



EKSISTENSI FATWA MUI

-- PERAN DAN TANTANGAN DALAM KANCAH INTERNASIONAL --

Penanggung Jawab :

Drs. H. Zainut Tauhid Sa'adi, M.Si

Editor :

Dr. KH. M. Asrorun Ni'am Sholeh, MA

Pembaca Ahli :

Dr. H. Maulana Hasanudin, M.Ag

Dr. KH. M. Asrorun Ni'am Sholeh, MA

Prof. Dr. H. Jaih Mubarak

Dr. KH. Ma'rifat Iman, MA

Dr. KH. Abdurrahman Dahlan, MA

Dr. KH. Arwani Faishol, MA

Miftahul Huda, Lc, MA

KH. Cholil Nafis, Ph.D

Dr. dr. H. Endi Astiwara

Dr. KH. Moh. Hamdan Rasyid

Prof. Dr. Hj. Uswatun Hasanah

Dr. Adiwarman Karim, MBA, MAEP

Cetakan Pertama, Juli 2019

Penerbit

Komsu Fatwa

Majelis Ulama Indonesia

Jalan Proklamasi No. 51 Menteng, Jakarta Pusat 10320.

Telp. 31902666-3917853, Fax. 31905266

Website : <http://www.mui.or.id>

E-mail : info@mui.or.id



EKSISTENSI FATWA MUI

-- PERAN DAN TANTANGAN DALAM KANCAH INTERNASIONAL --

2019

Sanksi Pelanggaran
Pasal 72 Undang-Undang Nomor 19
Tahun 2002
Tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah)
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)



PENGANTAR EDITOR

Alhamdu lillah, puji syukur kepada Allah SWT, yang telah memberikan kekuatan untuk menyelesaikan buku ini sehingga dapat hadir di tengah pembaca. Shalawat dan salam ke hadirat junjungan nabi besar Muhammad SAW, keluarga, para sahabat, dan seluruh pengikutnya serta juga untuk kita semua, amin.

Buku ini merupakan kumpulan makalah terpilih dari *call for papers* untuk acara International Islamic Conference on MUI Studies, sebagai rangkaian kegiatan Milad MUI ke-44. Dalam rentang waktu empat puluh tiga tahun dari kelahirannya, MUI telah melakukan banyak hal untuk kepentingan umat dan bangsa Indonesia, berkhidmah memberikan bimbingan keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Walau demikian, khidmah tersebut belum seberapa dibanding dengan kompleksitas permasalahan yang dihadapi oleh umat. Untuk itu perlu ada upaya sungguh-sungguh dan terus menerus untuk meningkatkan khidmah tersebut, baik pada aspek substansi (*madah*) maupun pada aspek metodologi (*kaifiyyah*) dan juga cara (*thariqah*).

Keberperanan MUI dalam kehidupan sosial politik Indonesia telah banyak dikaji dan diteliti oleh para ilmuwan. Banyak peneliti senior dan akademisi, baik pada jenjang master, doktoral, maupun posdoktoral yang menjadikan MUI sebagai obyek kajian. Sorotan terhadap MUI banyak sekali dilakukan, mulai dari yang paling sinis hingga yang paling moderat. Sudut pandang sorotan akan keberperanan MUI pun juga sangat beragam, mulai dari aspek hukum, sosial, politik, budaya, etika, dan juga soal ekonomi. Keberagaman cara pandang dan sudut pandang

terhadap MUI semakin meneguhkan posisi strategis MUI dalam kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara. Kumpulan tulisan yang ada dalam buku ini merefleksikan warna warni dan keberagaman tersebut, masing-masing melakukan kajian dan sorotan akademik terhadap kiprah MUI dari berbagai sudut pandang.

Untuk kepentingan pengelompokan, dengan didasarkan pada kedekatan tema pembahasan, buku ini dikelompokkan menjadi tiga bagian, *pertama* kritik metodologi fatwa MUI, *kedua*, analisis konten fatwa MUI, termasuk analisis peran sosial budaya dan politik MUI, dan *ketiga*, analisis peran fatwa MUI dalam bidang ekonomi syariah. Kami menyadari, bahwa kumpulan tulisan ini masih banyak kelemahan, terutama pada aspek penyelarannya, mengingat waktu penyiapan naskahnya begitu cepat. Walau demikian, atas terselesaikannya buku ini, tim editor perlu menyampaikan ucapan terima kasih pada banyak orang, diantaranya Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesiayang telah memberikan amanah untuk mengurus kegiatan ini, Mas Zainut Tauhid Sa'adi yang telah memfasilitasi proses penerbitan buku ini; tim penilai dan para penulis yang telah bersedia untuk mengikuti acara *call for papers*.

Terakhir, semoga kehadiran buku ini dapat mendatangkan manfaat dan dapat menjadi salah satu referensi penting di dalam kajian ke-Islaman, khususnya yang menjadikan MUI sebagai obyek kajian.

Wallahul Muwaffiq Ila Aqwamith Tharieq

Jakarta, Juli 2019

Dr. KH. M. Asrorun Ni'am Sholeh, MA



SAMBUTAN DEWAN PIMPINAN MAJELIS ULAMA INDONESIA



Alhamdulillah atas berkat rahmat Allah SWT serta bantuan berbagai pihak Majelis Ulama Indonesia akhirnya dapat menerbitkan buku, **Peran Fatwa MUI dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara, Fatwa MUI Dalam Pandangan Akademisi**, yang merupakan kompilasi dari disertasi dan hasil penelitian, kajian, dan studi para akademisi.

MUI yang lahir pada 7 Rajab 1395 H bertepatan dengan 26 Juli 1975 meneguhkan posisinya sebagai wadah silaturahmi ulama, zuama dan cendekiawan muslim. Majelis Ulama Indonesia adalah wadah atau majelis yang menghimpun para ulama, zuama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama.

Selama rentang waktu lebih dari empat puluh tahun, MUI telah melakukan banyak hal untuk kepentingan umat dan bangsa Indonesia, berkhidmah memberikan bimbingan keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam khitah pengabdianannya, telah dirumuskan lima fungsi dan peran utama MUI yaitu (i) sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (*Waratsatul Anbiya*); (ii) sebagai pemberi fatwa (*mufti*); (iii) sebagai pembimbing dan pelayan umat (*Ra'i wa khadim al ummah*); (iv) sebagai pelopor gerakan *Islah wa al Tajdid*; dan (v) sebagai penegak amar ma'ruf dan nahi munkar.

Dinamika keberperanan MUI tidak bisa lepas dari dinamika ke-

hidupan berbangsa dan bernegara. Pasang surut kondisi sosial politik Indonesia sangat berpengaruh dalam lenggam dan strategi MUI (*siyasa syar'iyah*) Hal ini mengingatkan MUI merupakan bagian tak terpisahkan dari komponen bangsa Indonesia.

Untuk kepentingan *muhasabah*, mengambil momentum Milad MUI yang ke-43, serta upaya melakukan otokritik atas perjalanan MUI selama ini, MUI merasa perlu untuk mengundang para ulama, cendekiawan, dan peneliti yang intens dalam kajian MUI untuk melakukan diskusi akademik terkait dengan peran dan khidmah MUI selama ini. Buku ini adalah kumpulan hasil kajian dimaksud.

Mudah-mudahan pada masa-masa yang akan datang, Majelis Ulama Indonesia dapat lebih meningkatkan fungsi dan peranannya dalam upaya meningkatkan kualitas umat di berbagai bidang kehidupan sesuai dengan tuntutan zaman dan seirama dengan semakin lajunya derap pembangunan.

Akhirnya, atas nama Majelis Ulama Indonesia kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Tim Editor dan semua pihak yang telah membantu terbitnya buku ini. Harapan kami, mudah-mudahan buku ini memberi manfaat yang sebesar-besarnya bagi masyarakat, khususnya para ulama dan cendekiawan muslim dalam upaya meningkatkan fungsi dan peranannya di masa yang akan datang.

Jakarta, Dzul Qo'adah 1440 H

Juli 2019 M

DEWAN PIMPINAN
MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua Umum,

Sekretaris Jenderal,

TTD

Prof. Dr. KH. MA'RUF AMIN

TTD

Dr. H.ANWAR ABBAS, MM, MAg.

DAFTAR ISI

PENGANTAR EDITOR _ v

SAMBUTAN DEWAN PIMPINAN MAJELIS ULAMA INDONESIA _ vii

DAFTAR ISI _ ix

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA SEBAGAI SOLUSI PERMASALAHAN UMAT
ISLAM DI INDONESIA _ 1

Dr. Ibnu Elmi A. S. Pelu, SH, MH

Jefry Tarantang, S.Sy., SH, MH

FATWA-FATWA KONTROVERSIAL MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM
PERSPEKTIF SOSIOLOGI HUKUM _ 15

Dr. Ansori, M.Ag; Marwadi, M.Ag;

M. Wildan Humaidi, M.H.

HUKUMAN MATI BAGI PRODUSEN, BANDAR, DAN PENGEDAR NARKOBA
(MENILIK FATWA MUI NO. 53 TAHUN 2014) _ 43

Muhammad Himmatur Riza

FATWA MUI NO. 11 TAHUN 2012 VIS A VIS PUTUSAN MK
NO. 46/PUU-VIII/2010 TENTANG ANAK LUAR KAWIN _ 63

Dr. Muhammad Izudin, S.Ag, M.HI

DAMPAK IMPLEMENTASI AKUNTANSI ZAKAT TERHADAP AKUNTABILITAS
LEMBAGA AMIL ZAKAT _ 85

Agressita Nindiawati

KAPITALISASI HALAL DI PASAR GLOBAL _ 103

Wening Purbatin Palupi Soenjoto

KOMPROMISASI HISAB DAN RUKYAH DALAM PENENTUAN AWAL BULAN
KALENDER ISLAM (TINJAUAN FATWA MUI NO. 02 TAHUN 2004 TENTANG
TENTANG PERANAN HISAB DAN RUKYAH DALAM PENETAPAN AWAL BULAN) _
121

Muhammad Rasyid, SHI, MSI

NORMATIVISATION DISCOURSE OF FATWA OF INDONESIA'S ULAMA COUNCIL
(MUI) NO. 56 YEAR 2016 REGARDING THE USING OF NON-MUSLIM RELIGIOUS
ATTRIBUTES _ 141

Muhammad Adiguna Bimasakti

MENAKAR ETIKA PUBLIK DI MEDIA SOSIAL
(TELAAH KRITIS ATAS FATWA MUI NOMOR 24 TAHUN 2017
TENTANG MU'AMALAH MELALUI MEDSOS) _ 155

Oleh: Dr. Wasid, SS.M.Fil.I

EKONOMISASI AGAMA DI INDONESIA: TELAAH KRITIS FATWA MAJELIS ULAMA
INDONESIA (MUI) TERHADAP PRODUK SANDANG DAN PENGARUHNYA DENGAN
WACANA HIJRAH LIFE STYLE DI INDONESIA _ 165

*M. khoirul Hadi al-Asy Ari
afifatul Munawiroh*

MAQASID AL-SYARIAH SEBAGAI METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM DAN
APLIKASINYA PADA FATWA MUI TENTANG VAKSIN MR _ 183

Dr. Holilur Rohman, M.H.I

IJTIHAD TAHQIQ AL-MANAT DALAM FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)
_ 203

Dr. H. Ahmad Lc., M.HI

PERAN FATWA MUI DALAM MENYELESAIKAN PROBLEM KEPEREMPUANAN DI
ERA GLOBAL _ 223

Dr. Hj.Umma Farida, Lc., MA

PERAN DAN SIKAP MUI DALAM MENJAGA HARMONI UMAT DAN KEUTUHAN
NKRI _ 239

Maskur Rosyid

PERAN DAN PENGARUH FATWA GOLPUT MUI TAHUN 2009 DALAM KEHIDUPAN

BERBANGSA DAN BERNEGARA DI ERA KEKINIAN _ 267

Nasrullah Nurdin, S.S., Lc., M.Hum

PERAN FATWA MUI DALAM MENJAMIN KEAMANAN, KENYAMANAN DAN KEHALALAN BERMUAMALAH VIA MULTI LEVEL MARKETING (STUDI TERHADAP FATWA DSN MUI NO: 75/DSN MUI/VII/2009 TENTANG PENJUALAN LANSUNG BERJENJANG SYARIAH) _ 295

Ahmad Muzakki, S.Sy, M.H

VERDICTS ON VOTE BUYING FROM ISLAMIC ORGANISATIONS: THE FATWAS OF MAJELIS ULAMA INDONESIA, MUHAMMADIYAH AND NAHDLATUL ULAMA _ 313

Ahmad Muhajir

استيعاب فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في التشريعات الاندونيسية: التحليل القانوني المعياري _ 333

Dr. H. Abdurrohman Kasdi, Lc, M.Si

منهج الفتوى في المجتمع المدني « تهنئة غير المسلمين بأعيادهم نموذجاً » (دراسة منهجية تحليلية) _ 355

محمد نور الدين

اتجاه مجلس العلماء الإندونيسي وموقفه من المذهب الفقهي _ 375

عفة الأمنية إسماعيل

مجلس العلماء الاندونيسي و منهجه في استنباط الاحكام للفتوى

اد.د. أحمد شطاري اسماعيل

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA SEBAGAI SOLUSI PERMASALAHAN UMAT ISLAM DI INDONESIA

Oleh:

Dr. Ibnu Elmi A. S. Pelu, SH, MH

Jefry Tarantang, S.Sy., SH, MH

Email: ibnu.elmi@iain-palangkaraya.ac.id / hukumtarantang@gmail.com

IAIN Palangka Raya

Abstract

Keberadaan Majelis Ulama Indonesia (MUI) di Indonesia memiliki peran penting dalam menjawab permasalahan umat Islam yang semakin kompleks melalui fatwa, namun dalam tata hukum Indonesia fatwa tidak dianggap sebagai sumber hukum materil yang memiliki validitas hukum sebagai solusi permasalahan umat Islam di Indonesia. Maka dari itu, penelitian ini bertujuan untuk menguraikan tentang kedudukan fatwa dalam tata hukum di Indonesia serta eksistensi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam menjawab permasalahan umat. Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif dengan menggunakan tiga jenis pendekatan yang terdiri dari pendekatan perundang-undangan, pendekatan historis, dan pendekatan konseptual. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa: *pertama*, kedudukan fatwa dalam konstruksi hukum Islam mempunyai kedudukan yang tinggi. Fatwa dipandang sebagai solusi yang bisa memecahkan kebekuan dalam perkembangan hukum yang tidak terakomodasi dengan nash-nash. Sehingga, secara substantif sosiologis, fatwa memiliki kedudukan yang kuat dan mengikat dalam hukum Islam. *Kedua*, eksistensi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam menjawab permasalahan umat dapat dilihat melalui dua aspek. Aspek yang pertama, fatwa dalam perspektif otoritas hukum Islam bersifat mengikat secara substansi sosiologis. Sebab, fatwa merupakan

“*penjelas*” dan “*penjabaran*” dari nash-nash hukum Islam yang lebih tinggi. Aspek yang kedua, fatwa dalam perspektif hierarki peraturan perundang-undangan, secara legal formal, tidak memiliki kedudukan apapun dalam penjenjangan norma hukum. Namun, secara konstitusional dijamin melalui Pasal 29 UUD 1945 menjamin untuk terwujudnya pelaksanaan untuk pemenuhan seluruh syariat Islam bagi umat Islam di Indonesia.

A. Introduction

Pada era modern, lahir kesadaran negara-negara yang bernuansa Islam untuk membentuk suatu wadah atau forum ulama yang terorganisir dan sistemik untuk mewadahi para mufti dalam lembaga resmi (Hasyim, 2011). Di Indonesia, wadah ini dikenal sebagai Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berdiri sejak 1975 berwenang mengeluarkan fatwa di bidang keagamaan, secara khusus di bidang hukum Islam (Ichwan, 2012). Begitu pula perkembangan umat Islam di Indonesia yang mengalami berbagai masalah hukum kontemporer di berbagai aspek kehidupan masyarakat yang majemuk (Nasir, 2014). Untuk itu perlu solusi yang sesuai dengan rambu-rambu hukum Islam dan tujuan syariat Islam (*maqashid syariah*) dalam bentuk fatwa ulama yang secara struktural dan terorganisir dalam Majelis Ulama Indonesia (Syafei, 2017).

Keberadaan agama dan negara telah lama ada dan saling terikat satu-sama lain sepanjang sejarah dan tradisi Islam. Dalam sejarah Islam Nabi Muhammad SAW dilihat sebagai pemimpin agama Islam sedangkan ulama menjadi pewaris para nabi (Ichwan, 2012). Keberadaan MUI di Indonesia memiliki peran penting dalam menjawab permasalahan umat Islam yang semakin kompleks melalui fatwa, namun dalam tata hukum Indonesia fatwa tidak dianggap sebagai sumber hukum materil yang memiliki validitas hukum sebagai solusi permasalahan umat Islam di Indonesia. Sebagaimana Undang-Undang Nomor 12 Tahun tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan tidak mengakomodir fatwa sebagai sumber hukum. Sejauh ini kajian mengenai MUI hanya fokus membahas penataan MUI (Hadi, 1989), bentuk kelembagaan ulama (Ichwan, 2011) pandangan terhadap paham pluralisme (Hasyim, 2015), liberalisme, dan sekularisme (Gillespie, 2007), dan latar belakang

fatwa MUI (Hosen, 2004).

Permasalahan hukum Islam yang terjadi pada Umat Islam di Indonesia yang berkembang dinamis, salah satu solusinya yaitu fatwa MUI (Hasyim, 2011). Namun ketika fatwa dihadapkan dalam konteks negara, kedudukan fatwa tidak mendapatkan tempat dalam tata hukum, dan dianggap lemah dalam menjawab permasalahan hukum yang dihadapkan dengan kekuasaan negara. Terlebih lagi umat Islam di Indonesia selain tunduk dan patuh terhadap hukum Islam juga tunduk dengan hukum yang berlaku di negara Indonesia (Nasir, 2014).

B. Research Method

Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif, di mana tidak perlu membenarkan temuan para ahli hukum, terhadap posisi dan keberadaan fatwa MUI sebagai alternatif dari masalah yang ada di kalangan umat Islam di Indonesia. Beberapa topik ruang lingkup fatwa adalah berkaitan dengan masalah pernikahan, ekonomi, sosial, politik, dan sebagainya. Fatwa dalam konteks penelitian ini adalah tanggapan ulama terhadap isu-isu yang berkembang secara dinamis dalam kehidupan sehari-hari umat Islam di Indonesia.

Untuk memperoleh hasil yang komprehensif, penelitian ini menggunakan tiga pendekatan yang terdiri dari pendekatan perundang-undangan, pendekatan historis, dan pendekatan konseptual. Dalam hal pendekatan perundang-undangan, posisi fatwa Majelis Ulama Indonesia bertentangan karena tidak didukung oleh Undang-Undang No.12 Tahun 2011 tentang pembuatan peraturan. Namun, menurut pembukaan peraturan (Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945), fatwa sebenarnya bisa menjadi alternatif dari hukum yang ada. Pendekatan historis menyroti aspek historis dan sosiologis dari fatwa mulai dari kehidupan Muhammad hingga era dinamika Islam kontemporer. Pendekatan terakhir, pendekatan konseptual, terdiri dari tiga aspek: *pertama*, aspek filosofis yang merupakan jawaban terhadap hukum kontemporer; *kedua*, aspek yuridis yang menjadi alasan untuk mengatasi isu-isu umat Islam saat ini; dan *ketiga*, aspek sosiologis sebagai alat pedoman kehidupan bagi umat Islam di Indonesia.

C. Result and Discussion

1. Kedudukan Fatwa Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia

Menurut kajian usul fikih, dilihat dari segi produk hukum, terdapat perbedaan antara mujtahid dan mufti. Para mujtahid berupaya mengistinbatkan (menyimpulkan) hukum dari nas (Al-Qur'an dan sunah) dalam berbagai kasus, baik diminta oleh pihak lain maupun tidak. Adapun mufti tidak mengeluarkan fatwanya kecuali apabila diminta dan persoalan yang diajukan kepadanya adalah persoalan yang bisa dijawabnya sesuai dengan pengetahuannya. Oleh sebab itu, mufti dalam menghadapi suatu persoalan hukum harus benar-benar mengetahui secara rinci kasus yang dipertanyakan, mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa, lingkungan yang mengitarinya, serta tujuan yang ingin dicapai dari fatwa tersebut (Assyaukanie, 2009). Ini sesuai dengan kaidah usul fikih: "akibat dari suatu fatwa kadangkala lebih berat dari fatwa itu sendiri". Oleh sebab itu, jabatan mufti dalam Islam cukup berat dan penuh risiko, baik di dunia maupun di akhirat. Fatwa yang salah dapat berakibat menyesatkan umat. *Mufti* juga berbeda dari hakim, dilihat dari sudut kekuatan hukum dari produk hukum masing-masing. Para ahli merumuskan fatwa sebagai produk *mufti* yang sifatnya tidak mengikat *almustafti*. Artinya, apabila seseorang meminta fatwa dan mufti memberikan solusi hukum, maka *al-mustafti* boleh menerima dan mengamalkan fatwa tersebut dan boleh juga menolak serta tidak mengamalkannya (Millie & Hindasah, 2015). Ini berbeda dengan hukum yang diputuskan oleh hakim. Putusan hakim bersifat mengikat dan harus dilaksanakan oleh pihak yang dihukum. Namun apabila fatwa digunakan sebagai sumber hukum oleh hakim dalam putusan pengadilan, maka fatwa menjadi yurisprudensi (*judge made law*) dalam perkara hukum perdata yang secara cepat dan mudah diterima dalam institusi negara (pengadilan) maupun masyarakat (Zaman, 2002).

Kedudukan fatwa dalam konstruksi hukum Islam dapat dikaji dari pengertian fatwa itu sendiri. Sehingga bila berbicara mengenai fatwa itu sendiri, maka tidak akan lepas dari aspek siapa atau organisasi apa yang membuat fatwa tersebut. Berbicara tentang fatwa, maka tidak

terlepas pembicaraan tersebut terhadap konsep ijtihad. Fatwa dikeluarkan oleh para ulama atau ahli fikih Islam yang mampu mengangkat permasalahan akibat kebutuhan siapa yang butuh dasar jawaban sebagai landasan hukum suatu perbuatan atau kegiatan yang sifatnya bisa keagamaan atau non-keagamaan (La Jamaa, 2018). Adanya korelasi yang erat antara fatwa dan ijtihad menunjukkan bahwa secara otomatis memperkokoh posisi ijtihad. Fatwa itu sendiri merupakan hasil ijtihad para ahli atau pakar yang mampu menggali syariat Islam, kemudian dari hasil ijtihad tersebut dituangkan dalam bentuk keagamaan, baik yang bersifat lisan ataupun tidak. Dengan adanya fatwa dan ijtihad maka secara konkret ajaran-ajaran Islam akan berkembang dengan pesat ke seluruh penjuru dunia (Azzarqa & Uddin, 2014).

Oleh karena itu sangat tepat apabila dikatakan bahwa maju mundurnya masyarakat Islam, dalam menggali ajarannya tergantung dari fatwa dan ijtihad. Tanpa adanya fatwa dan ijtihad, ajaran-ajaran Islam kurang berkembarig bahkan nyaris statis, sebab kita mengetahui bahwa inspirasi yang murni dalam menggali ajaran-ajaran Islam itu idealnya melalui proses ijtihad yang kemudian dituangkan dalam bentuk fatwa keagamaan yang mantap dan dapat dipertanggungjawabkan. Fatwa dan ijtihad terjadi hubungan saling interdependensi, sebab hasil ijtihad para ahli itu akan lahir dalam bentuk fatwa-fatwa yang berharga untuk kepentingan masyarakat Islam. Dapat dibuktikan bahwa hasil fatwa atau ijtihad hukum Islam dapat hidup dan berkembang sesuai dengan ruang dan waktu dimana saja penganutnya hidup. Hakikatnya hukum-hukum yang dikembangkan itu selaras dengan masyarakat itu sendiri yang senantiasa disesuaikan dengan kondisi masyarakat. Dalam arti ijtihad dan fatwa akan selalu mengikuti perkembangan pemikiran masyarakat pada umumnya (Nasir, 2014).

Proses istinbath pengambilan hukum diatur dalam suatu kajian keilmuan tersendiri. Dalam ilmu hukum Islam disebut ilmu Ushul Fiqh. Secara umum pengertiannya adalah pengertian tentang kaidah-kaidah yang dijadikan sarana (alat) untuk menggali hukum-hukum fiqh, atau dengan kata lain adalah kaidah-kaidah yang menjelaskan tentang cara (metode) pengambilan (penggalan) hukum-hukum yang berkaitan

dengan perbuatan manusia dari dalil-dalil syar'i (Ahmed, 2010). Namun, tidak semua umat Islam mampu memahami sumber hukum Islam yang utama yaitu Al Qur'an dan Hadis secara langsung. Terlebih dengan banyaknya nash-nash yang bersifat umum, seperti ayat-ayat *mutasyabihat* maupun ayat-ayat *zhanny* yang memerlukan penjabaran lebih detail. Di sisi lain, umat Islam terikat dengan kewajiban untuk tunduk dan patuh terhadap hukum Islam. Permasalahan ini apabila dibiarkan akan mengakibatkan terjadinya kebingungan yang bahkan dapat menimbulkan kekosongan hukum. Ketika umat Islam tidak mampu menangkap maksud hukum yang terkandung di dalam nash, disinilah fatwa, sebagaimana hasil ijtihad para mujtahid, mengambil peran sebagai "penjelas" dan "jawaban pertanyaan hukum". Permasalahan-permasalahan hukum terus berkembang seiring perkembangan zaman. Sedangkan nash Al Qur'an dan Hadis sudah terhenti secara kuantitas. Dalam kondisi seperti ini, berdasarkan kepada teori *maqashid asy syari'ah*, fatwa dapat menjadi solusi dalam menguraikan permasalahan yang berorientasi kepada kemaslahatan .

Adapun metode yang digunakan oleh Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam proses penetapan fatwa dilakukan melalui tiga pendekatan, yaitu Pendekatan *Nash Qath'i*, Pendekatan *Qauli*, dan Pendekatan *Manhaji*. Pendekatan *Nash Qath'i* dilakukan dengan berpegang kepada *nash* Al-Qur'an atau Hadis untuk suatu masalah apabila masalah yang ditetapkan terdapat dalam *nash* Al-Qur'an ataupun Hadis secara jelas. Apabila tidak terdapat dalam *nash* Al-Qur'an maupun Hadis maka proses penetapan fatwa dilakukan dengan pendekatan *Qauli* dan *Manhaji*. Pendekatan *qauli* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mendasarkannya pada pendapat para imam mazhab dalam kitab-kitab fikih terkemuka (*al kutub al mu'tabarah*). Pendekatan *qauli* dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam kitab-kitab fikih terkemuka dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*), kecuali jika *qaul* yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dijadikan landasan karena sangat sulit untuk dilaksanakan (*ta'assur* atau *ta'adzdzur al 'amal* atau *shu'ubah al 'amal*), atau karena *illatnya* berubah. Dalam hal ini perlu dilakukan telaah ulang (*I'adatun nazhar*). Melakukan te-

laah ulang merupakan kebiasaan para ulama terdahulu. Oleh sebab itu, mereka tidak terpaku terhadap teks-teks hukum yang ada bila teks-teks tersebut sudah tidak tepat lagi untuk dijadikan landasan. Apabila jawaban tidak dapat dicukupi oleh *nashqath'i* dan juga tidak dapat dicukupi oleh pendapat yang ada dalam kitab-kitab fikih terkemuka, maka proses penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan *manhaji*. Pendekatan *manhaji* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mempergunakan kaidah-kaidah pokok (*al qowaid al ushuliyah*) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam merumuskan hukum suatu masalah. Pendekatan *manhaji* dilakukan melalui ijtihad secara kolektif (*ijtihad jama'i*), dengan menggunakan metode *al jam'u wat taufiq, tarjihi, ilhaqi*, dan *istinbathi* (Barlinti, 2010).

Berdasarkan pendekatan konseptual dan filosofis, fatwa memiliki posisi yang tinggi dalam konstruksi hukum Islam. Di sisi lain, menurut pendekatan historis, fatwa adalah salah satu alternatif untuk masalah yang tidak diakomodasi oleh sumber daya yang ada yaitu nash. Secara kuantitatif, nash telah berhenti menyebar namun kenyataan telah menunjukkan bahwa masalah yang muncul menjadi lebih rumit. Di era kontemporer ini, tantangan yang muncul di kalangan umat Islam lebih dinamis sehingga posisi fatwa sekokoh hukum. Secara filosofis, fatwa cenderung menjadi solusi untuk masalah-masalah kompleks yang jawabannya tidak dapat ditemukan di nash yang ada. Hukum Islam pada dasarnya dikategorikan ke dalam dua kelompok yaitu syariah munazalah (aturan tetap) dan syariah muawwalah (aturan yang ditafsirkan)

Fatwa berfungsi untuk menjelaskan hukum; mulai dari hukum tertinggi di Indonesia seperti Pancasila dan UUD 1945 hingga yang terendah seperti norma-norma masyarakat setempat, ia melekat pada pembuat fatwa, penerima fatwa, dan masyarakat pada umumnya. Karena poin pertama Pancasila terkait erat dengan keesaan Tuhan, maka fatwa tidak dipisahkan dengan hukum selama tidak melanggar Republik Indonesia sebagai satu negara secara keseluruhan. Posisi dan fungsi fatwa di dunia internasional dapat dibagi menjadi tiga jenis. *Pertama*, di negara-negara dengan hukum Islam, fatwa adalah peraturan resmi hukum. *Kedua*, di negara-negara sekuler, fatwa tidak memiliki tempat

dalam peraturan tersebut. *Ketiga*, di negara-negara yang menggabungkan antara syariah dan hukum sekuler, fatwa memiliki posisi sendiri yang kadang-kadang setara dengan hukum. Karena Indonesia termasuk dalam jenis negara ketiga, fatwa di Indonesia memiliki tempat tersendiri dalam regulasi.

Dalam pandangan sosiologis, fatwa adalah alat untuk membimbing umat Islam untuk memiliki iman yang lebih baik dan lebih kuat sehingga mereka dapat mewakili diri mereka sebagai Muslim yang baik. Tidak hanya mereka harus bisa menjadi Muslim yang baik dengan itikad baik, mereka juga harus bisa hidup harmonis satu sama lain yang sejalan dengan Pancasila dan UUD 1945 sebagai peraturan tertinggi di Indonesia (Gayo & Taufik, 2012). Sementara itu, Majelis Ulama Indonesia sebagai badan tertinggi cendekiawan Muslim memainkan peran penting untuk membuat fatwa yang bijak. Diharapkan bahwa fatwa yang dinyatakan oleh Majelis Ulama Indonesia memungkinkan semua Muslim untuk hidup dalam harmoni dan mempertahankan syariah Islam dengan hukum positif di Indonesia.

2. Eksistensi Fatwa Sebagai Solusi Permasalahan Umat dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara

Secara konseptual fatwa merupakan salah satu otoritas hukum Islam yang inklusif dan individual untuk memberikan jawaban dan solusi terhadap problem yang dihadapi umat. Bahkan umat Islam pada umumnya menjadikan fatwa sebagai rujukan di dalam bersikap dan bertingkah laku. Sebab posisi fatwa di kalangan masyarakat umum, laksana dalil di kalangan para mujtahid (*al-Fatwa fi Haqqil 'Ami kal Adillah fi Haqqil Mujtahid*), artinya, kedudukan fatwa dalam konstruksi hukum Islam sebagaimana dalil bagi mujtahid. Kedudukan fatwa dalam konstruksi hukum Islam yaitu menjadi landasan hukum terhadap suatu perbuatan atau kegiatan yang sifatnya ibadah maupun muamalah. Fatwa klasik bersifat opsional (*ikhthiyariah*) atau pilihan yang tidak mengikat secara legal (Azzarqa & Uddin, 2014). Namun, mengikat secara moral bagi *mus-tafti* atau seseorang yang meminta fatwa.

Menurut hukum Islam, Fatwa diartikan sebagai pendapat ahli,

sedangkan dalam hukum positif, fatwa diartikan sebagai doktrin yang dapat dipakai sebagai pertimbangan hakim dalam memutus perkara perdata, namun tidak semua produk fatwa maupun doktrin dipakai oleh hakim, akan tetapi sebagian kecil saja dari fatwa ulama maupun doktrin (pendapat ahli hukum positif) (Sirry, 2013). Selain itu, fatwa juga mempunyai beberapa perbedaan mendasar dengan doktrin. Perbedaan antara fatwa dan doktrin yakni *pertama*, dilihat dari objek yang menjadi fokus pembahasan, pada fatwa yang menjadi fokus pembahasan adalah berkenaan dengan persoalan agama, khususnya permasalahan hukum Islam. Sedangkan doktrin yang menjadi fokus pembahasan adalah permasalahan dalam hukum positif. *Kedua*, dari segi waktunya fatwa berlaku saat ini juga, sejak fatwa tersebut dikeluarkan oleh lembaga yang bersangkutan, sedangkan doktrin berlaku kemudian setelah doktrin tersebut dikeluarkan oleh para pakar dan kadangkala juga harus diuji terlebih dahulu untuk dapat dipakai dan diberlakukan. *Ketiga*, fatwa dapat disampaikan secara individual dan secara kolektif, akan tetapi untuk saat ini seringkali disampaikan secara kolektif, sedangkan doktrin biasanya dikeluarkan oleh seorang ahli atau seorang pakar hukum.

Apabila dilihat dari segi substansi sosiologis dan antropologi hukum, fatwa tidak sama dengan doktrin. Fatwa sebagai sebuah penjabaran dari sumber hukum Islam, yakni Al-Qur'an dan Hadis, memiliki otoritas hukum yang mutlak diikuti serta mengikat umat Islam. Hal ini diperkuat oleh teori penerimaan otoritas hukum Islam, dimana setiap orang yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat, serta mengakui bahwa dirinya telah memeluk agama Islam, secara mutlak terikat pada ketentuan-ketentuan hukum Islam. Disinilah fungsi fatwa sebagai "penjelas" dan "jawaban pertanyaan hukum" yang merupakan jabaran teknis nash-nash yang sifatnya umum. Sehingga menunjukkan adanya kekuatan mengikat suatu fatwa bagi umat Islam yang berkewajiban tunduk kepada hukum Islam (Azzarqa & Uddin, 2014).

Fatwa dilihat dari kacamata objektivitas, dapat menjadi dua hal yang saling bertolak belakang. Di satu sisi, secara substansi sosiologis, fatwa mengikat bagi setiap orang yang mengaku beragama Islam. Namun ditinjau dari sisi formal legal, fatwa tidak memiliki kekuatan

mengikat. Hal ini menjadikan fatwa memiliki dua sisi yang berbeda. Namun, eksistensi fatwa kembali diperdebatkan ketika mufti sebagai orang yang mengeluarkan fatwa dilembagakan oleh negara (Sirry, 2013).

Eksistensi fatwa dalam perspektif otoritas hukum Islam. Ketika mengkaji eksistensi fatwa dalam perspektif otoritas hukum Islam, maka yang didapatkan adalah fatwa sebagai “penjelas” dan “penjabaran” dari nash-nash di dalam hukum Islam. Oleh sebab itu, fatwa mengikat bagi umat Islam yang telah diwajibkan tunduk dan patuh terhadap ketentuan hukum Islam. Bagi seseorang yang mengaku beragama Islam, berdasarkan teori penerimaan otoritas hukum Islam, wajib baginya untuk tunduk dan patuh terhadap ketentuan hukum Islam. Hanya saja, ketentuan hukum Islam yang bersumber langsung kepada Al Qur’an dan Hadis seringkali tidak dapat dipahami secara langsung oleh sebagian umat Islam. Seperti adanya ayat-ayat yang *mutasyabihat*, maupun adanya ayat-ayat yang bersifat umum dan memerlukan penjelasan dari para ahli hukum Islam. Fatwa sebagai *drop down* dari nash yang lebih tinggi merupakan “sumber” solusi bagi umat Islam dalam mengambil tindakan yang berakibat hukum. Oleh sebab itu, ditinjau dari aspek substantif sosiologis, fatwa bersifat mengikat kepada umat Islam (Hasyim, 2011).

Apabila ditinjau dari penjenjangan norma hukum di Indonesia, yang ditegaskan oleh Undang-Undang No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, fatwa tidak memiliki kedudukan apapun di dalam hierarki peraturan perundang-undangan. Secara formal legal, fatwa sama dengan doktrin para pakar hukum (*legal opinion*) yang sifatnya hanya menilai dan memberikan rekomendasi hukum (La Jamaa, 2018). Hanya saja, dengan dilembagakannya mufti di Indonesia melalui Majelis Ulama Indonesia yang berwenang mengeluarkan fatwa tentang hukum Islam, telah terjadi transformasi fatwa tidak hanya bagi subjek produk fatwa itu sendiri, namun juga bagi kedudukannya (Sirry, 2013).

Keharusan tiadanya materi konstitusi dan peraturan perundang-undangan yang bertentangan dengan nilai-nilai ke-Tuhanan Yang Maha Esa tersebut adalah konsekuensi diterapkannya Prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai salah prinsip dasar penyelenggaraan negara dan tidak

mengganggu keutuhan (Gayo & Taufik, 2012). Merujuk beberapa negara saat ini, fungsi fatwa dalam sebuah negara dapat dibedakan melalui tiga fungsi utama. *Pertama*, negara yang menjadikan syariat Islam sebagai dasar dan undang-undang negara yang dilaksanakan secara menyeluruh dan sempurna, maka fatwa memainkan peranan sangat penting. Hal ini sebagaimana yang diterapkan oleh Brunei Darussalam dan Arab Saudi. *Kedua*, negara yang mengaplikasikan hukum sekuler, maka fatwa tidak mempunyai peranan dan tidak berfungsi dalam negara. *Ketiga*, negara yang menggabungkan penerapan hukum sekuler dan hukum Islam, maka fungsi fatwa lebih bertumpu dalam ruang lingkup hukum Islam saja (Sirry, 2013). Indonesia adalah negara yang mengaplikasikan pola pemerintahan ketiga, sehingga menjadikan kajian fatwa di Indonesia eksis dan melembaga (Cholil Nafis, 2011); (Lindsey, 2013).

Lebih lanjut mengenai eksistensi fatwa Majelis Ulama Indonesia secara yuridis konstitusional dapat dilihat dalam ketentuan Pasal 29 ayat (1) UUD 1945 dengan tegas menyatakan bahwa Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa, pada dasarnya mengandung tiga makna, yaitu:

- a. Negara tidak boleh membuat peraturan perundang-undangan atau melakukan kebijakan-kebijakan yang bertentangan dengan dasar keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa;
- b. Negara berkewajiban membuat peraturan perundang-undangan atau melakukan kebijakan-kebijakan bagi pelaksanaan wujud rasa keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa dari segolongan pemeluk agama yang memerlukannya;
- c. Negara berkewajiban membuat peraturan perundang-undangan yang melarang siapa pun melakukan pelecehan terhadap ajaran agama (paham ateisme) (Gayo & Taufik, 2012).

Menurut Pasal 29 ayat (2) UUD 1945 disebutkan bahwa negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu. Kata “menjamin” sebagaimana termaktub dalam ayat (2) Pasal 29 UUD 1945 tersebut bersifat “imperatif”, artinya negara berkewajiban secara aktif melakukan upaya-upaya agar tiap-tiap penduduk dapat

memeluk agama dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu. Sebenarnya, melalui ketentuan Pasal 29 ayat (2) UUD 1945 menjamin untuk terwujudnya pelaksanaan untuk pemenuhan seluruh syariat Islam bagi umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan umat Islam yang pada dasarnya dapat dijalankan secara sah dan formal oleh kaum muslimin, baik secara langsung maupun tidak langsung, dengan jalan diadopsi dalam hukum nasional (Gayo & Taufik, 2012).

D. Conclusion

Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa:

1. Kedudukan fatwa dalam konstruksi hukum Islam mempunyai kedudukan yang tinggi. Fatwa dipandang sebagai solusi yang bisa memecahkan kebekuan dalam perkembangan hukum yang tidak terakomodasi dengan nash-nash. Nash-nash keagamaan telah terhenti secara kuantitasnya, akan tetapi secara diametral permasalahan dan kasus semakin berkembang pesat dengan perkembangan zaman. Dalam kondisi seperti ini fatwa menjadi solusi dalam mengurai permasalahan yang berorientasi kepada kemaslahatan. Sehingga, secara substantif sosiologis, fatwa memiliki kedudukan yang kuat dan mengikat dalam hukum Islam.
2. Eksistensi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam menjawab permasalahan umat dapat dilihat melalui dua aspek. Aspek yang pertama, fatwa dalam perspektif otoritas hukum Islam bersifat mengikat secara substansi sosiologis. Sebab, fatwa merupakan "*penjelas*" dan "*penjabaran*" dari nash-nash hukum Islam yang lebih tinggi, dimana setiap orang yang mengaku beragama Islam wajib tunduk dan patuh terhadap ketentuan hukum Islam. Aspek yang kedua, fatwa dalam perspektif hierarki peraturan perundang-undangan, secara legal formal, tidak memiliki kedudukan apapun dalam penjenjangan norma hukum. Namun, secara konstitusional dijamin melalui Pasal 29 UUD 1945 menjamin untuk terwujudnya pelaksanaan untuk pemenuhan seluruh syariat Islam bagi umat Islam di Indonesia.

E. References

- Ahmed, W. A. (2010). The Concept of Scarcity and its Implication on Human Behaviour: Searching the Qur'anic Perspective, *14*(1), 25.
- Assyaukanie, L. (2009). Fatwa and Violence in Indonesia | Fatwa | Sunni Islam, *11*. Retrieved from <https://www.scribd.com/document/76445429/Fatwa-and-Violence-in-Indonesia>
- Azzarqa, A., & Uddin, S. (2014). Legal Opinion (Fatwa) of MUI (Council of Indonesian Ulama') on Ahmadiyah. *Az Zarka'*, *4*(2). Retrieved from <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/azzarqa/article/view/1307>
- Barlinti, Y. S. (2010). *Kedudukan fatwa Dewan Syariah Nasional dalam sistem hukum nasional di Indonesia*. Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI.
- Cholil Nafis, M. (2011). *Teori Hukum Ekonomi Syariah*. Jakarta: UI Press.
- Gayo, A. A., & Taufik, A. I. (2012). Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Dalam Mendorong Perkembangan Bisnis Perbankan Syariah (Perspektif Hukum Perbankan Syariah). *Jurnal Rechts Vinding: Media Pembinaan Hukum Nasional*, *1*(2), 257–275.
- Gillespie, P. (2007). Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism. *Journal of Islamic Studies*, *18*(2), 202–240. <https://doi.org/10.1093/jis/etm001>
- Hadi, S. (1989). The Indonesian council of ulama. *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter*, *18*(50), 31–41. <https://doi.org/10.1080/03062848908729718>
- Hasyim, S. (2011). *Irasec - The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom* (pp. 3–26). Bangkok, Thailand: Research Institute on Contemporary Southeast Asia (IRASEC). Retrieved from <http://www.irasec.com/ouvrage36>
- Hasyim, S. (2015). Majelis Ulama Indonesia and pluralism in Indonesia, Majelis Ulama Indonesia and pluralism in Indonesia. *Philosophy & Social Criticism*, *41*(4–5), 487–495. <https://doi.org/10.1177/0191453714566547>
- Hosen, N. (2004). Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998). *Journal of Islamic Studies*, *15*(2), 147–179. <https://doi.org/10.1093/jis/15.2.147>
- Ichwan, M. N. (2011). OFFICIAL ULEMA AND THE POLITICS OF RE-ISLAMIZATION: THE MAJELIS PERMUSYAWARATAN ULAMA, SHARĪ'ATIZATION AND CONTESTED AUTHORITY IN POST-NEW ORDER ACEH. *Journal of Islamic Studies*, *22*(2), 183–214.
- Ichwan, M. N. (2012). THE LOCAL POLITICS OF ORTHODOXY: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order Banten. *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, *6*(1), 166–194. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2012.6.1.166-194>
- La Jamaa. (2018). Fatwas of the Indonesian council of ulama and its contributions to the development of contemporary Islamic law in Indonesia | Jamaa | Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, *8*, 29–56. <https://doi.org/10.18326/ijims.v8i1.29-5629>

- Lindsey, T. (2013). Monopolising Islam: The Indonesian Ulama Council and state regulation of the 'Islamic economy': *Bulletin of Indonesian Economic Studies*: Vol 48, No 2. Retrieved from <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00074918.2012.694157>
- Millie, J., & Hindasah, L. (2015). Regional Aspects of the Indonesian Ulama Council's Ideological Turn. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 16(3), 260–281. <https://doi.org/10.1080/14442213.2015.1034167>
- Nasir, M. A. (2014). The 'Ulamā', Fatawā and Challenges to Democracy in Contemporary Indonesia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 25(4), 489–505. <https://doi.org/10.1080/09596410.2014.926598>
- Sirry, M. (2013). Fatwas and their controversy: The case of the Council of Indonesian Ulama (MUI). *Journal of Southeast Asian Studies*, 44(1), 100–117. <https://doi.org/10.1017/S0022463412000641>
- Syafei, Z. (2017). TRACING MAQASID AL-SHARI'AH IN THE FATWAS OF INDONESIAN COUNCIL OF ULAMA (MUI). *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, 11(1), 99–124. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.1.99-124>
- Zaman, A.-U. (2002). Fatwa and the high court. *Interventions*, 4(2), 233–236. <https://doi.org/10.1080/13698010220144289>

FATWA-FATWA KONTROVERSIAL MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM PERSPEKTIF SOSIOLOGI HUKUM

Oleh:

Dr. Ansori, M.Ag; Marwadi, M.Ag;
M. Wildan Humaidi, M.H.

A. Pendahuluan

Sedikitnya ada empat macam produk pemikiran hukum Islam yang selama ini dikenal dalam perjalanan sejarah hukum Islam, yaitu kitab fikih, fatwa ulama, keputusan pengadilan agama, dan peraturan perundangan di negeri muslim.¹ Produk-produk hukum Islam tersebut bersifat dinamis karena merupakan hasil ijtihad para fukaha dalam rangka menyelesaikan permasalahan yang dihadapi umat Islam di sekitarnya.² Tanpa penyegaran dan pembaruan, maka hukum Islam akan menjadi beku.³ Di antara faktor-faktor yang mendorong perlunya rekonstruksi hukum Islam adalah perubahan sosial budaya, politik, ekonomi, serta perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁴ Respon terhadap fak-

-
- 1 M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2000), hlm. 91.
 - 2 Asmawi Mahfudz, *Pembaharuan Hukum Islam: Telaah Manhaj Ijtihad Shah Wali Allah Al-Dahlawi* (Yogyakarta: Teras, 2010), hlm. 5. Mohamad Atho Mudzhar dan Muhammad Maksam, *Fikih Responsif: Dinamika Integrasi Ilmu Hukum, Hukum Ekonomi dan Hukum Keluarga Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hlm. 3.
 - 3 Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam antara Fakta dan Realita: Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut* (Yogyakarta: Lesfi, 2003), hlm. 4.
 - 4 Ma'ruf Amin, Kata Pengantar dalam Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa*

tor tersebut yang kemudian melahirkan salah satu produk hukum Islam, yaitu fatwa.⁵

Salah satu lembaga yang mempunyai wewenang mengeluarkan fatwa di Indonesia adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI).⁶ MUI merupakan lembaga yang berperan sebagai pewaris tugas para Nabi, pemberi fatwa, pembimbing dan pelayan umat, gerakan *islah wa al-tajdid*, serta penegak amar makruf dan nahi mungkar.⁷ Data terakhir yang didasarkan pada buku Himpunan Fatwa MUI sejak tahun 1975 -2015, menunjukkan bahwa jumlah fatwa MUI telah mencapai 247 buah.⁸ Jika ditambah dengan beberapa fatwa MUI yang dikeluarkan setelah perekaman data tersebut, maka pasti jumlahnya telah lebih dari itu.

Dari sekian banyak fatwa yang telah dikeluarkan oleh MUI, tidak semua dapat diterima tanpa polemik dan kontroversi di masyarakat. Beberapa fatwa MUI telah mengundang kontroversi di masyarakat. Fatwa-fatwa MUI kontroversial tersebut penulis simpulkan dari pengamatan selama ini baik melalui media cetak maupun elektronik.⁹ Diantaranya fatwa tentang perayaan Natal bersama, fatwa tentang SMS berhadiah, fatwa tentang golput, fatwa tentang senam yoga, fatwa tentang larangan merokok, fatwa tentang kiblat, fatwa tentang infotainment, fatwa tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS), fatwa tentang per-

-
- Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa* (Jakarta: Emir, 2016), hlm. xviii. Sudirman Teba, *Sosiologi Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2003), hlm. 4.
- 5 Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial: Fatwa Ulama tentang Masalah-masalah Sosial Keagamaan, Budaya, Politik, Ekonomi, Kedokteran dan HAM* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 2017.
 - 6 Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 56.
 - 7 Tim Penyusun, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia Pusat, 2001), hlm. 10-12.
 - 8 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa* (Jakarta: Emir, 2016), hlm. 115. Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak Tahun 1975* (Jakarta: Emir, 2015).
 - 9 Kontroversi fatwa tentang arah kiblat misalnya dapat dibaca pada Ahmad Izzuddin, "Fatwa MUI tentang Arah Kiblat" dalam *Republika*, 11 Juni 2010. Teantang BPJS dapat dibaca pada "MUI Tetapkan Fatwa BPJS Syariah" *Republika*, Rabu, 23 Des 2015. Fatwa-fatwa kontroversial lain bisa ditelusuri misalnya dalam "Fatwa Haram Kontroversial dari MUI", dalam *newssumut.com*, 13 Oktober 2016, "Bukan Hukum Positif, Ini Daftar Fatwa MUI yang Kontroversial" dalam *media.iyaa.com*, 17 January 2017, "Tentang Fatwa Kontroversial MUI" dalam *kompasiana.com*, 06 Januari 2017.

nyataan Basuki Tjahja Purnama (Ahok), dan fatwa tentang penggunaan atribut keagamaan non muslim.¹⁰ Fatwa-fatwa tersebut mendapat respon yang beragam di masyarakat.¹¹

Sesungguhnya dalam penetapan fatwanya, MUI telah menggariskan bahwa sebelum fatwa ditetapkan agar dilakukan kajian komprehensif mencakup pendapat para imam mazhab, ulama *mu'tabar*, serta ahli fikih terkait tentang masalah yang akan difatwakan.¹² Dalam metode penetapan fatwa MUI, terlihat sudah mengadopsi dasar-dasar penetapan fatwa secara umum yang dipegangi oleh para mujtahid.¹³

Dasar-dasar penetapan fatwa di atas dimaksudkan agar fatwa yang dihasilkan memenuhi kriteria metode *istinbath* hukum seperti yang digariskan oleh para ulama. Fatwa diharapkan sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh *Syari'* yaitu memberikan solusi problem-problem umat sesuai dengan *maqashid al-syari'ah* yang merepresentasikan hubungan antara hukum Islam dengan ide-ide terkini tentang hak-hak asasi manusia, pembangunan, dan keadaban.¹⁴ Namun yang terjadi di masyarakat, beberapa fatwa menjadi polemik dan mendapat respon secara kontroversial. Mengapa fatwa-fatwa MUI tersebut mendapat respon secara kontroversial di masyarakat? Persoalan inilah yang akan digali jawabannya dalam tulisan ini.

10 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tahun 1981 tentang Perayaan Natal Bersama, Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 9 Tahun 2008 tentang sms berhadiah, Hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia ke-III tahun 2009 tentang penggunaan hak pilih dalam pemilu, senam yoga, dan hukum merokok, Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 Tahun 2010 tentang Kiblat, Musyawarah Nasional Majelis Ulama Indonesia ke-VIII tahun 2010 tentang Infotainment, Hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia ke-V 2015 tentang BPJS, Pendapat dan Sikap Keagamaan Majelis Ulama Indonesia, Oktober 2016, serta Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 56 Tahun 2016 Tentang Hukum Menggunakan Atribut Keagamaan Non-Muslim.

11 Bahkan fatwa terkait dengan kasus penistaan agama telah dijadikan dasar gerakan aksi massa.

12 Tim Penyusun, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia Pusat, 2001), hlm. 181-182. Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak Tahun 1975* (Jakarta: Emir, 2015), hlm. 9-10.

13 Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: Elsas, 2008), hlm. 53-236.

14 Jasser Auda, *Membunikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 31-32.

B. Sekilas Majelis Ulama Indonesia

Majelis Ulama Indonesia atau MUI didirikan di Jakarta pada tanggal 17 Rajab 1395 H. atau 26 Mei 1975 M dalam pertemuan alim ulama yang dihadiri oleh Majelis Ulama daerah, pimpinan ormas Islam tingkat nasional, pembina kerohanian dari empat angkatan, serta beberapa tokoh Islam yang hadir sebagai pribadi. Tanda berdirinya Majelis Ulama Indonesia diabadikan dalam bentuk penandatanganan piagam berdirinya Majelis Ulama Indonesia yang ditandatangani oleh 53 orang ulama.¹⁵

Dalam mengeluarkan fatwa-fatwanya, MUI mempunyai dasar dan sifat fatwa yaitu penetapan fatwa yang didasarkan atas *nash*, bersifat responsif, proaktif, dan antisipatif, serta aktivitas penetapan fatwa dilakukan secara kolektif oleh Komisi Fatwa.¹⁶ MUI juga mempunyai metode tersendiri dalam melakukan penetapan fatwanya yaitu; a. Sebelum fatwa ditetapkan, terlebih dahulu dilihat pendapat para imam mazhab dan ulama tentang masalah yang akan difatwakan dengan cermat beserta dalil-dalilnya; b. Masalah yang sudah jelas hukumnya harus disampaikan apa adanya; c. Dalam masalah yang masih diperselisihkan di antara ulama mazhab, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat ulama mazhab dengan cara *al-jam' wa al-taufiq*; dan jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* melalui metode *muqaranah al-mazahib* dengan menggunakan kaidah-kaidah *usul al-fiqh al-muqaran*; d. Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di antara ulama mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil ijtihad kolektif melalui metode *bayani*, *ta'lili* (*qiyasi*, *istihsani*, *ilhaqi*), *istislahi*, dan *sadd al-zari'ah*; e. Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum dan tujuan syari'ah.¹⁷

15 M. Ichwan Syam (Peny.), *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia Pusat, 2001), hlm. 41.

16 *Ibid.*, hlm. 181.

17 *Ibid.*, hlm. 182.

C. Fatwa MUI Sebagai *Social Muslim Engineering*

Hukum bekerja dengan cara memancangi perbuatan seorang atau hubungan antara orang-orang dalam masyarakat.¹⁸ Untuk keperluan pemancangan tersebut, maka hukum menjabarkan pekerjaannya dalam fungsinya, yaitu : *Pertama*, pembuatan norma-norma, baik yang memberikan peruntukan maupun yang menentukan hubungan orang dengan orang; *Kedua*, penyelesaian sengketa-sengketa; dan *Ketiga*, menjamin kelangsungan hidup masyarakat, yaitu dalam hal terjadi perubahan.¹⁹

Oleh karenanya, hukum digolongkan sebagai sarana untuk melakukan kontrol sosial, yaitu proses mempengaruhi orang-orang untuk bertingkah laku sesuai dengan harapan masyarakat.²⁰ Sebagaimana elaborasi di atas, maka pengontrolan oleh hukum tersebut dijalankan dengan berbagai cara dan melalui pembentukan badan-badan yang dibutuhkan. Dalam kinerja demikian, hukum dapat disebut sebagai suatu sarana untuk melakukan kontrol sosial yang bersifat formal.²¹

Dalam menjalankan kinerjanya sebagai kontrol sosial, hukum menjalankan kinerjanya dengan tidak tunggal atau tidak sama sekali otonom.²² Hukum berjalan dengan proses kait-mengait bersamaan dengan proses-proses lain yang berlangsung dalam masyarakat. Kait berkaitan, dalam arti, baik hukum itu mengontrol maupun dikontrol oleh berbagai proses dalam masyarakat itu, serta bekerjanya hukum dikondisikan pula oleh proses-proses yang memuat energi lebih besar.²³

Berpijak dari penjelasan tersebut, maka oleh hukum, kontrol sosial tersebut dijalankan dengan menggerakkan berbagai aktivitas, yang

18 Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial* (Bandung: Rieneka Cipta Mandiri, 2014), hlm. 194. Baca juga dalam Sudjono Dirdjosisworo, *Sosiologi hukum; Studi tentang Perubahan Hukum dan Sosial* (Jakarta: Rajawali, 1983), hlm. 83.

19 Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial*, hlm. 94.

20 Soerjono Soekanto, *Beberapa Permasalahan dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penribit UI, 1975), hlm. 146.

21 Ahmad Ali, *Menguak Tabir Hukum* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2011), hlm. 154.

22 *Ibid.*, hlm. 45.

23 Ridwan, "Hukum dan Perubahan Sosial: Perdebatan Dua Kutub antara Hukum Sebagai Social Control dan Hukum Sebagai Social Engineering", *Jurnal Jurisprudence*, Vol. 6 No. 1 Maret 2016, hlm. 30-31.

melibatkan penggunaan dari kekuasaan negara sebagai suatu lembaga yang diorganisasi secara politik, melalui lembaga-lembaga yang dibentuknya.²⁴ Keadaan itu berbeda dengan hukum sebagai sarana *social engineering*, yang orientasinya tidak ditujukan kepada pemecahan masalah yang ada, melainkan berkeinginan untuk menimbulkan perubahan dalam tingkah laku anggota-anggota masyarakat.

Proses kerja rekayasa sosial tersebut berhubungan dengan masalah kelembagaan, yaitu tentang faktor-faktor perubahan yang membebani pekerjaan lembaga-lembaga hukum sehingga diperlukan adanya penyesuaian-penyesuaian di pihak lembaga-lembaga tersebut. Proses tersebut dapat digambarkan dalam diagram di bawah ini:

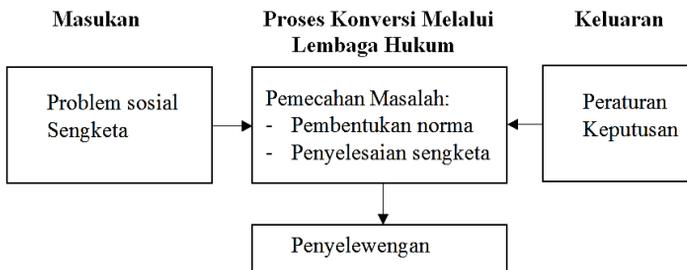


Diagram di atas menggambarkan arus jalannya pemecahan persoalan serta penyelesaian sengketa yang normal dan penyimpangan yang terjadi. Sebab-sebab terjadi penyelewengan atau penyimpangan tersebut di antaranya adalah; *Pertama*, oleh karena sistem yang tidak memiliki perlengkapan untuk memprosesnya; dan yang *Kedua*, oleh karena fasilitas yang ada tidak mampu menyelesaikan masukan yang datang.²⁵

Pada posisi ini, fatwa-fatwa MUI merupakan bagian dari hukum yang juga mempunyai fungsi sama dengan hukum.²⁶ Fatwa MUI mempunyai fungsi dalam memerankan kondisi yang diharapkan (ideal) yang

24 Chairijah, "Peranan Program Legislasi nasional dalam Pembangunan Hukum Nasional", www.Legalitas.org, diunduh tanggal 2 Juli 2019. Baca juga dalam Suryadi, "Fungsi Hukum Sebagai Alat dan Cermin Perubahan Masyarakat", *Journal of Rural and Development*, Vol. 1 No. 2 Agustus 2010, hlm. 169- 176.

25 *Ibid.*

26 Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif* (Jakarta: Kaukaba, 2015), hlm. 1.

didasarkan pada ketetapan syariat. Berbeda dengan hukum pada umumnya, subyek yang dituju oleh fatwa MUI ini adalah masyarakat muslim. Hal ini dikarenakan penggalian hukum-hukumnya didasarkan atas al-Qur'an dan Hadis yang merupakan pedoman bagi orang Islam, sekaligus menjadi pedoman dalam kehidupan orang Islam. Oleh karenanya, secara tidak langsung fatwa-fatwa MUI tersebut juga menjalankan fungsi sebagai instrumen *Social Muslim Engineering*.²⁷

Jika dikorelasikan dengan fatwa MUI, proses perumusan dan proses penemuan hukum yang kemudian ditetapkan melalui fatwa MUI mempunyai tahapan dan kerangka kerja yang sama dengan proses kerja hukum. Penggalian dan penetapan fatwa MUI melewati tahapan *input process*, *institutional process*, dan *output process*. Ketiga proses ini menjadi penting dalam perjalanan eksistensi hukum Islam di Indonesia.

Pada tahapan pertama, yakni *input process*, tahapan ini merupakan tahapan awal dalam proses kerja penggalian fatwa MUI. Tahapan ini merupakan tahapan inisiasi masyarakat muslim untuk meminta fatwa atau ketetapan hukum atas problem yang belum terdapat hukumnya dalam konstelasi hukum Islam. Tahapan ini merupakan respon atas dinamika sosial kemasyarakatan dan perkembangan teknologi serta ilmu pengetahuan yang terus berjalan. Sehingga dibutuhkan rekonstruksi norma hukum Islam agar sejalan dengan tuntutan perubahan sosial kemasyarakatan.

Pada tahapan kedua, yakni *institutional process*, tahapan ini merupakan penggalian dan penemuan hukum yang dilakukan oleh kelembagaan MUI, atau yang sering disebut dengan proses istinbat atau ijtihad. Proses ini menjalankan tahapan kelembagaan hukum, sehingga ketetapan dan penetapan fatwa MUI mempunyai legitimasi yang otoritatif dalam menetapkan hukum atas problematika yang terjadi di masyarakat. Pada tahapan ini, validitas hukum telah bergeser pada hukum

27 Penggunaan Istilah *Social Muslim Engineering* merupakan pengembangan dari teori hukum sebagai alat rekayasa sosial (*Law as a tools of social engineering*) yang digagas oleh Roscou Pound. Baca dalam Chistoper Berry Gray (ed), *The Philosophy of Law an Encyclopedia*, (New York and London: Garland Publishing, 1999), hlm. 672. Baca juga dalam Danu Aris Setiyano, "Hukum Islam Sebagai Rekayasa Social dan Implikasinya dalam Undang-undang Perkawinan di Indonesia" dalam *Jurnal Ijtihad Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 17, No. 2, Tahun 2017, hlm. 175-189.

yang terikat dengan institusi organisasi, reaksi-reaksi keorganisasian, serta pengelolaan keorganisasian hukum.

Hukum yang diinstitutionalisasi melalui organisasi tersebut dijalankan dengan sistem yang terbuka, artinya hukum dapat dimaknai sebagai sesuatu yang bekerja di dalam dan dipengaruhi oleh interaksinya dengan faktor-faktor manusia, sosial, politik, ekonomi, dan teknologi. Begitu juga pada tahapan *istinbath* hukum yang dijalankan oleh kelembagaan MUI, selain pertimbangan nash syar'i sebagai dasar ketetapan fatwa MUI, proses-proses penggalan dan penemuan fatwa MUI juga dimungkinkan dipengaruhi oleh faktor-faktor non-syara'. Faktor-faktor non-syara' tersebut berperan penting sebagai konsideran fatwa MUI agar fatwa yang dihasilkan mampu mewujudkan dan merealisasikan tujuan hukum dan syara' itu sendiri.

Dan pada tahapan ketiga, yakni tahapan *output process*. Tahapan ini merupakan tahapan akhir dari proses penemuan hukum fatwa MUI. Tahapan ini bertolak pada proses sosialisasi fatwa MUI. Meskipun pada tahapan akhir, tetapi proses ini mempunyai peran penting dalam kerja kelembagaan fatwa. Pemahaman dan penerimaan fatwa MUI oleh masyarakat ditentukan juga oleh proses sosialisasi fatwa.

D. Analisis Faktor-faktor Penyebab Fatwa-fatwa Kontroversial MUI

Selanjutnya, dengan menggunakan kerangka kerja di atas, faktor penyebab fatwa MUI menuai kontroversi dapat dielaborasi sebagai berikut; *Pertama* adalah fatwa MUI tentang Perayaan Natal Bersama. *Fatwa ini mencuat kembali pada akhir tahun 2012-an, yang sebenarnya sudah sejak tahun 1981.*²⁸ *Fatwa tersebut dilatarbelakangi fenomena yang kerap terjadi sejak tahun 1968 ketika Hari Raya Idul Fitri jatuh pada 1-2 Januari dan 21-22 Desember. Lantaran perayaan Lebaran berdekatan dengan Natal, kemudin banyak instansi menghelat acara perayaan Natal dan Halal Bihalal bersamaan.*

Pendapat ini didasarkan pada dalil-dalil ayat al-Qur'an, hadis Nabi,

28 Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak Tahun 1975* (Jakarta: Emir, 2015), hlm. 338.

juga kaidah fikhiyah.²⁹ Sebelum merumuskan fatwa ini, MUI lebih dahulu menjelaskan perbedaan antara pergaulan antar sesama umat dalam masalah-masalah keduniaan yang terkait dengan ibadah dan akidah. Fatwa ini dimaksudkan sebagai petunjuk umat dalam melakukan perayaan Natal bersama yang pada tahun 1980-an marak dilakukan oleh umat Islam, sehingga tidak ada pencampuradukkan antara aspek akidah dan ibadah antara umat Islam dengan Nasrani. Tetapi dalam hal lain, MUI masih membolehkan umat Islam untuk bekerja sama dan bergaul dengan umat agama lain dalam hal masalah-masalah keduniaan.³⁰

Pasca ditetapkannya fatwa haram atau larangan perayaan Natal bersama, terjadi polarisasi di kalangan masyarakat. Sebagian masyarakat mendukung dikarenakan adanya kecemasan dan kekhawatiran akan terkontaminasinya aqidah dan keyakinan umat Islam sedangkan sebagian yang lain menolak fatwa MUI dengan dalih bahwa kekhawatiran tersebut tidak akan terjadi. Selain itu, mereka yang menolak fatwa MUI ini mendasarkan bahwa fakta pluralitas dan keberagaman budaya, agama, dan suku, serta ras adalah merupakan keniscayaan bagi negara Indonesia. Oleh karenanya keluarnya fatwa MUI tentang larangan perayaan Natal bersama ini, bagi sebagian orang hanya akan memberikan garis pembatas di antara agama-agama di Indonesia.

Dengan melihat aspek historis keluarnya larangan perayaan Natal bersama melalui fatwa MUI tersebut, penulis berasumsi kontroversi ini terjadi pada tahapan *input process* yang ditengarai oleh latar belakang sosiologis. Aspek sosiologis ini nampak dalam pelaksanaan hari raya Idul Fitri yang saat itu sering berbarengan dengan waktu perayaan Natal.³¹ Sedangkan pada tahap *institutional process*, politik hukum MUI pada kenyataannya lebih memprioritaskan pada upaya menjaga aqidah dan keyakinan umat Islam agar tidak tercampur dengan agama lain. Sedangkan, pada tahap *output process*, fatwa ini dikeluarkan saat praktek

29 *Ibid.*, hlm. 331-337.

30 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa*, hlm. 170.

31 Setiap tahun kalender Hijriah akan maju sepuluh atau sebelas hari dari kalender Masehi karena ada perbedaan jumlah hari dalam dua kalender tersebut. Sehingga suatu waktu perayaan Idul Fitri bisa berdekatan dengan perayaan Natal. Pada tahun 1968 memang dua hari besar umat Islam dan Nasrani berada pada bulan Desember. Lihat Muhyiddin Khazin, *150 Tahun Kalender Masehi Hijriyah* (Jakarta: Ditjen Bimas Islam, 2007), hlm. 88-89.

perayaan Natal bersama sudah dilakukan bahkan masuk dalam agenda-agenda kegiatan institusi masyarakat, baik masyarakat non-state (masyarakat sipil) maupun institusi-institusi lembaga negara. Sehingga keluarnya fatwa MUI semakin mengundang kontroversi di masyarakat.

Penulis menilai terjadi pertentangan (*gab*) antara fakta sosiologis masyarakat Indonesia yang terjadi saat itu dengan politik hukum MUI saat proses penggalian hukum. Masyarakat Indonesia disifati oleh tradisi pluralisme karena adanya perbedaan suku dan keyakinan.³² Politik hukum MUI untuk menjaga puritanitas aqidah lebih dominan dari pada fakta sosiologis saat itu, akibatnya konfigurasi politik hukum MUI melalui ketetapan fatwanya mengeluarkan larangan atau ketetapan haram bagi muslim untuk melakukan perayaan Natal bersama. Penulis melihat fatwa yang dikeluarkan ini tidak memberikan ruang bagi pertimbangan aspek sosiologis sebagai salah satu konsideran fatwa, sehingga ketika fatwa ini dikeluarkan terjadi kontroversi di kalangan masyarakat.

Kedua adalah fatwa MUI tentang SMS Berhadiah. Fatwa ini adalah fatwa MUI Nomor 9 tahun 2008.³³ Keluarnya fatwa tentang SMS berhadiah ini dilatarbelakangi oleh maraknya kuis SMS berhadiah di berbagai media, terutama televisi. Deretan acara Kuis SMS, seperti *Super Show*, *Iseng*, *Teka-teki Silang*, *tebak skor*, *Infotainment* dan *Spektakuis* yang ditayangkan di salah satu stasiun TV menjadi bukti menjamurnya kuis SMS berhadiah. Pada acara-acara olah raga, kuis SMS Berhadiah juga tak ketinggalan. Ditambah lagi sinetron-sinetron yang kerap kali diselengi dengan kuis SMS Berhadiah.

MUI memfatwakan bahwa SMS berhadiah haram hukumnya karena mengandung unsur judi. Fatwa itu adalah salah satu fatwa hasil keputusan Ijtima Ulama di Pondok Pesantren Darussalam Gontor, pada 26 Mei 2006 yang dihadiri lebih dari seribu ulama. SMS berhadiah tersebut termasuk judi karena mengandung unsur mengundi nasib dengan cara mudah, pemborosan, menghambur-hamburkan uang untuk permainan yang tak jelas, membahayakan pihak lain yang menderita kekalahan, membangkitkan fantasi, ketagihan dan mental malas tak

32 Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Jakarta: Mizan, 2005), hlm. 348.

33 Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 550-554.

berbeda dengan judi.

Dalam konsideran fatwanya, MUI memberikan kualifikasi keharaman SMS berhadiah. MUI tidak secara mutlak mengharamkan SMS berhadiah. Terdapat catatan-catatan tertentu yang menjelaskan bahwa jika SMS berhadiah tersebut mengandung unsur judi (*maysir*), *tabdzir*, *gharar*, *dharar*, *ighra'* dan atau *israf* maka hukum SMS berhadiah tersebut menjadi haram. Penulis menilai bahwa nampaknya MUI mengambil sikap hati-hati dalam menetapkan fatwa tersebut. Jika praktek SMS berhadiah tersebut tidak mengandung unsur-unsur sebagaimana dipersyaratkan dalam konsideran fatwa, maka praktek SMS berhadiah menjadi *mubah* hukumnya. Penulis menilai adanya aspek sosiologis yang menjadi pertimbangan serius dalam fatwa MUI tersebut. Aspek sosiologis ini nampak mewarnai dalam *institutional process*. Pada tahapan penggalan dan penemuan hukum fatwa yang dimanifestasikan melalui pelembagaan fatwa, MUI cukup memperhatikan pertimbangan aspek sosiologis masyarakat Indonesia. Jika praktek SMS berhadiah terus dijalankan dan dilegalkan ada kekhawatiran akan menggeser mentalitas masyarakat Indonesia menjadi malas. Di samping itu, praktik SMS berhadiah selain merugikan dari segi materi juga merusak mental masyarakat sehingga menyebabkan malas bekerja untuk mencari rizki yang halal.

Sayangnya pada tahap *output process*, pertimbangan sosiologis ini tidak mampu diterima secara baik oleh masyarakat. Menurut pemahaman masyarakat umum, SMS berhadiah tersebut dianggap praktik muamalah yang legal karena adanya kata hadiah yang dalam fikih merupakan transaksi yang halal, padahal transaksi SMS berhadiah, mengandung praktik perjudian karena mengandung unsur *maysyir*, *gharar*, dan *dharar*. Akad hadiah berbeda dengan akad SMS berhadiah yang mirip dengan lotere.³⁴ Keadaan inilah yang melatarbelakangi fatwa ini menuai kontroversi di masyarakat.

Ketiga adalah fatwa MUI tentang Golongan putih atau Golput. Golput adalah istilah yang disematkan kepada orang yang tidak mau

34 Masjufuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah* (Jakarta: CV Haji Masagung, 1990), hlm. 137-145.

menggunakan hak pilihnya dalam pemilu.³⁵ **Fatwa ini adalah fatwa tentang menggunakan hak pilih dalam pemilihan umum. Fatwa ini merupakan keputusan ijtimak ulama komisi fatwa se-Indonesia ke-3 tahun 2009. Pada pertemuan ulama tersebut, majelis menetapkan hukum menggunakan hak pilih dalam pemilihan umum:** a. Pemilihan Umum dalam pandangan Islam adalah upaya untuk memilih pemimpin atau wakil yang memenuhi syarat-syarat ideal bagi terwujudnya cita-cita bersama sesuai dengan aspirasi umat dan kepentingan bangsa; b. Memilih pemimpin dalam Islam adalah kewajiban untuk menegakkan *imamah* dan *imarah* dalam kehidupan bersama; c. *Imamah* dan *Imarah* dalam Islam menghajatkan syarat-syarat sesuai dengan ketentuan agar terwujud kemaslahatan dalam masyarakat; d. Memilih pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*siddiq*), terpercaya (*amanah*), aktif dan aspiratif (*tabligh*), mempunyai kemampuan (*fathanah*), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam **hukumnya adalah wajib**; e. Memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana disebutkan dalam butir 4 (empat) atau tidak memilih sama sekali padahal ada calon yang memenuhi syarat **hukumnya adalah haram**.³⁶

Fatwa ini cukup menuai kontroversi di kalangan masyarakat. Pasalnya, fatwa MUI tentang larangan golput ini mempunyai irisan yang sangat kuat terhadap praktik politik di Indonesia. Fatwa ini merupakan respon atas fenomena sosial yang terjadi pada masyarakat Indonesia. Saat itu, jumlah pemilih yang melakukan golput mencapai sepertiga lebih suara pemilih atau 39,1%.³⁷ Kondisi ini memprihatinkan bahkan membahayakan jika terus terjadi ketika pemilihan umum diselenggarakan, karena akan menjadikan pemimpin yang terpilih minim legitimasi.

Penulis menilai fatwa tentang larangan golput ini menjadi kontroversial dikarenakan beberapa faktor. Pada tahapan *input process*, fatwa ini terinisiasi karena kondisi sosial kemasyarakatan yang kehilangan harapan (*hopeless*) terhadap proses politik yang lebih baik. Kondisi

35 Badri Khaeruman, dkk., *Islam dan Demokrasi: Mengungkap Fenomena Golput Sebagai Alternatif Partisipasi Politik Umat* (Jakarta: Nimas Multima, 2004), hlm. 96.

36 Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 1111.

37 Bahrul Ulum, *Ulama dan Politik: Nalar Politik Kebangsaan Majelis Ulama Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 150.

sosial ini terbentuk karena pada realitanya telah terjadi praktik korupsi, kolusi, nepotisme (KKN) yang tak kunjung selesai, bahkan parahnya praktik KKN tersebut menggenerasi sampai pada elit-elit politik selanjutnya. Realita inilah yang mengakibatkan sejumlah masyarakat memilih golput. Mereka beranggapan dengan memberikan suaranya melalui praktik pemilihan atau tidak, akan menghasilkan hasil yang sama, yakni sama-sama tidak menciptakan iklim politik yang baik dan kondusif.

Sedangkan pada tahapan *institutional process*, penulis menilai MUI mencoba memberikan argumentasi yang syarat akan politik. Hal ini nampak dalam beberapa argumentasi yang dijadikan dasar pertimbangan dalam fatwa haram golput ini. Pada wilayah *institutional process*, argumentasi pertimbangan MUI ini juga mendapatkan tandingan dari sejumlah tokoh masyarakat seperti Gus Dur, Din Syamsuddin, dan bahtiar Efendi, yang menurutnya pilihan golput adalah merupakan bagian dari pengejawantahan hak asasi manusia yang dijamin oleh UUD.³⁸

Pada tahapan *output process*, dikeluarkannya fatwa MUI tentang larangan golput ini ditangkap oleh masyarakat sebagai alat politik negara untuk memaksakan –atau setidaknya menganjurkan – kepada warganya untuk menggunakan hak pilihnya dalam setiap pemilihan umum. Sebagian masyarakat menganggap bahwa MUI hanya menggunakan dalih agama untuk mensukseskan agenda politik kenegaraan. Oleh karenanya, pada aras masyarakat, fatwa ini mendapatkan perlawanan yang cukup keras.

Penulis menilai, sejatinya melalui fatwa MUI ini, MUI bisa menjalankan perannya sebagai *social muslim engineering* untuk mendorong terciptanya masyarakat atau umat yang sadar politik dan tidak apatis terhadap politik, sebagaimana yang diajarkan dalam Islam bahwa adanya kepemimpinan adalah wajib.³⁹ Namun sayangnya, perlawanan atau penentangan masyarakat terhadap fatwa MUI ini menjadi sangat kuat di saat tidak ada perbaikan yang terjadi pada iklim perpolitikan Indonesia.

Keempat adalah fatwa perihal senam yoga. Fatwa ini adalah ha-

38 *Ibid.*, hlm. 23-24.

39 J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 229.

sil keputusan ijtimak ulama ke-3 tahun 2009.⁴⁰ Persoalan hukum Yoga mencuat ke permukaan setelah munculnya berita tentang fatwa Ahli Majelis Muzakarah Fatwa Kebangsaan (AMMFK) yang bersidang pada 22-24 Oktober 2008 di Kota Bharu Kelantan Malaysia yang memutuskan keharaman Yoga. Atas fatwa tersebut, muncul banyak pertanyaan dan permintaan agar MUI mengkaji, membahas, dan juga memfatwakan masalah Yoga. Berangkat dari desakan ini akhirnya pimpinan MUI membentuk Team Peneliti Yoga yang terdiri dari Komisi Pengkajian dan Komisi Fatwa MUI.

Yoga oleh masyarakat Indonesia umumnya dipahami hanyalah sebagai salah satu bentuk olah raga pernafasan yang biasa diajarkan di sanggar-sanggar senam dan kebugaran. Namun setelah dilakukan penelitian dan pengkajian oleh Team MUI, persoalan Yoga ternyata tidak sederhana yang dipahami selama ini. Dari hasil kajian yang dilakukan oleh tim dari MUI, didapatkan bahwa praktek yoga yang dilakukan di Indonesia dapat diklasifikasikan kepada tiga bentuk, yaitu yoga bhakti, adalah yoga ritual yaitu yoga yang murni mengandung ritual dan spiritual agama Hindu. Yoga dengan meditasi dan menggunakan mantra-mantra, yaitu yoga sebagai kegiatan olah raga yang disertai dengan meditasi dan membaca mantra-mantra tertentu. Yoga murni olah raga, yaitu yoga yang murni merupakan kegiatan olahraga yang menyeimbangkan body, mind, dan soul yang tidak terkait dengan keyakinan dan ritual agama tertentu.

Dengan kajian seperti di atas, MUI kemudian memberikan ketetapan bahwa yoga yang murni ritual dan spiritual agama lain, hukum melakukannya bagi orang Islam adalah haram. Yoga yang mengandung meditasi dan mantra atau spiritual dan ritual ajaran agama lain hukumnya haram, sebagai langkah preventif (*sadd al-dzari'ah*). Yoga yang murni olahraga pernafasan untuk kepentingan kesehatan hukumnya mubah (boleh).⁴¹ Pada tahapan *input process* inilah yang kemudian menginisiasi sejumlah masyarakat mempertanyakan status hukum senam Yoga kepada MUI. Jika dilihat lebih lanjut, kontroversi fatwa larangan senam yoga

40 Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 1135-1139.

41 Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 1137.

yang dikeluarkan oleh MUI ini tidak serta merta diharamkan secara keseluruhan, karena sejatinya dalam Islam juga menganjurkan olah raga, seperti berkuda dan latihan memanah.⁴²

Pada tahapan *institutional process*, MUI memberikan klasifikasi-klasifikasi tertentu perihal mana senam yoga diperbolehkan dan perihal bagaimana senam yoga dilarang hukumnya. Jika praktik senam yoga murni spiritual dan mengandung unsur-unsur mantra atau kepercayaan agama lain, maka hukumnya haram. Sedangkan jika praktik senam yoga hanya diperuntukkan untuk olahraga dan tidak dilakukannya sebagaimana mantra atau ritual agama lain, maka senam yoga menjadi sesuatu yang diperbolehkan. Dengan argumen dan nalar *sadz adzri'ah*, MUI menetapkan status hukum senam yoga di Indonesia.

Selanjutnya pada tahapan *output process*, fatwa MUI ini kurang diterima dengan baik oleh kalangan masyarakat. Hal ini dikarenakan kebanyakan masyarakat tidak membaca secara utuh fatwa MUI. Masyarakat menyimpulkan secara general bahwa praktik senam yoga dilarang oleh MUI. Kontroversi di kalangan masyarakat semakin kuat dikarenakan praktik senam yoga tersebut sudah tersebar luas di masyarakat, bahkan banyak usaha-usaha bisnis yang mengembangkan senam Yoga di Indonesia.

Melalui fatwa ketetapan haram senam yoga ini, nampak bahwa politik hukum fatwa MUI yang berkaitan dengan aqidah sangat dijaga ketat oleh MUI. MUI dengan tegas tidak memberikan ruang pertimbangan lain jika problem tersebut merupakan problem aqidah. Sebaliknya, jika problem masyarakat tersebut pada wilayah non-aqidah, maka masih dimungkinkan adanya ruang-ruang dialog dalam menentukan arah kebijakan fatwa MUI.

Kelima adalah fatwa MUI tentang larangan merokok. Fatwa ini merupakan keputusan ijtimak ulama komisi fatwa se-Indonesai ke-3 tahun 2009 di Sumatera Barat. Fatwa kontroversial tersebut adalah dengan ditetapkannya bahwa merokok adalah haram bagi anak-anak, ibu hamil, dan dilakukan di tempat-tempat umum.⁴³ Pro-kontra men-

42 Ajat Sudrajat, *Fikih Aktual: Kajian atas Persoalan-persoalan Hukum Islam Kontemporer* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2008), hlm. 204-208.

43 Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 1128.

genai hukum merokok menyeruak ke publik setelah muncul tuntutan beberapa kelompok masyarakat yang meminta kejelasan hukum merokok. Masyarakat merasa bingung karena ada yang mengharamkan, ada yang meminta pelarangan terbatas, dan ada yang meminta tetap pada status makruh. Menurut ahli kesehatan, rokok mengandung nikotin dan zat lain yang membahayakan kesehatan. Di samping kepada perokok, tindakan merokok dapat membahayakan orang lain, khususnya yang berada di sekitar perokok. Hukum merokok tidak disebutkan secara jelas dan tegas oleh al-Qur'an dan Hadis Nabi. Oleh karena itu, fukaha mencari solusinya melalui ijtihad. Sebagaimana layaknya masalah yang hukumnya digali lewat ijtihad, hukum merokok diperselisihkan oleh fukaha.

Penulis menilai kontroversi fatwa hukum rokok ini terjadi pada tiap tahapan proses kinerja fatwa. Pada tahapan *input process*, telah terjadi beragam pendapat tentang status hukum rokok. Terdapat pendapat yang membolehkan, membatasi, atau bahkan melarang mutlak secara keseluruhan atas hukum rokok.⁴⁴ Berbagai pendapat tersebut pada kenyataannya justru membuat masyarakat menjadi resah akan status hukum rokok. Hingga pada akhirnya sejumlah masyarakat meminta status hukum kepada MUI.

Pada tahapan *institutional process*, kontroversi juga terjadi. Bahkan dari konsideran yang dicantumkan dalam fatwa MUI menampakkan bahwa pada tataran penggalian dan penemuan hukum telah terjadi perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid. Hasil ijmak komisi fatwa MUI se-Indonesia menyatakan bahwa adanya perbedaan pandangan mengenai hukum merokok, yaitu antara makruh dan haram. MUI memberikan ketegasan perihal batas dilarangnya merokok, yakni ketika merokok dilakukan oleh anak-anak, di tempat umum, dan wanita hamil. Perdebatan dan perbedaan pendapat dalam penggalian hukum rokok inilah yang juga membuat kontroversi fatwa rokok ini menjadi ramai di masyarakat.

Sedangkan pada wilayah *output process*, kontroversi fatwa ini juga

44 M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui* (Tangerang: Lentera Hati, 2009), hlm. 804-807. Ahmad Zahro, *Fiqih Kontemporer 1* (Jakarta: PT Qaf Media Kreative, 2016), hlm. 60-63.

terjadi. Pasca difatwakannya status hukum rokok, beberapa masyarakat menolaknya. Alasan penolakan tersebut dikarenakan; *Pertama*, masyarakat kita hampir kebanyakan adalah perokok, bahkan sampai level pecandu rokok. *Kedua*, terdapat pandangan lain yang disampaikan oleh fatwa ormas-ormas tertentu. *Ketiga*, realita sosiologis bahwa rokok dan perusahaan rokok mempunyai kaitan sangat erat dengan perekonomian masyarakat, baik pada level petani tembakau dan cengkeh, para pekerja di perusahaan rokok yang memberikan lapangan pekerjaan bagi masyarakat banyak, dan sumbangan pajak yang diberikan oleh perusahaan rokok kepada negara.⁴⁵ Dari alasan-alasan tersebutlah, pro-kontra masyarakat perihal fatwa hukum rokok terjadi di masyarakat.

Keenam adalah fatwa MUI tentang kiblat. Fatwa ini adalah fatwa MUI nomor 3 tahun 2009.⁴⁶ Fatwa MUI tentang kiblat muncul dengan maraknya hasil penelitian yang mayoritas masjid dan musolla di Indonesia tidak mengarah tepat ke Ka'bah. Hal ini kemudian memunculkan fatwa MUI tentang Kiblat bahwa untuk Indonesia yang berada di sebelah Timur Ka'bah, maka kiblatnya adalah menghadap ke Barat.⁴⁷ Dalam menetapkan fatwa tersebut, MUI mendasarkan pada ayat Al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama yang berisi tentang menghadap kiblat.

Dalam substansi Fatwa MUI Nomor 03 Tahun 2010 tentang Kiblat, disebutkan bahwa Komisi Fatwa MUI setelah menimbang a) bahwa akhir-akhir ini beredar informasi di tengah masyarakat tentang adanya ketidakakuratan arah kiblat sebagian masjid/musholla di Indonesia, berdasarkan temuan hasil penelitian dan pengukuran dengan menggunakan metode ukur satelit; b) bahwa atas informasi tersebut, masyarakat menjadi resah dan mempertanyakan hukum arah kiblat; c) bahwa oleh karena itu, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang arah kiblat untuk dijadikan pedoman bagi masyarakat.

Pada tahapan *input process*, kontroversi ini dikarenakan adanya perbedaan antara fakta ilmiah dan praktek salat masyarakat muslim Indonesia selama ini. Fatwa ini diinisiasi oleh fakta ilmiah bahwa terdapat

45 Tim Penyusun, *Fikih Tembakau Alternatif* (Jakarta: Lakpesdam PBN, 2018).

46 Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 249-258.

47 Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 257.

ketidaksesuaian pada arah kiblat masyarakat Indonesia. Banyak musala dan masjid yang melenceng tidak menghadap pada arah Ka'bah yang menjadi kiblat bagi kaum muslim. Padahal Ka'bah adalah kiblat umat Islam ketika salat⁴⁸ Di sisi lain, praktik ibadah salat masyarakat muslim Indonesia selama ini meyakini bahwa mereka sudah menghadap arah kiblat dengan benar. Bangunan-bangunan masjid dan musala pun mereka yakini sudah menghadap kiblat dengan benar.

Secara *institutional process*, fatwa telah terjadi kontroversi. MUI dengan tegas menyatakan bahwa Kiblat bagi orang saat salat dan dapat melihat Ka'bah adalah menghadap ke bangunan Ka'bah (*ainul ka'bah*); Kiblat bagi orang yang salat dan tidak dapat melihat Ka'bah adalah arah Ka'bah (*jihat al-ka'bah*). Sayangnya, keputusan fatwa hanya didasarkan pada perspektif geografis Negara Indonesia yang berada pada sebelah timur, sehingga arah kiblat orang Indonesia adalah Barat sebagaimana pendapat Ali Mustaf Ya'qub,⁴⁹ tanpa pertimbangan detail akurasi lokasi.

Pada tahapan *output process*, fatwa ini menyeruak di masyarakat karena dinilai tidak sesuai dengan fakta ilmiah yang didasarkan pada perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang telah diyakini oleh sebagian muslim sekarang ini. Untuk meredakan kontroversi masyarakat perihal arah kiblat ini, pada akhirnya MUI mengeluarkan kembali fatwa tentang kiblat yaitu fatwa No. 5 Tahun 2010 tentang arah kiblat yang menyatakan arah kiblat untuk Indonesia adalah menghadap barat serong ke Utara dengan variasi sesuai lokasi sebagaimana disebutkan dalam berbagai literatur falak.⁵⁰

Ketujuh yaitu fatwa MUI tentang infotainment sebagai hasil Munas MUI ke-8 Tahun 2010. MUI mengeluarkan fatwa bahwa infotainment itu haram baik bagi penayang maupun penonton. Menurut ketentuan umum fatwa mengenai infotainment, menceritakan aib, kejelekan gosip, dan hal-hal lain terkait pribadi kepada orang lain dan atau khalay-

48 Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Masykur AB., dkk., (Jakarta: Lentera, 2011), hlm. 77-79.

49 Ali Mustafa Yaqub, *Kiblat Menurut Al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011), hlm. 49-52.

50 Tim Penyusun, *Pedoman Penentuan Arah Kiblat* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2000), hlm. 109-129. Muhyiddin Khazin, *Cara Mudah Mengukur Arah Kiblat* (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), hlm. 21-87.

ak hukumnya haram.⁵¹ Dalam rumusan fatwa tersebut juga disebutkan upaya membuat berita yang mengorek dan membeberkan aib, kejelekan gosip juga haram. Begitu juga dengan mengambil keuntungan dari berita yang berisi tentang aib dan gosip dinyatakan hukumnya haram oleh MUI. Namun MUI memperbolehkan dengan pertimbangan yang dibenarkan secara syar'i untuk kepentingan penegakan hukum, memberantas kemungkaran untuk menyangkan dan menyiarkan serta menonton, membaca dan atau mendengarkan berita yang berisi tentang aib.

Kontroversi fatwa MUI tentang Infotainment ini dikarenakan banyaknya tayangan-tayangan atau program-program acara di televisi yang menyajikan acara infotainment. Acara infotainment ini banyak berisi tentang gosip dan mengumbar aib serta kejelekan para artis di Indonesia, yang seringkali dikonsumsi oleh masyarakat secara luas. Pada tahapan *input process* dan *intitutional process*, fatwa ini tidak terjadi perdebatan yang berujung pada kontroversi. *Ghibah* atau menggunjing sudah tegas dilarang menurut hukum Islam.⁵² Hanya pada tahapan *output process*, fatwa ini mendapatkan pertentangan khususnya oleh industri pertelevisian. Mereka merasa dirugikan dengan adanya fatwa ini, karena dapat mengurangi jumlah penonton program-program infotainment.

Kedelapan adalah fatwa MUI tentang BPJS. Fatwa ini menetapkan bahwa penyelenggaraan Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) Kesehatan tidak sesuai hukum Islam. Fatwa MUI itu dikeluarkan dalam forum Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia V yang diselenggarakan di Pondok Pesantren at-Tauhidiah, Cikura, Tegal, Jawa Tengah pada tanggal 7-10 Juni 2015. Dalam putusannya, MUI menetapkan bahwa penyelenggaraan jaminan sosial oleh BPJS Kesehatan, terutama yang terkait dengan akad antar para pihak, tidak sesuai dengan prinsip syari'ah, karena mengandung unsur *gharar*, *maisir* dan *riba*. MUI juga mendorong pemerintah untuk membentuk, menyelenggarakan, dan melakukan pelayanan jaminan sosial berdasarkan prinsip syari'ah

51 Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 584-585.

52 Q.S. Al-Hujarat: 12.

dan melakukan pelayanan prima.⁵³

Fatwa ini menjadi salah satu fatwa kontroversial di kalangan masyarakat. Fatwa ini merupakan respon atas praktik program BPJS yang dijalankan oleh negara. Menurut MUI, praktik BPJS yang dijalankan selama ini mengandung unsur ketidakjelasan, terutama pada aspek akadnya (kontrak). Terdapat ketidakjelasan akad antara pemerintah sebagai pengelola dana BPJS dengan rakyat sebagai pembayar BPJS. Pada faktanya, masyarakat pembayar BPJS dikenakan denda sebesar 2% per bulan jika terjadi keterlambatan pembayaran dengan masa tempo tiga bulan (bagi penerima upah) dan 6 bulan (bagi non –penerima upah) yang akan dibayarkan bersamaan dengan total iuran tertunggak. Sedangkan bagi pengelola dana BPJS tidak adanya sanksi jika terjadi permasalahan dalam pengelolaan dana BPJS. Hubungan yang tidak jelas inilah yang tidak diatur dalam kontrak atau akad perjanjian antara rakyat dan pemerintah, yang mengakibatkan kekaburan hubungan timbal balik antara pemerintah dengan rakyat.

Berdasarkan realita tersebut, sejumlah masyarakat meminta kejelasan status hukum atas pengelolaan dana BPJS kepada MUI. Pada pertimbangannya, MUI menjelaskan bahwa penyelenggaraan jaminan sosial oleh BPJS Kesehatan, terutama yang terkait dengan akad antar para pihak, tidak sesuai dengan prinsip syari'ah, karena mengandung unsur *gharar*, *maisir* dan *riba*. Melalui fatwanya, MUI mendorong kepada pemerintah untuk memperbaiki pengelolaan dana BPJS agar sesuai dengan prinsip syariah. Keputusan fatwa MUI ini, secara tidak langsung telah membuat guncangan hukum dalam sosial kemasyarakatan, karena notabene program BPJS ini sudah berjalan cukup lama dan hampir diikuti oleh mayoritas masyarakat.

Pada tahapan *input process*, fatwa MUI ini diinisiasi oleh sekelompok masyarakat yang merasa ada ketidakjelasan dalam pengelolaan dana BPJS. Dalam proses ini, menurut penulis inisiasi tersebut terjadi akibat banyaknya kasus di lapangan yang justru banyak merugikan pihak rakyat sebagai pembayar BPJS. Ketika terdapat kerugian yang dialami oleh ma-

53 Tim Penyusun, *Hasil Putusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia ke-5 Tahun 2015*, hlm. 56.

syarakat, pemerintah sebagai pengelola dana BPJS tidak memberikan kompensasi atas kerugian yang dialami. Penulis menilai hal inilah yang mengundang kontroversi di kalangan masyarakat.

Pada tahapan selanjutnya, tahapan *institutional process* tidak terjadi kontroversi. Hal ini dapat dilihat dari pertimbangan-pertimbangan hukum yang dipakai oleh MUI. Menurut penulis, jika dalam hal-hal yang berkaitan dengan unsur *riba*, *gharar*, dan *maisir*, MUI akan tegas dalam memberikan hukumnya. Hal ini karena argumentasi nash juga memberikan ketegasan perihal larangan transaksi yang mengandung *riba*. Asuransi oleh sebagian ulama diharamkan karena mengandung *riba* dan *maisir*.⁵⁴

Sedangkan pada tahapan *output process*, fatwa MUI ini menimbulkan kontroversi yang masif di kalangan masyarakat. Penulis menilai ada proses penerimaan yang tidak baik terhadap fatwa MUI ini. Masyarakat secara global menyimpulkan bahwa dengan keluarnya fatwa MUI ini, praktek pengelolaan dana BPJS menjadi haram dan tidak boleh diikuti. Padahal sebenarnya dalam fatwa tersebut MUI tidak mengharamkan praktik BPJS yang sudah berjalan di masyarakat. Di sisi lain, penulis memandang bahwa fatwa MUI ini juga mengandung friksi politik yang cukup kuat karena secara tidak langsung fatwa MUI ini kontraproduktif dengan kebijakan negara dalam menjalankan sistem jaminan sosial yang diamanahkan oleh undang-undang.⁵⁵ Kedudukan MUI yang seolah mengambil posisi *vis a vis* dengan negara ini menjadikan fatwa ini menjadi semakin kontroversial di kalangan masyarakat.

Kesembilan adalah pendapat dan sikap keagamaan MUI tentang pernyataan Basuki Tjahaya Purnama. Fatwa ini mengenai komentar Gubernur DKI Jakarta Basuki Tjahaya Purnama (Ahok) yang diduga menistakan Islam karena menafsirkan surat Al Maidah ayat 51.⁵⁶ Dalam sambutannya di Kepulauan Seribu Ahok berkomentar “*Jadi jangan percaya sama orang, kan bisa aja dalam hati kecil bapak ibu nggak bisa pilih saya, ya kan. DiboHongin pakai surat al Maidah 51, macem-macem itu. Itu hak bapak ibu, jadi bapak ibu perasaan nggak bisa pilih nih karena saya*

54 Gibtiyah, *Fikih Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 89-91.

55 Undang-undang No. 24 Tahun 2011 tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial.

56 Pendapat dan Sikap Keagamaan MUI dalam *news.detik.com*, 11 Oktober 2016.

takut masuk neraka, dibodohin gitu ya.” Menurut Ketua Umum MUI Ma'ruf Amin, pernyataan tersebut meresahkan masyarakat, sehingga MUI mengkaji dan menyampaikan sikap mereka. Al-Qur'an surah al-Maidah ayat 51, lanjutnya, secara eksplisit berisi larangan menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin. Ayat ini menjadi salah satu dalil larangan menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin. Ulama pun wajib menyampaikan isi surah al-Maidah ayat 51 kepada umat Islam bahwa memilih pemimpin Muslim itu wajib. Setiap orang Islam wajib meyakini kebenaran isi surah al-Maidah ayat 51 sebagai panduan dalam memilih pemimpin.

Pernyataan Ahok tersebut dinilai oleh sejumlah kalangan telah menistakan agama, khususnya agama Islam. Sejumlah masyarakat muslim resah terhadap apa yang telah diucapkan Ahok ini. Keresahan masyarakat ini berujung pada inisiasi untuk meminta pendapat kepada MUI atas apa yang dilakukan oleh Ahok tersebut.

Pada tahapan *input process*, apa yang sejatinya sedang dimintakan fatwa kepada MUI ini merupakan kasus yang kontroversi di kalangan masyarakat. Terlebih saat itu, pernyataan yang dianggap penistaan agama tersebut merupakan pernyataan dari seorang Gubernur non-muslim yang hendak mencalonkan kembali, di saat yang bersamaan telah terjadi penguatan politik identitas sebagai preferensi pilihan politik di kalangan masyarakat. Praktis, secara sosiologis dan politis, kasus ini menjadi mengundang banyak perhatian masyarakat.

Pada tahapan *institutional process*, penulis menilai MUI menjalankan peran yang sangat bersinggungan dengan politik dan hukum. Secara politis, MUI terbukti dalam pertimbangannya mengajak kepada umat muslim untuk mengawasi aktivitas penista agama dan melaporkannya kepada Pihak yang berwajib. Pertimbangan ini menurut penulis membuktikan adanya upaya provokasi MUI kepada masyarakat muslim Indonesia untuk mengawasi Ahok. Secara hukum, fatwa MUI ini juga mendorong upaya penegakan hukum atas apa yang telah dilakukan oleh Ahok. Pertimbangan yang dijadikan dasar oleh MUI ini pun secara tidak langsung juga mengundang kontroversi di kalangan masyarakat. Penulis menilai, pertimbangan MUI yang dijadikan dalam fatwa terse-

but kurang memperhatikan aspek resiko politik dan sosiologis ke depannya.

Selanjutnya pada tahapan *output process*, fatwa MUI ini juga menjadi kontroversi yang berkepanjangan setelah sejumlah masyarakat membentuk sebuah gerakan GNPF (Gerakan Nasional Pengawal Fatwa MUI) secara massal dengan mengadakan *long march* dan aksi penuntutan kasus Ahok di Jakarta. Aksi ini bahkan dilakukan berjilid-jilid lebih dari satu kali, sehingga sempat menciptakan ketidakstabilan politik nasional. Melalui fatwa MUI ini pun, ada beberapa pihak yang menjadikan fatwa MUI ini menjadi alat politik untuk menjatuhkan Ahok dari posisi Gubernur. Kehadiran fatwa MUI tersebut secara tidak langsung dimainkan sebagai *pressure power* terhadap negara dalam kasus Ahok, yang notabene memang seorang non-muslim.

Kesepuluh adalah fatwa MUI tentang penggunaan atribut keagamaan Non-Muslim. Fatwa yang dikeluarkan pada 14 Desember 2016 tentang hukum menggunakan atribut non muslim. Fatwa itu menyatakan bahwa menggunakan atau mengajak/memerintahkan penggunaan “atribut keagamaan non-muslim” adalah haram.⁵⁷ Fatwa itu tak menyebut Natal dan umat kristiani secara eksplisit. Namun kentara bahwa fatwa itu merujuk kepada muslim yang menggunakan atribut yang dipersepsikan sebagai “atribut Kristen”, seperti pakaian Sinterklas dan aksesorisnya.

Fatwa ini merupakan respon atas fenomena sosial yang sedang terjadi di masyarakat Indonesia. Beberapa perusahaan, seperti Mall dan pertokoan mewajibkan kepada karyawannya (meskipun muslim) untuk menggunakan atribut keagamaan non-muslim saat mendekati dan/atau perayaan hari besar agama-agama lain sedang berlangsung. Fenomena ini merupakan pernyataan sikap perusahaan untuk menunjukkan sikap toleransi dan ikut memeriahkan suasana perayaan hari-hari besar agama-agama tertentu.

Fenomena tersebut melatarbelakangi sejumlah masyarakat meminta ditetapkan fatwa yang disusul dikeluarkannya fatwa haram bagi

57 Fatwa MUI Nomor 56 Tahun 2016 tentang *Hukum Menggunakan Atribut Keagamaan Non-Muslim dalam liputan6.com tanggal 11 Desember 2016.*

kalangan muslim untuk mengenakan atribut keagamaan non muslim. Penulis menilai, tahapan *input process* fatwa ini merupakan respon sosiologis atas fakta pluralitas di Indonesia, dikarenakan adanya keragaman budaya, sosial, khususnya agama di Indonesia.

Pada tahapan *institutional process*, pertimbangan dalam istinbath hukum MUI hanya memberikan pertimbangan aqidah, dan tidak memberikan ruang pertimbangan sosiologis. Pada point ini, seharusnya MUI dapat mengklasifikasikan penggunaan atribut keagamaan non muslim tersebut. Namun, MUI tidak membedakan antara penggunaan atribut yang hanya menjalankan atas nama toleransi dengan pengguna atribut yang dengan sengaja mengikuti ajaran-ajaran agama tertentu, sontak fatwa ini mengundang beragam pendapat untuk mempertanyakannya.

Sedangkan pada tahap *output process*, fatwa ini menjadi kontroversial dikarenakan dinilai oleh sejumlah masyarakat muslim telah menegasikan upaya-upaya toleransi terhadap masyarakat non-muslim. Selain itu, fatwa ini juga dinilai telah mengoyak bangunan sosial kemasyarakatan Indonesia yang majemuk dan plural. Sehingga banyak kalangan menentang fatwa ini dengan mendasarkan alasan toleransi dan keberagaman masyarakat di Indonesia.

Berdasarkan pemetaan atas pembacaan fatwa-fatwa MUI yang kontroversial di atas, penulis menyimpulkan bahwa penyebab kontroversi fatwa di kalangan masyarakat terjadi karena banyak varian. Kontroversi tersebut dapat dipetakan dalam proses pembuatan dan tahapannya, terdapat beberapa fatwa MUI yang memang mengundang kontroversi baik pada tahapan *input process*, *institutional process*, dan *output process*. Beberapa fatwa MUI memang sudah mengundang kontroversi pada tahapan *input process*, bahkan sebelum dikeluarkannya fatwa MUI, contohnya pada kasus pernyataan keagamaan atas pernyataan Basuki Tjahaya Purnama.

Selain itu, ada juga fatwa MUI yang mengundang kontroversi dikarenakan memang dalam proses istinbath hukum MUI terdapat beragam pendapat, sehingga fatwa MUI mengundang kontroversi dan banyak pandangan saat fatwa MUI tersebut dikeluarkan. Fatwa-fatwa tersebut dapat dicontohkan seperti fatwa MUI tentang rokok. Dan di sisi

lain, terkadang terdapat beberapa fatwa MUI yang mengundang kontroversial pada tahapan *output process*. Hal ini dikarenakan lemahnya penerimaan dan pemahaman masyarakat atas fatwa MUI tersebut, seperti fatwa MUI tentang BPJS.

E. Penutup

Dari hasil analisis di atas, dapat ditarik kesimpulan berbagai faktor yang menyebabkan fatwa-fatwa MUI kontroversial di masyarakat. Dengan menggunakan analisis proses kerja penemuan dan penggalian hukum oleh MUI melalui proses input (*input process*), proses penemuan hukum atau proses istinbath hukum yang didasarkan pada kerja kelembagaan hukum (*institutional process*) dan proses sosialisasi atau proses penerimaan (*output process*) di masyarakat dapat dipetakan fatwa MUI yang kontroversial. *Pertama*, dalam proses input, ada beberapa masalah atau kasus yang menuai kontroversi di masyarakat sebelum difatwakan. Contohnya fatwa MUI tentang pernyataan Basuki Tjahaya Purnama, sehingga ketika fatwa MUI dikeluarkan masih mengundang kontroversi. *Kedua*, proses kinerja penemuan hukum di lembaga MUI sendiri, yang beragam pendapat ulama, sehingga kontroversi menjadi sesuatu yang tak terhindarkan. *Ketiga*, pada proses output beberapa fatwa MUI mengundang kontroversi disebabkan proses sosialisasi dan penerimaan masyarakat terhadap MUI rendah, contohnya fatwa MUI tentang BPJS.

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

- Ali, Ahmad. *Menguak Tabir Hukum*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2011.
- Amin, Ma'ruf. *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: Elsas, 2008.
- Amin, Ma'ruf. Kata Pengantar dalam Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*. Jakarta: Emir, 2016.
- Arief, Abd. Salam. *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam antara Fakta dan Realita: Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*. Yogyakarta: Lesfi, 2003.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.
- Dirdjosisworo, Sudjono. *Sosiologi hukum; Studi tentang Perubahan Hukum dan Sosial*. Jakarta: Rajawali, 1983.
- Gibtiyah. *Fikih Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Gray. Chistoper Berry. *The Philosophy of Law an Encyclopedia*. New York and London: Garland Publishing, 1999.
- Izzuddin, Ahmad. "Fatwa MUI tentang Arah Kiblat" dalam *Republika*, 11 Juni 2010.
- Khaeruman, Badri. *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial: Fatwa Ulama tentang Masalah-masalah Sosial Keagamaan, Budaya, Politik, Ekonomi, Kedokteran dan HAM*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Khaeruman, Badri, dkk., *Islam dan Demokrasi: Mengungkap Fenomena Golput Sebagai Alternatif Partisipasi Politik Umat*. Jakarta: Nimas Multima, 2004.
- Khazin, Muhyiddin. *150 Tahun Kalender Masehi Hijriyah*. Jakarta: Ditjen Bimas Islam, 2007.
- Khazin, Muhyiddin. *Cara Mudah Mengukur Arah Kiblat*. Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004.
- Mudzhar, Mohammad Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- Mudzhar, M. Atho Mudzhar. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2000.
- Mudzhar, Mohamad Atho dan Muhammad Maksum. *Fikih Responsif: Dinamika Integrasi Ilmu Hukum, Hukum Ekonomi dan Hukum Keluarga Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Masykur AB., dkk. Jakarta: Lentera, 2011.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Rahardjo, Satjipto. *Hukum dan Perubahan Sosial*. Bandung, Rieneka Cipta Mandiri, 2014.
- Ridwan, "Hukum dan Perubahan Sosial: Perdebatan Dua Kutub antara Hukum sebagai Social Control dan Hukum sebagai Social Engineering", *Jurnal Jurisprudence*,

- Vol. 6 No. 1 Maret 2016.
- Setiyano, Danu Aris. "Hukum Islam ebagai rekayasa social dan Implikasinya dalam undang-undang perkawinan di Indonesia" *Jurnal Ijtihad Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 17, No. 2, Tahun 2017.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Jakarta: Mizan, 2005.
- Shihab, M. Quraish. *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*. Tangerang: Lentera Hati, 2009.
- Sholeh, Asrorun Ni'am. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*. Jakarta: Emir, 2016.
- Soekanto, Soerjono. *Beberapa Permasalahan dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1975.
- Sudrajat, Ajat. *Fikih Aktual: Kajian atas Persoalan-persoalan Hukum Islam Kontemporer*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2008.
- Suryadi, "Fungsi Hukum Sebagai Alat dan Cermin Perubahan Masyarakat", *Journal of Rural and Development*, Vol. 1 No. 2 Agustus 2010.
- Syam, M. Ichwan (Peny.). *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia Pusat, 2001.
- Teba, Sudirman. *Sosiologi Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2003.
- Tim Penyusun. *Hasil Putusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia ke-5 Tahun 2015*.
- Tim Penyusun. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak Tahun 1975*. Jakarta: Emir, 2015.
- Tim Penyusun. *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia Pusat, 2001.
- Tim Penyusun. *Fikih Tembakau Alternatif*. Jakarta: Lakpesdam PBNU, 2018.
- Tim Penyusun. *Pedoman Penentuan Arah Kiblat*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2000.
- Ulum, Bahrul. *Ulama dan Politik: Nalar Politik Kebangsaan Majelis Ulama Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Undang-undang No. 24 Tahun 2011 tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kiblat Menurut Al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011.
- Yusdani. *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*. Jakarta: Kaukaba, 2015.
- Zahro, Ahmad. *Fiqh Kontemporer 1*. Jakarta: PT Qaf Media Kreative, 2016.
- Zuhdi, Masjfuk. *Masail Fiqhiyah*. Jakarta: CV Haji Masagung, 1990.

Internet:

- "Bukan Hukum Positif, Ini Daftar Fatwa MUI yang Kontroversial" dalam media.iyaa.com, 17 January 2017.
- Chairijah, "Peranan Program Legislasi nasional dalam Pembangunan Hukum Nasional", www.legalitas.org. diunduh tanggal 2 Juli 2019.
- "Fatwa Kontroversial MUI", dalam lihat <http://www.kompasiana.com> diakses tanggal 15 Juni 2019.
- "Fatwa Haram Kontroversial dari MUI", dalam newssumut.com, 13 Oktober 2016.

“Fatwa MUI Nomor 56 Tahun 2016 tentang *Hukum Menggunakan Atribut Keagamaan Non-Muslim*” dalam *liputan6.com*, 11 Desember 2016.

“MUI Tetapkan Fatwa BPJS Syariah” *Republika*, Rabu, 23 Desember 2015.

“Tentang Fatwa Kontroversial MUI” dalam *kompasiana.com*, 06 Januari 2017.

“Tanggapan Resmi MUI Soal Pernyataan Ahok tentang al-Maidah 51” dalam <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/pilkada/16/10/11/oevla1330-ini-tanggapan-resmi-mui-soal-pernyataan-ahok-tentang-al-maidah-51>, Selasa, 11 October 2016.

HUKUMAN MATI BAGI PRODUSEN, BANDAR, DAN PENGEDAR NARKOBA (Menilik Fatwa MUI No. 53 Tahun 2014)

Oleh:

Muhammad Himmatur Riza

*(Mahasiswa Pascasarjana UIN Walisongo)
muhammadhimmaturriza@gmail.com*

Abstrak

Narkotika merupakan obat atau bahan yang memiliki manfaat cukup besar di dunia kedokteran, bidang penelitian, pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan berikut aplikasinya pemakaian dalam dosis yang teratur akan memberikan manfaat, akan tetapi pemakaian zat-zat jenis narkotika dalam dosis yang tidak teratur, lebih-lebih disalahgunakan akan membawa efek-efek yang negatif. Lebih lanjut dikatakan, bahwa penggunaan narkoba secara berlebihan akan dapat mengakibatkan dampak yang sangat berbahaya bagi si pemakai maupun masyarakat setempat. Maka MUI mengeluarkan Fatwa No.53 Tahun 2014 Tentang Hukuman Mati Bagi Produsen, Bandar, dan Pengedar Narkoba perlu dikaji lebih lanjut. Mengingat, masih banyak masyarakat yang belum memahami sepenuhnya bagaimana parahnya bahaya penyalahgunaan Narkoba dengan berbagai macam alasan madharat untuk seluruh kalangan dan lapisan masyarakat, sehingga munculnya Fatwa MUI tersebut di atas, yang didasarkan dari berbagai fakta dan landasan hukum agama Islam. Melalui kajian ini penulis akan menganalisis alasan lahirnya Fatwa MUI No.53 Tahun 2014.

Keyword: Fatwa MUI, Narkoba, Hukuman Mati

Pendahuluan

Narkotika di satu sisi merupakan obat atau bahan yang bermanfaat di bidang pengobatan atau pelayanan kesehatan dan pengembangan ilmu pengetahuan dan di sisi lain dapat pula menimbulkan ketergantungan yang sangat merugikan apabila disalahgunakan atau digunakan tanpa pengendalian dan pengawasan yang ketat dan saksama. Penyalahgunaan narkotika secara umum adalah tindakan terhadap suatu zat narkotika yang tidak dipergunakan untuk sesuatu yang bermanfaat seperti obat-obatan, melainkan digunakan hanya untuk merusak tubuh dan mental manusia, karena dapat merusak susunan saraf pusat.¹

Sedangkan menurut pasal 1 Undang-undang No. 35 tahun 2009 tentang Narkotika, selanjutnya disebut UU Narkotika, bahwa narkotika adalah zat atau obat yang berasal dari tanaman atau bukan tanaman, baik sintetis maupun semisintetis yang dapat menyebabkan penurunan atau perubahan kesadaran, hilangnya rasa, mengurangi sampai menghilangkan rasa nyeri, dan dapat menimbulkan ketergantungan, yang dibedakan ke dalam golongan-golongan sebagaimana terlampir dalam Undang-Undang ini.

Ada banyak jenis narkoba yang beredar di masyarakat yang banyak disalahgunakan oleh remaja, antara lain: 1) *Ganja*, disebut juga dengan mariyuana, grass/rumput, pot, cannabis, joint, hashish, cimeng. 2) *Heroin*, di sebut juga dengan putaw, putih, PT, bedak, etep. 3) *Morfin*, yaitu narkoba yang di olah dari candu/opium yang mentah. 4) *Kokain*, disebut juga dengan crack, coke, girl, lady. 5) *Ekstasi*, disebut juga dengan ineks, kancing. 6) *Shabu-shabu*, disebut juga dengan es, ss, ubas, kristal, mecin. 7) *Amphetamin*, di sebut juga dengan speed.

Menurut Suharsono, bahwa zat-zat narkotika dan yang sejenis memiliki manfaat yang cukup besar di dunia kedokteran, bidang penelitian, pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan berikut aplikasinya pemakaian dalam dosis yang teratur akan memberikan manfaat, akan tetapi pemakaian zat-zat jenis narkotika dalam dosis yang tidak teratur, lebih-lebih disalahgunakan akan membawa efek-efek yang

1 Undang-undang Bidang Hukum, *Kesehatan, Psicotropika, dan Narkotika*, (Jakarta: CV. Eka Jaya, 2003), hal.145.

negatif.² Lebih lanjut dikatakan, bahwa penggunaan narkoba secara berlebihan akan dapat mengakibatkan dampak yang sangat berbahaya bagi si pemakai maupun masyarakat setempat.

Untuk melindungi masyarakat dari bahaya penyalahgunaan Narkotika dan mencegah serta memberantas peredaran gelap Narkotika, dalam Undang- Undang ini diatur juga sanksi pidana bagi penyalahgunaan. Untuk menimbulkan efek jera terhadap pelaku penyalahgunaan dan peredaran gelap Narkotika dan Prekursor Narkotika, diatur mengenai pemberatan sanksi pidana, baik dalam bentuk pidana minimum khusus, pidana penjara 20 (dua puluh) tahun, pidana penjara seumur hidup, maupun pidana mati. Pemberatan pidana tersebut dilakukan dengan mendasarkan pada golongan, jenis, ukuran, dan jumlah Narkotika.³

Sebagai institusi yang dijadikan rujukan resmi umat Islam di Indonesia, pada mulanya Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan Fatwa Nomor: 10/MUNAS VII/MUI/14/2005 Tentang Hukuman Mati dalam Tindak Pidana Tertentu. Fatwa tersebut belum terfokus pada pidana Narkoba, namun masih bersifat umum untuk segala bentuk tindak pidana. Merespon maraknya penyalahgunaan narkoba yang semakin membahayakan akhir-akhir ini, selanjutnya MUI mengeluarkan Fatwa Nomor 53 Tahun 2014 tentang Hukuman Bagi Produsen, Bandar, dan Pengedar Narkoba, yang ditetapkan pada tanggal 12 Desember 2014 melalui rapat pleno Komisi Fatwa. Melalui fatwa tersebut MUI menjatuhkan hukuman *ta'zir* sampai hukuman mati kepada produsen, bandar, dan pengedar narkoba.

Sebagaimana disebutkan dalam Fatwa MUI No. 53 tahun 2014 pada ketetapan poin kedua yang berisi ketentuan hukum, yaitu: *pertama*, Memproduksi, mengedarkan, dan menyalahgunakan narkoba tanpa hak adalah haram dan merupakan tindak pidana yang harus dikenai hukuman *had* dan atau *ta'zir*. *Kedua*, produsen, bandar, pengedar dan penyalahguna narkoba harus diberikan hukuman yang sangat berat karena dampak buruk narkoba jauh lebih buruk dibandingkan khamr

2 Harsono, *Etika Islam Tentang Kenakalan Remaja*, (Jakarta: Bina Aksara, 1989), hal. 51-52.

3 Harsono, *Etika Islam Tentang...*, hal. 51-52.

(*minuman keras*). *Ketiga*, Negara boleh menjatuhkan hukuman *ta'zir* sampai dengan hukuman mati kepada produsen, bandar, pengedar dan penyalahguna narkoba sesuai dengan kadar narkoba yang dimiliki atau tindakan tersebut berulang, demi menegakkan kemaslahatan umum.⁴

Berdasarkan deskripsi latar belakang di atas, maka Fatwa MUI No.53 Tahun 2014 Tentang Hukuman Mati Bagi Produsen, Bandar, dan Pengedar Narkoba perlu dikaji lebih lanjut. Mengingat, masih banyak masyarakat yang belum memahami sepenuhnya bagaimana parahnya bahaya penyalahgunaan Narkoba dengan berbagai macam alasan madharat untuk seluruh kalangan dan lapisan masyarakat, sehingga munculnya Fatwa MUI tersebut di atas, yang didasarkan dari berbagai fakta dan landasan hukum agama Islam. Melalui kajian ini diharapkan masyarakat menjadi sadar akan bahaya penyalahgunaan Narkoba beserta konsekuensi hukum baik hukum positif di Indonesia maupun menurut Hukum Islam. Jika Produsen, Bandar, dan Pengedar Narkoba bisa dihukum mati diharapkan bisa menjadi pembelajaran dan memberikan efek jera bagi masyarakat luas.

Pengertian Narkoba

Istilah Narkoba merupakan singkatan dari Narkotika dan obat-obat berbahaya. Dari istilah narkoba tersebut maka terdapat dua hal yang dapat dijelaskan yakni narkotika dan obat-obat terlarang atau yang sering disebut dengan istilah psikotropika.

Narkoba menurut Ismed Yusuf adalah narkotika dan obat-obatan terlarang.⁵ Sedangkan menurut Zakiyah Daradjat, narkoba adalah kependekan yang biasa dipakai untuk memudahkan penyebutan narkotika, psikotropika, dan bahan-bahan yang berbahaya lainnya.⁶ Sedangkan menurut Soejono D., narkotika adalah sejenis zat yang apabila dipergunakan akan membawa efek dan pengaruh-pengaruh tertentu

4 Fatwa MUI No. 53 Tahun 2014 tentang *Hukuman Bagi Produsen, Bandar, Pengedar dan Penyalahguna Narkoba*, hal. 2.

5 Ismed Yusuf, *Makalah Seminar Regional; Antisipasi Bahaya penyalahgunaan narkoba dalam perspektif medis, religius, psikologis dan sosial budaya*, 28 September 2002. Fakultas Dakwah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang 2002

6 Zakiyah Daradjat, *Pembinaan Remaja*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), cet. II, hal. 28.

pada tubuh si pemakai.⁷

Sedangkan narkotika itu sendiri adalah zat atau obat yang berasal dari tanaman atau bukan tanaman, baik sintetis maupun non-sintetis, dapat menyebabkan penurunan atau perubahan kesadaran, hilangnya rasa mengurangi rasa nyeri dan dapat menimbulkan ketergantungan yang dibedakan dalam golongan-golongan sebagaimana terlampir dalam undang-undang nomor 22 tahun 1997 tentang narkotika yang kemudian dengan keputusan menteri kesehatan RI. Sedangkan narkotika (narkotika dan obat-obatan terlarang/berbahaya) juga mempunyai beberapa istilah lain yang sering digunakan seperti zat adiktif, zat psikoaktif dan zat psikotropika. Menurutnya yang dimaksud obat adalah jenis zat yang dapat mengubah pikiran dan perasaan karena pengaruhnya secara langsung terhadap susunan saraf otak dan sumsum tulang belakang.

a. Ecstasy/Inex

Pil ini adalah jenis amfetamin yang mula-mula hanya dipakai oleh kalangan atas (artis dan para eksekutif) karena harganya yang mahal namun lama kelamaan beredar juga sampai pada kalangan menengah ke bawah karena harganya juga semakin terjangkau oleh kalangan bawah.⁸ Menurut Dadang Hawari ekstasi adalah zat atau bahan yang tidak termasuk narkotika atau alkohol melainkan termasuk zat aktif artinya zat yang dapat mengakibatkan adiksi (kecanduan ketagihan dan ketergantungan). Pengaruhnya terhadap susunan saraf pusat (otak) serupa dengan narkotika dan alkohol (miras) penyalahgunaan ekstasi akan menimbulkan gangguan mental organik yaitu suatu gangguan mental/jiwa yang disebabkan karena reaksi langsung zat ini pada sel-sel saraf ini mengakibatkan gangguan fungsi berfikir, perasaan (afektif) dan perilaku. Bagi mereka yang terlanjur mengkonsumsi ekstasi atau bagi mereka yang sudah kecanduan mereka akan semakin sulit putus dengan ekstasi, oleh

7 Soejono D., *Narkotika dan Remaja*, Alumni 1985, (Bandung: kotak pos 272), hal. 1.

8 Sarlito Wirawan Sarwono, *Psikologi Remaja*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, tth.), hal. 216.

karena itu hendaknya bagi yang belum pernah sama sekali jangan coba-coba menggunakan barang haram ini. Jika dilihat dari sifatnya yang menyebabkan seorang kecanduan terhadap ekstasi ini maka zat ini mempunyai 4 fungsi sifat utama yaitu keinginan yang tidak ter-tahan terhadap zat yang dimaksud kalau perlu dengan jalan apapun untuk memperolehnya (*an over powering desire*).

1. Kecanduan untuk menambah takaran/dosis sesuai dengan tol-eransi tubuh sehingga over dosis/kelebihan (intoksikasi)
2. Ketergantungan secara psikis
3. Ketergantungan secara fisik gejala putus zat

b. Putauw

Pemakaian *putauw* ini oleh kalangan remaja juga semakin meningkat. Hal ini karena putauw dijadikan alat pergaulan dan dianggap modis trendi dil kalangan anak muda khususnya pelajar sekolah lanjutan dampak pemakaian dari obat ini adalah ketergantungan yang semakin lama semakin membutuhkan dosis tinggi. Sementara itu, kalau dosis itu tidak dipenuhi pemakai akan merasa kesakitan (so-kai) dalam keadaan sokai berbagai upaya dan cara akan dilakukan guna untuk memerpolah obat tersebut.⁹ Biasanya pemakai putauw dengan cara mengejar dragon (naga) yaitu bubuk kristal heroin tadi dipanaskan di atas kertas timah lalu kerluarlah asap yang mempunyai bentuk dragon. Kemudian asap itu dihisapnya melalui hidung/ mulut cara lainnya adalah cara nyipet yaitu menyuntikkan heroin yang dilarutkan kedalam air hangat ke pembuluh darah caraini sangat berbahaya sehingga kebanyakan menempuh dengan cara mengejar dragon tadi.

c. Heroin

Heroin atau "H" atau Junk Stuff adalah drug yang dibuat dari benih tumbuhan papaver somni feram (tanaman ini juga menghasilkan codeine, morphine, dan opium). Heroin merupakan powder ber-

9 Sarwono, *Psikologi Remaja...*, hal. 216.

kristal biasanya berwarna putih atau putih suram tapi kadangkadang pirang atau coklat tua. Heroin digunakan dengan cara nyedot (membau) dan bisa juga dengan disuntikkan setelah heroin dimasak dicampur dengan air sedikit dan dipanaskan di atas sendok.

d. Morfin

Morfin adalah semacam obat yang dibuat dari opium. Obat ini mempunyai manfaat untuk menghilangkan rasa sakit dan menyebabkan orang tertidur,¹⁰ tetapi morfin juga merupakan zat yang sangat berbahaya kecuali penggunaannya menurut resep dokter yaitu untuk mengurangi rasa sakit pasien. Pecandu morfin akan merasa gelisah sampai obat tersebut dipakai lagi pecandu akan merasa sakit jika tidak memakainya kembali. Pada taraf ini ia sudah kecanduan tingkat tinggi. Ketagihan itu begitu hebatnya sehingga ia akan menyuntikkan sendiri obat tersebut ke dalam tubuhnya.

Dampak Negatif Narkoba

Selain memiliki banyak manfaat, narkoba juga mempunyai banyak dampak negatif bagi para penggunanya, yakni:

a. Dampak Mental (psikis)

Dampak psikis penyalahgunaan narkoba ini antara lain bagi pecandu narkoba mereka akan menajadi rendah diri apabila sampai kehabisan obat atau jika terputus dengan obat, merasa malu bergaul sehingga untuk menutupi itu semua para pecandu terus mengkonsumsi narkoba dengan tujuan untuk menghilangkan rasa rendah diri tersebut. Menurut Dadang Hawari ketergantungan terhadap narkoba pengaruhnya terhadap susunan saraf pusat (otak) dan juga dapat menimbulkan gangguan mental organik yaitu suatu gangguan mental yang disebabkan karena reaksi langsung dari zat narkoba pada sel-sel saraf ini mengakibatkan gangguan fungsi ber-

10 RI. Sarumpet, *Narkotika Mengancam Anda*, (Bandung: Indonesia Publishing Hause Po. BOX. 85, 1973), hal. 43.

pikir sehingga dapat melemahkan pikiran. Kerusakan mental akibat daripada penggunaan narkoba antara lain adalah:¹¹

1. Tidak mampu mengadakan konsentrasi. Jadi pelupa, pikun, kehilangan ambisi-ambisi dan hilang segenap aktivitasnya.
2. Tidak bertanggung jawab, tidak bisa mengadakan *adjustment*.
3. Dipenuhi rasa ketakutan, kepedihan, halusinasi-halusinasi yang tidak menyenangkan dihindangi *euphoria delusion of persesution* (merasa dikejar-kejar) merasa putus asa dan sering timbul hasrat yang kuat untuk bunuh diri. Karena rasa hausnya yang terus menerus pada obat-obat bius itu, maka orang cenderung menjadi jahat lalu melakukan macam-macam tindakan kriminal. antara lain melacurkan diri, mencuri, menipu, merampok atau membunuh, dalam usahanya mendapatkan uang.

b. Dampak Fisik (fisiologis)

Kerusakan fisik bagi pecandu narkoba kelas berat biasanya bola matanya akan mengecil sehingga bersikap apatis terhadap orang lain. Narkoba jenis morfin juga mengakibatkan alat pernafasan bekerja juga dapat menghilangkan nafsu makan, badan semakin kurus, keracunan morfin menimbulkan gejala-gejala lain. Seperti badan lemah suka muntah tanpa pertolongan medis yang cepat penderitanya bisa mati. Sedangkan menurut Maya Fitria S. Psi, efek bahaya fisik bagi pemakai narkoba adalah:

1. Dosis semakin meningkat
2. Keracunan pada lever, ginjal, otak dan jantung
3. Daya berpikir menurun sehingga menjadi pelupa
4. Suka berkonsentrasi karena kecemasan yang semakin sering terjadi
5. Daya tangkap pelajaran menurun
6. Badan pucat, mudah masuk angin mudah diare dan lain-lain

Kerusakan fisik bagi pecandu narkoba kelas berat biasanya bola

11 Hawari, Dadang, *Al-qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa Dan Kesehatan Jiwa*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996), hal. 173.

matanya akan mengecil sehingga bersikap apatis terhadap orang lain. Narkoba jenis morfin juga mengakibatkan alat pernafasan bekerja juga dapat menghilangkan nafsu makan, badan semakin kurus, keracunan morfin menimbulkan gejala-gejala lain. Seperti badan lemah suka muntah tanpa pertolongan medis yang cepat penderitanya bisa mati.

Narkoba dalam Pandangan Ulama Fiqih

Syeikh Sa'aduddin Mus'id Hilali mendefinisikan narkoba sebagai segala materi (zat) yang menyebabkan hilangnya atau lemahnya kesadaran/penginderaan.¹² Menurut Ahmad Fathi Basnasi, bahwa narkoba adalah masalah baru, yang belum ada masa imam-imam mazhab yang empat. Narkoba baru muncul di Dunia Islam pada akhir abad ke-6 hijriyah.¹³

Namun demikian tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai haramnya narkoba dalam berbagai jenisnya, baik itu ganja, opium, morfin, mariyuana, kokain, ecstasy, dan sebagainya. Sebagian ulama mengharamkan narkoba karena diqiyaskan dengan haramnya *khamr*, karena ada kesamaan *illat* (alasan hukum) yaitu sama-sama memabukkan (*muskir*). Namun menurut Wahbah al-Zuhayli mengatakan, haramnya narkoba bukan karena diqiyaskan dengan *khamr*, melainkan karena dua alasan; *pertama* ada nash yang mengharamkan narkoba, *kedua* karena menimbulkan bahaya (*dharar*) bagi manusia. Inilah pendapat Syaikh Wahbah Zuhaili dalam kitabnya *al-Fiqhul Islami wa Adillatuh*.¹⁴

Nash tersebut adalah hadis dengan sanad sahih dari Ummu salamah RA bahwa Rasulullah SAW telah melarang dari segala sesuatu yang memabukkan (*muskir*) dan melemahkan (*mufattir*). (HR Ahmad, Abu Dawud no 3686).¹⁵ Yang dimaksud *mufattir* (*tranquilizer*), adalah zat yang menimbulkan rasa tenang/rileks (*istirkha`*) dan malas (*tatsaqul*) pada tubuh manusia.¹⁶

12 Sa'aduddin Mus'id Hilali, *At-Ta'shil Al-Syar'i li Al-Kahmr wa Al-Mukhaddirat*, hal. 142.

13 Ahmad Fathi Bahnsasi, *Al-Khamr wa Al-Mukhaddirat fi Al-Islam*, (Kairo: Muassasah Al-Khalij Al-Arabi, 1989), hal. 155.

14 Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, juz IV, hal. 177.

15 Saud Al-Utaibi, *Al-Mausu'ah Al-Jina'iyah Al-Islamiyah*, 1/700.

16 Rawwas Qal'ahjje, *Mu'jam Lughah Al-Fuqoha`*, hal. 342.

Di samping nash, haramnya narkoba juga dapat didasarkan pada kaidah fiqih tentang bahaya (*dharar*) yang berbunyi: *Al ashlu fi al mad-haar at tahrir* (hukum asal benda yang berbahaya [mudharat] adalah haram).¹⁷ Kaidah ini berarti bahwa segala sesuatu materi (benda) yang berbahaya, hukumnya haram, sebab syariah Islam telah mengharamkan terjadinya bahaya. Dengan demikian, narkoba diharamkan berdasarkan kaidah fiqih ini karena terbukti menimbulkan bahaya bagi penggunaannya.

Sanksi (*uqubat*) bagi mereka yang menggunakan narkoba adalah *ta'zir*, yaitu sanksi yang jenis dan kadarnya ditentukan oleh Qadhi, misalnya dipenjara, dicambuk, dan sebagainya. Sanksi *ta'zir* dapat berbeda-beda sesuai tingkat kesalahannya. Pengguna narkoba yang baru beda hukumannya dengan pengguna narkoba yang sudah lama. Beda pula dengan pengedar narkoba, dan beda pula dengan pemilik pabrik narkoba. *Ta'zir* dapat sampai pada tingkatan hukuman mati.¹⁸

Analisis Alasan Lahirnya Fatwa MUI No. 53 Tahun 2014 tentang Hukum Mati Bagi Produsen, Bandar, dan Pengedar Narkoba

Berdasarkan pedoman penetapan Fatwa MUI, bahwa banyaknya persoalan yang beberapa waktu lalu tidak pernah dikenal, bahkan tidak pernah terbayangkan, kini hal itu menjadi kenyataan. Pada sisi yang lain, kesadaran keberagamaan umat Islam di bumi Nusantara ini semakin tumbuh subur. Oleh karena itu, sudah merupakan kewajiban dan keniscayaan jika setiap timbul persoalan baru, umat mendapatkan jawaban yang tepat dari pandangan ajaran Islam.¹⁹

Melihat fenomena maraknya peredaran narkoba di Indonesia yang sudah menjadi isu global dan bahkan darurat untuk diperangi baik oleh masyarakat maupun oleh pemerintah, maka muncul harapan ke-

17 Taqiyuddin An Nabhani, *Al-Syakhshiyah Al-Islamiyah*, 3/457; Muhammad Shidqi bin Ahmad Al Burnu, *Mausu'ah Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah*, 1/24.

18 Saud Al Utaibi, *Al-Mausu'ah Al-Jina'iyah Al-Islamiyah*, 1/708-709; Abdurrahman Maliki, *Nizhamul Uqubat*, 1990, hal. 81 & 98.

19 Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Pertama, *tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, pada tanggal 20 – 22 Syawal 1424 H/ 14 – 16 Desember 2003, <http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/Ijtima-Ulama-Lampiran.pdf>, hal. 714.

pada MUI untuk memperkuat status hukum penyalahgunaan narkoba. Pada umumnya membiarkan persoalan tanpa ada jawaban dan membiarkan umat dalam kebingungan tidak dapat dibenarkan, baik secara *itiqadi* maupun secara *syar'i*. Oleh karena itu, para alim ulama yang tergabung dalam komisi Fatwa MUI dituntut untuk segera mampu memberikan jawaban dan berupaya menghilangkan kehausan umat akan kepastian ajaran Islam berkenaan dengan persoalan bahaya narkoba ini.

Setelah dilakukan penelitian dan telaah dari berbagai informasi dapat dipahami bahwa munculnya fatwa tersebut dilatarbelakangi dari laporan dari masyarakat dan pemerintah Indonesia melalui BNN terkait bahaya penyalahgunaan narkoba, di mana akhir-akhir ini Indonesia khususnya dianggap darurat narkoba, sehingga semua elemen masyarakat dan pemerintah dihimbau untuk ikut aktif dalam memerangi bahaya narkoba.

Berdasarkan berbagai pertimbangan maka komisi fatwa MUI memandang perlu menetapkan fatwa tersebut sebagai wujud kepedulian para ulama untuk menyelesaikan permasalahan ummat. Hal ini selaras dengan prinsip yang dipakai MUI dalam proses penetapan fatwa bersifat *responsif*, *proaktif*, dan *antisipatif*. Yang dimaksud *responsif*, bahwa MUI memiliki kemampuan untuk beraksi atau merespon; (bersifat) tanggap terhadap situasi yang sedang terjadi di masyarakat, khususnya bahaya penyalahgunaan narkoba. Sedangkan *proaktif*, adalah giat dan sigap dalam menyelesaikan masalah. Sedangkan *antisipatif* yaitu MUI melakukan tanggapan terhadap sesuatu yang bakal terjadi supaya dapat melakukan tindakan-tindakan pencegahan, penanggulangan, dan sebagainya secara dini. Oleh karena itu, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia segera mengambil sikap untuk mengeluarkan fatwa terkait dengan penyalahgunaan narkoba.

Terkait bahwa dengan maraknya peredaran dan penyalahgunaan Narkoba akhir-akhir ini, maka MUI perlu merespon secara cepat. Selain untuk melindungi Ummat dari bahaya Narkoba, fatwa MUI juga dijadikan sebagai bahan pertimbangan munculnya perundang-undangan Narkoba di Indonesia. Dinyatakan bahwa "Permintaan fatwa itu bisa muncul karena ada masalah yang berkaitan dengan kepentingan orang

banyak atau masyarakat umum, yang diajukan sesuai dengan masalah yang terkait. Misalnya permasalahan kesehatan, seperti fasektomi dan lain-lain, khususnya Narkoba ini adalah bidang Kesehatan. Kalau permasalahan tentang korupsi dari Kehakiman, tentang narkoba dari Badan Nasional Narkotika (BNN). Sedangkan yang mengajukan permintaan narkoba adalah instansi atau masyarakat yang terkait permasalahan masyarakat umum menyangkut keagamaan Islam. Selain permintaan, terkadang MUI mengeluarkan fatwa berdasarkan pertimbangan kondisi keagamaan ummat dan perkembangan sosial kemasyarakatan tertentu, maka MUI mengeluarkan Fatwa. Seperti munculnya aliran sesat, itu dibutuhkan fatwa MUI tanpa menunggu diminta oleh instansi pemerintah maupun masyarakat, sebab kalau dibiarkan maka masyarakat akan ikut sesat, bahkan masyarakat akan kacau dan akan bingung. Jadi, fatwa tersebut merupakan inisiatif dari MUI sendiri bukan atas permintaan dari manapun.”

Fatwa MUI dianggap sangat penting karena memang MUI memiliki tugas sebagai *ri'ayatul ummat* (menjaga ummat), selain itu juga sebagai *khodimul ummat* (pelayan masyarakat), kemudian sebagai *mufti* (pemberi fatwa) bagi ummat, jadi apabila suatu permasalahan itu dilihat kiranya dapat membingungkan ummat, memunculkan kesesatan, atau kerugian ummat, maka perlu dimunculkan fatwa.

Sebelum mengeluarkan Fatwa, MUI tentunya melakukan kajian-kajian mendalam baik dari segi keilmuan secara umum, penelitian dan bahwa tinjauan kesehatan dan penemuan hasil penelitian mutakhir. Hal di atas senada dengan ungkapan KH. Ahmad Darodji, “Fatwa itu tidak sembarangan, namun oleh komisi fatwa MUI pasti dipelajari seluruh permasalahannya secara komprehensif, bahkan seringkali beberapa anggota komisi diterjunkan di lapangan atau tempat kejadian masalah. Seperti proses pembuatan makanan dan kesehatan, apakah haram atau halal, kemudian akan diteliti secara ilmiah oleh para ahli kesehatan dan kedokteran sesuai dengan bidangnya, dan hasilnya akan dianalisis berdasarkan al-Qur’an, as-Sunnah, kaidah ushul dan pendapat ulama, kemudian diproses dan dimusyawarahkan oleh komisi Fatwa menurut prosedur yang berlaku, dan hasil keputusan tersebut ditandatangani

oleh ketua, sekretaris dan anggota komisi fatwa MUI lalu dikeluarkanlah berupa Fatwa MUI.”²⁰ Oleh karena itu munculnya Fatwa terkait Narkoba tentu berdasarkan beberapa alasan dan pertimbangan yang sangat mendalam, antara lain.

Pertama, efek negatif pengaruh penyalahgunaan narkoba bagi tubuh manusia. Berdasarkan pertimbangan Komisi Fatwa MUI, bahwa tubuh manusia baik saraf, otak maupun hati akan menjadi rusak akibat penyalahgunaan narkoba, yang dampaknya adalah kerusakan moral dan sosial masyarakat.

Kedua, adanya nash al-Qur’an dan as-Sunnah terkait *Illat* bahaya penyalahgunaan narkoba, di mana Narkoba dianggap sangat merugikan dan bahkan merusak tubuh dan mental manusia. Hal itu berdasarkan QS.al-Baqarah: 195, QS.al-Maidah: 90, QS. Al-Ma’idah: 32-33, QS. Al-Ahzab: 57, dan juga QS. Al-A’raf: 56. Begitu pula Hadits tentang larangan mengkonsumsi zat yang memabukkan dan/atau merusak dan juga hukuman bagi orang yang menyebabkan kerusakan dan kematian.

Ketiga, kaidah ushul fiqh “*Menghilangkan kerusakan lebih didahulukan daripada mengambil kemanfaatan*,”²¹ dalam kaidah lain “*Bahaya itu harus dihilangkan*,” dan juga kaidah “*Bahaya yang bersifat khusus itu ditanggung atas bahaya yang bersifat umum*.”²²

Keempat, berdasarkan pendapat para Ulama ahli hukum kontemporer yang pernah membahas dan menyinggung permasalahan narkoba dan juga fatwa atau hasil ijtihad beberapa ulama, antara lain: Wahbah al-Zahili dalam al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu,²³ Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia tentang Hukuman Bagi Produsen, Bandar, Pengedar, dan Penyalahguna Narkoba pada tanggal 9-12 Sya’ban 1433 H/ 29 Juni-2 Juli 2012 M, Keputusan Munas VII MUI tahun 2005 tentang Hukuman Mati dalam Tindak Pidana Tertentu, Fatwa MUI

20 Wawancara ketua MUI Jawa Tengah, KH. Ahmad Darodji, di Rumah Kediamannya, Perumahan Jl. Wismasari Kel. Ngaliyan Kecamatan Ngaliyan Kota Semarang, pada hari Sabtu, 15 Juni 2019, pukul 06.30 WIB.

21 Jalaluddin Abd al-Rahman Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'i*, cet. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1399 H/1979 M), hal. 5.

22 Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006).

23 Wahbah al-Zahili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2004), juz 7, hal. 5595

tahun 1976 tentang Penyalahgunaan Narkotika, dan Fatwa MUI tahun 1996 tentang Penyalahgunaan Ectasy dan Zat-Zat jenis lainnya.²⁴

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan di atas, maka komisi Fatwa MUI mengeluarkan fatwa, yaitu bahwa 1) memproduksi, mengedarkan, dan menyalahgunakan narkoba tanpa hak hukumnya haram, dan merupakan tindak pidana yang harus dikenai hukuman *had* dan/atau *ta'zir*, 2) produsen, Bandar, pengedar dan penyalahguna narkoba harus diberikan hukuman yang sangat berat karena dampak buruk narkoba jauh lebih dahsyat dibanding dengan *khamr* (minuman keras), 3) negara boleh menjatuhkan hukuman *ta'zir* sampai dengan hukuman mati kepada produsen, bandar, pengedar dan penyalahguna narkoba sesuai dengan kadar narkoba yang dimiliki atau tindakan tersebut berulang, demi menegakkan kemaslahatan umum, 4) pemerintah tidak boleh memberikan pengampunan dan/atau keringanan hukuman kepada pihak yang telah terbukti menjadi produsen, bandar, pengedar dan penyalahguna narkoba, 5) penegak hukum yang terlibat dalam produksi dan peredaran narkoba harus diberikan pemberatan hukuman.²⁵

Fatwa MUI tersebut di atas sebenarnya bersifat tidak mengikat, sehingga hasil dari keputusan sidang pleno Komisi Fatwa MUI ini dapat direkomendasikan kepada instansi pemerintah, pemimpin umat Islam, tokoh masyarakat, dan ummat Islam secara umum agar dijadikan pedoman, rujukan, nasehat, peringatan, pelajaran dan bahkan sebagai dasar dalam menentukan kebijakan public.

Oleh karena itu rekomendasi yang disampaikan oleh MUI terkait dengan Fatwa MUI mengenai hukuman mati bagi produsen, bandar, dan pengedar Narkoba ini bersifat umum. Oleh karena itu MUI meminta kepada pemerintah untuk melakukan pencegahan dan pemberantasan terhadap peredaran gelap narkoba untuk melindungi kemaslahatan umum serta melakukan rehabilitasi terhadap korban narkoba, kemudian program rehabilitasi korban narkoba harus diintegrasikan dengan pertaubatan dari tindakan haram yang dilakukan. MUI juga me-

24 Salinan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor 53 Tahun 2014 Tentang Hukuman Bagi Produsen, Bandar, Pengedar, Dan Penyalah Guna Narkoba, hal. 2.

25 Salinan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor 53 Tahun 2014 Tentang Hukuman Bagi Produsen, Bandar, Pengedar, Dan Penyalah Guna Narkoba, hal. 6.

minta kepada Presiden RI untuk membuat kepeloporan dalam perang terhadap kejahatan narkoba, mengeluarkan instruksi-instruksi yang lebih keras dan insentif terhadap penanggulangan korban penyalahgunaan narkoba serta memberikan hukuman yang keras dan tegas untuk kepentingan efek jera.²⁶

MUI juga meminta masyarakat agar terlibat aktif dalam melakukan pencegahan dan pemberantasan peredaran narkoba di kalangan masyarakat. Terutama lagi kepada para ulama, tokoh agama, da'i dan mubaligh, pendidik, untuk lebih giat memberikan penerangan terhadap masyarakat mengenai bahaya penyalahgunaan narkoba serta bersama-sama seluruh elemen masyarakat berusaha menyatakan "Perang Melawan Narkotika".²⁷

Menurut analisis penulis pelaku penyalahguna narkoba yang sudah berkali-kali mengkonsumsinya dan sudah diberikan sanksi hukuman namun sama sekali tidak menimbulkan efek jera dalam dirinya, maka dari itu pemerintah berhak untuk menjatuhkan hukuman mati untuknya, sebagai pelajaran bagi masyarakat yang lain agar mereka berfikir-fikir kembali jika ingin mengonsusmi narkoba.

Oleh karena itu menurut penulis dapat disimpulkan bahwa hukuman untuk para pengedar dan pengguna narkoba, para ulama membedakan antara keduanya, yang rinciannya sebagai berikut :

Pertama: Hukuman bagi pengguna narkoba Orang yang mengkonsumsi narkoba disamakan dengan para peminum khamr, hukumannya adalah ta'zir, yaitu hukuman yang belum ditetapkan syariat batasannya dan diserahkan kepada pemerintah setempat dengan mengacu kepada maslahat. Ta'zir ini bisa berupa penjara, cambuk, sampai hukuman mati, tergantung kepada kasus yang menimpanya dan dampak kerusakan yang ditimbulkannya.

Kedua: Hukuman bagi produsen dan pengedar narkoba Hukuman para produsen dan pengedar narkoba yang menyebabkan kerusakan besar bagi agama bangsa dan negara khususnya generasi muda

26 Salinan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor 53 Tahun 2014 Tentang Hukuman Bagi Produsen, Bandar, Pengedar, Dan Penyalah Guna Narkoba, hal. 6.

27 Salinan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor 53 Tahun 2014 tentang Hukuman Bagi Produsen, Bandar, Pengedar, dan Penyalah Guna Narkoba, hal. 7.

yang menjadi tulang punggung bagi kehidupan bangsa adalah hukum mati.

Analisis *Istinbath* Hukum Fatwa MUI No. 53 Tahun 2014 tentang Hukum Mati Bagi Produsen, Bandar, dan Pongedar Narkoba

Sebagaimana disebutkan pada bab sebelumnya bahwa penetapan fatwa MUI didasarkan pada al-Qur'an, al-Sunnah (*hadits*), *ijma'*, dan *qiyas*. Terkait dengan penetapan hukum yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mendasarkan pada hasil *ijtihad jama'i* (kolektif) melalui metode *bayani*, *ta'lili* (*qiyasi*, *istihساني*, *ilhaqi*), *istishlahi*, dan *sadd al-zari'ah* dengan senantiasa memperhatikan kemashlahatan umum (*mashalih 'ammah*) dan *maqashid al-syari'ah*.

Terkait dengan narkoba ini tidak terdapat dalil al-Qur'an maupun al-Sunnah yang secara tersurat membahas narkoba. Sehingga komisi Fatwa MUI mencari '*illat* (alasan) yang sama dengan konteks tersebut menggunakan metode *ta'lili* dalam hal ini *qiyash*. Narkoba ini antara lain di-*qiyas*-kan dengan *khamer* yang '*illat*-nya adalah zat yang bersifat memabukkan (*muskir*). Jika narkoba di-*qiyas*-kan dengan *khamer* maka berdasarkan dalil al-Qur'an dan al-Sunnah terdapat petunjuk yang melarang dan hukum meminumnya adalah haram, sedangkan hukuman bagi peminum sebagaimana dijelaskan dalam hadits adalah dicambuk 60 kali pada masa Rasulullah, demikian juga pada masa khalifah Abu Bakar dan pada masa khalifah Umar bin Khattab dicambuk 80 kali.

Meskipun narkoba di-*qiyas*-kan dengan *khamer* dari segi sifatnya yang memabukkan, namun ternyata setelah dipelajari dan dilakukan penelitian ternyata narkoba macamnya banyak dan sifatnya lebih berbahaya dari sekedar *khamer*. Berdasarkan pertimbangan itu maka narkoba memiliki efek yang dahsyat, selain memabukkan ternyata dapat merusak saraf, otak, organ vital tubuh manusia, psikis, dan bahkan sampai dapat mematikan. Oleh karena itu MUI mengeluarkan Fatwa berdasarkan yang matang, antara lain terkait dengan status hukum narkoba dan hukuman atau sanksi (*uqubat*) bagi produsen, bandar, dan pongedar narkoba.

Pertama, penentuan status hukum narkoba. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, narkoba tidak pernah dibahas dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah, oleh karena itu para ulama khususnya MUI melakukan *istinbath hukum* sesuai kaidah *ushuliyah*, terkait status hukum narkoba, yang *'illat*-nya bukan saja memabukkan dan melalaikan, namun lebih dari itu dapat merusak saraf, otak, organ vital manusia, merusak psikis dan bahkan dapat mematikan manusia. Berdasarkan pertimbangan tersebut maka hukum penyalahgunaan narkoba adalah haram. Sebab narkoba dalam hal ini dianggap memiliki *'illat* (alasan) yang sama dengan *khomer* yang bersifat *muskir*; sehingga MUI menggunakan metode *ta'lili* dalam hal ini *qiyash* untuk menentukan status hukumnya. Melalui metode *ta'lili* ini maka dapat dilihat dalam dalil al-Qur'an maupun al-Sunnah bahwa status hukum narkoba haram sebagaimana *khamer*.

Berdasarkan kaidah *fiqihyah* yaitu mencari *maslahah*, di mana haramnya narkoba didasarkan pada kaidah fiqih tentang bahaya (*dharar*) yang berbunyi: *al-ashlu fi al-madhaar at-tahrim* (hukum asal benda yang berbahaya [*mudharat*] adalah haram).²⁸ Kaidah ini berarti bahwa segala sesuatu materi (benda) yang berbahaya, hukumnya haram, sebab syariah Islam telah mengharamkan terjadinya bahaya. Begitu juga jika dilihat berdasarkan paradigma mencari maslahat, maka berdasarkan prinsip "*daf'ul-darar wa raf'ul-haraj*", menolak bahaya dan menghilangkan kesulitan. Oleh karena itu, metode *istislahi* dipraktikkan dalam penetapan fatwa hukum MUI ketika ketetapan fatwanya didasarkan semata kepada pertimbangan kemaslahatan atau menjauhi ke-*mafsadat*-an, tidak didasarkan teks *nash* tertentu atau pada *'illat*-nya. Kalaupun dihubungkan dengan *nash* al-Qur'an atau Hadits, itu hanya sebagai dasar yang bersifat umum. Dengan demikian, narkoba diharamkan berdasarkan kaidah fiqih ini karena terbukti menimbulkan bahaya bagi penggunaannya.

Pendapat ulama, seperti pendapat Syaikh Wahbah Zuhaili dalam kitabnya *al-Fiqhul Islami wa Adillatuh*,²⁹ juga dipakai sebagai bahan ru-

28 Taqiyuddin An Nabhani, *Al Syakhshiyah Al Islamiyah*, 3/457; Muhammad Shidqi bin Ahmad Al Burmu, *Mausu'ah Al Qawa'id Al Fiqhiyah*, 1/24.

29 Wahbah al-Zuhayli, *Al Fiqh Al Islami wa Adillatuhu*, juz IV, hal. 177.

jukan oleh MUI, bahwasanya haramnya narkoba bukan karena di-*qiyas*-kan dengan *khamr*, melainkan karena dua alasan yaitu; *pertama* ada nash yang mengharamkan narkoba, *kedua* karena menimbulkan bahaya (*dharar*) bagi manusia.

Kedua, ketentuan sanksi (*uqubat*) bagi produsen, bandar, dan pengedar narkoba sebagaimana fatwa MUI tersebut pada bab tiga di atas, ada tiga, yaitu; (a) memproduksi, mengedarkan, dan menyalahgunakan narkoba tanpa hak hukumnya haram, dan merupakan tindak pidana yang harus dikenai hukuman *had* dan/atau *ta'zir*; (b) produsen, bandar, pengedar dan penyalahguna narkoba harus diberikan hukuman yang sangat berat karena dampak buruk narkoba jauh lebih dahsyat dibanding dengan *khamr* (minuman keras); (c) negara boleh menjatuhkan hukuman *ta'zir* sampai dengan hukuman mati kepada produsen, bandar, pengedar dan penyalahguna narkoba sesuai dengan kadar narkoba yang dimiliki atau tindakan tersebut berulang, demi menegakkan kemaslahatan umum.

Tiga ketentuan hukuman sebagaimana di atas tentunya diputuskan berdasarkan pertimbangan yang komprehensif dalam rangka mencari kemaslahatan ummat. Berdasarkan kaidah *ushul fiqh* ada tiga kategori *maslahat* yang ingin dicapai dan dipertahankannya, yaitu *daruriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*.³⁰ Hukuman *ta'zir* yang diberikan kepada produsen, pengedar dan bandar narkoba ini adalah dalam rangka menjaga hal-hal pokok (*essensial*) atau *daruriyyat* yang meliputi kebutuhan akan agama, jiwa, keturunan/kehormatan diri, akal dan harta benda (*al-daruriyyat al-khams*). Sebagaimana diketahui, bahaya narkoba akan dapat menghancurkan keagamaan seseorang, akal juga akan rusak, jiwa atau kematian dapat terancam, dan bahkan dapat menghabiskan harta dan keturunan.

Kalau narkoba dapat merusak seluruh kebutuhan *daruriyyat* (*primer*), maka dapat dipastikan seluruh kebutuhan *hajiyyat* (*skunder*) juga ikut terkena akibatnya. Begitu juga dengan *tahsiniyyat* (*tersier*), dimaksudkan sebagai kepentingan komplementer yang berhubungan

30 Husayn Hamid Hassan, *Nazariyyah fi al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1971), hal. 23.

dengan keutamaan, kesempurnaan dan keunggulan, dan berkait dengan kualitas moral, akan menjadi rusak atau hilang akibat penyalahgunaan narkoba.

Kesimpulan

Berdasarkan dari beberapa materi yang penulis uraikan, maka dapat penulis mengambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Alasan lahirnya fatwa MUI No. 53 tahun 2014 tentang hukuman mati bagi produsen, bandar, dan pengedar narkoba antara lain dilatarbelakangi oleh berbagai masukan dan permohonan dari masyarakat dan pemerintah terkait darurat bahaya narkoba yang sudah banyak memakan korban. Selain itu, munculnya fatwa tersebut didasarkan pertimbangan yang komprehensif, yaitu efek negatif pengaruh penyalahgunaan narkoba bagi tubuh manusia, baik saraf, otak, hati, organ vital maupun psikis manusia; adanya nash al-Qur'an dan Hadist terkait bahaya dan larangan minuman *khamer* tersebut.
2. Istinbath hukum penetapan fatwa MUI didasarkan pada hasil *ijtihad jama'i* (kolektif) melalui metode *bayani*, *ta'lili* (*qiyasi*, *istihsani*, *ilhaqi*), *istishlahi*, dan *sadd al-zari'ah* dengan senantiasa memperhatikan kemashlahatan umum (*mashalih 'ammah*) dan *maqashid al-syari'ah*. Terkait dengan narkoba ini, maka status hukum narkoba adalah haram, sebab narkoba di-*qiyash*-kan dengan *khamer* yang memiliki '*illat* sebagai zat yang memabukkan sama dengan *khamer*; ketentuan sanksi (*uqubat*) bagi produsen, bandar, dan pengedar narkoba ada tiga, yaitu; (a) memproduksi, mengedarkan, dan menyalahgunakan narkoba tanpa hak hukumnya haram, dan merupakan tindak pidana yang harus dikenai hukuman *had* dan/atau *ta'zir*; (b) produsen, bandar, pengedar dan penyalahguna narkoba harus diberikan hukuman yang sangat berat karena dampak buruk narkoba jauh lebih dahsyat dibanding dengan *khamr* (minuman keras); (c) negara boleh menjatuhkan hukuman *ta'zir* sampai dengan hukuman mati kepada produsen, bandar, pengedar dan penyalahguna narkoba sesuai dengan kadar narkoba yang dimiliki atau tindakan tersebut berulang, demi menegakkan kemaslahatan umum.

Daftar Pustaka

- al-Burnu, Muhammad Shidqi bin Ahmad, *Mausu'ah Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah*, 1/24.
- al-Suyuthi, Jalaluddin Abd al-Rahman, *al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'i*, cet. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1399 H/1979 M).
- al-Utaibi, Saud, *Al-Mausu'ah Al-Jina'iyah Al-Islamiyah*.
- al-Zahili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, (Damsiyq: Dar al-Fikr, 2004), juz 7.
- an-Nabhani, Taqiyuddin, *Al-Syakhshiyah Al-Islamiyah*.
- Bahnasi, Ahmad Fathi, *Al-Khamr wa Al-Mukhaddirat fi Al-Islam*, (Kairo: Muassasah Al-Khalij Al Arabi, 1989).
- D., Soejono, *Narkotika dan Remaja*, Alumni 1985, (Bandung: kotak pos 272).
- Daradjat, Zakiyah, *Pembinaan Remaja*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), cet. II.
- Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006).
- Fatwa MUI No. 53 Tahun 2014 tentang *Hukuman Bagi Produsen, Bandar, Pengedar dan Penyalahguna Narkoba*.
- Harsono, *Etika Islam Tentang Kenakalan Remaja*, (Jakarta: Bina Aksara, 1989).
- Hassan, Husayn Hamid, *Nazariyyah fi al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1971).
- Hawari, Dadang, *Al-qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa Dan Kesehatan Jiwa*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996).
- Hilali, Sa'aduddin Mus'id, *At-Ta'shil Al-Syar'i li Al-Khamr wa Al-Mukhaddirat*.
- Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Pertama, *tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, pada tanggal 20 – 22 Syawal 1424 H/ 14 – 16 Desember 2003, <http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/Ijtima-Ulama-Lampiran1.pdf>.
- Maliki, Abdurrahman, *Nizhamul Uqubat*, 1990.
- Qal'ahjie, Rawwas, *Mu'jam Lughah Al-Fuqoha'*.
- Salinan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor 53 Tahun 2014 Tentang Hukuman Bagi Produsen, Bandar, Pengedar, Dan Penyalah Guna Narkoba.
- Sarumpet, RI., *Narkotika Mengancam Anda*, (Bandung: Indonesia Publishing House Po. BOX. 85, 1973).
- Sarwono, Sarlito Wirawan, *Psikologi Remaja*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, tth.), hal. 216.
- Undang-undang Bidang Hukum, Kesehatan, Psikotropika, dan Narkotika, (Jakarta: CV. Eka Jaya, 2003).
- Wawancara ketua MUI Jawa Tengah, KH. Ahmad Darodji, di Rumah Kediannya, Perumahan Jl. Wismasari Kel. Ngaliyan Kecamatan Ngaliyan Kota Semarang, pada hari Sabtu, 15 Juni 2019, pukul 06.30 WIB.
- Yusuf, Ismed, *Makalah Seminar Regional; Antisipasi Bahaya penyalahgunaan narkoba dalam perspektif medis, religius, psikologis dan sosial budaya*, 28 September 2002. Fakultas Dakwah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang 2002.

FATWA MUI NO. 11 TAHUN 2012 *VIS A VIS* PUTUSAN MK NO. 46/PUU-VIII/2010 TENTANG ANAK LUAR KAWIN

Dr. Muhammad Izudin, S.Ag, M.HI
082331501550 / muhammad.izudin@gmail.com

Abstraksi

Rumusan bunyi Pasal 43 Ayat (1) UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 dari semula berbunyi "*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya*" menjadi "*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan lelaki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya*" melahirkan permasalahan baru seputar konsep nasab. Kata 'mempunyai hubungan darah' dalam rumusan pasal perubahan dalam Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 sangat sensitif sebab hubungan darah dalam kajian hukum Islam sangat identik dengan pengertian *nasab* yang merupakan salah satu dari *al-dharuriyyat al-khams* (pancajiwa syariah).

Jumhur fuqaha sepakat bahwa anak yang lahir dari hasil zina dan anak *mula'nah* tidak mempunyai hak nasab, nafkah, wali nikah dan waris dengan ayah biologisnya, sedangkan Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 telah berkekuatan hukum tetap dan mengikat. Karya tulis ini berikhtiar mendeskripsikan secara mendalam hakikat makna frasa anak yang dilahirkan di luar perkawinan, hubungan perdata dan hubungan darah yang dimaksud Pasal 42 ayat 1 UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010,

sehingga terlahir preskripsi yang tepat terhadap pemaknaan anak luar kawin, anak hasil zina, hubungan perdata, hubungan darah dan nasab, sehingga lahirlah kepastian, keadilan dan kemanfaatan dari Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010, terhindarnya konflik norma, *vagenorm* dan perlindungan hukum terhadap anak luar kawin dalam cakupan maknanya yang perlu diklasifikasi secara tepat.

Kata kunci: anak luar kawin, anak hasil zina, hubungan perdata, hubungan darah, nasab.

A. *Legal Meaning* Frasa “Anak yang Dilahirkan di Luar Perkawinan” dalam UU No. 1 Tahun 1974 jo. Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010

Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang uji materiil (*judicial review*) UU Perkawinan terhadap UUD-NRI 1945 memicu kontroversi seputar persoalan *nasab*.¹ Juhur fuqaha berpendapat bahwa anak yang lahir dari hasil zina² tidak punya hubungan nasab, wali nikah, waris dan nafkah dengan pria yang menyebabkan kelahirannya, akan tetapi hanya mempunyai hubungan waris, nasab dan nafkah dengan ibunya dan keluarga ibunya. Jika pemaknaan terhadap anak yang dilahirkan di luar perkawinan dalam Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 termasuk di dalamnya anak hasil zina³ dan anak *mula'annah*⁴, putusan itu bisa bertentangan dengan norma agama Islam terkait status anak yang dilahirkan dari hasil zina yang hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya, hal tersebut antara lain terlihat dari akta kelahiran anak yang hanya mencantumkan nama ibu tanpa menyebutkan nama ayah. Konsekuensi dari tidak adanya hubungan nasab antara ayah dan anak secara hukum berakibat tidak adanya hak kewarisan dan tidak adanya hak untuk menjadi wali nikah. Ketentuan Pasal 43 Ayat (1) UU Perkawinan memang merupakan konsekuensi logis dari pengaturan mengenai persyaratan dan prosedur perkawinan yang sah sebagaimana ditentukan dalam UU Perkawinan Pasal 2 Ayat (1) dan (2).

Pada amar Putusan MK tersebut menyebutkan bahwa Pasal 43 Ayat (1) yang menyatakan “*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan keperdataan dengan ibunya*” tidak me-

1 Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia *nasab* diartikan sebagai keturunan dan pertalian keluarga. Dari akar kata ini terlahir kata *nasabah* yang berarti orang yang biasa berhubungan dengan atau menjadi pelanggan; orang yang menjadi tanggungan; pertalian) dan *munasabah* yang berarti cocok; sesuai; tetap benar; kesesuaian. KBBI v.1.1. 2010 Edisi III.

2 *Zina* dalam pengertian hukum Islam yang berarti hubungan seksual yang dilakukan di luar perkawinan.

3 Pengertian anak hasil zina yang dimaksud adalah anak yang lahir sebagai akibat dari hubungan seksual di luar perkawinan yang sah menurut ketentuan agama, dan perbuatan zina sendiri merupakan *jarimah* (tindak pidana kejahatan). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya, h. 9.

4 Anak *mula'annah* berawal dari peristiwa *li'an* yang berarti sumpah seorang suami yang menuduh istrinya berbuat zina sehingga berakibat hubungan perkawinan mereka menjadi putus dan anak yang lahir hanya bernasab kepada ibunya. UU Perkawinan Pasal 44 Ayat (1) menyatakan: Seorang suami dapat menyangkal sahnya anak yang dilahirkan oleh isterinya, bilamana ia dapat membuktikan bahwa isterinya telah berzina dan anak itu akibat dari perzinahan tersebut. Dasar hukum: Q.S. An-Nuur: 4-10.

memiliki kekuatan hukum mengikat sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya. Putusan MK itu juga memberikan dampak besar terhadap hukum waris bagi anak di luar perkawinan yang semula mendapat hak warisan hanya jika telah diakui dan disahkan, namun sejak adanya Putusan MK ini anak yang dilahirkan di luar perkawinan juga bisa diakui sebagai anak yang sah dan mempunyai hubungan waris dengan ayah biologisnya jika dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain.⁵

Setelah dikeluarkannya Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 terbuka penafsiran hukum baru atas pola hubungan hukum perdata antara anak dan ayah biologisnya, dengan mengesampingkan ketentuan Pasal 43 Ayat (1) UU Perkawinan, Pasal 100 dan Pasal 186 KHI.⁶ Hal ini membawa konsekuensi bahwa hukum memberi peluang bagi anak yang lahir di luar perkawinan atau pihak yang mewakili kepentingannya untuk memohon atau menggugat ayah biologisnya di pengadilan jika terbukti berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah dengan ayah biologisnya.

Kata "mempunyai hubungan darah" dalam rumusan pasal perubahan dalam Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 memang sangat sensitif sebab hubungan darah dalam kajian hukum *syar'i* adalah *nasab* yang merupakan salah satu dari *al-kulliyah al-khams, al-dharuriyyat al-khams* (pancajiwa syariah), nasab tidak dibentuk melalui jalan perzinahan. Terkait hal ini, perlu kajian lebih dalam tentang sejauh mana putusan ini dapat dijalankan karena akan sangat sulit penerapannya di masyarakat apabila terjadi pertentangan yang begitu tajam antara hukum yang diberlakukan oleh negara dan nilai-nilai yang dianut di ma-

5 Deity Yuningsih, *Implikasi Putusan Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 terhadap Hak Keperdataan bagi Anak Luar Kawin*, Jurnal Ilmu Hukum Amanna Gappa Vol. 21 Nomor 1, Maret 2013, h. 105.

6 Pasal 100 KHI menyatakan: "Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya." Sedangkan Pasal 186 menegaskan: "Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewaris dengan ibunya dan keluarga dari pihak ibunya."

syarakat.⁷ Menanggapi munculnya pertanyaan mengenai kedudukan anak hasil zina, terkait dengan hubungan nasab, waris dan wali nikah dari anak hasil zina menurut hukum Islam, terutama pasca Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010, Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan Fatwa Nomor 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan terhadapnya sebagai berikut:

1. Anak hasil zina tidak mempunyai hubungan nasab, wali nikah, waris dan nafaqah dengan laki-laki yang menyebabkan kelahirannya.
2. Anak hasil zina hanya mempunyai hubungan nasab, waris dan *nafaqah* dengan ibunya dan keluarga ibunya.
3. Anak hasil zina tidak menanggung dosa perzinaan yang dilakukan oleh orang yang mengakibatkan kelahirannya.
4. pezina dikenakan hukuman *hadd* oleh pihak yang berwenang, untuk menjaga kepentingan menjaga keturunan yang sah (*hifzh al-nasl*).
5. Pemerintah berwenang menjatuhkan hukuman *takzir* laki-laki pezina yang mengakibatkan lahirnya anak dengan mewajibkannya untuk:
 - a. Mencukupi kebutuhan hidup anak tersebut.
 - b. Memberikan harta setelah ia meninggal melalui *wasiat wajibah*.⁸

B. Solusi Pamungkas atas Polemik Perlindungan Hukum terhadap Anak Luar Kawin

Terkait dengan konsep perlindungan hukum terhadap anak, dilihat dalam Pembukaan UUD 1945 pada alenia ke-4 disebutkan bahwa negara berkewajiban melindungi segenap bangsa Indonesia. Kata segenap bangsa Indonesia berarti mencakup seluruh anak termasuk pula di dalamnya anak luar kawin. Perlindungan hukum bagi anak luar kawin ini melalui peraturan perundang-undangan dan tindakan-tindakan yang bertujuan melindungi pihak yang lemah akan menempatkan

7 Jurnal Konstitusi, Vol. I No. 1, November 2012, h. 53.

8 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya, h. 10.

anak luar kawin ini pada kedudukan yang layak. Berkaitan dengan perlindungan hukum bagi anak luar kawin terutama dalam memperoleh hak-hak keperdataannya, sebagaimana dikemukakan oleh Phipus M. Hadjon, terdapat dua macam perlindungan hukum, yaitu perlindungan hukum preventif dan perlindungan hukum represif, sehingga minimal ada dua pihak di mana perlindungan hukum difokuskan pada salah satu pihak, dengan tindakan-tindakannya berhadapan dengan rakyat yang dikenai tindakan-tindakan Pemerintah tersebut. Segala sarana, di antaranya peraturan perundang-undangan, yang memfasilitasi pengajuan keberatan-keberatan oleh rakyat sebelum keputusan Pemerintah mendapat bentuk definitif, merupakan perlindungan hukum yang preventif. Penanganan perlindungan hukum bagi rakyat oleh pengadilan merupakan perlindungan hukum yang represif.⁹

Konsep anak yang dimaksud menyangkut pengertian anak sebagai *persoon*,¹⁰ sebagaimana amar Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 yang menyatakan bahwa '*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya*', tampak dengan jelas bahwa konsep anak yang dimaksud dalam Putusan MK tersebut bukanlah konsep anak dalam arti seseorang yang berumur antara 0 hingga 18 tahun, akan tetapi bermakna seseorang yang terkait hubungan keperdataan dengan orang tuanya.¹¹

Ketentuan Pasal 42 UU Perkawinan memberikan pemahaman bahwa anak luar kawin (sebagai makna 'anak tidak sah' secara *mafhum mukhalafah*) adalah anak yang dilahirkan tidak *dalam* atau tidak sebagai *akibat* dari perkawinan yang sah. Berdasarkan sebab dan latar belakang terjadinya anak luar kawin (dalam arti luas) dapat dirinci sebagai berikut:

9 Muhammad Izudin, *Perlindungan Hukum terhadap Anak yang Lahir di Luar Perkawinan*, Jember: Disertasi FH Unej, Juli 2019, h. 56-57.

10 I Nyoman Sujana, *Kedudukan Hukum Anak Luar Kawin dalam Perspektif Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010*, Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015, h. 30.

11 *ibid.*, h. 66.

1. Anak yang dilahirkan oleh seorang wanita tetapi wanita itu tidak mempunyai ikatan perkawinan dengan pria yang menyebetubuhnya dan tidak mempunyai ikatan perkawinan dengan pria atau wanita lain;
2. Anak yang dilahirkan dari seorang wanita, kelahiran anak tersebut diketahui dan dikehendaki oleh salah satu orang tuanya, hanya saja salah satu atau kedua orang tuanya terikat dengan perkawinan lain;
3. Anak yang lahir dari seorang wanita dalam masa *iddah* perceraian tetapi anak yang dilahirkan itu merupakan hasil hubungan dengan pria yang bukan suaminya;
4. Anak yang lahir dari seorang wanita yang ditinggal suami lebih dari 300 hari dan anak tersebut tidak diakui olehnya;
5. Anak yang lahir dari seorang wanita padahal agama yang mereka peluk menentukan lain, misalnya dalam agama Katholik tidak mengenal cerai hidup tetapi tetap dilakukan juga kemudian ia kawin lagi dan melahirkan anak;
6. Anak yang lahir dari seorang wanita sedangkan pada mereka berlaku ketentuan Negara melarang mengadakan perkawinan misalnya Warga Negara Indonesia (WNI) dan Warga Negara Asing (WNA) tidak mendapat ijin dari kedutaan besar untuk mengadakan perkawinan karena salah satu dari mereka telah mempunyai pasangan tetapi mereka tetap campur dan melahirkan anak;
7. Anak yang dilahirkan seorang wanita tetapi anak tersebut sama sekali tidak mengetahui kedua orang tuanya;
8. Anak yang lahir dari perkawinan yang tidak dicatat di Kantor Urusan Agama (KUA) atau Kantor Catatan Sipil;
9. Anak yang lahir dari perkawinan secara adat tidak dilaksanakan menurut agama dan kepercayaannya.¹²

Dalam hukum Islam, para ulama sepakat mengatakan bahwa nasab seorang anak kepada ibu yang melahirkannya terjadi secara otomatis karena sebab pembuahan dan persalinan yang terjadi, sedangkan nasab anak terhadap ayah kandungnya bisa terjadi dan terbentuk melalui

12 Herusko, *Anak di Luar Perkawinan*, Jakarta: Makalah Seminar Kowani, 14-05-1996, h. 6.

tiga cara, yaitu *pertama* melalui perkawinan yang sah, *kedua*, melalui perkawinan yang *fasid* atau *bathil* (termasuk nikah siri atau nikah di bawah tangan atau nikah tidak tercatat) dan *ketiga*, melalui hubungan badan secara *syubhat*. Cara timbulnya nasab anak kepada ayah kandungnya melalui nikah *fasid* (perkawinan yang dilangsungkan dalam keadaan kekurangan syarat, seperti nikah yang dilakukan tanpa wali, yang menurut ulama kalangan mazhab Hanafi tidak menjadi syarat sahnya perkawinan, atau dalam kasus perkawinan tanpa saksi, sebagaimana pendapat Imam Malik dalam salah satu riwayat dari muridnya, Syahnun Al-Maliki, yang membolehkan nikah tanpa saksi dengan syarat harus diadakan *walimah al-ursy*), terdapat tiga syarat dalam penetapan nasab anak dalam perkawinan *fasid* ini yaitu:

- a. Suami mempunyai kemampuan menjadikan istrinya hamil, yaitu seorang yang baligh dan tidak mempunyai penyakit yang dapat menyebabkan istrinya tidak bisa hamil.
- b. Hubungan badan benar-benar terjadi dan dilakukan oleh pasangan yang bersangkutan.
- c. Anak dilahirkan dalam waktu enam bulan atau lebih setelah terjadinya akad nikah *fasid* tersebut (menurut jumhur ulama) dan sejak hubungan badan (menurut ulama mazhab Hanafi). Jika anak itu lahir dalam waktu sebelum enam bulan setelah akad nikah atau melakukan hubungan badan, maka anak itu tidak bisa dinasabkan kepada suami wanita tersebut, karena bisa dipastikan anak yang lahir itu akibat hubungan badan yang terjadi sebelumnya.¹³

Adapun cara terjadinya nasab anak kepada ayah biologisnya melalui hubungan badan secara *syubhat* (*wath'i syubhat*), yaitu persetubuhan antara seorang laki-laki dengan seorang wanita di luar akad nikah tetapi tidak bisa disebut sebagai zina, seperti melakukan hubungan badan dengan istri di masa *iddah* talak tiga karena yakin hal itu dihalalkan, melakukan hubungan badan dengan wanita yang diyakini sebagai istrinya tapi ternyata bukan dan berhubungan badan dalam nikah *mut'ah* bagi ulama yang membolehkannya. Hubungan badan secara *syubhat* dengan segala macam dan bentuknya, sangat memungkinkan

13 M. Nurul Irfan, *Rekonstruksi Nasab dan Status Anak dalam Hukum Islam*, Jakarta: Amzah, 2012, h. 87-88.

adanya kehamilan dan melahirkan anak. Dalam hal ini ulama dari berbagai mazhab sepakat bahwa anak yang lahir akibat hubungan badan yang *syubhat* dapat dinasabkan kepada laki-laki yang berhubungan badan dengan ibu anak tersebut, jika anak itu lahir setelah enam bulan atau lebih sejak terjadinya hubungan badan.¹⁴

Menurut konsep hukum Islam, zina adalah hubungan badan antara laki-laki dan wanita di luar perkawinan. Dengan perbuatan zina, sebagaimana juga pada perkawinan yang sah, sangat dimungkinkan terjadinya kehamilan dan kelahiran anak. Ulama sepakat menyatakan bahwa perzinaan bukan penyebab timbulnya hubungan nasab anak dengan ayah biologisnya, sehingga anak hasil hubungan zina tidak boleh dihubungkan dengan nasab ayahnya, meskipun secara biologis terbukti berasal dari benih laki-laki yang melakukan hubungan badan dengan ibunya. Latar belakang dan alasannya adalah bahwa nasab itu merupakan karunia dan nikmat, sedangkan perzinaan itu merupakan *jarimah* (tindak pidana) yang sama sekali tidak layak mendapatkan balasan nikmat, melainkan balasan berupa hukuman. Implikasi tidak adanya hubungan nasab antara anak hasil zina dengan ayah biologisnya tampak nyata dalam beberapa aspek yuridis berupa tidak adanya hak nafkah, hak waris dan hak perwalian nikah. Ibnu Hazm memberikan alasan anak hasil zina tidak bisa dinasabkan dengan ayah biologisnya adalah tindakan Rasulullah SAW yang menghubungkan nasab anak dengan ibunya yang telah *dil'an* oleh suaminya, tidak kepada ayahnya.¹⁵

An-Nawawi, dalam *Al-Majmu'ah Syarh al-Muhadzab*, menambahkan uraiannya tentang akibat hukum perbuatan zina lainnya dengan mengatakan bahwa apabila ada seorang laki-laki berzina dengan seorang wanita, maka wanita pezina itu tidak berkewajiban menjalani masa *iddah*, sebab disyariatkannya *iddah* itu mempunyai tujuan untuk memelihara kemurnian nasab, sedangkan seorang laki-laki pelaku zina tidak akan pernah mempunyai hubungan nasab dengan anak yang lahir akibat perzinaannya. Hal inilah juga yang mendorong ulama membolehkan pelaksanaan akad nikah wanita hamil dengan pria yang meng-

14 *ibid.*, h. 113.

15 Ibnu Hazm, *al-Muhalla bi al-Atsar*, Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, tt., Jilid X, h. 142.

hamilinya.¹⁶

Ulama fiqh sepakat mengatakan bahwa perkawinan yang sah atau fasid juga merupakan salah satu cara atau dasar yang sangat kuat dan dianggap sah untuk menetapkan nasab seorang anak kepada kedua orangtuanya, sekalipun perkawinan dan kelahiran anak itu tidak didaftarkan secara resmi pada instansi terkait. Adanya ikatan hubungan suami istri, *al-firasy az-zawjyah* dinilai sebagai cara untuk menetapkan nasab anak kepada kedua orang tuanya. Wahbah al-Zuhaili, dalam *al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, menyatakan:

Hubungan nasab dapat ditetapkan dengan salah satu dari ketiga cara, yaitu perkawinan yang sah atau perkawinan yang fasid, dengan cara iqrar atau pengakuan nasab dan dengan pembuktian. Cara pertama adalah dengan perkawinan yang sah atau perkawinan yang fasid. Perkawinan yang sah atau perkawinan yang fasid sebagai sebuah cara untuk menetapkan nasab, cara menetapkannya secara konkret adalah manakala telah terjadi perkawinan, walaupun berupa nikah fasid atau berupa nikah secara adat masyarakat tertentu, yaitu perkawinan yang telah dianggap terlaksana dengan akad-akad khusus (seperti nikah di bawah tangan) tanpa didaftarkan pada lembaga perkawinan yang resmi, hubungan nasab anak-anak yang dilahirkan oleh seorang wanita sebagai istri itu tetap bisa diakui dan ditetapkan.¹⁷

Pernyataan Wahbah al-Zuhaili inilah yang M. Nurul Irfan, selaku saksi ahli, sampaikan dalam sidang pleno pada hari Jumat 4 Mei 2011 di depan sembilan majelis hakim Mahkamah Konstitusi. M. Nurul Irfan menyampaikan hal ini karena diajukan sebagai saksi ahli oleh pihak Pemohon dalam perkara uji materi UU Perkawinan. Pihak pemohon adalah Machicha Mochtar, seorang mantan istri Moerdiono yang telah memiliki anak bernama M. Iqbal Ramadhan, namun tidak pernah mendapat pengakuan resmi sebagai anak dari ayah kandungnya karena perkawinannya tidak dicatat di lembaga perkawinan resmi di Indonesia, yaitu KUA dengan alasan bahwa pada saat ibunya menikah dengan Moerdiono, masih terikat perkawinan dengan istri yang lain, sehingga

16 An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Mesir: Matba'ah al-Imam, tt., Jilid XVIII, h. 147.

17 Wahbah al-Zuhaili, *op.cit.*, h. 690.

tidak bisa dicatat.¹⁸

Fuqaha' Mazhab empat dan Mazhab az-Dhahiri sepakat bahwa nasab anak hasil zina hanya bisa dinasabkan kepada ibunya. Kedudukan hukum anak hasil zina diil^haqkan atau diqiyaskan kepada anak *mula'ana*h (anak yang diingkari oleh ayah kandungnya sendiri). Kata *al-firasy* digunakan untuk makna *al-wath'* (senggama), demikian juga kata *al-firasy* hanya digunakan untuk makna bagi perempuan yang melahirkan anak.¹⁹ Di antara makna *kinayah*, *al-firasy* adalah *al-mar'ah* (seorang perempuan), kata *al-mar'ah* dinamakan selimut lelaki.²⁰ Kata *al-firasy* di kalangan orang Arab digunakan untuk mengungkapkan makna suami dan makna seorang wanita, akan tetapi kebanyakan kata *al-firasy* digunakan untuk makna seorang wanita.²¹

Dalam hadits, Nabi saw tidak menasabkan anak yang lahir dari hubungan zina kecuali hanya kepada perempuan yang melahirkan anak tersebut.²² Sikap Rasulullah SAW yang menasabkan anak hasil zina kepada wanita yang melahirkan dan tidak menasabkan kepada ayah biologisnya, menunjukkan bahwa anak yang lahir dari hasil hubungan zina tidak dapat mengajukan tuntutan untuk dinasabkan kepada ayah biologisnya dan anak tersebut tidak dapat dinasabkan kepadanya.²³

UU Perkawinan tidak memberikan pengertian tentang apa yang dimaksud dengan anak luar kawin. Berpegang pada rumusan Pasal 42 UU Perkawinan tentang pengertian anak sah, berdasarkan penafsiran *a contrario*, dapat dijelaskan bahwa anak luar kawin adalah anak yang tidak termasuk ke dalam kategori anak sah yaitu:

- a. Anak yang dibiarkan dan dilahirkan dalam perkawinan yang sah.
- b. Anak yang dibiarkan sebelum perkawinan dan dilahirkan dalam perkawinan yang sah.

18 Nurul Irfan, *op.cit.*, h. 124-125.

19 Burhanuddin Ibrahim bin Muhammad bin 'Abdillah bin Muhammad bin Muflih. *al-Mubdi' Sharh al-Muqni'*, ditahqiq oleh Muhammad Hasan Isma'il (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), Juz VII, h. 60.

20 Jamaluddin Muhammad bin 'Ali bin Mukrim dikenal dengan sebutan Ibn Manzur, *Lisan al-Arab* (Mesir : Dar al-Ma'arif, tt), Juz VI, 327;Alauddin Abu Bakr bin Mas'ud al-Kasani, *Bada'iu al-Sha'naiu fi Tartib al-Shara'i*, Cet ke 2, h. 242.

21 Abu Bakar 'Abdu al-Razaq bin Humam, *al-Shan'ani*, (Beirut:Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), Juz III, h. 296.

22 'Alauddin Abu Bakr bin Mas'ud al-Kasani, *Bada'iu al-Sha'naiu fi Tartib al-Shara'u*, Juz VI, h. 242.

23 Abu 'Abdillah Muhammad bin Muflih, *al-Furu'*, (Beirut: 'Alam al-Kutub,1985), Juz IV, Cet ke 4, h. 526.

- c. Anak yang dibenihkan dalam perkawinan yang sah dan dilahirkan setelah perkawinan putus.²⁴

Sepanjang anak terlahir memenuhi salah satu kriteria di atas, maka anak berkedudukan sebagai anak sah. Pasal 99 KHI mendefinisikan anak sah sebagai anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah, dan hasil pembuahan suami istri yang sah di luar rahim dan dilahirkan oleh istri tersebut. Dalam kedudukan sebagai anak sah, tentu mempunyai akibat yuridis yaitu adanya hubungan keperdataan dengan ayah ibu dan keluarga ayah ibunya. Ketentuan norma yang menjadi kata kunci adalah "melalui perkawinan yang sah" sebagaimana yang terdapat dalam Pasal 28B Ayat (1) UUD NRI 1945. Yang dimaksud perkawinan yang sah di sini harus dibaca sesuai dengan ketentuan Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan, yaitu "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu." Norma dasar ini menghendaki bahwa setiap orang diberikan hak untuk mendapatkan keturunan yang dibenarkan, yaitu keturunan yang diperoleh dari perkawinan yang sah menurut hukum agamanya, dan tidak melegalisasikan hak untuk mendapatkan keturunan dari hubungan seorang laki-laki dan seorang wanita tanpa ikatan perkawinan yang sah.

Dalam hal ini, hukum Islam sudah menentukan beberapa syarat dan rukun²⁵ yang harus dipenuhi sehingga perkawinan yang dilakukan menjadi sah. Hukum positif di Indonesia juga telah mengatur tentang tata cara perkawinan, yaitu UU Perkawinan Pasal 2 Ayat (1) yang menyatakan bahwa "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu",²⁶ kemudian Pasal 2 Ayat (2) menyatakan bahwa "Tiap-tiap perkawinan dicatat

24 I Nyoman Sujana, *op.cit.*, h. 176.

25 Rukun nikah yaitu unsur-unsur yang harus ada di dalam suatu acara akad nikah. Dalam fiqh Syafi'iyah, rukun nikah ada lima, yaitu calon suami, calon istri, dua orang saksi, wali dan sigat. *'Abd al-Rahman al-Jaziri, al-Fiqh 'ala Mazahib al-arba'ah*, Kairo: Dar al-Hadits, 2004, Juz IV, h. 15.

26 Konsekuensi perumusan pada Pasal 2 ayat (1) ini, adalah tidak ada perkawinan di luar hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya, sesuai dengan UUD NRI 1945. Sedangkan maksud dari hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu termasuk ketentuan undang-undang yang berlaku bagi golongan agamanya dan kepercayaannya itu sepanjang tidak bertentangan atau tidak ditentukan lain dalam Undang-undang ini. *Penjelasan Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3019, Penjelasan Pasal 2.

menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.”²⁷ Sepintas dua ayat tersebut tidak bermasalah karena mengatur dua hal yang berbeda. Pertama mengatur tentang keabsahan perkawinan. Kedua mengatur tentang pencatatan perkawinan. Namun kemudian muncul ketentuan-ketentuan tentang pencatatan perkawinan yang menyatakan keharusan melakukan pencatatan perkawinan, harus dilangsungkan di hadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah dan jika melanggar ketentuan-ketentuan yang berlaku maka perkawinan yang dilaksanakan tidak mempunyai kekuatan hukum. Dalam hal ini tampak bahwa MK lebih memilih pendapat yang menyatakan bahwa pencatatan perkawinan tidak menjadi salah satu unsur sahnya perkawinan. MK hanya mengakui sahnya suatu perkawinan jika telah memenuhi ketentuan hukum yang telah ditetapkan oleh agama yang dianutnya meskipun tidak dilakukan di hadapan pejabat pencatat nikah yang berwenang dan tidak dicatat sesuai ketentuan yang berlaku.²⁸

Konsekuensi dari perkawinan yang tidak sah adalah hilangnya hubungan keperdataan yang seharusnya terjadi antara anak dan ayahnya. Putusan MK tidak membedakan antara anak hasil zina ataupun perkawinan yang tidak dicatatkan. Di dalam KHI Pasal 100 disebutkan bahwa anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya. Makna anak luar kawin secara global mempunyai dua pengertian; *pertama*, anak yang lahir tanpa perkawinan (anak hasil hubungan zina). *Kedua*, anak yang lahir dari perkawinan yang sah secara agama namun tidak dicatatkan. Persoalan muncul ketika definisi anak luar kawin itu masuk ke wilayah perkawinan yang sah secara agama, namun tidak dicatatkan. Adalah tidak mungkin menyatakan bahwa perkawinan yang tidak dicatatkan tersebut tidak sah, padahal secara nyata perkawinan tersebut telah memenuhi syarat dan rukun yang telah ditetapkan oleh agama.

Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010, bila dicermati tidaklah memberikan pengakuan terhadap anak yang lahir dari hubungan zina. Dalam konteks ini, Putusan MK berangkat dari ketentuan Pasal 2 Ayat 2

27 *ibid.*, Pasal 2 ayat (1) dan (2).

28 Abd. Rasyid As'ad, *Urgensi Pencatatan Perkawinan dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam*, h. 9.

UU Perkawinan yang menyatakan bahwa “Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.” Ketentuan tersebut tentulah sebuah perkawinan dalam pandangan negara adalah apabila perkawinan dicatatkan pada lembaga yang ditugasi untuk itu. Artinya perkawinan tersebut terjadi menurut cara yang sudah diatur dalam peraturan perundang-undangan dan bisa pula terjadi di luar prosedur yang telah ditetapkan oleh undang-undang misalnya perkawinan yang sah secara agama namun tidak tercatat. Pertimbangan hukum putusan MK untuk memberikan perlindungan terhadap anak yang lahir dari suatu perkawinan yang tidak tercatat, sementara perkawinan itu sendiri adalah sah menurut agama. Hal ini tentu sangat berbeda dengan hubungan perzinahan yang melahirkan seorang anak dan tidak termasuk dalam konteks anak luar kawin dalam perspektif Putusan MK.

Redaksi kalimat yang digunakan dalam Putusan MK adalah anak yang dilahirkan di luar perkawinan, menunjukkan pada adanya perkawinan, dan jika dilakukan menurut ajaran agama Islam adalah perkawinan yang sah menurut agama Islam. Dengan demikian anak tersebut sah dalam pandangan agama, yaitu sah secara materiil, namun karena tidak tercatat maka menjadi tidak sah secara formil. Harus dibedakan antara anak yang lahir di luar perkawinan dengan anak yang lahir tanpa perkawinan. “Anak yang lahir di luar perkawinan” ditujukan untuk kasus Machicha Mochtar, mengingat anak yang lahir itu sebagai hasil perkawinan dengan memenuhi syarat dan rukun secara agama, namun tidak tercatat di Kantor Urusan Agama (KUA) setempat. Terminologi anak luar kawin dalam kasus Machicha Mochtar selaku pemohon bukan dalam konteks anak hasil zina. Kasus tersebut merupakan anak yang dilahirkan “di luar perkawinan” karena perkawinannya hanya memenuhi Pasal 2 Ayat 1 tetapi tidak memenuhi Pasal 2 Ayat (2) UU Perkawinan. Jika perkawinan dilakukan hanya memenuhi Pasal 2 Ayat (1) saja, maka disebut ‘luar perkawinan’, oleh sebab Pasal 43 Ayat (1) UU Perkawinan itu tidak berdiri sendiri, tetapi sangat berkaitan dengan adanya perkawinan sebagaimana diatur oleh Pasal 2 UU Perkawinan. Disebut luar perkawinan karena perkawinan itu dilakukan di luar prosedur perkawinan sesuai Pasal 2 Ayat (2) dan tidak serta merta makna “luar

perkawinan” disamaartikan dengan zina, karena perbuatan zina itu dilakukan sama sekali tanpa ada perkawinan. Berbeda sekali antara luar perkawinan dengan tanpa perkawinan. Analogi sederhananya bisa dibandingkan dengan kata-kata: “Saya tidur di luar rumah”, artinya rumahnya ada tetapi saya tidur di luarnya, tetapi kalau “Saya tidur tanpa rumah”, berarti rumahnya tidak ada. Oleh karena itu jika disebut “perkawinan” sudah pasti perkawinan itu sudah dilakukan minimal sesuai dengan Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan, sedangkan perzinaan sama sekali tidak tersentuh dengan term perkawinan.²⁹

Tujuan *judicial review* Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan tersebut adalah memberi legalitas hukum hubungan darah antara anak dengan ayah biologisnya, memberi perlindungan hukum atas hak-hak dasar anak, memberi perlakuan yang adil terhadap setiap anak, menegaskan adanya hubungan perdata setiap anak dengan ayah biologisnya dan keluarga ayahnya, menegaskan adanya kewajiban ayah biologisnya, melindungi hak asuh anak, menjamin masa depan dan hak-hak anak sebagaimana anak pada umumnya, menegaskan bahwa setiap laki-laki harus bertanggung jawab atas tindakannya. Oleh karena itu, berdasarkan Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010, maka status anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan darah dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan ayah dan keluarga ayahnya. Atas dasar putusan tersebut, maka ayahnya dan keluarga ayahnya wajib memberikan nafkah terhadap anak tersebut.³⁰ Hal ini selaras dengan ketentuan Pasal 80 Ayat (4) KHI, dalam hal ayah dan ibunya masih terikat perkawinan. Apabila ayah dan ibu anak tersebut telah bercerai, maka ayah tetap dibebankan memberi nafkah kepada anak-anaknya, sesuai dengan kemampuannya, sebagaimana maksud Pasal 105 huruf c dan pasal 156 huruf d KHI.

Dalam perspektif teori *mashlahah*, terdapat dua hal yang bertentangan pada wilayah perkara *dharuriyat* dan *hajiyyat*. *Pertama*, adanya

29 Sumasno, *Anak Hasil Zina dan Anak Lahir di Luar Nikah*, h. 7.

30 Yang dimaksud nafkah dalam hal ini adalah nafkah anak, berupa biaya pemeliharaan, biaya kebutuhan pokok anak, biaya pendidikan anak dan segala biaya yang diperlukan untuk menunjang kelangsungan dan perkembangan anak sampai dewasa atau mandiri, sesuai dengan pasal 45 Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 jo. Pasal 80 ayat (4) Kompilasi Hukum Islam.

keharusan untuk mencatat perkawinan berada pada wilayah *mashlahah hajiyat* karena kewajiban itu bersifat preventif. Menghindarkan sesuatu yang berpotensi menimbulkan kesulitan (*masyaqqah*) adalah penting untuk semua pihak yang terlibat dalam perkawinan, yaitu kedua pasangan yang menikah, lebih khusus lagi anak yang lahir dari perkawinannya. Pencatatan perkawinan bisa dianalogikan kepada pencatatan dalam muamalah, karena keduanya sama-sama bertujuan untuk mencegah terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan di kemudian hari. Adapun dampak yang ditimbulkan akibat perkawinan yang tidak tercatat, tidak bisa dijadikan dalil bahwa pencatatan ini adalah masuk pada tingkatan *dharuri*. Dampak itu lebih bersifat *'aridhi* (baru/bukan asli) yang dibuat akibat adanya undang-undang. Mengabaikan pencatatan perkawinan akan menimbulkan potensi buruk kepada semua pihak yang terkait, namun efek buruk itu tidak sebanding dengan besarnya *mafsadah* ketika harus menghilangkan dan menafikan hubungan nasab serta hubungan keperdataan yang lainnya antara anak luar kawin dengan ayah biologisnya. Oleh karena itu dalam pandangan teori *mashlahah*, anak yang lahir dari perkawinan tidak tercatat tetap memiliki hubungan nasab dengan ayahnya.

Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 masih sangat normatif atau masih berupa norma hukum dibutuhkan aturan hukum yang lebih aplikatif dalam memberikan hak-hak keperdataan yang terkait dengan anak yang lahir di luar perkawinan, agar hakim dapat memutuskan dan menetapkan perkara anak lahir di luar perkawinan dengan hukum yang sama atas kasus serupa. Perubahan dan pembaharuan hukum Islam telah terjadi secara nyata dalam sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam. Sejarah mencatat bahwa pada sepanjang sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam tidaklah berhenti, dinamika dan pemikiran hukum Islam tetap dilakukan setidaknya oleh dua golongan penegak shariat Islam yaitu *qadhi/hakim* dan *mufti*. Hakim melakukan pemikiran hukum Islam dengan jalan melaksanakan hukum melalui putusan pengadilan sedangkan MUI melalui fatwa-fatwa hukum.³¹

31 M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993, h. 1-2.

Menurut Mukti Arto, menjatuhkan kewajiban takzir kepada ayah biologis untuk mencukupi kebutuhan hidup anaknya, terkandung tiga maksud di dalamnya, yaitu: *pertama*, untuk memberi perlindungan hukum dan keadilan bagi anak yang dilahirkan dari ayahnya; *kedua*, memberi tanggung jawab terhadap ayah biologis atas perbuatannya yang menyebabkan lahirnya anak; dan ketiga, memberi efek jera bagi pelakunya dan juga bagi orang lain agar tidak melakukan perzinaan. Hal-hal inilah tentunya yang menjadi dasar pertimbangan hakim dalam memeriksa dan mengadili perkara. Demikian pula halnya dengan memberikan harta kepada anak biologis setelah ayah meninggal dunia melalui *wasiat wajibah*, di dalamnya juga terkandung maksud seperti tersebut di atas.³²

Semangat dari fatwa MUI ini secara garis besar sama dengan alasan di balik Putusan MK dikeluarkan. MK berpendapat: *pertama*, bahwa adalah tidak tepat dan tidak adil jika hukum membebaskan laki-laki yang melakukan hubungan seksual yang menyebabkan terjadinya kehamilan dan kelahiran anak tersebut dari tanggung jawabnya sebagai seorang bapaknya; *kedua*, bahwa akibat dari peristiwa hukum kelahiran karena kehamilan, yang didahului dengan hubungan seksual antara seorang perempuan dengan seorang laki-laki, adalah hubungan hukum yang di dalamnya terdapat hak dan kewajiban timbal balik, yang subyek hukumnya meliputi anak, ibu dan bapak; dan *ketiga*, bahwa hukum harus memberikan perlindungan dan kepastian hukum yang adil terhadap status anak yang dilahirkan dan hak-hak yang ada padanya.

Berangkat dari semangat perlindungan hukum berdasarkan pemaknaan hermeneutika atas kata atau frasa yang tidak sama, perlindungan hukum terhadap anak luar kawin terkait hak waris harus membedakan antara anak sah, anak luar kawin yang dimaknai sebagai anak hasil perkawinan sah tapi tidak tercatat dan anak yang lahir tanpa perkawinan. Memaknai anak luar kawin sama dengan anak hasil zina memang hampir mustahil, sebab anak hasil zina tidak bisa dinasabkan kepada ayah biologisnya sehingga tidak bisa menjadi ahli waris dari ayah biologisnya. Akan tetapi jika kembali kepada pengertian bahwa hak keper-

32 A. Mukti Arto, Gugatan Nafkah Anak Luar Kawin sebagai Takzir dan Penyelesaiannya di Pengadilan Agama, h. 4.

dataan itu bukan hanya sekedar menyangkut persoalan tentang nasab, hak waris dan hak wali nikah sesuai dengan hukum Islam, maka ketidakmungkinan itu sebenarnya bisa disolusikan dengan alternatif lain, semisal dengan hak mendapatkan biaya pemeliharaan dan pendidikan bagi si anak dalam bentuk nafkah *hadhanah*, sedangkan terhadap harta peninggalan, maka ayah biologis dapat memberikan hibah atau wasiat kepada si anak sepanjang jumlahnya tidak melebihi sepertiga dari harta yang dimilikinya, dalam bentuk lain ayah biologis juga tidak dilarang untuk memberikan shadaqah berupa harta atau uang kepada anak luar kawin sebagai bentuk tanggung jawab alimentasi si ayah biologisnya kepada si anak, agar si anak dapat tumbuh dan hidup secara wajar. Hal ini selaras dengan apa yang disampaikan oleh Muhammad Nurul Irfan bahwa jika hendak disinkronisasi dengan konsep hukum Islam dalam ilmu *faraid* maka jangan diberi nama waris karena syaratnya harus ada hubungan nasab yang sah padahal anak luar kawin dalam arti luas yang mencakup makna anak hasil zina dan anak mula'anah tidak memiliki hubungan nasab dengan ayah biologisnya.

Telah disepakati bahwa keharaman menikah dengan seseorang bisa disebabkan *radha'* (susuan). Padahal sudah jelas, antara anak *radha'* dan orang tua *radha'*nya itu tidak terjadi hubungan nasab, demikian pula dengan anak hasil zina. Walaupun secara syariat antara keduanya tidak ada nasab, kenyataan bahwa anak tersebut lahir dari darah daging seseorang tidak bisa dibantah, oleh karena itu bagaimana mungkin seorang laki-laki menikahi darah dagingnya sendiri, tentu hal tersebut sangat tidak layak, meskipun, dengan berbagai pertimbangan dan dalil, anak tersebut tetap tidak bisa dinasabkan kepada ayah biologisnya. Namun ketetapan ini tidak bisa menghilangkan esensi adanya hubungan darah antara ayah dan anaknya. Karena bagaimanapun yang tidak bisa dipungkiri adalah bahwa anak tersebut terlahirkan dari sperma ayah biologisnya. Keharaman seorang ayah biologis menikahi anak zinanya adalah bentuk lain sanksi sosial kepada pelaku zina. Di satu sisi diberi sanksi dengan hilangnya hubungan nasab kepada anaknya, sementara di sisi lain, sanksi itu diperkuat dengan keharaman menikahi anak

tersebut.³³

Terkait hak perwalian nikah yang jelas-jelas masuk dalam norma agama yang tentunya pengaturannya dikembalikan kepada prinsip-prinsip fiqh munakahat terkait prosedur perkawinan yang sah menurut agama Islam, perlindungan hukum terhadap anak luar kawin terkait kewenangan wali nikah juga harus dibedakan antara anak yang sah, anak luar kawin yang dimaknai sebagai anak hasil perkawinan sah tapi tidak tercatat dan anak yang lahir tanpa perkawinan. Anak yang sah dan anak luar kawin yang dimaknai sebagai anak hasil perkawinan sah tapi tidak tercatat mendapatkan perlakuan hukum yang sama, yaitu mendapatkan ayahnya dan keluarga ayahnya sebagai wali nasab. Adapun anak yang lahir tanpa perkawinan (anak hasil zina, anak *mula'annah* dan sebagainya) menggunakan wali hakim sebagai salah satu rukun perkawinan (selain empat rukun lainnya yang terdiri dari mempelai pria, mempelai wanita, dua saksi dan ijab qabul).

Sebagai penutup karya tulis ini, berangkat dari deskripsi dan argumentasi yang telah dipaparkan, dapat diambil konklusi sebagai berikut:

1. Anak luar kawin dalam perspektif latar belakang Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 adalah anak yang lahir dari hasil perkawinan yang hanya memenuhi Pasal 2 ayat (1) dan tidak memenuhi Pasal 2 ayat (2) UU Perkawinan (anak dimaksud adalah anak yang lahir sebagai hasil dari perkawinan yang memenuhi syarat dan rukun secara agama, namun tidak dicatatkan pada pejabat yang berwenang). Jadi, ditemukan adanya perbedaan dan pergeseran makna atas frasa anak luar kawin saat dikeluarkannya UU No. 1 Tahun 1974 dengan saat dikeluarkannya Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010, juga ditemukan adanya perbedaan makna antara anak luar kawin dengan anak hasil zina, sebagai mana pula terdapat perbedaan makna antara hubungan perdata dengan hubungan darah dan nasab. Masing-masing diksi harus dimaknai sesuai konteks perlindungan hukum dari sisi kepastian, keadilan dan kemanfaatan.
2. Anak luar kawin dibagi menjadi dua klasifikasi utama:
 - a. Anak luar kawin yang bisa ditetapkan menjadi anak sah (semisal anak hasil perkawinan tidak tercatat), ia memperoleh hak nasab, hak waris dan kewenangan wali nikah yang sama dengan

33 Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahl al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, juz IV, h. 207.

anak sah.

- b. Anak luar kawin yang tidak bisa ditetapkan menjadi anak sah (semisal anak hasil zina, anak hasil perkosaan dan anak *mula'annah*), ia memperoleh hak nasab, nafaqah dan hak waris dari ibu dan keluarga ibunya, serta ayah biologisnya tidak berhak menjadi wali nikah.³⁴

34 Muhammad Izudin, *op.cit.*, h. 272.

REFERENSI

- A. Mukti Arto, Gugatan Nafkah Anak Luar Kawin sebagai Takzir dan Penyelesaiannya di Pengadilan Agama, h. 4.
Abd al-Rahman al-Jaziri, al-Fiqh 'ala Mazahib al-arba'ah, Kairo: Dar al-Hadits, 2004, Juz IV
- Abd. Rasyid As'ad, *Urgensi Pencatatan Perkawinan dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam*, h. 9.
- Abu 'Abdillah Muhammad bin Muflih, *al-Furu'*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985), Juz IV, Cet ke 4
- Abu Bakar 'Abdu al-Razaq bin Humam, *al-Shan'ani*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), Juz III
- Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahl al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, juz IV
- Alauddin Abu Bakr bin Mas'ud al-Kasani, *Bada'iu al-Sha'naiu fi Tartib al-Shara'iu*, Juz VI
- An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*, Mesir: Matba'ah al-Imam, tt., Jilid XVIII
- Burhanuddin Ibrahim bin Muhammad bin 'Abdillah bin Muhammad bin Muflih. *al-Mubdi' Sharh al-Muqni'*. ditahqiq oleh Muhammad Hasan Isma'il (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), Juz VII
- Deity Yuningsih, *Implikasi Putusan Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 terhadap Hak Keperdataan bagi Anak Luar Kawin*, Jurnal Ilmu Hukum Amanna Gappa Vol. 21 Nomor 1, Maret 2013
- Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya
- Herusko, *Anak di Luar Perkawinan*, Jakarta: Makalah Seminar Kowani, 14-05-1996
- I Nyoman Sujana, *Kedudukan Hukum Anak Luar Kawin dalam Perspektif Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010*, Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015
- Ibnu Hazm, *al-Muhalla bi al-Atsar*, Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, tt., Jilid X
- Jamaluddin Muhammad bin 'Ali bin Mukrim dikenal dengan sebutan Ibn Manzur, *Lisan al-Arab* (Mesir : Dar al-Ma'arif, tt), Juz VI, 327. Alauddin Abu Bakr bin Mas'ud al-Kasani, *Bada'iu al-Sha'naiu fi Tartib al-Shara'i*, Cet ke 2
Jurnal Konstitusi, Vol. I No. 1, November 2012
- M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993
- M. Nurul Irfan, *Rekonstruksi Nasab dan Status Anak dalam Hukum Islam*, Jakarta: Amzah, 2012
- Mahkamah Konstitusi RI, *Putusan Mahkamah Konstitusi RI Nomor 46/PUU-VIII/2010*
- Majelis Ulama Indonesia (MUI), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya*
- Muhammad Izudin, *Perlindungan Hukum terhadap Anak yang Lahir di Luar Perkawinan*, Jember: Disertasi FH Unej, 2019
- Sumasno, *Anak Hasil Zina dan Anak Lahir di Luar Nikah*
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945
- Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

DAMPAK IMPLEMENTASI AKUNTANSI ZAKAT TERHADAP AKUNTABILITAS LEMBAGA AMIL ZAKAT

Agressita Nindiawati

*Program Studi Akuntansi, Universitas Islam Batik Surakarta
agressitanindi@gmail.com*

Abstract

The Impact of Zakat Accounting Implementation towards Accountability of Zakat Management Organization. Zakat is one of the obligations for Muslims. As a country with the largest Islamic religion in the world, Indonesia has the potential to receive large zakat. Until now, the acceptance and management of zakat is carried out by two institutions, namely the National Zakat Amil Agency (BAZNAS) which was established by the government and the Amil Zakat Institution (LAZ) which is privately owned. Both have an obligation to muzakki to provide reports on all funds collected in a transparent manner. The purpose of this study was to determine the effect of the implementation of zakat accounting on the accountability of the Amil Zakat Institution as a form of accountability for muzakki. The research data was obtained from questionnaire data distributed to the management of the Amil Zakat Institution. The research method used is correlational to determine the relationship between variables. The results showed that the implementation of zakat accounting had an effect on the accountability of amil zakat institutions.

Keywords : *zakat accounting, accountability, LAZ*

PENDAHULUAN

Latar Belakang Masalah

Sistem pengelolaan zakat di Indonesia mengalami perkembangan yang dinamis sejak awal masuknya Islam hingga saat ini. Para pemikir kontemporer ekonomi Islam mulai mengembangkan trend *Islamization process* mengenai pengoptimalan sistem zakat dalam perekonomian (fungsi redistribusi). Muzakki sebagai investor, diharapkan mampu melaksanakan kewajiban untuk menyisihkan 2,5% dari harta yang dimilikinya. Prinsip-prinsip akuntansi digunakan sebagai alat untuk menghitung dan menentukan besarnya kewajiban zakat. Lembaga Amil Zakat, sebagai lembaga pengelolaan dana zakat yang dibentuk oleh swasta, perlu mengedepankan proses akuntabilitas public yang baik dan transparan.

Dalam proses pelaporannya, pemerintah telah mengeluarkan Keputusan Menteri Agama RI Nomor 373 Tahun 2003 tentang pelaksanaan UU Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat Pasal 31 yang isinya: "*Badan Amil Zakat (BAZ) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) memberikan laporan tahunan pelaksanaan tugasnya kepada pemerintah sesuai dengan tingkatannya selambat-lambatnya 3 (tiga) bulan setelah akhir tahun.*"

Untuk dapat mendirikan LAZ, salah satu syarat yang tertuang dalam Peraturan Pemerintah no.20/2014 mengenai struktur, tanggung jawab, dan persyaratan organisasi pengelola zakat dalam pasal 73, menyebutkan bahwa LAZ berkewajiban untuk melaporkan pengelolaan zakat, infak, sedekah dan dana sosial keagamaan lainnya kepada BAZNAS dan pemerintah daerah setiap periode 6 bulan dan akhir tahun. Laporan ini harus melalui proses audit syariat oleh Kementrian Agama dan telah diaudit oleh akuntan publik. Sejak 1 Januari 2009, IAI telah meresmikan diberlakukannya PSAK Nomor 109 yang mengatur tentang penerapan akuntansi zakat serta definisi dan karakteristik yang terkait.

Jika laporan pengelolaan dana LAZ telah memenuhi standar yang telah ditetapkan, maka akan berdampak positif pada tingkat kepercayaan public terutama muzakki terhadap Lembaga Amil Zakat. Berdasar-

kan uraian diatas, maka penulis memberikan judul atas penelitian ini *“Dampak Implementasi Akuntansi Zakat terhadap Akuntabilitas Lembaga Amil Zakat”*

Perumusan Masalah

Dalam merumuskan masalah, peneliti memiliki tujuan untuk mengetahui pengaruh dari penerapan akuntansi zakat terhadap akuntabilitas Lembaga Amil Zakat. Kajian ini dipilih mengingat pentingnya peranan Lembaga Amil Zakat dalam pengelolaan dana zakat. Penekanan dari penelitian ini adalah pada penerapan akuntansi keuangan, dengan rumusan masalah :

1. Bagaimanakah penerapan akuntansi zakat pada Lembaga Amil Zakat?
2. Apakah penerapan akuntansi zakat tersebut berpengaruh pada akuntabilitas Lembaga Amil Zakat?

Ruang lingkup pembahasan difokuskan pada :

1. Akuntabilitas dan transparansi laporan keuangan.
2. Penerapan akuntansi keuangan.

Tujuan Penelitian

Hasil dari penelitian ini diharapkan untuk dapat menunjukkan apakah ada pengaruh antara pengimplementasian akuntansi zakat terhadap akuntabilitas Lembaga Amil Zakat.

Manfaat Penelitian

Hasil dari penelitian diharapkan dapat memberikan manfaat bagi akademisi untuk menjadi bahan acuan penelitian selanjutnya. Dan bagi praktisi (Lembaga Amil Zakat) diharapkan dapat dimanfaatkan dalam pembuatan laporan keuangan sesuai dengan standar akuntansi. Sehingga tingkat kepercayaan muzakki terhadap Lembaga Amil Zakat akan semakin meningkat.

TINJAUAN PUSTAKA

Teori Agensi

Teori Agensi (*agency theory*) merupakan perencanaan kesepakatan yang sesuai untuk menyesuaikan kepentingan agen dan principal pada saat terjadi konflik kepentingan (Scott, 1997). Jansen dan Meckling (1976) menyatakan bahwa hubungan keagenan adalah sebuah kontrak antara manajer (agent) dengan investor (principal). Konflik kepentingan antara pemilik dan agen terjadi karena kemungkinan agen tidak selalu berbuat sesuai dengan kepentingan principal, sehingga memicu biaya keagenan (*agency cost*).

Sebagai pengelola dana, Lembaga Amil Zakat (sebagai agen) memiliki kewajiban untuk melaporkan pengelolaan dana kepada Muzakki (sebagai principal). Laporan keuangan dapat digunakan oleh Muzakki untuk melihat kinerja Lembaga Amil Zakat.

Definisi Zakat

Zakat merupakan rukun Islam yang ketiga. Berdasarkan istilah, zakat (Bahasa Arab: زكاة; transliterasi: Zakah) memiliki makna harta yang dikeluarkan dalam jumlah tertentu sesuai dengan syariat Islam yang disalurkan kepada orang yang berhak menerimanya (mustahik). Secara bahasa, zakat bermakna “bersih,” “mensucikan,” “berkat,” dan “berkembang”. Pelaksanaan zakat bersifat wajib bagi umat Islam. Zakat yang dikeluarkan dibedakan menjadi dua, yaitu zakat jiwa (*zakah al-fithr*) dan zakat harta (*zakah al-mal*). Sebagai bentuk ibadah wajib, pelaksanaan zakat memiliki aturan yang lengkap yang telah ditetapkan meliputi jenis harta yang terkena zakat, tarif zakat, batas minimal zakat, batas waktu pelaksanaan, serta sasaran pembelanjaan. Hanya aspek administrasi zakat yang tidak memiliki banyak aturan dalam syariat Islam. Tata cara pengelolaan dan regulasi zakat dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW. Tetapi pada saat itu struktur Negara masih sederhana dan luas wilayahnya masih terbatas. Dalam sejarah Islam tercatat, seiring perubahan zaman kebijakan terkait pengelolaan zakat juga semakin berubah secara dinamis mengikuti kebijakan pemerintah untuk rakyat yang terikat dengan

kemanfaatan. Di Indonesia, secara umum pengelolaan zakat diatur oleh Negara yang berfungsi sebagai instrument dan disalurkan kepada yang berhak (mustahik) dengan mempertimbangkan kebermanfaatannya secara maksimal. Hal ini diadopsi dari UU No.23/2011 tentang pengelolaan zakat.

Lembaga Amil Zakat

Lembaga Amil Zakat merupakan lembaga milik swasta hasil dari swadaya masyarakat yang memiliki tugas untuk melakukan pengelolaan dana zakat. LAZ harus terdaftar dan memiliki Surat Keputusan yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama untuk dapat diakui oleh pemerintah. Pemerintah telah menerbitkan UU No. 23 tahun 2011 sebagai hasil amandemen UU No. 38/1999 untuk mengatur tentang pengelolaan zakat. Dalam UU No. 23 tahun 2011 ini, pemerintah ingin agar pengelolaan zakat terpusat pada lembaga bentukan pemerintah (BAZNAS). UU No. 23 tahun 2011 ini menimbulkan perdebatan hingga ke Mahkamah Konstitusi. Hingga pada 6 November 2015 pemerintah menebitkan peraturan baru dalam hal perizinan LAZ yang tercantum dalam Keputusan Menteri Agama No. 333 Tahun 2015 yang berlaku mulai 26 November 2016. Ada tiga tingkatan LAZ yang berlaku berdasarkan wilayahnya, yaitu nasional, provinsi, dan kabupaten. Berdasarkan KMA No. 333 Th 2015, jumlah dana yang harus terhimpun untuk masing-masing LAZ adalah, LAZ nasional harus dapat menghimpun dana minimal Rp 50 miliar, LAZ provinsi Rp 20 miliar, dan LAZ kabupaten Rp 30 miliar.

Akuntansi Zakat

Akuntansi zakat merupakan pelaporan dari setiap transaksi penerimaan dan pendistribusian dana zakat. Laporan keuangan ini merupakan bentuk pertanggungjawaban terhadap publik, khususnya muzakki. Dasar dari penyusunan laporan keuangan zakat adalah PSAK No. 109 yang telah diberlakukan oleh IAI. Dalam PSAK No. 109 mengatur mengenai regulasi pengakuan, pengukuran, penyajian dan pengungkapan atas transaksi yang terjadi.

Akuntabilitas Lembaga Amil Zakat

Akuntabilitas merupakan bentuk pertanggungjawaban yang dilaksanakan secara periodik atas pengelolaan sumber daya yang telah dipercayakan pada entitas pelaporan demi tercapainya tujuan yang telah ditetapkan (KK, SAP, 2005). Menurut Mahmudi (2010 : 23) akuntabilitas merupakan bentuk kewajiban dari agen dalam pengelolaan, pelaporan dan pengungkapan atas seluruh kegiatan sebagai bentuk pemanfaatan sumber daya yang telah diberikan oleh pemberi kuasa (principal).

Berdasarkan beberapa definisi yang telah diungkapkan, dapat diambil kesimpulan bahwa kriteria utama dalam akuntabilitas adalah pertanggungjawaban sumber daya publik terhadap prinsipal dan kewajiban pelaporan secara periodik. Jadi Lembaga Amil Zakat dapat dikatakan memiliki akuntabilitas jika dapat mempertanggungjawabkan pengelolaan dana dari muzakki dan dapat melaporkannya secara periodik.

Kerangka Berpikir Dan Hipotesis

Kerangka Berpikir



Gambar 1
Kerangka Berfikir

Umah dan kristin (2011) menyatakan dalam proses membuat laporan keuangan lembaga amil zakat harus menggunakan standar akuntansi zakat dengan sistem pembukuan yang benar dan transparan seperti dalam PSAK No. 109 yang menjadi standar akuntansi zakat dalam membuat laporan keuangan. Adapun proses penyusunan laporan keuangan ini tidak lepas dari proses pengumpulan bukti seperti bukti pembayaran, bukti penerimaan dan yang lainnya kemudian bukti tersebut dicatat didalam jurnal, buku besar dan dibuat laporan keuangan untuk masing-masing jenis dana. Pelaksanaan akuntabilitas di LAZ sudah

memenuhi unsur tepat waktu dalam penyajian pertanggungjawaban laporan keuangan. LAZ melaporkan laporan keuangannya sebagai bentuk pertanggungjawaban dan akuntabilitasnya secara tepat waktu.

H_1 : Penerapan akuntansi zakat berpengaruh signifikan terhadap akuntabilitas LAZ.

METODE PENELITIAN

Jenis Penelitian

Untuk dapat menjelaskan rumusan masalah, metode penelitian deskriptif verifikatif digunakan dalam penelitian ini. Deskriptif untuk menunjukkan akuntabilitas Lembaga Amil Zakat sebagai dampak dari penerapan akuntansi zakat. Sedangkan verifikatif untuk menunjukkan hubungan antara penerapan akuntansi zakat terhadap akuntabilitas Lembaga Amil Zakat.

Varibel Penelitian dan Pengukurannya

Variabel dependen yang merupakan variable utama dan menjadi fokus dalam penelitian ini adalah akuntabilitas. Akuntabilitas merupakan hal yang penting bagi sebuah lembaga untuk mendapatkan kepercayaan masyarakat. Untuk itu, peneliti mejadikan akuntabilitas sebagai focus utama penelitian. Pelaksanaan akuntabilitas di ukur dengan ketepatan waktu dalam penyajian pertanggungjawaban laporan keuangan.

Variabel independen atau variable bebas dalam penelitian ini adalah penerapan akuntansi zakat. Berdasarkan penelitian terdahulu, akuntansi zakat berperan penting dalam pelaporan pertanggung jawaban pengelolaan dana zakat terhadap publik (muzakki). Penerapan akuntansi zakat memberikan pengaruh yang signifikan terhadap akuntabilitas. Pengukuran variabel dengan menggunakan laporan keuangan amil yang sesuai dengan PSAK 109 terdiri dari laporan posisi keuangan, laporan perubahan dana, laporan perubahan aset kelolaan, laporan arus kas, dan catatan atas laporan keuangan.

Sumber Data dan Responden

Sumber data yang digunakan dalam penelitian adalah data sekunder. Data kami peroleh dari kuesioner yang dibagikan kepada manajemen keuangan Lembaga Amil Zakat yang ada di Solo. Ada beberapa Lembaga Amil Zakat yang menjadi sumber responden penelitian. Diantaranya Lembaga Yatim Mandiri, Yayasan Solo Peduli, Rumah Zakat Indonesia, Dompot Dhuafa, Baitul Maal Hidayatullah, LAZ Muhammadiyah, Komunitas Laskar Sedekah.

Populasi dan Sampling

Populasi dan sampling dari penelitian Lembaga Amil Zakat yang sudah mendapatkan rekomendasi dari BAZNAS dan izin dari Kementerian Agama yang terdapat di Solo.

Instrumen Penelitian

Instrument penelitian berasal dari data kuesioner yang telah dibagikan kepada manajemen keuangan Lembaga Amil Zakat yang mendapatkan rekomendasi dari BAZNAS dan izin dari Kementerian Agama yang terdapat di Solo.

Metode Analisis Data

Metode analisis data yang digunakan adalah analisis statistic deskriptif dan teknik pengujian hipotesis menggunakan analisis korelasional untuk mengetahui dampak dari penerapan akuntansi zakat terhadap akuntabilitas Lembaga Amil Zakat. Teknik analisis yang digunakan adalah analisis statistic inferensial yang menguji signifikansi koefisien korelasi antarvariabel.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Deskripsi Umum Data Penelitian

- *Implementasi Akuntansi Zakat (variable x)*

Ada empat indicator yang menjadi fokus penelitian, yaitu pengakuan,

pengukuran, penyajian, dan pelaporan. Evaluasi dari hasil responden dapat dilihat dalam tabel.

Tabel 1
Hasil Kuesioner

No	Indikator	Std	Skor	% Skor	Mean Skor	Kriteria
1	Pengakuan	60	54	90	4.50	Sangat Baik
2	Pengukuran	60	53	88	4.42	Sangat Baik
3	Penyajian	60	55	92	4.58	Sangat Baik
4	Pelaporan	60	53	88	4.42	Sangat Baik
Akuntansi Zakat (x)		240	215	90	4.48	Sangat Baik

• *Akuntabilitas Lembaga Amil Zakat (variable y)*

Ada lima indikator yang menjadi focus penelitian, yaitu hukum dan integritas, program akuntabilitas manajerial, akuntabilitas, kebijakan akuntabilitas, dan keuangan akuntabilitas. Evaluasi dari hasil responden dapat dilihat dalam tabel.

Tabel 2
Hasil Kuesioner

No	Indikator	Std	Skor	% Skor	Mean Skor	Kriteria
1	Legalitas	60	54	90	4.50	Sangat Baik
2	Integritas	60	53	88	4.42	Sangat Baik
3	Manajerial	60	55	92	4.58	Sangat Baik
4	Program	60	54	90	4.50	Sangat Baik
5	Kebijakan	60	58	97	4.83	Sangat Baik
6	Keuangan	60	54	90	4.50	Sangat Baik
Akuntabilitas (y)		240	328	137	4.56	Sangat Baik

Hasil Penelitian

Dengan menggunakan aplikasi SPSS, diperoleh data sebagai berikut :

1) Uji Instrumen

a. Uji Validitas Item

Tabel 3
Hasil Uji Korelasi

Item-Total Statistics				
	Scale Mean if Item Deleted	Scale Variance if Item Deleted	Corrected Item- Total Correlation	Cronbach's Alpha if Item Deleted
Pengakuan	40.75	15.659	.902	.960
Pengukuran	40.83	15.606	.931	.959
Penyajian	40.67	15.879	.857	.962
Pelaporan	40.83	15.606	.931	.959
Legalitas	40.75	15.841	.853	.962
Integritas	40.83	15.606	.931	.959
Manajerial	40.67	16.242	.759	.965
Program	40.75	15.841	.853	.962
Kebijakan	40.42	17.902	.488	.973
Keuangan	40.75	15.659	.902	.960

Dari hasil uji korelasi (metode corrected item-total correlations) dapat disimpulkan bahwa data dari kuisioner bersifat valid. Nilai korelasi pada kolom Corrected Item-Total Correlation menunjukkan nilai lebih dari 0,514. Hanya 1 item (kebijakan) yang memiliki nilai di bawah r tabel (0,514).

b. Uji Reliabilitas

Tabel 4
Hasil Uji Reliabilitas

Case Processing Summary			
		N	%
	Valid	12	100.0
Cases	Excluded ^a	0	.0
	Total	12	100.0

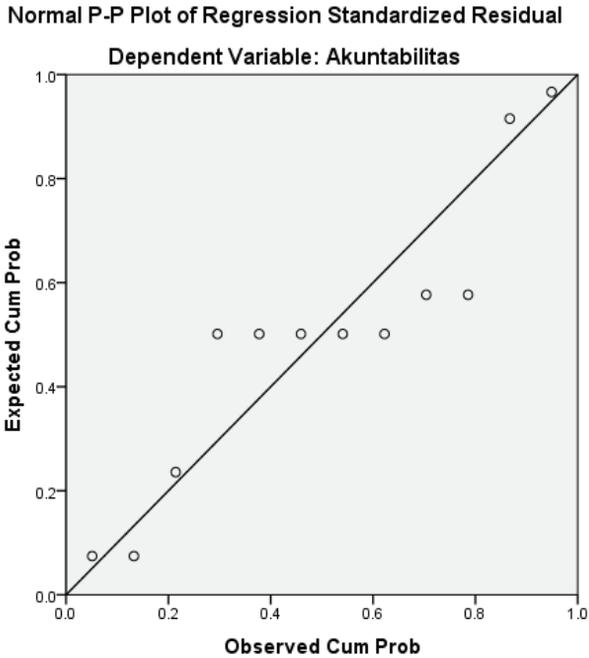
a. Listwise deletion based on all variables in the procedure.

Reliability Statistics	
Cronbach's Alpha	N of Items
.966	10

Hasil dari output Case Processing Summary menunjukkan banyaknya data yang valid untuk diproses, data yang valid berjumlah 12 dengan persentase 100%. Dengan demikian tidak ada data yang dikeluarkan.

Dari output Reliability Statistics, menjelaskan bahwa nilai Cronbach's Alpha adalah 0,966. Karena nilainya lebih dari 0,6 maka instrument kuesioner dinyatakan reliable.

- 2) Uji Asumsi Klasik
 - a. Uji Normalitas



Gambar 2 Grafik Normal P-P Plot

Berdasarkan grafik ,dapat dilihat letak titik-titik tersebar disekitar garis dan mengikuti garis diagonalnya. Maka nilai residual tersebut terdistribusi normal.

b. Uji Multikolinieritas

Tabel 5
Hasil Uji Multikolinieritas

Model	Coefficients ^a				Collinearity		
	Unstandardized		T	Sig.	Statistics		
	B	Std. Error			Tolerance	VIF	
1	(Constant)	4.418	1.720	2.568	.028		
	Akuntansi Zakat	1.279	.095	13.394	.000	1.000	1.000

a. Dependent Variable: Akuntabilitas

Dari output diatas menunjukkan nilai Tolerance lebih dari 0,1 dan VIF kurang dari 10, maka dapat disimpulkan bahwa tidak terjadi multikolinieritas antar variable bebas.

c. Uji Autokorelasi

Tabel 6
Hasil Uji Autikorelasi

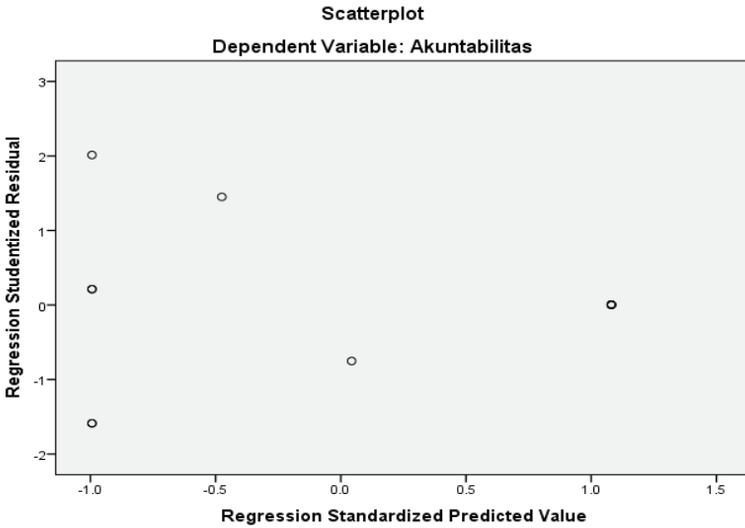
Model	Model Summary ^b				
	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate	Durbin-Watson
1	.973 ^a	.947	.942	.61083	1.615

a. Predictors: (Constant), Akuntansi Zakat

b. Dependent Variable: Akuntabilitas

Dari output diatas dapat diketahui bahwa nilai Durbin-Watson sebesar 1,615. Karena nilai DW terletak antara DU dan 4-DU ($1,543 < 1,615 < 2,457$), hasilnya tidak ada autokorelasi pada model regresi.

d. Uji Heteroskedastisitas



Gambar 3 Hasil Output Scatterplot

Dari output diatas dapat diketahui bahwa titik-titik tidak membentuk pola yang jelas, dan titik-titik menyebar di atas dan di bawah angka 0 pada sumbu Y. Jadi dapat disimpulkan bahwa tidak terjadi masalah heteroskedastisitas pada model regresi.

3) Uji Regresi

a. Model

Tabel 7
Model Regresi

Variables Entered/Removed ^a			
Model	Variables Entered	Variables Removed	Method
1	Akuntansi Zakat ^b		. Enter

a. Dependent Variable: Akuntabilitas

b. All requested variables entered.

Berdasarkan tabel diatas, variable independen yang dimasukkan kedalam model adalah akuntansi zakat dan variable dependennya adalah akuntabilitas. Tidak ada variable yang dikeluarkan. Sedangkan metode regresi menggunakan Enter.

b. Uji Kelayakan Model

Tabel 8
Hasil Uji Kelayakan Model
ANOVA^a

Model	Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
1 Regression	66.936	1	66.936	179.396	.000 ^b
Residual	3.731	10	.373		
Total	70.667	11			

a. Dependent Variable: Akuntabilitas

b. Predictors: (Constant), Akuntansi Zakat

Berdasarkan tabel diatas, nilai Sig. adalah sebesar 0,000. Karena nilai Sig < 0,05, maka dapat disimpulkan bahwa hipotesis diterima. Atau Akuntansi Zakat (X) berpengaruh terhadap Akuntabilitas (Y).

c. Uji Hipotesis

Hipotesis yang diajukan dalam penelitian ini adalah :

H₁: Penerapan akuntansi zakat berpengaruh signifikan terhadap akuntabilitas LAZ.

Tabel 9
Hasil Uji Hipotesis

Coefficients ^a						
Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	4.418	1.720		2.568	.028
	Akuntansi Zakat	1.279	.095	.973	13.394	.000

a. Dependent Variable: Akuntabilitas

Dari hasil output diatas, nilai t hitung sebesar 2,568 dengan signifikansi sebesar 0,028. Maka dapat disimpulkan bahwa nilai t hitung t tabel (2,568 > 2,228) dan signifikansi < 0,05 (0,028 < 0,05) maka H_0 ditolak. Sehingga akuntansi zakat berpengaruh terhadap akuntabilitas Lembaga Amil Zakat.

d. Uji Koefisien Determinasi

Model Summary^b						
Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate	Durbin-Watson	
1	.973 ^a	.947	.942	.61083	1.615	

a. Predictors: (Constant), Akuntansi Zakat

b. Dependent Variable: Akuntabilitas

Berdasarkan hasil output diatas, nilai R^2 adalah sebesar 0,947 yang berarti presentase pengaruh variable akuntansi zakat terhadap akuntabilitas sebesar 94,7%.

KESIMPULAN, KETERBATASAN DAN SARAN

Kesimpulan

Berdasarkan perumusan masalah dan hipotesis yang telah dijabarkan diatas. Dapat diambil kesimpulan bahwa implementasi akuntansi zakat berpengaruh signifikan terhadap akuntabilitas Lembaga Amil Zakat. Factor-faktor yang diteliti dalam penerapan akuntansi zakat dan akuntabilitas laporan keuangan menunjukkan adanya hasil yang positif.

Keterbatasan

Baru beberapa factor yang kami masukkan dalam penelitian. Masih ada factor lain yang mempunyai dampak pada akuntabilitas yang perlu untuk diteliti lebih lanjut. Sumber data responden terlalu sedikit, sehingga data kurang akurat.

Saran

Lembaga Amil Zakat harus mampu untuk melaporkan dan memper-

tanggung jawabkan dana yang dikelola secara transparan kepada masyarakat, khususnya pada muzakki. Dengan adanya hasil penelitian yang menunjukkan bahwa penerapan akuntansi zakat berpengaruh signifikan terhadap akuntabilitas, Lembaga Amil Zakat diharapkan untuk dapat lebih mengevaluasi pelaporan keuangan berdasarkan standar yang telah ditetapkan. Sehingga akuntabilitas dari Lembaga Amil Zakat semakin baik dimata masyarakat pada umumnya, dan muzakki pada khususnya. Untuk penelitian selanjutnya, peneliti berharap akan lebih banyak unsur yang diteliti, sehingga akan lebih banyak aspek yang dapat dijadikan bahan evaluasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Hafidhuddin, D. (2008). *Penyaluran Zakat itu Harus Bermartabat*. Retrieved 30 Maret 2019, from <https://www.eramuslim.com/berita/bincang/didin-hafidhuddin-penyaluran-zakat-itu-harus-bermartabat.htm>
- Juwaini, A. (2017). *Strategi Pengembangan SDM Zakat Indonesia*. FOZ (Forum Zakat).
- Kamil, R. (2017). *Tingkatkan Zakat Profesi, Kang Emil Akan Gunakan Smart City*. Retrieved from [https://forumzakat.org/blog/tingkatkan-zakat-profesi-kang-emil-akan-gunakan-smart-city/](https://forumzakat.org/blog/tingkatkan-zakat-profesi-kang-emil-akan-gunakan-smart-city/tingkatkan-zakat-profesi-kang-emil-akan-gunakan-smart-city/)
- Komala, A. R. (2018). The Analysis of Zakat Accounting Implementation on Amil Zakat Institution in Bandung. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*.
- Minarti, N. (2012). *IMZ Award Sinergi Zakat Dunia*. IMZ Award.
- Mulkan, J. (2016). *Pemerintah Sebut Potensi Zakat di Indonesia Rp 217 Triliun, Terhimpun Hanya Rp 3,7 Triliun*. Retrieved 28 Maret 2019, from <http://bali.tribunnews.com/2016/08/31/pemerintah-sebut-potensi-zakat-di-indonesia-rp-217-triliun-terhimpun-hanya-rp-37-triliun>
- Nikmatunyah, & Marliyati. (2015). Akuntabilitas Laporan Keuangan Lembaga Amil Zakat. *Mimbar*, Vol. 31 No. 2 485-494.
- Pistaza. (2011). *BERLAKUNYA PSAK ZAKAT NO 109*. Retrieved 1 April 2019, from <https://pistaza.wordpress.com/2011/10/08/berlakunya-psak-zakat-no-109/>

KAPITALISASI HALAL DI PASAR GLOBAL

Wening Purbatin Palupi Soenjoto

STITNU Al Hikmah Mojokerto

weningblackberry@gmail.com

Abstrak

Dalam pemahaman linguistik secara umum, kata halal diartikan dengan adanya logo dari Majelis Ulama Indonesia dalam tiap kemasan barang yang dikonsumsi masyarakat terutama kaum muslim di Indonesia. Maka jika tidak ada logo tersebut maka barang-barang dilarang dikonsumsi. Namun dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat masih banyak belum paham arti halal sebenarnya dan masyarakat banyak mengonsumsi barang-barang terutama makanan dan minuman tidak selalu berpatokan pada logo halal bahkan banyak produsen non muslim memakai logo halal agar produknya dapat diterima oleh kaum muslim. Terbentuknya kapitalisme dalam proses halal tidaknya menjadi peluang pasar yang sangat menggiurkan di pasar global. Kemudahan perdagangan membuka segmentasi pasar tanpa batas. Kekuatan Majelis Ulama Indonesia, peran pemerintah dan masyarakat terutama masyarakat muslim dalam penguatan pola pikir masyarakat Indonesia maupun produsen tentang halal perlunya sosialisasi berkelanjutan agar kata halal tidak dipahami sekedar pencetakan logo halal dalam kemasan makanan minuman namun menjadi pola kesetiaan pelanggan (*Loyalty Customers*) dan harus mampu menjadi keunggulan kompetitif di pasar global yang membentuk masyarakat lebih cerdas dan melek halal bukan dibodohi yang menjadikan halal sebuah pola kapitalisasi.

Kata kunci : Halal, Majelis Ulama Indonesia, Kapitalisasi

Abstract

In general linguistic understanding, the word halal is defined by the logo of the Majelis Ulama Indonesia in every package of goods consumed by the people, especially the Muslims in Indonesia. So if there is no logo then the goods are prohibited consumed. But in everyday life, many people still do not understand the real meaning of halal and the public consume goods, especially food and beverages do not always based on halal logo even many non-Muslim producers use halal logo for its products can be accepted by the Muslims. The formation of capitalism in the halal process does not become a very lucrative market opportunity in the global market. The ease of trading opens up unlimited market segmentation. The strength of the Indonesian Ulema Council, the role of the government and the community in the Muslim community in the strengthening of the mindset of Indonesian society and producers about the halal need for sustainable socialization so that the word halal is not understood just printing halal logo in the packaging of food beverage but the pattern of customer loyalty must be able to become competitive advantage in global market that make society more intelligent and halal is not fooled that makes halal a pattern of capitalization. The formation of consumer confidence on the consumption of halal labeled products will be a new problem if the role of Indonesian Ulema Council is not sensitive and sharp in selecting and selecting producers who use halal logo for their products in order to increase profit only to halal logo is just a kind of attraction that has the selling point to expand market and absurd segmentation. Building people trust is something important and producers should be carefully about halal logo. In milineal era, people more clever to learning something important for their life. Especially for mosleam people who understand about halal meaning, the application of halal logo should not be a pseudo image made by non-Muslim producers to expand market segmentation into a boomerang that will also undermine the true meaning of halal and halal capitalization to gain market in the global era

This paper use search library method by using sharpness analysis based on Al Quran, Hadist, fatwa of DSN MUI and comparison of Islam study. Keywords: Halal, Majelis Ulama Indonesia, Capitalization, people trust

PENDAHULUAN

Dalam sistem ekonomi kapitalis, menghasilkan keuntungan yang sebesar-besarnya merupakan sesuatu yang sangat penting. Karena nilai merupakan suatu sarana untuk melihat faedah suatu barang dan jasa, juga untuk menentukan kemampuan produsen dan konsumen. Bagaimana produsen mampu melakukan komunikasi terhadap konsumen hingga proses interaksi jual beli akan terus berkelanjutan. Ada dua kategori tentang nilai barang dan jasa yaitu yang berkaitan dengan nilai kegunaan suatu barang bagi individu yang disebut nilai guna (*utility value*) dan yang berkaitan dengan nilai suatu barang terhadap barang lainnya disebut nilai tukar (*Exchange value*).

Nilai Guna (*utility value*) dalam sistem ekonomi kapitalis di wakili pandangan teori kepuasan batas atau teori kepuasan akhir (*marginal satisfaction theory*). Yang dimaksud dengan teori kepuasan batas (*marginal satisfaction theory*) atau guna marginal (*marginal utility*) ialah kepuasan atau nilai kegunaan yang diperoleh seseorang (konsumen) dari mengkonsumsi unit terakhir baran dan jasa yang dikomsumsinya (Reksoprayitno: 2000) nilai guna dalam pandangan sangat subyektif bagi setiap individu. Dalam pengukuran nilai guna, diasumsikan bahwa tingkat kepuasan seseorang dapat diukur. Sedangkan satuan ukur untuk mengukur kepuasan seseorang di sebut util (satuan kepuasan).

Dalam ilmu ekonomi terjadinya scarcity (kelangkaan) dikarenakan keinginan manusia tidak terbatas sedangkan sumber daya alam dalam keterbatasan untuk memenuhi keinginan dan kebutuhan manusia. Perbedaan kebutuhan dan keinginan seolah-olah tidak ada nilai pembedanya namun pada titik pemenuhan menjadi nilai yang sama. Tingkat kepuasan menjadi hal subjektif yang dapat membedakan antara kebutuhan dan keinginan. Konsep ekonomi kapitalis yang cenderung ingin mencari keuntungan sendiri dengan mengesampingkan kepentingan orang lain. Jika sistem ekonomi dunia terus mengacu pada sistem ekonomi kapitalis maka kelangkaan suatu barang atau harga naik secara signifikan bisa saja sering terjadi. Sesuai dengan motif ekonomi. Jika barang langka dan permintaan akan barang meningkat, maka barang cenderung akan naik. Begitu juga sebaliknya.

Pada dasarnya semua hal ataupun barang dan jasa yang dikonsumsi halal kecuali yang diharamkan. Dan sudah sangat jelas untuk membedakan antara yang halal maupun haram. Karena jumlah yang halal lebih banyak dibandingkan yang haram. Dilihat dari sudut pandang fiqh, halal harus memenuhi dua kategori yaitu:

1. Bendanya atau hal tersebut halal.
2. Cara memperolehnya harus halal.

Dalam penerapan sertifikasi halal yang saat ini menjadi sebuah kewajiban yang harus dilakukan oleh para produsen, tidak terkecuali produsen non muslim yang membaca peluang pasar yang lebih besar untuk mengeruk keuntungan yang sebesar-besarnya pula. Para produsen non muslim lebih banyak tidak mempelajari pemahaman kata halal yang telah dijelaskan dalam Islam secara detail karena lebih mengacu pada keuntungan yang didapat setelah menerapkan logo halal pada produk yang dihasilkan baik produk berupa barang seperti makanan dan minuman maupun produk jasa untuk mengisi peluang pasar yang lebih besar. Penerapan logo halal yang sekarang seakan-akan menjadi pintu besar yang terbuka di pasar global secara tidak disadari menjadi pendorong kuat para produsen mengikuti arus ini.

Penerapan logo halal menjadi komunikasi *referral* yaitu komunikasi yang mampu menjadi koneksi. Sadar melalui riset kepentingan bisnis ini, para produsen akan lebih peka lagi untuk mendapatkan sertifikasi halal yang mampu membangun dan mengembangkan komunikasi terhadap konsumen dimana hasilnya dapat diamati dan penyempurnaan-penyempurnaan terus menerus dalam bisnis dihasilkan oleh sumber-sumber *referral* dan pada akhirnya para produsen lainnya akan melakukan hal yang sama melakukan penerapan logo halal pada produknya karena kata halal menjadi komunikasi *referral* atau koneksi yang menghubungkan produsen dengan penerimaan konsumen terhadap produk-produk yang dianggap baik untuk dikonsumsi.

Konsep halal menurut fiqh sudah sangat jelas bahwa halal harus jelas secara bendanya, bagaimana diperoleh dan bagaimana pula memprosesnya. Dalam tulisan ini tidak terlalu detail merinci apa saja jenis-

jenis makanan, minuman dan binatang yang diharamkan karena lebih mengkaji penerapan proses sertifikasi halal yang saat ini masih menjadi polemik pembahasan dalam dunia industri di pasar global menyerap dan mengadaptasi konsep ekonomi Islam yang pada dasarnya lebih kepada kapitalisasi halal di pasar global untuk mendapatkan peluang pasar yang lebih luas.

Seperti dipertegas dalam surat Al Maidah ayat 88 yang intinya sudah jelas ditujukan kepada umat muslim mengkonsumsi yang halal agar lebih bertaqwa dan beriman kepada Allah SWT.

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

Dan makanlah makanan yang halal lagi baik dari apa yang Allah telah rezezikikan kepadamu, dan bertakwalah kepada Allah yang kamu beriman kepada-Nya (QS. Al Maidah ayat 88)

Kehadiran ekonomi Islam di era kekinian telah membuahkan hasil dengan banyak diwacanakan kembali ekonomi Islam dalam teori-teori dan dipraktikkannya ekonomi Islam di ranah bisnis modern seperti halnya lembaga keuangan syariah bank dan non bank bahkan sekarang sertifikasi halal menjadi peluang pasar dalam mengejar keuntungan. Ekonomi Islam yang telah hadir kembali saat ini, bukanlah suatu hal yang tiba-tiba datang begitu saja.

Ekonomi Islam sebagai sebuah cetusan konsep pemikiran dan praktik telah hadir secara bertahap dalam periode dan fase tertentu. Memang ekonomi sebagai sebuah ilmu maupun aktivitas dari manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya adalah sesuatu hal yang sebenarnya memang ada begitu saja. Karena upaya memenuhi kebutuhan hidup bagi seorang manusia adalah suatu fitrah.

Pemikiran ekonomi Islam yang mampu mewadahi kegiatan ekonomi secara efektif dan efisien sebenarnya sudah diawali sejak Muhammad SAW dipilih menjadi seorang Rasul. Rasulullah SAW mengeluarkan kebijakan-kebijakan yang menyangkut berbagai hal yang berkaitan dengan penyelenggaraan hidup bermasyarakat, yang kemudian dilanjutkan oleh penggantinya, Khulafaur Rasyidin serta khalifah selanjutnya dalam menata ekonomi negara namun di zaman selanjutnya konsep Islam

seperti tergerus zaman bahkan ditinggalkan. Pada awal tahun 2000an mulai banyak pergerakan untuk membangkitkan pemikiran ekonomi Islam secara terbuka. Di Indonesia Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan kebijakan berupa fatwa yang mengadaptasi konsep-konsep Islam dengan kegiatan ekonomi di Indonesia dan sebagai corong informasi yang bisa dipercaya legalitasnya untuk diterima masyarakat Indonesia. Majelis Ulama Indonesia diharapkan menjadi media yang produktif dalam melaksanakan tugas-tugasnya yang tidak hanya mengeluarkan kebijakan-kebijakan yang mengadaptasi konsep Islam namun juga membawa manfaat yang berkah bagi masyarakat muslim pada khususnya dan masyarakat luas pada umumnya. Sistem ekonomi Islam telah terbentuk secara berkala sebagai sebuah subyek interdisipliner sesuai dengan paradigma Islam. Di dalam tulisan-tulisan para pengamat, Al-Qur'an, ahli hukum/syariah, sejarawan, serta filosof, sosial, politik, serta moral. Sejumlah cendekiawan Islam telah memberikan kontribusi yang sangat berharga sejak berabad-abad yang lampau.

Permasalahannya adalah bagaimana ditemukan kembali jejak-jejak pemikiran munculnya konsep ekonomi Islam secara teoritis dalam bentuk rumusan yang mampu diaplikasikan sebagai pedoman tindakan yang berujung pada rambu halal-haram atau berprinsip syariat Islam. Kelangkaan tentang kajian pemikiran ekonomi dalam Islam sangat tidak menguntungkan karena, sepanjang sejarah Islam, para pemikir dan pemimpin muslim sudah mengembangkan berbagai gagasan ekonominya sedemikian rupa, sehingga terkondisikan mereka dianggap sebagai para pencetus ekonomi Islam sesungguhnya.

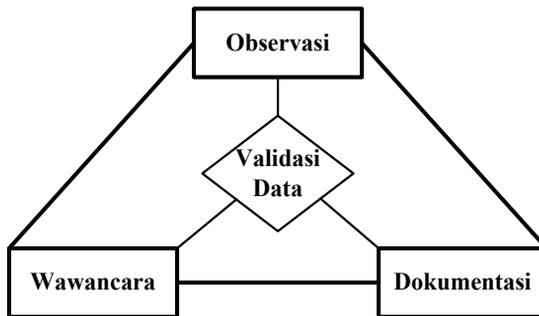
METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan penelitian kualitatif yang merupakan penelitian yang menghasilkan dan mengolah data bersifat deskriptif dengan melakukan wawancara, *search library*. Untuk mencapai validasi data yang lebih objektif dan akurat dalam penyesuaian hasil penelitian.

Penelitian ini termasuk jenis penelitian lapangan yang bersifat deskriptif kualitatif. Penelitian ini model penyajiannya dilakukan dengan

cara menggambarkan obyek yang diteliti secara apa adanya dengan pernyataan-pernyataan yang bersifat kualitatif.

Dalam penelitian kualitatif memerlukan pada penekanan pentingnya kedekatan dengan orang-orang dan situasi penelitian agar peneliti memperoleh pemahaman jelas tentang realitas dan kondisi kehidupan nyata. (Patton dalam Poerwadari, 1998) dan penelitian ini meneliti para pedagang pakaian di pasar Pon Jombang dengan mengetahui pengaruh tempat penjualan terhadap hasil penjualan. Berdasarkan Teknik Triangulasi (*Technique Triangulation*)



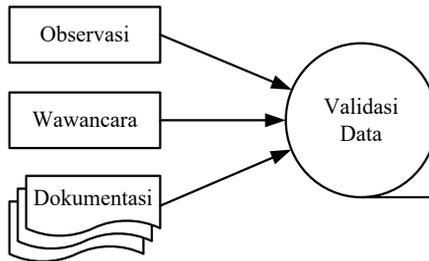
Gambar Hasil Pengolahan Data dengan Teknik Triangulasi

Observasi lapangan berupa kegiatan wawancara , para produsen yang sudah menerapkan sertifikasi halal maupun yang belum, para pedagang yang menjual barang-barang berlogo halal dan dokumen pendukung berupa catatan administrasi yang berguna untuk menganalisis data sebagai berikut:

a. Pengolahan Data

Penulis menggunakan Teknik Triangulasi (*Technique Triangulation*) diartikan sebagai teknik pengumpulan data yang bersifat menggabungkan dari berbagai teknik pengumpulan data dan sumber data yang telah ada sebagai perspektif untuk menafsirkan sebuah set data. Peneliti menggunakan observasi yaitu dengan langsung melakukan survey lapangan ke pasar dan toko-toko, wawancara dilakukan dengan mewawancarai wirausaha muslim maupun non muslim, dan dokumentasi untuk sumber data yang sama secara ser-

empak selain melakukan search library terhadap Al Quran, hadist, fatwa MUI dan buku-buku yang menambah kajian tulisan. Hal ini dapat digambarkan seperti gambar berikut:



Gambar Teknik Triangulasi

Tujuan dari triangulasi bukan untuk mencari kebenaran tentang beberapa data, tetapi lebih pada peningkatan pemahaman peneliti terhadap apa yang telah ditemukan dan lebih baik saat memahami data. menghasilkan kesimpulan analisis sama, maka validitas penelitian.

b. Display Data

Sejumlah tinjauan yang sesuai untuk memudahkan secara ringkas dan cepat menunjukkan cakupan data yang telah di kumpulkan apabila dianggap masih belum lengkap.

c. Penarikan Kesimpulan

Kegiatan analisis data kualitatif pada penulisan atau penuturan tentang apa yang berhasil di mengerti dan berkenaan dengan segala sesuatu masalah yang di teliti dan melahirkan kesimpulan yang komprehensif berdasarkan fokus masalah cacatan, pengorganisasi yang bersifat interpretasi.

Dalam tulisan ini masih merupakan penelitian untuk itu diperlukan waktu penelitian yang berkelanjutan. Jika diadakan penelitian tidak hanya dilakukan *search library* dengan menguak beberapa ayat di Al Qur'an, hadist dan kajian fiqh lainnya tetapi juga bahwa

antara penerapan sertifikasi halal tidak hanya diteliti berdasarkan konsep-konsep ekonomi Islam namun juga harus ada perbandingan secara teori-teori ekonomi konvensional yang direlevansikan kegiatan dan faktor-faktor produksi pendukung terjadinya interaksi dan komunikasi produsen-konsumen yang saling mempengaruhi terciptanya transaksi ekonomi walaupun yang terlibat didalamnya adalah semua produsen muslim maupun non muslim.

HASIL, PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Pemahaman halal dicerna masyarakat awam bukan berdasarkan pada makanan dan minuman yang mengandung lemak atau daging babi tetapi lebih pada bagaimana penerapan logo halal yang dijadikan kebijakan oleh Majelis Ulama Indonesia bahkan negara-negara lain yang mayoritas non muslim sudah mulai menerapkan sertifikasi halal di bidang perindustrian dan perdagangan sehingga bisa dicermati bahwa penerapan logo halal menjadi arus baru yang menjadi *selling point* untuk mendapatkan *targetting market* yang lebih luas di pasar global dan tanpa disadari halal pun dikapitalisasi demi mengeruk keuntungan yang lebih besar dan ini merupakan tujuan perusahaan yang dimiliki produsen muslim maupun non muslim.

Era globalisasi dan kecanggihan teknologi menuntut semua negara yang melakukan perdagangan internasional. Persaingan semua aspek dalam bidang industri memaksa semua pelaku bisnis “membaca” peluang usaha yang dapat diraih. Dibuka pintu-pintu peluang usaha seluasnya mendapatkan keuntungan sebesar-besarnya. Kata halal dijadikan *marketing issue* yang mampu menarik perhatian konsumen terutama umat muslim. Manusia adalah makhluk sosial dan organisasional dalam hal ini terjadi dalam siklus bisnis atau dunia usaha yang menuntut manusia-manusia produsen bersaing ketat untuk mendapatkan konsumen. Karena itu produsen tidak dapat hidup sendiri tanpa berkoordinasi dengan manusia lainnya seperti mata rantai usaha dan konsumen sebagai sasaran pasar. Koordinasi perlu bahkan sangat dibutuhkan karena setiap produsen atau pemilik usaha butuh koordinasi untuk memper-

erat solidaritas dengan pihak lain. Bahkan koordinasi diperlukan dalam setiap organisasi kecil dan besar, baik organisasi yang sederhana maupun organisasi yang kompleks. Dalam organisasi selalu ada hal-hal yang saling berkaitan dan perlu dikoordinasikan hingga terbentuk jaringan kerja yang berkelanjutan.

Setiap produsen harus memiliki banyak cara yang sistematis mengisi peluang pasar global dalam memandang sebuah resiko dan menentukan dengan tepat penanganan resiko tersebut terutama dalam membaca peluang terbukanya penerapan sertifikasi halal. Ini merupakan sebuah sarana untuk mengidentifikasi sumber dari resiko dan ketidakpastian serta memperkirakan dampak yang ditimbulkan dan mengembangkan respon yang harus dilakukan untuk menanggapi resiko agar tidak hanya mengikuti arus tren dalam penerapan sertifikasi halal. Bahwa pemahaman para produsen tidak hanya sekedar mengenal logo halal namun lebih pada pemahaman para konsumen memilih produk barang atau jasa yang tersertifikasi halal sehingga tercipta mata rantai bisnis secara *simbiosis mutualisme*.

Sertifikat Halal MUI adalah fatwa tertulis Majelis Ulama Indonesia yang menyatakan kehalalan suatu produk sesuai dengan syari'at Islam. Sertifikat Halal MUI ini merupakan syarat untuk mendapatkan ijin pencantuman label halal pada kemasan produk dari instansi pemerintah yang berwenang. Sertifikasi Halal MUI pada produk pangan, obat-obat, kosmetika dan produk lainnya dilakukan untuk memberikan kepastian status kehalalan, sehingga dapat menenteramkan batin konsumen dalam mengkonsumsinya. Kesenambungan proses produksi halal dijamin oleh produsen dengan cara menerapkan Sistem Jaminan Halal. Direktori Sertifikat Halal:

- a. Daftar produk yang disertifikasi Halal. Agar memudahkan produsen dan konsumen mendapatkan info yang akurat.
- b. Sertifikat Halal Dibekukan. Yaitu ketika produsen tidak mematuhi aturan yang diteapkan dalam proses pemberian sertifikasi halal maupun setelah mendapat sertifikat halal.

Fatwa MUI ini berguna untuk mengambil keputusan penerapan

pemberian logo halal dalam menangani masalah-masalah rumit yang akan timbul jika hanya mengambil peluang pasar untuk mendapatkan keuntungan yang sebesar-besarnya dengan menganalisa keadaan perusahaan-perusahaan seperti analisa :

1. Memudahkan estimasi biaya jika memang sudah meraup keuntungan dalam penetrasi pasar dengan diimbangi manajemen yang bermutu.
2. Memberikan pendapat dan intuisi dalam pembuatan keputusan yang dihasilkan dalam cara yang benar terutama pemahaman pada para konsumen pemakai produk barang atau jasa yang sudah tersertifikasi halal.
3. Memungkinkan bagi para pembuat keputusan dalam hal ini adalah para produsen untuk menghadapi resiko dan ketidakpastian dalam keadaan yang nyata karena semakin banyak produsen yang akan segera membaca peluang pasar yang menguntungkan setelah pemberian logo halal sehingga persaingan semakin besar pula.
4. Memungkinkan bagi para pembuat keputusan untuk memutuskan berapa banyak informasi yang dibutuhkan terkait proses sertifikasi halal dan setelah mendapat sertifikasi halal dalam menyelesaikan masalah yang akan timbul di kemudian hari karena akan ada penilaian secara berkala dan berkelanjutan dalam kebijakan pemerintah tentang sertifikasi halal.
5. Meningkatkan pendekatan sistematis dan logika untuk membuat keputusan. Menyediakan pedoman untuk membantu perumusan masalah.
6. Memungkinkan analisa yang cermat dari pilihan-pilihan alternative dalam hal ini penerapan logo halal tetap merupakan kebijakan yang bisa dilakukan tidak hanya pada barang-barang berupa makanan atau minuman namun juga pada sektor jasa.

Kapitalisme merupakan sebuah sistem organisasi ekonomi yang dicirikan oleh hak milik privat atas alat-alat produksi dan distribusi yang pemanfaatannya untuk mencapai laba dalam kondisi yang sangat kompetitif (Milton H. Spencer;1990). Sertifikasi halal yang menjadi

point terpenting yang dipahami secara eksplisit oleh para produsen non muslim hanya menilai bahwa dengan penerapan logo sertifikasi halal maka keuntungan maksimal dapat diraih dan ceruk pasar sasaran lebih mudah dikendalikan. Selanjutnya pengertian sistem ekonomi kapitalis adalah suatu sistem yang memberikan kebebasan yang cukup besar bagi pelaku-pelaku ekonomi untuk melakukan kegiatan yang terbaik bagi kepentingan individual atas sumberdaya-sumberdaya ekonomi atau faktor-faktor produksi. Pada sistem ekonomi ini terdapat keleluasaan bagi perorangan untuk memiliki sumberdaya, seperti kompetisi antar individu dalam memenuhi kebutuhan hidup, persaingan antar badan usaha dalam mencari keuntungan.

Prinsip “keadilan” yang dianut oleh sistem ekonomi kapitalis adalah setiap orang menerima imbalan berdasarkan prestasi kerjanya. Dalam hal ini campur tangan pemerintah sangat minim, sebab pemerintah berkedudukan sebagai “pengamat” dan “pelindung” dalam perekonomian (Subandi :2005). Dari beberapa pengertian tersebut diatas tidak ada yang luput dari yang diajarkan oleh Adam Smith melalui bukunya yang terbit pada tahun 1776 dengan judul *An Inquiry the nature and Cause of the wealth of nation* yang menghendaki setiap orang diberi kebebasan untuk bekerja dan berusaha dalam persaingan sempurna yang meniadakan sama sekali intervensi pemerintah.

Dalam penerapan halal maka pasar dan pemasaran merupakan dua sisi yang tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya. Para produsen di semua sektor perindustrian dan perdagangan akan membentuk pasar dan pemasaran yang memiliki tingkat ketergantungan yang tinggi dan saling memengaruhi satu sama lainnya. Dengan kata lain, setiap ada kegiatan pasar selalu diikuti oleh pemasaran dan setiap kegiatan pemasaran adalah untuk mencari atau menciptakan pasar sehingga dapat mencapai penetrasi pasar bahwa segmentasi terbentuk secara alami karena adanya faktor saling ketergantungan antara produsen dan konsumen. Produsen menganalisa peluang dimana para konsumen akan merasa aman jika terdapat logo halal pada barang atau jasa yang sudah tersertifikasi halal.

Pengertian pembentukan segmentasi pasar secara sederhana

dapat diartikan sebagai tempat bertemunya penjual dan pembeli untuk melakukan transaksi. Pengertian ini mengandung arti membentuk pasar terkadang tidak membutuhkan tempat atau lokasi tertentu dimana terciptanya komunitas konsumen yang merespon pasar namun lebih pada memungkinkan kemudahan pembeli dan penjual bertemu untuk melakukan transaksi jual beli produk baik barang maupun jasa. Dalam hal ini pemebrian logo halal menjadi *selling point* yang jitu untuk melakukan *targetting market*.

Pengertian lain yang lebih luas tentang pasar yang terbentuk adalah himpunan pembeli nyata dan pembeli potensial atas suatu produk yaitu barang dan jasa. Dari pengertian ini mengandung arti bahwa produsen yang peka menganalisa pasar sehingga konsumen lebih percaya mengkonsumsi produk dengan adanya logo halal merupakan kumpulan atau himpunan para produsen dan para pembeli, baik pembeli nyata maupun pemebeli potensial atas suatu produk barang dan jasa tertentu.

Pasar yang tercipta karena dampak penerapan logo halal juga dapat diartikan pula sebagai suatu mekanisme yang mempertemukan antara pembeli dan penjual atau tempat pertemuan antara kekuatan permintaan dan penawaran. Yang dimaksud permintaan sendiri adalah *jumlah barang dan jasa yang diminta konsumen pada berbagai tingkat harga pda suatu waktu tertentu*. Sedangkan penawaran adalah *jumlah barang atau jasa yang ditawarkan produsen pada berbagai tingkat harga pada suatu waktu tertentu*. Dalam proses permintaan dan penawaran inilah muncul kapitalisasi halal di pasar global karena konsumen mulai sadar akan konsumsi barang dan jasa yang sudah tersertifikasi halal secara harga jelas lebih mahal namun secara keamanan mengkonsumsi menimbulkan kepercayaan konsumen. Memasuki pasar global membutuhkan pengembangan usaha yang lebih proaktif namun tetap efektif dan efisien. Pasar global menuntut para produsen cermat menganalisa dan mengendalikan pasar karena membuat para konsumen cerdas dengan memerlukan edukasi dalam komunikasi, interaksi dan terjadinya transaksi membutuhkan proses berkelanjutan terutama penerapan logo halal dalam kemasan barang maupun dalam bidang jasa .

Jika kita menganalisa tren penerapan sertifikasi halal maka semakin mendorong sistem ekonomi kapitalis dalam pengertiannya para produsen boleh melakukan kegiatan ekonominya sesuai dengan kemampuannya sendiri tanpa campur tangan pemerintah, sistem ekonomi yang didasarkan pada pemilikan pribadi atas sarana produksi dan distribusi untuk kepentingan pencarian laba pribadi ke arah pemupukan melalui persaingan bebas. Dengan memiliki sertifikasi halal maka produsen makin leluasa mendapatkan peluang pasar yang lebih luas. Dalam perekonomian kapitalis setiap warga dapat mengatur nasibnya sendiri sesuai dengan kemampuannya. Semua produsen bebas bersaing dalam bisnis untuk memperoleh laba sebesar-besarnya bahkan bebas melakukan kompetisi untuk memenangkan persaingan bebas dengan berbagai cara. Para produsen akan memunculkan asumsi dengan penerapan sertifikasi halal merupakan pemenuhan kepentingan pribadi oleh semua individu (dalam hal ini para produsen) juga akan secara otomatis memenuhi kepentingan sosial bersama. namun secara pesan terselelubung bahwa produsen melakukan penerapan sertifikasi halal lebih pada keuntungan yang lebih besar didapat setelah memakai logo halal.

Dalam Islam sudah sangat dipetakan secara jelas tentang pemanfaatan faktor-faktor produksi yang tertera di surat An-Nisaa' : 29

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا
أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu."

Islam mendorong manusia untuk bekerja dan berjuang untuk mendapatkan materi atau harta dengan berbagai cara, asalkan mengikuti aturan yang telah ditetapkan. Hal ini dijamin oleh Allah SWT bah-

wa Allah telah menempatkan rizki setiap makhluk yang diciptakannya . Kepemilikan kekayaan tidak boleh hanya dimiliki oleh segelintir orang-orang kaya, dan harus berperan sebagai kapital produktif yang akan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Islam menjamin kepemilikan masyarakat dan penggunaannya dialokasikan untuk kepentingan orang banyak.

Dalam ekonomi Islam, Aqidah sebagai substansi (inti) yang menggerakkan dan mengarahkan kegiatan ekonomi. Syari'ah sebagai batasan untuk memformulasi keputusan ekonomi . Akhlak berfungsi sebagai parameter dalam proses optimalisasi kegiatan ekonomi. Maka Islam tidak saja memberi kebebasan tetapi terhadap dalam ekonomi malah ia juga memberikan perlindungan terhadap apa yang diperolehi. Nilai – nilai akhlak dan sifat – sifat menjadi asas pengisian prinsip berkenaan. Cara mendapatkan harta haruslah dengan jalan yang halal (bukan dengan melakukan amalan riba, penipuan, perampokan, eksploitasi dan cara – cara yang bertentangan dengan syariat Islam. Majelis Ulama Indonesia diharapkan mampu menjembatani anatara produsen dan konsumen. Membutuhkan proses panjang agar mampu menjadi sumber komunikasi yang optimal dalam penerapan halal segala bidang industri di Indonesia. Dalam penerapan sertifikasi halal yang sekarang menjadi tren di dunia usaha dapat dianalisa dengan menggunakan teori pemasaran dan segmentasi pasar untu bisa menilai pasar lebih peka. Para produsen menjadikan logo halal tidak sekedar objek meraup keuntungan yang lebih besar melainkan memahami konsumen dalam konsep bernafaskan keagamaan walaupun produsen tersebut adalah produsen non muslim.

KESIMPULAN DAN SARAN

Kesimpulan

Kata halal menjadi *selling point* penting dimana posisi produk adalah bagaimana suatu produk yang didefinisikan oleh konsumen atas dasar atribut-atributnya dan penerapan sertifikasi halal pada produk barang atau jasa menjadi tujuan penetapan posisi pasar (*market positioning*) untuk membangun dan mengkomunikasikan keunggulan bersaing

produk yang dihasilkan kedalam benak konsumen. Para produsen baik muslim maupun non muslim harus peka membaca dan meraih peluang di pasar global. *Knowing your customer* belakangan ini menjadi strategi pemasaran untuk dapat mendapat perhatian para konsumen dan juga sangat penting bagi setiap pelaku usaha. Tujuannya agar kita menangkap apa yang mereka butuhkan dan inginkan maka mulai maraknya penerapan logo halal dijadikan marketing issue yang jitu untuk menarik konsumen. Karena kebutuhan dan keinginan mereka setiap saat berubah, maka kegiatan untuk mengetahui dan memahami mereka juga harus terus dilakukan. Konsumen dan perilaku konsumen yaitu merupakan hubungan yang kuat tentang seluruh usaha guna menggerakkan produk barang dan atau produk jasa dari produsen ke konsumen atau pengguna akhir. Kata halal dalam logo yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia dan sering kita temui di kemasan makanan minuman dan menjadi acuan masyarakat merasa aman mengkonsumsinya.

Selama ini kata halal dipahami masyarakat luas lebih pada makanan minuman yang tidak mengandung daging atau lemak babi. Tanpa pemahaman yang lebih detail dan mampu dipercaya masyarakat. Dalam memenuhi kebutuhan dan keinginannya konsumen memiliki sejumlah perilaku, yang dalam literatur sering disebut dengan perilaku konsumen (*customer behavior*). Para pelaku usaha perlu mempelajari dan memahami perilaku konsumen. Terutama memahami berbagai faktor yang akan mempengaruhi konsumen dalam mengambil keputusan untuk membeli atau tidak membeli.

Selama ini para produsen difokuskan pada bagaimana individu-individu membuat keputusan untuk menghabiskan ketersediaan sumber daya yang mereka miliki, seperti waktu, uang dan usaha, untuk mengonsumsi barang kebutuhan terkait, termasuk didalamnya jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tentang apa yang mereka beli, mengapa mereka membeli itu, kapan mereka membeli itu, seberapa sering mereka membeli itu dan lain-lain. Namun setelah Majelis Ulama Indonesia menerapkan sertifikasi halal pada produk barang maupun jasa menjadi pola baru dalam dunia usaha yaitu terjadinya kapitalisasi halal di pasar global. Banyak produk makanan minuman berlogo halal yang diproduksi

si perusahaan multi nasional maupun produsen luar negeri yang bukan perusahaan yang pemiliknya non muslim dengan cara menampilkan logo halal agar bisa diterima masyarakat kaum muslim. Kata halal menjadi harga mati yang harus ada dalam kemasan maka jika tidak tercantum masyarakat muslim akan menilai haram. Walaupun tidak semua makanan minuman berlogo halal tetap dipercaya masyarakat itu halal untuk dikonsumsi atau bahkan banyak masyarakat yang tidak mempermasalahkannya. Terutama di Indonesia, kata halal selalu menjadi isu penting yang memiliki kekuatan menarik konsumen hingga konsumen mau membeli dan mengkonsumsinya.

Saran

Terbentuknya kapitalisme dalam proses halal tidaknya menjadi peluang pasar yang sangat menggiurkan di pasar global. Kemudahan perdagangan membuka segmentasi pasar tanpa batas. Kekuatan Majelis Ulama Indonesia, peran pemerintah dan masyarakat terutama masyarakat muslim dalam penguatan pola pikir masyarakat Indonesia maupun produsen tentang halal perlunya sosialisasi berkelanjutan agar kata halal tidak dipahami sekedar pencetakan logo halal dalam kemasan makanan minuman namun menjadi pola kesetiaan pelanggan (*Loyalty Customers*) dan harus mampu menjadi keunggulan kompetitif di pasar global yang membentuk masyarakat lebih cerdas dan melek halal bukan dibodohi yang menjadikan halal sebuah pola kapitalisasi.

DAFTAR PUSTAKA

Al Qur'an

Abdul aziz M.Ag. Mariyah Ulfa S.El. KAPITA SELEKTA EKONOMI ISLAM. ALFABETA. Bandung, 2010

Boedi Abdullah, PRADAPAN PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM.PUSTAKA SETIA, Bandung 2010 hal-345

Dudley Dillard, sales and marketing. (London, 1987,)

Duwi Priyatno, *Laporan Keuangan*, (Yogyakarta: Best Publisher, 2009).

Fahmi, Irham, *Manajemen Kinerja*, (Bandung: Alfabeta, 2010)

Hariandja, Tua Marihot Efendi, *Manajemen Sumber Daya Manusia*, (Jakarta: PT.Gramedia Widiasarana Indonesia, 2002)

Kasmir, Jakfar. *Studi Kelayakan Bisnis Edisi Revisi*. Jakarta: Prenada Mediagroup, 2016.

Munawir, S, *Analisa Laporan Keuangan*, (Jogjakarta : Liberty Yogyakarta, 2012)

Milton H. Spencer; Economic, (London :Mac Millan, 1990)

Muba Simanihuruk, Sektor Informal Dan Pertumbuhan Kota (Ditinjau Dari Perspektif Teori Ekonomi Politik Kota) (Artikel), Universitas Sumatera Utara, 2005)

Nitisusastro, Mulyadi. *Kewirausahaan Dan Manajemen Usaha Kecil*. Bandung:Alfabeta, 2010.

Rivai, Veithzal. *Islamic Marketing Membangun Membangun dan Mengembangkan Bisnis dengan Praktik Marketing Rasulullah SAW*. Jakarta:Gramedia Pustaka Setia, 2012.

Sudantoko, Padji Anoraga dan Djoko, Koperasi, *Kewirausahaan dan Usaha Kecil*, (Rineka Cipta, 2002)

Subandi. Ekonomi Kapitalis , (Jogjakarta : Liberty Yogyakarta, 2005)

Sumarni, Murti. *Manajemen Pemasaran Bank*. Yogyakarta: Liberty, 2011.

Widyarini. *Manajemen Bisnis dengan Pendekatan Islam*. Yogyakarta: Ekonisia, 2012.

Yusanto, Muhammad Ismail. Widjajakusuma, Muhammad Karebet. *Menggagas Bisnis Islami*. Depok:Gema Insani, 2008.

**KOMPROMISASI HISAB DAN RUKYAH DALAM
PENENTUAN AWAL BULAN KALENDER ISLAM
(Tinjauan Fatwa MUI No. 02 Tahun 2004 Tentang tentang
Peranan Hisab dan Rukyah dalam Penetapan Awal Bulan)**

Oleh:

Muhammad Rasyid, SHI, MSI

*Dosen di Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Antasari
Banjarmasin dan Mahasiswa Doktoral (S3) Ilmu Syariah UIN Antasari
Banjarmasin, Kalimantan Selatan*

Abstrak

Perbincangan mengenai metode penentuan awal bulan kamariah telah mengalami perkembangan penafsiran dan pemahaman oleh para ulama dari masa ke masa. Pada awal perkembangannya sebagian mayoritas ulama khususnya ulama salaf hanya menganjurkan rukyah al-hilal sebagai metode penentuan awal bulan, sedangkan sebagian kelompok ulama khususnya ulama di zaman kontemporer lebih merekomendasikan metode hisab. Silang pendapat para ulama ini kemudian memunculkan dua kutub besar dari umat Islam, sebagian menggunakan metode rukyah al-hilal dan sebagian yang lain menerapkan metode hisab. Berkaca di Indonesia, dua kutub ini direpresentasikan oleh dua ormas besar yaitu Nahdlatul Ulama dengan metode rukyahnya dan Muhammadiyah dengan metode hisabnya yang kerap menyebabkan umat Islam di Indonesia berselisih dalam memulai puasa dan hari raya. Melihat kondisi ini, Majelis Ulama Indonesia, tertanggal 22 Syawal 1424 H/16 Desember 2003 melalui Komisi Fatwanya, mengesahkan Fatwa MUI nomor 02 Tahun 2004 tentang penetapan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah, dimana poin pertama dari fatwanya berupaya untuk menyatukan metode hisab dan rukyah dalam sebuah kriteria terpadu yang

diharapkan mampu menyatukan kedua kelompok umat Islam tersebut. Hasil dari kajian pada makalah ini menyimpulkan bahwa: Pertama, alasan para ulama terdahulu (salaf), hanya menganjurkan metode rukyah karena metode inilah yang dicontohkan oleh Rasulullah, dan melarang penggunaan ilmu hisab, karena pada zaman itu hisab kerap diasosiasikan sebagai perbuatan para tukang tenung dan ahli nujum, sehingga dianggap ilmu yang bathil dan tidak dapat memberikan kepastian dan spekulatif. Sedangkan sebagian ulama kontemporer lebih merekomendasikan metode hisab dengan alasan bahwa hisab lebih mampu memberikan keyakinan dan kemudahan bagi kaum muslimin serta hisab dianggap lebih mampu merealisasikan tujuan dari syara'. Kedua, hadirnya fatwa MUI no. 02 tahun 2004 merupakan langkah yang tepat untuk mengkompromikan hisab dan rukyah dalam sebuah kriteria yang terpadu, dengan tujuan mendamaikan kelompok Islam yang berpedoman pada hisab dan kelompok Islam yang berpedoman pada hisab, karena pada dasarnya hisab dan rukyah bukanlah hal yang patut diperdebatkan, keduanya saling melengkapi satu sama lain. Sehingga hadirnya fatwa ini memberikan pengaruh yang sangat besar perihal keseragaman penetapan awal bulan di Indonesia.

Kata Kunci : Fatwa MUI, hisab, rukyah, awal bulan

A. Latar Belakang Masalah

Persoalan tentang metode penentuan awal bulan kamariah telah menjadi perdebatan yang cukup serius dikalangan ulama klasik (*salaf*) hingga ulama pada masa modern dan kontemporer (*khalaf*). Sebagian mayoritas ulama khususnya ulama *salaf* hanya menganjurkan rukyah al-hilal sebagai metode penentuan awal bulan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad dan para sahabat. Seiring dengan perkembangan zaman dan kondisi masyarakat serta kemajuan ilmu pengetahuan, sebagian kelompok ulama khususnya ulama di zaman modern dan kontemporer memiliki pandangan dan penafsiran yang berbeda. Dalam persoalan penentuan awal bulan mereka lebih merekomendasikan metode hisab dengan alasan bahwa hisab lebih mampu memberikan keyakinan dan kemudahan bagi kaum muslimin serta hisab dianggap lebih mampu merealisasikan tujuan dari syara' dan beberapa alasan lainnya.

Silang pendapat para ulama inilah yang memunculkan dua kutub besar dari umat Islam, sebagian menggunakan metode *rukyah al-hilal* sebagai sarana untuk menentukan awal bulan, dan sebagian yang lain menerapkan metode hisab sebagai pedomannya. Perbedaan dalam penetapan awal bulan-pun tidak dapat dielakkan, masing-masing kelompok Islam tetap berpegang dengan pendapatnya. Berkaca di Indonesia, perdebatan antara masing-masing pengusung kedua metode tersebut menyebabkan umat Islam kerap berbeda dalam memulai puasa dan hari raya dan hampir-hampir mengoyak persaudaraan antar umat Islam.

Melihat kondisi umat Islam seperti ini, Majelis Ulama Indonesia, tertanggal 22 Syawal 1424 H/16 Desember 2003 melalui Komisi Fatwanya, mengesahkan Fatwa MUI nomor 02 Tahun 2004 tentang penetapan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Diantara salah satu poin diktum fatwa ini berisikan upaya kompromisasi metode hisab dan ruyah dalam sebuah kriteria yang terpadu dalam penetapan awal bulan.

Tulisan ini akan mencoba untuk melakukan penelusuran tentang pendapat para ulama klasik maupun kontemporer mengenai penggunaan hisab dan ruyah dalam penentuan awal bulan, dan melakukan tinjauan analisis tentang langkah Majelis Ulama Indonesia dalam fatwanya no. 02 tahun 2014 untuk melakukan upaya kompromisasi antara metode hisab dan ruyah dalam penetapan awal bulan di Indonesia.

B. Fokus Permasalahan

Tulisan pada makalah ini akan lebih memfokuskan pembahasan tentang pandangan ulama tentang metode hisab dan ruyah sebagai penentuan awal bulan dan upaya kompromisasi hisab dan ruyah yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia dalam menghadapi polemik perbedaan penetapan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah di Indonesia. Oleh karenanya tulisan ini akan memfokuskan mencari jawaban dari pertanyaan-pertanyaan; (1) Bagaimana pendapat para ulama klasik maupun ulama kontemporer memahami peran hisab dan ruyah sebagai metode penentuan awal bulan ? (2) Bagaimana peranan MUI dalam upaya mendamaikan dan mengkompromikan kelompok pendu-

kung hisab dan pendukung rukyah dalam persoalan penentuan awal bulan?

C. Pembahasan

1. Kontroversi Hisab dan Rukyah Sebagai Metode Penentuan Awal Bulan Kalender Islam; Tinjauan Pendapat Para Ulama Klasik dan Kontemporer

Perdebatan para ulama mengenai mengenai metode penetapan awal bulan-bulan ibadah diantaranya bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah, menarik jika dikaitkan dengan perkembangan pendapat dan pemahaman para ulama *salaf* hingga *khalaf*. Ternyata kriteria penetapan masuknya awal bulan mengalami perkembangan sesuai perkembangan zaman, kondisi masyarakat dan ilmu pengetahuan. Perkembangan pemahaman dan pemikiran para ulama ini sesuai dengan kaidah ushul yang menyatakan bahwa hukum itu berubah seiring dengan perubahan zaman, tempat, waktu, keadaan dan budaya masyarakat.

Pada awal perkembangannya, pedoman penentuan kemunculan hilal yang diterangkan dalam kitab-kitab tafsir adalah dengan metode *rukyah al-hilal* (melihat bulan) sebagaimana pandangan al-Thabari (w. 310/922) dalam tafsirnya *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2] ayat 189¹ menerangkan bahwa penentuan masuknya awal bulan hanya dapat dilakukan dengan metode rukyah, apabila hilal tidak terlihat sebab mendung dan sebagainya, maka jumlah bulan disempurnakan menjadi 30 hari.²

1 Ayat tersebut berbunyi :

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا
وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya : Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji; Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. Dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.

2 Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, Kairo: Dar as-Salam, 2007, h. 957.

Keterangan al-Thabari di atas juga diperkuat oleh Ibnu Katsir (w. 774/1372) dalam tafsirnya *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [02] ayat 189. Bahkan, Ibnu Katsir memberikan argumen-argumen dari riwayat-riwayat yang lebih kuat, untuk memperkokoh tafsirannya.³ Demikian halnya dengan al-Suyuthi (w. 911/1505) dalam tafsirnya *ad-Durr al-Mantsur fi at-Tafsir al-Ma'tsur*, yang menerangkan bahwa untuk memastikan terlihat hilal hanya ditempuh dengan metode rukyah (melihat hilal) sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabat.⁴

Melihat dari corak penafsirannya, ketiganya merupakan kitab tafsir yang bercorak *tafsir bi al-ma'tsur*. Kitab-kitab *tafsir bi al-ma'tsur* ini dalam menetapkan kriteria hilal berpedoman sebagaimana contoh yang dilakukan oleh Nabi Saw, sahabat, maupun *tabi'in*. Dalam penafsirannya, corak *tafsir bi al-ma'tsur* ini hanya merujuk pada nash-nash agama dan biasanya sangat tekstual. Jika penafsiran berasal al-Qur'an, hadis-hadis Nabi Saw, para sahabat, dan *tabi'in*, maka tafsiran tersebut baru dapat diterima. Corak *tafsir bi al-ma'tsur* ini menutup kemungkinan adanya penafsiran yang keluar dari nash-nash syara'.

Penetapan metode rukyah dalam penentuan awal bulan yang diterangkan dalam tafsir-tafsir di atas berdalil pada beberapa hadis nabi di antaranya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ
اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤُوسِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوسِهِ فَإِنْ غَبِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا
عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ (رواه البخاري)

Artinya : "Diceritakan dari Adam dari Syu'bah dari Muhammad bin Ziyad bahwasanya berkata saya mendengar Abu Hurairah RA berkata Rasulullah pernah bersabda berpuasalah kalian karena

3 Imaduddin Abu al-Fida' Isma'il Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Kairo: Maktabah ash-Shafa, 2002, h. 266-267.

4 Jalaluddin as-Suyuthi, *ad-Durr al-Mantsur fi at-Tafsir al-Ma'tsur*, Kairo: Markas Hijr li al-Buhuts wa ad-Dirasat al-'Arabiyah wa al-Islamiyah, 2003 h. 307.

5 Abi Abdillah Muhammad bin Ismail ibn Ibrahim bin Mughirah bin Barzabah al-Bukhari al-Ja'f'iy, *Shahih Bukhari*, Beirut: Daar al-Kitab al-alamiyah, 1992, Juz I, h. 588

*melihat hilal dan berbukalah kalian karena melihat hilal maka jika tertutup oleh awan maka sempurnakanlah bilangan Sya'ban 30 hari.*⁶

Berdasarkan rujukan hadis di atas, maka disimpulkan bahwa hanya ada dua metode dalam penentuan awal bulan yang disepakati, khususnya untuk bulan-bulan ibadah yaitu Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah adalah metode *rukyah al-hilal*, atau dengan metode *istikmal* (menyempurnakan bilangan bulan menjadi 30 hari) jika hilal pada malam 29 tidak dapat terlihat.

Selain dari ulama-ulama *mufassirin* di atas, Mayoritas ulama khususnya ulama *salaf* juga menyepati pendapat tersebut serta melarang keras penggunaan hisab dalam penentuan awal bulan karena dianggap sebagai *bid'ah* dalam beragama dan membawa kepada kesesatan. Argumentasi ini muncul mengingat ilmu hisab kala itu dinilai buruk oleh kalangan masyarakat. Hisab lebih cenderung digunakan untuk keperluan meramal peruntungan dan nasib manusia di bumi yang dikaitkan dengan pergerakan benda-benda langit di angkasa. Salah satu ulama yang menolak dan menentang keras ilmu hisab adalah Ibnu Taimiyah (w: 728 H/1348 M). Menurut Ibnu Taimiyah, hisab merupakan perbuatan tukang tenung dan ahli nujum yang jelas bathil menurut akal dan haram menurut syara.⁷ Argumen Ibnu Taimiyah ini didasarkan pada sebuah hadis Nabi:

مَنْ اقْتَبَسَ عِلْمًا مِنَ النُّجُومِ اقْتَبَسَ شُعْبَةً مِنَ السِّحْرِ زَادَ مَا زَادَ

"Barangsiapa mengambil ilmu perbintangan, maka ia berarti telah mengambil salah satu cabang sihir."

6 Hadis lain yang senada dengan hadis tersebut adalah sebagai hadis riwayat Imam al-Bukhari yang berbunyi :

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر رمضان فقال لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له (رواه البخاري)

Artinya : "Dari Abdullah bin Umar radiallahuanhuma, bahwa sesungguhnya Rasulullah saw. menyebut bulan Ramadan, Nabi bersabda janganlah kamu berpuasa hingga kamu melihat hilal dan janganlah kamu berbuka hingga kamu melihatnya, maka jika cuaca mendung atau berawan, maka hendaklah kamu mengkadarnya. (H.R. Imam al-Bukhari)"

7 Ibnu Taimiyah, *Majmu Fatawa*, Kairo: Dar al-Wafa, tt, h. 165 & 174

Ibn al-Hajar al-Asqalany (w: 852 H/1449 M) seorang ulama hadis, juga menambahkan bahwa umat muslim dilarang melibatkan diri dalam bidang ilmu perbintangan karena sifatnya yang spekulatif dan kira-kira. Ditambah lagi hadis-hadis Nabi saw sudah sangat jelas memerintahkan kaum muslimin untuk melakukan rukyah hilal dan istikmal, tidak ada opsi lain.

Dengan demikian, tidak direkomendasikannya hisab sebagai kriteria penentuan awal bulan oleh para ualam terdahulu dapat dimaklumi. Diantara alasannya adalah karena ilmu hisab pada zaman itu belum begitu berkembang dan mapan bahkan kerap diasosiasikan sebagai perbuatan para tukang tenung dan ahli nujum, sehingga dianggap ilmu yang bathil dan tidak dapat memberikan kepastian serta spekulatif.

Seiring dengan bergulirnya waktu dan perkembangan zaman, umat Islam mulai mengenal ilmu pengetahuan dan teknologi. Dewasa ini pengembangan ilmu pengetahuan ini sudah mulai merambah dalam berbagai aspek kehidupan termasuk dalam membantu memahami ajaran-ajaran Islam dan pelaksanaan ibadah, diantaranya adalah dalam hal penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah.

Penerapan sains dan teknologi ini mulai terlihat dalam hal aktivitas rukyah hilal dalam menentukan awal bulan. Pada awalnya praktek rukyah sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad beserta para sahabat hanya menggunakan sarana mata, namun tahapan selanjutnya rukyah sudah mulai didukung dengan peralatan canggih seperti teleskop yang membantu dalam mengamati citra hilal, hingga perhitungan astronomis untuk mengetahui posisi hilal di langit. Hanya saja pada tataran ini, hisab astronomis masih diaplikasikan sebagai instrumen pendukung/pembantu dalam pelaksanaan rukyah. Pedoman penentuan awal bulan masih berdasarkan pada hasil rukyah.

Pada perkembangan lebih lanjut, para intelektual muslim mempunyai interpretasi dan penafsiran tersendiri mengenai ayat-ayat al-Quran dan hadis-hadis Nabi terkait penentuan awal bulan. Pelaksanaan rukyah tidak lagi dipahami dengan *rukyah bi al-fi'li*, atau melihat langsung secara visual, namun rukyah dimaknai secara rasional, diperluas

dan dikembangkan maknanya menjadi *rukyah bi al-ilmi*,⁸ ruyah/melihat secara kognitif atau dengan ilmu pengetahuan. Dalam hal ini, peranan ruyah dalam menentukan awal bulan telah digantikan dengan peran hisab⁹.

Anjuran untuk menggunakan hisab dalam menentukan awal bulan sebenarnya sudah lama diserukan oleh para ulama klasik sebagaimana yang diungkap oleh al-Qurthubi dalam tafsirnya "*al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*". Dalam tafsirnya tersebut al-Qurthubi menjelaskan tentang kemungkinan penggunaan hisab oleh beberapa kalangan ulama. Dalam tafsirnya tersebut, al-Qurthubi menyebut bahwa salah seorang tokoh tabi'in yaitu Mutharrif bin Abdullah dan Ibn Qutaibah dalam kitabnya "*Mawahib al-jalil*" lebih cenderung menggunakan perhitungan fase-fase bulan (*hisab al-manazil*) ketika hilal tertutup awan. Hal ini berdasarkan penggalan hadis Nabi Saw, "*jika tertutup awan, maka hitunglah (kadarkanlah)*". Artinya, menggunakan perhitungan fase-fase bulan (*hisab al-manazil*) atau mengukur kesempurnaan bulan dengan hisab. Al-Dawudi menegaskan hal ini, dan menambahkan penjelasan bahwa sebagian ulama dalam mazhab Syafi'i berpendapat demikian. al-Qalyubi seorang ulama Syafi'iyah mengatakan bahwa apabila menurut ketentuan hisab hilal tidak mungkin di ruyah, maka pengakuan saksi yang mengaku melihat hilal dapat ditolak. al-Qalyubi juga menambahkan bahwa menentang hisab adalah suatu sikap yang keras kepala dan sombong. al-Qurthubi juga menukil sebuah riwayat Ibn Nafi, bahwa dia tidak hanya menganjurkan puasa dan berhari-raya dengan ruyah, tetapi harus mempertimbangkan hisab.

Dukungan terhadap penggunaan hisab di era kontemporer ini mulai gencar digaungkan ke tengah masyarakat muslim. Diantara tokoh muslim yang mendukung penggunaan hisab adalah Muhammad Abduh

8 Diantara ulama yang mendukung pendapat ini adalah Imam Qalyubi, Imam Ramli, Syarwani dan al-Subkhi. Lihat al-Syarwani, *Hasyiyah Syarwani*, Kairo: Beirut, t.t., h. 373

9 Menurut bahasa kata hisab berasal dari bahasa arab بحسب بحسابا yang memiliki arti menghitung, mengira dan membilang. Dalam bahasa Inggris kata ini disebut Arithmetic yaitu ilmu pengetahuan yang membahas tentang seluk beluk perhitungan. Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah Dar al-Masyruq*, Beirut: Maktabah Al-Tajriyah Al-Kubro, 1986, h. 132. Baca juga Badan Hisab Ruyah Depag RI, *Almanak Hisab Ruyah*, Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1981, h. 14

(1849-1905 M), dan diikuti oleh murid setianya yaitu Muhammad Rasyid Rida (w. 1354 H/1934 M). Dalam kitab tafsirnya yang cukup populer yaitu *Tafsir al-Manar* atau *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, Rida lebih cenderung memegangi hisab astronomis sebagai metode dalam menetapkan awal bulan kamariah.¹⁰ Jika sebelumnya hisab hanya sebagai penunjang dan membantu dalam praktek rukyah, maka berdasarkan penafsirannya, hisab telah mampu dijadikan sebagai metode penentuan awal bulan menggantikan peran rukyah.

Muhammad Rasyid Rida beralasan bahwa penggunaan metode rukyah yang dijelaskan dalam beberapa hadis Nabi bukanlah bagian dari ibadah, melainkan sarana untuk menentukan masuk awal puasa Ramadhan dan hari raya. Jadi puasa Ramadhan-lah yang menjadi ibadah, bukan rukyahnya. Karena rukyah hanya sarana atau metode, maka dapat digantikan dengan sarana atau *metode* lain yang lebih memadai dalam menentukan awal bulan, yaitu metode hisab. Lebih lanjut Rasyid Rida juga menjelaskan bahwa kausa hukum mengapa Rasulullah menggunakan rukyah dalam mengawali dan mengakhiri Ramadhan adalah karena kondisi umat yang *ummi* yaitu tidak pandai dalam menulis dan menghisab, sehingga metode yang paling mudah dalam menentukan awal bulan adalah dengan rukyah.¹¹

Argumen Rasyid Rida ini juga diperkuat oleh Mustafa Ahmad al-Zarqa yang mendiskusikan secara intensif pandangan-pandangan *fuqaha* yang menolak hisab. Menurutinya, para *fuqaha* terdahulu seperti Ibnu Hajar, Ibnu Battal, Ibnu Taimiyyah, dll yang menolak hisab dalam menentukan awal bulan karena pada zaman mereka, ilmu hisab belum didasarkan pada observasi yang akurat dengan sarana-sarana yang canggih. Ilmu hisab hanya berdasarkan pada perkiraan atau spekulasi belaka. Bahkan tidak jarang, hisab juga kerap dikaitkan dengan perbuatan para ahli nujum dan tukang tenung yang digunakan dalam meramal nasib manusia, sehingga wajar ilmu hisab pada saat itu diragukan keakuratan dan kebenarannya. Namun keadaan ilmu hisab ini sangat jauh

10 Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Karim asy-Syahir bi Tafsir al-Manar*, Dar al-Fikr, tt, h. 635.

11 Muhammad Rasyid Rida, *Isbat Syahri Ramadhan wa Bahs al-Amal fih wa Ghairihi bi al-Hisab*, Jurnal al-Manar, Vol. 28, No. 1 (1345 H/1927 M), h. 71-73

berbeda dengan kondisi dewasa ini. Pada zaman ini, ilmu hisab didasarkan pada pengamatan di observatorium-observatorium modern yang menghasilkan perhitungan astronomis yang akurat dan terpercaya. Ilmu hisab dan astronomi saat ini telah mencapai puncak perkembangannya dan sudah diterapkan dalam berbagai aspek serta terbukti keakuratan dan kebenarannya.¹²

Hal yang senada juga dikemukakan oleh Yusuf al-Qaradhawi, seorang cendekiawan muslim yang berasal dari Mesir dan disebut-sebut sebagai representasi mujtahid yang sebenarnya yang hidup era modern. Ia menyampaikan bahwa mengapa metode *rukyah al-hilal* yang diterapkan pada masa Rasulullah dan sahabat dalam menetapkan awal bulan karena metode rukyah pada saat itu adalah metode yang paling mudah dan dapat dilakukan oleh semua orang. Itulah alasan mengapa muncul hadis tentang rukyah hilal. Tidak mungkin kala itu Nabi menganjurkan untuk menganjurkan hisab sedang kondisi masyarakat saat itu adalah *ummi* yaitu tidak mengenal baca tulis dan hisab, sebagaimana yang diungkap dalam hadis Nabi

حَدَّثَنَا اِدم حَدَّثَنَا شَعِيب حَدَّثَنَا اَلْاَسْوَدُ بن قَيْس حَدَّثَنَا سَعِيد بن عمر و
 اَنُو سَمْع ابن عمر رَضِيَ اللّو عَنْهُمَا عن النّبِي صلي عليه و سلم اَنه قال:
 اِنَّا اُمَّة اُمِّيَّة لا نكتب ولا نحسب الشّهر هكذا و هكذا يعني مرّة تسعة
 وعشرين و مرّة ثلاثين¹³

Artinya: "Diceritakan dari Adam, diceritakan dari Su'aib diceritakan dari Aswad bin Qais diceritakan dari Sa'id bin Umar sesungguhnya Ibnu Umar r.a mendengar Rasulullah SAW berkata: sesungguhnya kami adalah umat yang ummi, kami tidak bisa menulis dan tidak bisa melakukan hisab. Bulan itu adalah demikian-demikian. Maksudnya adalah kadang-kadang dua puluh sembilan hari dan kadang-kadang tiga puluh hari".

Jika Nabi menganjurkan penggunaan hisab tentu hal ini sangat

12 Baca penjelasan selengkapnya dalam Mustafa Ahmad al-Zarqa, dkk, *Hisab Bulan Kamariah; Tinjauan Syar'i tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009, h. 38-43

13 al-Bukhari, *Shahih Bukhari* h.327

memberatkan ummat kala itu, padahal Nabi Muhammad saw sendiri diutus sebagai guru yang memberikan kemudahan bukan untuk menyulitkan. Menurut Yusuf al-Qaradhawi, kondisi masyarakat inilah yang menjadi *illat* penggunaan metode rukyah. Hal ini berarti apabila umat Islam sudah terbebas dari keadaan *ummi*, masyarakat sudah pandai menulis dan melakukan perhitungan astronomis, maka alasan (*illat*) hukum pada hadis tersebut turut menghilang, peran rukyah-pun dapat digantikan dengan metode hisab yang dianggap merupakan sarana yang dapat memberikan keyakinan dan kemudahan bagi kaum muslimin. Maka penggunaan hisab pada masa sekarang sebagai sarana penetapan awal bulan harus diterima berdasarkan *qiyas aulawi*, artinya hisab lebih utama untuk diterapkan, karena hisab dianggap lebih mampu merealisasikan tujuan dari syara' dan membawa umat keluar dari perdebatan sengit dalam menentukan awal bulan-bulan ibadah dan menuju kesatuan dan syiar dan ibadah keagamaan.¹⁴

Pro kontra para ulama mengenai penggunaan hisab dan rukyah dalam penentuan awal bulan yang tak pelak menjadi akar masalah terjadinya perbedaan penetapan awal bulan ibadah khususnya bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah oleh masyarakat muslim hingga saat ini, tak terkecuali di Indonesia dimana perbedaan dan perdebatan dalam memulai awal bulan-bulan ibadah terus-menerus menghantui di setiap tahunnya.

2. Upaya Kompromisasi Hisab dan Rukyah dalam Fatwa MUI No. 02 Tahun 2014 tentang Penetapan Awal Bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah.

Sebagaimana diuraikan pada penjelasan sebelumnya, persoalan hisab dan rukyah sebagai metode penentuan awal bulan menuai beragam pro dan kontra di kalangan ulama dari masa ke masa. Berkaca di Indonesia, pengusung kedua metode ini direpresentasikan oleh dua ormas besar, yaitu Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU).

Muhammadiyah memutuskan untuk mengusung kriteria *wujud*

14 Baca Selengkapnya, Yustif al-Qaradhawi, *Rukyah Hilal untuk Menentukan Awal Bulan*, dalam buku *Hisab Bulan Kamariah; Tinjauan Syar'i tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009, h. 60-63

al-hilal yang disepakati berdasarkan hasil musyawarah Majelis Tarjih Muhammadiyah dan bertahan hingga saat ini. kriteria *wujud al-hilal* merupakan kriteria penentuan awal bulan yang berdasarkan pada hisab semata yang digunakan untuk mengetahui kemunculan hilal di ufuk sebelah Barat. Kriteria ini menafikan sama sekali penggunaan rukyah hilal.¹⁵

Sedangkan Nahdlatul Ulama mengusung metode rukyah yaitu kegiatan melihat hilal *bi al-fi'li*, melihat dengan mata, baik secara langsung maupun dengan alat seperti teleskop. Dengan demikian, NU terbuka dengan kehadiran teknologi untuk menunjang pelaksanaan rukyah di lapangan. NU tidak hanya menggunakan metode rukyah semata, namun juga menerima peran hisab astronomis dalam penentuan awal bulan namun sebatas dua hal yaitu: *Pertama*, sebagai alat bantu dan sarana penunjang dalam pelaksanaan rukyah agar memudahkan para perukyah untuk mengetahui posisi dan kedudukan hilal di langit. *Kedua*, menolak laporan hasil rukyat jika menurut kesepakatan ahli hisab saat itu hilal tidak mungkin dirukyah karena disebabkan dua hal, baik hilal masih di bawah ufuk atau hilal sudah di atas ufuk namun kedudukannya terlalu rendah untuk diamati. Namun, NU dengan tegas menolak penentuan awal bulan hanya berdasarkan hasil hisab saja meskipun datang dari keputusan pemerintah.¹⁶

Adanya dualisme metode dalam penetapan awal bulan kamariah yaitu metode hisab dan metode rukyah inilah kemudian dianggap sebagai akar masalah penyebab terjadinya perbedaan dan perselisihan umat Islam yang tak kunjung usai dalam memulai puasa dan hari raya.

Menurut hemat penulis, metode hisab dan rukyah bukanlah metode yang patut diperselisihkan mengingat keduanya adalah entitas yang tidak bisa dipisahkan. Hisab dan rukyah bagaikan dua sayap

15 Untuk memastikan kemunculan hilal ini, Muhammadiyah mempunyai kriteria-kriteria hisab yang harus terpenuhi, hal ini sebagaimana yang tertuang dalam kesepakatan pakar astronomi Muhammadiyah pada tahun 1969 M dan dikokohkan oleh Mu'tamar Tarjih tahun 1972 M/1392 H di Pekalongan, yaitu sebagai berikut: *Pertama*, masuknya awal bulan ditandai dengan terjadi ijtima'. *Kedua*, Ijtima' harus terjadi sebelum matahari terbenam pada tanggal 29. *Ketiga*, saat Matahari terbenam, tinggi hilal bernilai positif atau di atas ufuk.

16 Muhammad Rasyid, *Mengintegrasikan Sains dan Islam; Sebuah Upaya untuk Menyempurnakan Ibadah*. Lamongan : CV. Pustaka Wacana, 2018, h. 157

burung yang saling menguatkan, dan saling melengkapi serta menciptakan sinergi yang positif. Ilmu hisab merupakan teori yang lahir dari penalaran analitik maupun empirik yang dihasilkan dari hasil rukyah (observasi) terhadap pergerakan alam semesta secara kontinuitas.

Upaya untuk mengkompromosasi dan mendamaikan antara kelompok yang menganut hisab dan menganut rukyah telah dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia yang tercermin dalam fatwa hukum tentang penetapan awal bulan kalender Hijriyah yang diharapkan dapat dijadikan pegangan dan pedoman bagi masyarakat. Secara lengkap, dikemukakan Fatwa MUI Nomor 02 Tahun 2004 tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah berbunyi sebagai berikut:

Fatwa: 1). Penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode ru'yah dan hisab oleh Pemerintah RI cq Menteri Agama dan berlaku secara nasional. 2). Seluruh umat Islam di Indonesia wajib menaati ketetapan Pemerintah RI tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. 3). Dalam menetapkan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah, Menteri Agama wajib berkonsultasi dengan Majelis Ulama Indonesia, ormas-ormas Islam dan Instansi terkait. 4). Hasil rukyah dari daerah yang memungkinkan hilal dirukyah walaupun di luar wilayah Indonesia yang mathla'nya sama dengan Indonesia dapat dijadikan pedoman oleh Menteri Agama RI. **Rekomendasi:** Agar Majelis Ulama Indonesia mengusahakan adanya kriteria penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah untuk dijadikan pedoman oleh Menteri Agama dengan memahaminya bersama ormas-ormas Islam dan para ahli terkait.

Pada poin pertama fatwa MUI No. 02 Tahun 2014, menyebutkan bahwa "Penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode ru'yah dan hisab oleh Pemerintah RI cq Menteri Agama dan berlaku secara nasional." Dari fatwa ini terlihat bahwa Majelis Ulama Indonesia berupaya untuk mengintegrasikan antara hisab dan rukyah, serta memadukan keduanya sebagai kriteria penentuan awal bulan sebagaimana yang diusung oleh Kementerian Agama RI yaitu yang dikenal dengan metode *imkan al-rukyah*. Langkah ini sudah sangat tepat karena selain untuk mendamaikan kedua kubu ke-

lompok Islam yaitu kelompok yang berpedoman pada hisab dan kelompok yang berpedoman pada rukyah yang kerap berbeda dalam memulai awal puasa dan hari raya.

Dalam tataran praktis, hisab pada dasarnya selalu membutuhkan pembuktian secara empirik dan verifikatif terhadap fakta di lapangan, karena masalah yang dihadapi adalah sesuatu yang real (nyata) yaitu hilal, maka untuk mendapatkan hasil yang lebih meyakinkan dibutuhkan jawabannya pada dunia nyata pula yaitu dengan pembuktian dari hasil rukyah. Suatu ilmu sejatinya diawali dengan fakta dan diakhiri pula dengan fakta, maka suatu ilmu harus selalu relevan dengan fakta-fakta empiris, sebab bagaimanapun konsistennya suatu teori namun tidak didukung oleh pengujian secara empiris di lapangan tidak dapat diterima kebenarannya secara ilmiah. Hasil hisab yang senantiasa dikonfirmasi dengan hasil rukyah, kualitas dan kevalidannya akan terus meningkat. Metode hisab sebagai prediksi, statusnya masih sebatas hipotesis verifikatif yang masih memerlukan pembuktian rukyah.

Demikian halnya dengan rukyah yang merupakan upaya pengamatan untuk membuktikan fakta di lapangan yaitu kemunculan hilal, membutuhkan pula suatu teori dalam hal ini ilmu hisab untuk melakukan prediksi keberadaan dan posisi hilal di langit. Tanpa hisab, aktivitas rukyah bagaikan berlayar tanpa kompas, sia-sia, tanpa arah dan tujuan yang jelas. Hisab akan memandu aktivitas rukyah akan lebih terarah, hisab akan memberikan batasan dan ketentuan yang jelas tentang posisi dan keberadaan hilal yang akan dirukyah. Rukyah tanpa didukung data-data hisab akan mengalami kesulitan dalam pelaksanaannya.

Rukyah saja tidak dapat memberikan kepastian pada kalender Islam karena untuk menentukan masuknya awal bulan harus melakukan pengamatan hilal terlebih dahulu, sehingga untuk menentukan kapan tanggal 1 Ramadhan, hanya bisa diketahui sehari atau dua hari sebelumnya tergantung hasil rukyah hilal. Hal inilah yang dianggap sebagai kelemahan besar metode rukyah yaitu ketidakmampuannya dalam menciptakan sebuah kalender yang berlaku secara internasional atau hanya sebatas bagi kalangan umat sendiri. Berbeda halnya dengan metode hisab yang sudah sejak jauh-jauh hari sebelumnya dapat

menentukan masuknya awal bulan. Problem cuaca juga sering mengganggu pandangan perukyah terhadap penampakan hilal seperti awan, mendung, kabut asap, hujan, dan lain lain. Masalah-masalah ini akan berdampak pada penampakan hilal baik karena akan mengurangi cahayanya atau mengaburkan citra hilal. Terkadang awan-awan tipis dapat pula mengecoh penglihatan perukyah dan menyangkannya sebagai hilal. Selain itu, hilal pada tanggal 29 sejatinya sangat tipis sehingga sangat sulit untuk diamati apalagi dengan mata telanjang, ditambah dengan kondisi sore hari saat matahari tenggelam di ufuk sebelah barat yang diselimuti oleh cahaya mega merah yang semakin mengaburkan padangan perukyah, sehingga kehadiran hisab sangat dibutuhkan untuk melengkapi kelemahan-kelemahan tersebut.

Upaya MUI ini juga diharapkan mampu menciptakan sebuah sistem kalender Islam yang terpadu dan mapan. Cara satu-satunya untuk merealisasikan kalender Islam terpadu dan mapan adalah dengan menggunakan metode hisab, namun dalam hal ini hisab yang mempertimbangkan kemungkinan hilal dapat terlihat. Dengan hisab / perhitungan astronomis yang dipadukan dengan pengamatan (rukayah) yang berkesinambungan akan dapat memberikan kepastian dan keyakinan pada kalender Islam.

Dari fatwa MUI Ini menegaskan bahwa kedua metode yang selama ini dipakai di Indonesia berkedudukan sejajar. Keduanya merupakan komponen yang tidak terpisahkan. Masing-masing mempunyai keunggulan, namun juga punya kelemahan kalau berdiri sendiri.

Fatwa MUI nomor 02 tahun 2004 ini pada dasarnya hadir sebagai dukungan terhadap metode *Imkan al-rukayah* yang diusung oleh pemerintah RI¹⁷. Kriteria *imkan al-rukayah* ini bisa dikatakan sebagai perpad-

17 Munculnya beragam kriteria penentuan awal bulan di Indonesia yang mengakibatkan seringnya terjadi perbedaan dalam mengawali bulan puasa, syawal dan Dzulhijjah, menginisiasi pemerintah Indonesia, dalam hal ini Kementerian Agama bekerja sama dengan berbagai pihak dari berbagai kalangan baik kalangan ulama dan pakar astronomi untuk menyatukan kriteria-kriteria penentuan awal bulan yang ada di Indonesia dengan menawarkan kriteria baru yang dikenal dengan kriteria atau metode *imkan al-rukayah*. Metode ini merupakan metode yang memadukan antara hisab dan rukyah. Dalam penentuan awal bulan, metode ini sejatinya berlandaskan pada hasil hisab, namun mempertimbangkan data-data visibilitas hilal (kemungkinan hilal dapat dilihat atau diamati). Mengenai kriteria visibilitas hilal ini, pemerintah telah melakukan penelitian selama bertahun-tahun, sehingga ditemu-

uan antara metode hisab dan metode rukyah dalam penetapan awal bulannya. Karena prospek kedepannya untuk membuat sebuah penyatuan kalender Islam yang mapan dan terpadu, maka hisab merupakan hal yang tidak dapat ditinggalkan dalam metode ini, sehingga yang menjadi acuan pada metode ini adalah hasil hisab, hanya saja hisab yang diterapkan mempertimbangkan data-data penampakan hilal yang dihimpun dan ditetapkan kriterianya berdasarkan hasil riset secara kontinuitas.

Menurut metode ini, kemungkinan terlihatnya hilal harus memenuhi 3 kriteria, yaitu: Pertama, tinggi hilal minimal 2 derajat. *Kedua*, umur bulan minimal 8 jam dihitung dari saat terjadi *ijtima* (konjungsi) sampai matahari terbenam. *Ketiga*, jarak sudut bulan-matahari (sudut elongasi) minimal 3 derajat. Jika salah satu diantara kriteria tersebut tidak terpenuhi maka bulan digenapkan menjadi 30 hari.¹⁸

Dengan kehadiran fatwa ini memberikan pengaruh yang sangat besar perihal keseragaman penetapan awal bulan di Indonesia. Hal-hal teknis yang membuat metode hisab dan rukyah tampak berbeda, dapat dipersatukan. Baik hisab maupun rukyah masing-masing mempunyai kelebihan dan kekurangan. Oleh karena tidak ada kesempurnaan diantara keduanya, maka sudah saatnya kaum muslimin menghilangkan ego-nya masing-masing untuk melangkah bersama-sama menuju persatuan dan kesatuan umat. Mengamalkan ajaran-ajaran agama yang diyakini itu baik, namun mewujudkan *ukhuwwah islamiyah* dan membangun persatuan itu lebih baik dan lebih utama.

Meskipun Majelis Ulama Indonesia sangat mengupayakan untuk mendamaikan antara umat Islam yang mengusung hisab dan mengusung rukyah serta meminimalisir terjadi perbedaan memulai berpuasa dan berhari raya, namun penolakan oleh beberapa ormas terhadap kri-

kan sebuah kriteria hisab yang dianggap representatif untuk terlihat hilal. Berdasarkan hasil musyawarah dari kementerian agama negara-negara jiran yaitu MABIMS (Menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia dan Singapura) disepakati kriteria *imkan al-rukyah* yang menjadi dasar penentuan awal bulan. Untuk Indonesia sendiri, secara *de jure* kriteria *imkan al-rukyah* ini diputuskan berdasarkan Musyawarah Kerja Hisab Rukyah tahun 1997/1998 M di Ciawi, Bogor yang dihadiri oleh ormas islam, ulama, tokoh pakar astronomi dari berbagai instansi. Baca selengkapnya, Muhammad Rasyid, *Mengintegrasikan Sains dan Islamh.* 101

18 Ahmad Izzuddin, *Fiqh Hisab Rukyah; Menyatukan NU & Muhammadiyah dalam Penentuan Awal Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007, h. 92

teria *imkan al-rukyah* yang direkomendasikan MUI belum bisa terelakkan. Masih ada beberapa ormas yang menolak secara terang-terangan dan menganggap kriteria ini belum benar-benar memadai dalam menentukan awal bulan.

Sebagaimana yang diungkap oleh Thomas Djamaluddin, pakar astronomi Indonesia bahwa tiga kriteria yang ditawarkan yaitu tinggi hilal minimal 2 derajat, umur bulan minimal 8 jam dan sudut elongasi 3 minimal derajat masih terlalu rendah dibanding dengan kriteria astronomi yang diakui oleh dunia terkait batas minimal visibilitas (penampakan) hilal. Misalnya menurut teori kriteria André-Louis Danjon, seorang ahli astronomi dari Perancis, yang lebih dikenal dengan teori Limit Danjon, menyatakan bahwa bulan tidak mungkin tampak bila jarak sudut bulan-matahari (sudut elongasi) kurang dari 7 derajat, karena alasan keterbatasan sensitivitas mata manusia rata-rata. Makin ke arah tanduk sabitnya, cahaya hilal makin redup.¹⁹

Sebagai penutup dari tulisan ini, penulis mengharapkan MUI segera merealisasikan rekomendasi dalam fatwa MUI no. 02 tahun 2004 terus mengusahakan adanya kriteria penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah untuk dijadikan pedoman oleh Menteri Agama dengan membahasnya bersama ormas-ormas Islam dan para ahli terkait, sehingga kriteria ini dapat diterima oleh semua kalangan, tanpa ada penolakan dari berbagai pihak.

D. Penutup

Dari uraian di atas maka dapat disimpulkan bahwa hadirnya fatwa MUI nomor 2 tahun 2004 tentang penetapan awal ramadhan, syawal dan dzulhijjah khususnya pada poin pertama adalah sebagai upaya untuk mengkompromisasikan dan memadukan metode hisab dan ruykah sebagai kriteria dalam penentuan awal bulan yang selama ini seakan adalah dua metode yang saling bertolak belakang.

Hadirnya fatwa ini memberikan pengaruh yang sangat besar perihal keseragaman penetapan awal bulan di Indonesia. Hal-hal tek-

19 Thomas Djamaluddin, *Menggagas Fiqih Astronomi; Telaah Hisab Ruykah dan Pencarian Solusi Perbedaan Hari Raya*, Bandung: Kaki Langit, 2005, h. 116

nis yang membuat metode hisab dan rukyat tampak berbeda, dapat dipersatukan. Baik hisab maupun rukyah masing-masing mempunyai kelebihan dan kekurangan. Dari fatwa ini terlihat bahwa Majelis Ulama Indonesia berupaya untuk mengintegrasikan antara hisab dan rukyah, serta memadukan keduanya sebagai kriteria penentuan awal bulan sebagaimana yang diusung oleh Kementerian Agama RI. Langkah ini sudah sangat tepat karena selain untuk mendamaikan kedua kubu hisab dan rukyah yang kerap berbeda dalam memulai awal puasa dan hari raya, upaya ini juga akan mampu menciptakan sebuah sistem kalender Islam yang terpadu dan mapan.

Demikianlah makalah ini dibuat, semoga bermanfaat sekaligus sebagai bahan pertimbangan yang harus dikaji ulang bagi komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia untuk mendapatkan hasil yang maksimal. Penulis sadar makalah ini masih terdapat kekurangan disana sini, penulis akan sangat bersyukur jika ada saran dan kritik terhadap makalah ini.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Bukhari, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail ibn Ibrahim bin Mughirah bin Barzabah, *Shahih Bukhari*, Beirut: Daar al-Kitab al-alamiyah, 1992
- Badan Hisab Rukyah Depag RI, *Almanak Hisab Rukyat*, Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1981
- Djamiluddin, Thomas, *Menggagas Fiqih Astronomi; Telaah Hisab Rukyah dan Pencarian Solusi Perbedaan Hari Raya*, Bandung: Kaki Langit, 2005
- Izzuddin, Ahmad, *Fiqh Hisab Rukyah; Menyatukan NU & Muhammadiyah dalam Penentuan Awal Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007
- Katsir, Imaduddin Abu al-Fida' Isma'il Ibn, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Kairo: Maktabah ash-Shafa, 2002
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah Dar al-Masyruq*, Beirut: Maktabah Al-Tajriyah Al-Kubro, 1986
- al-Qaradhawi, Yusuf, *Rukyah Hilal untuk Menentukan Awal Bulan*, dalam buku *Hisab Bulan Kamariah; Tinjauan Syar'i tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009
- Rasyid, Muhammad, *Mengintegrasikan Sains dan Islam; Sebuah Upaya untuk Menyempurnakan Ibadah*. Lamongan : CV. Pustaka Wacana, 2018, h. 157
- Rida, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Qur'an al-Karim asy-Syahir bi Tafsir al-Manar*, Dar al-Fikr, tt
-, *Isbat Syahri Ramadhan wa Bahs al-Amal fihl wa Ghairihi bi al-Hisab*, Jurnal al-Manar, Vol. 28, No. 1 (1345 H/1927 M)
- al-Syarwani, *Hasyiyah Syarwani*, Kairo: Beirut, t.t.
- al-Suyuthi, Jalaluddin, *ad-Durr al-Mantsur fi at-Tafsir al-Ma'tsur*, Kairo: Markas Hijr li al-Buhuts wa ad-Dirasat al-'Arabiyah wa al-Islamiyah, 2003
- Taimiyah, Ibnu, *Majmu Fatawa*, Kairo: Dar al-Wafa, tt
- al-Thabari Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, Kairo: Dar as-Salam, 2007
- al-Zarqa, Mustafa Ahmad dkk, *Hisab Bulan Kamariah; Tinjauan Syar'i tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009

NORMATIVISATION DISCOURSE OF *FATWA* OF INDONESIA'S ULAMA COUNCIL (MUI) NO. 56 YEAR 2016 REGARDING THE USING OF NON-MUSLIM RELIGIOUS ATTRIBUTES

Muhammad Adiguna Bimasakti

A. PREFACE

In the year 2016, *Majelis Ulama Indonesia* (MUI - Indonesia's Ulama Council) constituted a *fatwa* (legal opinion) regarding the wearing of Non-Muslim religious attributes by the Muslims, which is *Fatwa* No. 56 of 2016. In this *fatwa*, according to MUI, the Muslims, especially in Indonesia, are forbidden to wear any kind of Non-Muslim religious attributes that may identify them to look like one of the followers. For example the wearing of Christmas hat or Santa Claus clothing. The *fatwa* defines such attributes as:

*Atribut keagamaan adalah sesuatu yang dipakai dan digunakan sebagai identitas, ciri khas atau tanda tertentu dari suatu agama dan/atau umat beragama tertentu, baik terkait dengan keyakinan, ritual ibadah, maupun tradisi dari agama tertentu.*¹

Which translated:

Religious attributes are something that worn and used as an identity, characteristic, or specific signs of a particular religion and/or a religious group, which related to belief, rituals of worship, and traditions of a particular religion.

1 MUI, *Fatwa* No. 56/2016, Dictum No. 1.

The background of this *fatwa* is that recently many Muslim workers in Indonesia are sometimes forced by their employer to wear such clothing or attributes on some occasions like Christmas². Some of them are worried or at least in doubt whether they may have committed sin by doing so³. Thus, regarding this problem, MUI feels that it is necessary to constitute a *fatwa*. The main points of this *fatwa* itself are:

- That it is forbidden for a Muslim to wear attribute(s) of other religious belief(s);
- It is forbidden to suggest or even forcing a Muslim to wear attribute(s) of other religious belief(s).

B. RELIGIOUS ATTRIBUTES AS RELIGIOUS IDENTITY

A religious attribute in this paper means an identity to identify one's belief, whether it is a sign, or a symbol, or clothing, or way things get done, etc. It is not 100% correct to define it in such a way. But if it is given a good example, like growing beard and shaved mustache in the time of the Prophet Muhammad SAW, is an identity to differ the Muslims from the *musyrikiin* (idol worshippers)⁴, then there are some clues there. It is important to distinguish whether an attribute belongs to a certain group of belief or purely tradition of a society. If not so, then it may fall into logical fallacies or it can bring some flaws. There is also an interesting opinion from an *Ulama* (Islamic Scholar) by the name of Muhammad Amin from *Hanafi Madhhab* (*Madhhab* means School of Islamic Jurisprudence):

ان التشبه (بأهل الكتاب) لا يكره في كل شيء بل في المذموم و فيما
يقصد به التشبه⁵

Which translated:

Indeed, tasyabuh (imitating or mimicking the People of the Book

² MUI, *Fatwa* No. 56/2016, Consideration point b.

³ For example see: <https://www.merdeka.com/peristiwa/pegawai-muslim-di-sency-risih-harus-pakai-topi-santa.html> accessed on the 1st of July 2019.

⁴ *Hadits Riwayat Bukhari and Muslim*.

⁵ Muhammad Amin, *Raddul Muhtar 'ala Daaral-Mukhtar* (رد المحتار على الدر المختار), Juz 1, Beirut: Dar al Fiqr, 1992. Page 624.

– *The non-Muslim) is not always hated unless there is wickedness (sin) in it and is intended to resemble them.*

In this case, some criteria are needed to find out whether an attribute is a religious identity or not. This Paper suggests that there are three criteria which are:

- It is specifically part of a certain religious belief in their rituals; or
- Used specifically in a particular religious tradition; or
- Presupposed by society as a part of a specific religion.

If an attribute contains one of these three criteria then it can be considered as a religious identity.

The first criteria being: specifically part of a certain religious belief in their rituals. A good example and the easiest one for this is “The Sign of The Cross” or simply called “cross sign”. A cross sign is specifically used by the Christians as a sign of their belief in Jesus Christ as God or Son of God being crucified for the sins of mankind⁶. *This cross sign (usually in the form of statue or painting) is used in the rituals of the Christians around the world, whether in church or their home for prayer or even used in a necklace. The Eastern Orthodox and The Roman Catholic use this sign during their prayer with their hand moving to their body creating an imaginative cross sign while saying the Trinitarian Formula: “In Nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti”⁷* Another example from another religion is the Statues of gods that belongs to Hinduism, Buddhism, or any other religion. *Hence according to Fatwa MUI No. 56 of 2016, it is forbidden or haram for Muslim to wear a cross necklace or other things that contain cross sign in it because it is an identity of Christian belief, or the use of any crafted image of God is forbidden or haram for the Muslims.*

The second one is: used specifically in a particular religious tradition. If a sign, or a symbol, or clothing, or way things get done is used specifically in a particular religion, then it is an identity. For example, the use of the Pine tree as a Christmas tree is part of Christmas celebration, not ritual. It is not a part of religious practice, but rather a tradition

6 In Galatians 6:14 it reads: “*But may it never be that I would boast, except in the cross of our Lord Jesus Christ, through which the world has been crucified to me, and I to the world.*”

7 Meaning: “*In the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost.*”

from generation to generation which was accepted amongst the Christians. The other example is a figure called Santa Claus, which portrayed as a fat old man with a white long beard, wearing a red and white hat and clothing, giving Christmas presents to good children, and riding a reindeer chariot. No other religion in the world has the same tradition of a Christmas tree or a figure of Santa Clause than the Christian themselves. Thus regarding MUI's *Fatwa* No. 56/2016 the use of the Christmas tree and its decoration, or the wearing of Santa Claus clothing is forbidden or *haram* for the Muslims.

The third and the last one is: Presupposed by society as a part of a specific religion. It is a common view that the Society has its own spectacle to look at the world. In this case, a certain attribute considered by the Society as a religious symbol, but in fact, it is not. For example, the use of myrrh in Hinduism and Buddhism is often considered as a religious practice that only belongs to Hinduism and Buddhism. It is a common view in Indonesian society to associate myrrh with Hinduism and Buddhism. In fact, myrrh is used everywhere around the world as a fragrance. For example, it is written in the Gospel of Matthew chapter 2 verse 11 that the Baby Jesus (Peace be upon him) was given myrrh as a present for fragrance. It proves that it is a common practice to use myrrh as a fragrance. This last criterion fits the explanation from Muhammad Amin above which stated that not all kind of *Tasyabbuh* is prohibited, but only that which contains some kind of sin or wickedness in it or it is meant to resemble other religious groups. If the use of the myrrh is to call and ask for help from an unseen creature i.e. *Jinn* then it is prohibited.

Amongst those three criteria, only the first and the second criteria can be accepted to judge whether a sign, or a symbol, or clothing, or a way things get done is considered as a religious identity. The third one contains flaws because it is just presupposed by society but considered as a religious identity. What the *fatwa* said about these criteria is more or less the same, as written in the *fatwa*:

Atribut keagamaan adalah sesuatu yang dipakai dan digunakan sebagai identitas, ciri khas atau tanda tertentu dari suatu agama dan/atau umat beragama tertentu, baik terkait dengan keyakinan,

*ritual ibadah, maupun tradisi dari agama tertentu.*⁸

Which translated:

Religious attributes are something that worn and used as an identity, characteristic, or specific signs of a particular religion and/or a religious group, which related to belief, rituals of worship, and traditions of a particular religion.

Thus from this, that if a sign, or a symbol, or clothing, or way things get done, etc is fit in the first and the second criteria, it is a religious identity.

C. THE SO-CALLED “TOLERANCE” ACT

The word “Tolerance” is really hard to define. It is expressed differently in many societies according to their own background. But it is expedient to take some definitions from the United Nations. I took two definitions from two of the official languages of the UN, Arabic and English⁹:

English: *Tolerance: Willingness to tolerate, for bearance. Tolerate: Endure, permit (practice, action, behaviour), allow (person, religious sect, opinion) to exist without interference or molestation [. . .] allowing of difference in religious opinions without discrimination (Concise Oxford English Dictionary).*

Arabic: [*Tasamuh*]: *pardon, indulgence, lenience, clemency, mercy, mercifulness, forbearance [. . .] accepting others and forgiving.*

From just these two definitions the difference can be seen. On one hand the English definition, it is seen that tolerance is clearly a passive act. On the other hand, the Arabic word *Tasamuh* gives us a more active meaning which is forgiveness and mercifulness. However, according to these two definitions, it is seen that tolerance means to let others do something according to their belief. It does not mean that one should accept other belief or practice as a part of our belief as well.

According to this concept, *Tasamuh* and Tolerance does not mean that one should celebrate other people’s religious ceremony, or wear their attributes to please them. The act of tolerance, in this case, is to let other people celebrate their religious ceremony peacefully without our intervention, as long as they obey all of the norms in society.

8 MUI, *Fatwa* No. 56/2016, Dictum No. 1.

9 http://www.unesco.org/education/pdf/34_57.pdf accessed on the 1st of July 2019, page 21.

In Indonesia, the Constitution (UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945) constituted this as a human right principle, as stated in the Article 29 paragraph (2) of UUD 1945:

- (2) *Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.*

Which translated:

- (2) *The State guarantees the independence of each resident to embrace his own religion and to practice according to his religion and belief.*

From this principle of tolerance in the Constitution, it can be concluded that if Islam teaches the Muslims through MUI's *Fatwa* not to do *Tasyabbuh* (in this case to wear Non-Muslim religious attributes) then it is the right of the Muslims to apply it, and the State shall guarantee and fulfill it.

The right thing about tolerance, in this case, is not forcing the Muslims to wear Non-Muslim religious attributes which makes them unhappy or uncomfortable. It is the right of each and every Muslims in Indonesia to deny and refuse to use or wear any Non-Muslim religious attributes according to their personal belief because it is guaranteed by the Constitution. It is ridiculous to say that wearing Non-Muslim religious attributes as an act of tolerance because it does not fit the term "Tolerance" itself as it is explained above. On the contrary, forcing Muslims to wear such attributes is violating their human right and opposes the concept of tolerance.

It is also being emphasized by the Constitution that in exercising freedom and rights, each person should obey the law, and also considering the religious and public order values. This is clearly stated in Article 28J paragraph (2) UUD 1945:

- (2) *Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan*

gan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.

Which translated:

- (2) *In exercising their rights and freedom, each person must submit to the restrictions set by law with the sole purpose of guaranteeing the recognition and respect for the rights and freedoms of others and to fulfill just demands in accordance with moral considerations, religious values, security and public order in a democratic society.*

D. FREEDOM OF RELIGIOUS PRACTICE IN INDONESIA

As mentioned above, the State guarantees the freedom of religion in Indonesia, as stated in Article 29 paragraph (2) of UUD 1945:

- (2) *Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.*

Which translated:

- (2) *The State guarantees the independence of each resident to embrace his own religion and to practice according to his religion and belief.*

At least there are six religions which are considered by the state as the religion of Indonesian citizen i.e. Islam, (Christian) Protestant, Catholicism, Hinduism, Buddhism, and Confucianism¹⁰. But other than those six, there are so many religious beliefs which are considered to be alien religion because they only have a little number of followers in Indonesia. Those religions, for example, are Judaism, Zoroastrianism, Taoism, Jainism, Sikhism, *etc.* or even sects and denominations of Christian beliefs other than Protestant and Catholicism like Eastern Orthodox, Mormonism, Anglican, Seventh Day Adventist, and Jehovah Witnesses. All of them are protected as stated in the elucidation of Article 1 of the Law No. 5 PNPS (Presidential Decree) year 1965 Regarding Prevention of

10 Indonesia, Law No. 5 PNPS year 1969 Regarding Prevention of Abuse and/or Blasphemy of Religious Beliefs, Elucidation of Article 1.

Abuse and/or Blasphemy of Religious Beliefs:

Ini tidak berarti bahwa agama-agama lain, misalnya: Yahudi, Zoroastrian, Shinto, Taoism dilarang di Indonesia. Mereka mendapat jaminan penuh seperti yang diberikan oleh pasal 29 ayat 2 dan mereka dibiarkan adanya, asal tidak melanggar ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam peraturan ini atau peraturan perundangan lain.

Which translated:

This does not mean that other religions, for example Judaism, Zoroastrianism, Shinto, and Taoism are prohibited in Indonesia. They receive full guarantees as provided by article 29 paragraph 2 and they are allowed to exist, as long as they do not violate the provisions contained in this regulation or other laws and regulations.

In this case, the practice of instructing Muslim employees to wear Non-Muslim religious attributes (as mentioned in the preface) is a violation of the Freedom of Religious Practice and it violates the Constitution mainly Article 28J and 29 of UUD 1945. And the employees have a right to deny and refuse to use or wear any Non-Muslim religious attributes according to their personal belief because it is guaranteed by the Constitution. It is ridiculous to say that wearing Non-Muslim religious attributes as an act of tolerance because it does not fit the term "Tolerance" itself as it is explained above. On the contrary, forcing Muslims to wear such attributes is violating their human right and opposes the concept of tolerance.

E. THE ROLE OF ULAMA AND NORMATIVISATION OF THE FATWA

From the viewpoint of tolerance and religious freedom, it is clear that any Muslims have a right to stand up and say no to wear any kind of Non-Muslim religious attributes according to their personal belief because it is guaranteed by the Constitution. And it is clear that the practice of instructing Muslim employees to wear Non-Muslim religious attributes (as mentioned in the preface) is a violation of the Freedom of Religious Practice. Those are the extrinsic aspect of the *Fatwa*, but what about the esoteric aspect of this *Fatwa* itself as a religious decree by religious authority?

This *fatwa* has a purpose to guide the Muslims so that they may not go astray from the true Islamic teaching of the creed (*aqidah*). It also reminds the Muslims to keep an eye from any thread for their true creed. As mentioned in the *fatwa*:

Ketiga:

Rekomendasi:

1. *Umat Islam agar tetap menjaga kerukunan hidup antara umat beragama dan memelihara harmonis kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara tanpa menodai ajaran agama, serta tidak mencampuradukkan antara akidah dan ibadah Islam dengan keyakinan agama lain.*

Which translated:

Third:

Recommendation:

1. *For Muslims to maintain the harmony of life between religious people and maintain harmonious life in society, nation, and state without tarnishing religious teachings, and do not confuse Islamic creed and practice with other religious beliefs.*

This *fatwa* also demands a follow-up from the administrative authority for normativisation. It is because the *fatwa* only legally binds if it becomes a positive legal norm¹¹. As mentioned in the *fatwa*:

Ketiga:

Rekomendasi:

.....

5. *Pemerintah wajib memberikan perlindungan kepada umat Islam sebagai warga negara untuk dapat menjalankan keyakinan dan syariat agamanya secara murni dan benar serta menjaga toleransi beragama.*
6. *Pemerintah wajib mencegah, mengawasi, dan menindak pihak-pihak yang membuat peraturan (termasuk ikatan/kontrak kerja) dan/atau melakukan ajakan, pemaksaan, dan tekanan kepada pegawai atau karyawan muslim untuk*

11 M. Agus Maulana, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia No 56 Tahun 2016 Tentang Hukum Menggunakan Atribut Kegamaan Non-Muslim Menurut Sumber Hukum di Indonesia*, Master Thesis, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2017, Page 82.

melakukan perbuatan yang bertentangan dengan ajaran agama seperti aturan dan pemaksaan penggunaan atribut keagamaan non-muslim kepada umat Islam.

Which translated:

Third:

Recommendation:

.....

5. *The government is obliged to provide protection to Muslims as citizens to be able to carry out their religious beliefs and sharia in a pure and true manner and maintain religious tolerance.*
6. *The government is obliged to prevent, supervise, and take action against those who make regulations (including bonds/work contracts) and/or make invitations, coercion, and pressure on Muslim employees to commit acts that are contrary to religious teachings such as rules and coercion to use non-Muslim religious attributes to Muslims.*

The forms of normativisation that can be used in this kind of case are:

1. Law (*Undang-Undang*). The authority to make Law or Code of Law is on the President of the Republic of Indonesia, and the House of Representative (DPR). It can be inserted as a part of the Labor Law, in the provision of prohibition for the Employers to force their employees to wear any religious attributes other than their personal belief; or
2. Ministerial Regulation (*Peraturan Menteri*). The Minister is authorized to make such a regulation according to Article 8 of the Law No. 12 year 2011 Regarding the Making of Laws and Regulation; or
3. Decree of the Minister of Manpower (*Keputusan Menteri Tenaga Kerja*). The Minister of Manpower has an authority to make such norm, called *beleidsregel*. The form of this norm is like a circular, and not a regulation, but it is legally binding¹². The contents of

12 Muhammad Adiguna Bimasakti, *Hukum Acara dan Wacana Citizen Lawsuit Di Indonesia Pasca Undang-Undang Administrasi Pemerintahan: Sebuah Sumbangan Pemikiran*, Yogyakarta: Deepublish, 2019, Page 79.

the decree is to prohibit the Employers to force their employees to wear any religious attributes other than their personal belief.

This kind of normativisation is an implementation of the obligation of the State (which represented by the Governance) to guarantee the independence of each resident who lives in Indonesia to embrace his own religion and to practice according to his religion and belief, as stated in the Article 29 paragraph (2) *Jo.* Article 28J paragraph (2) of UUD 1945 (Indonesian Constitution).

F. CONCLUSION

In the year 2016, *Majelis Ulama Indonesia* (MUI - Indonesia's Ulama Council) constituted a *fatwa* (legal opinion) regarding the wearing of Non-Muslim religious attributes by the Muslims, which is *Fatwa* No. 56 of 2016. In this *fatwa*, according to MUI, the Muslims, especially in Indonesia, are forbidden to wear any kind of Non-Muslim religious attributes that may identify them to look like one of the followers. The background of this *fatwa* is that recently many Muslim workers in Indonesia are sometimes forced by their employer to wear such clothing or attributes on some occasions like Christmas. Some of them are worried or at least in doubt whether they may have committed sin by doing so. Thus, regarding this problem, MUI feels that it is necessary to constitute a *fatwa*. The main points of this *fatwa* itself are:

- That it is forbidden for a Muslim to wear attribute(s) of other religious belief(s);
- It is forbidden to suggest or even forcing a Muslim to wear attribute(s) of other religious belief(s).

Some criteria are needed to find out whether an attribute is a religious identity or not. This Paper suggests that there are three criteria which are:

- It is specifically part of a certain religious belief in their rituals; or
- Used specifically in a particular religious tradition; or
- Presupposed by society as a part of a specific religion.

Amongst those three criteria, only the first and the second criteria can be accepted to judge whether a sign, or a symbol, or clothing, or a way things get done is considered as a religious identity. The third one contains flaws because it is just presupposed by society but considered as a religious identity.

The right thing about tolerance, in this case, is not forcing the Muslims to wear Non-Muslim religious attributes which makes them unhappy or uncomfortable. It is the right of each and every Muslims in Indonesia to deny and refuse to use or wear any Non-Muslim religious attributes according to their personal belief because it is guaranteed by the Constitution. It is ridiculous to say that wearing Non-Muslim religious attributes as an act of tolerance because it does not fit the term "Tolerance" itself as it is explained above. On the contrary, forcing Muslims to wear such attributes is violating their human right and opposes the concept of tolerance.

This *fatwa* also demands a follow-up from the administrative authority for the normativisation. It is because the *fatwa* only legally binds if it becomes a positive legal norm. *The forms of normativisation that can be used in this kind of case are:*

1. *Law (Undang-Undang);*
2. *Ministerial Regulation (Peraturan Menteri); or*
3. *Decree of the Minister of Manpower (Keputusan Menteri Tenaga Kerja).*

This kind of normativisation is an implementation of the obligation of the State (which represented by the Governance) to guarantee the independence of each resident who lives in Indonesia to embrace his own religion and to practice according to his religion and belief, as stated in the Article 29 paragraph (2) *Jo.* Article 28J paragraph (2) of UUD 1945 (Indonesian Constitution).

REFERENCES:

- Amin, Muhammad. *Raddul Muhtar 'ala Daaral-Mukhtar* (رد المحتار على الدر المختار), Juz 1, Beirut: Dar al Fiqr, 1992.
- Bimasakti, Muhammad Adiguna. *Hukum Acara dan Wacana Citizen Lawsuit Di Indonesia Pasca Undang-Undang Administrasi Pemerintahan: Sebuah Sumbangan Pemikiran*, Yogyakarta: Deepublish, 2019.
- Maulana, M. Agus. *Fatwa Majelis Ulama Indonesia No 56 Tahun 2016 Tentang Hukum Menggunakan Atribut Kegamaan Non-Muslim Menurut Sumber Hukum di Indonesia*, Master Thesis, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2017.
- Indonesia, *Law No. 5 PNPS Year 1969 Regarding Prevention of Abuse and/or Blasphemy of Religious Beliefs*.
- Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa No. 56 year 2016 Regarding The Using Of Non-Muslim Religious Attributes*.
- <https://www.merdeka.com/peristiwa/pegawai-muslim-di-sency-risih-harus-pakai-topi-santa.html> accessed on the 1st of July 2019.
- http://www.unesco.org/education/pdf/34_57.pdf accessed on the 1st of July 2019.

MENAKAR ETIKA PUBLIK DI MEDIA SOSIAL (Telaah Kritis Atas Fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Mu'amalah Melalui Medsos)

Oleh: Dr. Wasid, SS.M.Fil.I

(Dosen Fakultas Adab Humnairoa UIN Sunan Ampel Surabaya)

Email: wasid_2007@yahoo.co.id

Cp. 0818319175

A. Latar Belakang

Sebagai makhluk sosial (*social animal*), meminjam istilah dalam kajian sosiologis, manusia memiliki kekhasan tersendiri yang membedakan dengan makhluk-makhluk lain. Kekhasan itu, jika tidak dirawat dengan baik akan mengurangi kualitas hidupnya sebab ia akan mirip, sekalipun tidak sama, dengan makhluk yang lain, khususnya spesies hewan. Itu artinya, dalam diri manusia ada naluri untuk berinteraksi dengan orang lain dalam berbagai urusan keduniaan, bahkan juga dalam interaksi menapaki jalan akhirat.

Ciri khas yang dimiliki manusia itu yang kemudian menjadi titik pijak bangunan interaksi antar sesama manusia yang lain itu terbentuk. Ciri khas yang dimaksud adalah kemampuan berpikir atau memiliki akal di satu sisi dan nafsu di sisi yang berbeda. Dengan akal manusia bisa membedakan mana yang baik dan mana yang buruk sebab ia akan menimbang semua apa yang dilakukan, meskipun setiap manusia secara fungsional kualitas akalnya berbeda-beda. Dan dengan nafsu manusia juga memiliki hasrat melakukan sesuatu, yang jika tidak dijaga hasrat

itu yang akan mendudukkan manusia mirip dengan hewan.

Oleh karenanya, interaksi manusia yang satu dengan yang lain berproses dalam gerak yang bersinergi antara akal dan nafsu. Dengan begitu, dalam rangka menjaga agar interaksi antar sesama berjalan dengan baik, maka diperlukan bangunan etik yang menjadi dasar dalam berkomunikasi, yang dalam bahasa Islam lebih dikenal dengan *akhlak al-karimah*. Setiap individu tidak bisa seenaknya melakukan tindakan, tanpa menimbang mafsadah dan mashlalah, meskipun faktanya tidak sedikit pikiran individualistik cenderung menggiring setiap individu berpikir untuk dirinya sendiri mengabaikan kepentingan orang lain.

Hal ini belum lagi perkembangan interaksi antar sesama manusia semakin mudah sebab sudah berada di era *smartphone* dengan beragam jenis jaringan internet. Konsekwensi logis dari era ini, berdasarkan faktanya, adalah setiap kebutuhan manusia tidak harus dibangun dengan komunikasi *face to face*, tapi lebih banyak dilakukan melalui media on-line, misalnya seperti adalah adanya Gojek, Grab, Go-food dan jasa lainnya. Pastinya, efek positifnya sangat banyak. Tapi, tidak sedikit pula efek negatif yang ditimbulkan merusak mentalitas manusia kekinian.

Perkembangan media sosial yang difasilitasi oleh kemudahan mengakses melalui *smartphone* menjadi jalan pula semua orang berkomunikasi dengan bebas, tanpa ada proses sharing yang ketat. Jika diibaratkan dengan makanan, nutrisi pengetahuan yang diperoleh melalui medsos sulit dipastikan kebenarannya sebab tidak sedikit kabar yang diperoleh dari WAG, Facebook, Instagram dan lain-lain, memiliki unsur hoak, fitnah, dan adu domba. Nutrisi pengetahuan dari media sosial ini bila dibiarkan akan mempengaruhi mentalitas manusia, sebagaimana makanan yang dikonsumsi.

Fenomena ini menjadi tantangan tersendiri bagi kita semua, sebagai bagian dari anak bangsa, sekaligus Muslim Indonesia. Tantangan yang dimaksud bagaimana sejatinya perspektif Islam berbicara soal interaksi dan muamalah mengingat fenomena negatif di medsos sangat mewabah, bahkan sulit dibendung keberadaannya. Hanya saja, perspektif etika Islam layak menjadi bahasan agar kita menyadari bahwa dalam ruang publik, ada nilai-nilai etik yang harus diperhatikan agar

ruang sosial selalu menampakkan wajah masalah, dan dijauhkan dari wajah mafsadah yang menghantui setiap orang, baik dalam dunia nyata maupun dunia maya.

Berpijak dari latar di atas, tulisan ini dirancang. Tepatnya, membaca kembali urgensi Fatwa MUI Nomor 24 tahun 2017 tentang Muamalah melalui Medsos. Pastinya, kajian ini lebih fokus bagaimana posisi fatwa MUI sebagai sumber etik dalam ruang publik-sosial, khususnya dunia maya. Selanjutnya, sejauh mana hubungan kualitas Muslim dengan fakta-fakta berbasis komunikasi medsos selama ini, mengingat Islam bukan sekedar simbol, tapi juga substansi. Akankah ini kita masih dipandang sebagai Muslim dengan baik secara simbolik, tapi dalam komunikasi publik jauh dari nilai-nilai etik Islam.

B. Dari Normatif Hingga Etika Publik

Secara normatif teks fatwa MUI Nomor 24 tahun 2017 tentang hukum dan pedoman bermuamalah tidaklah datang dalam ruang kosong. Ada fakta sosial dan kebudayaan yang terus mengalami perubahan sehingga fatwa ini sangat dibutuhkan bagi masyarakat luas, yakni adanya fenomena mafsadah yang diakibatkan oleh interaksi bebas melalui media sosial dengan beragam model, yang praktisnya kurang mempertimbangkan etika publik Islam.

Pastinya, bermedsos itu adalah keniscayaan, sekalipun tidak berakibat kematian bagi pembencinya. Tapi, mengabaikan etika dalam setiap interaksi di medsos sangatlah bertentangan dengan prinsip luhur dalam beragama. Ada dua nilai etik yang menurut penulis sangat penting membaca normatifitas fatwa MUI sebagai basis etik dalam bermualah atau berinteraksi di dunia Maya di dunia Medsos. Pertama, perlunya melakukan klarifikasi (*tabayyun*). Prinsip *tabayyun* ini secara logis dimaknai dalam rangka --meminjam kaedah fiqh-- *dar'u al-mafasid muqaddaman 'ala jalb al-mashalih*, menolak kerusakan harus didahulukan dari pada menarik kemanfaatan. Artinya, memanfaatkan informasi melalui medsos penting, tapi harus memperhatikan dengan serius sisi mafsadahnya, baik untuk dinikmati sendiri atau dengan sengaja disebarkan kepada orang lain.

Oleh karenanya, prinsip etik ini sangat mulia sebab menghindar dari kerusakan. Pijakannya sangat jelas, yakni al-Quran Surat al-Hujarat ayat 6 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu.

Ayat ini sangat jelas, kenapa harus melakukan *tabbayun* sebab informasi yang didengar dan dipahami dari media sosial sering kali tidak jelas asal usulnya sehingga berpotensi baik dan buruk. Maka penikmatnya harus segera melakukan klarifikasi tentang makna dan kebenaran informasi itu. Ini dilakukan agar terhindar dari kerusakan yang dikibitakan dari kabar medsos, yang tidak ditelaah keberadaannya.

Setiap Muslim tidak boleh melakukan tindakan *gegabah* atau sembrono terhadap maraknya informasi liar yang berkembang di media sosial. Harus ada sikap berhati-hati sebab salah bersikap atau kurang tepat berkomentar akan berdampak salah secara hukum, termasuk memiliki tanggung-jawab di hadapan Allah SWT. Bagaimanapun, dosa-dosa sosial akan memiliki dampak yang sangat serius bagi kualitas kesholehan kita di hadapan-Nya. Maka, sekali lagi, jangan ikut menyebar berita atau informasi apapun yang tidak jelas asal usulnya atau berita itu jelas, tapi sudah diintervensi oleh penyebar awalnya sesuai dengan kepentingan pribadi atau kelompok, mengabaikan kepentingan umum berbangsa dan bernegara.

Hanya Muslim yang berakal stabil yang mampu melakukan *tabbayun* terhadap informasi yang berkembang melalui medsos. Karenanya, perkataan Syaikh Ramadhan al-Buthi, sebagaimana dikutip Yasir Alimi¹, layak direnungkan dengan redaksi aslinya berbunyi:

1 Moh. Yasir Alimi, *Mediasi Agama Post-Truth dan Ketahanan Nasional* (Yogyakarta: LKiS, 2018), 97.

الْفِتْنَةُ يَفْهَمُهَا الْعَاقِلُ فِي أَوَّلِهَا وَيَفْهَمُهَا الْجَاهِلُ فِي نَهَائِهَا

Orang yang berakal mengidentifikasi sebuah fitnah sejak dari awal. Sementara orang bodoh menyadarinya setelah semua porak poranda.

Kedua, hindari ikut memproduksi atau menyebarkan informasi hoak, ghibah, hasud, dan ucapan kebencian. Pastinya, dalam konteks etika sosial informasi hoak, ghibah, hasud dan ucapan kebencian akan memiliki jalan terjadinya interaksi antar sesama muslim terganggu, bahkan memicu perpecahan. Bukankah Muslim yang baik adalah mereka yang selalu menjaga agar orang lain terhindar dari kerusakan yang diakibatkan oleh perilaku mereka. Nabi Muhammad Saw, dalam sebuah hadithnya sangat tegas mengatakan:

الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ

Seorang Muslim (yang sempurna) adalah individu yang dengan lisan dan tangannya Muslim yang lain merasakan keselamatan. Orang yang hijrah adalah orang yang berpindah dari yang dilarang oleh Allah.

Bila dipahami dengan makna yang luas, hadith ini mengajarkan kepada kita bahwa kesalahan individual yang disimbolkan dari praktik bersholat, berpuasa, berzakat dan berhaji, tidak mampu memberikan status kemusliman seseorang, bila masih ada tetangga, teman atau kerabat yang tersakiti olehnya.

Berdasarkan pemahaman ini, semestinya dalam ruang medsos seseorang juga memperhatikan semangat yang disarankan oleh Nabi Muhammad, yakni berkaitan bahwa kesempurnaan sebagai Muslim harus ditopang oleh upayanya menyebar dan bersikap nyata untuk memberikan keselamatan kepada sesama, termasuk kepada non-Muslim. Dengan meminjam penjelasan Syaikh Nawawi al-Bantani, semangat ini yang juga memastikan keimanan seseorang juga bertambah. Maksud sebaliknya, keimanan yang berkaitan dengan akidah seseorang juga

berpotensi rapuh secara substansial, bila dalam praktik keseharian ia masih senang menyebarkan kebencian kepada sesama. Syaikh Nawawi mengatakan, ketika menafsirkan surat al-Hasyr, 10, sebagai berikut:

فَيَنْبَغِي لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَذْكُرَ السَّابِقِينَ بِالذُّعَاءِ وَالرَّحْمَةِ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ
بَلْ ذَكَرَهُمْ بِسَوْءٍ كَانَ خَارِجًا مِنْ جُمْلَةِ أَقْسَامِ الْمُؤْمِنِينَ.²

Artinya: seyogyanya bagi seorang Mukmin untuk menyebut orang-orang terdahulu (yang beriman) dengan doa dan kasih sayang. Siapapun yang tidak melakukannya, yakni menyebutkan yang lain dengan kejelekan, maka sejatinya ia telah keluar dari pembagian orang-orang yang beriman.

Sebaliknya, mereka yang suka mengumbar berita hoax, hasud dan penuh kebencian, sejatinya keislaman dan keimanannya perlu ditanyakan kembali mengingat potret keislaman dan keimanan tidak cukup hanya dengan gambaran simbolik. Nilai substansi Islam adalah akhlak al-Karimah; sebuah tata nilai yang baik yang bertujuan membangun karakter individu agar baik, sekaligus memberikan keteladanan etik dalam ruang publik yang lebih luas. Jadi, mereka yang terjebak pada semangat simbolik beragama, dan mengabaikan semangat substansi dalam aspek kehidupan nyata adalah Muslim dan atau Mukmin yang tidak sempurna sebagaimana ibadah puasa, sholat, zakat dan haji selalu diukur kesempurnaannya dalam bingkai ibadah dhahir (simbolik) dan ibadah batin (substansi).

Kaitannya dengan etika bermedsos, secara spesifik Imam Izzu al-Din ibn 'Abd al-Salam, sebagaimana dikutip oleh Ali Muhammad Syauqi mengatakan sebagai berikut:

“Tulisan batil untuk dikerjakan adalah haram. Sementara tulisan batil dalam rangka untuk dipahami, maka seharusnya ditolak. Dan batal melakukan mediasi untuk membatalkan yang batil.³

Apa yang disampaikan Imam Izzu al-Din menjadi *warning* kepada pengguna medsos agar berikap tegas dalam membaca dan me-

2 Syaikh Nawawi al-Bantani, *Marah Labid Tafsir al-Nawawi*, Juz 2 (Surabaya: Syirkah al-Nur Asia, tt), 365; penjelasan ini juga bisa dilihat dalam kitabnya yang berbeda, yaitu

3 Ali Muhammad Shauqi, *al-Fesbuk; Adabuhu wa Ahkamuhu* (Tk: Maktabah al-Raja, 2017), 60.

nikmati kabar-kabar di medsos. Tegas dalam konteks etika bermedsos adalah tidak diperkenankan untuk menulis, memproduksi dan atau menyebarkan hal-hal yang batil, misalnya kabar hoax, hasud atau ujaran penuh kebencian. Mengabaikan etika ini, bukan saja merugikan dirinya sendiri, tapi juga orang lain, termasuk di akhirat kelak harus bertanggung-jawabkan.

D. Selamatkan Bangsa, Tanpa Hoak

Menyelamatkan bangsa dari ancaman perpecahan adalah sebuah keniscayaan bagi semua orang sebagai bentuk *hubbub al-wathan min al-iman*, mencintai negara adalah bagian dari iman. Peralnya, perpecahan antar anak bangsa akan berpotensi munculnya suasana sosial tidak stabil sehingga menghambat semua aktivitas sosial dan budaya, termasuk dalam melaksanakan ibadah. Terlebih, perpecahan juga menjadi penyebab roda perekonomian terganggu, untuk mengatakan tidak stabil.

Namun, fakta yang sulit diabaikan adalah maraknya hoax telah mewabah menjadi penyakit sosial, khususnya dalam bingkai interaksi melalui media sosial. Banyak kasus-kasus penyebaran hoax dilakukan dalam rangka tujuan tertentu, tepatnya jika berhadapan dengan individu bertujuan untuk menjatuhkan atau dengan kelompok lain dalam rangka membangun opini buruk kepada mereka sehingga memancing pihak eksternal menjauh. Kondisi ini yang kemudian menjadi jalan bahwa menyelamatkan bangsa dari beragam hoax bukanlah pekerjaan mudah, butuh kerja sama semua pihak, dan keseriusan.

Untuk itu ada dua hal penting dalam rangka membendung hoax sebagai ancaman bangsa. pertama, lakukan sharing dan share. Artinya, berita atau kabar hoax yang berkaitan dengan kondisi kekinian berbangsa, seperti soal impor atau ekspor barang, isu-isu berbasis agama dan lain-lain, harus menjadi kajian bersama. Jika benar-benar hoax, maka yang harus dijelaskan secara massif melalui pemanfaatan media sosial. Semua mestinya tersadarkan bahwa mereka yang terpapar hoax tidak hanya kalangan muda, tapi juga kalangan intelektual terdidik, bahkan akademisi kampus.

Setelah dilakukan sharing, maka seseorang harus melakukan

share ke orang lain, dalam rangka sebagai penjelasan dan atau perlawanan terhadap isu-isu hoax yang terus tumbuh. Langkah ini bertujuan agar kehidupan berbangsa tidak menjadi korban hoax sehingga jauh dari ancaman perpecahan. Karenanya, yang akalunya sehat tidak ada pilihan, kecuali ikut terlibat membendung beragam hoax dengan cara mengkaji dan menyebarkan informasi yang benar. Selebihnya, terus membumikan prinsip-prinsip kejujuran. Mengingat pesan Ahmad Amin Mesir yang artinya sebagai berikut:

“Sesungguhnya mayoritas kabar yang sampai kepada kita, -baik dengan mendengar dan membaca-- bangunan dasarnya adalah kejujuran. Darinya, interaksi sesama manusia terjadi dalam ruang muamalah. Jika, kabar itu memuat kebohongan atau penuh hoax, maka aktivitas apapun akan selalu menjadi pemicu kesalahan dan kesesatan”⁴

Kedua, bersikap bersikap tegas membangun jejaring dengan siapapun yang memiliki prinsip yang sama. Maraknya hoax, ujaran kebencian dan hasud yang berkembang dalam WAG, Facebook, Instagram dan lain-lain, sekali lagi tidak bisa dibiarkan sebab efeknya sangat mengancam kondisi kebangsaan kita. Pasalnya, kondisi ini yang kemudian membangkitkan emosi psikis pembacanya sehingga bertindak kurang pas sebab belum memahami secara utuh kabar-kabar atau informasi yang berkembang dan menyebar di Medsos.

Jejaring di Medsos yang kritis akan menjadikan ruang publik di dunia maya sebagai ajang dan bahan diskusi, ketika ada kabar atau informasi yang tidak jelas. Lambat merespon kabar-kabar di media sosial itu lebih baik dari pada tergesah-gesah, tanpa pada proses *tabayyun* atau kajian kritis terhadap informasi. Kesalahan menentukan sikap, akan menjadikan ruang sosial makin ramai terjadi fitnah dan hasud. Dan tanpa disangka-sangka akan menyulut perpecahan antar sesama dalam waktu yang tidak lam. Kita bisa menyadari bagaimana maraknya hoax akan mengancam kondisi nasional kehidupan berbangsa dan berenerga, misalnya bagaimana praktik demokrasi sejak Pilgub di Jakarta hingga Pilpres tahun 2019 penuh ketegangan dalam ruang simbol Kecebong vs Kampret.

4 Ahmad Amin, *Kitab al-Akhlaq* (Mesir: Dar al-Kutub al-Misriyyah, tt), 143.

Untuk itu, pada akhirnya fatwa MUI Nomor 24 tahun 2017 layak disuarakan terus sebagai sumber etik dalam kehidupan publik, khususnya etika bermuamalah di media sosial. Sumber etik memastikan agar setiap orang yang akalunya sehat berada di garda terdepan memerangi hoax, hasud dan ujaran kebencian dengan diam (tidak ikut share) atau dengan melakukan perlawanan melalui produksi konten-kontens positif, dan tetap berada dalam semangat menyelamatkan bangsa agar tetap bergerak dalam sikap toleransi di tengah kemajemukan.

E. Penutup

Berdasarkan ulasan singkat ini, penulis ingin menyimpulkan, pertama, bahwa fatwa MUI Nomor 24 tahun 2017 adalah fatwa penting yang harus menjadi perhatian semua kalangan, terlebih kita sebagai Muslim. Karenanya, penyebaran semangat fatwa ini harus dilakukan bersama semua kalangan agar diyakini bahwa semangatnya adalah dalam rangka mengantarkan keislaman dan keimanan terjaga melalui jalan menghindar untuk menyakiti pihak lain.

Kedua, penyebaran hoax, hasud, atau ujaran kebencian yang dilakukan orang Muslim menjadi pembuktian bahwa visi keislamnya masih sangat simbolik-individualis, ketika sudah merasa puas dengan ibadah yang dilakukan berkali-kali. Bagaimana tidak mereka mengaku Islam dan mukmin dengan simbol baju-baju khas Muslim, tapi di dunia maya selalu mengumbar kebencian. Etik publik dalam media sosial adalah etika dalam rangka menuntun kita untuk terus menjaga agama dan bangsa bersandingan dalam bingkai ahlak al-karima. Pasalnya, mengutip salah satu nilai propetik, bahwa sesungguhnya iman yang sempurna adalah disertai dengan akhlak yang baik. *Wallahu a'lam.* (*)

EKONOMISASI AGAMA DI INDONESIA: TELAAH KRITIS FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) TERHADAP PRODUK SANDANG DAN PENGARUHNYA DENGAN WACANA HIJRAH LIFE STYLE DI INDONESIA

M. khoirul Hadi al-Asy Ari dan afifatul Munawiroh

Dosen Tetap Non PNS fakultas Syariah IAIN Jember dan Peneliti Senior dalam komunitas IMC (intellectual Movment Community) atau Kader Intelektual Di IAIN Jember dan mahasiswa Fakultas Syariah Prodi HES IAIN Jember Afifatulmunawiroh93gmail.com

Abstrak

Penelitian pada paper ini adalah penelitian yang mengkaji Ekonomisasi Agama di Indonesia: Telaah Kritis Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Terhadap Produk Sandang dan Pengaruhnya Dengan Wacana Hijrah *Life Style* di Indonesia. Dalam paper ini ada tiga pertanyaan penting terkait pelabelan. *Pertama*, bagaimana sejarah munculnya pelabelan halal dalam Majelis Ulama Indonesia? *Kedua*, bagaimana pengembangan produk yang tertera pelabelan halal dari Majelis Ulama Indonesia? *Ketiga*, bagaimana dampak adanya pelabelan halal pada sandang dari Majelis Ulama Indonesia? Dengan pendekatan *phenomenology* untuk menjelaskan pengembangan produk yang ada pelabelan halal dari Majelis Ulama Indonesia dan bagaimana dampak adanya pelabelan halal pada sandang dari Majelis Ulama Indonesia. Sedangkan sejarah munculnya pelabelan halal dalam Majelis Ulama Indonesia dijelaskan melalui konten analisis. Hasil penelitian ini adalah *pertama*, untuk mengetahui sejarah munculnya pelabelan halal dari Majelis Ulama Indonesia *kedua*, untuk mengetahui pengembangan produk yang tertera pelabelan halal dari Majelis Ulama Indonesia *ketiga*, untuk mengetahui dampak adanya pelabelan halal pada sandang dari Majelis Ulama Indonesia.

Kata Kunci: Fatwa Sosial, Label Halal, dan Life Syle

Abstract

This research based on Islamic Economisation in Indonesian: a Critical review of the editcts of the Majelis Ulama Indonesia (MUI) on Clothing products and their effects on the migration of life style discourse in Indonesian. In this paper there are three important questions. *First*, how is the history of the emergence of legal labeling in Majelis Ulama Indonesia? *Second*, how to develop products that are labeled halal labeling on clothing from Majelis Ulama Indonesia? *Third*, How the impact of halal labeling on clothing from Majelis Ulama Indonesia? With the approach of the *Phemenology* to expalain develop produvts that are labeled halal labeling on clothing from Majelis Ulama Indonesia and explain the impact of halal labeling on clothing from Majelis Ulama Indonesia. And then, the history of the emergence of legal labeling in Majelis Ulama Indonesia expalain in the *analysis content*. The results of this study are *first*, to know the history of the emergence of legal labeling in Majelis Ulama Indonesia *second*, to know develop products that are labeled halal labeling on clothing from Majelis Ulama Indonesia *third*, to know the impact of halal labeling on clothing from Majelis Ulama Indonesia.

Key Words: Social Fatwa, Legal Labeling, and life Style.

Pendahuluan

Distribusi sandang di Indonesia sudah berjalan sejak dulu kala. Bisa dibiliang sejak zaman penajajahan sudah ada distribusi sandang seperti baju, celana, sewek, terbatas. Setelah dikumandangkan kemerdekaan oleh Ir.Soekarno pada tanggal 17 Agustus 1945, seluruh aturan-aturan hukum tertulis di mulai dan berkembang hingga saat ini. Untuk itu, pemerintah mendirikan badan-badan pemerintahan dalam mengelola semua permasalahan masyarakat. Tentunya mengurus permasalahan yang menyangkut pautkan dengan hukum Islam, yaitu Majelis Ulama Indonesia. Permasalahan yang sering diperbincangkan masyarakat zaman sekarang ini adalah hukum dari makanan ataupun benda yang halal (*legal*) dan haram (*ilegal*). Kekhawatiran yang muncul pada suatu benda yang najis tidak akan bisa dikonsumsi dengan halal. Adanya kekhawatiran itu menjadikan beberapa pengusaha distribusi kerudung marak meminta pelabelan halal pada produk mereka kepada Majelis

Ulama Indonesia. Namun, masyarakat terkadang tidak menghiraukan pelabelan halal bagi kalangan tertentu.

Tujuan pelaksanaan program ini pada produk pangan, obat-obatan dan kosmetika adalah untuk memberikan kepastian kehalalan suatu produk, sehingga dapat menentramkan batin bagi konsumennya. Pelanggaran atas ketidakpuasan sertifikasi halal belum diatur secara perdana maupun pidana. Tetapi adanya sertifikat halal belum diatur secara perdata maupun pidana. Tetapi adanya sertifikasi halal menunjukkan terdapat perlindungan terhadap kepentingan umat Muslim yang mengarah pada hukum formal. Perlindungan dalam hukum formal menunjukkan kandungan hukum yang dibut oleh agama telah tereduksi dan kurang kuat dalam mengatur hubungan yang leboh nyata dalam kehidupan bernegara. Tentunya fenomena tersebut bisa disebabkan oleh beberapa hal. Misalnya di negara-negara sekuler, nilai-nilai yang terkandung dalam agama tidak lagi menjadi pertimbangan dalam perumusan kebijakan atau undang-undang. Sebab agama menjadi urusan personal atau urusan warga negaranya secara perorangan.¹

Melimpah ruahnya bahan sandang di Indonesia menjadikan beberapa masyarakat tergiur untuk membuka bisnis menjahit baju *home stay* ataupun konveksi. Sehingga muncul segala macam jenis sandang yang ekonomis dari segi harga. Adapun konsumen kelas bawah yang sering kali tergiur barang ekonomis tanpa melihat bahan apa yang digunakan dalam pembuatan pakaian itu langsung membeli. Dari kejadian seperti ini muncul beberapa pertanyaan tentang kehalalan suatu sandang yang dikenakan apakah ini halal atau haram? Dari sini, muncul beberapa distributor yang mengajukan label halal pada barang yang didistribusi olehnya. Lantas, bukankah seperti ini masuk dalam ekonomisasi agama?

Konsumen kelas menengah muslim di Indonesia mengalami pergeseran model pakaian yang sangat fundamental dalam beberapa tahun terakhir ini. Apabila diamati tren yang berkembang selama sepuluh tahun terakhir, menurut Yuswohady (2014) dari waktu ke waktu

1 Lies Afroniyati, 2014, "Analisi Ekonomi Politik Sertifikasi Halal oleh Majelis Ulama Indonesia", Yogyakarta, Jurnal Kebijakan dan Administrasi Publik, hlm: 38.

dapat dilihat bahwasanya para konsumen mementingkan aspek religi dalam sandangnya. Hal yang menarik dari fenomena ini adalah meningkatnya kereligiuitas yang tidak tampak dalam konteks ritual ibadah saja, tetapi juga dalam kehidupan sehari-hari misalnya mengkonsumsi produk. Bagi konsumen, kini konsumsi produk ditempatkan sebagai bagian upaya menjalankan perintah Tuhan dan menjauhi larangannya. Sebagai salah satu busana ritual keagamaan, kerudung, siwak, dan mukenah ber-merk merupakan salah satu dari bagian tersebut.²

Selain merek, persoalan lain konsumen dalam memilih produk adalah label halal dalam kegunaannya untuk memutuskan keraguan konsumen terhadap produk yang dihasilkan produsen. Keraguan ini terjadi lantaran pelaku pasar dalam dunia industri terdiri dari produsen yang memiliki tingkat kemajemukan yang tinggi baik dari sisi suku, agama, dan latar belakang sosial, ekonomi serta pendidikan. tingkat kemajemukan ini diasiasi oleh produsen dengan membuat spesifikasi atau aspek pembeda (*differensiasi*) dengan mencantumkan label halal dalam kemasan produk agar lebih meyakinkan segmen pasar. Majelis Ulama Indonesia menetapkan produk halal adalah produk yang memenuhi syarat kehalalan sesuai dengan syariat Islam, dengan rincian tidak mengandung bahan yang berusmber dari babi, bahan-bahan yang berasal dari organ manusia, darah, kotoran³ yang menyebabkan terhindarnya dengan bahan seperti itu, maka dari itu diberi label halal.

Dari sini menimbulkan konflik dan permasalahan yang baru tentang adanya label halal yang diberikan Majelis Ulama Indonesia yang melibatkan barang gunaan dengan merek *Zoya* yang diproduksi oleh PT Shafco Multi Trading. Selain seleksi dari Maajelis Ulama Indonesia, sebenarnya ada lembaga yang bernama Lembaga Advokasi Halal (Indonesia Halal Watch) yang didirikan di Jakarta pada tanggal 23 Januari 2013 berdasarkan Akta Notaris Zainudin, S.H., No. 48 dan telah disahkan Ke-

2 Nurul, Istiqomah. 2016. "Mengungkap Mitos Simbol Halal pada Kerudung Zoya di Instagram". Semarang. Skripsi, Jurusan Ilmu Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Diponegoro. Hlm: 3

3 Siti, Maemonah. 2017. "Pengaruh Merk dalam Labelisasi Halal Terhadap Keputusan Pembelian Produk Jilbab Zoya: Studi Kasus Pada Konsumen di Outlet Produk Jilbab Zoya Pamularsih Semarang". Skripsi Program Studi Ekonomi Islam Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Hlm 4-5

menterian Hukum dan HAM dengan No. AHU-0014590.AH.01.07. Tahun 2015. Hadir sebagai partisipasi masyarakat dalam mengawasi implementasi UU. No. 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal (UU JPH). Sebagai jembatan penghubung masyarakat, konsumen, pelaku usaha dan pemerintah dalam implementasi dan *law enforcement* Undang-Undang Jaminan Produk Halal No. 33 Tahun 2014. Kehadiran Indonesia Halal Watch diperlukan bagi masyarakat konsumen dan produsen menyonggong tahun 2019, dimana semua pelaku usaha wajib melakukan sertifikasi Halal.⁴Adanya permasalahan-permasalahan di atas mengundang penulis untuk mengungkap kontroversi terkait label halal dalam sandang.

Historitas Majelis Ulama Indonesia dan Sertifikasi Halal

Majelis Ulama Indonesia berdiri sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air. Dari musyawarah tersebut, dihasilkan sebuah kesepakatan untuk membentuk wadah tempat bermusyawarahnya para ulama. Dari musyawarah tersebut ada fatwa yang menyatakan kriteria produk halal.

Pembentukan LPPOM MUI didasarkan atas mandat dari pemerintahan agar Majelis Ulama Indonesia berperan katif dalam meredakan kasus lemak babi di Indonesia pada tahun 1988. LPPOM MUI didirikan pada tanggal 6 Januari 1989 untuk melakukan pemeriksaan dan sertifikasi halal. Untuk memperkuat posisi LPPOM MUI menjalankan fungsi sertifikasi halal, maka pada tahun 1996 di tandatangani Nota Kesepakatan Kerjasama antara Departemen Agama, Departemen Kesehatan dan MUI. Dalam proses dan pelaksanaan sertifikasi halal, LPPOM MUI melakukan kerjasama dengan Badan Pengawasan Obat dan Makanan (BPOM), Kementerian Agama, Kementerian Pertanian, Kementerian Koperasi dan UKM, Kementerian Perdagangan, Kementerian Perindustrian, Kementerian Kelautan dan Perikanan, Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif serta sejumlah Perguruan Tinggi di Indonesia antara lain Institut Pertanian Bogor (IPB), Universitas Muhammadiyah Dr.

4 Ikhsan, Abdullah. 2018. "Undang Undang No 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal dan Tantangan Sekaligus Peluang Bagi Dunia Industri". Jember. Hlm: 2-4

Hamka, Universitas Djuanda, UIN, Universitas Wahid Hasyim Semarang, serta Universitas Muslimin Indonesia Makassar. Sedangkan kerjasama dengan lembaga telah terjalin dengan Badan Standarsasi Nasional (BSN), Kadin Indonesia Komite Timur Tengah, GS1 Indonesia, dan Research in Motion (Blackberry). Khusus dengan BPOM, sertifikat halal MUI merupakan persyaratan dalam pencantuman label halal pada kemasan produk yang beredar di Indonesia.

Sejak saat ini usianya yang ke-30 tahun, LPPOM MUI menjadi lembaga sertifikasi halal pertama dan terpercaya di Indonesia serta semakin menunjukkan eksistensinya sebagai lembaga sertifikasi halal yang kredibel, baik di tingkat nasional maupun internasional. Pada tahun 2017 dan 2018 LPPOM MUI memperoleh sertifikasi akreditasi SNI ISO/IEC 17025: 2008 untuk Laboratorium Halal dan SNI ISO/IEC 17065: 2012 dan DPLS 21 untuk lembaga sertifikasi halal dari Komite Akreditasi Nasional (KAN). Standar ini tidak hanya diakui di Indonesia, namun juga diakui oleh Badan Akreditasi Uni Emirat Arab atau ESMA. Pada Januari 2019 LPPOM MUI, bekerja sama dengan berbagai pihak yang telah membangun dan meresmikan laboratorium halal di dua lokasi, yakni kawasan industri Modern Cikande, Banten, dan di kawasan Deltamahas, Cikarang Jawa Barat. Laboratorium halal tersebut diharapkan dapat semakin meningkatkan layanan LPPOM MUI kepada langganan industri yang memerlukan jasa laboratorium. Sistem sertifikasi lain dan sistem jaminan halal yang dirancang serta diimplementasikan oleh LPPOM MUI telah diakui oleh lembaga-lembaga sertifikasi halal lura negeri, yang kini mencaoau 45 lemaga dari 26 negara.⁵

Awal mula *penetapan produk halal* ini pada Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam rapat Komisi bersama LP.POM MUI, pada hari Rabu dan Sabtu, tanggal 17 dan 20 Ramadhan 1421 H? 13 dan 16 Desember 2000 M. setelah menimbang beberapa masalah yaitu, 1. Bahwa makanan, minuman, obat-obatan, kosmetika, dan lain-lain yang akan dikonsumsi atau dipergunakan oleh umat Islam wajib diperhatikan dan diyakini kehalalan dan kesuacianya, 2. Bahwa produk makanan, minu-

5 Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM) Majelis Ulama Indonesia dikutip dari www.halal.mui.org pada tanggal 1 Juli 2019 pukul 15.25 wib

man, obat-obatan, kosmetika dan lain-lain merupakan hasil olahan sering diragukan kehalalan atau kesucianya, 3. Bahwa oleh karena itu, produk-produk olahan sebagaimana terlampir yang terhadapnya telah dilakukan pemeriksaan, penelitian, pembahasan, dan penilaian dalam rapat Komisi Fatwa bersama LP.POM MUI, komisi fatwa memandang perlu untuk menetapkan kehalalan dan kesucianya untuk dijadikan pedoman oleh umat.

Menimbang “*Hukum asal dari suatu masalah yang bermanfaat adalah boleh dan hukum asal sesuatu yang berbahaya adalah haram*”. Majelis Ulama Indonesia memustuskan untuk menetapkan fatwa tentang penetapan beberapa produk halal, yaitu 1. Produk-produk sebagaimana tersebut dalam lampiran fatwa ini ditetapkan kehalalan dan kesuciannya, 2. Keputusan ini berlaku sejak ditetapkan, dengan ketentuan jika kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya.⁶

Setelah itu, fatwa dari Majelis Ulama Indonesia *standardisasi fatwa halal* keputusan Rakos Komisi fatwa dan LP POM MUI serta departemen Agama RI, pada 25 Mei 2003. Lanjut dan memustuskan beberapa bahan yaitu masalah penggunaan nama dan bahan bahwa 1. Tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakan nama atau simbol-simbol makanan atau minuman yang mengarah kepada kekufuran dan kebatilan, 2. Tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakan nama atau simbol-simbol makanan/minuman yang mengarah kepada nama-nama atau simbol-simbol makanan/minuman yang mengarah kepada nama-nama benda/binatang yang diharamkan terutama babi dan khamr, kecuali telah mentradisi (*urf*) dan dipastikan tidak mengandung unsur-unsur yang diharamkan seperti nama bakso, bakmi, bakwan, bakpia, dan bakpao, 3. Tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakan bahan campuran bagi komponen makanan/minuman yang menimbulkan rasa/aroma (*flavour*) benda-benda atau binatang yang diharamkan, seperti mie instan rasa bai, bacon flavour, 4. Tidak boleh mengkonsumsi makanan/minuman yang menggunakan nama-nama makanan/minuman yang

6 Sejarah Majelis Ulama Indonesia (MUI) dikutip dari www.mui.or.id pada tanggal 1 Juli 2019 pukul 14.10 wib

diharamkan seperti whisky, brandy dan beer.⁷

Sertifikat halal dan labelisasi halal merupakan dua kegiatan yang berbeda tetapi mempunyai keterkaitan satu sama lain. Hasil dari kegiatan halal adalah diterbitkannya sertifikat halal, apabila produk yang dimaksudkan telah memenuhi ketentuan sebagai produk halal. Sertifikasi halal dilakukan oleh lembaga yang mempunyai otoritas untuk melaksanakannya. Tujuan akhir dari sertifikasi halal adalah pengakuan secara legal formal bahwa produk yang dikeluarkan telah memenuhi ketentuan halal. Sedangkan labelisasi halal adalah pencantuman tulisan atau pernyataan halal adalah pencantuman tulisan atau pernyataan halal pada kemasan produk untuk menunjukkan bahwa produk yang dimaksud berstatus sebagai produk halal.⁸

Bagi konsumen, sertifikat halal memiliki beberapa fungsi. Pertama, terlindunginya konsumen muslim dari mengonsumsi pangan, obat-obatan dan kosmetika yang tidak halal. Kedua, secara kejiwaan perasaan hati dan batin konsumen akan tenang. Ketiga, mempertahankan jiwa dan raga dari keterpurukan akibat produk haram. Keempat, akan memberikan kepastian dan perlindungan hukum. Bagi produsen, sertifikat halal mempunyai beberapa peran penting. Pertama, sebagai dipertanggungjawabkan produsen kepada konsumen muslim, mengingat masalah halal merupakan bagian dari prinsip hidup muslim. Kedua, meningkatkan kepercayaan dan kepuasan konsumen. Ketiga, meningkatkan citra dan daya saing perusahaan dan keempat, sebagai alat pemasaran serta untuk memperluas area jaringan pemasaran. Kelima, memberi keuntungan pada produsen dengan meningkatkan daya saing dan omzet produksi dan penjualan.⁹

Majelis Ulama Indonesia dalam menetapkan suatu fatwa harus terlebih dahulu mempelajari setiap konflik yang disampaikan kepada

7 Sejarah Majelis Ulama Indonesia (MUI) dikutip dari www.mui.or.id pada tanggal 1 Juli 2019 pukul 14.33 wib

8 Sofyan Hasan, "Kepastian Hukum Sertifikasi dan Labelisasi Halal Produk Pangan", *Jurnal Dinamika Hukum*, Volume 14 Nomor 2, 2 Mei 2014, Palembang: Universitas Sriwijaya, hlm: 231.

9 Sofyan Hasan, "Kepastian Hukum Sertifikasi dan Labelisasi Halal Produk Pangan", *Jurnal Dinamika Hukum*, Volume 14 Nomor 2, 2 Mei 2014, Palembang: Universitas Sriwijaya, hlm: 230.

Majelis Ulama Indonesia dengan saksama sekurang-kurangnya seminggu sebelum disidangkan. Jika sudah jelas persoalan sesuai hukum yang qathy'i, hendaklah komisi menyampaikan sebagaimana adanya dan fatwa menjadi gugur setelah diketahui nash-nya dari Al-Quran dan sunnah. Sedangkan dalam masalah yang terjadi khilafiyah (perbedaan pendapat) di kalangan madzab, maka yang difatwakan adalah hasil tarjih setelah memperhatikan fikih muqaran (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqh muqaran yang berhubungan dengan pentarjihan. Setelah melakukan pembahasan, secara mendalam dan komprehensif, serta memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang dalam sidang, komisi menetapkan fatwa. Setiap keputusan fatwa harus di-tanfidz-kan setelah ditandatangani oleh Dewan Pimpinan dalam bentuk Surat Keputusan Fatwa (SKF). Di dalam SKF, harus dicamtumkan dasar-dasar pengambilan hukum disertai uraian dan analisis secara ringkas, serta sumber pengambilannya. Demikian pula SKF sedapat mungkin disertai dengan rumusan tindak lanjut dan rekomendasi atau jalan keluar yang diperlukan sebagai konsekuensi dari SKF tersebut. Majelis Ulama Indonesia, secara hierarkis ada dua, yaitu Majelis Ulama Indonesia Pusat yang berkedudukan di Jakarta dan Majelis Ulama Indonesia daerah. Majelis Ulama Indonesia Pusat berwenang dan mengeluarkan fatwa mengenai permasalahan keagamaan yang bersifat umum dan menyangkut permasalahan umat Islam Indonesia secara nasional dan masalah keagamaan yang terjadi di daerah, namun efek yang terjadi dapat meluar ke daerah lain. Bahkan, masalah-masalah tersebut bisa menyeluruh. Meskipun ada hierarki antara MUI pusat dan MUI daerah, namun fatwa yang dikeluarkan kedua lembaga tersebut adalah sederajat, artinya bahwa fatwa yang satu tidak bisa membatalkan fatwa yang lain. Masing-masing fatwa berdiri sendiri sesuai dengan lokalitas dan kondisinya. Namun, ketika keputusan MUI Daerah dan MUI Pusat ada perbedaan dalam masalah yang sama, maka kedua pihak bertemu untuk mencari penyelesaian yang terbaik, agar keputusan tersebut tidak membingungkan umat Islam.¹⁰

10 Khoirul, Hadi dan Afifatul, Munawiroh. 2019. "Dari Fatwa Preventif Menuju Fatwa Advokatif: Menggagas Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Menggunakan Prinsip Keterbukaan Fatwa (Fath Az-Zari'ah) dan Kritik Terhadap Fatwa MUI yang Meng-

Sertifikat Halal Dan Pengembangannya Di Mui

Adanya label halal yang tercantum pada sejumlah barang dagangan terutama sandang. Memang membuat konsumen menjadi lebih yakin dengan apa yang ia beli atau konsumsi. Karena konsumen sudah percaya bahwasanya bahan pada produk yang mereka konsumsi sudah halal dan ditetapkan langsung oleh Majelis Ulama Indonesia. Dari data Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia (LPPOM MUI), baru sekitar 623.264 UMKM telah mendapat sertifikat halal dari MUI. Padahal dari data Badan Pusat Statistik (BPS), angka UMKM di Indonesia mencapai empat juta. Lantas, Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia KH. Ma'ruf Amin mengatakan, bila pemberian sertifikasi ini merupakan peluang bagi UMKM untuk mengembangkan bisnisnya. Sehingga hal ini bukanlah persoalan baru bagi pelaku UMKM. Pemberian sertifikat dari MUI merupakan satu terobosan baru bagi UMKM dalam menambah kepercayaan bagi konsumen. Selain itu, kesadaran akan prosuk halal di dunia semakin besar, sehingga peluang menambah pasar global makin terbuka.¹¹

Proses sertifikasi halal yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia melalui LPPOM MUI dan komisi fatwa ini sudah melalui tahapan kontruksi pikir yang merupakan kewajiban untuk mengarahkan hukum kepada cita-cita yang diinginkan masyarakat (dalam hal ini konsumen dan pelaku usaha). Meminjam istilah Rudolf Stamler inilah yang disebut dengan cita hukum. Cita hukum tersebut ialah pokok-pokok pikiran yang terkandung dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945, cita hukum tersebut tidak lain ialah Pancasila.

Selain itu, Pancasila telah ditetapkan para pendiri negara Proklamasi ini sebagai norma tertinggi dalam kehidupan kenegaraan rakyat

gunakan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa (Sadd Az-Zari'ah) yang Berkaitan dengan Hukum Keluarga". Jember. Jurnal Fakultas Syariah IAIN Jember. Hlm: 16-18.

11 UU jaminan Produk Halal 2019 dikutip <https://www.inews.id/travel/belanja/uu-jaminan-produk-halal-bukanlah-penghambat-perkembangan-umkm/313058> pada tanggal 2 juli 2019 pukul 09.07 wib.

9 Sofyan Hasan, "Kepastian Hukum Sertifikasi dan Labelisasi Halal Produk Pangan", Jurnal Dinamika Hukum, Volume 14 Nomor 2, 2 Mei 2014, Palembang: Universitas Sriwijaya, hlm: 232.

Indonesia, sebagai norma Dasar Negara (Staatsgrundnorm). Cita hukum berfungsi sebagai “bintang pemandu” bagi tercapainya cita-cita masyarakat. Meskipun merupakan titik akhir yang tidak mungkin dicapai, namun cita hukum memberi manfaat karena ia yang berlaku, dan kepada cita hukum dapat mengarahkan hukum positif sebagai usaha mengatur tata kehidupan dengan sanksi pemaksa, menuju suatu yang adil. Oleh karena itu, menurut Stammler, keadilan ialah usaha atau tindakan mengarahkan hukum positif cita hukum.¹² (baik secara perdata maupun pidana) yang jelas diatur dalam produk hukum, misal undang-undang atau pencabutan izin usaha.

Dalam hal ini, Majelis Ulama Indonesia memang mempunyai beberapa kelemahan sebagai lembaga kontrol dan pengawasan atas peredaran produk halal di pasar. Fungsi kontrol dan pengawasan LPPOM Majelis Ulama Indonesia tidak semaksimal disebabkan tidak adanya perangkat lain yang menyertai. LPPOM Majelis Ulama Indonesia tidak bisa berbuat lebih ketika terjadi pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh para pengusaha dengan memperbanyak label halal secara ilegal. LPPOM Majelis Ulama Indonesia juga tidak bisa emaksakan semua produsen untuk mendaftarkan tiap produknya ke Majelis Ulama Indonesia. Hal ini dikarenakan tidak adanya sanksi atau hukuman.¹³

Dalam pengajuan label halal ada prosedur dan penetapan mekanisme fatwa, sama dengan penetapan fatwa secara umum. Hanya saja, sebelum masalah tersebut (produk yang dimintakan fatwa halal) dibawa ke dalam Sidang Komisi LPPOM MUI untuk dilakukan penelitian dan audit ke pabrik yang bersangkutan. Untuk itu, prosedur dan mekanisme penetapan fatwa halal, secara singkat dapat dijelaskan sebagai berikut: *Pertama*, Majelis Ulama Indonesia memberikan pembekalan pengetahuan kepada para auditor LPPOM tentang benda-benda haram menurut syariat islam. Dalam hal ini benda haram *li-zatihi* dan haram *li-ghairihi* yang karena cara penanganannya tidak sejalan dengan syariat

12 Sofyan Hasan, “Kepastian Hukum Sertifikasi dan Labelisasi Halal Produk Pangan”, Jurnal Dinamika Hukum, Volume 14 Nomor 2, 2 Mei 2014, Palembang: Universitas Sriwijaya, hlm: 231.

12 Lies Afronyati, 2014, “Analisis Ekonomi Politik Sertifikasi Halal oleh Majelis Ulama Indonesia”, Yogyakarta, Jurnal Kebijakan dan Administrasi Publik, hlm: 40

islam. Dengan artian, para auditor harus mempunyai pengetahuan memadai tentang benda-benda tersebut *Kedua*, Para auditor melakukan penelitian dan audit ke pabrik pabrik (perusahaan) yang meminta sertifikasi halal dan melakukan pemeriksaan *Ketiga*, Pemeriksaan terhadap suatu perusahaan tidak jarang dilakukan lebih dari satu kali, dan tidak jarang pula auditor LPPOM menyarankan bahkan mengharuskan agar mengganti suatu bahan yang dicurigai atau diduga mengandung bahan yang haram dengan bahan yang diyakini halalnya atau sudah bersertifikasi halal dari Majelis Ulama Indonesia atau dari lembaga lain yang dipandang berkompeten, jika perusahaan tersebut menginginkan mendapat sertifikat halal dari Majelis Ulama Indonesia *Keempat*, Hasil pemeriksaan dan audit LPPOM tersebut kemudian dituangkan dalam sebuah berita acara dan kemudian berita acara itu diajukan ke komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia untuk disidangkan *Kelima*, Dalam sidang komisi fatwa, LPPOM menyampaikan dan menjelaskan isi berita acara dan kemudian dibahas secara teliti dan mendalam oleh sidang komisi

Keenam, Suatu produk yang masih mengandung bahan yang diragukan kehalalannya atau terdapat bukti-bukti pembelian bahan produk yang dipandang tidak transparan oleh sidang komisi dikembalikan kepada LPPOM untuk dilakukan penelitian atau auditing ulang ke perusahaan yang bersangkutan *Ketujuh*, Sedangkan produk yang telah diyakini kehalalannya oleh sidang komisi, diputuskan fatwa halalnya oleh sidang komisi *Kedelapan*, Hasil sidang komisi yang berupa fatwa halal kemudian dilaporkan kepada Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia untuk dikeluarkan surat keputusan fatwa halal dalam bentuk sertifikat halal. Untuk menjamin kehalalan suatu produk yang telah mendapat sertifikat halal, Majelis Ulama Indonesia menetapkan dan menekankan bahwa jika sewaktu-waktu ternyata diketahui produk tersebut mengandung unsur-unsur bahan haram (najis), maka Majelis Ulama Indonesia berhak mencabut sertifikat halal yang bersangkutan.¹⁴

Dalam pengembangan labelisasi halal ada jaminan dari produk tersebut. Jaminan suatu produk halal memerlukan sistem yang memuat

14 Sejarah Majelis Ulama Indonesia (MUI) dikutip dari www.mui.or.id pada tanggal 2 Juli 2019 pukul 15.14 wib

jaminan kehalalan, baik yang ditinjau dari sisi bahan baku dan turunannya maupun proses dari produksinya. Sistem Jaminan Halal (SJH) adalah suatu sistem yang dibuat dan dilaksanakan oleh perusahaan pemegang sertifikat halal dalam rangka menjamin kesinambungan proses produksi halal. Sistem ini dibuat sebagai bagian dari kebijakan suatu sistem yang berdiri sendiri sehingga produk yang dihasilkan dapat dijamin keahalannya oleh LPPOM Majelis Ulama Indonesia.¹⁵

Dalam pengembangan bisnis sandang yang diberi label halal oleh Majelis Ulama Indonesia menjadikan sebagian pengusaha industri merasa diuntungkan. Karena konsumen percaya terhadap produk yang dikonsumsinya sudah diseleksi secara mutakhir oleh Majelis Ulama Indonesia. Posisinya sebagai pengusaha akan terus berjaya jika para konsumen memilih sandang yang diberi label halal oleh Majelis Ulama Indonesia. Hal ini juga berlaku pada merek pasta gigi yang mencampur bahan-bahannya dengan kayu untuk bersiwak, produk ini menawarkan pasta gigi dengan sunnah nabi untuk bersiwak. Dengan iklan yang menyatakan bahwasanya pasta gigi ini bagus dan menarik minat kaum muslim yang berbondong-bondong hijrah melalu islam sosial media.

Dalam pencantuman label halal banyak sekali yang menyinggung para produsen menengah yang tidak mencantumkan label hala dalam distribusinya. Menjadikan laju distribusinya tidak cemerlang seperti halnya produsen baju atau barang yang mencantumkan lalabel halal pada produknya. Lantas, banyak yang menghakimi bahwasanya adanya label halal adalah sangat cocok digunakan bagi muslim yang menjaga *murū'ah* sebagai kaum muslim. Hal ini bertentangan dengan mukena syar'i syahrini yang dihargai dengan mukena *high class* fantastis. Walaupun dalam pemasaran mukena tersebut tidak mencantumkan label halal dari Majelis Ulama Indonesia.

Mui, Fatwa dan Dampak Keberagaman Di Indonesia

15 Sofyan Hasan, "Kepastian Hukum Sertifikasi dan Labelisasi Halal Produk Pangan", Jurnal Dinamika Hukum, Volume 14 Nomor 2, 2 Mei 2014, Palembang: Universitas Sriwijaya, hlm: 232-232.

Pencantuman label halal produk dilakukan untuk memberikan perlindungan kepada konsumen muslim, dikarenakan banyaknya permasalahan labelisasi halal pada beberapa produk yang mengandung bahan-bahan yang haram untuk dikonsumsi. Dari sini dapat menyimpulkan kasus produk hijab dari PT Shafco yaitu jilbab Zoya yang menguji bahwa produk jilbabnya halal. Untuk itu, proses produksi diperlukannya ketentuan-ketentuan syarat kehalalan suatu produk secara syara. Dengan adanya label halal yang tercantum pada kemasan produk, maka secara langsung akan memberikan pengaruh bagi konsumen khususnya masyarakat muslim untuk menggunakan produk tersebut. Munculnya rasa aman dan nyaman dalam mengonsumsi produk tersebut akan meningkatkan kepercayaan serta minat pembelinya.¹⁶

Sedikit banyak usaha Majelis Ulama Indonesia mempertahankan penerbitan sertifikasi halal didukung perkembangan identitas dan simbol perjalanan islam yang menguat pasca reformasi. Meskipun sedari awal, hak penerbitan sertifikasi halal mengalami kontroversi terus menerus, tetapi dukungan terhadap adanya sertifikasi halal terus tergalang. Sedang Majelis Ulama Indonesia sebagai pihak yang menerbitkan sertifikat mendapat posisi khusus yang menguntungkan dari publik. Simbolisasi islam menguat dalam budaya kultural Indonesia semakin memungkinkan untuk tumbuh suburnya produk halal.¹⁷ Jadi adanya labelisasi mempunyai keuntungan yang melimpah ruah bagi produsen.

Label halal tidak selalu menjamin kehalalan produk yang berada dalam kemasan. Penyalahgunaan logo halal juga sering dilakukan produsen-produsen “curang”. Kecurangan berupa pengganti komposisi bahan setelah mendapatkan sertifikat halal atau memalsukan logo halal pada produknya (bagi produsen yang belum memperoleh sertifikasi halal dari Majelis Ulama Indonesia. Pemalsuan ini dilatarbelakangi beberapa kemungkinan. Antara lain: 1) sistem birokrasi yang terlalu prosedural. 2) kontrol dari pemerintah atau pihak yang berwenang terlalu longgar. 3)

16 Yuli Mutiah Rambe dan Syaad Afifudin, 2012, “Pengaruh Pencantuman Label Halal Pada Kemasan Mie Instan Terhadap Minat Pembelian Masyarakat Muslim”, Desember 2012, Jurnal Ekonomi dan Keuangan, hlm: 39

17 Lies Afroniyati, 2014, “Analisis Ekonomi Politik Sertifikasi Halal oleh Majelis Ulama Indonesia”, Yogyakarta, Jurnal Kebijakan dan Administrasi Publik, hlm: 39.

Undang-undang yang lemah. Beberapa konsumen harus tetap waspada dan berhati-hati ketika membeli suatu produk. Selain label halal, kemasan produk perlu pencantuman tanggal kadaluarsa (*expired date*) pada pasta gigi siwak dan nomor registrasi dari BPPOM RI atau Depkes yang memberikan jaminan bahwa produk aman bagi tubuh dan tidak membahayakan kesehatan.¹⁸

Adanya pencantuman label halal pada pakaian memang baik. Namun, banyaknya produsen yang kontra akibat kejadian ini menyebabkan timbul dampak buruk pada pencantuman label halal. Memang dapat dibuktikan bahwasanya label halal Majelis Ulama Indonesia bisa memperluas jaringan distribusinya. Tetapi banyak pihak produsen menengah yang dirugikan lantaran mengajukan label halal ke Majelis Ulama Indonesia membutuhkan dana yang cukup banyak. Apalagi maraknya para *new hijrah* muslim yang hanya mengkaji agama dalam ranah konteks saja. Hal ini menjadikan pihak produsen yang mencantumkan label halal menjadi diuntungkan karena banyaknya pesanan sandang akibat dari label halalnya. Tidak bisa dipungkiri juga adanya siwak yang dalam iklannya bisa memperlancar proses berhijrah. Itu semua hanya alih-alih yang digunakan untuk mencari keuntungan semata dengan labelisasi keagamaan. Hal ini semakin berdampak pada pembubaran cara berfikir yang islami. Muslim sosial media nantinya hanya memutuskan seluruh keimanan islamnya hanya terbatas pada pakaian (*sandang*) yang ia kenakan. Karena pemikiran mereka yang masih baru-baru saja mengenal religiusitas.

Dilihat dari kritik hermeneutis atas fatwa Majelis Ulama Indonesia bahwasanya ada fatwa yang berbicara mengenai pluralisme agama. Namun fatwa itu tidak bisa secara merta diyakini sebagai sebuah kebenaran mublak. Sebab, fatwa tetap saja hasil dari proses penalaran dan pemahaman para pemberi fatwa atas ayat-ayat al-quran dan hadis nabi. Tetapi sebuah hasil dari proses penalaran dan pemahaman, nilai atau tingkat kebenaran yang ada di dalam teks-teks keagamaan Islam

18 Dampak Produk Tanpa Label Halal Dalam Membuat Keputusan Pembelian Produk Kosmetik: Studi pada Konsumen Swalayan Aneka Jaya Ngaliyan Semarang, dikutip di walisongo.ac.id pada tanggal 3 Juli 2019 pukul 12.02 wib

itu sendiri yang dijadikan sebagai sumber fatwa.¹⁹

Hal yang lebih baik diajukan adalah pencantuman label haram bagi beberapa sandang yang disinyalir terdapat bahan-bahan dari produk yang menggunakan bahan haram (*ilegal*). Adanya pelabelan haram pada sandang menjadikan para warga tidak harus ketakutan atau cidera dalam memilih sandang yang konsumen manfaatkan. Karena dalam penggunaan sandang jarang sekali terdeteksi adanya bahan haram yang digunakan sebagai produk dari produksinya. Ini bisa meminimalisir terjadinya kehidupan style mode sandang, hijab yang bersifat ekonomisasi keagamaan. Karena jumlah produsen yang memproduksi sandang dari bahan haram hanya minoritas bahkan sangat jarang untuk ditemui. Untuk itu, label haram hanya digunakan pada sandang yang telah terdeteksi bahan haram.

Kesimpulan

Distribusi sandang di Indonesia sudah berjalan sejak dulu kala. Bisa dibiliang sejak zaman penajajahan sudah ada distribusi sandang seperti baju, celana, sewek, terbatas. Tentunya mengurus permasalahan yang menyangkut pautkan dengan hukum Islam, yaitu Majelis Ulama Indonesia. Permasalahan yang sering diperbincangkan masyarakat zaman sekarang ini adalah hukum dari makanan ataupun benda yang halal (*legal*) dan haram (*ilegal*). Kekhawatiran yang muncul pada suatu benda yang najis tidak akan bisa dikonsumsi dengan halal. Adanya kekhawatiran itu menjadikan beberapa pengusaha distribusi kerudung marak meminta pelabelan halal pada produk mereka kepada Majelis Ulama Indonesia. Namun, masyarakat terkadang tidak menghiraukan pelabelan halal bagi kalangan tertentu.

Dalam pengembangan label halal Majelis Ulama Indonesia bekerja sama dengan LPPOM MUI yang menguji seluruh obat-obatan, pangan, dan kosmetika agar terhindar atau terlindung dari bahan-bahan haram. Dalam uji kehalalan makanan memang LPPOM Majelis Ulama Indonesia sangat berpengaruh, karena benar-benar bisa menjamin bahan dari

19 Fuad Mustafid, 2014, "Ketika Makkah Menjadi Las Vegas Agama, Politik, dan Ideologi", Jakarta, PT Gramedia Pustaka Umum, hlm: 170.

makanan yang akan didistribusikan oleh produsen kepada konsumen. Namun, jika permasalahan label halal ini merajuk pada sandang seperti kerudung, mukenah, gamis dan lain sebagainya. Masalah itu kiranya sangat menarik untuk difatwakan. Karena sangat sedikit kemungkinan ditemukannya produk haram dari sandang. Label halal juga sangat menguntungkan bagi beberapa produsen yang menantumkan label halal pada produknya. di era ini sangat banyak muslim yang berhijarah melalui sosial media. Mereka beranggapan bahwa hal-hal yang dimata menarik akan di-ikutinya. Lantas, jika di relevansi kan dengan mukena syar'i syahrini yang memiliki kualitas high class. Maka perlu adanya perombakan pencantuman label halal. Lebih menguntungkan bagi semua jika label itu diganti dengan adanya label haram.

Dampak yang ditimbulkan karena adanya pencantuman label halal adalah merugikan pihak produsen yang masih pemula untuk menggeluti bisnis sandang. Walaupun sudah diberi label halal oleh Majelis Ulama Indonesia. Tetapi, konsumen harus mengetahui juga tata cara pemakaian yang benar. Adanya label halal pada sandang banyak yang beranggapan bahwa produk itu ada hanya untuk ekonomisasi keagamaan.

Daftar Pustaka

- Lies Afronyati, 2014, "Analisi Ekonomi Politik Sertifikasi Halal oleh Majelis Ulama Indonesia", Yogyakarta, Jurnal Kebijakan dan Administrasi Publik.
- Nurul, Istiqomah. 2016. "Mengungkap Mitos Simbol Halal pada Kerudung Zoya di Instagram". Semarang. Skripsi, Jurusan Ilmu Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Diponegoro.
- Siti, Maemonah. 2017. "Pengaruh Merk dalam Labelisasi Halal Terhadap Keputusan Pembelian Produk Jilbab Zoya: Studi Kasus Pada Konsumen di Outlet Produk Jilbab Zoya Pamularsih Semarang". Skripsi Program Studi Ekonomi Islam Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
- Ikhsan, Abdullah. 2018. "Undang Undang No 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal dan Tantangan Sekaligus Peluang Bagi Dunia Industri". Jember.
- Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM) Majelis Ulama Indonesia dikutip dari www.halal.mui.org pada tanggal 1 Juli 2019 pukul 15.25 wib
- Sejarah Majelis Ulama Indonesia (MUI) dikutip dari www.mui.or.id pada tanggal 1 Juli 2019 pukul 14.10 wib
- Sofyan Hasan, "Kepastian Hukum Sertifikasi dan Labelisasi Halal Produk Pangan", Jurnal Dinamika Hukum, Volume 14 Nomor 2, 2 Mei 2014, Palembang: Universitas Sriwijaya.
- Khoirul, Hadi dan Afifatul, Munawiroh. 2019. "Dari Fatwa Preventif Menuju Fatwa Advokatif: Menggagas Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Menggunakan Prinsip Keterbukaan Fatwa (Fath Az-Zari'ah) dan Kritik Terhadap Fatwa MUI yang Menggunakan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa (Sadd Az-Zari'ah) yang Berkaitan dengan Hukum Keluarga". Jember. Jurnal Fakultas Syariah IAIN Jember.
- Yuli Mutiah Rambe dan Syaad Afifudin, 2012, "Pengaruh Pencantuman Label Halal Pada Kemasan Mie Instan Terhadap Minat Pembelian Masyarakat Muslim", Desember 2012, Jurnal Ekonomi dan Keuangan.
- Dampak Produk Tanpa Label Halal Dalam Membuat Keputusan Pembelian Produk Kosmetik: Studi pada Konsumen Swalayan Aneka Jaya Ngaliyan Semarang, dikutip di walisongo.ac.id pada tanggal 3 Juli 2019 pukul 12.02 wib.
- Fuad Mustafid, 2014, "Ketika Makkah Menjadi Las Vegas Agama, Politik, dan Ideologi", Jakarta, PT Gramedia Pustaka Umum.

MAQASID AL-SYARIAH SEBAGAI METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM DAN APLIKASINYA PADA FATWA MUI TENTANG VAKSIN MR

Oleh:

Dr. Holilur Rohman, M.H.I

Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya

"elrahman10@gmail.com"

Abstrak

Fatwa MUI merupakan hal penting dalam penyelesaian problematika kontemporer. Ada dua hal yang akan dihadapi berkaitan dengan problematika kontemporer, yaitu pertama: problem kasus kontemporer yang ada penjelasannya di teks Alqur'an hadis dan produk fiqh, akan tetapi jika diterapkan secara tekstual akan sulit dilakukan sehingga butuh kontekstualisasi. Kedua: Problematika kontemporer yang tidak pernah ada dasar teksnya. Persoalan inilah yang dihadapi MUI pada masa sekarang sehingga perlu metode penetapan hukum yang sifatnya elastis dan dinamis sehingga bisa menjawab segala problematika kontemporer. Sebagai salah satu tawarannya adalah menggunakan penetapan hukum berdasar *maqasid al-syariah* atau disebut juga dengan *al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah*. Tulisan ini akan menjawab dua persoalan penting: 1) bagaimana *al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah* metode penetapan hukum Islam? 2) bagaimana aplikasi *al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah* pada kasus Fatwa MUI nomor 33 tahun 2018 tentang Penggunaan Vaksin Mr?

Kata Kunci: *Fatwa MUI, Problematika Kontemporer, maqasid al-syariah, Vaksin MR*

A. Pendahuluan

Hukum Islam atau yang biasa disebut fiqh pada asalnya mempunyai sifat dasar elastis dan fleksibel, karena fiqh merupakan hasil dialektika antara teks dan realitas kemanusiaan, dialektika antara wahyu dan akal yang terus dikaji secara mendalam. Dialektika itulah yang kemudian diharapkan melahirkan berbagai keputusan yang benar-benar bisa membumi dan bisa dipraktekkan oleh umat Islam

Kesalahan besar yang pernah dan sedang terjadi dalam rentang perjalanan sejarah fiqh adalah mengubah watak elastis dan dialogis fiqh menjadi corak kaku dan statis. Fiqh terkadang dipahami sebagai produk yang sudah final dan berlaku universal. Penyebabnya di antaranya adalah kurang-mengertian tentang *maqasid al-syariah*. Karena itulah, al-Qarafi (W.684 H) sebagaimana dikutip oleh Wahbah Zuhaili (W.1435 H) menyatakan:

الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين
والسلف الماضين¹

Kemandekan pada teks-teks literatur selamanya merupakan kesesatan dalam beragama dan suatu kebodohan dalam memahami maqasid ulama muslimin dan para salaf masa lalu).

Untuk menjembatani idealitas teks yang sifatnya statis dengan realitas empiris yang selalu berubah dan dinamis, diperlukan sebuah eksploitasi kemampuan dalam menggali sebuah hukum yang dalam Islam disebut ijtihad.² Dengan tegas Halim Uways mengatakan bahwa

1 Wahbah Zuhaili tidak menjelaskan secara spesifik tentang siapa saja yang menganggap fiqh sebagai produk final dan berlaku universal. Penjelasan di atas merupakan pengembangan dari pembahasan salah satu kaidah fiqh “ *tagayyur al ahka bi tagayyur al Amkinah wa al-Azminah*”. Menurut hemat saya (penulis), anggapan itu ditujukan kepada para ahli fiqh pada masa taqlid, di mana mereka tidak lagi menciptakan produk fiqh baru, akan tetapi lebih pada mengembangkan produk fiqh lama dengan cara mensyarah dan juga meringkas. Alasannya, pintu ijtihad sudah tertutup dan cukuplah mempraktekkan fiqh melalui produk fiqh yang sudah ada. Lihat Wahbah Zuhayli, *Tajdid al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Darl al-Fikr, 2002), 108 - 181.

2 Dalam buku pengantar perbandingan mazhab karangan huzaimah Tahido Yanggo dijelaskan, kata ijtihad berasal dari kata *jahada* yang berarti kemampuan dan daya. Secara etimologi ijtihad berarti mencurahkan segala kemampuan. Sedangkan secara terminologi Ijtihad adalah mengerahkan segala kemampuan dalam mencari hukum syariah yang bersifat

ijtihad merupakan salah satu asas tegaknya fiqh dalam agama dan kehidupan Islam.³

Ketika ijtihad dihilangkan dari aspek fiqh, maka fiqh akan menjadi kaku dan tidak responsif terhadap perkembangan zaman. Produk fiqh masa lalu terkadang tidak bisa diaplikasikan secara tekstual pada masa sekarang, seperti pada kasus syarat ijab qabul dengan perkataan yang menjadi syarat sah jual beli dalam *Mazhab Syafi'i*. Jika aturan ini diberlakukan sekarang, tentunya masyarakat akan merasa kesulitan dalam hal transaksi. Belum lagi munculnya peristiwa baru yang belum ada pada masa dahulu sehingga perlu ijtihad baru untuk merespon status hukum peristiwa tersebut, seperti hukum jual beli online, jual beli saham, trading, bayi tabung, pernikahan dengan video call, vaksin rubella, dan kasus baru lainnya. Jika hanya “mengandalkan” teks fiqh yang terekam pada dalam kitab-kitab klasik, maka sangat dimungkinkan akan terjadi kevakuman hukum karena ketidakmampuan fiqh menjawab persoalan-persoalan baru.

Upaya kontekstualisasi fiqh dan ijtihad baru perlu dilakukan agar fiqh bisa lebih solutif dan responsif terutama jika diterapkan di Indonesia, terutama bagi lembaga Majelis Ulama' Indonesia (MUI) yang punya tugas penting memberi fatwa kasus-kasus kontemporer yang bisa jadi tidak ditemukan presedennya pada masa Rasulullah SAW. Kontekstualisasi fiqh dengan melihat berbagai macam kondisi sosial yang ada di Indonesia nantinya diharapkan bisa melahirkan hukum-hukum baru yang lebih relevan dengan kondisi dan budaya masyarakat Indonesia.

Disinilah letak urgensitas penerapan *maqasid al-syari'ah* sebagai salah satu metode penetapan hukum yang sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia. *Maqasid al-syari'ah* dirasa sangat urgen dalam upaya kontekstualisasi hukum Islam yang memerlukan perangkat metode-metode penetapan hukum sebagai alatnya. Dengan menggunakan metode-metode tersebut, diharapkan para mujtahid yang akan melakukan kontekstualisasi hukum Islam tidak lagi hanya mengambil mentah-mentah pendapat para ulama' fiqh klasik dalam berbagai status hukum tertentu.

zanni (hipotetik), sehingga orang merasa tidak sanggup lagi mengupayakan lebih dari itu.

3 Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis dan Dinamis*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1998), 217

B. Konsep *Maqasid Al-Syariah*

Secara etimologi, *maqasid* adalah bentuk plural (jama') dari kata *maq-sid* yang berarti sesuatu yang dituju atau tujuan yang ingin dicapai. Kata *al-syari'ah* berarti tempat mengalirnya air.⁴ Secara terminologis *syari'ah* adalah hukum-hukum Allah yang diperuntukkan kepada manusia yang berisi tentang kebijaksanaan dan kesejahteraan dalam kehidupan di dunia dan di akhirat. Dengan demikian, aturan apa pun yang menggantikan keadilan dengan ketidakadilan, belas kasih dengan lawan, kebaikan bersama dengan kejahatan, atau kebijaksanaan dengan omong kosong, adalah aturan yang tidak termasuk dalam *Syari'ah*.

Mohamad Zaidi Abdul Rahman merangkum definisi *maqasid al-syariah* dari beberapa pakar *maqasid* dengan menjelaskan bahwa *maqasid al-Syariah* adalah pengertian dan rahasia yang dapat difahami daripada syariat Islam dalam keseluruhan atau sebahagian besar proses penyariatan.⁵ Pada definisi yang lain dijelaskan bahwa *maqasid al-syari'ah* adalah maksud objektif yang datang dari syariah dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh pembuat syariah bagi setiap hukum-hukumnya.⁶ Al-Raysuni merumuskan kedua definisi tersebut sebagai objek yang ditentukan oleh syariat agar dicapai bagi kepentingan manusia.⁷

Menurut Jasser Audah, *maqasid al-syariah* adalah kemaslahatan atau kumpulan kemaslahatan yang menjadi tujuan pemberlakuan hukum berdasar penjelasan *syari'* atau menurut persangkaan kuat seorang mujtahid. Andaikan kemaslahatan tersebut tidak ada maka hukum tidak akan disyariatkan sama sekali.⁸

Ada banyak pakar *maqasid* yang menjelaskan pembagian *maqasid* sesuai dengan pandangan dan masanya masing-masing. Al-Juwaini (W.478.H) membagi *maqasid al-syari'ah* (*usul al-syari'ah*) menjadi lima macam, yaitu 1) *Syari'ah* yang bisa dinalar oleh akal dan termasuk dalam

4 Ahmad AL-Raisuni, *al-Fikr al-Maqasidi, Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu. Ribat: al-Dar al-Baida'*, 1999, 13

5 Definisi ini mengutip pendapat Ibn 'Asyur dalam kitab *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah*

6 Definisi ini mengutip pendapat 'Allal al-Fasi dalam kitab *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*

7 Mohamad Zaidi Abdul Rahman, "Aplikasi *Maqasid Al-Syari'ah* Dalam Pentadbiran Negara: Satu Tinjauan Sejarah Islam," *Jurnal Fiqh*, No. 12 (2015): 31

8 Jasser Audah, *al-Ijtihad al-Maqasidi* (ttp, al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhas, 2011), 17.

urusan primer (*daruriyyah*), 2) Syari'ah yang berkaitan dengan kebutuhan umum (*hajjiyyah* / sekunder) dan tidak sampai pada kategori *darurah*, 3) Syari'ah yang tidak berkaitan dengan *daruriyyah* dan *hajjiyyah*, akan tetapi berkaitan dengan urusan tersier saja (*makramah*), 4) Syari'ah yang tidak berkaitan dengan *daruriyyah* dan *hajjiyyah*, akan tetapi masuk pada perkara-perkara yang *mandub* saja, dan untuk merealisikannya bisa keluar dari *qiyas kulli*, dan 5) Syari'ah yang secara universal (*kulli*) mempunyai tujuan-tujuan yang bisa dijangkau oleh akal, akan tetapi parsial (*juz'i*) tidak bisa dinalar dengan akal⁹

Al-Syatibi (W.790.H) membagi *al-maqasid* menjadi tiga bagian, yaitu: *daruriyyat*, *hajjiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Ketiga bagian tersebut tersusun bertingkat di mana skala prioritas dimulai dari yang paling dasar *daruriyyat* kemudian berangsur-angsur menuju *tahsiniyyat*. Di samping tiga hal itu, ada aspek *mukmilah* (pelengkap) yang bertugas melengkapi kebutuhan –kebutuhan untuk merealisasikan tercapainya *daruriyyat*, *hajjiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Lalu *daruriyyat* beliau jelaskan lebih rinci mencakup lima tujuan, yaitu : (1) *hifz al-din* (menjaga agama), (2) *hifz al-nafs* (menjaga jiwa), (3) *hifz al-'aql* (menjaga akal), (4) *hifz al-nasl* (menjaga keturunan), dan (5) *hifz al-mal* (menjaga harta).¹⁰

Jasser Audah membagi hirarki *al-maqasid* ke dalam 3 kelompok, (1) *maqasid 'ammah* (*maqasid* umum), (2) *maqasid khassah* (*maqasid* khusus), dan (3) *maqasid juz'iyah* (*maqasid* parsial).¹¹

Pertama *maqasid 'ammah*, yakni *maqasid* yang mencakup seluruh kemaslahatan *tasyri'* yang bersifat universal seperti keadilan, kemudahan, kesetaraan, dan menghilangkan kesulitan. Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyyat al khams* sebagaimana yang ada dalam *maqasid* tradisional. Kedua, *maqasid khassah*, yaitu *maqasid* yang terkait dengan kemaslahatan yang ada di dalam bab hukum Islam tertentu, misalnya kesejahteraan anak dalam hukum keluarga, perlindungan dari kejahatan dalam hukum kriminal, perlindungan dari

9 Imam al-Haramain Abi al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf al-Juwaini, *al-Burhan fi usul fiqh*, juz 2, (Beirut: Dar al-Kutub, tt), 923

10 Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, (Beirut/Lebanon: Dar al-Kutub al-Syari'ah: 2004), 221-223

11 Jasser Audah, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, (Bandung: Mizan, 2015), 36-37

monopoli dalam hukum ekonomi, dan lain sebagainya. Selanjutnya ketiga, *maqasid juz'iyah*, yaitu maksud-maksud di balik suatu hukum tertentu, seperti maksud mengungkap kebenaran dalam persyaratan jumlah saksi tertentu dalam kasus hukum tertentu, maksud meringankan kesulitan dalam membolehkan orang sakit untuk tidak berpuasa, dan maksud memberi makan kepada orang miskin dalam melarang umat Islam menimbun daging selama Idul Adha.¹²

C. *Al Adillah Al Syar'iyah Al Maqasidiyyah* Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam

Ada sebuah ungkapan terkenal yang dikemukakan oleh al-Syahratsani (W 548 H/1153 M) yang kemudian berkembang menjadi adagium dikalangan pakar hukum Islam, yaitu: "teks-teks fiqh itu terbatas, sedangkan problematika hukum yang memerlukan solusi tidak terbatas oleh karena itu diperlukan ijtihad untuk menginterpretasi nash yang terbatas itu agar berbagai masalah yang tidak dikemukakan secara eksplisit dalam nas dapat dicari pemecahannya."¹³

Disadari bersama bahwa dalam pembentukannya, hukum Islam (fiqh) tidak hanya memperhatikan teks al-Qur'an dan *as-Sunnah* semata, melainkan juga mempertimbangkan tempat dan kondisi sosial yang ada. Oleh karena itu untuk menjembatani idealitas teks yang sifatnya statis dengan realitas empiris yang selalu berubah dan dinamis, diperlukan sebuah eksploitasi kemampuan dalam menggali sebuah hukum yang dalam Islam disebut ijtihad. Dengan ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid, maka hukum Islam (fiqh) yang diasumsikan tidak mampu lagi menjawab tantangan zaman akan benar-benar menjadi sebuah alat yang efektif untuk menjawabnya secara utuh. Ijtihad-lah yang bisa mengembalikan hukum Islam kepada elan vitalnya sebagai *rahmatan lil'alamin* dan menjadikannya sebagai *problem solver* yang diharapkan oleh seluruh umat Islam di seluruh penjuru dunia.

Oleh karena itu, penggunaan *maqasid al-syariah* menjadi kebutuhan yang sangat mendesak terutama bagi lembaga MUI ketika

12 Jasser Audah, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, 36-37.

13 Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta, LESFI, 2003), 15

dihadapkan pada dua macam problematika, **pertama**: problem kasus kontemporer yang ada penjelasannya di fiqh masa lalu, akan tetapi jika diterapkan secara tekstual akan sulit dilakukan sehingga butuh kontekstualisasi. Produk fiqh masa lalu bisa jadi tetap dijalankan pada masa sekarang jika tujuan syariah (*maqasid al-syari'ah*) tetap terjaga dan terrealisasi. Akan tetapi bisa jadi produk fiqh masa lalu dikontekstualisasikan dengan merubah bentuknya tapi tetap menjaga tujuan syariahnya secara maksimal. *Maqasid al-syari'ah* bersifat permanen, sedangkan wasilah bersifat temporal. **Kedua**: menghadapi banyaknya problematika kontemporer yang tidak pernah ada dasar teksnya dalam Alqur'an dan Sunnah. Persoalan inilah yang sering dihadapi MUI pada masa sekarang sehingga perlu menetapkan hukum dan memberi fatwa yang berdasarkan pada *maqasid al-syari'ah*. Sedangkan metode penetapan hukum berdasar *maqasid al-syari'ah* dalam penelitian penulis disebut dengan *al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah*.

Istilah *al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah* penulis simpulkan setelah meneliti aspek-aspek *maqasid al-syari'ah* yang ada pada pemikiran *usuli* empat mazhab, baik pemikiran para imam mazhabnya yaitu Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal, maupun pemikiran para pengikut mazhabnya seperti al-Syarakhsi pada mazhab hanafi, al-Qarafi dan al-Syatibi pada mazhab maliki, Imam al-Juwaini, al-Ghazali, dan Izzuddin bin Salam pada mazhab syafi'i, dan Najmuddin at Tufi, Ibn Taimiyah, dan Ibnul Qayyim al-Jauzi pada mazhab Hanbali.

Kajian tentang aspek *maqasid al-syari'ah* dalam pemikiran *usuli* empat *mazhab* menggambarkan bahwa konsep *maqasid al-syari'ah* tidak akan lepas dari pemikiran usul fiqh yang telah dibuat dan diaplikasikan oleh para ulama' empat *mazhab*, baik pendiri *mazhabnya* ataupun murid-muridnya. Tidak benar jika *maqasid al-syari'ah* menjadi metode sendiri yang terlepas dan tidak ada korelasinya dengan usul fiqh. Akan tetapi, mengatakan bahwa pada hakikatnya *maqasid al-syari'ah* adalah bagian dari usul fiqh dan bukan metode independen yang tidak bisa menetapkan hukum secara mandiri juga tidak sepenuhnya benar.

Di satu sisi, *maqasid al-syari'ah* adalah salah satu metode pene-

tapan hukum yang terkadang menggunakan teori atau kaidah usul fiqh dalam aplikasi pemecahan suatu masalah hukum dengan tetap menjadikan *maqasid al-syari'ah* sebagai prinsip dasarnya. Di sisi lain, *maqasid al-syari'ah* menjadi metode independen dalam penetapan hukum yang terkadang mengkritik teori-teori dalam usul fiqh karena dianggap ada problem di dalamnya dan tidak sesuai dengan prinsip dasar *maqasid al-syari'ah*.

Al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah jika dibahas lebih mendalam akan mencakup dua pembahasan, yaitu berupa *al-adillah al-syar'iyah al-maqasidiyyah* pengembangan dari *al-adillah al-syar'iyah* yang telah ditulis oleh ulama' usul fiqh, dan juga *al-adillah al-syar'iyah al-maqasidiyyah* di luar *al-adillah al-syar'iyah* yang dirumuskan ulama' usul fiqh. Penjelasan ringkasnya sebagaimana berikut:

1. ***Al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah* pengembangan dari *Al-Adillah al-Syar'iyah* usul fiqh**

Berdasar pada kajian terhadap pemikiran usul fiqh empat *mazhab* dan tambahan dari berbagai refrensi, berikut adalah *al-adillah al-syar'iyah al-maqasidiyyah* yang merupakan pengembangan dari *al-adillah al-syar'iyah* tradisional:

a. Penafsiran *Maqasidi* terhadap al-Qur'an

Pendekatan *al-maqasid* berusaha memahami ayat-ayat al-Qur'an dalam bentuk tema-tema, prinsip-prinsip, dan nilai-nilai dominan di dasari pada sebuah pesepsi tentang al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang berintegrasi. Berdasar pendekatan holistik seperti ini, jumlah ayat al-Qur'an yang dianggap secara tradisional sebagai ayat *al-ahkam* (ayat yang berkaitan dengan hukum yang berjumlah kurang lebih lima ratus ayat), dapat diperluas menjadi semua teks Alqur'an secara keseluruhan. Ayat-ayat yang membahas tentang keimanan, kisah-kisah kenabian, akhirat, dan alam semesta, semuanya dianggap sebagai bagian-bagian yang membentuk sebuah kesatuan yang holistik sehingga berpotensi memainkan peran yang signifikan dalam mem-

bentuk aturan-aturan hukum Islam.¹⁴

b. *Maqasid* kenabian (sunnah)

Konsep *al-maqasid* mempunyai peran untuk mengkaji maksud-maksud Nabi SAW sehingga bisa dimanfaatkan untuk melakukan kontekstualisasi narasi-narasi hadis. Perbedaan masing-masing maksud memiliki implikasi yang berbeda terhadap aturan yang diterapkan berdasar narasi hadis tersebut. Perbuatan-perbuatan nabi mengandung beberapa maksud dan tujuan yang berbeda, yaitu: maksud legislasi, maksud berfatwa, maksud berlaku sebagai hakim, maksud berlaku sebagai pemimpin, maksud berlaku sebagai pendamping, maksud berlaku sebagai pendamai, maksud berlaku sebagai penasihat tanpa dimintai nasihat, maksud mengajarkan norma yang ideal, maksud penertiban masyarakat, dan maksud non instruksi.¹⁵

c. *Qiyas* melalui *Maqasid*

Dinamika penetapan hukum tidak hanya berdasar illat saja sebagaimana yang selama ini didukung oleh mayoritas ulama, akan tetapi bisa didasarkan pada *al-maqasid* atau disebut *al-ta'lil bi al-maqasid*.

d. Kemaslahatan yang Koheren dengan *Maqasid*

Maslahah dilihat dari segi apakah sesuai dengan maksud *nas* atau tidak, ada dua macam, yaitu:

- 1) *Maslahah mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang koheren dengan *nas* atau maksudnya, baik dijelaskan secara spesifik oleh *nas* atau tidak dijelaskan.
- 2) *Maslahah muhdarah*, yaitu *maslahah* yang dicela oleh *nas* karena maksudnya tidak koheren dengan *nas*.

14 Jasser Audah, *Al-Maqasid untuk Pemula*, terjemah oleh 'Ali Abdelmon'im, (Suka Press, tk; tt) 84

15 Jasser Audah, *Al-Maqasid untuk Pemula*, 86-96.

e. *Istihsan* berdasarkan *Maqasid*

Istihsan berdasarkan *maqasid*¹⁶ pada prinsipnya bermaksud untuk mengabaikan implikasi-implikasi formal dan menerapkannya secara langsung, baik *maqasid 'ammah*, *maqasid khassah*, ataupun *maqasid juz'iyah*.

f. *Sadd al-Z|ari'ah* Berbasis *Maqasid*

Sadd al-z|ari'ah berbasis *maqasid* adalah sebuah upaya untuk memperluas *sadd al-z|ari'ah* tidak hanya pada sisi negatif pemikiran konsekuensial (penilaian suatu aksi berdasar hasilnya), akan tetapi juga masuk pada sisi positif juga yang menutup pembukaan sarana-sarana untuk meraih tujuan yang baik, bahkan ketika tujuan itu tidak dijelaskan oleh *nas* secara spesifik.

g. *'Urf* dan *Maqasid* Universalitas¹⁶

Pada prinsipnya, hukum Islam adalah hukum yang bersifat universal. Aturan-aturan yang ada pada hukum Islam harus diterapkan secara setara terhadap seluruh umat Islam sebisa mungkin. Agar universalitas hukum Islam tetap terjaga, maka perlu metode interpretasi hadis-hadis melalui pemahaman konteks kebudayaan bangsa Arab yang melandasinya, bukan menjadikan hadis tersebut sebagai aturan absolut dan mutlak. Interpretasi hadis haruslah berdasarkan maksud-maksud moral yang agung, bukan memahaminya sebagai norma semata yang tidak bisa berubah.¹⁷

h. *Istishab* Perspektif *Maqasid*

Istishab adalah meneruskan apa yang telah ada selama tidak ada yang mengubahnya. Jika dilihat dari pembagiannya, *istishab* adalah suatu upaya implementasi maksud-maksud agung hukum Islam, seperti asas praduga tak bersalah hingga

16 Konsep ini berdasarkan pemikiran Ibn Asyur dalam kitab *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah* pada pembahasan universalitas hukum Islam.

17 Jasser Audah, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, 313

terbukti kesalahannya mempunyai maksud memelihara keadilan, praduga kebolehan hingga terbukti dilarang bertujuan untuk memelihara keluhuran budi dan kebebasan memilih, *istishab* sifat-sifat tertentu seperti kemampuan finansial terbatas dan niat ibadah bertujuan untuk memelihara maksud kemudahan.¹⁸

i. Kaidah Linguistik Berbasis *al-Maqasid*

Pada dasarnya kaidah linguistik ini bukanlah bagian dari *al-adillah al-syar'iyah*, melainkan pembahasan tersendiri dalam kajian usul fiqh. Kaidah linguistik berbasis *al-maqasid* merupakan bagian penting dalam upaya memahami teks al-Qur'an dan sunnah berdasar *maqasid al-syari'ah*. Di antara kaidah-kaidah kebahasaan tersebut adalah:

- a) Penyelesaian *Ta'arud* berbasis *Al-Maqasid*.
- b) Penambahan *Dalalah* maksud dalam klasifikasi *turuq al-dalalah*
- c) *Al-maqasid* sebagai landasan *takhsis*, *takwil*, dan *naskh*
- d) *Al-Maqasid* sebagai landasan validitas *mafhum mukhalafah*
- e) Korelasi *mutlaq* dan *muqayyad* berdasar *al-maqasid*

2. *Al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah* di luar *Al-Adillah al-Syar'iyah* Tradisional

a. *Al-Tamyiz bain al-Maqasid wa al-Wasa'il* (Membedakan antara tujuan dan sarana)

Pembagian tentang *al-maqasid* dan *al-wasail* merupakan salah satu prinsip dasar dalam kajian *maqasid al-syari'ah*. Pembagian antara *al-maqasid* dan *al-wasail* harus dilakukan karena kemaslahatan yang menjadi point penting *maqasid al-syari'ah* menjadi dasar dari penetapan hukum Islam, sedangkan *al-wasail* adalah sarana yang mengantarkan untuk merealisasikan *maqasid al-syari'ah*. Dalam konteks ini, *al-wasail* bukanlah tujuan utama dari penetapan hukum, melainkan sebagai sarana untuk mencapai tujuan yang sesungguhnya, yaitu kemaslahatan

18 Jasser Audah, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, 314

tan. Tujuan atau prinsip bersifat abadi tak berubah, sedangkan sarana bersifat temporal dan bisa berubah-ubah.¹⁹

b. *Masyaqaah mu'tadah dan Ghairu mu'tadah*

Masyaqaah (kesulitan) terbagi menjadi dua, *masyaqaah mu'tadah dan ghairu mu'tadah*. Penjelasanannya adalah sebagai berikut:

- 1) *Masyaqaah mu'tadah* adalah kesulitan yang biasa berlaku dalam keseharian manusia dan masih dalam batas kemampuannya. Misalnya adalah kesulitan dalam proses menjalankan ibadah puasa, haji, zakat dan perintah-perintah *syara'* lainnya. Dalam hal ini tidak ada keringanan (*rukhsah*) karena kesulitan tersebut merupakan bagian dari paket ibadah/*taklif*. *Masyaqaah* jenis ini tidak mengancam eksistensi *al-daruriah al-khamsah* (menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta)
- 2) *Masyaqaah ghairu mu'tadah* adalah kesulitan yang menimbulkan efek negatif bagi *mukallaf* karena menjadi faktor yang menyulitkan bahkan menghalangi *mukallaf* dalam menunaikan kewajibannya. Secara umum jenis kesulitan ini berada di luar kemampuan manusia, oleh karena itu Allah memberikan keringanan (*rukhsah*) kepada setiap *mukallaf* yang berada dalam kondisi ini. *Masyaqaah* macam ini jelaslah mengancam eksistensi *al-daruriyah al-khamsah* sehingga melahirkan hukum *rukhsah*.

c. *Al-Tamyiz baina al-Ibadah wa al-Mu'amalah* (pembedaan antara ibadah dan muamalah)

Konsep hukum Islam dibagi menjadi dua, yaitu ibadah dan muamalah. Penjelasanannya sebagai berikut:

- 1) Kaidah asal dari ibadah adalah larangan mengganti bentuk formal dari bunyi *nas* dengan bentuk lainnya berdasar akal semata, karena pada dasarnya syariah di bidang ibadah

¹⁹ Jasser Audah, *Al-Maqasid untuk Pemula*, 83

dimaksudkan agar dilaksanakan secara tunduk dan patuh tanpa ada intervensi penalaran akal. Pada syari'ah ibadah ini pulalah tidak bisa dilakukan pemberlakuan *illat* dan *maqasid*, sekaligus konsekuensi logis dari pemberlakuan keduanya.²⁰

- 2) Kaidah asal dari muamalah adalah adanya kontribusi besar dari *illat* dan *al-maqasid* dalam penetapan dan perubahan hukum, termasuk konsekuensi logis dari konsep *illat* dan *al-maqasid*.²¹ Kaidah bab muamalah ini dikecualikan dalam dua hal, yaitu unsur muamalah yang tidak bisa dinalar oleh akal, atau unsur muamalah yang bisa dijangkau oleh akal akan tetapi ada penjelasan *nas* bahwa bentuk *formalnya* tidak boleh digugurkan atau dirubah dengan bentuk lain.²²

d. *Al-Hiyal al-Fiqhiyyah*

Al-hiyal adalah aksi mafsadat yang dilarang karena, pertama, *hiyal* menentang hikmah dari *syari'at*, dan kedua, *hiyal* memiliki maksud-maksud yang dilarang. Oleh karena itu, sama halnya dengan pelarangan *zari'ah* yang mengantarkan pada kemafsadatan, maka *hiyal* juga dilarang karena tidak sesuai dengan *maqasid al-syari'ah*. Jika *maqasid al-syari'ah* secara umum adalah membawa kemaslahatan dan menolak kemafsadatan, maka *hiyal* dilarang karena membuka jalan untuk membawa kemafsadatan dalam setiap ketetapan hukum.

e. *Al-Tarjih al-Maqasidi*

Jika selama ini konsep tarjih lebih diarahkan kepada kekuatan dalil, maka dalam kajian *al-maqasid* konsep tarjih lebih diarahkan kepada kekuatan kemaslahatan yang ditempuh dalam penetapan hukum. Ada banyak kaidah tarjih *al-Tarjih al-Maqasidi*, di antaranya adalah:

20 Jasser Audah, *Fiqh al-Maqasid: Inatah al-Ahkam al-Syar'iyyah bi Maqasidiha*. (Ttp. Tp. 2006),

72

21 Jasser Audah, *Fiqh al-Maqasid*, 72

22 Jasser Audah, *Fiqh al-Maqasid*, 72

- 1) Ketika terjadi pertentangan antara masing-masing *al-maqasid*, maka yang didahulukan adalah tingkat *al-maqasid* yang paling tinggi, yaitu mendahulukan *daruriyyat*, lalu *hajjiyyat*, lalu *tahsiniyyat*.²³
- 2) Jika terjadi pertentangan antara masing-masing *al-maqasid*, maka yang didahulukan adalah *al-maqasid* yang tertinggi, yaitu mendahulukan *maqasid 'ammah*, lalu *maqasid khas-sah*, lalu *maqasid juz'iyah*.²⁴
- 3) Paling besarnya kemaslahatan adalah melaksanakan *al-daruriyyah al-khamsah* (secara berurutan), dan paling besarnya kemafsadatan adalah meninggalkan *al-daruriyyah al-khamsah*.²⁵
- 4) Kemaslahatan yang kemungkinan besar terjadi (*ghalibah*) didahulukan dari pada kemafsadatan yang jarang (*nadirah*).²⁶
- 5) Meninggalkan kemafsadatan yang paling besar dengan cara menempuh kemafsadatan yang lebih kecil.²⁷

D. APLIKASI METODE MAQASID AL SYARIAH PADA FATWA HALAL VAKSIN MR

Pada tahun 2018 ada fatwa MUI yang mengundang kontroversi karena dianggap menghalalkan sesuatu yang haram. Pemberitaan di media berita resmi ataupun di media sosial seakan tidak berhenti membahas persoalan ini. Fatwa yang dimaksud adalah fatwa MUI nomor 33 tahun 2018 tentang “Penggunaan Vaksin Mr (Measles Rubella) Produk Dari Sii

23 'Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali Rabi'ah, *Ilmu Maqasid al-Syari'*, (Riyad, Maktabah al-Abikan, 2010), 257. Kaidah ini didasarkan pada pendapat al-Syatibi dalam ktiab al-Muwafaqat juz 2 halaman 21.

24 Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali Rabi'ah, *Ilmu Maqasid al-Syari'*, 257. Kaidah ini didasarkan pada pendapat al-Syatibi dalam ktiab al-Muwafaqat juz 2 halaman 229

25 Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali Rabi'ah, *Ilmu Maqasid al-Syari'*, 257. Kaidah ini didasarkan pada pendapat al-Syatibi dalam ktiab al-Muwafaqat juz 2 halaman 14.

26 Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali Rabi'ah, *Ilmu Maqasid al-Syari'*, 257. Kaidah ini didasarkan pada pendapat al-Muqri dalam ktiab al-Qawaid juzihalaman 294.

27 Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali Rabi'ah, *Ilmu Maqasid al-Syari'*, 257. Kaidah ini didasarkan pada pendapat Izzuddin bin Salam dalam ktiab Qawa'idul Ahkamm fi Masalih al-Anam juz 1 halaman 93.

(Serum Intitute Of India) Untuk Imunisasi”. Ada beberapa point yang dijelaskan dalam fatwa ini, yaitu:

1. Penggunaan vaksin yang memanfaatkan unsur babi dan turunan-nya hukumnya haram.
2. Penggunaan Vaksin MR produk dari Serum Institute of India (SII) hukumnya haram karena dalam proses produksinya menggunakan bahan yang berasal dari babi.
3. Penggunaan Vaksin MR produk dari Serum Institute of India (SII), pada saat ini, dibolehkan (mubah) karena :
 - a. Ada kondisi keterpaksaan (dlarurat syar’iyyah)
 - b. Belum ditemukan vaksin MR yang halal dan suci
 - c. Ada keterangan dari ahli yang kompeten dan dipercaya tentang bahaya yang ditimbulkan akibat tidak diimunisasi dan belum adanya vaksin yang halal.
4. Kebolehan penggunaan vaksin MR sebagaimana dimaksud pada angka 3 tidak berlaku jika ditemukan adanya vaksin yang halal dan suci.

Jika disimpulkan dari fatwa ini bahwa pada dasarnya Vaksin MR produk dari Serum Institute of India (SII) hukumnya haram karena dalam proses produksinya menggunakan bahan yang berasal dari babi. Akan tetapi karena kebutuhan darurat dan mendesak, maka vaksin ini menjadi halal. Keadaan darurat yang dimaksud pastinya bukan sebatas rekaan atau dugaan semata. Keadaan ini didukung oleh keterangan dari ahli yang kompeten dan dipercaya tentang bahaya yang ditimbulkan akibat tidak diimunisasi dan belum adanya vaksin yang halal. Di beberapa pemberitaan juga sering didengar adanya korban anak yang meninggal karena belum penyakit rubela sehingga adanya vaksinasi ini benar-benar dibutuhkan.

Jika dianalisis lebih mendalam, fatwa ini sangat memperhatikan *al-Adillah al-Syar’iyyah al-Maqasidiyyah* sebagai dasar dan metode penetapan hukum. Setidaknya ada 3 dalil yang digunakan, yaitu:

Pertama: *Istihsan* berdasarkan *Maqasid*

Istihsan berdasarkan *maqasid*” pada prinsipnya bermaksud untuk mengabaikan implikasi-implikasi formal dan menerepakan *maqasid* secara langsung, baik *maqasid ‘ammah*, *maqasid khassah*, ataupun *maqasid juz’iyyah*. Jika dilihat dari teks formalnya, maka vaksin MR hukumnya haram karena memanfaatkan unsur babi. Sedangkan penggunaan babi baik memakan dagingnya ataupun menggunakan sebagian unsur babi untuk keperluan tertentu hukumnya harama. Adanya unsur babi yang dikandung dalam vaksin MR ini juga telah diakui oleh pihak terkait seperti Kementerian Kesehatan Republik Indonesia.

Akan tetapi karena adanya kemaslahatan kuat yang terkandung dalam penggunaan babi tersebut, maka hukum menkonsumsinya menjadi halal. Apalagi kemaslahatan yang dimaksud adalah masuk pada kategori *maqasid ‘ammah* yang salah satunya adalah menjaga diri. Walaupun pada dasarnya vaksin MR hukumnya haram karena ada unsur babi, tapi karena ada kemaslahatan yang terkandung dalam vaksin tersebut maka hukumnya menjadi halal. Kemaslahatan pada kasus ini adalah kemaslahatan menjaga diri atau jiwa, terutama pada bayi dan anak yang rentan terhadap virus Rubela. Kemaslahatan pada Vaksin MR juga diperkuat dengan adanya kebutuhan mendesak yang menurut para ahli harus segera diberikan, dan akan menimbulkan kemafsdatan jika tidak segera diberikan. Tentu hal berlaku selama belum ada Vaksin halal sebagai ganti dari Vaksin MR.

Kedua: Kemaslahatan yang Koheren dengan *Maqasid*

Maslahah mu’tabarah, yaitu kemaslahatan yang koheren dengan *nas* atau maksud *nas*, baik dijelaskan secara spesifik oleh *nas* atau tidak dijelaskan. Dalil ini merupakan lanjutan dari dalil pertama, yaitu *Istihsan* berdasarkan *maqasid*. Pada kasus ini, secara umum Vaksin MR merupakan hal baru yang belum pernah ada pada masa Rasulullah SAW. Oleh karena itu untuk menentukan hukumnya diperlukan kajian mendalam oleh para mujtahid dengan mengundang para ahli khususnya di bidang kesehatan.

Setelah didiskusikan secara mendalam oleh MUI dengan mengun-

dang para ahli yang berkaitan dengan Vaksin MR, maka MUI menilai bahwa Vaksin MR mengandung kemaslahatan yang koheren dengan *maqasid*, yaitu dalam menjaga jiwa manusia (*hifz al-din*). Dijelaskan dalam salah satu point alasan kehalalan Vaksin MR adalah “Ada keterangan dari ahli yang kompeten dan dipercaya tentang bahaya yang ditimbulkan akibat tidak diimunisasi dan belum adanya vaksin yang halal”. Jadi, sejak ditetapkan fatwa MUI tersebut disimpulkan bawah Vaksin MR adalah satu-satunya media yang mengantarkan kepada kemaslahatan, khususnya yang berkaitan dengan penyakit Rubela. Oleh karena ini Vaksin ini hukumnya halal.

Ketiga: *Al-Tarjih al-Maqasidi*

Pada kasus ini, kaidah tarjih yang paling tepat digunakan adalah “Meninggalkan kemafsadatan yang paling besar dengan cara menempuh kemafsadatan yang lebih kecil”²⁸. Jika ditelaah lebih mendalam, ada dua kemafsadatan berkaitan dengan Vaksin Rubella. Kemafsadatan pertama adalah kemafsadatan yang timbul dari adanya unsur babi yang terkandung pada Vaksin Rubella. Kemafsadatan ini ada karena menurut prinsip hukum Islam dijelaskan bahwa setiap produk haram yang ditetapkan syari’ah pasti di dalamnya adalah kemafsadatan. Sedangkan kemafsadatan kedua adalah kemafsadatan yang ditimbulkan oleh “tidak menggunakan” Vaksin MR sebagai upaya pencegahan terhadap virus Rubella yang sangat mematikan. Sebagaimana dijelaskan dalam point fatwa MUI, bahwa “ada keterangan dari ahli yang kompeten dan dipercaya tentang bahaya yang ditimbulkan akibat tidak diimunisasi dan belum adanya vaksin yang halal.

Berkaitan dengan konsep *al-Tarjih al-Maqasidi*, kemafsadatan yang lebih besar pada kasus ini adalah tidak menggunakan” Vaksin MR sebagai upaya pencegahan terhadap virus Rubella. Kemafsadatan ini juga juga telah diakui oleh para ahli yang berkompeten dan dipercaya sebagaimana disebutkan pada point Fatwa MUI. Sedangkan kemafsa-

28 Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali Rabi’ah, *Ilmu Maqasid al-Syari’*, 257. Kaidah ini didasarkan pada pendapat Izzuddin bin Salam dalam kitab *Qawa’idul Ahkamm fi Masalih al-Anam* juz 1 halaman 93.

datan yang lebih kecil adalah kemafsadatan yang timbul dari adanya unsur babi yang terkandung pada Vaksin Rubella. Kemafsadatan ini dianggap lebih kecil karena yang digunakan hanya sebgayaan kecil unsur babi, bukan memakan daging babi itu sendiri. Hal ini juga didasarkan pada pendapat para ahli tentang keharusan penggunaan Vaksin MR, yang menunjukkan bahwa kemafsadatan unsur babi pada Vaksin MR lebih kecil dari pada tidak menggunakan Vaksin MR itu sendiri.

E. Kesimpulan

Ada dua kesimpulan pada tulisan ini:

1. *Al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah* adalah metode penetapan hukum Islam yang bersasarkan *maqasid al-syari'ah*. *Al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah* mencakup dua pembahasan, yaitu berupa *al-adillah al-syar'iyah al-maqasidiyyah* pengembangan dari *al-adillah al-syar'iyah* yang telah ditulis oleh ulama' usul fiqh, dan juga *al-adillah al-syar'iyah al-maqasidiyyah* di luar *al-adillah al-syar'iyah* yang dirumuskan ulama' usul fiqh.
2. Fatwa MUI nomor 33 tahun 2018 tentang "Penggunaan Vaksin Mr sangat memperhatikan *al-Adillah al-Syar'iyah al-Maqasidiyyah* sebagai dasar dan metode penetapan hukum. Ada 3 dalil yang digunakan, yaitu *Istihsan* berdasarkan *Maqasid*, Kemaslahatan yang Koheren dengan *Maqasid*, dan *Al-Tarjih al-Maqasidi*

Daftar Pustaka

- 'Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali Rabi'ah. *Ilmu Maqasid al-Syari'*. Riyad, Maktabah al-Abikan, 2010
- Abd. Salam Arief. *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta, LESFI, 2003
- Abdul Halim Uways. *Fiqh Statis dan Dinamis*. Bandung, Pustaka Hidayah, 1998
- Ahmad AL-Raisuni. *al-Fikr al-Maqasidi, Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu. Ribat: al-Dar al-Baida'*, 1999,
- Al-Syatibi. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*. Beirut/Lebanon: Dar al-Kutub al-Syari'ah: 2004
- Imam al-Haramain Abi al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf al-Juwaini. *Al-Burhan fi usul fiqh*, juz 2. Beirut: Dar al-Kutub, tt
- Jasser Audah, *Fiqh al-Maqasid: Inatah al-Ahkam al-Syar'iyyah bi Maqasidiha*. Ttp. Tp. 2006
- Jasser Audah. *al-Ijtihad al-Maqasidi*. Ttp, al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhas, 2011
- Jasser Audah. *Al-Maqasid untuk Pemula*, terjemah oleh 'Ali Abdelmon'im. Suka Press, tk; tt
- Jasser Audah. *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*. Bandung: Mizan, 2015
- Mohamad Zaidi Abdul Rahman, "Aplikasi Maqasid Al-Syari'Ah Dalam Pentadbiran Negara: Satu Tinjauan Sejarah Islam," *Jurnal Fiqh*, No. 12 (2015)
- Wahbah Zuhayli. *Tajdid al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Darl al-Fikr, 2002), 108 - 181.

IJTIHAD *TAHQIQ AL-MANAT* DALAM FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

Dr. H. Ahmad Lc., M.HI

A. Latar Belakang Masalah

Setiap kehidupan masyarakat senantiasa mengalami perubahan dalam jangka waktu tertentu, merupakan satu fakta empirik yang dikaji dalam Ilmu Sosiologi. Perubahan-perubahan pada kehidupan masyarakat tersebut merupakan fenomena sosial yang wajar, karena setiap manusia mempunyai kepentingan yang tidak terbatas. Perubahan-perubahan akan tampak setelah tatanan sosial dan kehidupan masyarakat yang lama dibandingkan dengan tatanan dan kehidupan masyarakat yang baru.¹ Oleh karena itu, apa yang disebut dengan perubahan sosial (*social change*) dalam istilah sosiologi, kapan dan dimanapun akan selalu terjadi di setiap lingkungan umat manusia. Setiap perubahan sosial, cepat atau lambat selalu menuntut perubahan dan pembaruan dalam berbagai bidang, termasuk bidang fikih (hukum dan perundang-undangan) yang merupakan salah satu institusi penting bagi kehidupan umat manusia.

Realitas yang tidak terbatas tersebut berbanding terbalik dengan teks-teks wahyu yang terbatas jumlahnya. Hal ini kemudian memberi asumsi negatif akan kapabilitas ajaran Islam menjawab setiap persoalan baru dengan segala kompleksitas dan komplikasinya dari waktu ke

1 Abdul Syani, *Sosiologi Skematik, Teori dan Terapan* (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2007), h. 162.

waktu. Oleh karena itu perlu dihadirkan infrastruktur metodologis baru yang dapat mengatasi krisis pemikiran Islam dan memberikan alternatif penyelesaian problem-problem dunia kontemporer menuju pembauran hukum Islam.

Syariat Islam telah banyak dijabarkan para ulama fikih beberapa abad yang lalu. Hanya saja, satu hal yang harus disadari bahwa rumusan fikih yang telah ada memang telah aktual pada masanya, namun bisa usang pada masa berikutnya oleh karenanya dibutuhkan instrumen ijtihad sebagai solusi terhadap berbagai perubahan realitas-empiris tersebut.

Fikih berarti ilmu tentang hukum-hukum aplikatif praktis yang merupakan hasil simpulan dari dalil-dalil terperinci.² Fikih yang dipahami sebagai hukum aplikatif, ternyata seringkali tidak bisa diaplikasikan secara seragam dan sama untuk setiap individu karena perbedaan situasi dan kondisi. Fikih lebih banyak berupa teori-teori yang bila diaplikasikan secara seragam akan menimbulkan ekkses-ekkses yang justru bertentangan dengan syariat.³

Untuk memahami teks-teks wahyu baik dari segi lafal dan makna telah banyak dilakukan oleh pakar Islam dengan menggunakan ijtihad *istinbati*. hanya saja, pada sisi aplikasi teks-teks tersebut dalam ranah praktis juga dibutuhkan ijtihad model *tatbiqi*.

Tipologi ijtihad yang sering dipraktikkan oleh ulama usul dalam rangka berijtihad dalam tataran *tatbiq* adalah *tahqiq al-manat*.⁴ Imam al-Gazali (w. 505 H) adalah penggagas awal pemahaman *tahqiq al-manat* ini kemudian dilanjutkan ulama-ulama usul berikutnya. Kehadiran al-Syatibi, selanjutnya memperluas pemahaman *tahqiq al-manat*, objek,

2 Pada definisi fukaha yang dikutip oleh Abdul Karim Zaidan, fikih diartikan sebagai

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبَةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

lihat Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987), h. 8. Ini berarti bahwa fikih sebenarnya bukan sebuah teori, tetapi ia lebih merupakan hasil dari sebuah upaya menerjemahkan suatu doktrin menjadi sebuah norma hukum yang langsung bisa diaplikasikan dalam kehidupan tanpa kendala.

3 Muhammad Taufiki, "Penerapan Ijtihad Tatbiqi Syatibi pada Fatwa MUI", *Disertasi* (Jakarta: SPS UIN Syarif Hidayatullah, 2008), h. 4.

4 Abd al-Rahman Ibrahim al-Kailani, "Tahqiq al-Manat 'Ind al-Usuliyin wa Asaruh fi Ikhtilaf al-Fuqaha" pada *Majallah al-Syari'ah wa al-Dirasat al-Islamiyyah* 58 (September, 2004): h.

pembagian, dan menguatkan posisi *tahqiq al-manat* dalam proses ijtihad.⁵

Tahqiq al-manat merupakan upaya seorang mujtahid untuk mengidentifikasi 'illat atau substansi objek hukum, agar menghindari terjadinya kesalahan teknis penyesuaian antara satu hukum dengan obyeknya. Tanpa pengetahuan yang mendalam mengenai substansi obyek hukum seperti itu, dikhawatirkan terjadinya aplikasi hukum yang tidak seperti diinginkan agama (*maqasid al-syari'ah*)⁶, atau ada kemungkinan tidak terjadinya aplikasi hukum pada saat obyek dan logika ('illat) sudah eksis.⁷

Piranti ijtihad ini menjadi urgen khususnya dalam konteks kekinian, ketika realitas yang mencuat ke permukaan sangat kompleks, tidak sesederhana realitas yang dihadapi umat Islam pada masa awal Islam. Hanya saja, informasi menyeluruh mengenai pembahasan dan item-item pendukung terkait *tahqiq al-manat* belum memadai. Hal ini, karena kebanyakan kajian ulama terkait tema ini masih buram, sederhana dan masih sedikit. Item-item yang dimaksud, antara lain terkait pemaknaan dan pembagian *tahqiq al-manat*, instrumen pendukung, urgensi, dan item-item lainnya yang sering diungkapkan ulama usul ketika membahas satu tema.⁸

Berdasarkan hal ini, tampaknya ijtihad *tahqiq al-manat* menjadi sesuatu yang niscaya dan harus dilakukan oleh setiap fukaha, khususnya para ulama yang memiliki hak fatwa sebagai sebuah lembaga khususnya Majelis Ulama Indonesia (MUI). Bila ini tidak dilakukan, maka tujuan utama syariah dalam merealisasikan maslahat duniawi untuk kepentin-

5 'Abd al-Rahman Ibrahim al-Kailani, "Tahqiq al-Manat 'Ind al-Usuliyin wa Asaruh fi Ikhtilaf al-Fuqaha", h. 71.

6 *Maqasid al-Syari'ah* adalah tujuan yang ditetapkan bagi syariat dalam seluruh hukum-hukum yang ditetapkan Allah swt. Al-Syatibi membagi *Maqasid al-Syari'ah* dalam dua bentuk, *Maqasid al-Syari'* dan *Maqasid al-Mukallaf*. *Maqasid* yang jenis pertama, terbagi empat macam. (1) tujuan Tuhan sebagai kemaslahatan dunia dan akhirat, (2) tujuan Tuhan agar dipahami, (3) tujuan Tuhan menetapkan syariat sebagai pembebanan dan (4) tujuan Tuhan pada mukallaf di bawah payung syariat. Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'at*, juz II, h. 4.

7 Abd. Rauf Amin, *Mendiskusikan Pendekatan Marginal dalam Kajian Hukum Islam* (Cet. I; Yogyakarta: Cakrawala Publishing, 2009), h. 142.

8 Ahmad, "Ijtihad Tahqiq al-Manat dan Implikasinya dalam Fikih Kontemporer", Tesis (Makassar: PPs UIN Alauddin, 2012), h. 6.

gan ukhrawi sangat mungkin mendapatkan kendala serius.

Imunisasi campak measles rubella (MR) di antaranya menjadi bagian fatwa yang amat ditunggu masyarakat bahkan pemerintah daerah Sulawesi Tenggara. Di balik polemik yang terjadi di masyarakat, MUI menanggapi dengan hadirnya fatwa nomor 33 tahun 2018 tentang bolehnya penggunaan vaksin MR. Fatwa ini baru hadir saat telah dilakukan kegiatan vaksin oleh tenaga kesehatan di banyak tempat dan menghadirkan polemik di masyarakat Indonesia.

Ijtihad yang harusnya memperhatikan banyak sisi. Tidak cukup hanya hasil akhir saja menuai polemik dan pertanyaan. Proses pembentuk fatwa semestinya dilakukan terlebih dahulu sebelum adanya kegiatan vaksinasi dengan memperhatikan sisi realitas yang ada, aspek sosial, aspek negara, dan kesehatan serta kepentingan semua pihak. Hal inilah yang semestinya hadir dalam proses fatwa hingga masyarakat muslim secara khusus dapat dengan tenang melaluinya.

Hal ini menunjukkan urgensi sebuah metodologi fatwa yang dapat menghasilkan fatwa yang sesuai dan tepat guna sesuai realitas yang hadir. Metode inilah yang dikenal dengan ijtihad *tahqiq al-manat* dalam tahapan fatwa yang sebaiknya hadir dalam lembaga fatwa termasuk Majelis Ulama Indonesia.

B. Konsep Ijtihad *Tahqiq al-Manat*

Secara bahasa, kata *tahqiq* berasal dari kata (حَقَّقَ - يُحَقِّقُ - تَحْقِيقًا) berarti membenaran, penetapan dan keakuratan.⁹ Sedangkan kata *manat*, bersumber dari kata (نَاطَ - يَنْوُطُ - نَوَاطًا) bermakna menggantungkan, dalam hal ini dianggap serupa dengan pengertian *'illat* yaitu *wasf zahir mundabit*, suatu keadaan atau sifat yang jelas, relatif dapat diukur dan mengandung hubungan hukum sehingga kuat dugaan, keadaan ini yang menjadi suatu alasan penetapan suatu ketentuan oleh Allah swt. dan rasul-Nya.¹⁰ *Manat* adalah *'illat* atau substansi objek hukum.

9 Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, jil. X (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), h. 49.

10 Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, jil. X, h. 418. Bandingkan Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek* (Cet. I; Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991), h. 179. Abdul Karim bin Ali bin Muhammad bin al-Namlah, *al-Muhazzab fi Usul al-Fiqh al-Muqaran* juz. V (Cet. I; Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1999), h. 2020-2021.

Menurut al-Syatibi, *tahqiq al-manat* adalah *أَنْ يُثَبَّتَ الْحُكْمَ بِمُذْرِكِهِ* "لَكِنْ بَيِّنِي النَّظْرُ فِي تَعْيِينِ مَحَلِّهِ"¹¹, yaitu upaya implementasi hukum pada individu yang tepat.¹² Dengan kata lain, ia merupakan upaya untuk mencocokkan apa yang ada dalam hukum umum ke dalam individu yang terkait dengan hukum itu.

Ijtihad dalam bentuk ini menjadi sesuatu yang penting. Sebab, suatu hukum yang telah dihasilkan melalui proses penyimpulan hukum, belum tentu dapat diimplementasikan sampai ada upaya lain yang maksimal untuk memastikan adanya tambahan hukum, yang dalam hal ini disebut dengan *manat*.

Muhammad Taufiki menjelaskan makna *tahqiq al-manat* yang lebih sederhana adalah upaya implementasi hukum pada individu yang tepat. Juga dengan kata lain, ia merupakan upaya untuk mencocokkan apa yang ada dalam hukum umum ke dalam individu yang terkait dengan hukum itu.¹³

Pada proses *tahqiq al-manat*, ulama usul terkadang menggunakan terma-terma yang berbeda namun memiliki relasi yang sama. Antara lain; *fiqh al-waqi'*, *ijtihad tatbiqi*, *ijtihad tanzili* dan *fiqh al-tatbiq*. *Fiqh al-waqi'* adalah proses memahami dan memantau realitas yang terjadi sebelum melakukan proses menyimpulkan produk hukum yang lebih komprehensif. Oleh karenanya, *fiqh al-waqi'* harus mendahului proses *tahqiq al-manat* lebih lanjut. Sedangkan *ijtihad tatbiqi* dan *ijtihad tanzili* merupakan dua terma yang sama sebagai upaya intelektual agar penerapan fikih dapat berjalan. Dua terma ini tampaknya lebih umum dari beberapa istilah sebelumnya dalam hal aplikasi hukum. Selanjutnya *fiqh al-tatbiqi* adalah produk hukum yang dihasilkan setelah melalui proses ijtihad yang valid.¹⁴

11 Abu Ishaq Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, juz V, h. 12.

12 Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, juz V, h. 464.

13 Bila sebelumnya sudah ada upaya ijtihad *tatbiqi* dalam kasus sejenis, maka dalam hal ini bisa saja dilakukan *taqlid*. Meskipun demikian, tetap saja ijtihad *tatbiqi* harus ada dan masih diperlukan, yakni dalam upaya menyatakan bahwa kasus yang terjadi belakangan sama dengan kasus sebelumnya yang sudah ada penetapan *al-manat*-nya. Lihat Muhammad Taufiki, *Penerepan Konsep Ijtihad Tatbiqi Al-Syatibi dalam fatwa MUI Kajian terhadap Fatwa Tahun 1997-2007 (disertasi)*, h. 29.

14 Abd al-Majid al-Najjar, *Khilafat al-Insan baina al-Wahy wa al-'Aql: Bahs fi Jadaliyyat al-Nas wa al-'Aql wa al-Waqi'* (Cet. II; Herndon: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikri al-Islami, 1993), h. 120-

Berikut langkah-langkah dalam tahapan penerapan fikih yang juga memiliki relasi dengan *tahqiq al-manat* menurut Dr. Abd. Rauf Muh. Amin;

- a. *Istinbati* adalah proses penggalian hukum dari teks-teks *syar'i*.
- b. *Taqiriri* adalah penetapan hukum setelah menggali hukum.
- c. *Tanzili* adalah pembumian teks-teks *syar'i* pada rana aplikatif.
- d. *Taqwimi* adalah tahapan terakhir dalam penerapan hukum yaitu evaluasi terhadap hukum yang telah ditetapkan dan diaplikasikan dalam kenyataan yang ada.¹⁵

C. Diferensiasi *Tahqiq al-Manat*, Kias, *Tanqih al-Manat*, dan *Takhrij al-Manat*

a. *Tahqiq al-Manat* dan Kias

Kias adalah penggabungan bentuk hukum yang masih buram ke bentuk yang telah jelas berdasarkan unsur yang mengimpun keduanya yang dikehendaki hukum tersebut.¹⁶ Proses penggabungan tersebut menuntut adanya perhatian penuh pada *far'*, dengan harapan juga ditemukan *'illat* serupa pada teks *asl*. Kegiatan ini sebagai bentuk identifikasi *far'* merupakan bagian dari *tahqiq al-manat*.

Tampak dari keterangan di atas, bahwa *tahqiq al-manat* salah satu bagian yang amat dibutuhkan dari proses kias. Kias sendiri mencakup 3 (tiga) proses.¹⁷ *Pertama*, mengidentifikasi *'illat* pada *asl* (kasus pokok yang terdapat dalam teks); *Kedua*, mengidentifikasi eksistensi *'illat asl* di atas pada *far'* (kasus cabang yang tidak digambarkan pada teks); *Ketiga*, menghimpun dan menggabungkan hukum yang terdapat pada *asl* ke *far'*. *Tahqiq al-manat* adalah bagian kedua dari proses kias yaitu mujtahid dapat mengidentifikasi eksistensi *'illat asl* pada *far'*, setelah mengidentifikasi *'illat* pada *asl* dan selanjutnya menghimpun dan menggabungkan hukum yang terdapat pada *asl* ke *far'*.

124.

15 Abd. Rauf Muhammad Amin (45 tahun), Dosen Tarbiyah UIN Alauddin Makassar, *Wawancara*, Gowa, Mei 2012. (Catatan: diskusi saat bimbingan Tesis penulis tahun 2012)

16 Al-A<<<midī, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Cet. I; Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1404), h. 184.

17 'Abd al-Rahman Ibrahim al-Kailani, "Tahqiq al-Manat 'Ind al-Usuliyin wa Asaruh fi Ikhtilaf al-Fuqaha", h. 85.

Berikut tabel perbedaan kedua term tersebut:

Tabel 1
Diferensiasi Kias dan *Tahqiq al-Manat*

ACUAN	PERBEDAAN
Kias	<p>Proses</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Mengidentifikasi 'illat pada <i>asl</i> 2. Memverifikasi eksistensi 'illat <i>asl</i> di atas pada <i>far'</i> 3. Menghimpun dan menggabungkan hukum yang terdapat pada <i>asl</i> ke <i>far'</i>
<i>Tahqiq al-Manat</i>	<p>Memverifikasi eksistensi 'illat <i>asl</i> di atas pada <i>far'</i></p>
Kias	<p>Manat</p> <p>'illat</p>
<i>Tahqiq al-Manat</i>	<p>'illat dan Subtansi Obyek Hukum</p>

b. *Tahqiq al-Manat*, *Tanqih al-Manat* dan *Takhrij al-Manat*

Tanqih al-manat secara terminologis adalah menelusuri dan berijtihad dalam rangka menemukan 'illat yang tepat dari berbagai sifat yang disodorkan teks, dengan cara meninggalkan sifat-sifat yang tidak sesuai atau disebut filterisasi 'illat.¹⁸

Tanqih al-manat pada prinsipnya meniadakan beberapa sifat yang terdapat dalam teks, yang tidak tepat menjadi 'illat atau bagian dari 'illat itu sendiri.¹⁹ Kasus tersebut ialah dialog antara nabi dengan salah seorang arab badui/awam/primitif (penduduk dari kampung) seputar seberapa sangsi yang harus dikenakan padanya. Dalam kasus itu terjadi sekitar lima kali perubahan hukum sesuai perubahan realitas si arab badui yang meminta fatwa dari Nabi. Kasusnya adalah Nabi diberi tahu orang badui itu, bahwasanya dia baru saja menggauli isterinya pada siang hari bulan Ramadan. Pada kasus ini, orang badui setiap kali

18 'Abd al-Rahman Zaidi, *al-Ijtihad bi Tahqiq al-Manat wa Sultanih fi al-Fiqh al-Islamiy* (Kairo: Dar al-Hadis, 2005), h. 182.

19 'Abd al-Rahman Ibrahim al-Kailani, "Tahqiq al-Manat 'Ind al-Usuliyin wa Asaruh fi Ikhtilaf al-Fuqaha", h. 87.

menerima bentuk hukuman (fatwa) dari Nabi saw. dia menawar dan Nabi saw. menerimanya, sehingga dia tidak dikenai sanksi, sebaliknya disantuni.

Pada kasus tersebut, seseorang badui atau primitif tidak mendapatkan hukuman dari kesalahan yang dia buat. Kebijakan hukum yang dia peroleh dengan memperhatikan individu terkait yang berbeda pada penduduk seperti pada umumnya (orang primitif). Dia berhubungan dengan istrinya pada bulan Ramadan, sama hukumnya dengan berhubungan dengan budak wanita atau wanita lainnya. Hal tersebut diindikasikan karena sesuai dengan *munasabah* hukum (relevansi dengan tujuan penerapan hukum) dari teks. Selanjutnya sifat yang tertinggal dan memiliki *munasabah* dan implikasi hukum, yaitu mukallaf yang berhubungan di bulan Ramadan itu telah “memporak-porandakan” kehormatan dan kemuliaan ibadah puasa Ramadan (إِهْلَاكُ حُرْمَةِ رَمَضَانَ).

Adapun *takhrij al-manat* adalah mendorong segala kemampuan guna menemukan ‘*illat* hukum yang ditunjukkan oleh teks dan ijmak.²⁰ Misalnya, hadis Rasulullah saw. Jual beli emas kecuai dengan ukuran serupa.

Pada hadis tersebut tidak ditemukan ‘*illat* yang dimaksud dari pengharaman riba. Sehingga akan ada beberapa kesimpulan apakah ‘*illat*nya sifat bahan makanan, atau sifat bahan makanan pokok, atau sifat ukuran takaran atautkah timbangannya. Mujtahid dalam hal ini berperan menemukan ‘*illat* yang dimaksud teks sehingga menjadi jelas.

Hal tersebut berbeda dengan *tanqih al-manat* ketika ‘*illat*nya disebutkan oleh teks, hanya saja berbenturan dengan “kesesuaian/relevansi” di antara sifat-sifat yang disodorkan oleh teks. Pada *takhrij al-manat*, teks mencakup hukum dan tanpa tergambar adanya ‘*illat*. Sementara pada *tanqih al-manat*, teks mencakup hukum dengan di barengi sejumlah item mirip ‘*illat* (yang belum pasti).

20 Al-Gazali, *Mustasfa Min Ilm al-Wusul*, juz III (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th.), h. 240.

Tabel 2

Diferensiasi *Tanqih al-manat*, *Takhrij al-Manat* dan *Tahqiq al-Manat*

ACUAN	PERBEDAAN			
	Subtansi	Fungsi	Obejek	Waktu
<i>Tanqih al-Manat</i>	Mencari & Mengeliminasi beberapa 'Illat (Filterisasi)	Menentukan 'Illat	Asl	Awal
<i>Takhrij al-Manat</i>	Mencari 'Illat (Identifikasi)	Menentukan 'Illat	Asl	Awal
<i>Tahqiq al-Manat</i>	Menghubungkan 'illat itu pada far' (Verifikasi)	Mengidentifikasi 'Illat pada far'	Far'	Kedua

D. Mekanisme Ijtihad *Tahqiq al-Manat*

Ijtihad *Tahqiq al-Manat* tidak dapat dipisahkan dengan fikih realitas yang dinamis. Oleh karenanya dalam menerapkan nas wajib berpegang pada dua hal; a) pemahaman terhadap teks; b) pengetahuan tentang realitas.

Senada dengan pendapat tersebut, 'Abdurrahman al-Zaidi mengungkapkan proses menerapkan *manat/illat* diperlukan dua prolog, yaitu: teks, mencakup hukum umum tanpa dapat langsung diterapkan; dan proses penerapan teks melalui pernyataan kontradiktif/bertentangan dengan tujuan nas. Contohnya antara lain, jika seseorang meminum sesuatu, maka dapat ditanyakan padanya, "apakah minuman ini khamar?", ditelusuri apakah dapat merusak akal yang mengakibatkan hal tersebut terlarang. Sebagaimana Rasulullah saw. bersabda, "setiap khamar adalah haram". Maka apabila tidak ditemukan hal tersebut pada minuman, maka tidak mengapa (halal). Hal lain, apabila seseorang ingin berwudhu dengan air ditemuinya, maka ia harus memeriksa apakah air itu mutlaq atau tidak dengan memperhatikan tiga sifat; rasa, warna dan bau. Apabila hal tersebut terealisasi maka telah sesuai dengan nas atau telah terjadi proses *tahqiq al-manat* yang tepat.

Ibnu al-Qayyim menyebut urgensi fikih realitas, yaitu:

- a. Penguasaan realitas, fikih, dan unsur-unsur yang berkaitan dengan objek hukum.

b. Penguasaan terhadap hukum Allah pada aspek realitas.

Beberapa contoh penerapan teori tersebut;

- a. Saksi Nabi Yusuf as. yang mengetahui jujur dan benar dengan hanya menunjukkan pakaian yang sobek apakah dari arah depan atau belakang.
- b. Nabi Sulaiman berhasil mengetahui Ibu yang sebenarnya dari anak yang diklaim oleh dua wanita yang berseteruh.
- c. Ali bin Abi Thalib sukses menemukan bukti surat yang dibawah seorang wanita atas suruhan Hatib, dengan mengucapkan kalimat tegas, “serahkan surat tersebut atau engkau mendapat hukuman”
- d. Al-Nu'man bin Basyir dapat mengetahui pencuri melalui barang curian yang diperlihatkan setelah mereka didera karena dugaan kuat sebagai dalang pencurian.

Semua peristiwa hukum tersebut tidak dapat mereka lakukan, kecuali memiliki kecakapan dalam melihat realitas yang ada. Oleh karenanya, tidaklah tepat ketika dikatakan bahwa pemahaman terhadap teks lebih utama daripada kecakapan dalam menerapkan teks (*tabiq al-nas*). Karena perubahan terhadap teks suci sesuatu yang mustahil terjadi karena dalam penjagaan Allah swt., sedangkan yang memungkinkan didistorsi oleh pembenci Islam adalah dengan penerapan yang salah dan menyimpang dari yang dikehendaki teks.

Berbagai persoalan yang ada untuk kondisi kekinian, semua produk fikih tidak lepas dari realitas yang ada. Realitas yang memiliki banyak varian, menuntut adanya pemahaman komprehensif dari mujtahid untuk menjawab persoalan yang ada. Selain ilmu syariah, urgensi ilmu lainnya juga tidak bisa dihindarkan, seperti ilmu kedokteran, fisika, politik dan lainnya. Ilmu-ilmu tersebut akan membantu mujtahid dalam mengaplikasikan hukum secara tepat atau disebut *tahqiq al-manat*.

Farid Syukri menjelaskan beberapa kriteria yang harus ada pada proses *tahqiq al-manat*:

1. Latar belakang pengetahuan
2. Latar belakang metode

- a. Pengetahuan terhadap Nas
- b. Penguasaan skill terkait realitas
 - 1) Indikator yang meliputi realitas
 - 2) Penggunaan pengakuan, sumpah, dan pengajuan sumpah.
 - 3) Pendekatan budaya
 - 4) Pendekatan indera
 - 5) Pendekatan produk ilmu pengetahuan
 - 6) Taqwa dan ikhlas

Farid juga menambahkan khusus untuk metode pada kasus kontemporer dalam *tahqiq al-manat* sebagai berikut:

1. Pemahaman Kasus
 - a. Studi keadaan
 - b. Penelitian dan penelusuran
 - c. Riset
 - d. Metode komparasi penerapan Illat
 - e. Studi Sejarah
2. Relasi yang kuat dengan Nas

Gagasan membumikan hukum Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia sering terdengar, dan bahkan sering dieksploitasi terutama menjelang event pesta demokrasi. Namun demikian usaha yang benar-benar serius, komprehensif dan berkelanjutan untuk merealisasikan aspirasi tersebut sebenarnya masih amat terbatas. Langkah legislasi nilai-nilai syariat menjadi elemen hukum nasional amat bergantung pada dinamika kehidupan masyarakat termasuk gagasan ijtihad berupa fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa. Juga turut menentukan adalah peta kekuatan politik antara yang mendukung dan menolak wacana tersebut. Oleh karenanya, hendaknya ijtihad tidak berhenti pada ranah implementasi yang bersifat gair mulzam, tetapi dilakukan ijtihad konstitusi.

Namun demikian secara riil keberhasilan implementasi suatu sistem hukum, tidak semata-mata ditentukan oleh perjuangan politik lewat legislasi melainkan juga bergantung pada beberapa hal berikut:

Pertama, kesesuaian materinya dengan kebutuhan masyarakat. Masalah ini terkait dengan pertanyaan apakah secara substansial konsep isi (rancangan) aturan-aturan yang disusun berdasarkan nilai-nilai syariah itu memang benar-benar sesuai dengan apa yang sungguh-sungguh dibutuhkan oleh masyarakat. Berdasarkan hal ini para ulama dan anggota lembaga legislatif yang beridealisme syariat dituntut memiliki kompetensi ganda; yakni penguasaan yang baik atas ilmu-ilmu syariat, seluk beluk sistem sosial, sistem perekonomian modern serta sistem ketatanegaraan yang dianut di negara kita. Juga, diperlukan kepekaan moral dan intelektual untuk “membaca” kebutuhan historis terkait dengan implementasi syariat dan keahlian untuk mengemas hukum syariat dalam format hukum modern sesuai dengan perkembangan zaman. Maka kehadiran aturan hukum berbasis nilai syariat dapat diterima secara luas karena dianggap bisa memberikan solusi atas masalah yang dihadapi masyarakat.

Kedua, keberhasilan dalam sosialisasinya. Yang dimaksud di sini tidak hanya penetapan suatu aturan hukum sebagai aturan formal dan mengumumkannya secara luas, namun juga ikhtiar untuk meyakinkan publik bahwa aturan hukum yang berbasis nilai syariah memiliki berbagai keunggulan komparatif, dari sudut kepentingan mewujudkan cita-cita seluruh bangsa Indonesia baik yang muslim maupun bukan.

Ketiga, kinerja dan reputasi institusi penegakan hukum. Hal ini diperlukan suatu institusi hukum (lembaga peradilan) yang mampu bekerja secara profesional. Bahkan secara institusional juga mampu merepresentasikan diri sebagai institusi pengemban amanah umat yang bersih, bebas korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) sehingga integritasnya dipercaya oleh masyarakat luas.

Keempat, adanya kultur hukum masyarakat yang kondusif yakni spirit kepatuhan terhadap aturan hukum yang berlaku. Hal ini karena tanpa kultur hukum yang baik, semua aturan hukum tidak akan dapat bekerja secara efektif dan tidak akan membawa dampak positif seperti yang diharapkan, sekalipun secara konseptual telah disusun dengan sebaik-baiknya.

Informasi Huda tersebut menunjukkan bahwa masalah hukum

bukan masalah yang berdiri sendiri, namun terkait erat dengan situasi, realitas, dan kondisi yang meliputi keberadaannya.

Bukan hal yang mudah mengetahui secara detail tentang fikih realitas khususnya untuk mengetahui secara mendalam realitas dan kondisi ril umat Islam dewasa ini. Hal ini disebabkan multi kompleksnya persoalan yang dihadapi oleh manusia dalam kehidupannya yang boleh jadi antara yang satu dengan yang lainnya saling kontradiktif.

Pada masa-masa yang akan datang, peranan lembaga-lembaga fatwa seperti MUI, LBM Nahdatul Ulama, dan Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah sangat penting di tengah-tengah masyarakat. Olehnya itu, dibutuhkan adanya kepekaan bagi lembaga-lembaga fatwa untuk senantiasa menyelesaikan atau menjawab persoalan-persoalan kemasyarakatan yang semakin berkembang. Kepekaan itu dapat ditunjukkan pada sikap responsif terhadap persoalan yang muncul serta pengembangan metode fatwa yang tentu saja harus disesuaikan dengan perkembangan dan kompleksitas permasalahan yang dihadapi. Sisi lain, legitimasi lembaga fatwa harus ditingkatkan agar supaya kepercayaan masyarakat semakin meningkat.

Pada dasarnya masalah-masalah yang dihadapi itu telah ada dan diurai secara global di dalam al-Quran dan hadis. Namun persoalan tersebut ada yang dijelaskan secara global dan tidak detail, karenanya masih memerlukan penalaran secara intensif dan lebih mendalam. Permasalahan yang dihadapi umat Islam di berbagai tempat dan waktu biasanya bersifat kasuistik, karena tidak semua persoalan yang dihadapi oleh umat Islam pada suatu tempat dan kondisi, sama dengan permasalahan umat Islam di tempat lain.

Oleh karena itu, diperlukan piranti-piranti metodologis (al-wasail al-manhajiyah) bagi para jurus Islam khususnya lembaga fatwa untuk mengetahui secara cermat realitas yang dihadapinya agar tidak keliru dalam merumuskan dan memformulasi sebuah kebijakan hukum yang ingin diterapkan melalui fatwa. Piranti-piranti metodologis yang harus dibangun oleh lembaga fatwa melalui tipologi Ijtihad tahqiq al-manat melalui mekanisme sebagai berikut:

1. Memperhatikan Situasi dan Kondisi Pelaku Realitas (Studi Psikologi Manusia)

Manusia merupakan makhluk Tuhan yang sangat erat kaitannya dengan realitas. Seseorang tidak bisa berbicara tentang realitas tanpa melibatkan manusia sebagai pelaku realitas (*actor of reality*). Begitupun sebaliknya, seseorang tidak bisa berbicara tentang manusia tanpa menyeretkan realitas yang mengitari dan melingkupinya. Meskipun demikian ada unsur kesenyawaan yang masing-masing dimiliki setiap manusia walaupun mereka berbeda dari segi penobatannya yaitu apa yang disebut dengan tabiat manusia atau *al-tabi'at al-insaniyyah*. Tabiat ini terdiri dari nuansa kebaikan dan nuansa keburukan yang terdapat dalam diri manusia sehingga *al-Syatibi* mengatakan bahwa hati manusia itu cenderung mencintai jika ia diperlakukan dengan baik dan cenderung membenci jika ia diperlakukan dengan buruk.

Manusia sebagai pelaku realitas tidak selalu sama dalam setiap situasi dan kondisi akan tetapi terkadang dirasuki oleh hal-hal yang mapan dan selalu berubah dalam setiap situasi dan kondisi. Fikih realitas harus memperhatikan seluruh situasi dan kondisi yang terus berubah tersebut hingga penempatan sebuah kebijakan hukum sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada. Jika tidak, maka penempatannya terkadang tidak sesuai dengan *maqasid al-Syari'ah*. Contohnya yaitu hukum potong tangan terhadap pelaku pencurian. Semua ulama memandang hukuman pada kasus ini adalah potong tangan terhadap pelakunya sesuai dengan hukum Allah swt. yang terdapat di dalam *al-Quran*. Bahkan tidak pernah ditemukan dalam sejarah bahwa ada ulama yang mengeluarkan keputusan hukum terhadap hukum potong tangan itu tidak cocok dan tidak relevan lagi diaplikasikan.

Selain itu, ulama juga sepakat bahwa menerapkan hukum potong tangan, maka akan membawa kepada kemaslahatan dan menolak kemudaratan yaitu terpeliharanya harta setiap individu dan masyarakat. Akan tetapi menjadi persoalan adalah ketika kondisi riil di lapangan berubah dan hendak diaplikasikan ke dalam dunia realita, terkadang dalam hukum tersebut terdapat hal-hal yang terkait realitas sehingga hukum tersebut berubah tanpa bisa diaplikasikan. Beralasan bahwa

orang yang melakukan tindak kriminal pencurian tidak sama bentuk, motif dan tendensi yang melatarbelakangi pencurian itu. Tindak kriminal pencurian terkadang dilakukan oleh orang yang bekecukupan atau berlebih yang motifnya hanya ketamakan, keserakahan dan keinginan untuk menumpuk harta saja. Terkadang juga pencurian itu dilakukan oleh fakir miskin karena terlilit dengan kemiskinanannya dan takut ditimpa kelaparan.

Jika pelaksanaan kebijakan hukum tersebut terhadap pelaku pencurian pertama yaitu orang kaya dapat mewujudkan kemaslahatan sesuai dengan nas, maka penerapannya pada pelaku pencurian kedua yaitu orang fakir miskin belum tentu dapat mewujudkan kemaslahatan bahkan boleh jadi hanya berdampak mafsadah yang amat besar yaitu tidak terpeliharanya jiwa seseorang yang nilainya sangat mahal di dalam ajaran Islam melebihi nilai dan harga dari harta yang dimilikinya, penerapan hukum seperti ini disebabkan karena tidak adanya pemetaan secara substansial terhadap kondisi riil dari setiap pelaku pencurian.

Berdasar pentingnya memperhatikan kondisi sumber dari realitas itu, maka yang sangat erat kaitannya dengan hal tersebut adalah mabda' al-ahliyah (prinsip kecakapan hukum). Pembebanan agama (hukum Islam) pada semua level dan tahapannya adalah pembebanan yang sangat mungkin dicerna oleh kemampuan manusia. Karena itu sangat tidak logis dan tidak realistis membebani manusia sesuatu yang tidak bisa dilakukannya atau yang sering disebut dengan taklif bi ma la yutaq. Sebab substansi hukum tidak lain adalah pendidikan bukan penyiksaan. Konsekuensinya, setiap hukum, fatwa atau ijtihad yang dilakukan harus selalu melirik dan berinteraksi dengan kemampuan manusia itu.

Sebagai catatan, menerapkan Islam tidaklah berarti memberlakukan semua ajaran-ajarannya pada satu bentuk kemampuan utuh, tetapi menerapkannya sesuai level kemampuan yang ada, sehingga kapasitas kemampuanlah yang menentukan penerapan hukum. Juga perlu dikemukakan bahwa taklif (pembebanan hukum) dan aplikasinya selalu mengalami pasang surut sesuai dengan kemampuan dan kesiapan aplikatif. Setiap kali level kemampuan itu meningkat, maka saat

itu juga hukum meningkat sampai pada level kesempurnaan begitu pula sebaliknya. Memahami ini sangat menentukan dalam memahami realita komunitas, teknik, dan cara menyikapinya setiap tahapan dan menyingkronisasikannya dengan hukum-hukum agama karena setiap kasus dan masalah memiliki strategi agama untuk menghadapinya.

2. Memperhatikan Kondisi Realitas baik Waktu maupun Ruangnya (Studi Adat Istiadat)

Selain kondisi psikologis pelaku realitas, maka tidak kalah pentingnya juga memperhatikan keberadaan pelaku realitas dalam kerangka upaya untuk mengetahui secara mendalam hakekat dari sebuah realitas. Karena keadaan tertentu (*al-ahwal*) jika sangat berpengaruh terhadap keputusan-keputusan fikih, maka kondisi, waktu, dan ruang juga memiliki andil yang sangat besar dalam perubahan kondisi manusia. Oleh karena itu, ada hubungan timbal balik dan simetris antara *al-ahwal* dan *al-suruf* dalam artian bahwa perubahan *al-ahwal* penyebabnya adalah perubahan ruang dan waktu.

Kondisi realitas menuntut adanya keyakinan penuh bagi orang yang ingin menginterpretasi dan menganalisis realitas bahwa pengaruh zaman dan ruang merupakan elemen yang sangat mendasar dalam kerangka memberikan batasan jenis pengetahuan terhadap realitas bahkan dalam berinteraksi dengannya. Karena setiap realitas, ada kondisi tertentu yang terdapat di dalamnya dan merupakan sebuah kesalahan metodologis kalau hanya memandang kepada realitas yang ada tanpa melirik kondisi ruang dan waktu yang mengitari realitas itu.

Oleh karena itu perbedaan penetapan hukum terhadap sebuah realitas terkadang hasil dari perbedaan kondisi yang mengitarinya. Jadi setiap tindakan atau aktifitas pembebanan yang disyariatkan atau yang diperbolehkan dalam ruang dan waktu tertentu, bukan merupakan suatu kemestian dan keniscayaan dari sebuah produk hukum itu yang berbeda. Karena ruang dan waktu keduanya memiliki pengaruh dalam mengondisikan antara hukum *syari'i* dan realitas yang merupakan objek kajian.

3. Memperhatikan dan Mempertimbangkan *Qarinah* (Indikator)

Qarinah dianggap memiliki andil yang sangat besar dalam pencapaian pemahaman terhadap realitas bahkan menjadikan pengetahuan yang qat'i karena pengetahuan terhadap realitas berbeda dari segi kuat dan lemahnya. Cara-cara seperti itu misalnya pengalaman, perasaan, dan adat kebiasaan tidak berada dalam satu level atau ketentuan yang sama. Misalnya perasaan dapat mengantarkan orang kepada sebuah keyakinan baik sebagai ilmuwan ataupun selainnya, akan tetapi keyakinan tersebut bisa saja bertambah dan pasti para ilmuwan itu lebih berhak untuk mencapai level kesempurnaan keyakinan. Adapun pengamalan dan adat maka persoalannya akan lebih rumit dan tersembunyi karena keduanya memiliki persyaratan-persyaratan yang sangat ketat.

Mengingat pentingnya pertimbangan *qarinah* (indikator) dalam pencapaian pemahaman terhadap realitas, Ibn Qayyim al-Jauziyah mengatakan:

Ini adalah persoalan yang pelik, besar manfaatnya dan tinggi nilainya. Jika seorang hakim atau pemimpin tidak memperhatikan dengan seksama, maka ia akan menghilangkan hak yang sangat banyak dan menegakkan kebatilan yang banyak. Jika terlalu melebar cakupannya tanpa mempertimbangkan apa yang ditetapkan di dalam syariat, maka ia terjerembab dalam bagian kezaliman dan perusakan.

Beberapa contoh kasus peran *qarinah* dalam memahami realitas. Umar bin al-Khattab dan para sahabat memberlakukan hukum rajam terhadap seorang perempuan yang melakukan perzinahan dengan indikator bahwa perempuan tersebut hamil sedang tidak memiliki suami dan majikan. Begitu juga Ibn Mas'ud menjatuhkan vonis kepada peminum minuman keras karena adanya bau yang tercium dari mulutnya atau ada muntahnya yang berasal dari khamr atau minuman keras. Saksi Nabi Yusuf as. telah sampai kepada kesimpulan bahwa dengan robeknya baju di bagian belakang menunjukkan bebas dan bersihnya Nabi Yusuf atas tuduhan pemerkosaan oleh majikannya. Begitu pula Nabi Sulaiman as. telah sampai kepada pengetahuan dan kesimpulan tentang orang tua yang sebenarnya dari anak yang diperebutkan oleh dua orang tua, dengan mengatakan berikan pisau kepadaku, akan kubelah anak

ini menjadi dua buat kalian berdua.

Macam-macam qarinah yang dapat membantu untuk mengetahui realitas dengan pasti di antaranya:

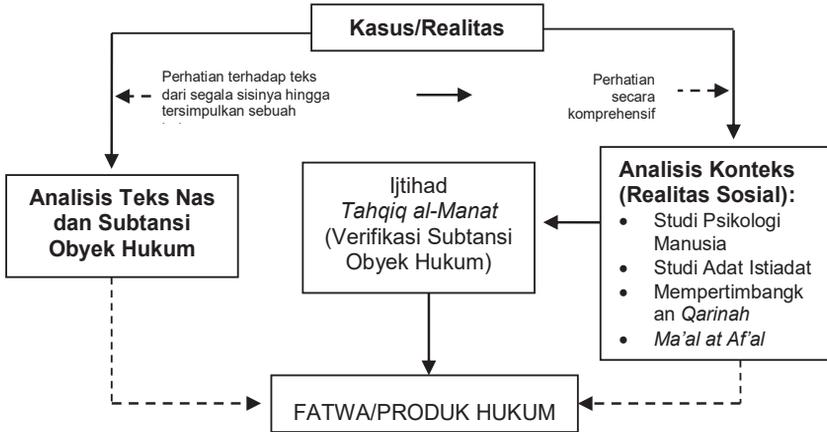
1. Qarinah tersebut dilansir oleh sebuah nas dan nas tersebut memberikan satu petunjuk untuk mengamalkannya.
2. Qarinah yang qat'i yang dapat menyampaikan kepada derajat keyakinan karena kuat dalalahnya (penunjukkannya) sehingga tidak memungkinkan memunculkan qarinah lain.
3. Qarinah yang diperoleh dari hasil sebuah ijtihad yang dilakukan oleh seorang faqih atau mufti.
4. Qarinah yang lemah dan masih bisa diprediksikan adanya kemungkinan muncul qarinah baru.

Bahwasanya pengetahuan terhadap realitas tidak bisa dianggap sebagai perangkat metodologi yang menghasilkan hukum, kecuali setelah mengetahui dengan baik qarinah tersebut, baik yang diperoleh dari nas ataupun dari hasil ijtihad. Ini berarti bahwa kebijakan hukum dari setiap persoalan-persoalan amaliyah setelah mengetahui hukumnya dan setelah mengetahui apa yang bisa berpengaruh terhadap persoalan itu dengan pengetahuan yang amat cermat sambil menggunakan metodologi pencapaian ilmu pengetahuan.

Perlu ditekankan bahwa menyebutkan perangkat-perangkat metodologi seperti pengetahuan tentang kondisi psikologis manusia, adat istiadat yang selalu berkembang, kondisi manusia dan qarinah (indikator) untuk mengetahui fikih realitas bukanlah sesuatu yang final. Akan tetapi, merupakan penggambaran, karena perangkat-perangkat metodologis masih ada.

Berbasis pada kesadaran di atas, maka dalam penelitian ini dapat dirumuskan metode/konstruksi/model ijtihad tahqiq al-manat berdasar pada fiqh al-waqi' dan tanzil yang dapat dijadikan pertimbangan oleh para pakar dalam fatwa pada setiap lembaga masing-masing. Model ijtihad tahqiq al-manat ini sebagaimana tampak dalam gambar berikut:

Gambar 11
Metodologi Fatwa berbasis *Ijtihad Tahqiq al-Manat*



Berdasarkan gambaran tersebut alur *ijtihad tahqiq al-manat* diawali dengan kajian kasus berdasarkan keterangan teks/nas melalui penelusuran dari segala sisinya hingga ditemukan status hukumnya. Hasil hukum tersebut tidak serta merta dituangkan pada realitas yang diajukan, tetapi melalui pengamatan yang komprehensif pada tataran realitas (*fiqh al-waqi'*). Fikih realitas ini mencakup studi psikologi, studi *urf*, studi *qarinah*, dan dampak yang kemungkinan akan terjadi setelah diterapkan hukum. Setelah mengalami proses verifikasi sedemikian rupa antara teks dan konteks maka disimpulkanlah hukum yang paling tepat berupa produk hukum atau fatwa. Semua proses verifikasi ini mulai dari penguasaan teks/nas hingga pada level fikih realitas dinamakan *ijtihad tahqiq al-manat*.

E. Referensi

al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Cet. I; Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1404..

Abadi, Muhammad Syams al-Haq al-'Azim. *'Aun al-Ma'bud Syarah Sunan Abi Daud* Juz IX. Beirut: Dar al-Fikri, t.th.

Abd. Rauf, Muhammad Amin. *Mendiskusikan Pendekatan Marginal dalam Kajian Hukum Islam*. Cet. I; Yogyakarta: Cakrawala Publishing, 2009..

Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja-Grafindo Persada, 2006.

Duski, "Metode Penetapan Hukum Islam Menurut Syatibi (Suatu Kajian Tentang Konsep *al-Istiqra al-Ma'nawi*", *Disertasi*. Jakarta: SPS UIN Syarif Hidayatullah, 2006.

Malik, Muhammad Anis. *Paradigma Metodologi Ijtihad dan Aplikasinya*. Gowa: Alauddin Press, 2012.

Muhammad Amin, Abd Rauf. *Al-Ijtihad: Ta'siruh wa Ta'assuruh fi Fiqhai al-Maqasid wa al-Waqi'*, *Disertasi*. Kairo: Universitas al-Azhar, 2007.

Raisyuni, Ahmad, dan Muhammad Jamal Barut. *Hiwarat Li Qarn Jadid: al-Ijtihad al-Nas al-Waqi' al-Maslahah*. Cet. I; Damaskus: Dar al-Fikr, 2000.

Shuhufi, Muhammad. *Fatwa dan Dinamika Hukum Islam di Indonesia*. Makassar: Alauddin University Press, 2011.

al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syariah*, tahqiq oleh Abdullah Darraz Juz 4. Beirut: Dar al-Ma'arifah, 2004.

Zaidi, 'Abd al-Rahman. *al-Ijtihad bi Tahqiq al-Manat wa Sultanih fi al-Fiqh al-Islamiy*. Kairo: Dar al-Hadis, 2005.

PERAN FATWA MUI DALAM MENYELESAIKAN PROBLEM KEPEREMPUANAN DI ERA GLOBAL

Dr. Hj. Umma Farida, Lc., MA
IAIN Kudus
ummafarida@iainkudus.ac.id

Pendahuluan

Sebagaimana kaum laki-laki, kaum perempuan juga memegang peran sebagai khalifah Tuhan di bumi yang mengemban tugas untuk memakmurkan bumi dan mensejahterakan manusia. (QS. Al-An'am: 165, Al-Baqarah: 30, Hud: 61). Dengan mengutip al-Qurthubi, Husein Muhammad menyatakan bahwa teks suci tersebut mengisyaratkan keharusan manusia terlibat dalam urusan politik, dalam arti mengangkat pemimpin pemerintahan untuk mengatur tata kehidupan masyarakat, menegakkan hukum dengan benar dan mewujudkan keadilan serta hal-hal penting lain yang diperlukan bagi kehidupan bersama.¹ Untuk tugas ini, perempuan tidak dibedakan dari laki-laki mengingat maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini adalah untuk menjadi pemimpin (*khalifah fi al-ardl*) di samping fungsinya sebagai hamba (*'abid*) yang patuh dan taat kepada Allah Swt. Kata khalifah yang tersebut dalam beberapa ayat al-Qur'an tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi yang sama sebagai khalifah, yang akan bertanggungjawabkan tugas-tugas kekhilafahannya di bumi, sebagaimana hal-

1 Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), 163.

nya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.²

Teks-teks al-Qur'an juga menegaskan akan adanya balasan yang sama antara laki-laki dan perempuan atas amalan dan pekerjaannya tersebut (QS Ali Imran: 195, al-Nahl: 97, al-Taubah: 71). Beberapa ayat al-Qur'an tersebut setidaknya bisa dijadikan dasar legitimasi betapa eksistensi perempuan diperlukan dan perlindungan terhadap kemaslahatannya juga penting diperhatikan. Namun di sisi lain, teks-teks tersebut masih bersifat multi tafsir yang tidak hanya berpeluang menjamin kesejahteraan perempuan, tetapi juga berpotensi membatasi ruang geraknya.

Di sini, kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan fatwa-fatwa yang dikeluarkannya hadir untuk menjembatani dan mengatasi problem yang dihadapi kaum perempuan, terutama yang terkait dengan kepemimpinan dan khitan perempuan.

Problem Keperempuan di Era Global: Kepemimpinan dan Khitan

1. Perempuan Polemik Kepemimpinan Perempuan

Tidak ada satu pun agama di seluruh alam raya ini yang memuliakan perempuan sebagaimana yang diberikan Islam. Risalah Islama yang dibawa Muhammad Saw. telah memuliakan perempuan sebagai manusia memiliki tugas dan tanggung jawab yang utuh sebagaimana yang dimiliki laki-laki yang kelak juga akan memperoleh balasan pahala ataupun siksa.

Secara berulang, al-Qur'an telah menegaskan prinsip kesetaraan dalam Islam, di antaranya dalam QS. Ali Imran: 195, An-Nahl: 97, dan Al-Ahzab: 35. Namun disayangkan masih banyaknya umat Islam yang mengabaikan kemampuan kaum perempuan, mengurangi hak-haknya, serta mengharamkannya dari apa-apa yang telah ditetapkan syara'. Padahal, syariat Islam sendiri telah menempatkan perempuan pada proporsi yang sangat jelas, yaitu sebagai manusia, sebagai perempuan, anak perempuan, istri atau ibu. Hal yang lebih memprihatinkan, sikap merendahkan perempuan tersebut dilakukan dengan mengatasnamakan

2 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 252-253.

agama (Islam), padahal Islam bebas dari semua itu. Terutama dalam perjalanan sejarah politik umat Islam, partisipasi politik perempuan mengalami proses degradasi dan reduksi secara massif.

Aktifitas perempuan hanya dibatasi di ranah domestik dan sering diposisikan secara subordinat. Sejarah politik Islam sejak wafatnya Nabi Muhammad dan masa *Khulafa al-Rasyidin* tidak banyak menampilkan tokoh perempuan untuk peran-peran publik. Secara umum, alasan yang digunakan bagi peminggiran perempuan adalah bahwa kehadiran mereka di tempat publik dianggap sebagai sumber godaan (*fitnah*) dan memotivasi atau menstimulasi konflik sosial.³

Menurut penulis, kekhawatiran tersebut menjadi tidak beralasan jika seluruh pihak laki atau perempuan tetap memegang pedoman syar'i dalam beraktifitas di ranah publik. Selain itu, kita juga harus bercermin pada zaman Rasulullah kaum perempuan juga berinteraksi dengan kaum laki-laki dan terlibat aktif dalam berbagai aktivitas. Al-Qur'an sendiri juga mengabadikan kisah Maryam yang menunjukkan bahwa Nabi Zakaria masuk ke dalam mihrab yang dihuni Maryam dan bertanya tentang makanan yang ada di dekatnya (QS. Ali Imran: 37). Al-Qur'an juga mencatat kisah Ratu Bilqis, seorang perempuan yang cerdas dan mengukir sejarah kepemimpinan. Dalam QS. An-Naml: 32-34 juga digambarkan bahwa Ratu Bilqis telah memimpin musyawarah dengan rakyatnya (termasuk laki-laki) untuk menentukan langkah dalam menghadapi Nabi Sulaiman. Ratu Bilqis juga berbincang-bincang dengan Nabi Sulaiman sebagaimana informasi dalam QS. An-Naml: 42-44.

Padahal sejatinya, jika direnungi argumen teologis yang sering digunakan pihak-pihak tertentu dengan tidak memperkenankan kaum perempuan memiliki keterlibatan dalam bidang sosial dan politik dengan didasarkan pada QS. Al-Ahzab: 33, dan hendaklah kalian (kaum perempuan) tetap berada di rumah kalian, sebagai bersifat sosiologis dan kontekstual. Kendati demikian, Aisyah Ra., perempuan dengan kemampuan pemahaman agamanya yang mendalam tidak merasa terhalang keluar rumahnya dari Madinah menuju Basrah dan memimpin pasukan yang di dalamnya ada pasukan laki-laki, bahkan dua di antaranya

3 Husein Muhammad, *Islam Ramah Perempuan*, 168-169.

termasuk dalam sepuluh orang yang dijamin masuk surga.⁴

Selain itu, mereka juga melontarkan argumen bahwa tugas-tugas politik merupakan tugas berat dan perempuan tidak akan mampu menanggungnya karena akal dan tenaganya yang lemah dibandingkan kaum laki-laki. Hal ini berimplikasi pada sulitnya kita sebagai umat Islam untuk memperoleh pandangan Islam klasik yang memberikan ruang dan hak politik bagi kaum perempuan, baik untuk jabatan legislatif (parlemen), yudikatif, maupun eksekutif (presiden, perdana menteri, menteri).

Tatkala membicarakan tentang partisipasi perempuan dalam politik dengan menggunakan “kacamata” Islam, sudah sepatutnya kita juga mengambil titik masuk dari sudut fiqh, tepatnya fiqh perempuan (*Fiqh an-Nisa'*). Maksud dari *Fiqh an-Nisa'* di sini bukan dalam pengertiannya secara makro karena pengertian ini akan meliputi seluruh aspek kehidupan perempuan: ibadah dan muamalah, melainkan lebih ditujukan kepada persoalan khusus, yakni permasalahan kepemimpinan dan politik. Meskipun demikian, kitab-kitab fiqh dengan spesifikasi politik masih belum banyak, yang sering kita jumpai, biasanya persoalan politik (siyasah) secara umum masuk ke dalam bab “*muamalah*” atau “*ahwal syakhshiyah*”.

Dalam berbicara Fiqh politik, mau tidak mau kita juga harus berbicara tentang insan politiknya. Insan politik yang dimaksud di sini adalah manusia sebagai pelaku dan objek politik. Pada dasarnya, semua wacana pelaku politik telah menjadi kajian dan ulasan dari kitab-kitab Fiqh politik. Namun, dalam hal ini masih ada wacana pelaku politik yang terlupakan, yaitu wacana politik kaum perempuan. Sebagai pelaku dan pencipta wacana politik, kaum perempuan tidak mendapat tempat yang berarti, bahkan termarginalisasi, dalam kajian Fiqh politik.

Secara umum, ketika membahas adanya hak-hak politik kaum perempuan lazimnya berkembang tiga pendapat. Pertama, pendapat konservatif yang mengatakan bahwa Islam, apalagi fiqh, sejak kemunculannya di Makkah dan Madinah tidak pernah memberikan kebebasan perempuan untuk aktif dalam politik, kepemimpinan, dan pemerin-

4 Cahyadi, *Fiqh Politik Perempuan*, (Solo: Era Intermedia, 2003), 58.

tahan. Kelompok ini juga berpendapat bahwa dalam agama Islam, dunia peran pada dasarnya dibagi menjadi dua bagian: Pertama, wilayah publik (*al-wilayah al-ammah*); kedua, wilayah domestik (*al-wilayah al-khashshah*). Wilayah publik meliputi urusan-urusan sosial kemasyarakatan, seperti penyusunan undang-undang, melakukan proses rekonsiliasi terhadap konflik-konflik yang terjadi pada masyarakat umum, menjalankan pemerintahan, dan sebagainya. Wilayah ini merupakan wilayah kekuasaan kaum laki-laki. Sedangkan wilayah-wilayah khusus meliputi tugas-tugas rumah tangga, mendidik anak, dan tugas-tugas lain yang bersifat internal, seperti wasiat pada anak dan mengurus harta suami di rumah, menjadi tugas kaum perempuan.⁵

Para ahli fiqh menentukan sejumlah persyaratan untuk dapat menduduki jabatan yang termasuk wilayah publik tersebut (*al-wilayah al-ammah*), yang meliputi: beragama Islam, dewasa, memiliki akal sehat, merdeka, sehat jasmani, adil dan memahami hukum-hukum syariat. Sementara persyaratan jenis kelamin diperdebatkan. Sedikitnya, ada dua pandangan ulama mengenai syarat yang terakhir ini. Pertama, Malik bin Anas, asy-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal menyatakan bahwa jabatan ini haruslah diserahkan kepada laki-laki dan tidak boleh perempuan. Pendapat ini diamini oleh al-Maududi, pemikir Islam terkemuka dan pemimpin Jamaat Islami, al-Maududi dengan tegas mensyaratkan laki-laki untuk jabatan tersebut. Selain mengajukan argumen teks QS. An-Nisa': 34 dan Hadis Abu Bakrah,⁶ Maududi mengemukakan argumen lain, bahwa keberadaan perempuan dalam jabatan-jabatan ini membuka peluang bagi pergaulan dengan lain jenis yang telah jelas diharamkan dalam Islam. Kedua, Madzhab Hanafi dan Ibn Hazm azh-Zhahiri berpendapat bahwa laki-laki bukanlah syarat mutlak untuk jabatan *wilayah ammah* ini. Dalam jabatan-jabatan khusus, perempuan diperbolehkan.

5 *Ibid*, h. 190-191.

6 Dari Abu Bakrah, ia mengatakan, "Allah telah menyadarkan aku, melalui kalimat-kalimat yang aku dengar dari Rasulullah Saw., ketika aku hamper saja ikut terlibat dalam peristiwa perang Jamal, yaitu ketika disampaikan kepada Nabi Saw. bahwa bangsa Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai penguasa (raja/ratu) mereka. (Pada saat itu) Nabi mengatakan, "Tidak akan pernah beruntung bangsa yang diperintah perempuan." Al-Bukhari, *ash-Shahih*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), 4: 1557.

Berbeda dengan pendapat kelompok konservatif, kelompok kedua yang mencerminkan pendapat liberal progresif menyatakan bahwa Islam sejak awal telah memperkenalkan konsep keterlibatan perempuan dalam bidang politik. Secara eksplisit, kelompok ini menyatakan bahwa perempuan memiliki hak penuh untuk berpolitik. Kelompok ini menggunakan dalil-dalil al-Qur'an yang menyitir tentang konsep 'adalah (keadilan) dan musawah (persamaan) yang selalu dijunjung tinggi dalam Islam. Salah satu ayat yang digunakan adalah QS. Al-Taubah : 71 yang menurut kelompok ini, menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kesempatan yang sama dalam berpolitik.

2. Polemik Khitan Perempuan

Khitan perempuan memiliki padanan kata yang beragam. Dalam bahasa Arab misalnya, khitan perempuan sering disebut dengan istilah khitan *al-inas* atau *al-khifad*. Sedangkan dalam bahasa Inggris disebut dengan *Female Genital Mutilation* (FGM) atau *Female Genital Cutting* (FGC).

Secara bahasa, khitan berasal dari kata *khatnah* atau *khatnu* yang berarti memotong (*al-qath'u*),⁷ memotong bagian tertentu dari organ tertentu,⁸ melukai. Menurut WHO sebagaimana dikutip Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPPA) khitan perempuan didefinisikan dengan bentuk pemotongan alat kelamin perempuan baik sebagian atau keseluruhan atau dalam bentuk apapun yang melukai alat kelamin perempuan, baik dengan alasan budaya atau lainnya di luar (kepentingan) pengobatan.⁹

Ada empat tipe khitan perempuan yaitu: Tipe pertama, eksisi dari preputium dengan atau tanpa eksisi sebagian atau seluruh klitoris. Tipe kedua, eksisi perputium dan klitoris bersamaan dengan eksisi total atau total labia minora. Tipe ketiga, eksisi sebagian atau seluruh eksternal alat kelamin dengan membuka jahitan dari vagina (infibulasi). Tipe keempat, tidak terklasifikasi,¹⁰ termasuk menusuk, menyayat klitoris dan/

7 *Al-Qamus al-Muhit*, (Cairo: *Wizarah at-Tarbiyah wa at-Ta'lim*, 1980), 4: 218.

8 Asy-Syaukani, *Nayl al-Authar*, (Cairo: Dar as-Salam, 2001), 1: 112.

9 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, *Buku Saku 2, 40 Tanya Jawab Sunat Perempuan Menuju Kemaslahatan Keluarga*, Jakarta: KPPA, 2018, 8-9.

10 Ahmed Ragab, *Medicalization of Female Genital Mutilation*, makalah dipresentasikan dalam "Musyawarah Ulama Pesantren tentang Praktik Sunat Perempuan di Indonesia", Bogor, 1-4

atau labia, mengencangkan klitoris atau labia, pemotongan dengan pembakaran klitoris dan jaringan sekitarnya, gesekan atau pemotongan terhadap luka di vagina, memaparkan zat korosif ke dalam vagina yang dapat menimbulkan pendarahan atau memasukkan tumbuh-tumbuhan ke dalam vagina dengan tujuan untuk mengencangkan atau mempersempit vagina.¹¹ Dalam konteks Indonesia, praktik khitan perempuan yang dilakukan oleh masyarakat di Indonesia dapat digolongkan pada tipe keempat yang tidak terklasifikasi, termasuk di dalamnya yang dilakukan secara simbolik.¹²

Dalam tulisan fiqh kontemporer, Syaikh Sayyid Sabiq berkata: “Khitan untuk lelaki adalah pemotongan kulit yang menutupi *hasyafah* agar tidak menyimpan kotoran, mudah dibersihkan ketika kencing dan dapat merasakan kenikmatan *jima'* dengan tidak berkurang. Sedangkan untuk perempuan adalah memotong bagian teratas dari *farjnya*.”¹³ Sedangkan Wahbah az-Zuhaili menegaskan bahwa khitan pada perempuan hanya memotong sedikit mungkin dari kulit yang terletak pada bagian atas *farj*. Di anjurkan agar tidak berlebihan. Tidak boleh memotong jengger yang terletak pada bagian paling atas dari *farj* supaya tidak mengurangi kenikmatan tatkala bersenggama.¹⁴

Bagi lelaki, khitan dengan memotong kulup memiliki nilai positif, karena ia selain berpotensi menyimpan penyakit kelamin juga menyebabkan terjadinya pemancaran dini (*ejaculatio seminis*), sebab kepala penis yang berkulup lebih sensitif daripada yang tidak berkulup. Dengan demikian, khitan dengan pemotongan kulup bagi lelaki secara medis adalah sehat dan akan menambah kenikmatan serta memperlama berlangsungnya hubungan seksual, sehingga secara optimal lelaki dapat menikmati pemenuhan kebutuhan biologisnya.¹⁵ Sedangkan khitan bagi perempuan masih terus diperselisihkan apakah memiliki dampak positif sebagaimana yang terjadi pada lelaki atau justru sebaliknya.

Mei 2018, 1-2.

11 *Ibid.*, 7-8.

12 KPPA, *Panduan Advokasi dan Sosialisasi Pencegahan Sunat Perempuan bagi Tokoh Agama*, (Jakarta: KPPA, 2018), 17.

13 Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Cairo: Maktabah at-Taufiqiyyah, 1987), 1: 36.

14 Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), 1: 356.

15 Husein Muhammad, *op.cit.*, 41.

Khitan perempuan menjadi isu sensitif yang kontroversial di kalangan masyarakat muslim, termasuk Indonesia. Mereka masih menerapkan atau melakukan khitan terhadap anak-anak perempuannya. Mereka membawa anak-anak perempuan mereka yang berusia antara satu hari hingga satu tahun kepada para tukang sunat tradisional, dukun bayi, atau bidan, dan beberapa di antaranya masih menerapkan cara-cara tradisional. Tidak hanya pada peralatan yang digunakan, namun juga perlakuan sunat yang cenderung dilakukan dengan cara memotong atau melukai klitoris, yang biasanya masih menggunakan alat tradisional seperti bambu dan dilakukan dengan tanpa penggunaan obat bius dan digantikan dengan ramuan yang ditempelkan untuk mengurangi rasa sakit atau infeksi seperti kunir.

Peran Fatwa MUI dalam Mengatasi Problem Keperempuanan di Era Global

Di antara tugas Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah memberikan fatwa dan nasehat, baik kepada Pemerintah maupun kepada masyarakat. Fatwa yang diharapkan tidak hanya terkait dengan aqidah dan ibadah saja, tetapi juga fatwa terkait kehidupan sosial kemasyarakatan.

Fatwa yang dikeluarkan MUI secara umum mengacu pada Surat Keputusan Nomor: U-596/MUI/X/1997. Dalam surat ini terdapat tiga bagian proses dalam menentukan fatwa, yaitu dasar hukum penetapan fatwa, prosedur fatwa, teknik serta kewenangan organisasi dalam menetapkan fatwa. Dasar umum penetapan fatwa didasarkan kepada dalil-dalil hukum yang paling kuat dan membawa kemaslahatan bagi umat, yakni al-Qur'an, Hadis, ijma', qiyas dan dalil-dalil hukum *mu'tabar* lainnya. Selanjutnya, dalil-dalil ini diklasifikasikan ke dalam dua bagian: Pertama, dalil-dalil hukum yang disepakati oleh para ulama untuk dijadikan dasar penetapan fatwa (*adillah al-ahkam al-mutafaq 'alaih*). Kedua, dalil-dalil hukum yang diperselisihkan untuk dijadikan dasar penetapan fatwa (*adillah al-ahkam al-mukhtalafih*).

MUI berusaha memberikan ketenangan dan kepastian hukum, termasuk yang berkaitan dengan problem yang dihadapi perempuan. Di antara kompleksitas problem perempuan terdapat dua hal yang

bersinggungan dengan MUI, yaitu problem kepemimpinan perempuan dan khitan perempuan.

MUI sangat menyadari bahwa problem-problem yang menyangkut perempuan sangatlah sensitif, dan termasuk dalam ranah *khilafiyah*. Masih teringat tahun 2011 lalu, tatkala salah satu pengurus MUI Riau menyatakan dilarangnya perempuan menjadi pemimpin.¹⁶ Fatwa ini dipandang kontroversial karena tidak prosedural dan lebih kepada pandangan pribadi. Bahkan Ketua Umum MUI Pusat, KH. Ma'ruf Amin, menyatakan bahwa MUI Pusat tidak pernah mengeluarkan fatwa tentang larangan perempuan menjadi pemimpin, baik di level pemimpin tingkat atas (*imamat al udhma*) ataupun tingkat bawah. Hal ini disebabkan persoalan perempuan menjadi kepala daerah atau kepala negara memang masih menjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama.¹⁷

Senada dengan pernyataan Amin, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Mempawah, Abdurrahman Musa, meluruskan pemahaman terkait kepemimpinan perempuan di suatu daerah. Secara hukum Islam, MUI memastikan pemimpin perempuan diperbolehkan, karena Indonesia menganut sistem pemilihan demokrasi, bukan hirarki atau kekhalifahan. Hukum Islam tidak pernah permasalahan kepemimpinan perempuan dengan syarat kepemimpinan tersebut memiliki batas waktu dan dipilih atas aspirasi atau keinginan mayoritas masyarakat di daerah bersangkutan yang ditentukan dengan cara demokratis.¹⁸

Desakan terhadap MUI untuk mengeluarkan fatwa tentang kepemimpinan perempuan memang sering kali muncul, sejak Oktober 1999 ketika dilaksanakan Konggres Umat Islam, namun menyadari bahwa hal ini merupakan masalah *khilafiyah*, maka MUI memilih bersikap bijak dengan mengembalikan pada pendapat masing-masing yang pastinya memiliki dalil dan argumen yang kuat. Dalil dari al-Qur'an yang menyatakan bahwa laki-laki qawwam atas perempuan pun memiliki

16 <https://news.okezone.com/read/2011/03/15/339/435045/mui-haramkan-kepala-daerah-perempuan>

17 <https://www.republika.co.id/berita/breaking-news/nasional/11/03/17/170321-mui-tak-pernah-larang-pemimpin-wanita>

18 <https://www.pontianakpost.co.id/mui-tak-larang-pemimpin-perempuan>

banyak penafsiran. Bahkan, fatwa tentang larangan perempuan menjadi pemimpin dinilai banyak pihak bermuatan politis untuk menghalangi kaum perempuan menjadi pemimpin ataupun calon presiden. Menurut Din Syamsuddin, MUI belum mengeluarkan fatwa terkait kepemimpinan perempuan ini karena dikhawatirkan akan digunakan oleh kelompok-kelompok berkepentingan untuk menghalangi perempuan menjadi pemimpin. Atau bahkan sebaliknya, fatwa ini juga bisa menguntungkan calon presiden perempuan yang seolah-olah teraniaya.¹⁹ Dengan demikian, tampak jelas kebijaksanaan MUI dalam menyikapi polemik kepemimpinan perempuan dengan mengembalikan pada argumen dalil masing-masing yang kuat. Secara spesifik, MUI hanya pernah mengeluarkan larangan perempuan menjadi pemimpin dalam shalat berjamaah yang makmumnya terdiri dari laki-laki dan perempuan melalui Fatwa MUI Nomor 9/MUNAS VII/MUI/13/2005. Namun demikian, perempuan masih tetap diperkenankan menjadi imam dalam shalat berjamaah yang makmumnya khusus kaum perempuan.

Adapun terkait khitan perempuan, MUI tidak mengeluarkan fatwa terkait hukum khitan perempuan itu sendiri. Mengingat mayoritas literatur fiqh menyatakan bahwa khitan bagi perempuan adalah *makrumah* (kemuliaan) meskipun terdapat perbedaan hukum fiqhnya, antara sunnah, wajib, ataupun mubah. Oleh karena itu, konsentrasi MUI pada problem baru, yakni pelarangan khitan perempuan yang dituangkan dalam kebijakan pemerintah, dalam bentuk Surat Edaran yang dikeluarkan oleh Kementerian Kesehatan Republik Indonesia No. HK.00.07.1.3.1047a tahun 2006 tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan bagi Petugas Kesehatan.

Merespon SE Kementerian Kesehatan tersebut, maka MUI pada 7 Mei 2008 mengeluarkan fatwa No. 9A Tahun 2008 bahwa larangan mengkhitan perempuan bertentangan dengan ketentuan syariat karena khitan bagi laki-laki dan perempuan adalah fitrah dan syi'ar Islam. Menurut MUI, khitan bagi perempuan adalah kemuliaan dan pelaksanaannya merupakan bentuk ibadah, tetapi perlu memperhatikan 2

19 <https://news.detik.com/berita/d-160786/mui-fatwa-haram-presiden-perempuan-tak-perlu-ditanggapi>

(dua) hal: Pertama, khitan perempuan hanya boleh dilakukan dengan menghilangkan selaput yang menutupi klitoris; Kedua, tidak boleh melakukan khitan secara berlebihan seperti pemotongan (insisi²⁰ dan eksisi²¹) atau melukai klitoris.²² Dengan keluarnya fatwa MUI ini, maka SE tersebut dicabut melalui Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 1636/MENKES/PER/XI/2010 pada tanggal 15 November 2010.

Ketetapan fatwa MUI terkait dengan masalah khitan perempuan dapat dinyatakan sebagai langkah tengah dari dua pihak yang berlawanan. Pertama, pihak yang melakukan khitan terhadap perempuan dengan praktik yang membahayakan, seperti dengan menjepit, mengambil seluruh klitoris dan labia baik mayora maupun minora, menutup dan menjahit vagina, dan praktik lain yang membahayakan. Kedua, pihak yang melarang seluruh praktik khitan perempuan, dengan alasan sebagai bentuk tindak kekerasan, mutilasi, dan pelanggaran hak asasi manusia. Menurut MA. Ni'am Sholeh, Fatwa MUI berdiri di antara dua ekstrem tersebut, karena keduanya, bertentangan secara akademik maupun keagamaan dengan norma yang ditetapkan agama Islam. Sehingga, salah satu diktum yang ditegaskan dalam fatwa MUI adalah bahwa "pelarangan khitan terhadap perempuan adalah bertentangan dengan ketentuan syariah karena khitan, baik bagi laki-laki maupun perempuan, termasuk fitrah (aturan) dan syiar Islam".²³

Fatwa MUI di atas juga tidak menutup mata terhadap fakta adanya pelbagai praktik khitan perempuan yang menimbulkan bahaya. Oleh karena itu, fatwa MUI juga menegaskan mengenai batasan atau tata cara khitan perempuan sesuai dengan ketentuan syariah yang dimaksudkan untuk menghindari timbulnya bahaya akibat penyimpanan terhadap praktik khitan perempuan. Pertama, khitan perempuan dilakukan cukup dengan hanya menghilangkan selaput yang menutupi klitoris. Kedua, khitan perempuan tidak boleh dilakukan secara berlebi-

20 Insisi adalah melukai bagian tubuh tanpa adanya jaringan yang terlepas.

21 Eksisi adalah memotong bagian tubuh hingga ada bagian jaringan yang terlepas.

22 Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975*, (Jakarta: Erlangga, 2011), 229-241.

23 MA Ni'am Sholeh, "Fatwa MUI tentang Khitan Perempuan" dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. XII, no. 2, Juli 2012, 35-45.

han, seperti memotong atau melukai klitoris (insisi dan eksisi). Penentuan batasan atau tata cara khitan tersebut didasarkan pada petunjuk yang diberikan Nabi Saw., yang menekankan prinsip: sedikit saja, tidak berlebihan, dan tidak menimbulkan bahaya, seperti mengurangi fungsi seksual dan dampak fisikis lainnya.²⁴ Dengan demikian, fakta terhadap adanya pelbagai dampak negatif yang ditemukan tidak lain dikarenakan adanya penyimpangan dari praktik khitan perempuan tersebut.

Di samping itu, MUI juga menyadari adanya upaya penggiringan secara sistematis penolakan terhadap pelaksanaan khitan terhadap perempuan ini dan menganggapnya sebagai bagian dari tindakan kriminal, perusakan alat kelamin, tindak mutilasi, dan pelanggaran hak asasi manusia. Bahkan CEDAW (Convention on The Elimination of All forms of Discrimination Against Women) sebagai sebuah konvensi internasional yang sudah diratifikasi ke dalam Undang-Undang, diimplementasikan sepanjang konvensi tersebut tidak bertentangan dengan tata kehidupan masyarakat yang meliputi nilai-nilai budaya, adat istiadat, serta norma-norma keagamaan yang masih berlaku. Sebagai kaum muslim, juga memiliki ketentuan-ketentuan khusus sebagaimana dinyatakan Rasulullah Saw. bahwa kaum muslim terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram. Namun, dalam implementasinya sangat tergantung dengan pelbagai aspek, baik hukum, budaya, agama, dan tradisi yang hidup di masyarakat. Bahkan menurut Ni'am Sholeh, memaksakan memaknai khitan perempuan sebagai bentuk pelanggaran juga termasuk tindakan provokatif, inkonstitusional, dan bertentangan dengan ketentuan UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala bentuk Diskriminasi terhadap Wanita (CEDAW). Ini dikarenakan UU tersebut secara eksplisit menegaskan bahwa pelaksanaan ketentuan dalam Konvensi ini juga harus menyesuaikan dengan tata kehidupan masyarakat dan norma agama yang berlaku di Indonesia, dan khitan perempuan merupakan salah satu norma keagamaan yang masih diikuti oleh masyarakat Indonesia.²⁵

24 Asy-Syaukani, *Nayl al-Authar*, 1: 293.

25 MA Ni'am Sholeh, "Fatwa MUI tentang Khitan Perempuan" dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. XII, no. 2, Juli 2012, 35-45.

MUI dengan fatwa-fatwa yang dikeluarkannya terkait problem keperempuanan sebagaimana terurai di atas menegaskan keberpihakannya terhadap tercapainya *maqashid al-syariah* (tujuan syariat) bagi kaum perempuan.²⁶ Karena bagaimanapun juga, tujuan syariat ini seharusnya merupakan tulang punggung bagi pembentukan fatwa dan konsep hukum. Sehingga, fatwa dan produk hukum yang terbentuk harus sesuai dengan tujuan ini dan memperhatikan empat prinsip:²⁷

Pertama, Prinsip keadilan, yakni adanya keseimbangan dalam memandang hak dan kewajiban antara perempuan dan laki-laki secara proporsional, sesuai dengan hakikat asal kejadian kedua jenis manusia yang memang diciptakan setara dan seimbang oleh Tuhan yang Maha Adil. Al-Qur'an secara jelas menyatakan bahwa Allah Swt. tidak pernah berbuat zalim, sehingga al-Quran sebagai firman Tuhan tidak bisa dijadikan sumber ketidakadilan kemanusiaan. Oleh karenanya, ketidakadilan terhadap perempuan mustahil dipahami sebagai berasal dari Tuhan, karena tujuan Islam adalah memantapkan keadilan di bumi.

Kedua, prinsip kesetaraan (*musawah*), yaitu kesetaraan dalam segala aspek kehidupan. Prinsip kesetaraan tidak dimaksudkan menyamakan secara fisik, tapi menyamakan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan di hadapan Allah Swt. Sebab ketidaksetaraan antara keduanya dalam agama banyak diciptakan oleh konstruksi sosio-kultural, bukan oleh ajaran agama itu sendiri. Allah Swt. sendiri menyatakan bahwa seluruh makhluk adalah setara di hadapan-Nya, faktor pembeda terletak pada nilai takwanya semata.

Ketiga, prinsip musyawarah (*syura*). Di era global ini, konsep tentang *syura* ini sering diidentikkan dengan demokrasi. Mungkin keduanya memiliki perbedaan, namun bukan berarti tidak ada kesamaan antara keduanya, terutama dalam praktiknya. Salah satu kesamaan yang paling penting adalah bahwa keduanya sama-sama menyerap aspirasi masyarakat dan pengambilan keputusan berdasarkan kekuatan argumen/dalil atau perolehan dukungan terbanyak. Konsep *syura* tidak han-

26 MA Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2016), xix.

27 Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Perempuan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), 256.

ya berlaku pada hal-hal yang bersifat makro (kehidupan publik) seperti urusan politik kenegaraan, melainkan ia juga bermanfaat untuk hal-hal yang bersifat mikro seperti dalam kehidupan keluarga. *Syura* dalam konteks kehidupan keluarga dapat berfungsi untuk menyelesaikan konflik yang muncul. Dalam kaitannya dengan proses perumusan fatwa MUI, konsep *syura* juga diharapkan memberikan sebuah platform epistemologis bahwa perumusan fatwa harus berdasarkan prinsip-prinsip yang demokratis, artinya bebas dari bias ataupun kepentingan tertentu.

Keempat, *mu'asyarah bil ma'ruf*, yang merupakan tindakan yang memanusiaikan manusia karena prinsip ini memandang bahwa seluruh manusia harus diperlakukan secara baik, termasuk kaum perempuan.²⁸

Penutup

Problem yang dihadapi kaum perempuan di era global di antaranya adalah terkait kepemimpinan dan khitan perempuan. Kedua problem tersebut masuk dalam ranah *khilafiyah* terkait status hukumnya, namun yang menarik adalah adanya upaya pelarangan terhadap kepemimpinan perempuan dan pelaksanaan khitan perempuan. MUI sebagai wadah para ulama yang bertugas memberikan fatwa berusaha memberikan kepastian hukum. Meskipun demikian, MUI juga menyadari bahwa problem-problem yang menyangkut perempuan sangatlah sensitif, dan termasuk dalam ranah *khilafiyah*.

Sembari mengupayakan terimplementasinya petunjuk-petunjuk agama Islam, MUI mengusahakan tercapainya *maqashid al-syariah* (tujuan syariat) bagi kaum perempuan. MUI tidak pernah melarang perempuan menjadi pemimpin melalui fatwanya, yang sekaligus menunjukkan kebijaksanaan MUI dalam menyikapi polemik kepemimpinan perempuan dengan mengembalikan pada argumen dalil masing-masing yang kuat. Adapun terkait khitan perempuan, maka ketetapan fatwa MUI dapat dinyatakan sebagai langkah tengah dari dua pihak yang berlawanan, antara pihak yang melakukan khitan terhadap perempuan dengan praktik yang membahayakan dan pihak yang melarang seluruh bentuk praktik khitan perempuan.

28 Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan*, 262-264.

Dalam menyelesaikan problem keperempuanan di era global, maka MUI disamping memedomani *Maqashid Syariah*, juga memperhatikan empat prinsip yang mendukung terelisasinya tujuan syariat tersebut, yaitu: Prinsip keadilan, prinsip kesetaraan, prinsip demokrasi, dan prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf*.

Daftar Pustaka

- Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 2007).
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Al-Bukhari, *ash-Shahih*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998).
- Al-Qamus al-Muhit*, (Cairo: Wizarah at-Tarbiyah wa at-Ta'lim, 1980).
- Cahyadi Takariawan, *Fiqh Politik Perempuan*, (Solo: Era Intermedia, 2003).
- Asy-Syaukani, *Nayl al-Auḥar*, (Cairo: Dar as-Salam, 2001).
- Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, *Buku Saku 2, 40 Tanya Jawab Sunat Perempuan Menuju Kemaslahatan Keluarga*, Jakarta: KPPA, 2018,.
- Ahmed Ragab, *Medicalization of Female Genital Mutilation*, makalah dipresentasikan dalam “Musyawarah Ulama Pesantren tentang Praktik Sunat Perempuan di Indonesia”, Bogor, 1-4 Mei 2018.
- KPPA, *Panduan Advokasi dan Sosialisasi Pencegahan Sunat Perempuan bagi Tokoh Agama*, (Jakarta: KPPA, 2018),.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Cairo: Maktabah at-Taufiqiyah, 1987).
- Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2004)
- Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975*, (Jakarta: Erlangga, 2011), 229-241.
- MA Ni'am Sholeh, “Fatwa MUI tentang Khitan Perempuan” dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. XII, no. 2, Juli 2012.
- MA Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2016).
- Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Perempuan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001).

Dari Internet:

- <https://news.okezone.com/read/2011/03/15/339/435045/mui-haramkan-kepala-daerah-perempuan>
- <https://www.republika.co.id/berita/breaking-news/nasional/11/03/17/170321-mui-tak-pernah-larang-pemimpin-wanita>
- <https://www.pontianakpost.co.id/mui-tak-larang-pemimpin-perempuan>
- <https://news.detik.com/berita/d-160786/mui-fatwa-haram-presiden-perempuan-tak-perlu-ditanggapi>

PERAN DAN SIKAP MUI DALAM MENJAGA HARMONI UMAT DAN KEUTUHAN NKRI

Oleh:

Maskur Rosyid

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo Semarang

Masykurxrejo@walisongo.ac.id

081219748141

Abstrak

Sebagai negara majemuk, Indonesia terdiri dari banyak budaya, suku, bahasa, dan agama serta aliran kepercayaan. Kemajemukan tersebut bisa menjadi alat pemersatu, namun juga bisa menjadi sumber konflik. Banyak konflik telah terjadi mengatasnamakan agama, sehingga peran agamawan menjadi penting. MUI sebagai wadah para alim, zu'ama, dan cendekiawan muslim, dituntut untuk menciptakan kerukunan umat dan keutuhan NKRI. Di saat yang sama, mencegah sikap intoleran, radikal, ekstrim dan gerakan separatis yang dapat merusak kerukunan dan keutuhan tersebut. Melalui paper ini, dengan metode kualitatif, peran dan sikap MUI dalam dua hal tersebut akan dikaji.

Kata kunci: *MUI, NKRI, Kerukunan Umat, Keutuhan Bangsa*

A. Pendahuluan

Indonesia merupakan negara multidimensi, terdiri dari beragam budaya, suku, ras, dan agama yang tentu saja berpengaruh kepada pola pikir.¹ Kenegakaragaman tersebut di satu sisi merupakan alat pemersatu dan di sisi lain, jika tidak dirawat dengan baik, berpotensi menimbulkan konflik. Terlebih isu agama yang belakangan selalu dijadikan “alasan” kemunculan konflik di beberapa kasus. Kerusuhan Poso beberapa tahun silam, penganiayaan beberapa tokoh agama, dan demo super besar di Jakarta, disinyalir terjadi karena adanya sensitifitas agama. Terkait hal itu, Indonesia telah memunculkan asas Trilogi Kerukunan Umat Beragama. Tiga asas tersebut yaitu kerukunan intra umat beragama, kerukunan antar umat beragama, dan kerukunan antar umat beragama dengan pemerintah.² Kerukunan mewujudkan persatuan. Hal itu sebab dengan hidup rukun, saling menghargai dan menghormati, saling toleransi di tengah kehidupan yang plural hari ini, tentu sejalan dengan persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Sebaliknya, mempertentangkan segala perbedaan yang ada, berakibat pada sikap saling bermusuhan dan berujung pada perpecahan. Tentu saja hal ini menyelisihi ketiga asas yang disebutkan di atas.

Usaha nyata yang telah dilakukan pemerintah dalam ini terlihat dalam beberapa peraturan yang telah diterbitkan. UU tentang Pencegahan penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama,³ UU tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang No. 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme Menjadi Undang-Undang,⁴ UU tentang Pengesahan *International Convention for*

-
- 1 Muhatadin Dg. Mustafa, “Reorientasi Teologi Islam dalam Konteks Pluralisme Beragama (Telaah Kritis dengan Pendekatan Teologis Normatif, Dialogis dan Konvergensif)”. *Jurnal Hunafa* Vol. 3 No. 2 Juni 2006, 130. Lihat juga: Rini Fidiyani, “Kerukunan Umat Beragama Di Indonesia (Belajar Keharomonisan dan Toleransi Umat Beragama Di Desa Cikakak, Kec. Wangon, Kab. Banyumas)”, *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 13 No. 3 September 2013, 268-269.
 - 2 Depag RI, *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia* (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Proyek Peningkatan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, 1997). 8-10.
 - 3 UU No. 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.
 - 4 UU No. 15 Tahun 2003 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang No. 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme Menjadi Undang-Undang.

The Suppression of Terrorist Bombing, 1997 (Konvensi Internasional Pemberantasan Pengeboman oleh Teroris, 1997),⁵ UU tentang Pengesahan International Convention for The Suppression of The Financing of Terrorism, 1999 (Konvensi Internasional Pemberantasan Pendanaan Teroris, 1999),⁶ UU tentang Perkawinan,⁷ dan UU tentang Sistem Pendidikan Nasional.⁸ Peraturan-peraturan tersebut merupakan ikhtiar membangun kerukunan di negara Indonesia. Selain itu, secara resmi ada PKUB atau Pusat Kerukunan Umat Beragama yang berada di Kemenag dan FKUB yaitu Forum Kerukunan Umat Beragama yang posisinya ada di Provinsi dan Kabupaten/Kota. Pembentukan FKUB tersebut disusun dan dirumuskan dengan melibatkan wakil dari majelis-majelis agama tingkat pusat, yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (PWI), Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI), dan Perwakilan Umat Budha Indonesia (WALUBI).

Meskipun berbagai usaha telah dilakukan, dalam kurun 2018, sesuai dengan catatan Setara Institute, setidaknya terjadi 7 kasus yang jelas mencoreng keberagaman dan demokrasi yang ada di Indonesia.⁹ Hal yang sama juga disampaikan Wahid Institute, bahwa pada 2017, sikap intoleran meningkat 6,1 % dari tahun sebelumnya, yakni tahun 2016.¹⁰ Sedangkan dalam hal kebebasan beragama dan berkeyakinan, sesuai survey dari Setara Institute, penurunan terjadi di tahun 2017 dari tahun 2016.¹¹ Segala bentuk kegiatan yang menciderai kemajemukan, atas nama apapun, tentu tidak dapat dibenarkan. Memaksa orang lain un-

5 UU No. 5 Tahun 2006 tentang Pengesahan International Convention for The Suppression of Terrorist Bombing, 1997 (Konvensi Internasional Pemberantasan Pengeboman oleh Teroris, 1997).

6 UU No. 6 Tahun 2006 tentang Pengesahan *International Convention for The Suppression of The Financing of Terrorism, 1999* (Konvensi Internasional Pemberantasan Pendanaan Teroris, 1999).

7 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

8 No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

9 <https://www.idntimes.com/news/indonesia/rochmanudin-wijaya/linimasa-kasus-intoleransi-dan-kekerasan-beragama-sepanjang-2>

10 <https://news.detik.com/berita/d-3839963/survei-potensi-intoleransi-muslim-ri-meningkat-projihad-keras-13> lihat juga <http://setara-institute.org/en/west-java-had-highest-number-of-religious-freedom-violations-in-2017-jakarta-close-behind-setara-institute/>

11 <https://nasional.kompas.com/read/2018/01/15/1939121/setara-institute-angka-pelanggaran-kebebasan-beragama-tahun-2017-turun>

tuk mengikuti agama dan kepercayaannya, melakukan tindakan terror atas nama apapun, mengekang kebebasan berpendapat dan beropini, melakukan ujaran kebencian (*hate speech*) termasuk bagian dari perbuatan menciderai keberagaman. Sehingga dalam hal ini, semua warga negara, pemerintah dan organisasi keagamaan berkewajiban menciptakan suasana rukun, dan sekaligus melakukan tindakan preventif guna mencegah munculnya tindakan-tindakan negative tersebut.

Berkaitan dengan konflik yang mengatasnamakan agama, lembaga agama dituntut menjadi jalan keluarnya. Salah satu lembaga yang banyak disorot adalah MUI. Kiprahnya dalam hal menjaga harmoni umat di Indonesia telah banyak dilakukan. Di sisi lain, MUI “dituduh” menjadi biang atas beberapa kerusuhan yang terjadi. Dalam hal ini, pro-kontra pun terjadi. Meskipun memang, MUI -melalui Ma’ruf Amin- mengakui, bahwa fatwa dan sikap MUI bisa saja menimbulkan konflik. Pernyataan ini benar adanya, bahkan, tidak saja fatwa yang sifatnya tidak mengikat, peraturan pemerintah yang berkekuatan hokum pun rentan menimbulkan perbedaan persepsi. Diskursus peran dan fungsi MUI dalam menjaga harmoni umat dan keutuhan NKRI dalam hal ini menjadi menarik untuk dilakukan.

B. Tiga Asas Kerukunan

Sebagaimana telah disebutkan di awal, bahwa sejumlah kerusuhan dan konflik sosial telah terjadi di berbagai daerah di Indonesia beberapa tahun terakhir. Misalnya dalam 2018 saja, banyak kasus kerusuhan di atasnamakan agama terjadi. Perusakan Pura di Lumajang Jawa Timur oleh sejumlah orang yang tidak dikenal, penyerangan terhadap ulama di Lamongan oleh orang “gila”, perusakan masjid di Tuban oleh orang “gila”, ancaman bom di Klenteng Kwan Tee Koen, Karawang oleh orang yang bernama Dadang, Penyerangan Gereja Santa Lidwina di Sleman, Yogyakarta, persekusi terhadap Biksu di Tangerang, penyerangan terhadap tokoh Islam, bahkan sampai meninggal. Hal itu merupakan protret bagaimana tindakan telah mencoreng wajah demokrasi di Indonesia, yang dilakukan atas nama agama.

M. Basyuni menyatakan bahwa berbagai tindak kerusuhan terjadi

sebab dua faktor, agama dan non-agama.¹² Kasus Syiah Sampang misalnya, tidak dapat dikatakan sebagai faktor intra agama, namun harus dilihat dari *asbāb* yang melatar-belakanginya. Faktor individu, faktor ekonomi, dan kepentingan politik ditengarai menjadi penyebab utamanya. Konflik Maluku juga awal penyebabnya adalah kesenjangan ekonomi dan kepentingan politik. Adapun agama, menjadi faktor selanjutnya, atau dengan kata lain, agama “ditunggangi” sebagai alat untuk memperoleh dukungan yang cepat dan luas.

Semua agama mengajarkan kebaikan, persaudaraan atas dasar iman, kebangsaan, dan kemanusiaan. Selain itu, agama juga mengajarkan kedamaian dan kerukunan di antara manusia bahkan kepada seluruh alam. Agama juga mengajarkan budi pekerti yang luhur, hidup tertib, dan kepatuhan terhadap aturan yang berlaku dalam masyarakat. Ajaran yang disebutkan itu bersifat universal. Ajaran agama yang baik seperti itu, merupakan ajaran integrasi. Sebab selain integrasi, terdapat ajaran agama yang jika dipahami secara sempit dan kaku, juga bisa menimbulkan disintegrasi. Sebagai contoh, setiap pemeluk agama meyakini bahwa agama yang dianutnya adalah jalan hidup yang paling benar, sehingga dapat menimbulkan prasangka negatif atau sikap memandang rendah pemeluk agama lain. Secara internal, teks-teks keagamaan dalam satu agama juga terbuka terhadap aneka penafsiran yang dapat menimbulkan aliran dan kelompok keagamaan yang beragam, bahkan bertentangan satu sama lain sehingga memicu konflik.¹³

Selain faktor yang terkait dengan doktrin di atas, ada faktor-faktor keagamaan lain yang secara tidak langsung dapat menimbulkan konflik di antara umat beragama. Beberapa faktor tersebut yaitu penyiaran agama, perkawinan antar pemeluk agama yang berbeda, pendidikan agama, perayaan hari besar keagamaan, penodaan agama, kegiatan kelompok sempalan, transparansi informasi keagamaan, dan pendirian rumah ibadat, dan bantuan keagamaan dari luar negeri.¹⁴

12 Muhammad M. Basyuni, “Kebijaksanaan dan Strategi Kerukunan Umat Beragama” diakses melalui <https://kemenag.go.id/file/dokumen/29Mei06.pdf>

13 St. Aisyah BM, “Konflik Sosial dalam Hubungan antar Umat Beragama”, *Jurnal Dkawah Tabligh*, Vol. 15, No. 2, Desember 2014, 199.

14 Abdurrahman Wahid, “Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama” *Majalah Aula: Risalah Nahdlatul Ulama Jawa Timur*, No. 5 Tahun VII, Mei 1985 yang diketik ulang

Sedangkan non-keagamaan yang diidentifikasi sebagai penyebab ketidakrukunan umat beragama meliputi beberapa hal, antara lain kesenjangan ekonomi, kepentingan politik, perbedaan nilai sosial budaya, dan kemajuan teknologi informasi dan transportasi. Kehadiran penduduk pendatang di satu daerah sering menimbulkan kesenjangan ekonomi, sebab mereka lebih ulet dan terampil bekerja dibandingkan dengan penduduk asli. Kondisi itu sering menimbulkan kecemburuan sosial dan dapat memicu konflik. Selanjutnya, dalam berbagai kasus, munculnya suatu kelompok politik seringkali juga dipengaruhi oleh misi keagamaan dari para elit kelompok politik tersebut. Ketegangan di antara elit politik tersebut pada gilirannya dilihat sebagai pertikaian antar kelompok politik yang berbeda agama. Demikian pula perbedaan nilai budaya juga dapat menjadi penyebab konflik bila suatu komunitas yang kebetulan menganut agama tertentu mengalami ketersinggungan karena perilaku atau tindakan pihak lain yang kebetulan menganut agama berbeda, kurang memahami atau kurang menghargai adat istiadat atau budaya yang mereka hormati. Kemajuan teknologi informasi dan transportasi juga faktor amat penting. Faktor pertama, membuat berita cepat tersiar, termasuk berita yang salah dan bersifat provokatif. Sedangkan faktor kedua, membuat manusia mudah bergerak dari satu daerah ke daerah lain, termasuk daerah konflik, baik antar daerah dalam suatu negara atau bahkan antar negara.

C. MUI dan Trilogi Kerukunan Umat

Sejumlah penelitian menyatakan terdapat sikap dan fatwa MUI yang menjadi sebab terjadinya kerusuhan.¹⁵ Alih-alih merealisasikan kemaslahatan umat, yang terjadi justru membuat kemadharatan berskala

Ahmad Naufa Khoirul Faizun, kontributor NU Online Purworejo untuk merespon polemik Relasi Islam dengan (Negara) Pancasila yang mulai dipersoalkan kembali dewasa ini. Lihat; <http://www.nu.or.id/post/read/8451/merumuskan-hubungan-ideologi-nasional-dan-agama> diakses pada 8 Januari 2019, 06:39 WIB. Lihat juga, Muhammad Nazaruddin, "Konflik Antar Umat Terhadap Keyakinan Bergama Di Indonesia (Kajian Viktimologi)", *LÉGALITÉ. Jurnal Perundang Undangan dan Hukum Pidana Islam*, Volume I. No. 01. Januari – Juni 2016M/1437H.

15 <https://www.jpnn.com/news/setara-maruf-amin-aktor-kunci-fatwa-intoleran-mui> diakses pada 2 Januari 2019, 22:06 WIB.

nasional.¹⁶ Fatwa Kesesatan Syiah misalnya, diduga menjadi penyebab terjadinya pengusiran warga Syiah Sampang, bahkan ada 1 orang meninggal dunia dalam insiden tersebut.¹⁷ Sikap MUI atas pernyataan mantan Gubernur DKI, Basuki Tjahaya Purnama (Ahok)¹⁸ menimbulkan aksi besar. Dalam kaitan ini muncul GNPF MUI dengan rangkaian aksi demo besar-besaran dari segala penjuru daerah. Selanjutnya, fatwa Keharaman Paham Plurarisme, menjadi titik balik bahkan kemunduran seruan kemajemukan dan demokrasi yang terbangun indah di Indonesia.¹⁹ Serta fatwa tentang hubungan antar agama yang dinilai menafikan toleransi.

Beberapa fatwa MUI terkait isu intoleransi yaitu fatwa tentang perayaan natal bersama²⁰, fatwa tentang doa bersama lintas agama²¹, fatwa tentang Perkawinan Beda Agama²², fatwa tentang Kewarisan Beda Agama²³, dan fatwa tentang Senam Yoga Dengan Ritual dan Spiritual Agama.²⁴ Beberapa fatwa tersebut jika dilihat sepintas telah mencer-

16 <http://sejuk.org/2014/01/22/mui-disebut-paling-banyak-melanggar-intoleransi-beragama/> diakses pada 9 Desember 2018, 21:22 WIB.

17 Rachmah Ida dan Laurentius Dyso, "Konflik Sunni-Syiah Dan Dampaknya Terhadap Komunikasi Intra-Religius Pada Komunitas Di Sampang-Madura" *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* Vol. 28, No. 1, tahun 2015, 35.

18 Lebih dari itu, K.H Ma'ruf Amin dalam hal ini menyatakan bahwa sikap keagamaan terkait kasus Ahok lebih kuat dari pada fatwa yang diterbitkan oleh komisi fatwa, lihat <https://news.okezone.com/read/2017/01/31/337/1605392/ma-aruf-sikap-keagamaan-mui-terkait-penistaan-agama-ahok-lebih-tinggi-dari-fatwa> diakses pada 2 Desember 2018, 03:24 WIB.

19 Abd Moqsih Ghazali, "Fatwa MUI dan Keterancaman Pluralisme Agama" dalam <http://www.gusdur.net/id/mengagas-gus-dur/fatwa-mui-dan-keterancaman-pluralisme-agama> diakses pada 4 November 2018, 23:00 WIB.

20 Fatwa MUI tentang Perayaan Natal Bersama lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/05.-Perayaan-Natal-Bersama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.

21 Fatwa MUI tentang Doa Bersama lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/27.-Doa-Bersama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.

22 Fatwa MUI tentang Perkawinan Beda Agama lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/38.-Perkawinan-Beda-Agama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB. Sebelumnya, pada 1980, MUI telah memberikan fatwa sejenis dengan judul Perkawinan Campuran. Isi dari fatwa tersebut yaitu menyatakan bahwa perkawinan muslim dengan nonmuslim, apapun agamanya, dilarang oleh Islam. Lihat <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/05.-Perkawinan-Campuran.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.

23 Fatwa MUI tentang Kewarisan Beda Agama lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/39.-Kewarisan-Beda-Agama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:28 WIB.

24 Fatwa tentang Senam Yoga ini terdapat dalam Keputusan Ijma' Ulama Komisi Fatwa se-

minkan ketidakkonsistenan MUI, di satu sisi MUI seperti memberikan keluasan kepada umat antar agama untuk saling bersosialisasi, namun di sisi yang lain, MUI terkesan ketat dan eksklusif. Dalam hal perayaan natal bersama misalnya, MUI secara tegas melarang (mengharamkan) kehadiran umat Islam. Di saat yang sama, MUI menganjurkan umat Islam untuk tetap menjaga harmonisasi dengan semua pemeluk agama. Selain perayaan natal bersama, fatwa juga dikeluarkan MUI pada topik yang sama yaitu penggunaan atribut natal.²⁵

Kegaduhan yang terjadi di dalam masyarakat terkait beberapa fatwa MUI yang kontroversial tersebut dapat dimaklumi. Perlu adanya pembacaan lebih lanjut, agar fatwa-fatwa dan sikap MUI tersebut tidak menjadi boomerang yang justru menjatuhkan harkat dan martabat MUI. Penjelasan mengenai bagaimana peran MUI dalam kaitan dengan beberapa kasus tersebut, dalam tulisan ini, disampaikan dalam dua sub-bab. Pertama, keterkaitan MUI dengan kerukunan intra umat beragama dan kedua, MUI dan kaitannya dengan pola hubungan antar umat beragama. Keduanya akan disampaikan sebagai berikut.

1. MUI dan Kerukunan Intra Umat Beragama

Pernyataan keterlibatan MUI dalam kasus Syiah Sampang tidak serta merta dapat dibenarkan. Apalagi terkait Fatwa Kesesatan Syiah yang dijadikan sebagai alat pembenaran atas tindakan kriminal yang terjadi. Hal ini perlu dilihat rentetan kronologisnya sehingga sampai pada tindakan negative tersebut.²⁶ Perlu diadakan penelitian yang serius untuk

Indonesia ke-Tiga Tahun 2009 sebagai Keputusan Komisi B-2 Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI Se Indonesia III Tentang Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah (Masalah Fikih Kontemporer), 819-823.

25 Fatwa MUI tentang Hukum Menggunakan Atribut Keagamaan No-Muslim lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2018/04/Fatwa-MENGGUNAKAN-ATRIBUT-AGAMA-LAIN.pdf> diakses pada 3 Desember 2018, 22:34 WIB.

26 Seperti yang ditulis oleh John T. Sidel bahwa untuk melihat persoalan konflik atau kekerasan antar agama (*inter-religious violence*), perlu dijelaskan dalam konteks kejadian waktu tertentu, lokasi, para pelaku yang terlibat, target-target kekerasan, bentuk-bentuknya, dan proses-proses mobilisasi yang diasosiasikan dengan fase kekerasan/konflik agama di Indonesia. Oleh karena itu penting bagi Sidel untuk melihat kunci-kunci seperti yang telah disebutkan yakni: —*particular timing, location, perpetrators, targets, forms, and processes of mobilization associated* [...], baca; Jhon T. Sidel, *The Manifold Meanings of Displacement: Explaining inter-religious violence 1999-2001* sebagaimana dikutip dalam Rachmah Ida dan Laurentius

mengkaji keterkaitan MUI dengan serangkaian kasus sebagaimana disebutkan di atas. Dalam kaitannya dengan aliran Syiah, MUI telah menerbitkan fatwa dengan judul Faham Syiah pada 7 Maret 1984.²⁷ Dalam fatwa tersebut, MUI menghimbau kepada umat Islam Indonesia yang berfaham *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* agar meningkatkan kewaspadaan terhadap kemungkinan masuknya faham yang didasarkan atas ajaran Syi'ah. Sementara itu, MUI Jawa Timur memfatwakan bahwa ajaran Syiah Imamiyah Itsna Asyariyah yang menggunakan nama samaran Madzhab Ahlul Bait adalah sesat dan menyesatkan.²⁸ Selanjutnya pada tahun 2017, MUI Pusat, dalam kaitan dengan ajaran syiah, menerbitkan fatwa keyakinan terhadap kema'shuman imam.²⁹

Fatwa MUI pertama kali terkait aliran Syiah, sejauh pembacaan penulis, ditengarai oleh adanya kekhawatiran terjadinya bentrok akibat paham baru yang bertentangan dengan paham mainstream. Syiah dalam fatwa tersebut tidak disebut sebagai aliran di luar Islam, melainkan tetap disebut sebagai aliran dalam Islam.³⁰ Hanya saja memang, ajaran yang ada di dalam aliran Syiah berbeda dengan paham yang dianut oleh mayoritas muslim Indonesia.³¹ Dalam teori eksistensialisme, kelompok mayoritas bisa jadi terganggu eksistensinya dengan kedatangan atau keberadaan kelompok minoritas baru. Ketergangguan inilah yang kemudian dapat menimbulkan konflik antar kelompok. Dalam hal ini, tindakan preventif perlu dilakukan yang dalam ushul fikih dikenal istilah *sadd al-dhari'ah* atau tindakan preventif yaitu menutup kemungkinan terjadinya kemudaratan. Lagi-lagi, bahwa dalam fatwa tersebut

Dyso, "Konflik Sunni-Syiah Dan Dampaknya Terhadap Komunikasi Intra-Religijs Pada Komunitas Di Sampang-Madura", 42.

27 Fatwa MUI tentang Faham Syiah lihat dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), 46.

28 Fatwa MUI Jawa Timur No. Kep-01/SKF-MUI/JTM/I/2012 tentang Kesesatan Ajaran Syiah.

29 Fatwa MUI No. 11 Tahun 2017 tentang Meyakini Adanya Kema'shuman Imam (*Ishmatul Imam*)

30 MUI, dalam fatwa tentang Faham Syiah yang diterbitkan pada tahun 1984 menyebutkan bahwa "*Faham Syi'ah sebagai salah satu faham yang terdapat dalam dunia Islam mempunyai perbedaan-perbedaan pokok dengan mazhab Sunni (Ahlus Sunnah Wal Jamm'ah) yang dianut oleh Umat Islam Indonesia.*" Lihat <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/06-Faham-Syiah.pdf> diakses pada 2 Januari 2019, 11:58 WIB.

31 Lihat 5 perbedaan antara sunni dan syiah dalam fatwa MUI tentang Faham Syiah dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 46.

tidak disebutkan bahwa aliran Syiah sesat dan keluar dari agama Islam. Terkait kesesatan aliran Syiah, sesuai penuturan Muhyidin Junaidi -Ketua MUI Bidang Hubungan Luar Negeri- bukan merupakan hak MUI. Hanya saja, MUI menghimbau masyarakat untuk waspada terhadap aliran Syiah yang ekstrim, yaitu Syiah Ghulat dan Syiah Rafidhah.³²

Fatwa sesat aliran Syiah baru dikeluarkan oleh MUI Provinsi Jawa Timur. Banyak pertimbangan tentunya yang melatarbelakangi terbitnya fatwa tersebut. Satu hal yang menarik adalah bahwa keutuhan dan kesatuan NKRI menjadi pertimbangan penting.³³ Sebagaimana telah disebutkan di awal, keberadaan kelompok mayoritas menjadi penentu yang eksistensinya tidak mau digoyahkan. Masuknya paham Syiah sebagai paham baru tentu mengancam kestabilan paham ahlu sunnah yang menjadi paham mayoritas masyarakat, yang pada akhirnya dapat mengganggu stabilitas nasional. Meskipun demikian, rekomendasi yang amat penting dari fatwa tersebut seakan tidak diperhatikan. MUI Provinsi Jawa Timur pada amar rekomendasinya menghimbau umat muslim untuk tidak mudah terprovokasi melakukan tindakan kekerasan (anarkisme). Himbuan juga dialamatkan kepada Pemerintah baik Pusat maupun Daerah untuk bertindak tegas dalam menangani konflik yang terjadi, tidak hanya pada kejadiannya saja, tetapi juga faktor yang menjadi penyulut terjadinya konflik, karena penyulut konflik adalah provokator yang telah melakukan teror dan kekerasan mental sehingga harus ada penanganan secara komprehensif.³⁴ Rekomendasi ini menjadi pent-

32 https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/151025_indonesia_syiah_bogor diakses pada 5 November 2018, 22:00 WIB.

33 Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Prop. Jawa Timur No. Kep-01/SKF-MUI/JTM/I/2012 tentang Kesesatan Ajaran Syi'ah.

34 Rekomendasi fatwa MUI Jawa Timur sebagai berikut.

1. Kepada Umat Islam diminta untuk waspada agar tidak mudah terpengaruh dengan faham dan ajaran Syi'ah (khususnya Imamiyah Itsna Asyariyah atau yang menggunakan nama samaran Madzhab Ahlu Bait dan semisalnya)
2. Kepada Umat Islam diminta untuk tidak mudah terprovokasi melakukan tindakan kekerasan (anarkisme), karena hal tersebut tidak dibenarkan dalam Islam serta bertolak belakang dengan upaya membina suasana kondusif untuk kelancaran dakwah Islam
2. Kepada Pemerintah baik Pusat maupun Daerah dimohon agar tidak memberikan peluang penyebaran faham Syi'ah di Indonesia, karena penyebaran faham Syi'ah di Indonesia yang penduduknya berfaham ahlu al-sunnah wa al-jama'ah sangat berpeluang menimbulkan ketidakstabilan yang dapat mengancam keutuhan NKRI.

ing sehingga jika direalisasikan dengan baik, kondisi keamanan tentu tetap terwujud. MUI Jawa Timur dalam hal ini juga tidak membenarkan tindakan main hakim sendiri. Mereka menyerahkan kasus sepenuhnya kepada pihak yang berwajib.

Fatwa selanjutnya dalam kaitan aliran Syiah terbit pada tahun 2017 dengan judul Meyakini Adanya Kema'shuman Imam (*Ishmatul Imam*).³⁵ Fatwa tersebut, dalam putusannya memberikan ketentuan hukum sebagai berikut. Pertama meyakini bahwa seorang pemimpin atau Imam adalah terpelihara dan terbebas dari salah dan dosa (*ma'shum*) serta wajib diikuti dalam situasi dan kondisi apapun merupakan keyakinan yang salah (*bathil*), hukumnya haram. Kedua Kewajiban taat kepada pemimpin atau Imam hanya terbatas jika Imam taat kepada Allah SWT dan Rasul-Nya. Ketiga Meyakini bahwa pemimpin atau Imam menerima wahyu seperti nabi adalah *dhalal* (sesat) dan menyebabkannya kafir. Dan keempat Mengkafirkan (*takfir*) orang Islam yang tidak mengakui *ishmatul imam*, menyebabkan penuduh menjadi kafir. Selanjutnya, MUI memberikan rekomendasi kepada masyarakat untuk mewaspadai penyebaran setiap faham yang bertentangan dengan ketentuan fatwa tersebut. Rekomendasi juga ditujukan kepada pemerintah agar bertindak tegas terhadap setiap penyebaran faham yang dapat dikategorikan

-
4. Kepada Pemerintah baik Pusat maupun Daerah dimohon agar melakukan tindakan-tindakan sesuai dengan peraturan perundangan yang berlaku antara lain membekukan/melarang aktivitas Syi'ah beserta lembaga-lembaga yang terkait.
 5. Kepada Pemerintah baik Pusat maupun Daerah dimohon agar bertindak tegas dalam menangani konflik yang terjadi, tidak hanya pada kejadiannya saja, tetapi juga faktor yang menjadi penyulut terjadinya konflik, karena penyulut konflik adalah provokator yang telah melakukan teror dan kekerasan mental sehingga harus ada penanganan secara komprehensif.
 6. Kepada Pemerintah baik Pusat maupun Daerah dimohon agar bertindak tegas dalam menangani aliran menyimpang karena hal ini bukan termasuk kebebasan beragama tetapi penodaan agama.
 7. Kepada Dewan Pimpinan MUI Pusat dimohon agar mengukuhkan fatwa tentang kesesatan Faham Syi'ah (khususnya Imamiyah Itsna Asyariyah atau yang menggunakan nama samaran Madzhab Ahlul Bait dan semisalnya) serta ajaran-ajaran yang mempunyai kesamaan dengan faham Syi'ah sebagai fatwa yang berlaku secara nasional.
- 35 Fatwa MUI No. 11 Tahun 2017 tentang Meyakini Adanya Kema'shuman Imam (*Ishmatul Imam*), lihat, <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2018/01/Fatwa-No.11-Tahun-2017-Tentang-Meyakini-Adanya-Kemashuman-Imam-Ishmatul-Imam.pdf> diakses pada 2 Januari 2019, 23:56 WIB.

penodaan dan/atau penistaan agama. Dalam fatwa tersebut pun, dinyatakan dengan jelas, segala bentuk hukum diserahkan kepada pemerintah. Sehingga dapat dikatakan bahwa tindakan main hakim sendiri jelas tidak dapat dibenarkan.

Sementara itu, kasus Syiah Sampang, puncaknya terjadi pada 26 Agustus 2012. Kasus tersebut tidak hanya terjadi sekali, namun sudah terjadi sejak Desember 2011, beberapa bulan sebelum MUI Jawa Timur menerbitkan fatwa sesat Syiah. Selain itu, kasus tersebut tidak terjadi lantaran perbedaan paham atau aliran, namun bermula dari konflik individu, faktor ekonomi dan politik. Tajul Muluk sebagai pimpinan Syiah Sampang terlibat konflik dengan Rois al Hukuma yang juga merupakan adik Tajul. Rois yang semula Syiah, berkeinginan menikahi murid Tajul, namun tidak disetujui oleh Tajul dan bahkan perempuan tersebut dinikahkan dengan orang lain pilihan Tajul. Hal ini membuat Rois marah dan memutuskan keluar dari Syiah dan menjadi seorang Sunni. Perseveruan tersebut berlanjut menjadi konflik komunal yang melibatkan dua paham keagamaan.³⁶ Agama dan paham aliran keagamaan dalam hal ini menjadi alat untuk mengakomodir masa. Jika mengatakan bahwa fatwa kesesatan Syiah menjadi penyebab terjadinya konflik maka ada mata rantai yang terputus atau sengaja diputus sehingga muncul kesan MUI menjadi biang keladi konflik. Hal ini jauh dari kata benar.

Hal ini sama dengan pernyataan Basyuni, bahwa konflik yang terjadi bukan disebabkan oleh faktor agama, melainkan faktor lain.³⁷ Komisi Umat Berama MUI juga menyatakan hal yang sama, bahwa agama tidak bisa menjadi penyebab konflik, namun disebabkan oleh faktor-faktor di luar agama.³⁸ Hal ini menjadi masuk akal, sebab agama apapun mengajarkan toleransi dalam kemajemukan, bukan mengajarkan kekerasan dan kejahatan.

36 <https://news.okezone.com/read/2012/08/30/337/682477/asal-mula-konflik-sampang-versi-ibunda-tajul-muluk-rois> diakses pada 1 Desember 2018, 03:00 WIB. Baca juga, Rachmah Ida dan Laurentius Dyso, "Konflik Sunni-Syiah Dan Dampaknya Terhadap Komunikasi Intra-Religius Pada Komunitas Di Sampang-Madura", 43.

37 Muhammad M. Basyuni, "Kebijaksanaan dan Strategi Kerukunan Umar Beragama" diakses melalui <https://kemenag.go.id/file/dokumen/29Meio6.pdf>

38 <https://merahputih.com/post/read/ini-penyebab-konflik-antaragama-menurut-komisi-umat-beragama-mui>

Sementara itu, kasus mantan Gubernur DKI Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) kemudian meluas menjadi demo besar-besaran dengan munculnya GNPF MUI ditengarai oleh sikap keagamaan MUI.³⁹ Hal ini pun perlu dilihat lebih jauh. Pertama bahwa statemen yang dikeluarkan MUI bukan lah fatwa melainkan sikap keagamaan. Dengan demikian, kurang benar jika yang dikawal adalah fatwa. Kedua, bahwa pernyataan sikap MUI terburu-buru dan tanpa tabayun pun perlu ditinjau ulang. Hal ini sebagaimana disebutkan oleh Asrorun Ni'am, Komisi Pengkajian MUI telah mendalami secara serius, mulai dari telaah video, transkrip hingga validasi ke Kepulauan Seribu. Proses penetapan Pendapat dan Sikap Keagamaan dengan melibatkan empat komisi di MUI. Lebih dari itu, Dalam Pendapat dan Sikap Keagamaan, MUI memang tidak fokus membahas makna QS. al-Maidah 51 dan tafsirnya, akan tetapi membahas dan mengkaji pernyataan Ahok yang belakangan membikin gaduh masyarakat, apakah masuk kategori menghina al-Quran dan ulama atau tidak, dalam perspektif agama Islam.⁴⁰ Dapat dikatakan, bahwa justru pernyataan MUI tersebut membuktikan kejelasan sikap keberagamaan.

2. MUI dan Kerukunan Antar Umat Beragama

Sorotan dalam hal ini menjerus pada fatwa-fatwa MUI, pertama tentang hukum menggunakan atribut keagamaan non-muslim.⁴¹ Fatwa tersebut memutuskan dua ketentuan sebagai berikut. Pertama, bahwa menggu-

39 Muhammad Farid, "Intoleransi Agama, Perlawanan Massa, dan Pentingnya Mengelola Keragaman Agama di Indonesia", artikel disampaikan pada Seminar Internasional Islam dan Perdamaian Global dengan judul *Jokowi & Multiculturalism in Indonesia*, Kuala Lumpur, 6-7 Desember 2016, https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/51276221/Intoleransi_Agama_Perlawanan_Massa_dan_Pentingnya_Mengelola_Keragaman_Agama_di_Indonesia.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1546458021&Signature=90KOJIchV%2FoaXjYsqRPRiAlfp0%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DINTOLERANSI_AGAMA_PERLAWANAN_MASSA_DAN_P.pdf diakses pada 2 November 2018, 02:30 WIB.

40 Asrorun Niam Sholeh, "KMa'ruf Amin, Kehadiran Sebagai Saksi, Olahan Isu dan Penghinaan Itu" dalam <https://mui.or.id/berita/kh-maruf-amin-kehadiran-sebagai-saksi-olahan-isu-dan-penghinaan-itu/> diakses pada 3 Januari 2019, 00:45 WIB.

41 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 56 Tahun 2016 Tentang Hukum Menggunakan Atribut Keagamaan Non-Muslim

nakan atribut keagamaan non-muslim adalah haram. Kedua, mengajak dan/atau memerintahkan penggunaan atribut keagamaan non-muslim adalah haram. Dalam kaitan ini MUI memberikan rekomendasi yang penting yaitu, 1. Umat Islam agar tetap menjaga kerukunan hidup antara umat beragama dan memelihara harmonis kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara tanpa menodai ajaran agama, serta tidak mencampuradukkan antara akidah dan ibadah Islam dengan keyakinan agama lain. 2. Umat Islam agar saling menghormati keyakinan dan kepercayaan setiap agama. Salah satu wujud toleransi adalah menghargai kebebasan non-muslim dalam menjalankan ibadahnya, bukan dengan saling mengakui kebenaran teologis. 3. Umat Islam agar memilih jenis usaha yang baik dan halal, serta tidak memproduksi, memberikan, dan/atau memperjualbelikan atribut keagamaan non-muslim. 4. Pimpinan perusahaan agar menjamin hak umat Islam dalam menjalankan agama sesuai keyakinannya, menghormati keyakinan keagamaannya, dan tidak memaksakan kehendak untuk menggunakan atribut keagamaan non-muslim kepada karyawan muslim. 5. Pemerintah wajib memberikan perlindungan kepada umat Islam sebagai warga negara untuk dapat menjalankan keyakinan dan syariat agamanya secara murni dan benar serta menjaga toleransi beragama. 6. Pemerintah wajib mencegah, mengawasi, dan menindak pihak-pihak yang membuat peraturan (termasuk ikatan/kontrak kerja) dan/atau melakukan ajakan, pemaksaan, dan tekanan kepada pegawai atau karyawan muslim untuk melakukan perbuatan yang bertentangan dengan ajaran agama seperti aturan dan pemaksaan penggunaan atribut keagamaan non-muslim kepada umat Islam.

Fatwa kedua yaitu tentang natal bersama yang diterbitkan pada tahun 1981.⁴² Perayaan natal merupakan ibadah bagi agama Kristen dan bukan sebuah ibadah layaknya maulid bagi umat Islam. Fatwa tersebut kemudian memutuskan bahwa mengikuti perayaan natal bagi umat Islam haram hukumnya. Hal ini berkesinambungan dengan fatwa haram pluralisme yang sekali lagi tidak menafikan pluralitas. Fatwa ketiga ter-

42 Fatwa MUI tentang Perayaan Natal Bersama <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/05-Perayaan-Natal-Bersama.pdf> diakses pada 3 Januari 2019, 02:55 WIB.

kait hubungan antar agama adalah fatwa tentang doa bersama lintas agama⁴³, fatwa keempat yaitu fatwa tentang Perkawinan Beda Agama⁴⁴, kelima fatwa tentang Kewarisan Beda Agama⁴⁵, dan keenam fatwa tentang Senam Yoga Dengan Ritual dan Spiritual Agama.⁴⁶

Rekomendasi yang diberikan MUI pada akhir putusan fatwa yang begitu penting seolah tidak diperhatikan. Bahwa dalam hal akidah dan peribadatan, MUI menggunakan metode *iḥtiyāṭī* yaitu prinsip kehati-hatian. Hal ini menjadi penting sehingga kemurnian akidah dan peribadatan umat Islam tidak ternodai oleh hal yang mengatasnamakan persamaan. Namun di sisi lain, MUI memberikan saran untuk tetap menjaga kerukunan dan kebersamaan. Selain itu, dalam masalah kewarisan beda agama, MUI bahkan memberikan solusi yang pas, yaitu perpindahan harta benda antara orang Islam dengan non-muslim dapat dilakukan dengan metode hibah, wasiat, dan hadiah. Sehingga upaya pemiskinan kerukunan umat beragama yang dilontarkan ke MUI sejatinya terjawab dengan sendirinya.

Selanjutnya, dalam kaitan dengan hubungan antar umat beragama, MUI, melalui Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia III yang dilaksanakan di Padang Panjang pada 26 Januari 2009 membuat serangkaian keputusan. Fatwa terkait hubungan antar umat beragama dikeluarkan oleh Komisi A yang membidangi *masā'il asāsīyah waṭāniyah* (masalah strategis kebangsaan) yang di pimpin oleh KH. Ma'ruf Amin

43 Fatwa MUI tentang Doa Bersama Nomor: 3/MUNAS VII/MUI/7/2005 lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/27.-Doa-Bersama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.

44 Fatwa MUI tentang Perkawinan Beda Agama Nomor: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/38.-Perkawinan-Beda-Agama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB. Sebelumnya, pada 1980, MUI telah memberikan fatwa sejenis dengan judul Perkawinan Campuran. Isi dari fatwa tersebut yaitu menyatakan bahwa perkawinan muslim dengan nonmuslim, apapun agamanya, dilarang oleh Islam. Lihat <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/05.-Perkawinan-Campuran.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.

45 Fatwa MUI tentang Kewarisan Beda Agama Nomor: 5/MUNAS VII/MUI/9/2005 lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/39.-Kewarisan-Beda-Agama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:28 WIB.

46 Fatwa tentang Senam Yoga ini terdapat dalam Keputusan Ijma' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke-Tiga Tahun 2009 sebagai Keputusan Komisi B-2 Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI Se Indonesia III Tentang Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah (Masalah Fikih Kontemporer), 819-823.

selaku ketua, dan Sholahudin al-Ayubi Sebagai sekretaris.⁴⁷ Secara substansial, fatwa ini menegaskan bahwa kesepakatan bangsa Indonesia untuk membentuk NKRI dengan Pancasila sebagai falsafah bangsa dan UUD 1945 sebagai konstitusi merupakan ikhtiar untuk memelihara ke-luhuran agama dan mengatur kesejahteraan kehidupan bersama, di mana kesepakatan ini mengikat seluruh elemen bangsa. MUI mengakui bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk, baik suku, ras, budaya maupun agama. Karenanya, bangsa Indonesia sepakat untuk mengide-alisasikan bangsa ini sebagai sebuah bangsa yang majemuk tetapi tetap satu, dengan semboyan Bhineka Tunggal Ika, dan umat Islam sebagai bagian terbesar dari bangsa ini harus terus menjaga konsensus nasional tersebut.⁴⁸

Enam agama yang ada di Indonesia⁴⁹ secara tegas juga diakui MUI. Keberadaan agama-agama tersebut diposisikan sama dalam konstitusi, sehingga dengan dalih apapun tidak boleh menciderainya. Hanya saja MUI dalam hal ini mengambil sikap bahwa Islam mengakui keberadaan agama-agama tersebut namun tidak disertai dengan pengakuan ke-benarannya. Hal ini didasarkan pada sikap Nabi saw. atas agama Yahu-di, Nasrani, dan Majusi. Setiap pemeluk agama, dalam hal kehidupan berbangsa, merupakan bagian dari warga negara Indonesia yang hidup berdampingan secara damai. Oleh karena itu, MUI menyerukan agar negara menjamin setiap warganya untuk memeluk agama dan beribadat sesuai keyakinan tanpa menciderai agama orang lain. Jika hal itu terjadi, negara harus menindak tegas setiap tindakan yang mengarah pada penodaan agama lain.

D. Sikap Kebangsaan MUI

Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama se-Indonesia, dari tahun ke tahun sampai dengan ijtima' tahun 2018 selalu memberikan

47 Rumadi Ahmad, *Fatwa Hubungan Antaragama di Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2016), 230-233

48 Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia III tahun 2009

49 Nazmudin, "Kerukunan dan Toleransi Antar Umat Beragama dalam Membangun Keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)", *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1, No. 1, April 2017, pp. 23-39, P-ISSN 2579-4396, E-ISSN 2579-440X, 23.

perhatian khusus kepada masalah kebangsaan. Mengenai masalah kebangsaan ini diputuskan oleh Komisi A dengan nama *Masā'il Asasiyyah Waṭaniyyah*. Pada keputusan itu, masalah-masalah kebangsaan selalu dibahas secara serius sesuai dengan kebutuhan tiap ijtima' dilakukan. Misalnya dalam ijtima' II pada 26 Mei 2006, MUI berpandangan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia yang diproklamkan pada tanggal 17 Agustus 1945 yang mempunyai falsafah Pancasila,⁵⁰ UUD 1945 dan tujuan negara sebagaimana dinyatakan dalam pembukaan UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945 adalah merupakan rahmat Allah dan hasil perjuangan seluruh bangsa Indonesia. Lebih dari itu, ajaran Islam mewajibkan para pemeluknya untuk mencintai negara dan membela tanah airnya.⁵¹

Rumusan Pancasila dalam hal ini terdapat pada alinea keempat, yang dalam hukum positif Indonesia secara yuridis-konstitusional sah, berlaku, dan mengikat seluruh lembaga negara, lembaga masyarakat, dan setiap warga negara, tanpa kecuali. Rumusan Pancasila secara imperatif harus dilaksanakan oleh rakyat Indonesia dalam kehidupan berbangsa dan bernegara oleh rakyat Indonesia dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Setiap sila Pancasila merupakan satu kesatuan yang integral, yang saling mengandaikan dan saling mengunci. Ketuhanan dijunjung tinggi dalam kehidupan bernegara, tetapi diletakkan dalam konteks negara kekeluargaan yang egaliter, yang mengatasi paham perseorangan dan golongan, selaras dengan visi kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan kebangsaan, demokrasi permusyawaratan yang menekankan konsensus, serta keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.⁵²

50 Mengenai apakah Pancasila merupakan suatu falsafah negara mendapat keritikan dari Sutan Takdir Alisjahbana, yang mengatakan bahwa adalah berlebihan menganggap Pancasila sebagai falsafah negara karena bukan saja sila-silanya bersifat heterogen, tetapi juga Pancasila itu sendiri tidak bebas dari kontradiksi dalam dirinya. Semua prinsip-prinsipnya bukan merupakan suatu kebulatan dan kesatuan yang logis. Menurutnya, Pancasila hanya merupakan suatu persetujuan (kompromi) politik. Lihat: Tentang dasar Negara, hal. 39-40., yang dikutip oleh Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam Dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985), 146.

51 Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015), 833.

52 Pimpinan MPR dan Badan Sosialisasi MPR RI Periode 2014-2019, *Materi Sosialisasi Empat*

Penyataan tersebut dilatarbelakangi oleh adanya gerakan separatis seperti Gerakan Republik Maluku Selatan, Organisasi Papua Merdeka, dan upaya sistematis lainnya yang mengancam eksistensi dan kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Di samping itu, terdapat berbagai fenomena yang terkait dengan modernisasi dan globalisasi perlu adanya harmonisasi kerangka berpikir keagamaan di dalam konteks kehidupan kebangsaan. Oleh karena itu, menurut MUI umat Islam memerlukan penyamaan *manhaj al-fikr* (metode berpikir) dan penyatuan *harakah* (langkah gerakan) agar keikutsertaan umat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dapat memberikan andil yang maknawi dalam menciptakan kebersamaan perjuangan menuju masyarakat yang berkeadilan dan diridai oleh Allah.⁵³

Ijtima' II tersebut menghasilkan beberapa keputusan sebagai berikut. Pertama Peneguhan Bentuk dan Eksistensi NKRI.⁵⁴ Kedua, Harmonisasi Fikrah Diniyah Dalam Kontek Kebangsaan.⁵⁵ Keputusan ketiga, *Taswiyatul Manhaj*⁵⁶ atau Penyamaan pola pikir dalam masalah-masalah keagamaan, di mana perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan umat Islam merupakan suatu yang wajar, sebagai konsekuensi dari pranata "jihad" yang memungkinkan terjadinya perbedaan. Keputusan keempat, *Tansiq al-Harakah*,⁵⁷ yaitu koordinasi langkah strategis dalam masalah-masalah keagamaan, di mana umat Islam perlu mengaktifkan gerakan, baik yang sifatnya dakwah Islamiyah (*harakah al-da'wah*) maupun gerakan pembelaan bagi Islam dan umatnya (*harakah al-difa'*).

Pilar MPR RI (Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2017), 87-88.

53 Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI*, 817-822.

54 Hasil Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia II Tahun 2006 dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 748.

55 Hasil Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia II Tahun 2006 dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 752. Lihat juga Hasil Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia V Tahun 2015 dan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VI Tahun 2018.

56 Hasil Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia II Tahun 2006 dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 755. Lihat juga Hasil Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia V Tahun 2015 dan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VI Tahun 2018.

57 Hasil Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia II Tahun 2006 dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 759.

Hal tersebut diperteguh dalam keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia pada tahun-tahun selanjutnya. Ijtima' VI tahun 2018 misalnya, Komisi A yang membidangi *masā'il asasiyyah waṭaniyyah* menetapkan empat hal. Pertama Menjaga Eksistensi Negara dan Kewajiban Bela Negara. Kedua tentang Prinsip-Prinsip Ukhuwah Sebagai Pilar Penguatan NKRI. Ketiga Hubungan Agama dan Politik dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara. Keempat tentang Pemberdayaan Ekonomi Umat.

Beberapa keputusan dalam ijtima' tersebut di atas membuktikan sikap kebangsaan MUI. Prinsip kerukunan, kesatuan, ukhuwah, dan keutuhan NKRI menjadi perhatian utama. Bahkan MUI, melalui keputusan ijtima' keenam menyatakan bahwa warga negara wajib melakukan bela negara sehingga segala bentuk ancaman, pengkhianatan, upaya separatisme, dan upaya mengubah bentuk negara, baik dari dalam maupun luar dapat diantisipasi. Lebih dari itu, jika dilihat dari model format keputusannya, masalah kebangsaan ditempatkan MUI pada posisi teratas. Hal ini secara tidak langsung menandakan bahwa eksistensi bangsa dan negara Indonesia tetap menjadi perhatian utama bagi MUI.

E. Usaha MUI Menjaga Kerukunan Umat dan Keutuhan NKRI

Banyak usaha telah dilakukan MUI dalam rangka mewujudkan kerukunan umat dalam bingkai NKRI. Sebagaimana telah disebutkan di awal, salah satu yang telah dilakukan MUI adalah membuat keputusan melalui Ijtima' Komisi Fatwa se-Indonesia dari I - VI. Keenam ijtima' tersebut merupakan peran besar MUI dalam membina kerukunan umat beragama dan menjaga keutuhan NKRI. Beberapa saat setelah terjadinya demo besar terkait dugaan penistaan agama oleh Ahok, MUI juga menyampaikan tausiah kebangsaan agar hukum negara dijunjung tinggi serta ajakan kepada seluruh umat agar tetap menjaga keharmonisan dan tidak mudah terpancing isu provokatif.⁵⁸ Selain tausiah kebangsaan, MUI dalam hal menjaga kerukunan juga disampaikan pada seruan akhir

58 <https://mui.or.id/berita/sambut-kemerdekaan-nkri-ke-72-mui-keluarkan-taushiyah-kebangsaan/> diakses pada 2 Januari 2019, 02:30 WIB.

tahun 2017.⁵⁹

Keterlibatan MUI dalam penerbitan peraturan bersama menteri dalam membentuk forum kerukunan umat beragama (FKUB) merupakan bentuk usaha dalam menjaga keharmonisan umat beragama.⁶⁰ Bahkan di dalam tubuh MUI pun terdapat komisi yang khusus menangani kerukunan yaitu dengan adanya Komisi Kerukunan Antar Umat Beragama yang saat ini diketuai oleh KH. Abdul Manan Ghani.⁶¹ Lebih dari itu, MUI memberikan wacana agar FKUB yang telah terbentuk berdasarkan peraturan bersama bisa dikuatkan dengan undang-undang.⁶²

Lebih dari itu, dalam rakornas FKUB yang dilaksanakan pada 18 April 2018 yang lalu, KH. Ma'ruf Amin menyampaikan bahwa MUI dan FKUB mempunyai peran yang urgen dan sentral dalam menjaga kerukunan intra dan antar umat beragama. Terlebih konflik yang terjadi di Indonesia, meskipun dilatari oleh banyak factor, seperti ekonomi, sosial, politik, seringkali dibungkus dengan dan atas nama agama.⁶³ Dalam rakornas FKUB tersebut, MUI menyampaikan tiga fungsi utama MUI, yaitu pertama sebagai bagian dari wadah yang mewakili umat Islam. Kedua MUI bertugas menyelesaikan perselisihan internal umat Islam. Dalam hal ini khususnya terkait pemahaman agama dan doktrin keagamaan. Ketiga MUI memberikan pendapat keagamaan sebagai rujukan utama, baik umat maupun penyelenggara negara dalam membuat kebijakan untuk penyelesaian konflik keagamaan.⁶⁴

Bentuk lain dari usaha MUI dalam menciptakan kerukunan yaitu dengan banyak melakukan kegiatan dengan tema serupa.⁶⁵ Misalnya

59 <https://mui.or.id/berita/seruan-akhir-tahun-ketum-mui-ajak-masyarakat-jaga-persatuan-dan-persaudaraan-kebangsaan/> diakses pada 2 Januari 2019, 02:32 WIB.

60 Nurfin Sitohang, "Peran Strategis FKUB dalam Memelihara Kerukunan Umat Beragama dan Membangun Karakter Bangsa (Menurut Perspektif Islam)", *Jurnal Hikmah Vol VI No. 01 Januari 2012*, 16.

61 Struktur Komisi Kerukunan Antar Umat Beragama dapat dilihat dalam laman MUI dalam tautan <https://mui.or.id/komisi-kerukunan-antarumat-beragama/>

62 <https://mui.or.id/berita/peran-strategis-fkub-menjaga-pilkada-dan-kerukunan-beragama/> diakses pada 2 Januari 2019, 14:28 WIB.

63 Ahmad Riyadi dan Hendris, "Konflik Antar dan Intra Agama di Indonesia", *Jurnal Sosiologi Reflektif*, Volume 10, No. 2, April 2016, 201-203.

64 <https://mui.or.id/berita/peran-mui-menjaga-harmoni-kebangsaan-menjelang-pilkada-serentak-2018/> diakses pada 3 Januari 2019, 14:53 WIB.

65 Dalam hal ini, Menag, Lukman Hakim Saifuddin memberikan apresiasi kepada MUI dalam

dalam rangka menanggulangi radikalisme dan ekstrimisme yang mengarah kepada terorisme, MUI bekerjasama dengan BNPT dan BIK Polri mengadakan seminar nasional.⁶⁶ Selain itu, dalam rangka menjaga dari bahaya disharmonisasi umat, misalnya, MUI secara tegas menyampaikan larangan menyebar berita hoax.⁶⁷

Sementara itu, keteguhan MUI dalam menjaga NKRI pun diwujudkan dalam banyak hal. Sebagaimana disebutkan dalam Ijtima' Komisi Fatwa MUI se Indonesia pada tahun 2006 dan 2009, NKRI sebagai bentuk final tidak boleh dinodai oleh dan dengan cara apapun. Lebih dari itu, MUI menyatakan bahwa menjaga keutuhan NKRI merupakan kewajiban semua elemen masyarakat.⁶⁸

Keberadaan MUI menjadi penting dalam membina kerukunan dan keutuhan NKRI.⁶⁹ Upaya untuk mendegradasi MUI oleh beberapa kalangan tidak dapat dibenarkan.⁷⁰ Sebab MUI, selama puluhan tahun, telah banyak memberikan kiprahnya dalam menjaga NKRI.⁷¹ Melalui fatwa, sikap keagamaan, dan bentuk lain dari MUI, merupakan bentuk nyata MUI dalam merealisasikan hal tersebut.

Meskipun demikian, MUI tidak menutup diri dari masukan, saran, dan kritik dari semua kalangan. Misalnya MUI mengadakan Annual

membina kerukunan dan mencegah sikap intoleransi. Apresiasi itu disampaikan Menag ketika membuka Rapat Kerja Nasional I MUI. <https://mui.or.id/berita/buka-rakernas-menag-apresiasi-peran-mui/> diakses pada 3 Oktober 2018, 11:05 WIB.

66 Seminar nasional dengan tema "Penanggulangan Bahaya Radikalisme dan Ekstrimisme di Indonesia" dilaksanakan di Hotel JS Luwansa, 3 Oktober 2018. Lihat, <https://mui.or.id/berita/tanggulangi-terorisme-bpet-mui-gandeng-bnpt-dan-bik-polri-gelar-seminar-nasional/> diakses pada 4 Desember 2018, 13:35 WIB.

67 Diterbitkan dalam fatwa MUI No. 24 Tahun 2017 tentang Pedoman Bermuamalah di Media Sosial. Hal itu sebagai upaya merajut harmonisasi umat dalam kehidupan nyata maupun maya.

68 <http://www.nu.or.id/post/read/82084/mui-menjaga-keutuhan-nkri-adalah-kewajiban> diakses pada 30 Desember 2018, 23:16 WIB.

69 <https://kumparan.com/@kumparannews/pemerintah-harap-mui-terus-berperan-jaga-kebinekaan-nkri> diakses pada 3 Januari 2019, 15:28 WIB.

70 Misalnya tuntutan yang disampaikan oleh komunitas Gusdurian yang menyatakan bahwa MUI terkesan ngawur dan mengobrol fatwa dan memicu konflik antar agama. Lihat, <http://www.gusdur.net/id/berita/komunitas-gusdurian-desak-pembubaran-mui> diakses pada 3 Januari 2019, 15:36 WIB.

71 <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/10/24/ofjiw3396-rabithah-alawiyah-mui-pilar-keutuhan-nkri> diakses pada 3 Januari 2019, 15:30 WIB.

Conference on Fatwa Studies pada Juli 2018 lalu, sebagai ikhtiar MUI untuk mengevaluasi kinerja. Dalam acara tersebut, MUI mengundang para akademisi sehingga diharapkan MUI mendapat umpan balik yang membangun bagi keberlanjutan MUI di masa yang akan datang.

F. Penutup

Kehidupan yang serba majemuk membuka celah lebar terjadinya konflik, terutama mengatasnamakan agama. Konflik bisa terjadi sebab banyak factor, baik ekonomi, sosial, individu, maupun politik. Sementara konflik atas nama agama bisa dikatakan sebagai ujungnya, sebab agama, sebagai bagian dari ras, merupakan salah satu kendaraan yang paling mujarab untuk mengumpulkan masa. Pembiaran konflik dan disharmonisasi yang terjadi secara otomatis mengancam keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dibutuhkan peran dan usaha yang lebih keras untuk menyudahi atau minimal mengurangi benturan tersebut. MUI dalam hal ini sebagai wadah para alim mempunyai peran penting, terlebih dalam membina kerukunan dan menjaga keutuhan NKRI. Dalam masa puluhan tahun, MUI telah terbukti dapat melaksanakan tugasnya, khususnya dalam dua hal di atas. Hal itu dibuktikan dalam banyak fatwa, sikap keagamaan, dan kegiatan-kegiatan yang bertujuan untuk merealisasikan cita-cita tersebut. Adapun “tuduhan” bahwa MUI berperan dalam menciptakan sikap intoleran sehingga terwujud disharmonisasi, baik intra maupun antar agama, tidak terbukti. Perlu pembacaan yang lebih seksama, sehingga ketimpangan pemahaman atas keterlibatan MUI dalam sikapnya yang intoleran tersebut tidak terjadi. Dalam waktu yang sama, banyak kalangan telah menilai bahwa peran MUI dalam kedua hal tersebut menjadi urgent dan sentral.

G. Daftar Bacaan

- Ahmad, Rumadi. *Fatwa Hubungan Antaragama di Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2016.
- Basyuni, Muhammad M. "Kebijaksanaan dan Strategi Kerukunan Umar Beragama" diakses melalui <https://kemenag.go.id/file/dokumen/29Meio6.pdf>
- BM, St. Aisyah. "Konflik Sosial dalam Hubungan antar Umat Beragama", *Jurnal Dkawah Tabligh*, Vol. 15, No. 2, Desember 2014, 199.
- CH, Ana Lela F. dkk. "Fikih Perkawinan Beda Agama Sebagai Upaya Harmonisasi Agama: Studi Perkawinan Beda Agama Di Jember" *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Volume 4 Nomor 1, 2016.
- Depag RI, *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Proyek Peningkatan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, 1997.
- Depag RI, *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Proyek Peningkatan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, 1997.
- Dyso, Rachmah Ida dan Laurentius. "Konflik Sunni-Syiah Dan Dampaknya Terhadap Komunikasi Intra-Religius Pada Komunitas Di Sampang-Madura" *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, Vol. 28, No. 1, tahun 2015.
- Farid, Muhammad. "Intoleransi Agama, Perlawanan Massa, dan Pentingnya Mengelola Keragaman Agama di Indonesia", artikel disampaikan pada Seminar International Islam dan Perdamaian Global dengan judul *Jokowi & Multiculturalism in Indonesia*, Kuala Lumpur, 6-7 Desember 2016, https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/51276221/Intoleransi_Agama_Perlawanan_Massa_dan_Pentingnya_Mengelola_Keragaman_Agama_di_Indonesia.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1546458021&Signature=9oKOJIchV%2FoaXJYsqoRPRiAIfp0%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DINTOLERANSI_AGAMA_PERLAWANAN_MASSA_DAN_P.pdf diakses pada 2 November 2018, 02:30 WIB.
- Fatwa MUI Jawa Timur No. Kep-01/SKF-MUI/JTM/1/2012 tentang Kesesatan Ajaran Syiah.
- Fatwa MUI No. 11 Tahun 2017 tentang Meyakini Adanya Kema'shuman Imam (*Ishmatul Imam*), lihat, <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2018/01/Fatwa-No.11-Tahun-2017-Tentang-Meyakini-Adanya-Kemashuman-Imam-Ishmatul-Imam.pdf> diakses pada 2 Januari 2019, 23:56 WIB.
- Fatwa MUI No. 24 Tahun 2017 tentang Pedoman Bermuamalah di Media Sosial.
- Fatwa MUI No. 7/Munas VII/MUI/II/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama.
- Fatwa MUI tentang Doa Bersama lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/27.-Doa-Bersama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.
- Fatwa MUI tentang DOA Bersama Nomor: 3/MUNAS VII/MUI/7/2005 lihat; <https://>

- mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/27.-Doa-Bersama.pdf diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.
- Fatwa MUI tentang Fahaman Syiah lihat dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga, 2011.
- Fatwa MUI tentang Hukum Menggunakan Atribut Keagamaan No-Muslim lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2018/04/Fatwa-MENGGUNAKAN-ATRIBUT-AGAMA-LAIN.pdf> diakses pada 3 Desember 2018, 22:34 WIB.
- Fatwa MUI tentang Kewarisan Beda Agama Nomor: 5/MUNAS VII/MUI/9/2005 lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/39.-Kewarisan-Beda-Agama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:28 WIB.
- Fatwa MUI tentang Perayaan Natal Bersama lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/05.-Perayaan-Natal-Bersama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.
- Fatwa MUI tentang Perkawinan Beda Agama Nomor: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 lihat; <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/38.-Perkawinan-Beda-Agama.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.
- Fatwa MUI tentang Perkawinan Campuran <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/05.-Perkawinan-Campuran.pdf> diakses pada 4 November 2018, 23:25 WIB.
- Fatwa tentang Senam Yoga dalam Keputusan Ijma' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke-Tiga Tahun 2009 sebagai Keputusan Komisi B-2 Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI Se Indonesia III Tentang Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah (Masalah Fikih Kontemporer).
- Fidiyani, Rini. "Kerukunan Umat Beragama Di Indonesia (Belajar Keharmonisan dan Toleransi Umat Beragama Di Desa Cikakak, Kec. Wangon, Kab. Banyumas)", *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 13 No. 3 September 2013.
- Ghazali, Abd Moqsih. "Fatwa MUI dan Keterancaman Pluralisme Agama" dalam <http://www.gusdur.net/id/mengagas-gus-dur/fatwa-mui-dan-keterancaman-pluralisme-agama> diakses pada 4 November 2018, 23:00 WIB.
- Hamzah, Muhammad Maulana. "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia", *Jurnal Millah* Vol. XVII, No. 1, Agustus 2017.
- Hartono, Ahmad Jaiz. *Mengungkap Kebatilan Kayi Liberal CS*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010.
- Himsyah, Fatroyah Asr."Eksistensi dan Partisipasi Majelis Ulama Indonesia dalam Pengembangan Hukum Islam", *Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol 1. No. 1, 2010. <http://sejuk.org/2014/01/22/mui-disebut-paling-banyak-melanggar-intoleransi-beragama/> diakses pada 9 Desember 2018, 21:22 WIB.
- <http://setara-institute.org/en/west-java-had-highest-number-of-religious-freedom-violations-in-2017-jakarta-close-behind-setara-institute/>
- <http://www.gusdur.net/id/berita/komunitas-gusdurian-desak-pembubaran-mui> diakses pada 3 Januari 2019, 15:36 WIB.
- <http://www.nu.or.id/post/read/82084/mui-menjaga-keutuhan-nkri-adalah-kewajiban> diakses pada 30 Desember 2018, 23:16 WIB.

- <https://kumparan.com/@kumparannews/pemerintah-harap-mui-terus-berperan-jaga-kebinekaan-nkri> diakses pada 3 Januari 2019, 15:28 WIB.
- <https://merahputih.com/post/read/ini-penyebab-konflik-antaragama-menurut-komisi-umat-beragama-mui>
- <https://mui.or.id/berita/buka-rakernas-menag-apresiasi-peran-mui/> diakses pada 3 Oktober 2018, 11:05 WIB.
- <https://mui.or.id/berita/dialog-nasional-keagamaan-dan-kebangsaan-hasilkan-rekomendasi/> diakses pada 23 Desember 2018, 17:29 WIB.
- <https://mui.or.id/berita/peran-mui-menjaga-harmoni-kebangsaan-menjelang-pilkada-serentak-2018/> diakses pada 3 Januari 2019, 14:53 WIB.
- <https://mui.or.id/berita/peran-strategis-fkub-menjaga-pilkada-dan-kerukunan-beragama/> diakses pada 2 Januari 2019, 14:28 WIB.
- <https://mui.or.id/berita/sambut-kemerdekaan-nkri-ke-72-mui-keluarkan-taushiyah-kebangsaan/> diakses pada 2 Januari 2019, 02:30 WIB.
- <https://mui.or.id/berita/seruan-akhir-tahun-ketun-mui-ajak-masyarakat-jaga-persatuan-dan-persaudaraan-kebangsaan/> diakses pada 2 Januari 2019, 02:32 WIB.
- <https://mui.or.id/berita/tanggulangi-terorisme-bpet-mui-gandeng-bnpt-dan-bik-polri-gelar-seminar-nasional/> diakses pada 4 Desember 2018, 13:35 WIB.
- <https://mui.or.id/fatwa/penjelasan-tentang-fatwa-pluralisme-liberalisme-dan-se/> diakses pada 3 Januari 2019, 01:45 WIB.
- <https://mui.or.id/komisi-kerukunan-antarumat-beragama/>
- <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/06-Faham-Syiah.pdf> diakses pada 2 Januari 2019, 11:58 WIB.
- <https://nasional.kompas.com/read/2017/01/17/14215931/mui.sadar.ada.fatwa.yang.berpotensi.memicu.konflik>
- <https://nasional.kompas.com/read/2018/01/15/1939121/setara-institute-angka-pelanggaran-kebebasan-beragama-tahun-2017-turun>
- <https://news.detik.com/berita/d-3839963/survei-potensi-intoleransi-muslim-ri-meningkat-projihad-keras-13>
- <https://news.okezone.com/read/2012/08/30/337/682477/asal-mula-konflik-sampang-versi-ibunda-tajul-muluk-rois> diakses pada 1 Desember 2018, 03:00 WIB.
- <https://news.okezone.com/read/2017/01/31/337/1605392/ma-aruf-sikap-keagamaan-mui-terkait-penistaan-agama-ahok-lebih-tinggi-dari-fatwa> diakses pada 2 Desember 2018, 03:24 WIB.
- https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/151025_indonesia_syiah_bogor diakses pada 5 November 2018, 22:00 WIB.
- <https://www.bps.go.id/news/2015/11/18/127/mengulik-data-suku-di-indonesia.html>
- <https://www.idntimes.com/news/indonesia/rochmanudin-wijaya/linimasa-kasus-intoleransi-dan-kekerasan-beragama-sepanjang-2>
- <https://www.jpnn.com/news/setara-maruf-amin-aktor-kunci-fatwa-intoleran-mui> diakses pada 2 Januari 2019, 22:06 WIB.
- <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/10/24/ofjiw3396-rabithah-alawiyah-mui-pilar-keutuhan-nkri> diakses pada 3 Januari 2019, 15:30

WIB.

Keputusan Bersama Menteri Agama Dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1979 Tentang Tatacara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri Kepada Lembaga Keagamaan Di Indonesia.

Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Prop. Jawa Timur No. Kep-01/SKF-MUI/JTM/I/2012 tentang Kesesatan Ajaran Syi'ah.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam Dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.

Madjid, Nurcholish. *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman*. Jakarta: Kompas, 2001.

Majelis Ulama Indonesia, *Mimbar Ulama Suara Majelis Ulama Indonesia* Edisi 372.

Mas'udi, "AKAR-AKAR TEORI KONFLIK: Dialektika Konflik; Core Perubahan Sosial dalam Pandangan Karl Marx dan George Simmel", *FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Volume 3, No.1, Juni 2015.

Mubarok, Husni. "Babak Baru Ketegangan Islam Kristen di Indonesia" *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol 21 No. 3, 2014.

Mustafa, Muhatadin Dg. "Reorientasi Teologi Islam dalam Konteks Pluralisme Beragama (Telaah Kritis dengan Pendekatan Teologis Normatif, Dialogis dan Konvergensif)". *Jurnal Hunafa* Vol. 3 No. 2 Juni 2006.

Nafi'a, Ilman. "Fatwa Pluralisme dan Pluralitas Agama MUI (Majelis Ulama Indonesia) dalam Perspektif Tokoh Islam Cirebon", *Jurnal Holistik* Vol 14 Number 01, 2013/1435 H.

Nazaruddin, Muhammad. "Konflik Antar Umat Terhadap Keyakinan Bergama Di Indonesia (Kajian Viktimologi)", *LĒGALITĒ. Jurnal Perundang Undangan dan Hukum Pidana Islam*, Volume I. No. 01. Januari – Juni 2016M/1437H.

Nazmudin, "Kerukunan dan Toleransi Antar Umat Beragama dalam Membangun Keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)", *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1, No. 1, April 2017, pp. 23-39, P-ISSN 2579-4396, E-ISSN 2579-440X.

Pimpinan MPR dan Badan Sosialisasi MPR RI Periode 2014-2019, *Materi Sosialisasi Empat Pilar MPR RI*. Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2017.

Raho, Bernard. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2007.

Riyadi, Ahmad. dan Hendris, "Konflik Antar dan Intra Agama di Indonesia", *Jurnal Sosiologi Reflektif*, Volume 10, No. 2, April 2016.

Rumagit. Stev Koresy. "Kekerasan Dan Diskriminasi Antar Umat Beragama Di Indonesia", *Lex Administratum*, Vol.I/No.2/Jan-Mrt/2013.

Sholeh, Asrorun Niam. "KH. Ma'ruf Amin, Kehadiran Sebagai Saksi, Olanhan Isu dan Penghinaan Itu" dalam <https://mui.or.id/berita/kh-maruf-amin-kehadiran-sebagai-saksi-olahan-isu-dan-penghinaan-itu/> diakses pada 3 Januari 2019, 00:45 WIB.

Sitohang, Nurfin. "Peran Strategis FKUB dalam Memelihara Kerukunan Umat Beragama dan Membangun Karakter Bangsa (Menurut Perspektif Islam)", *Jurnal Hikmah*, Vol VI No. 01 Januari 2012.

Syam, Nur. "MUI Harus Buat Pedoman atau Fatwa yang Berikan Kesejukan Umat Is-

- lam" *Bimas Islam Bulletin Jurnal Kegiatan Bulanan- Edisi XXXII*, Oktober 2015.
- Thoha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Depok: Perspektif, 2005.
- Tualeka, M. Wahid Nur. "Teori Konflik Sosiologi Klasik Dan Modern", *JURNAL AL-HIKMAH*, Volume, 3 Nomor, 1, Januari 2017.
- Utoyo, Marsudi. "Akar Masalah Konflik Keagamaan di Indonesia", *Jurnal Lex Librium*, Vol. III, No. 1, Desember 2016.
- UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- UU No. 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.
- UU No. 15 Tahun 2003 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang No. 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme Menjadi Undang-Undang.
- UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.
- UU No. 5 Tahun 2006 tentang Pengesahan International Convention for The Suppression of Terrorist Bombing, 1997 (Konvensi Internasional Pemberantasan Pengeboman oleh Teroris, 1997).
- UU No. 6 Tahun 2006 tentang Pengesahan *International Convention for The Suppression of The Financing of Terrorism, 1999* (Konvensi Internasional Pemberantasan Pendanaan Teroris, 1999).
- Wahid, Abdurrahman. "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama" *Majalah Aula: Risalah Nahdlatul Ulama Jawa Timur*, No. 5 Tahun VII, Mei 1985 yang diketik ulang Ahmad Naufa Khoiril Faizun. <http://www.nu.or.id/post/read/8451/merumuskan-hubungan-ideologi-nasional-dan-agama> diakses pada 8 januari 2019, 06:39 WIB.
- Yunus, Firdaus M. "Konflik Agama Di Indonesia Problem Dan Solusi Pemecahannya" *Substantia*, Volume 16 Nomor 2, Okotber 2014.
- Zuldin, Muhamad. "KONFLIK AGAMA DAN PENYELESAIANNYA: Kasus Ahmadiyah di Kabupaten Tasikmalaya, Jawa Barat" *MIQOT* Vol. XXXVII No. 2 Juli-Desember 2013.

PERAN DAN PENGARUH FATWA GOLPUT MUI TAHUN 2009 DALAM KEHIDUPAN BERBANGSA DAN BERNEGARA DI ERA KEKINIAN

Nasrullah Nurdin, S.S., Lc., M.Hum

*Peneliti Badan Litbang Dan Diklat Kemenag Ri Pusat, Pengurus Nu Dki
Jakarta, Alumni S2 Uin Jakarta Dan Penulis Di Gramedia, Dan Emir
(Erlangga) Dan Ppim Uin Jakarta -*

Abstract

Majelis Ulama Indonesia (MUI) dari hari ke hari, peran, tugas, pengaruh dan tanggung jawabnya semakin besar saja. Di tengah perubahan zaman dan tantangan global serta tuntutan umat Islam di Indonesia, keberadaan MUI semakin penting. Di sisi lain, harapan pemerintah kepada MUI dan kaum cendekiawan juga semakin besar. Maka MUI diminta mengambil peran dalam kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan. Semua itu, membutuhkan respon yang cepat, tepat, dan optimal dari MUI. Dalam pelaksanaan peran, tugas, dan tanggung jawab, MUI memiliki perangkat organisasi berupa 12 komisi dan 10 lembaga. Semua perangkat berada di bawah arahan dan kepemimpinan pimpinan harian MUI dan masukan dari Dewan Pertimbangan MUI.

Sebagai ikhtiar untuk lebih mengoptimalkan peran MUI, maka komisi fatwa membutuhkan metodologi riset yang kuat, otoritatif, representatif, modern dan kekinian dan sesuai kebutuhan organisasi dan kebutuhan zaman. Fatwa dari Hasil Ijtima' Ulama di Padang Panjang Sumatera Barat tahun 2009 soal Wajib memilih pemimpin telah menjadi kontroversial pada pemilihan umum tahun 2019 kemarin. Menariknya lagi Ketua Umum MUI Pusat Prof. Dr. (HC) KH. Ma'ruf Amin mencalonkan diri menjadi Calon Wakil Presiden RI untuk masa periode 2019-2024. Lalu bagaimana sebenarnya duduk perkara fatwa tersebut ? Mengapa

fatwa MUI tahun 2009 itu belakangan ini semakin lebih *hits*? Apakah ada keterkaitan dengan Cawapres 01 yang juga Pemimpin Tertinggi di MUI Pusat dengan Fatwa MUI soal Pemilu dan Golput? Dalam riset ini akan dipaparkan secara mendetail bagaimana asbab persoalannya serta implementasi fatwa MUI tersebut dan penguraiannya.

Kata Kunci : Fatwa MUI, Golput, Demokrasi, dan Pemilihan Umum

Abstract

The role, duty, influence and responsibility of The Indonesian Religious Assembly (MUI) from day to day are getting bigger. Amid the changing times and the global challenges and demands from Muslims in Indonesia, the existence of MUI is increasingly important. On the other hand, the government's hopes on the MUI and intellectuals are also getting bigger. Hence, MUI are requested to take a role in social life and statehood. All of that require a fast, precise, and optimum responses from MUI. In carrying out the roles, duties and responsibilities, MUI has an organizational set of 12 commissions and 10 institutions. All sets are under the direction and leadership of the MUI's daily leadership and input from the MUI Advisory Council.

As an effort to optimize the role of the MUI, the fatwa commission needs a research methodology that is strong, authoritative, representative, modern and up-to-date as well as fits the needs of the organization and the needs of the times. The fatwa from the Results of *Ijtima' Ulama* in Padang Panjang, West Sumatra in 2009 over the obligation to elect a leader has become a controversy in the 2019 general election yesterday. Interestingly, the Chairperson of the MUI Head Office Prof. Dr. (HC) KH. Ma'ruf Amin nominated himself to become a Candidate for the Vice President of the Republic of Indonesia for the period 2019-2024. Then how exactly does the fatwa become applicable? Why has the 2009 MUI fatwa been become sensations ever more? Is there a connection with Vice President 01 who is also the Supreme Leader in the MUI Head Office with the MUI Fatwa concerning Elections and Abstentions? This research will explain in detail how the problem and the implementation of the MUI fatwa and its explanation.

Keyword: MUI Fatwa, Abstain, Democracy, and Public Election

A. Pendahuluan

Penggunaan hak pilih dalam pemilu merupakan sesuatu yang sangat urgen demi mewujudkan pemerintahan yang demokratis. Penggunaan hak pilih atau partisipasi yang tinggi dalam pemilu meneguhkan bahwa produk pemerintahan yang dihasilkan merupakan pemerintahan yang *legitimate* karena mendapat dukungan yang besar dari rakyatnya. Tetapi setiap kali diselenggarakan pemilu banyak rakyat kurang begitu peduli dengan hak pilihnya dan cenderung banyak yang tidak menggunakan pilihnya atau golput (golongan putih).

Golput, sebagaimana yang didefinisikan Halim HD dalam buku *"Mengapa Kami Memilih Golput"* sebagaimana dikutip oleh Gufron, adalah orang-orang (warga negara) yang tidak menggunakan hak pilihnya pada saat diselenggarakan pemilu atau menggunakan hak pilihnya tetapi tidak menentukan pilihannya atau abstain hampir selalu mewarnai saat diselenggarakannya pemilu atau pilkada. Golput ini merupakan realitas politik yang biasa terjadi dalam negara yang menganut sistem demokrasi. Adanya kelompok golput ini dipandang sebagai penghambat lajunya proses demokrasi bagi sebuah negara. Di mana salah satu katalisator untuk melihat dinamika demokratisasi adalah perlunya partisipasi politik yang luas dan otonom dari seluruh komponen masyarakat. Partisipasi politik yang besar ini akan menjadi legitimasi bagi kepemimpinan yang dihasilkan dalam proses demokrasi. Tingginya angka golput yakni kelompok yang tidak menggunakan hak pilihnya pada saat diselenggarakan pemilu (pemilihan umum) atau pilkada (pemilihan kepala daerah) telah membuat banyak kalangan menjadi resah terutama pemerintah yang bertanggung jawab penuh atas pelaksanaan pemilu.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah alim-ulama, zua-ma, kaum intelektual, dan cendekiwan yang keberadaannya sebagai pengayom dan pemberi jawaban (fatwa) atas segala permasalahan yang dihadapi umat Islam tidak bisa melepaskan persoalan golput terjadi di tengah-tengah umat Islam. Karena golput melekat dengan pemilu dimana pemilu dalam persektif Islam adalah upaya untuk memilih pemimpin yang diwajibkan dalam agama. Sehingga golput dalam pandangan hukum Islam merupakan tindakan yang diharamkan sebagai

konsekuensi kewajiban memilih pemimpin.

Berangkat dari bacaan inilah kemudian MUI mengeluarkan fatwa penggunaan hak pilih dalam pemilu lewat Forum Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se Indonesia III pada tanggal 23-26 Januari 2009 di Padangpanjang, Padang, Sumatera Barat. Fatwa ini diharapkan menjadi pertimbangan bagi umat Islam dan mendorong adanya partisipasi yang tinggi dari rakyat untuk mengikuti pemilu sehingga permasalahan golput dapat diminimalisir.

Penulis melihat fatwa MUI tentang penggunaan hak pilih dalam pemilu ini menarik untuk diteliti. Karena ternyata fatwa ini menuai banyak kontroversi ada yang mendukung dan ada pula yang menolak. Dalam penelitiannya, penulis menemukan bahwa istinbat hukumnya masih lemah, banyak dasar-dasar hukum fatwa kontradiksi antar satu dalil dengan dalil lainnya dan tidak ada korelasi dengan isi fatwanya. Selain itu, fatwa ini sangat kental dengan nuansa politik. Kepentingan politik sangat besar di balik munculnya fatwa tersebut. Fatwa ini tergolong bagian dari politisasi fatwa yang tentunya melemahkan keberadaan fatwa itu sendiri. Sehingga keberadaan fatwa tidak memberikan dampak yang positif.¹

Buktinya setelah diputuskannya/adanya fatwa MUI soal pemilihan pemimpin, jumlah golput masih tetap ada, yaitu mencapai 19,24% pada Pilpres 17 April 2019 lalu.² Adapun dalam versi survei Lingkaran Survei Indonesia (LSI) Denny JA memaparkan perbedaan angka golput antara pilpres dan pileg dari hasil hitung cepatnya. Hasilnya, golput pilpres ditaksir mencapai 19,27 persen dan pileg 30,05 persen.³

Mengkritisi fatwa dalam konteks ini bukan saja menghadirkan opini yang lain, yang berbeda terhadap produk keluaran MUI. Akan tetapi, kritisisme terhadap fatwa MUI juga hendak memajukan wacana

1 Gufron, *Fatwa Penggunaan Hak Pilih Dalam Pemilu (Analisis Terhadap Ketetapan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia se Indonesia III Tahun 2009)*, Skripsi pada Jurusan Siyash Jinayah Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN)Walisongo, Semarang, Jawa Tengah, tahun 2009, h. vi.

2 <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-48130161>, diunduh pada 19 Juni 2019, pukul 08.00 WIB.

3 <https://news.detik.com/berita/d-4516324/lsi-denny-ja-golput-pilpres-1927-golput-pileg-3005>, dirujuk pada Rabu, 19 Juni 2019, pukul 08.10 WIB.

menarik rakyat (terutama dalam Pemilihan Umum Capres dan Cawapres 2019 kemarin). Jangan sampai rakyat Indonesia/masyarakat hanya jadi objek fatwa MUI, sebagaimana diutarakan Almarhum KH. Abdurrahman Wahid / Gus Dur. Posisi ini tentu tidak layak untuk dilestarikan. Rakyat Indonesia memiliki nalar beragama yang patut didengar dan dipertimbangkan oleh MUI. Sebab rakyat juga mendanai MUI (berupa dari APBN dan APBD) sehingga pantas jika mereka dijadikan subjek, sebagaimana dalam bunyi Pedoman Dasar MUI Bab IX Pasal12 tentang Sumber dana organisasi, di samping usaha-usaha yang tidak mengikat.⁴

Tulisan ini bertujuan untuk memberikan perspektif baru yang mencerahkan, untuk mengetahui dan mendeskripsikan sejumlah wacana fatwa yang cukup kontroversial tersebut. Di antara tujuannya adalah untuk mengetahui bagaimana latar belakang munculnya Fatwa MUI Pusat tentang Penggunaan Hal Pilih dalam Pemilu? Kemudian untuk mengetahui bagaimana istinbath hukum Fatwa MUI di atas ?

B. Kajian Literatur Dan Metodologi

Riset atau penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Riset tulisan ini disusun melalui studi kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan sumber-sumber kepustakaan baik yang bersifat primer/utama (*al-mashdar/almarja' al-awwal*) maupun sekunder/pendukung (*al-marja' al-tsâni*), yang keduanya bersumber tulisan dari karya-karya berupa buku, jurnal ilmiah ataupun artikel yang berkaitan dan sesuai dengan tema dan fokus penelitian.

Metode kualitatif digunakan untuk mendeskripsikan seluruh data secara menyeluruh dan mendalam serta menganalisisnya secara terstruktur dan sistemik. Semua data yang telah terkumpul selanjutnya diklasifikasikan sesuai dengan proporsinya untuk diolah menggunakan metode deskriptif analisis. Melalui metode ini penulis berupaya menyajikan data-data dengan menggunakan pendekatan kaidah ushul fikih yakni *dar' al-mafâsid muqaddam 'ala jalb al-mashâlih* dan kerangka teori yang telah ditetapkan secara sistematis dan objektif. Data yang

4 Tim Peneliti The Wahid Institute *Seeding Plural and Peaceful Islam*, Majalah NAWALA, *Kisruh Fatwa MUI*, No 8/Tahun ke-3, Februari – April 2009.

berkaitan secara langsung dengan produk penelitian akan diinterpretasikan dan dianalisis menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*) serta kesimpulan.

C. PEMBAHASAN

1) Kelembagaan MUI dan Metodologi Fatwa MUI

Sejak lahirnya MUI pada 7 Rajab 1395 bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975, MUI sebagai lembaga penghimpun para ulama, wadah musyawarah para pakar, dan *zuama* (cendekiawan Muslim) memiliki rumusan *khittah* yang mempunyai lima fungsi dan peran utama; pertama, merupakan penerus tugas-tugas para Nabi SAW (*warâtsatul anbiyâ*); kedua, sebagai pemberi fatwa (*mufti*); ketiga, sebagai pembimbing dan pelayan umat (*riwayat wa khâdim al-ummah*); keempat, sebagai gerakan *Islâh wa al-Tajdîd*; dan kelima amat *concern* terhadap problematika keummatan, kebangsaan, serta kesejukan rohani umat (*Amar Ma'ruf Nahi Munkar*), tentunya telah banyak menghasilkan produk berwujud fatwa-fatwa yang membahas berbagai dimensi kehidupan masyarakat. Pada masa Orde Baru, fungsi MUI salah satunya adalah memberi nasihat. Oleh karenanya, MUI tidak perlu melakukan program praktis seperti menyelenggarakan madrasah, mendirikan masjid, rumah sakit, dan sebagainya; karena kegiatan praktis semacam itu telah diupayakan oleh organisasi-organisasi Islam lainnya. Demikian juga dalam hal politik praktis, karena kegiatan ini adalah kegiatan yang dilakukan oleh partai-partai politik.

Sebagai satu-satunya lembaga yang berwenang mengeluarkan fatwa di Indonesia, selama 42 tahun dari berdirinya,⁵ MUI telah menerbitkan berbagai macam fatwa; dimulai dari hukum Islam, sosial, politik, budaya, etika, dan bahkan juga ekonomi. Produk-produk ini sudah selayaknya tersosialisasi secara luas dan mudah diakses oleh seluruh umat Islam,⁶ khususnya saat-saat ini di mana umat Islam Indonesia mengha-

5 Majelis Ulama Indonesia (MUI) baru saja Milad ke-42 pada Rabu, tanggal 27 Juli 2017. Selama lebih dari empat dekade, tantangan MUI semakin kompleks. Dinamika dengan isu agama menjadi pekerjaan rumah bangsa yang membutuhkan lembaga keagamaan ini. Produktivitas MUI pun semakin dibutuhkan lewat fatwa-fatwa yang bermartabat. Seperti dilansir *Harian Umum Republika* dalam Dialog Jumat, 4 Agustus 2017/ 11 Dzulqo'dah 1438 H.

6 Terkait sosialisasi produk-produk MUI berupa fatwa ini merupakan salah satu amanah

dapi tantangan global (*global challenge*) yang sangat berat. Tantangan tersebut antara lain kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi yang berpengaruh kuat terhadap perilaku beragama masyarakat, termasuk keimanan, pengetahuan cara berfikir, dan komitmen moral, serta kebutuhan religiusitas masyarakat, misalnya penyalahgunaan media sosial dan dampak buruk internet.⁷

Keorganisasian MUI ada di pusat sampai di tingkat kecamatan. Hubungan antara MUI Pusat dengan MUI Provinsi, MUI Provinsi dengan MUI Kabupaten/Kota, MUI Kabupaten/Kota dengan MUI Kecamatan bersifat koordinatif, aspiratif, dan struktural administratif. Sedangkan antara MUI dengan organisasi kemasyarakatan/kelembagaan Islam bersifat konsultatif dan kemitraan. Organisasi MUI tidak memiliki stelsel keanggotaan. MUI juga bukan federasi organisasi kemasyarakatan/kelembagaan Islam.

Spektrum kegiatan MUI tercermin dari banyaknya komisi dan lembaga/badan yang dimilikinya. Pembentukan komisi dan lembaga/badan di lingkungan MUI Pusat, MUI Provinsi, MUI Kabupaten/Kota, dan MUI Kecamatan disesuaikan dengan kebutuhan, kelayakan, ketersediaan SDM, dan kemampuan pendanaan. Ditimbang dari aspek sosial, kehadiran MUI dipandang sangat penting di tengah-tengah pluralitas kaum muslim Indonesia. Kemajemukan dan keragaman kaum muslim dalam pemikiran keagamaan, organisasi sosial, dan kecenderungan aliran, dan aspirasi politik selain dapat merupakan kekuatan, juga sering menjadi kelemahan dan sumber perselisihan di kalangan kaum muslim sendiri. Sehingga terkadang timbul ogoisme kelompok (*anâniyyah hizbiyyah*) yang berlebihan. Akibatnya, peluang untuk mengembangkan diri menjadi kelompok yang tidak hanya besar dalam jumlah tetapi juga unggul dalam kualitas menjadi hilang. Keberadaan lembaga seperti MUI

Musyawah Nasional Majelis Ulama Indonesia (Munas MUI) tahun 2010, terutama kepada masyarakat agar dapat diketahui oleh masyarakat banyak dan dijadikan pedoman dalam kehidupan keagamaan dan kemasyarakatan. Oleh karena itu, program prioritas Komisi Fatwa MUI periode tahun 2010-2015, sebagaimana hasil Rapat Kerja Nasional (Rakernas) adalah mengoptimalkan sosialisasi fatwa. Tim Penyusun buku *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Bidang Sosial dan Budaya* (Jakarta: Emir Erlangga, 2015), h. x.

7 Tim Penulis *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012), h. vii-ix.

yang dapat mewakili kaum muslim secara kolektif dan menjadi wadah silaturahmi merupakan suatu kebutuhan mendesak bagi terciptanya persatuan, kesatuan, dan kebersamaan umat Islam di Indonesia.

Fatwa MUI tidak menjadi bagian dalam sistem hukum dan perundang-undangan di Indonesia. Bahkan dalam struktur kelembagaan negara juga tidak dikenal apa yang disebut *mufti* ataupun lembaga fatwa. Hal ini dikarenakan hakikat dasar fatwa sesungguhnya berfungsi sebagai pendapat hukum (*legal opinion*) yang tidak mengikat, berbeda dengan putusan hukum (*qadha'*) yang dihasilkan seorang hakim. Akan tetapi, pada kenyataannya, sebagian besar umat Islam Indonesia tidak hanya memahami fatwa sebagai pendapat hukum yang tidak mengikat, lebih dari itu fatwa telah dijadikan acuan dan pedoman pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI juga menjadi rujukan dalam perumusan peraturan dan perundang-undangan nasional.⁸

Misalnya menurut Wakil Ketua Komisi Hukum dan Perundang-undangan MUI, Ikhsan Abdullah mengatakan, sampai hari ini memang belum ada penelitian yang mengkaji secara khusus tentang seberapa besar fatwa MUI yang telah diserap menjadi hukum positif di Indonesia. Kendati demikian, ada banyak sekali produk undang-undang (UU) di negeri ini yang menjadikan fatwa dari lembaga keagamaan tersebut sebagai sumber hukumnya. Seperti dalam bidang perkawinan, mawaris, wakaf, usaha perbankan syariah, dan produk halal. Pengaruh fatwa MUI di semua bidang tersebut sangatlah besar, sehingga kemudian melahirkan UU Perkawinan, UU Wakaf, UU Perbankan Syariah, dan UU Jaminan Produk Halal.⁹

2) Peran Fatwa dan Efektivitasnya di Indonesia: Aspek Legalitas Syar'i dan Sosial-Politik-Budaya Keagamaan

Fatwa merupakan karya ulama, atau sebagai karya sosial sebagaimana tercermin dalam *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. Fatwa seperti diungkap H. Ahmad Syafi'i Mufid, MA, APU yang dirujuk Prof. H. Abdurrahman

8 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa* (Jakarta: Emir Erlangga, 2016), h. 75-80.

9 *Harian Umum Republika* dalam Dialog Jumat, 4 Agustus 2017/ 11 Dzulqo'dah 1438 H, h. 2.

Mas'ud, Ph.D, adalah sebuah istilah mengenai pendapat atau tafsiran pada suatu masalah yang berkaitan dengan hukum Islam. Fatwa ulama adalah hasil ijtihad. Ketika dilakukan oleh perseorangan, kedudukannya sebagai *ijtihâd fardi*. Dan jika dilakukan secara bersama-sama, maka disebut *ijtihâd jamâ'i* atau *ijma'*.¹⁰ Kedudukan ijtihad dalam hukum Islam adalah sebagai sumber hukum yang ketiga setelah Al-Quran, as-Sunnah dan kemudian ijtihad.

Sifat sebuah fatwa secara *genuine* tidak mengikat (*not legal binding*). Namun fatwa dapat saja memiliki daya ikat jika *mustafti* (orang yang meminta fatwa) rela untuk menerima keputusan fatwa (mengikatkan diri terhadap fatwa tersebut), dan sebaliknya *mustafti* pun dapat menolaknya (tidak mengikatkan diri) jika isi fatwa tersebut dirasa tidak sesuai dengan pendapatnya. *Mustafti* yang menolak fatwa disebabkan berbagai macam alasan, mungkin fatwanya tidak sesuai dengan pandangannya karena alasan otoritas sang mufti dipertanyakan (digugat).¹¹

Untuk kehidupan beragama di Indonesia, fatwa dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI merupakan satu-satunya lembaga yang berwenang mengeluarkan fatwa di Indonesia. Fatwa MUI diterbitkan setelah MUI diminta untuk berfatwa oleh pemerintah (*umara*), lembaga keagamaan lain, maupun oleh masyarakat tentang suatu masalah yang muncul dan berkembang di masyarakat.¹²

Keberadaan fatwa dalam masyarakat Islam merupakan sesuatu

10 Fatwa dilihat dari perpektif asalnya dibagai menjadi dua bagian yaitu: 1) *Ijtihad fardi*, yang dilaksanakan secara independen (*mustaqil*) oleh seorang yang disebut mujtahid. Metode, prosedur penetapan hukum serta proses dalam pengambilan keputusannya dilakukan secara independen. Seperti fatwa-fatwa di kalangan madzhab fikih, fatwa Syaikh Yusuf al-Qardhawi, fatwa Syaikh Ibn Taimiyah, Syaikh Mahmud Syaltut dan lain sebagainya. 2) *Ijtihad jamâ'i* (kolektif), yaitu yang dilakukan tidak secara perorangan melainkan secara kolektif oleh kelompok *mujtahid* dengan keahlian yang berbeda-beda dalam berbagai bidang ilmu. Seperti MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persis dan Lajnah Bahtsu al-Masâil NU. Heri Fadli dan Fajar, *Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*, Vol. 13 No. 2, tahun 2018, h. 124.

11 Dr. Qomarul Huda, *Konstruksi Otoritas Fatwa MUI dalam Arus Pemikiran Keislaman di Indonesia*, dalam *International Annual Conference on Fatwa Studies, Pandangan Akademisi terhadap Fatwa MUI*, Jakarta: Komisi Fatwa MUI Pusat, 2018, h. 21.

12 Kata Pengantar Kepala Badan Litbang dan Diklat dalam buku Tim Peneliti *MUI Berfatwa, Ormas Islam Bersikap*, Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Bimas Agama dan Layanan Keagamaan Kemenag RI, 2018), h. v-vi.

yang lazim terjadi. Dikatakan lazim karena banyak pertanyaan atas permasalahan yang terjadi dalam masyarakat yang diajukan kepada orang atau kelompok orang yang dianggap memahami ajaran Islam secara mendalam. Tentunya, permasalahan ini berhubungan dengan ketentuan dalam ajaran Islam. Permasalahan yang terjadi dalam masyarakat juga dapat diajukan kepada hakim dalam institusi lembaga peradilan, apabila permasalahan yang terjadi berupa perkara.

Lembaga fatwa merupakan bagian dari struktur dari ormas keagamaan. Keberadaan pihak-pihak pemberi fatwa di Indonesia pada awalnya dikeluarkan oleh ulama secara perorangan. Kemudian mengalami perkembangan sekitar pertengahan kedua abad ke-20 di mana beberapa fatwa mulai dikeluarkan oleh para ulama secara berkelompok. Hal ini terkait juga dengan berdirinya ormas-ormas keagamaan.

Pada tahun 1912 di Jogjakarta berdiri Muhammadiyah. Di ormas ini dalam perkembangannya memiliki lembaga yang mengkaji persoalan keagamaan yang di sebut dengan Majelis Tarjih. Lembaga ini berfungsi memberikan pendapat, nasihat dan pandangan berdasarkan dalil-dalil keagamaan. Pada awalnya Muhammadiyah tidak memberi penekanan dalam persoalan fatwa, namun pada tahun 1927 M, organisasi itu membentuk panitia khusus diberi nama Majelis Tarjih. Tugas utama majelis ini mengkaji permasalahan yang berhubungan dengan keagamaan (agama Islam) secara umum, dan menerapkan hukumnya secara khusus berlandaskan syariat Islam.

Di antara organisasi besar keagamaan yang kerap mengeluarkan fatwa adalah Muhammadiyah dan NU. Dengan basis masa yang jelas, fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh kedua organisasi ini telah menemukan segmennya sendiri-sendiri. Dengan bahasa yang lain, orang-orang Muhammadiyah merasa nyaman dengan fatwanya majelis Tarjih dan orang-orang/warga NU merasa cocok dengan fatwa yang dihasilkan Lajnah *Bahtsul Masâil*.

Majlis Tarjih yang pada awalnya menangani masalah-masalah ibadah *mahdâh*. Namun dalam perkembangannya, majlis ini sudah melakukan ijtihad mengenai masalah-masalah fikih kontemporer, seperti masalah bunga bank, asuransi, Keluarga Berencana (KB), dan lain-

lain sebagainya.¹³

Majelis Tarjih (MT) melakukan kajian terhadap masalah-masalah sosial keagamaan, yang berkembang di masyarakat. MT membedakan tiga istilah teknis dalam proses kajian di MT ini meliputi: (a) *bayâni* (semantik), yaitu metode istinbat hukum dengan pendekatan kebahasaan; (b) *ta'li* (rasional), yaitu metode istinbat hukum dengan pendekatan berfikir logis (nalar); dan (c) *istishlâhi* (filosofis), yaitu metode istinbat hukum dengan pendekatan kemaslahatan.¹⁴

Penggunaan istilah “Majelis” dalam Majelis Tarjih dimaksudkan untuk menunjukkan perbedaannya dengan lajnah dan badan. Majelis dalam struktur Muhammadiyah berarti sebuah lembaga yang berada di bawah Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Sementara lembaga dan badan adalah lembaga yang berada di bawah koordinasi Majelis. Majelis Tarjih ini mempunyai kedudukan yang istimewa di dalam Muhammadiyah, karena selain berfungsi sebagai pembantu Pimpinan Muhammadiyah, mereka memiliki tugas untuk memberikan bimbingan keagamaan dan pemikiran di kalangan umat Islam Indonesia pada umumnya dan warga Muhammadiyah khususnya. Sehingga, tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa Majelis Tarjih ini merupakan “Think Thank “ –nya Muhammadiyah. Ia bagaikan sebuah “ *processor* “ pada sebuah komputer, yang bertugas mengolah data yang masuk sebelum dikeluarkan lagi pada monitor.

Adapun tugas-tugas Majelis Tarjih, sebagaimana yang tertulis dalam Qa'idah Majelis Tarjih 1961 dan diperbaharui lewat keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah No. 08/SKPP/IA/8.c/2000, Bab II pasal 4, adalah: (1) Mempregiat pengkajian dan penelitian ajaran Islam dalam rangka pelaksanaan tajdid danantisipasi perkembangan masyarakat; (2) Menyampaikan fatwa dan pertimbangan kepada Pimpinan Persyarikatan guna menentukan kebijaksanaan dalam menjalankan kepemimpinan serta membimbing umat, khususnya anggota dan keluarga Muhammadiyah; (3) Mendampingi dan membantu Pimpinan Persyari-

13 Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), h. xviii.

14 Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, h. 176. Lihat pula Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 64.

katan dalam membimbing anggota melaksanakan ajaran Islam; (4) Membantu Pimpinan Persyarikatan dalam mempersiapkan dan meningkatkan kualitas ulama; (5) Mengarahkan perbedaan pendapat/faham dalam bidang keagamaan ke arah yang lebih maslahat.

Berbeda dengan Muhammadiyah, *Bahtsul Masâ'il* di kalangan NU diyakini merupakan tradisi intelektual yang berkembang sejak lama, bahkan ditengarai forum ini lahir sebelum NU dibentuk. Martin van Bruinessen seperti dikutip Ahmad Munjih Nasih, berpendapat bahwa tradisi *bahtsul masâ'il* yang berkembang di kalangan NU bukanlah murni dari gagasan para kyai-kyai NU. Jauh sebelum *bahtsul masâ'il* berkembang di kalangan NU, tradisi seperti itu telah ada di Tanah Suci yang disebut dengan tradisi *halaqah*. Ide *bahtsul masâ'il* menurutnya adalah tradisi yang di-*import* dari Tanah Suci Makkah. Para santri Indonesia yang belajar di Tanah Suci, sepulang dari sana mereka mengembangkan agama Islam melalui lembaga pendidikan yang mereka dirikan berupa pesantren sekaligus mengadopsi sistem *halaqah* untuk mengkaji persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat. Di lembaga pesantren forum *Bahtsul Masâ'il* yang terinspirasi model *halaqah* dari tanah suci terus dilaksanakan dan dikembangkan oleh kalangan pesantren. Sehingga bisa dikatakan bahwa jauh sebelum NU berdiri, pesantren-pesantren beserta kyainya telah mempraktekkan model *halaqah* untuk memperoleh hukum dari kitab-kitab kuning yang sehari-hari dipelajarinya. Forum ini terus berkembang dan dilaksanakan di dalam organisasi NU.

Berkembangnya tradisi *bahtsul masâ'il* di kalangan NU bukanlah sesuatu yang mengherankan, sebab hampir seluruh perangkat metodologi dan referensi-referensi (*marâjii*), serta model *halaqah* yang digunakan dalam pembahasan *Bahtsul Masâ'il* di NU pararel dengan yang ada di pondok pesantren. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *Bahtsul Masâ'il* yang ada di dalam NU sesungguhnya merupakan kepanjangan dari *Bahtsul Masâ'il* yang ada di dalam pesantren. Atau dengan kata lain bahwa *Bahtsul Masâ'il* yang ada di NU merupakan adopsi dari tradisi *Bahtsul Masâ'il* yang ada di pesantren yang biasa disebut dengan *mushawah* atau *takrar*.

Dalam pelaksanaannya antara *Bahtsul Masâ'il* yang ada di

pesantren dan NU secara umum tidak ada perbedaan yang mendasar. Sebab tidak dapat dipungkiri bahwa para peserta *Bahtsul Masâ'il* yang ada di NU bisa dipastikan mereka adalah alumni pesantren, atau minimal pernah merasakan pendidikan pesantren. Hanya saja karena peserta *Bahtsul Masâ'il* di NU adalah personal-personal yang telah memiliki jam terbang, pengalaman dan interaksi dengan masyarakat lebih banyak, maka *Bahtsul Masâ'il* di NU relatif lebih hidup bila dibanding bahtsul masail di pesantren. Oleh karena itu tidak mengherankan apabila pisau analisa yang ada di NU kerap kali lebih tajam dan jumlah referensi yang dipakai lebih banyak. Namun demikian buku-buku yang dipakai rujukan di pesantren dan NU secara umum tidak berbeda jauh. Pada awalnya *Bahtsul Masâ'il* yang ada di NU tidak dilembagakan layaknya sebuah organisasi yang mempunyai struktur organisasai dan agenda resmi. Namun untuk menjadikan *Bahtsul Masâ'il* menjadi wadah yang lebih dinamis, maka pada muktamar ke 18 di Yogyakarta tahun 1989, komisi I yang membidangi *Bahtsul Masâ'il* merekomendasikan kepada PBNU untuk mendirikan "*Lajnah Bahtsul Masâ'il Diniyyah*" (lembaga pengkajian masalah-masalah agama) sebagai lembaga permanen yang khusus menangani persoalan keagamaan. Hal ini didukung oleh halaqah yang diadakan di Pesantren Mamba'ul Ma'arif Denanyar Jombang pada tanggal 26-28 Januari 1990 yang merekomendasikan dibentuknya "*Lajnah Bahtsul Masâ'il Diniyyah*" sebagai wadah berkumpulnya ulama dan intelektual NU untuk melakukan *ijtihâd jamâ'iy* (ijtihad kolektif). Dari segi historis maupun operasionalitas, *Bahtsul Masâ'il* NU merupakan forum yang sangat dinamis, demokratis dan "berwawasan luas". Dikatakan dinamis sebab persoalan (*masâ'il*) yang dibahas selalu mengikuti perkembangan (*trend*) hukum di masyarakat. Demokratis karena dalam forum tersebut tidak ada perbedaan antara kiai, santri baik yang tua maupun muda. Pendapat siapapun yang paling kuat itulah yang diambil. Dikatakan "berwawasan luas" sebab dalam forum *Bahtsul Masâ'il* tidak ada dominasi mazhab dan selalu sepakat dalam khilaf.¹⁵

15 Ahmad Munjih Nasih, *Lembaga Fatwa Keagamaan di Indonesia (Telaah Atas Lembaga Majelis Tarjih dan Lajnah Bahtsul Masail)*, *De Jure*, Jurnal Syariah dan Hukum Universitas Negeri Malang, Volume 5, Nomor 1, Juni 2013, h. 69-71.

Terminologi Fatwa

Fatwa secara etimologis menurut Yusuf al-Qaradhawi seperti dikutip Yeni Salma Barlinti berasal dari bahasa Arab yaitu *al-fatwa*, dengan bentuk jamak atau *plural* yakni *fatâwa*, yang berarti petuah, nasehat, jawaban pertanyaan hukum, pendapat dalam bidang hukum. Fatwa secara literatur berasal dari kata *al-fatâ*, yang berarti pemuda, baru, penjelasan, dan penerangan. Adapun menurut syara' atau terminologis, *fatwa* adalah menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan dari perseorangan maupun kolektif yang identitasnya jelas maupun tidak. Dengan demikian, fatwa adalah suatu pendapat hukum secara syar'i atas suatu permasalahan yang diajukan oleh individu atau kelompok yang tidak memiliki kekuatan mengikat.¹⁶

Dari beberapa pengertian di atas, menurut Prof. Dr. (HC) KH. Ma'ruf Amin, ada dua hal penting yang perlu dicatat:

- 1) Fatwa bersifat responsif. Ia merupakan jawaban hukum (legal opinion) yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa (*based on demand*). Pada umumnya fatwa dikeluarkan sebagai jawaban atas pertanyaan yang merupakan peristiwa atau kasus yang telah terjadi atau nyata.
- 2) Dari segi kekuatan hukum, fatwa sebagai jawaban hukum tidaklah bersifat mengikat. Dengan kata lain, orang yang meminta fatwa (*mustafti*), baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya. Hal ini disebabkan bahwa fatwa tidaklah mengikat sebagaimana putusan pengadilan (*qadha'*). Bisa saja fatwa seorang mufti di suatu tempat berbeda dengan mufti lain di tempat yang sama. Namun demikian, apabila fatwa ini kemudian diadopsi menjadi keputusan pengadilan, dan hal ini lazim terjadi, maka barulah ia memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Terlebih lagi jika ia diadopsi menjadi hukum positif/regulasi suatu wilayah tertentu.¹⁷

16 Yeni Salma Barlinti, *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2010), h. 63-65.

17 KH. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: Elsas, 2008), h. 20-21.

Efektivitas fatwa MUI setidaknya disebabkan dua faktor, yaitu aspek kompetensi kelembagaan, dan aspek kompetensi personal. Dilihat dari aspek kompetensi kelembagaan, MUI dapat diterima karena dilahirkan dari komunitas muslim lintas ormas. Seperti diketahui terdapat banyak organisasi kemasyarakatan Islam di Indonesia, dan sebagiannya memiliki lembaga fatwa. Akan tetapi, produk-produk fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa dari masing-masing ormas Islam kurang efektif karena hanya menjangkau anggotanya saja. Sebaliknya, MUI menjadi "*melting point*" (wadah berhimpun ulama dan zuama dari pelbagai komponen ormas Islam di Indonesia), dan menjadi lembaga yang mempunyai posisi strategis. Sehingga walaupun MUI bukan lembaga suprastruktur dari ormas-ormas Islam yang ada di Indonesia, tetapi masih dianggap dapat merepresentasikan kaum muslim Indonesia secara keseluruhan.

Terkait dengan kompetensi personal dapat dilihat dari tingkat representasi pengurus MUI, khususnya yang mengisi Komisi Fatwa, yang mencerminkan keberagaman latar belakang keilmuan dan organisasi keagamaan Islam. Umumnya pengurus MUI merupakan fungsionaris atau pimpinan ormas-ormas Islam. Namun, MUI juga mengakomodasi tokoh-tokoh agama yang tidak berasal dari ormas Islam yang dianggap mempunyai kredibilitas dan kapabilitas, baik dari perguruan tinggi Islam, pesantren, dan institusi keislaman lainnya. Berbekal dua kompetensi tersebut, MUI lebih khusus Komisi Fatwa MUI diharapkan dapat menjawab segala permasalahan hukum Islam yang senantiasa muncul dan semakin kompleks yang dihadapi oleh umat Islam Indonesia.¹⁸

Mantan Ketua Mahkamah Konstitusi (MK), Dr Hamdan Zoelva menuturkan bahwa sumbangsih MUI terhadap hukum positif di Indonesia sangatlah besar. Dalam beberapa kasus, kata Hamdan, produk hukum positif di negara ini bisa saja bertentangan dengan norma-norma agama. Jika itu yang terjadi, yang mesti didahulukan adalah norma-norma agama. Sementara, hukum positif yang bertentangan itu harus dikesampingkan untuk mencapai kemaslahatan umat. Dia menconto-

18 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa* (Jakarta: Emir Erlangga, 2016), h. 80-81.

hkan apa yang terjadi pada akhir Oktober 2013. Ketika itu, MK mengabulkan gugatan uji materi Undang-Undang (UU) Nomor 23/2011 tentang Pengelolaan Zakat. Gugatan uji materi tersebut diajukan oleh sejumlah pemohon yang terdiri atas Dompot Dhuafa, Yayasan Rumah Zakat Indonesia, Yayasan Yatim Mandiri, dan beberapa yayasan pengelolaan zakat swasta lain.

Salah satu gugatan yang dikabulkan MK pada waktu itu terkait pasal 38 dan 41 UU Pengelolaan Zakat. Kedua pasal itu mengatur tentang pidana bagi individu atau kelompok yang mengelola zakat tanpa izin pemerintah. Menurut Hamdan, para amil yang bertugas mengumpulkan zakat tidak harus meminta izin dari pemerintah dan tidak dapat dikriminalisasi. Atas dasar pertimbangan itulah, MK kemudian mencabut pasal 38 dan 41 UU Pengelolaan Zakat.¹⁹

3) Fatwa Golput dalam Pemilu yang Menuai Kritikan

Golput atau “golongan putih” adalah sebutan yang dialamatkan kepada orang tidak mau menggunakan hak pilihnya dalam pemilu. Atau sering pula didefenisikan kepada sekelompok orang yang tidak mau memilih salah satu partai peserta pemilu. Intinya golput adalah sebutan yang dialamatkan kepada sekelompok orang yang tidak menggunakan hak pilihnya dalam pemilu untuk menentukan pemimpinnya.²⁰ Dalam literatur perilaku memilih, penjelasan golput merujuk pada perilaku non voting. Perilaku non voting umumnya digunakan untuk merujuk pada fenomena ketidakhadiran seseorang dalam pemilu karena tiadanya motivasi. Perilaku tidak memilih seperti ini biasanya dipakai oleh para pemilih sebagai bentuk protes terhadap pemerintah, partai politik dan lembaga-lembaga demokrasi lainnya. Bentuk semacam ini juga banyak ditemui di Negara-negara yang merupakan hukum wajib coblos seperti Australia, Belgia, Italia, Brazil dan yang lainnya.²¹ Golput yang seringkali menuai kontroversi kini kembali mengemuka seiring dengan kehadiran hajatan rutin lima tahunan di Indonesia. Tidak hanya itu, banyak orang yang

19 Harian Umum *Republika* dalam Dialog Jumat, 4 Agustus 2017/ 11 Dzulqo'dah 1438 H, h. 2.

20 Badri Khairuman dkk, *Islam dan Demokrasi, Mengungkap Fenomena Golput* (Jakarta : PT Nimas Multima, 2004), h 69.

21 Muhammad Asfar, *Presiden Golput* (Surabaya : Jawa Pos Press, 2004), h. 241-242.

menilai bahwa golput merupakan tindakan yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam terkait dengan pengangkatan seorang pemimpin. Namun, di sisi lain masyarakat memilih untuk golput juga bukan tanpa alasan yang kuat.

Adapun Fatwa wajibnya memilih Pemimpin yang sedang dikaji ini bermula dari keluarnya Fatwa Majelis Ulama Indonesia yang sebelumnya dipicu oleh tiga hal yaitu:

1. Seruan dari KH Abdurrahman Wahid saat itu kepada khalayak ramai agar tidak memilih pada pemilu 2009. Suara Gus Dur mewakili sekian kekecewaan masyarakat yang tengah mendapati gambaran politik negeri yang tidak kunjung beranjak dari kondisi prihatin. Terlebih melihat fenomena para caleg yang cenderung nyalon untuk cari kerja, simpati, dan kejar proyek semata, tanpa mengedepankan komitmen memperjuangkan agenda-agenda berdimensi kerakyatan.

Di sisi lain diakui atau tidak, faktor ini berangkat dari kekecewaan Gus Dur atau sikap KPU yang secara sepihak menghakimi masalah internal Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Seperti di ketahui kekecewaan Gus Dur atas kinerja KPU dan pemerintah ini kemudian meluap menjadi untuk tidak memilih pada pemilu. Pasca “kompanye” itu isu golput begitu mengemuka, memanas dan berbalas komentar para politisi dan beberapa kalangan yang terganggu kepentingannya. Tidak tanggung-tanggung ketua MPR Dr. H. Hidayat Nurwahid berikut dengan Organisasi Nahdatu Ulama dan Muhammadiyah membujuk MUI untuk segera membendung agar kekecewaan Gus Dur ini tidak meluas meenjadi “kekecewaan *grass root*”.

2. Dalam perspektif agama sikap golput itu dipandang sebagai pengingkaran terhadap *nashbul imâmah* (menegakkan kepemimpinan/memilih pemimpin). Artinya dengan tidak memilih maka hilanglah pahala *fardhu kifâyah* (kewajiban kolektif) itu. Dengan dasar inilah MUI meminimalisasikan bila perlu menghilangkan budaya sungkan untuk menentukan pemimpinnya dalam ajang pemilu. 3. Dalam kerangka yang lebih praktis faktor ketiga kiranya lebih kuat lagi yaitu Fikih. Beberapa kalangan Islam bahkan memunculkan

kaedah-kaedah ushul fiqh untuk memperkuat alasan agar menjauhi dari sikap anti pilih pemimpin itu. Bahwa meski hukum awal memilih itu adalah *fardhu kifâyah*, namun kerugian (*mafsadah*) akibat sikap apatis dari golput ini akan cenderung lebih berbahaya *Dar'u al- mafsadah al-Qubra Wajalbul Mashlahah al-Qubra* atau sebuah pertimbangan mencegah dampak negatif yang lebih besar, akhirnya menjadi dasar utama dan melengkapi faktor kedua.

Pada tanggal 26 Januari 2009/29 Muharram 1430 H, komisi MUI tersebut berhasil menetapkan sebuah fatwa mengenai golput pada pemilu, dengan dasar pertimbangan bahwa:

1. Pemilihan umum dalam pandangan Islam adalah upaya untuk memilih pemimpin atau wakil yang memenuhi syarat-syarat ideal bagi terwujudnya cita-cita bersama sesuai dengan aspirasi umat dan kepentingan bangsa.
2. Memilih pemimpin (*nashbu al-imâm*) dalam Islam adalah kewajiban untuk menegakkan imamah dan imarah dalam kehidupan bersama.
3. *Imâmah* dan *Imârah* dalam Islam menghajatkan syarat-syarat sesuai dengan ketentuan agama agar terwujud kemaslahatan dalam masyarakat.
4. Memilih pemimpin yang beriman dan bertaqwa, jujur, terpercaya, aktif dan aspiratif, mempunyai kemampuan, dan memperjuangkan kepentingan umat islam, hukumnya adalah wajib.
5. Memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana disebutkan dalam butir 4 (empat) atau sengaja tidak memilih padahal ada calon yang memenuhi syarat hukumnya adalah haram.²²

Berdasarkan pertimbangan tersebut di atas MUI akhirnya merekomendasikan bahwa:

1. Umat islam dianjurkan untuk memilih pemimpin dan wakil-wakilnya yang mengemban tugas amar ma'ruf nahi mungkar.

22 Majelis Ulama Indonesia (MUI Pusat), *Keputusan Ijma' Ulama Komisi Fatwa Seindonesia III tahun 2009* (Jakarta: MUI, 2009), h. 23.

2. Pemerintah penyelenggara pemilu perlu meningkatkan sosialisasi penyelenggaraan pemilu agar partisipasi masyarakat dapat meningkat, sehingga hak masyarakat terpenuhi. Fatwa tersebut dapat dipandang sebagai sebuah langkah besar dan pergeseran paradigma MUI di era reformasi MUI telah menunjukkan tanda-tanda pergeseran tajam dengan kecendrungan telah memasuki ranah politik. Hal ini mengingat bahwa MUI adalah lembaga ulama yang merupakan representasi Islam dan lembaga Islam. MUI dapat dituding sedang bermain mata dengan pemerintah yang sedang berkuasa atau partai tertentu, meskipun keluarnya fatwa ini dengan latar belakang yang dijelaskan di atas. Terbukti setelah fatwa ini dikeluarkan banyak pihak yang menganggap bahwa MUI tidak berkompeten dan tidak memiliki wewenang untuk mengharamkan golput.

Dalam hal ini MUI tampak kebingungan antara memenuhi harapan partai-partai politik, Ormas Islam, pemerintah atau masyarakat awam. Dalam menetapkan fatwa berpegang pada al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas, dan dalil-dalil lainnya seperti *istihsân*, *masalah mursalah* dan juga pendapat ulama. Metode ini jelas mengikuti metode klasik yang dalam sistem perundang-undangan, dimulai dari al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Dalam menetapkan fatwa mengenai haramnya golput, MUI memiliki dasar argumentasi yang digali dari al-Qur'an, hadits, dan pendapat ulama. Berikut adalah petikan dasar-dasar argumentasi yang dikemukakan MUI

1. Al Qur'an Surat An-Nisâ' ayat 59

Artinya : "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah SWT dan taatilah Rasul-Nya (Muhammad) dan ulil amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."

2. Hadis Nabi Muhammad SAW:

Artinya: "Dari Katsir bin Abdillah bin Amr bin Auf Almuzani dari bapaknya dari kakeknya Rasulullah SAW bersabda, Perjanjian boleh dilakukan diantara kaum muslimin, kecuali perjanjian yang mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram. Dan

kaum muslimin harus memenuhi syarat yang mengharamkan sesuatu yang halal atau menghalalkan sesuatu yang haram". (HR At-Tirmidzi).

Keseluruhan dasar hukum yang dipakai oleh MUI itu pada dasarnya menegaskan tentang kewajiban memberikan suara pada pemilu sebagai sarana menegakkan imamah. Dalam hal ini, argumentasi normatif yang dipakai oleh MUI sifanya *maudhu'i* (tematik). Artinya, dalam proses pendalilan, MUI mencari ayat, hadits, pendapat Sahabat, dan atau pendapat ulama yang relevan untuk mengharamkan golput.²³

4) Fatwa Golput MUI Ditinjau dalam Disiplin Fikih

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai pentingnya negara dan keberadaannya untuk menerapkan, menjaga dan mengemban ajaran agama Islam. Bahkan al-Ghazali (w. 555 H) sebagaimana dikutip Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, menyatakan, "*al-din wa al-sultan taw'amani. Al-dinu ussun wa al-sultan haris. Fa ma la ussa lahu fa mahdum, wa ma la harisa lahu fa da'i*." Para ulama bersepakat bahwa mendirikan sebuah negara adalah sangat vital dalam Islam. Bahkan posisi *daulah* atau kenegaraan sudah mencapai tonggak *masalahah dlaruriyah*, bukan lagi sekadar *hajiyat* atau bahkan hanya *tahsiniyat*. Penetapan status "darurat" ini bukan didasari oleh faktor politis karena adanya kepentingan-kepentingan pragmatis dari beberapa ulama. Status tersebut semata-mata muncul karena pertimbangan *masalahah 'ammah* yang menyangkut hajat hidup orang banyak. Tanpa Negara, kehidupan umat manusia tidak akan sejahtera. Atau lebih spesifik lagi, tanpa Negara, Islam hanya akan tinggal nama. Dari sinilah kemudian status tersebut menjadi naik kepada level *ma'lum min al-din bi al-dlarurah*.

Pentingnya bernegara sebagaimana disinyalir oleh al-Ghazali terletak pada posisi sebagai penjaga agama. Kemaslahatan terbesar umat Islam adalah masalah iman dan Islam. Karena itu, demi tegaknya Islam,

23 Dediwansah Solin, *Faktor Penyebab Tingginya Golput pada Pilpres Tahun 2014 di Masyarakat Kecamatan Gunung Meriah Kabupaten Aceh Singkil terkait Fatwa MUI tentang Golput*, Skripsi Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat Untuk Memperoleh Gelar Sarjana (S1) Dalam Ilmu Syari'ah Pada Jurusan Siyasa Fakultas Syari'ah Dan Hukum UIN Sumatra Utara, Universitas Islam Negri Sumatra Utara Fakultas Syari'ah dan Hukum Jurusan Siyasa Tahun 2016-2017.

para ulama memandang wajib hukumnya mendirikan sebuah Negara yang dapat melestarikan agama (*haris*). Al-Mawardi (w. 450 H) masih dalam rujukan yang ditulis 'Ubaydi Hasbillah, menambahkan bahwa hukum mengangkat seorang pemimpin adalah wajib karena *ijma'*, mengingat kepemimpinan adalah pengganti kenabian. Bahkan dalam sebuah hadis ditegaskan bahwa seorang pemimpin adalah "mandataris" Allah di muka bumi (*zill Allah fi ardihi*). Ibn Taymiyah (w. 728 H) juga dengan tegas menyatakan pentingnya mengangkat sebuah pemimpin. Ia memprediksikan sebuah Negara tanpa sesosok pemimpin, dalam sekejap akan hancur. Betapapun watak dan karakter sesosok pemimpin tetap harus dihargai. Ia menegaskan bahwa enam puluh tahun di bawah kepemimpinan seorang yang lalim adalah jauh lebih baik daripada satu malam tanpa seorang pemimpin "*Sittuna sanah min imam ja'ir aslah min laylatin bi la sultan.*" Pernyataan Ibn Taymiyah ini pulalah yang kemudian melandasi lahirnya sebuah fatwa haram golput MUI.

Di samping pertimbangan logis tersebut, para ulama juga tidak jarang mendasarkan kewajiban bernegara pada sebuah kaidah fikih, *ma la yatimm al-wajib illa bihi fa huwa wajib*.

Sebagai sebuah Negara, tidak mungkin berdiri sendiri tanpa ada pimpinannya. Maka, kewajiban mengangkat seorang pemimpin dari perspektif ini menjadi wajib. Di atas, telah disebutkan mengenai dasar hukum kewajiban mengangkat seorang pemimpin. Permasalahannya kemudian adalah apakah kewajiban itu bersifat individual (*fardlu 'ain*) atau komunal (*fardlu kifayah*)? Hukum mengangkat imam secara umum adalah *fardlu 'ain* namun dapat dilakukan melalui sistem perwakilan, sehingga lebih tepatnya dikategorikan sebagai *fardlu kifayah*. Dalam konteks Negara demokrasi seperti Indonesia, tentu pengangkatan seorang pemimpin adalah seharusnya ber hukum *fardlu 'ain*. Namun, dari perspektif konstitusi sendiri, untuk tidak memilih pun diperbolehkan secara UU. Maka, dalam hal ini yang *fardlu 'ain* adalah taat dan rida pada pemimpin yang terpilih. Permasalahan lain adalah apakah yang diwajibkan oleh agama itu memilih pemimpin atau taat kepada pemimpin? Sebagaimana disebut sebelumnya bahwa kewajiban memilih atau mengangkat pemimpin adalah karena adanya kepentingan men-

jaga agama. Jika telah diangkat, pemimpin harus ditaati. Maka, dalam hal ini, orang yang tidak memilih (golput) tidak dianggap bermaksiat selama dia rida terhadap pimpinan yang terpilih dan bersedia menaatinya. Golput juga seringkali dikaitkan dengan sebuah hadis mengenai kondisi orang yang mati dalam keadaan keluar dari jamaah dan tidak taat pemimpin. Ada banyak sekali riwayat yang berkenaan dengan hal ini dan masing-masing menggunakan redaksi yang beragam. Secara umum, penyebab seseorang mati jahiliyah bahkan kufur adalah karena beberapa hal, di antaranya: tidak memiliki pemimpin (H.R. al-Hakim).

Permasalahannya kemudian adalah apakah golput sama dengan tidak memiliki pemimpin, keluar dari jamaah (separatis), tidak taat kepada pemimpin, atau enggan membaiai pemimpin? Tentu masing-masing merupakan hal yang sama sekali berbeda. Golput tidak dapat disamakan dengan tidak punya pemimpin, karena pada dasarnya hasil pemilu betapapun banyak yang golput tetap akan menghasilkan seorang pemimpin yang sah. Golput juga berbeda dari gerakan separatis karena pada dasarnya tidak semua orang yang golput adalah menyatakan diri keluar dari negara yang sah. Golput juga tidak dapat disamakan dengan tidak taat kepada pemimpin, karena suara golput pun dilindungi penuh oleh undang-undang dan sejauh ini orang-orang yang golput masih terlihat taat dan tidak memberontak terhadap pemimpin terpilih. Dalam hal ini, golput pun dibenarkan secara hukum. Hanya saja, mengajak, memaksa, atau bahkan mengintimidasi orang lain agar golput adalah tindakan pidana.

Kemudian, golput juga harus dibedakan dari sikap enggan berbaiai karena pada sistem baiat di Indonesia berbeda dari sistem baiat pada masa Nabi. Baiat berlaku bagi kepemimpinan tunggal, sementara dalam demokrasi di Indonesia kepemimpinan ditentukan menggunakan pemilu. Dari sini, tidaklah tepat jika kemudian alasan pengharaman golput disamakan dengan kasus-kasus yang secara *Syar'ī* diancam dengan mati jahiliyah (bermaksiat) sebagaimana disebut di atas, apalagi dalam keadaan kufur. Lalu, dalam konteks sejarah kepemimpinan di Indonesia, pernahkan pemilu dengan tingkat golput yang tinggi kemudian menghasilkan pemimpin yang tidak memihak kepada umat Islam

atau umat beragam lain secara umum? Tentu tidak. Secara yuridis, di Indonesia tidak mungkin seperti negara-negara lain, kecuali jika konstitusinya diubah. Seorang presiden sebagai pemimpin di Indonesia, tidak mungkin dapat mengubah konstitusi mengingat presiden sendiri adalah mandataris MPR. Sementara itu, Mahkamah Konstitusi adalah bersifat independen. Jadi, agama dan aliran kepercayaan di Indonesia akan tetap mendapat hak perlindungan penuh dari pemerintah, apapun agamanya. Dengan demikian, fatwa haram golput dengan alasan untuk memperjuangkan Islam memang wajar, namun tampak berlebihan jika dilihat dari segi ketakutannya pada hilangnya jaminan negara terhadap hak-hak umat Islam.²⁴

D. Penutup

Negara Indonesia meyakini bahwa sistem demokrasi merupakan sistem yang paling terbaik dan cocok, namun kekecewaan tak bisa terhindari, muncul karena beberapa sebab, antara lain: *pertama*, Pemilu tidak bisa dihindarkan dari politik uang (*money politic*) yang dapat dilihat di banyak tempat. *Kedua*, karena ketidakpuasan terhadap mekanisme dan proses pemilu ini tidak berjalan secara demokratis dan hasilnya mengecewakan seperti banyaknya kecurangan di sana-sini, sehingga kekecewaan tersebut melahirkan sikap tidak mau berpartisipasi dalam ajang Pemilu, bahkan menolak dalam memilih dan lazim dikenal dengan golput.

Hasil hitung cepat (*quick count*) yang dilakukan sejumlah lembaga survei menunjukkan keunggulan pasangan calon presiden dan cawapres nomor urut 01 Joko Widodo dan KH Ma'ruf Amin pada Pilpres 2019 yang digelar 17 April 2019 beberapa bulan lalu. Seperti diberitakan Harian Umum Republika terkait hitung cepat Pilpres 2019 berikut ini:

24 Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Fatwa Haram Golput Dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam, Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, YUDISIA, Vol. 6, No .1, Juni 2015, Institut PTIQ Jakarta, h. 9-14.

Nama lembaga survei	Pasangan 01	Pasangan 02	Suara masuk ¹
Indo Barometer	53,99 %	46,01 %	90 persen lebih (saat itu)
LSI Denny JA	55,41 %	44,59 %	90 persen lebih
Kedai Kopi	53,55 %	46,45 %	90 persen lebih
Poltracking	54,96 %	45,04 %	90 persen lebih
Populi Center	54,09 %	45,91 %	90 persen lebih

Pemilihan umum (Pemilu) menjadi pesta demokrasi lima tahun sekali di Indonesia. Dalam kontestasi politik ini, masyarakat dibebaskan untuk menunjukkan dukungan dan memilih siapa sosok terbaik untuk membawa bangsa ini menuju ke arah yang lebih cerah. Pemilu Pilpres dan Pileg 2019 telah berlalu. Apapun hasilnya, kita mesti berlapang dada. Ada kepentingan yang jauh lebih besar di depan mata. Pembangunan mesti terus dilanjutkan. Kualitas pembangunan manusia harus dilakukan. *Islâh* (berdamai/bersatu kembali) antara dua kubu paslon 01 dan 02 harus segera dilakukan. rekatkan kembali *ukhuwwah insaniyyah* dan *ukhuwwah wathoniyyah* yang sempat terkoyak serta terbelah. Lupakan semua nyinyir dan cela. Saatnya kita bergandengan tangan demi membangun bangsa yang lebih baik.²⁵

Masyarakat Indonesia harus kembali bersatu setelah pemilihan. Mari kita kembali bersatu sebagai saudara, sebangsa, dan setanah air setelah Pileg dan Pilpres. Mari, menjalin dan merawat kerukunan kita sebagai saudara dan setanah air. Kesatuan, persaudaraan, dan kerukunan antar anak bangsa di NKRI merupakan aset terbesar yang dimiliki bangsa ini. Indonesia memiliki kekayaan yang sangat beragam dari sisi suku, agama, adat, tradisi dan bahkan bahasa. Jangan sampai karena perbedaan pilihan politik Pilpres, pileg, pemilihan kepala daerah ataupun wakil rakyat di DPR/MPR merusak *ukhuwwah wathoniyyah* dan *ukhuwwah Islamiyyah* kita semua. Masyarakat harus berpikir positif sehingga tidak terjadi perpecahan. Inilah anugerah terbesar Allah SWT yang diberikan kepada kita. Marilah kita jaga bersama.

²⁵ Republika, Kamis 18 April 2019.

Seperti yang telah dikemukakan di awal bahwa tujuan tulisan artikel ini untuk memberikan perspektif baru yang mencerahkan, dan dapat diberikan kesimpulan berikut ini:

- a) Memilih pemimpin dalam konteks beragama Islam hukumnya adalah wajib/*fardhu 'ain*, kewajiban bagi setiap individu
- b) Fatwa MUI tahun 2009 belum mampu menyelesaikan persoalan golput karena fatwa ini tidak jelas berbicara tentang golput, hanya memberikan panduan (*guidance*) serta imbauan soal wajib memilih pemimpin (imamah dan imarah) dengan disertai kriteria-kriteria yang harus diperhatikan sang pemilih seperti harus punya kepercayaan / integritas (*amanah*), jujur (*shiddiq*), aspiratif serta komunikatif (*tabligh*), dan cerdas (*fathonah*).
- c) Terkait golput, tidaklah disebabkan karena satu faktor saja, akan tetapi banyak faktor yang melatarbelakangi seseorang yang tidak mau mencoblos. Dari begitu kompleksnya faktor-faktor tersebut tentunya dibutuhkan cara alternatif hukum terhadapnya.
- d) Prinsip kaidah fikih misalkan *maslahah* dan mencegah keburukan lebih didahulukan daripada menarik masalah/ atau menghindari sebuah kerusakan lebih diprioritaskan daripada sekadar mendatangkan kebajikan (*dar'ul mafâsid muqoddamun 'ala jalbil mashâlih*) penting sekali dalam menekan angka golput yang cukup tinggi dalam setiap pemilu.
- e) Masyarakat tetap harus menghargai dan menjunjung tinggi Fatwa-fatwa MUI, walaupun tidak mengikat (*ghairu mulzim*) dan sebatas rekomendasi / atau amar ma'ruf dan nahi munkar, mengingat fatwa MUI tersebut dipandang semata-mata untuk menghindari bahaya yang lebih besar, jangan sampai angka golput itu meningkat. Fatwa MUI hanya semata amar ma'ruf nahi munkar sebagaimana tugas dan fungsinya.
- f) Fatwa MUI tahun 2009 yang kemudian kontroversial lagi pada tahun 2019 ini tidak ada kaitannya dengan pencalonan Ketum MUI Pusat Prof. Dr. KH Ma'ruf Amin sebagai Cawapres 01 yang terpilih berdasarkan hasil hitung cepat.²⁶

26 Hal ini seperti diungkap Prof Dr Hj Khuzaimah Tahido Yanggo dalam Wawancara eksklusif

- g) Masyarakat/para pemilih harus berpedoman pada UU yang berlaku dalam pemilu, dan pemerintah tidak boleh serampangan kepada mereka yang golput atau pengajak untuk golput dikenakan pelanggaran pasal UU ITE dan UU KUHP dengan paling lama dua tahun penjara.²⁷

Blak-Blakan MUI: Plemik Fatwa Golput, Detik.com, diunduh Selasa, 25 Juni 2019, pukul 07.00 WIB.

27 Hal ini disampaikan Menkopulhukam Wiranto, sebagaimana diberitakan oleh Liputan6.com, dilihat pada 25 Juni 2019 pukul 08.30 WIB.

Daftar Pustaka

Referensi Buku Primer dan Sekunder

- Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa* (Jakarta: Emir Erlangga, 2016)
- Badri Khairuman dkk, *Islam dan Demokrasi, Mengungkap Fenomena Golput* (Jakarta : PT Nimas Multima, 2004)
- Dr. Qomarul Huda, *Konstruksi Otoritas Fatwa MUI dalam Arus Pemikiran Keislaman di Indonesia*, dalam *International Annual Conference on Fatwa Studies, Pandangan Akademisi terhadap Fatwa MUI*, Jakarta: Komisi Fatwa MUI Pusat, 2018
- Dediwansah Solin, *Faktor Penyebab Tingginya Golput pada Pilpres Tahun 2014 di Masyarakat Kecamatan Gunung Meriah Kabupaten Aceh Singkil terkait Fatwa MUI tentang Golput*, Skripsi Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat Untuk Memperoleh Gelar Sarjana (S1) Dalam Ilmu Syari'ah Pada Jurusan Siyasa Fakultas Syari'ah Dan Hukum UIN Sumatra Utara, Universitas Islam Negeri Sumatra Utara Fakultas Syari'ah dan Hukum Jurusan Siyasa Tahun 2016-2017.
- Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publising House, 1995)
- Gufron, *Fatwa Penggunaan Hak Pilih Dalam Pemilu (Analisis Terhadap Ketetapan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia se Indonesia III Tahun 2009)*, Skripsi pada Jurusan Siyasa Jinayah Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN)Walisongo, Semarang, Jawa Tengah, tahun 2009.
- Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, h. 176. Lihat pula Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999)
- KH. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: Elsas, 2008)
- Majelis Ulama Indonesia (MUI Pusat), *Keputusan Ijma' Ulama Komisi Fatwa Seindonesia III tahun 2009* (Jakarta: MUI, 2009)
- Muhammad Asfar, *Presiden Golput* (Surabaya : Jawa Pos Press, 2004)
- Tim Penulis *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012).
- Tim Peneliti Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, *MUI Berfatwa, Ormas Islam Bersikap*, Jakarta: Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan Kemenag, 2018
- Tim Penyusun buku *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Bidang Sosial dan Budaya* (Jakarta: Emir Erlangga, 2015)
- Tim Peneliti The Wahid Institute *Seeding Plural and Peaceful Islam*, Majalah NAWALA, *Kisruh Fatwa MUI*, No 8/Tahun ke-3, Pebruari – April 2009.
- Yeni Salma Barlinti, *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2010)
- Koran Nasional, Jurnal Ilmiah Nasional, Prosiding Makalah, dan Artikel-Artikel Terbaru.**

Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Fatwa Haram Golput Dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam*, *Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, YUDISIA, Vol. 6, No .1, Juni 2015, Institut PTIQ Jakarta.

Ahmad Munjih Nasih, *Lembaga Fatwa Keagamaan di Indonesia (Telaah Atas Lembaga Majlis Tarjih dan Lajnah Bahtsul Masail)*, *De Jure*, Jurnal Syariah dan Hukum Universitas Negeri Malang, Volume 5, Nomor 1, Juni 2013.

Heri Fadli dan Fajar, *Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*, Vol. 13 No. 2, tahun 2018

Harian Umum Republika dalam Dialog Jumat, 4 Agustus 2017/ 11 Dzulqo'dah 1438 H.

Harian Umum Republika Kamis, 18 April 2019 / 12 Sya'ban 1440 H Nomor 102/ Tahun ke-27

Harian Umum Republika, Jumat 27 Juli 2018 / 14 Dzulqaidah 1439 H.

Republika, Kamis 18 April 2019

Sumber Daring / Situs Online

<https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-48130161>, diunduh pada 19 Juni 2019, pukul 08.00 WIB.

<https://news.detik.com/berita/d-4516324/lsi-denny-ja-golput-pilpres-1927-golput-pileg-3005>, dirujuk pada Rabu, 19 Juni 2019, pukul 08.10 WIB.

Blak-blakan Fatwa MUI soal Golput dalam wawancara detik.com

Liputan6.com,

**PERAN FATWA MUI DALAM MENJAMIN KEAMANAN,
KENYAMANAN DAN KEHALALAN BERMUAMALAH VIA
MULTI LEVEL MARKETING
(Studi Terhadap Fatwa DSN MUI NO: 75/DSN MUI/
VII/2009 Tentang Penjualan Lansung Berjenjang Syariah)**

Ahmad Muzakki, S.Sy, M.H

*(Dosen Perbandingan Madzhab Fak. Syariah
Institut Ilmu Keislaman Zainul Hasan Genggong Probolinggo)*

Abstrak

Metode penjualan barang dan produk jasa dengan sistem Multi Level Marketing telah dipraktikkan oleh masyarakat, namun belum dapat dipastikan kesesuaiannya dengan aturan fiqh muamalah. Oleh sebab itulah DSN MUI mengeluarkan fatwa NO: 75/DSN MUI/VII/2009 tentang panduan penjualan langsung berjenjang syariah termasuk MLM di dalamnya. Secara umum fatwa tersebut berisi larangan penipuan (gharar), perjudian, riba, dharar, dzulm, maksiat dan ketidakadilan dalam transaksi muamalah. Selain itu produk yang diperjualbelikan harus halal, dalam perekrutan anggota tidak ada unsur yang melanggar aturan Islam dan dalam pengupahan harus sesuai beban kerja serta tidak ada unsur money game di dalamnya. Fatwa DSN MUI ini memiliki peran penting dalam menjamin kenyamanan, keamanan dan kehalalan bertransaksi via MLM karena masyarakat akan merasakan kepastian hukum dan aman dari transaksi yang merugikan.

Kata Kunci : Multi Level Marketing, Fatwa DSN MUI, Prinsip Muamalah

A. Pendahuluan

Masyarakat Indonesia beberapa tahun belakangan ini digairahkan oleh praktik bisnis yang bernama *Multi Mevel Marketing* (MLM). Bisnis ini menjadi sebuah pilihan alternatif yang dianggap sangat menggiurkan dan menjanjikan. Tidak mengherankan apabila pertumbuhannya pun sangat pesat di Indonesia. Terlebih beberapa barang yang dapat diperjualbelikan melalui bisnis ini tanpa dibatasi segmentasi tertentu, mulai dari minuman, makanan, kosmetik, obat-obatan, dan sebagainya.

Multi Level Marketing atau yang biasa disebut secara singkat dengan MLM merupakan suatu cara perniagaan alternatif yang berkaitan dengan pemasaran yang dilakukan melalui banyak level (tingkatan), yang bisa dikenal dengan istilah *upline* (tingkat atas) dan *downline* (tingkat bawah), orang akan disebut *upline* jika mempunyai *downline*. Pokok utama dari perniagaan *Multi Level Marketing* (MLM) ini digerakkan dengan jaringan ini, sama ada yang bersifat vertikal atau horizontal ataupun gabungan keduanya.¹

Dalam praktiknya ada yang betul-betul MLM murni, yaitu bisnis yang berbasis omset dan bonus. Sebaliknya ada juga yang mengandalkan hasil dari rekrut-merekrut anggotanya, dan mereka dibayar berdasarkan sedikit banyaknya hasil rekrutmen dan keseimbangan jaringan. Bisnis semacam ini biasanya menggunakan sistem dua kaki (skema ponzi)/skema piramida yang sudah banyak dilarang diberbagai negara. Bisnis ini biasa disebut dengan bisnis money game, yang sering berkedok sebagai MLM.

Praktik bisnis money game berkedok MLM inilah yang kemudian sering menimbulkan kekisruhan di tengah masyarakat. Mulai dari yang merasa ditipu, tidak ada bonusnya, produk fiktif, yang duluan diuntungkan/sukses duluan, perusahaan fiktif, gulung tikar dan sebagainya. Kekecewaan dan trauma masyarakat akhirnya terakumulasi dengan sempurna dan melahirkan gerakan anti MLM.

Hal itu dikarenakan praktik bisnis money game hampir mirip

1 Benny Santoso, *All About MLM: Memahami Lebih Jauh MLM dan Pernak-Perniknya*, (Yogyakarta, Andi Publisher, 2006), 28.

dan selalu berkedok sebagai MLM atau *network marketing* dalam menjalankan praktik bisnisnya. Sayangnya, masyarakat tidak begitu peka dengan fenomena maraknya money game ini sebagai ancaman laten dalam praktik bisnisnya. Tidak mengherankan apabila banyak masyarakat yang justru sering masuk lubang yang sama untuk kedua kalinya, atau bahkan sengaja bermain di dalamnya.

Tentunya untuk menyelesaikan permasalahan ini perlu ada respon dan solusi dari para praktisi, akademisi, regulator dan dewan syariah. Lebih-lebih Indonesia sebagai negara mayoritas berpenduduk muslim, harus memberikan perlindungan dan regulasi berkaitan dengan bisnis dan perekonomian yang sesuai dengan syariah, termasuk di dalamnya tentang Multi Level Marketing. Apalagi di era global saat ini bisnis MLM ini telah berkembang dan diantara yang terlibat dalam bisnis ini adalah orang Islam. Respon atau fatwa hukum yang sesuai Islam harus dilakukan untuk menjamin keamanan, kenyamanan dan kehalalan dalam setiap transaksi ekonomi yang dilakukan.

Majelis Ulama Indonesia sebagai wadah yang dibentuk untuk menghimpun para ulama, *zuama* dan cendekiawan muslim Indonesia guna menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama telah membentuk Dewan Syariah Nasional MUI dalam rangka mewujudkan aspirasi umat Islam mengenai masalah perekonomian. Mendorong penerapan ajaran Islam dalam bidang perekonomian dan keuangan yang dilaksanakan sesuai dengan tuntunan syariat Islam.

Diantara tugas yang diamanahkan kepada Dewan Syariah Nasional adalah mengeluarkan fatwa tentang ekonomi syariah untuk dijadikan pedoman bagi regulator dan praktisi. Beberapa fatwa yang dihasilkan oleh Dewan Syariah Nasional MUI adalah wakaf manfaat asuransi dan manfaat investasi pada asuransi jiwa syariah, sertifikat deposito syariah, penjualan langsung berjenjang syariah (PLBS) dan lain-lain.

Fatwa tentang penjualan langsung berjenjang syariah (PLBS) yang diistilahkan dengan *At-Taswiq Asy-Syabki Al-Islami* ini memi-

liki kaitan erat tentang tatacara dan pelaksanaan pemasaran dengan sistem multilevel marketing yang sesuai dengan ajaran Islam. Ketentuan tersebut dituangkan dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional No: 75/DSN MUI/VII/2009 tentang pedoman penjualan langsung berjenjang syariah (PLBS).

Untuk memperoleh gambaran yang utuh dan komprehensif dalam masalah ini, penulis dalam paper ini akan membahas beberapa persoalan yaitu Apa hakikat pemasaran dengan sistem *Multi Level Marketing*? Bagaimanakah praktik *Multi Level Marketing* yang sesuai dengan syariah? Bagaimanakah peran fatwa Dewan Syariah Nasional MUI No: 75/DSN MUI/VII/2009 tentang pedoman penjualan langsung berjenjang syariah dalam menjamin keamanan dan kehalalan bermuamalah via *Multi Level Marketing*?

B. Pembahasan

Pada bagian ini, ada tiga pokok masalah yang akan dibahas yaitu tentang hakikat pemasaran dengan sistem *Multi Level Marketing* (MLM), praktik MLM yang sesuai syariah, dan peran fatwa DSN MUI No: 75/DSN MUI/VII/2009 dalam menjamin keamanan dan kehalalan bermuamalah via MLM.

1. Hakikat *Multi Level Marketing* (MLM)

MLM menurut akar kata adalah *Multi Level Marketing*. *Multi* berarti banyak dan *Level* berarti bertingkat/berjenjang. Sedangkan *Marketing* artinya pemasaran. Jadi *Multi Level Marketing* memiliki arti pemasaran yang berjenjang banyak. Menurut Clothier MLM diartikan sebagai bisnis penjualan langsung yaitu *direct selling*. Penjualan langsung atau *direct selling* dirumuskan oleh *direct selling association* sebagai penjualan barang-barang konsumsi langsung ke rumah-rumah, tempat kerja, maupun perorangan melalui proses transaksi yang diawali dan diselesaikan oleh tenaga penjualnya.²

Selanjutnya Clothier memberikan deskripsi yang lebih rinci, bahwa MLM dapat juga berarti suatu cara atau metode menjual

2 Clothier, *Multi Level Marketing*, (Jakarta: Erlangga, 1994), 9.

barang secara langsung pada pelanggan melalui jaringan yang dikembangkan oleh para distributor berikutnya; pendapatan dihasilkan dari laba eceran dan laba grosir ditambah dengan pembayaran-pembayaran berdasarkan penjualan total kelompok yang dibentuk oleh sebuah distributor.³

Menurut Muhammad Antonio Syafi'i MLM adalah suatu metode pemasaran barang dan atau jasa dari sistem penjualan langsung melalui program pemasaran berbentuk lebih dari satu tingkat, dimana mitra usaha mendapatkan komisi penjualan dan bonus penjualan dari hasil penjualan barang dan jasa yang dilakukannya sendiri dan anggota jaringan didalam kelompoknya. Sistem ini memiliki ciri-ciri khusus yang membedakan dengan sistem pemasaran lain, diantaranya: terdapatnya banyak jenjang, penjualan produk, terdapat sistem pelatihan, melakukan perekrutan anggota baru, serta adanya sistem komisi atau bonus untuk tiap jenjangnya.⁴

Adapun yang khas dari MLM adalah terdapat sistem penjenjangan untuk setiap distributor yang bergabung, sesuai dengan prestasinya. Seperti halnya meniti karier dalam bisnis dari tingkat yang paling bawah. Menjalaninya langkah demi langkah, hingga ia berhasil naik peringkat dan terus naik peringkat. Setiap penyalur yang mampu mendapatkan beberapa down line, tentu secara otomatis dia akan naik peringkat. Jika ia mampu membina down line-nya untuk melakukan hal serupa, maka peringkatnya akan terus menanjak sesuai dengan bertambahnya jaringan. Inilah yang dimaksud dengan pertumbuhan eksponensial.⁵

Pada intinya, konsep bisnis MLM adalah berusaha memperpendek jalur distribusi yang ada pada sistem penjualan konvensional dengan cara memperpendek jarak antara produsen dan konsumen. Dengan memperpendek jarak ini memungkinkan biaya distribusi yang minim atau bahkan bisa ditekan sampai keti-

3 Ibid, 33

4 Muhammad Syafi'i Antonio, *Mengenal MLM Syariah Dari Halal-Haram, Kiat Berwirausaha, Sampai dengan Pengelolanya*, (Tangerang: Qultum Media, 2005), 17.

5 Ibid, 50.

tik paling rendah. MLM juga dapat mengurangi bahkan menghilangkan biaya promosi karena hal tersebut ditangani langsung oleh distributor dengan sistem berjenjang.

Sebenarnya MLM bukanlah metode kilat untuk mendatangkan uang dengan cepat dan mudah. MLM hanyalah suatu metode untuk memasarkan suatu produk yang berbeda-beda dengan cara konvensional. MLM adalah suatu metode yang berkaitan dengan pemasaran dan distribusi.⁶ Perhatian dalam bisnis ini adalah menentukan cara terbaik dalam menjual produk dari suatu perusahaan melalui inovasi dibidang pemasaran dan distribusi. Artinya. MLM hanya berkaitan dengan cara menjual suatu produk dengan lebih efisien dan efektif kepada pasar, dan tidak berhubungan dengan penciptaan kekayaan.

MLM di seluruh dunia telah mencapai jumlah kurang lebih 10.000-an, di Indonesia jumlah bisnis berbasis *Multi Level Marketing* ini mencapai jumlah kurang lebih 1500-an. Menurut data di internet, setiap hari muncul 10 orang millioner/jutawan baru karena mereka sukses menjalankan bisnis MLM. Data menunjukkan bahwa sekitar 50% penduduk di Amerika Serikat kaya karena mereka sukses dari bisnis MLM, begitu pula di Malaysia. Kini jumlah bisnis ini di negara Malaysia telah mencapai kurang lebih 2000-an dengan jumlah penduduk sekitar 20 jutaan. Tahun-tahun berikutnya diduga akan makin banyak perusahaan MLM dari Malaysia dan negara lain akan masuk ke Indonesia.⁷

Di Indonesia, perusahaan penyedia barang dan jasa untuk bisnis jaringan pemasaran MLM, ada sekitar 650 lebih MLM. Dari 650 MLM tersebut baru sekitar 65 lembaga yang telah memiliki ijin legal dan bernaung di bawah APLI. Dari 65 MLM yang legal tersebut pada tahun 2012 baru ada 5 MLM yang bersistem Syariah di Indonesia.⁸

Sedangkan pada tahun 2019 menurut Anggota DSN MUI, KH.

6 Ibid, 20.

7 Imam Mas Arum, *Multi Level Marketing (MLM) Syariah :Solusi Praktis Menekan Praktik Bisnis Riba, Money Game*, (Jurnal Muqtasid, Volume 3 Nomor 1, Juli 2012), 34

8 Ibid, 34.

Bukhori Muslim ada sembilan perusahaan yang sudah pasti memenuhi 12 poin dalam Fatwa DSN MUI No. 75/DSN MUI/VII/2009 tentang Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS). Dalam keterangannya beliau juga mengatakan bahwa DSN MUI selama ini tidak memiliki kekuatan untuk memaksakan sertifikasi halal pada perusahaan penjualan langsung. Pasalnya regulasi pemerintah menentukan bahwa sertifikat halal bersifat sukarela, artinya hanya bagi perusahaan yang mau saja. Tidak ada paksaan bagi perusahaan yang tidak mau.⁹

Secara prinsip untuk mengetahui bisnis tersebut adalah betul-betul sebuah perusahaan MLM memiliki ciri sebagai berikut :

- a. Biaya pendaftaran tidak terlalu mahal dan masuk akal, tidak ada keharusan langsung belanja produk pada saat mendaftar.
- b. Ada produk/jasa yang dipertanggung jawabkan.
- c. Semua anggota level atas atau bawah memiliki peluang yang sama.
- d. Penentu keberhasilan berdasarkan jaringan dan penjualan produk.
- e. Produk bisa digunakan untuk memenuhi kebutuhan anggota dan terjadi pembelian yang berkelanjutan oleh anggotanya sehingga terjadi omset terus menerus walaupun mungkin tidak terjadi penambahan anggota baru.
- f. Terdaftar di APLI (Asosiasi Penjual Langsung Indonesia).

2. MLM Syariah Menurut Fatwa MUI

Untuk menilai bisnis *Multi Level Marketing* sesuai atau tidak dengan syariah dan hukum Islam, maka tidak cukup adanya pengakuan sepihak atau karena terdaftar dalam Asosiasi Penjual Langsung Indonesia. Upaya yang perlu dilakukan adalah menilai secara menyeluruh terhadap praktik yang dilakukan mulai dari akad hingga pelaksanaannya. Adapun yang menjadi pedoman

⁹ <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/19/03/13/po9li4430- ui-se-but-ada-sembilan-mlm-yang-memiliki-sertifikasi-halal>, diakses 29 Juni 2019.

penilaian adalah aturan-aturan yang ada di dalam fiqh. Majelis Ulama Indonesia melalui Dewan Syariah Nasional telah memberikan panduan bermuamalah via MLM yang sesuai dengan syariat Islam. Panduan tentang MLM ini tertuang dalam fatwa DSN MUI No: 75/DSN MUI/VII/2009 tentang penjualan langsung berjenjang syariah (PLBS). Agar mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif, sebelum memaparkan isi fatwa tersebut, penulis merasa perlu untuk sedikit menjelaskan sekilas tentang MUI serta jenis-jenis fatwa yang dikeluarkannya.

a. Sekilas tentang MUI dan Fatwa-Fatwa yang Dikeluarkannya
Majelis Ulama Indonesia adalah wadah yang dibentuk untuk menghimpun para ulama, zuama dan cendekiawan muslim Indonesia guna menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama. Majelis Ulama Indonesia berdiri pada tanggal 7 Rajab 1395 H bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta, lahir dari hasil pertemuan musyawarah ulama se-Indonesia. (Sekretariat MUI, 1995 :13). Dalam khittah pengabdianya salah satu fungsi dari Majelis Ulama Indonesia adalah sebagai pemberi fatwa (al-iftâ) kepada umat Islam atau pemerintah, baik diminta maupun tidak diminta. Berdasarkan informasi yang dirilis oleh website resmi MUI, setidaknya ada 4 jenis fatwa yang dikeluarkan oleh MUI:¹⁰

1) Fatwa Komisi Fatwa MUI

Adalah fatwa yang dikeluarkan oleh komisi fatwa MUI setelah melakukan pengkajian terhadap suatu permasalahan. Beberapa fatwa paling anyar yang dihasilkan oleh komisi fatwa adalah hukum menggunakan atribut non muslim, fatwa perihal shalat jumat di tempat selain masjid, dan lain-lain. Sebelum membahas sebuah masalah, komisi fatwa terlebih dahulu mendengarkan dan mempertimbangkan pendapat para ahli dalam bidang

10 Al-Fakhri Zakirman, *Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (E-Jurnal), 162-163.

yang berkaitan dengan masalah tersebut, Sehingga fatwa yang dihasilkan tepat.

2) Fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI

Dewan Syariah Nasional MUI dibentuk dalam rangka mewujudkan aspirasi umat Islam mengenai masalah perekonomian. Mendorong penerapan ajaran Islam dalam bidang perekonomian dan keuangan yang dilaksanakan sesuai dengan tuntunan syariat Islam.

Diantara tugas yang diamanahkan kepada Dewan Syariah Nasional adalah mengeluarkan fatwa tentang ekonomi syariah untuk dijadikan pedoman bagi regulator dan praktisi. Beberapa fatwa yang dihasilkan oleh Dewan Syariah Nasional MUI adalah wakaf manfaat asuransi dan manfaat investasi pada Asuransi Jiwa Syariah, sertifikat deposito syariah dan lain-lain.

3) Fatwa Hasil Munas MUI

Musyawahar Nasional MUI adalah forum nasional lima tahunan MUI, dan fatwa hasil Munas MUI adalah fatwa yang dikeluarkan oleh MUI ketika pelaksanaan Munas. Pada pelaksanaan Munas terakhir di Surabaya tahun 2015, beberapa fatwa yang dihasilkan antara lain: fatwa kriminalisasi hubungan suami isteri dan fatwa tentang pen-dayagunaan harta zakat, infaq, sedekah dan wakaf untuk pembangunan sarana air bersih dan sanitasi.

4) Fatwa Ijtima' Ulama

Fatwa ijtima' ulama adalah hasil pertemuan seluruh komisi fatwa se-Indonesia untuk membahas masalah-masalah strategis kebangsaan dan keummatan. Hasil ijtima' terakhir dilaksanakan pada tahun 2015 di Tegal Jawa Tengah. Di antara keputusan fatwa yang dihasilkan adalah tentang kedudukan pemimpin yang tidak menepati janji, kriteria pengkafiran, radikalisme agama, pemanfaatan tanah untuk kesejahteraan umat dan bangsa, penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional. Fatwa ijtima' ulama ini

memiliki posisi yang lebih kuat karena ini merupakan hasil pembahasan yang dilakukan oleh ulama se-Indonesia, bisa disebut hasil ini dengan *ijma'* lokal.

b. Fatwa DSN MUI Tentang MLM Syariah

Dewan Syariah Nasional MUI Pusat telah mengeluarkan fatwa tentang MLM dengan nama Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS) No 75 Tahun 2009. DSN MUI menetapkan bahwa Praktik Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS) wajib memenuhi ketentuan-ketentuan sebagai berikut:¹¹

- 1) Obyek transaksi yang diperjualbelikan harus riil berupa barang atau produk jasa;
- 2) Produk jasa atau benda yang diperdagangkan bukan sesuatu yang diharamkan dan atau yang diperuntukan untuk sesuatu yang haram;
- 3) Transaksi dalam perdagangan tersebut tidak mengandung unsur penipuan (*gharar*), perjudian, riba, *dharar*, *dzulm*, maksiat;
- 4) Tidak ada kenaikan harga/biaya yang berlebihan (*excessive mark-up*), sehingga merugikan konsumen karena tidak sepadan dengan kualitas/manfaat yang diperoleh;
- 5) Komisi atau bonus yang diberikan perusahaan kepada anggota baik berupa besaran maupun tentang bentuknya harus berdasarkan pada prestasi kerja nyata yang terkait langsung dengan volume atau nilai hasil penjualan barang atau produk jasa, dan harus menjadi pendapatan utama mitra usaha dalam PLBS;
- 6) Bonus yang diberikan oleh perusahaan kepada anggota harus jelas jumlahnya ketika terjadinya akad sesuai dengan target penjualan barang dan atau produk jasa yang ditetapkan oleh perusahaan;
- 7) Tidak diperbolehkan adanya bonus secara pasif yang di-

11 Dewan Syariah Nasional, *Fatwa DSN MUI NO: 75/DSN MUI/VII/2009 Tentang Pedoman Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS)*, 6-7.

peroleh secara reguler tanpa melakukan pembinaan dan atau penjualan barang dan atau jasa;

- 8) Pemberian komisi atau bonus oleh perusahaan kepada anggota (mitra usaha) tidak menimbulkan *ighra'*.
- 9) Tidak ada pemerasan dan ketidakadilan dalam pembagian bonus antara anggota pertama dengan anggota selanjutnya;
- 10) Sistem perekrutan keanggotaan, bentuk penghargaan dan acara seremonial yang dilakukan tidak mengandung unsur yang bertentangan dengan syariat, aqidah, dan akhlak seperti mengandung syirik, kemaksiatan dan lain-lain;
- 11) Setiap mitra usaha yang melakukan perekrutan keanggotaan berkewajiban melakukan pembinaan dan pengawasan kepada anggota yang direkrutnya tersebut;
- 12) Tidak melakukan kegiatan *money game*.

c. Hujjah-Hujjah DSN MUI Berkaitan dengan Hukum MLM

Dalam fatwa DSN MUI nomor 75 tahun 2009 berkaitan dengan penjualan langsung berjenjang syariah termasuk di dalamnya MLM, terdapat hujjah-hujjah atau dalil-dalil hukum yang menjadi dasar rumusan fatwa. Dalil-dalil yang disampaikan mulai dari Alquran, Hadits dan Kaidah Fiqh yang berkaitan dengan tatacara bertransaksi dan bermuamalah yang sesuai dengan syariat Islam.

Diantara dalil Alquran yang mendasari fatwa DSN MUI tersebut adalah

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ
تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang Berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu mem-

*bunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.*¹² (QS. An-Nisa': 29)."

Ayat ini menetapkan dua prinsip yang menjadi dasar keabsahan perdagangan, yaitu pertama hendaklah perdagangan dilakukan atas dasar suka rela. Kedua hendaklah keuntungan satu pihak tidak berdiri diatas kerugian pihak lain. Karenanya, setiap transaksi tanpa dilandasi kerelaan antara kedua belah pihak adalah batal. Sebab itulah, tidak boleh ada pemaksaan atau jeratan berupa apapun dalam transaksi. Ayat-ayat lain yang juga disampaikan dalam fatwa tersebut adalah mengenai kehalalan jual beli dan haramnya riba, larangan saling berbuat dzalim, dan melakukan sesuatu yang mengandung unsur *maisir* (perjudian).

Sedangkan diantara beberapa hadits yang menjadi hujjah dalam menetapkan fatwa penjualan langsung berjenjang syariah adalah,

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : ” نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْخِصَاةِ ، وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ ” . (أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ)

“Diriwayatkan dari Abu Hurairah, beliau berkata, Rasulullah melarang jual beli dengan cara melempar kerikil dan jual beli yang mengandung unsur gharar (ketidakpastian). (HR. Muslim).”¹³

Hadits ini menjelaskan larangan transaksi yang mengandung unsur ketidakpastian atau berpotensi merugikan. Hadits lain yang disertakan dalam fatwa DSN MUI berkaitan dengan masalah MLM ini adalah sabda Nabi tentang larangan saling memudhoratkan, saling merugikan, saling menipu, saling berkhianat dan hadits tentang laknat Allah terhadap pemberi dan penerima risywah.

Selain dalil Alquran dan Hadits, DSN MUI juga men-

12 Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung : Jabal Raudlotul Jannah, 2010), 126.

13 Imam Muslim, *Shohih Muslim*, (Damaskus : Darut Tauqi an-Najah, 2002), Juz 2, 121.

kuatkan pendapatnya dengan dua kaidah fiqh yang berkaitan dengan muamalah yaitu,

الأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَاتِ الْإِبَاحَةُ إِلَّا أَنْ يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى تَحْرِيمِهَا

“Hukum asal dalam bermuamalah adalah boleh kecuali ada dalil yang menunjukkan keharamannya.”

الْأَجْرُ عَلَى قَدْرِ الْمَشَقَّةِ

“Ujrah/kompensasi sesuai dengan tingkat kesulitan”

Menurut hemat penulis, dua kaidah ini amat penting untuk diperhatikan dalam masalah bermuamalah. Kaidah pertama diperuntukkan untuk menilai status hukum suatu transaksi, sedangkan kaidah kedua dipergunakan untuk bersikap bijak dalam penentuan upah dalam sebuah akad. Besar upah harus disesuaikan dengan beban kerja, bukan karena semata-mata memiliki kedudukan yang lebih tinggi.

Kesimpulannya adalah pada dasarnya bermuamalah via MLM adalah diperbolehkan selama tidak ada unsur-unsur yang melanggar syariat Islam, baik dari skemanya, tatacara transaksi, aturan main, cara pemberian upah maupun produk yang dijual. Pada dasarnya MLM yang sesuai syariah merupakan konsep jual beli yang berkembang dengan berbagai macam variasinya. Perkembangan jual beli dan variasinya ini tentu saja menuntut kehati-hatian agar tidak bersentuhan dengan hal-hal yang diharamkan oleh syariah, misalnya harus bersih dari riba dan gharar, baik pada produknya atau pada skemanya, aman dari penipuan, kerugian dan kedholiman kepada anggota-anggotanya serta pengupahan harus disesuaikan dengan beban kerja.

Jika tidak sesuai dengan apa yang telah menjadi aturan dan batasan syara', maka dapat dipastikan bahwa MLM yang dilakukan hukumnya adalah haram. Untuk memastikan hu-

kumnya, maka tidak cukup klaim sepihak dari perusahaan, tapi perlu ada penelitian yang cermat dan seksama terhadap seluruh proses yang dijalankan dan produk yang diperjualbelikan. Maka tidak heran jika ada sebagian organisasi masyarakat atau tokoh yang mengharamkan MLM, karena pendapat tersebut didasarkan pada fakta yang terjadi di lapangan. Oleh karena itulah, yang pertama kali harus dilihat adalah sertifikasi halal oleh MUI, jika tidak ada teliti dan disesuaikan dengan fatwa DSN MUI nomor 75 tahun 2009. Semua ini perlu dilakukan untuk menjamin kenyamanan, keamanan, ketenangan, dan kehalalan bermuamalah via MLM. Lebih-lebih di era global saat ini, MLM telah berkembang pesat.

3. Peran Fatwa DSN MUI No: 75/DSN MUI/VII/2009 dalam Menjamin Keamanan dan Kehalalan Bermuamalah Via MLM

Majelis Ulama Indonesia sebagai tempat berkumpulnya orang-orang alim yang memiliki pemahaman agama yang mendalam memiliki tugas untuk memberikan fatwa dan nasihat mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat muslim Indonesia. Hal tersebut perlu dilakukan sebagai bentuk amar ma'ruf dan nahi munkar. Fatwa MUI merupakan keputusan menyangkut suatu masalah untuk dilaksanakan atau tidak dilaksanakan oleh pemerintah maupun masyarakat.

Fatwa MUI tentunya didasarkan kepada dalil-dalil naqli Al-Quran Hadits maupun kajian ushuli melalui ijtihad dengan mengikuti aturan yang telah ditentukan dalam ushul fiqh. Selain dua instrumen tersebut, menurut Atho Mudzhar fatwa MUI juga lahir dari ekspresi beberapa sikap dasar MUI yang terbentuk dari pengaruh berbagai faktor sosial dan budaya yang mengitarinya. Paling tidak ada empat sikap dasar yang dimiliki MUI dan juga telah mewarnai fatwa-fatwanya. Empat hal tersebut yaitu keinginan untuk diterima umat Islam, keinginan untuk mendukung pemerintah, keinginan untuk merespon tantangan kehidupan

modern dan keinginan untuk memelihara kerukunan umat beragama sekaligus menjaga keutuhan umat Islam.¹⁴

Disatu sisi, Fatwa MUI merupakan perangkat aturan kehidupan masyarakat yang bersifat tidak mengikat dan tidak ada paksaan secara hukum bagi masyarakat untuk mematuhi fatwa tersebut. Namun disisi lain, melalui pola-pola tertentu, materi yang terkandung dalam fatwa MUI dapat diserap menjadi materi perundang-undangan yang memiliki kekuatan hukum dan mengikat. Apabila fatwa MUI diserap menjadi perundang-undangan, maka secara otomatis akan menjadi bagian dari hukum positif.¹⁵

Dalam masalah mu`amalah atau bisnis syariah, yang memiliki kewenangan penuh untuk menerbitkan fatwa adalah Dewan Syariah Nasional MUI. Kehadiran sistem ekonomi yang berbasis syariah dianggap sebagai sambutan atas keinginan masyarakat muslim untuk berlepas diri dari sistem ribawi. Seiring perkembangan zaman, muncullah berbagai bentuk transaksi berbasis syariah baik dalam jalur bisnis, transaksi perdagangan maupun perbankan yang sebelumnya mungkin belum pernah dikenal dalam referensi fiqh klasik. Fakta ini menjadi faktor penting perlunya lembaga pengawas syariah yang bertugas menjaga seluruh akad transaksi ekonomi agar sesuai dengan ketentuan dalam fiqh muamalah.

Dalam kasus bisnis *Multi Level Marketing* misalnya, DSN MUI langsung memberikan fatwa. Fatwa tersebut merupakan respon terkait hal-hal yang harus dilakukan dan harus dihindari sebagaimana tercantum dalam fatwa DSN nomor 75 tahun 2009 tentang Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS). Fatwa ini tidak secara tiba-tiba muncul, namun melalui pertimbangan-pertimbangan.

DSN mempertimbangkan bahwa metode penjualan ba-

14 H.M. Atho Mudzhar., *Fatwa MUI Sebagai Objek Kajian Hukum Islam dan Sumber Sejarah Sosial*, (Puslitbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Prolog).

15 Diana Mutia Habibaty, *Peranan Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI Terhadap Hukum Positif Indonesia*, (Jurnal Legislasi Indonesia, Vol. 14 No. 04 Desember 2017), 448.

rang dan produk jasa dengan menggunakan jejaring pemasaran (*network marketing*) atau pola penjualan berjenjang termasuk didalamnya *Multi Level Marketing* (MLM) telah dipraktikkan oleh masyarakat, telah berkembang sedemikian rupa dengan inovasi dan pola yang beragam, namun belum dapat dipastikan kesesuaiannya dengan prinsip syariah. Adapun pertimbangan lainnya bahwa praktik penjualan barang dan produk jasa menggunakan MLM dapat berpotensi merugikan masyarakat dan mengandung hal-hal yang diharamkan. Dari pertimbangan-pertimbangan tersebut lalu muncul fatwa tentang panduan penjualan langsung berjenjang syariah.¹⁶

Fatwa semacam ini tentunya akan memberikan pengaruh positif khususnya kepada masyarakat muslim. Dengan adanya panduan dan fatwa dari DSN MUI, maka akan timbul keamanan dan kenyamanan dalam bertransaksi. Tidak akan ada lagi keraguan terhadap status hukum bisnis atau transaksi yang akan dilakukan. Fatwa tersebut juga akan mempengaruhi umat Islam untuk lebih berhati-hati dalam memilih bisnis, menghindari riba, *gharar*, dan *maisir*.

DSN MUI hadir dan telah memberikan sumbangsih positif terhadap tata kelola sistem hukum ekonomi syariah. Fatwanya menjadi bagian penting dalam sistem hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia, seperti adanya UU Nomor 19 tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Indonesia dan UU Nomor 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Sebelum terbitnya UU tersebut, Bank Indonesia telah menjadikan fatwa DSN MUI sebagai rujukan utama dalam masalah perbankan syariah.

DSN MUI telah menjadi salah satu penopang utama berkembangnya ekonomi syariah di Indonesia dan senantiasa mendorong pertumbuhan ekonomi dan lembaga keuangan syariah secara nasional. Oleh karena itulah, dapat dikatakan bahwa DSN MUI memiliki peran yang sangat penting dan telah memi-

16 Dewan Syariah Nasional, *Fatwa DSN MUI NO: 75/DSN MUI/VII/2009 Tentang Pedoman Penjualan Langsung Berjenjang Syariah* (PLBS), 1.

liki kekuatan hukum yang cukup memadai dalam menjalankan tugasnya. Fatwa DSN MUI dalam persoalan-persoalan ekonomi, termasuk di dalamnya tentang masalah *Multi Level Marketing* akan menjadi acuan dan pedoman dalam menjalankan kegiatan ekonomi yang berlandaskan syariah.

C. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah dipaparkan di atas dapat disimpulkan bahwa pada hakikatnya *Multi Level Marketing* adalah cara menjual suatu produk dengan lebih efisien dan efektif kepada pasar, dan tidak berhubungan dengan penciptaan kekayaan. Adapun cara termudah untuk menilai kehalalan bisnis MLM adalah melihat kesesuaiannya dengan aturan-aturan fiqh mu`amalah atau menyesuaikan dengan panduan yang telah dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia melalui fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 75 tahun 2009. Fatwa DSN MUI tersebut yang berisi tentang Penjualan Langsung Berjenjang Syariah telah memberikan pengaruh positif khususnya kepada masyarakat muslim. Dengan adanya panduan dan fatwa tersebut maka akan timbul keamanan dan kenyamanan dalam bertransaksi. Tidak akan ada lagi keraguan terhadap status hukum bisnis atau transaksi yang akan dilakukan. Fatwa tersebut juga akan mempengaruhi umat Islam untuk lebih berhati-hati dalam memilih bisnis, menghindari riba, *gharar*, dan *maisir*.

D. Daftar Pustaka

- Antonio, Muhammad Syafi'i, *Mengenal MLM Syariah Dari Halal-Haram, Kiat Berwirausaha, Sampai dengan Pengelolanya*, (Tangerang: Qultum Media, 2005).
- Clothier, *Multi Level Marketing*, (Jakarta: Erlangga, 1994).
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung : Jabal Raudlotul Jannah, 2010).
- Dewan Syariah Nasional, *Fatwa DSN MUI NO: 75/DSN MUI/VII/2009 Tentang Pedoman Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS)*.
- Habibaty, Diana Mutia, *Peranan Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI Terhadap Hukum Positif Indonesia*, (Jurnal Legislasi Indonesia, Vol. 14 No. 04 Desember 2017).
- Imam Muslim, *Shohih Muslim*, (Damaskus : Darut Tauqi an-Najah, 2002).
- Mas Arum, Imam, *Multi Level Marketing (MLM) Syariah :Solusi Praktis Menekan Praktik Bisnis Riba, Money Game*, (Jurnal Muqtasid, Volume 3 Nomor 1, Juli 2012).
- Mudzhar, H.M. Atho., *Fatwa MUI Sebagai Objek Kajian Hukum Islam dan Sumber Sejahtera Sosial*, (Puslitbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Prolog).
- Santoso, Benny, *All About MLM: Memahami Lebih Jauh MLM dan Pernak-Perniknya*, (Yogyakarta, Andi Publisher, 2006).
- Zakirman, Al-Fakhri, *Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (E-Jurnal)*.

Sumber dari Media Online:

<https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/19/03/13/p09li4430-uu-sebut-ada-sembilan-mlm-yang-memiliki-sertifikasi-halal>, diakses 29 Juni 2019.

VERDICTS ON VOTE BUYING FROM ISLAMIC ORGANISATIONS: THE FATWAS OF MAJELIS ULAMA INDONESIA, MUHAMMADIYAH AND NAHDLATUL ULAMA

Ahmad Muhajir

(State Islamic University Antasari Banjarmasin)

Abstract

Vote buying or as the people of Indonesia call it “money politics” (*politik uang*) and “dawn attacks” (*serangan fajar*) has become a concern for many years for its negative impacts on democratic elections and corruption eradication campaign. In this paper, I comparatively analyse the fatwas of Majelis Ulama Indonesia, Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama on the practice. I argue that a closer examination of the fatwa texts reveals that beneath the similar anti-vote buying tone of the fatwas, there is a substantive difference that sets apart NU from MUI and Muhammadiyah. Moreover, I found that MUI and NU applied an interpretation of the concept of *risywah* in a more rigid fashion than usual to support anti-vote buying campaigns.

Keyword: vote buying, *risywah*, Islamic organisations

Introduction

As a starting point in understanding the relationship between Islam and vote buying, it is instructive to know how religious authorities conceptualise this practice. In general, their judgements give indications where religion stands on the issue and serve as a point of reference for the positions of the rest of the believers. Sometimes, the views of the religiously learned people are suggestive of the complexity of a subject matter, especially when there are disagreements. For example, one religious advice directs the believers to go to one path, arguing that the alternative leads to spiritual damnation, and yet another religious opinion suggests that the alternative is not completely doomed. This situation reflects an ambiguity of the religious status of a practice. It creates a feeling that there are choices with similarly religious bases. Vote buying has this situation.

This ambiguity is not immediately clear, however. It takes a close examination of the legal opinions or fatwas from Islamic scholars on vote buying to be able to see it. A mere look at the media reports on the subject matter would not clarify that there are substantive differences on vote buying among Islamic authorities. For one, media usually relied on one Islamic organisation when reporting the religious status of vote buying, hence no comparison was made. Moreover, the general tone of the fatwas is similarly discouraging Muslims from ever involving in vote buying. Yet there are clues in the fatwa texts that will bring the ambiguity to light.

In presenting differing Islamic opinions on vote buying, I refer to main Islamic organisations in Indonesia, focusing on the views of Majelis Ulama Indonesia (the Indonesian Council of Islamic Scholars) or MUI, Muhammadiyah (the Followers of Muhammad) and Nahdlatul Ulama (the Awakening of Islamic Scholars) or NU. These are significant Islamic organisations in Indonesia and thus, their views are worthy of a close examination. MUI is a body that offers religious advice to the Indonesian government and community of Islamic faith on many pressing issues (Lindsey, 2012). It includes representatives from various Islamic organisations (Hosen, 2004a), and therefore many people regard it to

be the paramount of Islamic authority in Indonesia. NU is the largest socio-religious organisation in Indonesia led by Islamic scholars and is estimated to have over fifty-seven million self-identified members (Ali, 19 January 2017). NU regularly holds *bahtsul masail*, a forum where its Islamic law experts collectively make religious rulings over practices in the society that become Muslim concerns (Hosen, 2004b; Zahro, 2004). Muhammadiyah is another main Islamic organisation in Indonesia with smaller membership than NU (Ali, 19 January 2017) yet has long contributed to Muslim social welfare and spiritual wellbeing through the thousands of its schools, mosques, universities, orphanages and health clinics (Suara Muhammadiyah, 16 - 31 December 2011, "Muhammadiyah Berkiprah untuk Bangsa," p. 22). This organisation has *majelis tarjih and tajdid*, a comparable forum to NU's *bahtsul masail*, that offers religious guidance for members and Muslims generally (Hosen, 2002).

There are three parts in vote buying: giving, taking and voting. Each one of them is subject to legal analyses of Islamic scholars. This paper discusses the ambiguity of the status of vote buying by focusing on giving, the action of political candidates. I compare the fatwas of MUI, Muhammadiyah and NU on candidates giving cash or other gifts to individual voters, revealing the substantive difference. Moreover, I analyse how the organisations came to their conclusions, examining the clarity and consistency.

Deciding the legal status of vote buying

Vote buying is a relatively new phenomenon in the long history of Muslim societies. Elections did not exist during the time of divine revelation in the seventh century, let alone vote buying that plagues them. Unsurprisingly, Al-Qur'an and Sunnah, the two primary sources of Islam do not contain the words election (الانتخابة) and vote buying (شراء الإقتراع). In the absence of a specific divine guidance on vote buying, the task to define its religious status falls on the shoulders of contemporary Muslims. In other words, vote buying is a matter for *ijtihad* or analogical reasoning, whereby Islamic scholars analyse a new practice with an eye on other practices that have clear legal statuses in religion. As the scholars

detect important similarities, they apply the religious status of the old practice to the new one. The possibility of multiple conclusions coming out of this process is wide open. It much depends on which old practice that the scholars compare the new practice with. Importantly, the correctness of an *ijtihad* is treated as relative. This is in contrast with the rulings that Muslims cannot contest, for example, on fornication and stealing, about which the sacred scriptures have clear injunctions.

In Indonesia, main Islamic organisations have produced religious rulings on vote buying. Majelis Ulama Indonesia announced its fatwa on this issue in 2014, while Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama did so earlier, respectively in 2013 and 2012. From the way they conceptualise vote buying, we can group the organisations into two, with MUI and Muhammadiyah in one camp and NU in the other. By way of analogy, the first camp completely shut the door to vote buying. The other camp also shut the door but left a loophole that would legitimise a certain kind of vote buying.

It is appropriate to begin with MUI, as a body that has representatives from various Islamic organisations in Indonesia. MUI announced a fatwa on vote buying as part of its election messages when the country approached the April 2014 legislative election. After explaining the importance of election for the nation, MUI appealed to the public to abide the rules, mentioning vote buying, specifically, as a practice people must not do (Republika Online, 19 March 2014). MUI referred to vote buying with a familiar term for Indonesians, namely money politics. The text reads “Everyone must stay clear from illegal activities, especially money politics. MUI rules that money politics is forbidden, as it is part of bribery (D. P. P. MUI, 20 March 2014).” The Arabic for bribery is *risywah* and it is a key term in this discussion. The General Chairman of MUI at the time, Din Syamsuddin, elaborated that

MUI firmly declares ... that money politics, [or what has been colloquially referred to as] “dawn attack”, “morning attack”, “midnight attack” that had been practiced and the offer of vote selling [as expressed in the question of] “how much would you pay [for my vote]?”... all are against Islamic teachings (Just Share Video, March 2014).

In his statement, Din Syamsuddin mentioned a religious basis for MUI's anti-vote buying fatwa. It was a hadith that reads "God's damnation falls on bribe payers and bribe takers" (Just Share Video, March 2014). The word 'damnation' in the hadith strongly indicates that God hates bribery and thus, Islamic scholars conclude that it is *haram* for Muslims to offer and take bribes.

For the sake of analysis, I want to make clear that the hadith spoke of *risywah* in general. MUI's reference to the hadith reflects its conceptualisation that money politics is part of bribery. The religious text that prohibits bribery, so the logic goes, is applicable to vote buying. MUI figures, both at national and local levels, referred to this fatwa time and again when journalists asked them about the Islamic ruling on vote buying, for example, close to the simultaneous elections for regional heads in 2017 and 2018, as well as before the 2019 legislative elections (Fadillah, 2018; Okezone_news, 15 February 2017; Permana, 9 April 2019; VIVAnews, 25 January 2017).

Muhammadiyah also showed the same anti-vote buying attitude. Long before MUI made the fatwa, *Suara Muhammadiyah*, the magazine of Muhammadiyah published an article arguing that "Money Politics is Bribery!" (Wahid, March - April 2011). Then, in July 2013, Muhammadiyah's *majelis tarjih* made this argument an official stance (Muhammadiyah, 26 June 2018). *Majelis tarjih* used an illustration of a village head candidate distributing cash to villagers so the recipients vote for him. This action according to Muhammadiyah, "is bribery, part of corruption" (Muhammadiyah, 26 June 2018).

The text of Muhammadiyah's fatwa on money politics was elaborate. It provided a definition of bribery or *risywah* and additional textual bases to support its conclusion. Muhammadiyah text stated that

Risywah can be presents, commissions, gifts, and concessions that connect people who give them (*ar-rasyi*) to people who take them (*al-murtasyi*), the delivery of which [sometimes,] involves intermediaries (*ar-raisy*). The purpose of this is to engineer something or to gain something agreed by the parties involved (Muhammadiyah, 26 June 2018).

Vote buying easily fits in this broad definition. Hence, *majelis tarjih* concluded that “the manoeuvre of the village head candidate above can be categorised as *risywah*” (Muhammadiyah, 26 June 2018). Then, it proceeded to explain the prohibition of *risywah* in Islam by quoting some Qur’anic verses and also, the same hadith that MUI’s General Chairman referred to.

This way of defining bribery, while effective at including vote buying, is problematic because it has no exclusion terms. It is as if every agreement between people that involves presents or commissions or gifts or concessions in exchange for actions counts as bribery. As such, the definition would include not only vote buying but also many legitimate service provisions. A travel agent who arranges air tickets for a fee, a publisher that commissions a language expert to translate a book, honorarium that a performer and an event organiser agree prior to a show, or a contract between a soccer player and a soccer club will fit in the above definition of bribery.

The vague and all-encompassing definition that appeared in the fatwa of Muhammadiyah on vote buying did not seem to bother people, however. The story for the public was that Muhammadiyah as an Islamic organisation in Indonesia illegalised vote buying. It had offered a religious guidance on this matter, which suited the main opinion in public discourse.

Muhammadiyah approached vote buying the same way as MUI did, banning the practice outright. This coincided with the fact that MUI and Muhammadiyah during the time had the same person as the General Chairman, Din Syamsuddin. Only in the span of eleven days, Din publicly rejected money politics twice in different capacities. In 19 March 2014, he spoke on behalf of MUI about money politics contravening Islamic teachings (Republika Online, March 2019). In 30 March 2014, he declared that Muhammadiyah “rejects money politics” (Efizudin, 30 March 2014). Looking at the timeline, this declaration was merely restating the stance that *majelis tarjih* had adopted a few months earlier, when making fatwa on money politics in village head election.

The third fatwa to discuss is from Nahdlatul Ulama. This fatwa

has a substantive difference from those produced by MUI and Muhammadiyah. NU made an elaborate fatwa on vote buying in September 2012 during the national meeting of its Islamic scholars. The fatwa is entitled “*risywah siyasiyyah*” or political bribery. The document presents the fatwa in the form of questions and answers, following the traditional style (Black, Esmaeili, & Hosen, 2013, p. 85). The preface to the Q&A part reads

In elections, political candidates used various means to gain the sympathy of the people, the holders of suffrage. Often candidates give monetary gifts (*pemberian*) to voters, calling them transport money...or compensation to leave their work and turn out in the polling stations. Sometimes, candidates regard the election as an appropriate time to pay alms (*bayar zakat*) and to make charitable donations (*shadaqah*). Clearly, the candidates have certain intentions with the distribution of the gifts [including in the name of alms and charities]. In turn, the gifts may influence voting behaviour of the recipients (P.B.N.U., 2012, p. 69).

The first half of NU's *fatwa* were concerned with the action of candidates, providing the religious status of gifts from them. In formulating the fatwa, NU Islamic scholars referred to not only texts that prohibited *risywah* but also a hadith on the importance of *niyyat* or intentions in defining actions. The first point of the fatwa reads

Gifts (*pemberian*) to voters framed as “transport costs” or “compensation for leaving work to vote” that are intended (my italics) to sway the recipients to vote for particular candidates are religiously illegitimate (*tidak sah*) and fall under the category of bribery (*risywah*) (P.B.N.U., 2012, p. 70).

Thus, for NU, it is *haram* for political candidates to give money to voters with an intention that is purely electoral, to make recipients vote for them. In NU's view, the action is political bribery. Claims that the money is something else, such as transport costs and compensation for leaving work to vote, do not change its status as a bribe.

If we stop at this point, we will think that NU has substantially no difference from MUI and Muhammadiyah. But NU has more to say when responding to another common framing for the cash distributed to individual voters, namely as obligatory alms (*zakat*) or charitable

donations (*shadaqah*). The underlying question was the legitimacy of paying alms and making charitable donations to voters during election time. This second point of the fatwa contains two rulings. First, *Zakat* and *shadaqah* distributed with the *sole intention* (my italics) of influencing the recipients to vote for certain candidates are religiously illegitimate (*tidak sah*). This practice also falls under the category of *risywah* (P.B.N.U., 2012, p. 70).

Essentially, this part just applied the same ruling as above. But the latter part of the second point came up differently.

If the money given to voters was simultaneously intended as religious alms or donations and so the recipients vote for certain candidates, the alms and the donations are legitimate religiously (*sah*). However, the mixing of the intentions makes the religious rewards (*pahala*) imperfect. [The rewards] depend on the ratio of [the mundane and the religious] intentions (P.B.N.U., 2012, p. 70).

So, if there is an intention to pay religious alms or make charities, gifts from candidates can be classed as *zakat* or *shadaqah*. When such an intention is absent, and influencing voting behaviour is the only motivation there, the same gifts are considered *risywah*. It is very clear that candidates' intentions are important in NU's anti vote buying fatwa.

If we reconstruct the narrative, we should see the following. Suppose we have two candidates who similarly give money to voters. Both candidates expect that the recipients would vote for them. In NU's perspective, one candidate can be offering *risywah*, while the other candidate can be paying alms or giving donations. It follows that one candidate commits a sin of offering *risywah*, whereas the other fulfils a religious obligation of paying alms, although the donor does not get the whole religious rewards (*pahala*). The thin line separating the two profiles is the presence of the intention of practicing the religious teaching of *zakat* or *shadaqah*.

There is no doubt that intention (*niyyat*) is a very important concept in Islam. Once *niyyat* is part of the equation, one cannot judge an action merely based on the outward appearance. We can understand why Islamic scholars of NU used it to see through vote buying that comes with positive callings, such as transport cost and political donations (*se-*

dekah politik). However, the concept of *niyyat*, as we saw it above, left a hole that allows the possibility that a certain kind of vote buying is religiously legitimate. One may say that NU's ruling provides an escape route from a sin, not by restraining candidates from distributing money to voters, but by introducing the "correct" *niyyat* to the mix. This makes it convenient for candidates to switch from *risywah* to *shadaqah*. Perhaps an emphasis should be given to the "imperfectness" of religious rewards in NU's ruling as discouraging donations based on political considerations, but the fatwa is open to a permissive interpretation of vote buying.

In short, NU differed from MUI and Muhammadiyah at prohibiting vote buying. MUI and Muhammadiyah gave a cut and dried legal opinion on money politics. Anyone involved in the practice will face the threat of damnation in the Hereafter. Unlike NU, MUI and Muhammadiyah did not care if cash giving candidates had intentions to donate and pay alms. Their shared message was simple. Candidates commit the sin of *risywah* if they distribute money during election time, expecting the recipients' votes in return.

This observation can be made with a close examination of fatwas from different Islamic organisations. Even though the overall tone of the three fatwas was anti-vote buying, people should pay attention to details. Ignorance would only hide the fact that the religious status of vote buying is more nuanced than it seems. For example, a journalist who copied NU's fatwa verbatim concluded that "Islam strongly forbids money politics" (Muti, 1 Februari 2019). The journalist overlooked the significant part where NU regarded it legitimate if candidates distribute money with double agendas, namely, making religious donations and influencing voting behaviour. As discussed above, that part reveals an ambiguity in NU anti-vote buying fatwa and sets NU apart from MUI and Muhammadiyah.

How is vote buying *risywah*?

Despite their differences, MUI, Muhammadiyah and NU shared *risywah* as the referent concept in their fatwas on vote buying. How the organisa-

tions concluded that vote buying is *risywah* was not always clear, however. The fatwa texts on money politics, except for Muhammadiyah's, did not have definitions of *risywah*, which otherwise will help us understand the conclusions better. There were earlier fatwas of the organisations that provided definitions of *risywah* to fill in some of the blanks. But even so, one sometimes can only guess an organisation's arguments for placing vote buying under the rubric of *risywah*.

In 2000, MUI produced a fatwa entitled "bribery (*risywah*), corruption (*ghulul*) and gifts for officials (*pejabat*)". In this fatwa, MUI defined *risywah* as

...gifts from someone to someone else (an official) with an intention that the recipient *will allow something wrong according to sharia to happen or to stop something right (according to sharia) from happening* (MUI, 2011, p. 368, my italics).

The definition is better than the one we find in Muhammadiyah's fatwa on money politics. It has both inclusion and exclusion terms, suggesting that not all gifts are *risywah*. Only when the gifts are followed by requests that entail violation of sharia can we say that they are *risywah*. When a gift is clearly *risywah*, "it is religiously prohibited to give it and take it" (MUI, 2011, p. 369).

This earlier fatwa of MUI outlined three situations of gift-giving, clarifying which one is *haram* and for whom.

- 1) If the gift giver and the official (*pejabat*) do not have businesses (*urusan*) with one another now or in the future, giving the gift is not *haram*;
- 2) If the two have a business between them, it is *haram* for the official to take the gifts; the act of giving itself is also *haram* if the aim is so the official allows something wrong to happen or to get something without due rights;
- 3) ...but the gift giving is *halal* if it is *not* intended for something wrong according to Islamic teachings (*bathil*) (MUI, 2011, p. 369).

Thus, giving gifts to officials with whom one has a business can be *halal* or *haram*, depending on the aim. If the aim accords with sharia, giving gifts is *halal*. Otherwise, it is *haram*.

With information from this earlier fatwa, three inter-related observations can be made. First, the prohibition of *risywah* ran through both fatwas of MUI. The fourteen years that separated the production of MUI's fatwa on *risywah* and that on money politics had not changed MUI's position on the legal status of *risywah*. Second, MUI was rigid when it came to gifts that connect candidates and voters. It left no thought that it might be *halal* for candidates to give them in a certain situation. Looking at the contingent rulings MUI made in the earlier fatwa, it practically applied the second situation of gift giving to the case of vote buying. The prohibition of money politics must have been because MUI identified the electoral business between candidates and voters, while considering that the aim of gift-giving violates sharia.

Third, the earlier fatwa indicated that the label of *risywah* assumes both the exchange of a gift and a service and that the requested service entails sharia violation. MUI, however, only touched on the first assumption, the exchange, when it ruled in 2014 that Islam prohibits money politics. The fatwa text on money politics did not clarify if MUI held the second assumption; it did not explain how it is a sharia violation when people vote for cash giving candidates as requested. One may think that an eligible voter is entitled to vote as she wishes. She does not steal somebody else's vote when voting for a candidate who buys her vote. How does she do wrong when reciprocating with a candidate, her vote for cash, then?

I speculate that MUI went beyond the private right of a voter in analysing vote buying. It probably thought that practitioners of vote buying do harms and that religion protects from harms by way of prohibiting the practice. MUI figures mentioned some harms that vote buying does. Zainut Tauhid, one vice chairman of MUI, stated that "money politics harms democracy, [downgrades] the quality of elections and is demoralising the society" (Hidayatullah.com, 9 April 2019). Yunahar Ilyas, the other vice chairman of MUI, said that people will not vote in good individuals if money politics is at play (Permana, 9 April 2019), implying that material offers shift voter attentions from qualities and characters of candidates. That would be the opposite of MUI's guidance for vot-

ers, namely to participate in elections “with full awareness and responsibility”, and “vote for candidates who believe in God and fear Him, are honest, trustworthy, intellectually capable and active at voicing people’s aspirations” (D. P. P. MUI, 20 March 2014; www.laduni.id, 9 April 2019). Yunahar Ilyas, who is a senior figure from Muhammadiyah, concluded that “money politics is banned [by the state] and forbidden [in religion] because it ruins everything. If [people] practice it [in elections], they will ruin the democratic system” (www.laduni.id, 9 April 2019). These comments, which were made five years after MUI first announced its anti-vote buying fatwa, feed to the speculation that the concerns over harm (*mudharat*) was at the core of MUI’s argumentation, even though the original fatwa text did not mention it.

Muhammadiyah also has an earlier discussion on *risywah* in the book entitled *Fikih Anti-Korupsi: Perspektif Ulama Muhammadiyah* (2006). When *majelis tarjih* produced the fatwa on vote buying in 2013, it mentioned this book in the introduction paragraph, signalling a connectedness. Indeed, one can see how Muhammadiyah connected the practices. *Majelis tarjih* argued that vote buying is part of *risywah* (Muhammadiyah, 26 June 2018) and the authors of *Fikih Anti-Korupsi* argued that “*risywah* is one of the expressions of corruption” (Tim Penulis, 2006, p. 62). This makes vote buying sounds like a ‘grandson’ or a derivative of corruption.

Definitions of *risywah* appearing in *Fikih Anti-Korupsi* differed from that in the fatwa text of *Majelis tarjih* on money politics. One of the definitions read “[R]*isywah* is an act of giving something valuable (*harta*) to cancel someone else’s ownership [over a property] or to overtake it” (Tim Penulis, 2006, p. 61). Here, the purposes of the act were well defined, unlike in the fatwa text on money politics. To whom one gives the valuable thing is still unclear in this definition, but it is safe to assume that the recipient is a third party who can execute the giver’s order. Another definition in *Fikih Anti-Korupsi* mentioned a recipient: “*risywah* is a gift given to a judge or someone else, so the giver gets a legal certainty [on a matter or a dispute] or something he wants” (Tim Penulis, 2006, p. 60). The authors of the book explained that “this last definition

depicted an attempt to speed up judicial processes or the processing of other matters outside the standard operating procedures to get the results quickly” (Tim Penulis, 2006, p. 60).

While the two Muhammadiyah’s documents have definitions of *risywah* with different qualities, we find the same rejectionist spirit in both. In fact, Muhammadiyah showed the strictest attitude towards *risywah* of all organisations I discuss in this paper. If MUI still legalised gift-giving to officials when “it is *not* intended for something wrong according to Islamic teachings (*bathil*)” (MUI, 2011, p. 369), the Islamic scholars of Muhammadiyah took side with the ulama who banned all non-official payments to get something done. They wrote that

Some Islamic scholars permitted paying *risywah* to judges to secure one’s due rights. But [a prominent Islamic scholar of the 18th century] al-Syaukani disagreed, viewing the practice as moral decadence. Thus, even when one is not trying to unjustly seize what belong to others, *risywah* is still prohibited ... because the transaction, while not hurting individuals and the public, will damage the value and legal systems (Tim Penulis, 2006, p. 61).

In the above quote, we find information that is absent from the fatwa text on money politics. The protection of value and legal systems is the core reason why Muhammadiyah rejects *risywah*. I think that the same reason also informs Muhammadiyah’s rejection of vote buying, given its argument that money politics is part of *risywah*. Thus, I conclude that vote buying is *risywah* in Muhammadiyah’s view because it will damage the value and legal systems.

In NU case, the story is rather different. The main text of NU’s fatwa on vote buying, which is in Bahasa Indonesia, does not contain a definition of *risywah*. But a section under the sub-heading of ‘bases for the rulings’ (*Dasar Penetapan Fatwa*) has some long quotes in Arabic from the classical works of Muslim jurists (*kitab-kitab kuning*) that provide elaborations of what *risywah* is and how it differs from other practices. These *risywah* definitions, when put together, have good quality. Yet they attract a question of whether vote buying perfectly fits in the concept of *risywah*.

The most relevant quote to analyse is from *Raudhatut Thalibin*

wa *Umdatul Muftin*, authored by Yahya Ibn Syaraf an-Nawawi, one of the most leading scholars in Syafi'i school of law. In the first part of the quote, the author differentiated *risywah* from presents (*hadiah*).

We have mentioned that *risywah* is prohibited absolutely, while presents (*hadiah*) are permitted in some cases. Hence, we need to identify their essential features, so we can differentiate [one from the other], even as the person who spends on *risywah* and *hadiah* feels happy to do so. We can see the difference in two ways. First, Ibn Kaji explained that *risywah* is something that has a condition on the recipient, namely, [to produce] a ruling [in favour of the gift giver] without due rights or to abstain from making a ruling that would hand [something] to the rightful owner. In contrast, *hadiah* is a gift without any conditions (*Raudhatut Thalibin*, volume 11, p. 144) (P.B.N.U., 2012, p. 73).

The difference between gifts with and without conditions resonated with gift-giving during election time, where vote buying falls under the first category and hence, exhibits a feature of *risywah*. Obviously, candidates do not ask voters to make a ruling or to abstain from making one; they ask people to vote for them or much less commonly, to ask supporters of other candidates to abstain from voting at all. Whether vote buying completely fits in Ibn Kaji's understanding of *risywah* is still debatable, however. One can infer from his explanation that there is another feature of *risywah* beside the binding nature of the gifts, and that is the bribe payer does not have the right over something he or she wants to get with the gifts. At this point, a question arises. We know that candidates are meant gain people's votes in elections, and in which case, how could they be guilty of *risywah* when offering gifts? Arguably, a gift should not be regarded as *risywah* if it does not exhibit all *risywah* features.

The rest of the quote placed *risywah* in the complex scheme of giving. Islamic scholars of the past were careful when differentiating various acts of giving.

Second, al-Ghazali explained in *Ihya [Ulumiddin]* that: one may give away his wealth [in his preparation] for the hereafter (*ajil*), turning it into charities (*shadaqah*) and means to get close to

God (*qurbah*). One may also spend for life in this world (*'ajil*)... for example, paying to get something done. The payment is *risywah* if the requested job is religiously prohibited or a specified obligation. If the job is religiously permitted, the payment is a recompense, either a fee for a service (*ijarah*) or a prize of a contest (*ju'alah*). The purpose of giving can also be getting close with the recipient. If one likes the recipient for who he is, one's gift to the person is called *hadiah*. One may also give a person with high social standing and respectability a gift, hoping to achieve some goals. Gifts in this context are *hadiah* if people respect the recipient for his knowledge or bloodline. If people respect the person for his legal authority and job, [and one with personal agendas tries to get close to him through gift-giving], the gifts are *risywah* (*Raudhatut Thalibin*, volume 11, p. 144) (P.B.N.U., 2012, p. 73).

Learning from al-Ghazali, one must identify who receives the gift and what action is requested in return. The gift has the character of *risywah* if it is given to someone with an authority or administrative power, and the requested action is forbidden in religion or concerning one's religious obligation. Vote buying clearly has the first term because the recipients are eligible voters, people who can cast votes. But does religion prohibit the requested action, that is voting for the giving candidates, or does it make the action obligatory? It is important to clarify this aspect if one wants to apply al-Ghazali's conceptualisation of *risywah* on vote buying.

According to NU, on this matter, there are three rulings for three different situations. First, it declared that

If a bribe taker votes as requested *because* (my italics) he has taken the bribe, the act of voting is *haram* as it is *haram* for him to take a bribe [in the first place] (P.B.N.U., 2012, p. 70).

This ruling was clearly inspired by a hadith that discouraged giving political support based on material rewards, which I found in *Dasar Penetapan Fatwa* (bases for the rulings).

Allah will neither speak to three people in the Day of Judgment nor purify them, and they will face severe punishments... [second,] a man who gives a pledge of allegiance to a [political]

leader, and he would have not done so except for the worldly reward. If the leader gives the reward, the man honours his pledge. If the leader does not give it, the man does not keep his pledge... (P.B.N.U., 2012, p. 72).

Two most authoritative hadith scholars al-Bukhari and Muslim reported it. The former secretary of NU *Syuriah* Malik Madani used this more contextual hadith when talking about Islam's rejection of vote buying and selling (Kurniawan, 20 Juni 2013), on top of the hadith about God's damnation on bribe payers and takers that MUI and Muhammadiyah also quoted (Just Share Video, March 2014; Muhammadiyah, 26 June 2018).

Looking again at al-Ghazali's definition, if religion prohibits a requested job, the payments to get it done is *risywah* (P.B.N.U., 2012, p. 73). Based on this, the above *haram* ruling made the concept of *risywah* fits perfectly in vote buying. However, NU viewed that this religious status could change.

If [the gift receiving] voter votes [for the giving candidate] solely because he thinks that the person is eligible (*memenuhi syarat*), the act of voting is religiously permitted (*mubah*). In fact, it is obligatory (*wajib*) to vote for the person if he [or she] is the only candidate suitable for the job (P.B.N.U., 2012, p. 70).

When the act of voting becomes obligatory, the gifts from candidates still fits the above *risywah* definition. Al-Ghazali, as quoted by an-Nawawi, regarded that a payment is also *risywah* if it is for a job that religion makes an obligation (P.B.N.U., 2012, p. 73). The application of the concept of *risywah* to vote buying becomes problematic when the act of voting is *mubah*. According to al-Ghazali, if religion permits a job, the payment to get it done is a fee for a service (*ujrah*), not *risywah* (P.B.N.U., 2012, p. 73). In theory, vote buying in this special case loses a character of *risywah*.

Concerns over election outcomes spirited NU's rejection of vote buying. Aqil Siroj, the general chairman of NU stated that vote buying makes Indonesia's democracy "less than ideal" because the elected candidates generally are cashed up "but not necessarily capable of being

leaders” (Liputan6.com, 11 Sep 2012). He posited that it is “a collective duty to show maturity in electoral politics” and discourage voters from supporting candidates “just because there is cash involved” (Saifullah, 11 Sep 2012). For NU, that social responsibility led to the production of a fatwa about *risywah* in politics.

The designation of vote buying as *risywah* in politics that NU argued has not gone without questions. The analysis on definitions of *risywah* from the classical Islamic scholars reveals that *risywah* has elements that may not all be present in vote buying. As such, it appears that NU had not adhered strictly to the definitions, even though it put them in *Dasar Penetapan Fatwa* (bases for the rulings). In fact, that section contained other quotes from *kitab kuning* that would have made NU more permissive to vote buying, but they just sat there without making an impact on the final product, the fatwa. In a nutshell, the quotes suggested that one is permitted to pay a bribe when required to do so or otherwise, things will be difficult (P.B.N.U., 2012, p. 74). The quotes, attributed to two classical scholars as-Syarwani and ar-Royani, had not inspired NU to allow political candidates to comply with the material requests from voters in exchange of promises to vote for them. As discussed earlier, NU ruled that candidates do the sin of *risywah* if they give money, *solely* intending to influence people’s voting behaviour. NU also ruled the same in the case of voters who take gifts from candidates knowing that there must be quid pro quo (P.B.N.U., 2012, p. 70), although it made voting for the giving candidates a separate matter.

It is possible that during the deliberation of this fatwa, there were two tendencies, one stricter than the other in rejecting vote buying. The inclusion of quotes that showed leniency towards people forced to pay bribes in *Dasar Penetapan Fatwa* are indicative of the presence of the less strict tendency. Also signals it the legitimacy NU gave to gifts that candidates intend as both charitable donations and baits for voting. But the final formulation of the fatwa was anti-vote buying overall, indicating the dominance of the stricter tendency.

Conclusion

Fatwa-making represents an effort from MUI, Muhammadiyah and NU to play one of their roles in the life of Muslims and the nation. The organisations produced fatwas on vote buying, undoubtedly, in support of the campaign against the practice. They cared about the quality of election and political leadership in the country. With the shared reference to the concept of *risywah* (bribery), the organisations argued that vote buying is religiously prohibited. The organisations and media disseminated the fatwas and reiterated them in every election cycle.

There was a significant point that separated NU from MUI and Muhammadiyah in analysing vote buying. The point is hidden in plain sight, recorded in the fatwa text, but not one analysis has pointed it out. NU was alone in applying the concept of intention (*niyyat*) on top of *risywah* concept, making it more complex and academically interesting. But such a usage exposed NU to an inconvenience, where in practice, it recognised a religious validity of a sort of vote buying. MUI and Muhammadiyah did not have this situation, as their fatwas on this issue are quite black and white. This provides a legal certainty but ignores the complexity of the concept of *risywah*.

Despite this difference, all three organisations have applied the concept of *risywah* quite rigidly on vote buying. This is especially true for MUI and NU that in the previous fatwas did not generalise all gifts as the prohibited *risywah*. Muhammadiyah, at least, based on the two documents I analyse in this paper, is quite consistent in its complete rejection of bribery.

It is beyond this paper to analyse the impact of the fatwas. A reflective note from a young Muhammadiyah scholar, Zuly Qodir, suggested that the fatwas fell on deaf ears, with so many Muslims involved in vote buying (Qodir, 2 July 2014). To be sure, vote buying is a highly difficult issue to be solved only by a series of fatwas. One of the difficulties is the ambiguity of its religious status, which I demonstrate in this paper by comparing the fatwas of MUI, Muhammadiyah and NU on the practice.

LIST OF REFERENCES

- Ali, H. (19 January 2017). Menakar Jumlah Jamaah NU dan Muhammadiyah. Retrieved from <https://www.google.co.id/amp/s/hasanuddinali.com/2017/01/19/menakar-jumlah-jamaah-nu-dan-muhammadiyah-amp/>
- Black, A., Esmaili, H., & Hosen, N. (2013). *Modern Perspective on Islamic Law*. Cheltenham, United Kingdom and Northampton, MA, United States of America: Edward Elgar Publishing Limited.
- Efizudin, A. (30 March 2014). Muhammadiyah Tolak Politik Uang. *Antara* Retrieved from <https://www.antarafoto.com/bisnis/v1396161933/muhammadiyah-tolak-politik-uang>
- Fadillah, R. (2018). MUI: Politik uang haram, yang memberi & menerima masuk neraka. Retrieved from <https://www.merdeka.com/peristiwa/mui-politik-uang-haram-yang-memberi-menerima-masuk-neraka.html>
- Hidayatullah.com. (9 April 2019). MUI: Politik Uang Hukumnya Haram. Retrieved from <https://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2019/04/09/162998/mui-politik-uang-hukumnya-haram.html>
- Hosen, N. (2002). Revelation in a Modern Nation State: Muhammadiyah and Islamic Legal Reasoning. *Australian Journal of Asian Law*, 4(3).
- Hosen, N. (2004a). Behind the Scene: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998). *Journal of Islamic Studies*, 15(2), 147-159.
- Hosen, N. (2004b). Nahdlatul Ulama and Collective Ijtihad *New Zealand Journal of Asian Studies*, 6(6), 5-26.
- Kurniawan, A. (20 Juni 2013). Katib Aam PBNU: Sedekah Politik Haram. Retrieved from <http://www.nu.or.id/post/read/45274/katib-aam-pbnu-sedekah-politik-haram>
- Lindsey, T. (2012). Monopolising Islam: The Indonesian Ulama Council and state regulation of the 'Islamic economy'. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 48(2), 253-274.
- Liputan6.com. (11 Sep 2012). Munas NU Menetapkan Fatwa Sedekah dan Zakat Politik. Retrieved from <https://www.liputan6.com/news/read/436365/munas-nu-menetapkan-fatwa-sedekah-dan-zakat-politik>
- Muhammadiyah. (26 June 2018). Hukum Politik Uang Pilkada. Retrieved from <http://m.muhammadiyah.or.id/id/news-14299-detail-hukum-politik-uang-pilkada.html>
- . Muhammadiyah Berkiprah untuk Bangsa. (2011). *Suara Muhammadiyah*, 24 / 96.
- MUI. (2011). *Himpunan Fatwa Majelis Ulama*. Surabaya: Erlangga.
- MUI, D. P. P. (20 March 2014). Tausiyah Kebangsaan MUI Menghadapi Pemilu Legislatif 2014. Retrieved from <https://alsofwa.com/tausiyah-kebangsaan-mui-menghadapi-pemilu-legislatif-2014/>
- Muti, A. (1 Februari 2019). Islam Melarang Keras Politik Uang, Begini Penjelasan. Retrieved from <https://news.okezone.com/read/2019/02/01/337/2012613/islam-melarang-keras-politik-uang-begini-penjelasan>

- Okezone_news. (15 February 2017). Pilkada 2017, Pemilih Diingatkan Adanya Fatwa Haram Retrieved from <https://news.okezone.com/read/2017/02/15/340/1618722/pilkada-2017-pemilih-diingatkan-adanya-fatwa-haram>
- P.B.N.U. (2012). *Hasil Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes N.U.: 14-17 September 2012*. Jakarta, Indonesia: LTN PBNU.
- Penulis, T. (2006). *Fikih Anti-Korupsi: Perspektif Ulama Muhammadiyah*. Indonesia: Pusat Studi Agama dan Peradaban.
- Permana, F. E. (9 April 2019). Selain Haram, MUI Tegaskan Politik Uang Rusak Demokrasi. Retrieved from <https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/ppp4v0320/selain-haram-mui-tegaskan-politik-uang-rusak-demokrasi>
- Qodir, Z. (2 July 2014). "Uang Haram" Pemilu 2014. Retrieved from <https://nasional.kompas.com/read/2014/07/02/1523109/Uang.Haram.Pemilu.2014>
- Ramadhan, C. B. (19 March 2014). M.U.I. Fatwa Haram Politik Uang. *Republika*. Retrieved from <http://www.republika.co.id/berita/nasional/politik/14/03/19/n20lb8-mui-fatwa-haram-politik-uang>
- Saifullah, M. (11 Sep 2012). NU Bahas Fatwa Haram Money Politics. Retrieved from <https://news.okezone.com/read/2012/09/11/337/687928/nu-bahas-fatwa-haram-money-politic>
- Video, J. S. (Producer). (2014, 12 October). Fatwa Haram M.U.I. tentang "Politik Uang" [Money Politics]. *Apa Kabar Indonesia TV One*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=LIfOtnAmq7A>
- VIVAnews. (25 January 2017). MUI Ingatkan Peserta Pilkada Soal Fatwa Haram Politik Uang. Retrieved from <https://www.viva.co.id/berita/nasional/875196-mui-ingatkan-peserta-pilkada-soal-fatwa-haram-politik-uang>
- Wahid, W. G. A. (2011). Politik Uang itu Risywah! *Suara Muhammadiyah*, 96.
- www.laduni.id. (9 April 2019). TAUSIYAH MUI JELANG PEMILU 2019. Retrieved from <http://www.laduni.id/post/read/57929/tausiyah-mui-jelang-pemilu-2019>
- Zahro, A. (2004). *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999*. Yogyakarta - Indonesia: LKiS.

استيعاب فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في التشريعات الإندونيسية: التحليل القانوني المعياري

Dr. H. Abdurrohman Kasdi, Lc, M.Si

Direktur Pascasarjana IAIN Kudus dan Ketua II MUI Kabupaten Demak

Email: abdurrohmankasdi@iainkudus.ac.id

Abstract

This article aims to examine the absorption of the MUI fatwa in the legislation in Indonesia, by using a normative juridical analysis. The method used is qualitative by using literature studies through 2 (two) approaches, namely the conceptual and the statute approach. The results of the study indicate that many MUI fatwas were absorbed in Indonesian legislation. Among the Draft Laws (RUU) absorbed from the MUI fatwa are: First, the Halal Product Guarantee Bill (RUU) which is expected to protect the rights of Muslim consumers. Second, the emergence of Law No. 21 of 2008 concerning the Islamic Banking. UU no. 21 of 2008 concerning Sharia Banking provides technical guidance on the obligation to submit to Sharia for efforts to develop banks and the obligation to follow DSN-MUI fatwas. Third, Law Number 44 of 2008 concerning Pornography. Fourth, the Draft Law (RUU) on the Material Law of the Religious Courts in the field of Marriage. Fifth, follow up on Law Number: 41 of 2004 concerning Waqf, and Government Regulation Number: 42 of 2006 concerning Implementation of Law Number: 41 of 2004 concerning waqf. Sixth, the absorption of the MUI Fatwa is also carried out in the field of Sharia Insurance. And seventh, Follow-up Act No. 13 of 2008 concerning the Implementation of Hajj.

Keywords: Fatwa of MUI, Legislation, Islamic Law, Positive Law

التجريد

تهدف هذه المقالة إلى دراسة استيعاب فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في التشريعات الإندونيسية، وذلك باستخدام التحليل القانوني المعياري. الطريقة المستخدمة هي النوعية باستخدام الدراسات المكتبية من خلال النهجين: النهج المفاهيمي والنهج النظامي. تشير نتائج الدراسة إلى أن العديد من فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي تم استيعابها في التشريعات الإندونيسية. من بين مشاريع القوانين المستمدة من فتوى مجلس العلماء الإندونيسي: أولاً، مشروع قانون ضمان المنتجات الحلال الذي من المتوقع أن يحمي حقوق المستهلكين المسلمين. ثانياً، صدور القانون رقم ٢١ لسنة ٢٠٠٨ بشأن الصيرفة الإسلامية. قانون رقم ٢١ لسنة ٢٠٠٨ بشأن الشريعة المصرفية تقدم إرشادات تقنية بشأن الالتزام بتقديم الشريعة للجهود المبذولة لتطوير البنوك والالتزام باتباع فتاوى الهيئة الشرعية الوطنية لمجلس العلماء الإندونيسي. ثالثاً، القانون رقم ٤٤ لعام ٢٠٠٨ بشأن المواد الإباحية. رابعاً، مشروع القانون بشأن القانون المادي للمحاكم الدينية في مجال الزواج. خامساً، متابعة القانون رقم: ٤١ لسنة ٢٠٠٤ بشأن الوقف، واللائحة الحكومية رقم: ٤٢ لسنة ٢٠٠٦ بشأن تنفيذ القانون: ٤١ لسنة ٢٠٠٤ بشأن الوقف. سادساً، يتم امتصاص فتوى مجلس العلماء الإندونيسي أيضاً في مجال التأمين الشرعي. وسابعاً، قانون المتابعة رقم ١٣ لسنة ٢٠٠٨ بشأن تنفيذ الحج.

الكلمات المفتاحية: فتوى مجلس العلماء الإندونيسي، القانون، الشريعة الإسلامية، القانون الإيجابي

مقدمة

تتمثل الوظيفة الرئيسية لمجلس العلماء الإندونيسي والتي هي الأبرز والأكثر نفوذاً في حياة الأمة والدولة، وخاصة بالنسبة للمسلمين، ودور مجلس العلماء الإندونيسي باعتباره المانح للفتوى (المفتي). يمكن استخدام هذا كأساس لكل عمل للمسلمين في إندونيسيا وللحكومة من حيث وضع السياسات المتعلقة بالشريعة الإسلامية. لأن إندونيسيا كدولة ذات غالبية سكانها من المسلمين أو المسلمين، بحيث يجب أن تولى كل سياسة تتخذها الحكومة الانتباه إلى القيم الإسلامية. في سياق المجتمع الإندونيسي، ليس لمركز الفتوى في المؤسسات الدينية تأثير يذكر، رغم أن الفتاوى ليست ملزمة قانونية، لكن في الممارسة العملية غالباً ما يتم استخدامها كمراجع في التصرف من قبل الجمهور والحكومة في مختلف جوانب الحياة الوطنية والحكومية.

يمكن أن تقدم مجلس العلماء الإندونيسي فتاوى تستهدف المسلمين والحكومة على وجه التحديد في الأمور المتعلقة بالمسلمين، سواء المطلوبة أو غير المرغوب فيها. هذا يعني أن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي يمكن إصدارها، لأنها مطلوبة من قبل المسلمين والحكومة أو لأنها تتعلق بمشكلات أو أحداث ملموسة تتطلب إجابات غامضة في الشريعة أو القانون الإسلامي. في أداء وظيفتها كمقدمة للفتوى، أصدر مجلس العلماء الإندونيسي العديد من الفتاوى المتعلقة بالشريعة الإسلامية. صدرت فتوى مجلس العلماء الإندونيسي، كلاهما يتعلق بالعبودية والمعميلة. كمثل على قضية الحرام أو الحلال أو المكروه ضد السجائر والتي أصبحت منذ فترة مشكلة للمجتمعات الإسلامية في إندونيسيا وغيرها من المشاكل القانونية الإسلامية.

لا يتم استبعاد فتوى مجلس العلماء الإندونيسي من مختلف المناقشات والآراء المتبادلة بين الخبراء الذين لديهم وجهات نظر مختلفة لكل منهم. هناك أيضاً العديد من المسلمين الذين يشككون في فتوى مجلس العلماء الإندونيسي، بسبب الاختلافات في التفسير بناءً على وجهات نظرهم أو تصوراتهم، وكذلك المدب أو المدارس التي يلتزمون بها، وأسباب أخرى يعتقد أنها صحيحة. لكن

من ناحية أخرى، من الناحية الاجتماعية، هناك حاجة إلى فتوى مجلس العلماء الإندونيسي من قبل المسلمين في إندونيسيا باعتبارها رأي العلماء المتدينين في بعض الأمور. حتى من الناحية القانونية، تحتاج الحكومة إلى فتوى مجلس العلماء الإندونيسي لأنه مطلوب بموجب القانون. الفتوى الصادرة عن مجلس العلماء المغاربة مثيرة للاهتمام لدراستها بعمق من خلال بصريات القانون الدستوري. علاوة على ذلك، فإن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي غالباً ما تستخدم كأساس من قبل المسلمين بدلاً من التشريع نفسه.

دراسة نظرية للفتوى

موقف العلماء مهم جداً كقائد ودليل للمجتمع في غرس قيم التعاليم الإسلامية كدليل للحياة. كان للعلماء دور كبير جداً في الاستجابة للقرارات الملكية التي اعتُبرت غير عادلة ومضطهدة للناس، حتى أن الأكاديميين ناضلوا من أجل تحقيق الاستقلال لأنهم أرادوا دعم الشريعة الإسلامية لمحاربة الثقافة الأجنبية المتنامية بشكل متزايد.¹

يطلب من العلماء تقديم إجابات فوراً عن انتظار الناس ليقين التعاليم الإسلامية فيما يتعلق بالمشاكل التي يواجهونها. وبالمثل، ينبغي التغلب على الفور على كل ما يمكن أن يعوق عملية إعطاء الفتاوى. هذا هو كلام الله سبحانه وتعالى، إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ. (سورة البقرة: ٩٥١)

من ناحية اللغة، كلمة الفتوى وفقاً لما قاله ابن مندور، إن كلمة الفتوى هي شكل من أشكال "مصدر" من كلمة "فتا"، "يفتو"، "فتوا"، والتي تعني الشباب، التفسير الجديد، التنوير.² تعريف الفتوى، المستمد حرفياً من الكلمات الجذرية، والتي في المنطقة الدلالية تتضمن معنى الشباب والجدة والتوضيح والشرح

1 Cholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, Jakarta: UI-Press, 2011, hlm. 70.

2 ابن منظور، لسان العرب الجوز الخامس عشر، دار صادر، بيروت، ص ٥٤١.

استجابةً لحديث ما.³ الفتوى وفقًا لمعنى الشريعة هي تفسير لقانون الشريعة في الإجابة على القضية التي يسألها الشخص الذي يسأل، ما إذا كان التفسير واضحًا أو مشكوك فيه وأن هذا التفسير يؤدي إلى مصلحتين، هما المصلحة الشخصية أو العامة.⁴

في حين أن فتوى عند أبو زهرة يمكن تعريفها على أنها تبين الحكم من الشرعي لمن سأل عنه.⁵ وبهذه الطريقة، فإن الفتوى هي إجابة دينية للمشاكل والمشكلات التي يواجهها المسلمون. وفقًا لما ذكره مجلس العلماء الإندونيسي، فإن الفتاوى هي إجابات أو تفسيرات من العلماء فيما يتعلق بالقضايا الدينية وتطبق على الجمهور.⁶ بينما وفقًا لجوزيف شاخت، فإن الفتاوى هي الرأي القانوني الرسمي لقانوني إسلامي.⁷

متفقدًا مع هذا الرأي، صرح الفيومي وفقًا لما نقله معروف أمين أن «الفتوى تأتي من كلمة الفتا، والتي تعني شابًا قويًا». يقال إن الشخص الذي أصدر الفتوى مفتي، لأنه يُعتقد أن الشخص لديه القدرة على تقديم تفسيرات وإجابات للمشاكل التي يواجهها باعتباره القوة التي يمتلكها الشاب. على النقيض من ذلك، وفقًا لما قاله الجرجاني، «تأتي الفتوى من الفتا أو الفتية، مما يعني الإجابة على مشكلة في مجال القانون، بحيث يتم تفسير الفتوى بهذا المعنى على أنها تقدم تفسيرًا».⁸

في القاموس الإندونيسي الكبير، تُعرّف الفتوى بأنها «إجابة» (قرار، رأي) مقدمة من المفتي حول مشكلة ما. هناك معنى آخر للفتوى وفقًا للقاموس الإندونيسي الكبير هو «نصيحة من الأتقياء»، و«الدروس الجيدة»، و«النصيحة».

3 John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Oxford University Press, Inc, 1995, hlm. 46.

4 Ahyar A Gayo et.al, *Laporan Akhir Penelitian Hukum Tentang Kedudukan Fatwa MUI dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah*, Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional-Kemertrian Hukum dan HAM RI, 2011, hlm. 21.

5 محمد أبو زهرة، أصول الفقه، بيروت: دار الفكر العربي، ت، ص ٤٠٠-٦٠٠٤.

6 Ma'ruf Amin et.al, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sejak 1975*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2011, hlm. 5.

7 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, hlm. 73-75.

8 Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Paramuda Advertising, 2008, 19.

⁹ بينما فيما يتعلق بالمصطلحات الشرعية، يشرح الشاطبي ذلك، "الفتاوى بمعنى الإفتاء تعني معلومات حول قانون شرعي غير ملزم باتباعها."¹⁰

علاوة على ذلك، وفقاً لما قاله يوسف القرضاوي، «الفتوى هو شرح قانوني شرعي في مسألة كإجابة على الأسئلة التي طرحها طالبو الفتاوى بشكل فردي وجماعي». ¹¹ وفقاً مع رأي يوسف القرضاوي، يقول زمخشري، كما نقل عن معروف أمين، أن «الفتاوى هي تفسيرات قانونية لسارة مشكلة مع سؤال شخص أو مجموعة». ¹² مع هذا، أن الفتوى كانت نتيجة لعلم عميق للغاية من الاجتهاد لحل المشاكل التي يواجهها المجتمع.

بناءً على التفسير الوارد أعلاه، هناك أمران مهمان يجب التأكيد عليهما، أولاً أن الفتوى سريعة الاستجابة، والسبب الأول، أن الفتوى هي فتوى قانونية بشأن السؤال أو طلب الفتوى (بناءً على الطلب)؛ ثانياً، الفتاوى كإجابات قانونية غير ملزمة، وبعبارة أخرى، الأشخاص الذين يطلبون الفتوى، سواء كان الأفراد أو المؤسسات أو المجتمعات لا يتعين عليهم اتباع الفتوى أو القانون الممنوح لهم. وبالتالي، ترتبط الفتوى دائماً بالمشاكل التي تحدث وتحتاج إلى إجابات قانونية للمشكلة. ¹³ وبالتالي، غالباً ما تكون الفتاوى مرتبطة بأحداث ملموسة. صرح نيكى ألما فيبريانا فوزي أن الفتوى هي الإجابة الرسمية على الأسئلة أو المسائل مهمة تتعلق بالعقيدة أو القانون الذي يعطيه الأشخاص الذين لديهم سلطة. الفتوى جزء مهم جداً من الحياة الاجتماعية والدينية. أصبحت الفتاوى شرعية للممارسات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة التي لم تصدر صراحة في القرآن والسنة. ¹⁴

9 Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 2003, 314.

10 أبو إسحاق إبراهيم ابن مسعود الشاطبي، الموافقات في أصول الحكم - الجزء الرابع، دار الرصيف الحديث، بيروت، ص 141.

11 يوسف القرضاوي، الفتوى بين الأندباط والتسيب، دار السلام، مصر، ص 5.

12 Ma'ruf Amin, Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam, Op.cit., hlm. 20.

13 Ma'ruf Amin, Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam, Jakarta: Elsas, 2008, hlm. 20.

14 Niki Alma Febriana Fauzi, Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan dan Keberagaman, Jurnal Hukum Novelty, Vol.8, No.1 Februari 2017, hlm. 109-110.

وبالتالي فإن الفتوى هي وجهة نظر العلماء في تأسيس الشريعة الإسلامية حول حدث يتطلب أحكاماً قانونياً. المفتي ليس فقط خبيراً في الفقه القانوني، ولكنه أيضاً يتحكم في المشكلات التي ستعطي أحكاماً قانونياً. لذلك، فإن الفتوى هي مرآة لاستجابة العلماء لمشكلة تتطلب إجابات على جوانب التعاليم الإسلامية حتى تكون ديناميكية كما أنها تعكس التفكير الفكري لبعض الناس. و دور المفتي في النظام السياسي الإسلامي هو من منظور الشورى والتشاور.¹⁵

يمكن إصدار الفتاوى من قبل الأفراد، أي يتم استخدام العلماء كمرجع لإثارة قضايا أو مشاكل، ثم يتم إعطاء إجابات وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. لكن من ناحية أخرى، يمكن أيضاً إصدار الفتاوى في مجموعات بواسطة العلماء، أي من خلال المنظمات التي تعكس شكليات جماعية الأفراد الذين يوافقون على الاتحاد في حاوية واحدة معينة. لذلك في السياق الوطني، تجتمع الحكومة والمجتمع الموحد في منتدى واحد، وهو مجلس العلماء المسلمين الذين يمثلون المسلمين الإندونيسيين في إعطاء الفتاوى من أجل وحدة المسلمين. تغطي الفتوى الصادرة أيضاً مسائل تتعلق بمسألة العبادة والمعاملة.¹⁶

إن مجلس العلماء الإندونيسي هي منتدى لمداولات العلماء، والزعماء، والعلماء المسلمين، فضلاً عن كونهم حماة لجميع المسلمين الإندونيسيين، وهي المؤسسة الأكثر كفاءة في الإجابة عن كل مشكلة اجتماعية دينية تنشأ دائماً وتواجه المجتمع. اكتسبت مجلس العلماء الإندونيسي أيضاً الثقة الكاملة، سواء من الجمهور أو الحكومة. ووفقاً لولاية المؤتمر الوطني السادس لعام ٢٠٠٢، تسعى مجلس العلماء الإندونيسي دائماً إلى تحسين جودة دورها وأدائها، خاصة في توفير الحلول الدينية وإجابات أي مشاكل يمكن أن تلبى توقعات الناس.¹⁷

15 Emile Tyan, *Histoire de l'organisation Judiciaire en Pays d'Islam*, Leiden, 1960, hlm. 219-230.

16 Muhammad Khalid Mas'ud, ed. al. (eds), *Islamic Legal Interpretation, Muftis and Their Fatwas*, Harvard University Press, 1996, hlm. 29.

17 Ma'ruf Amin et al., *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sejak 1975*, op.cit, hlm. 4.

طرق البحث

تتم كتابة هذه المقالة من خلال الدراسات الأدبية باستخدام النهجين، وهي النهج المفاهيمي (النهج النظري) ونهج النظام الأساسي. المصادر الرئيسية في هذه الدراسة هي كتب الفقه، فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي المتعلقة بالشرعية الإسلامية وتطبيقها في إندونيسيا،¹⁸ وكذلك التشريعات في إندونيسيا. بينما تتكون المصادر الثانوية من عدة مقالات تناقش فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي واستيعابها في التشريعات الإندونيسية.

البحث في هذا المقال هو بحث قانوني يخضع لجوهر الشريعة الإسلامية، أي عملية لإيجاد القواعد القانونية والمبادئ القانونية والمذاهب القانونية من أجل الإجابة على المسائل القانونية المطروحة. باستخدام نهج مفاهيمي، أي عن طريق وضع مفاهيم قانونية تتعلق بوجود فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في منظور دولة قانونية في إندونيسيا لحل المشكلات القانونية أو المشاكل الموجودة.¹⁹

بالإضافة إلى ذلك، باستخدام نهج النظام الأساسي، وهو التشريعات المتعلقة بوجود فتوى مجلس العلماء الإندونيسي واستيعابها في التشريعات في إندونيسيا. من خلال تحليل القانون رقم ٢١ لعام ٢١٠٢ بشأن إنشاء لوائح التشريع، يمكن استخدامها كمرجع، لأنه في المادة تم تحديد عناصر اللوائح القانونية أو القانون الإيجابي.

تاريخ تأسيس مجلس العلماء الإندونيسي

في الأيام الأولى للنظام الجديد، عندما كانت هناك نكسة سياسية، شرعت الحكومة في إنشاء مجموعة من تجمعات العلماء من أجل الحد من حركة المسلمين في إندونيسيا. في السابع من رجب عام ٥٩٣١ هجري أو في ٦٢ يوليو

18 *Asrorun Ni'am Sholeh. Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: Emir Penerbit Erlangga, 2016, hlm. 22-23.*

19 *Peter Mahmud Marzuki, Penelitian Hukum (Legal Research), Prenada Media, Jakarta, 2005, hlm. 35.*

٥٧٩١، تم تشكيل منظمة أصبحت بمثابة منتدى لجمعية العلماء والتي سميت فيما بعد باسم مجلس العلماء الإندونيسي. وفقا لهوكر، فإن تأسيس مجلس العلماء الإندونيسي في عام ٥٧٩١ كان مبادرة من الحكومة للسيطرة على المسلمين للبقاء تحت إشراف الحكومة.^{٢٠} أصبحت المنظمة التي شكلتها الحكومة النظامية الجديدة مكانًا للعلماء والعلماء والزعماء الذين قدموا من جميع أنحاء البلاد.

أول رئيس لمجلس العلماء الإندونيسي هو الأستاذ الدكتور همكا مع فترة خدمة من ٥٧٩١-١٩٩١. " لتشغيل المنظمة، شكلت مجلس العلماء الإندونيسي اللجان. فيما يتعلق بمهمة مراجعة القضايا القانونية الناشئة في المجتمع، تم تقديم ذلك إلى هيئة الفتوى. لأن الفتوى هو بديل ضروري لتقديم إجابات لمشاكل الحياة من منظور ديني، للمجتمع والحكومة على حد سواء. جاء ذلك في المادة ٤، أن على مجلس العلماء الإندونيسي إصدار الفتاوى والمشورة للحكومة والمسلمين في الأمور المتعلقة بمشاكل الدين ومصالح الأمة، والحفاظ على وحدة الأمة، ومؤسسات تمثيل المسلمين وكوسطاء ينسقون العلاقات بين المتدينين. "

مجلس العلماء الإندونيسي هو منظمة دينية مستقلة، لا ينتمي إلى أي من الأحزاب السياسية أو أو المدارس الدينية الإسلامية في إندونيسيا. لذلك، فإن مجلس العلماء الإندونيسي كمنظمة دينية مستقلة وفقًا لمحمد أطاء مزهار لها وظائف مثل ما يلي: ورثة الأنبياء؛ كمقدم للفتوى (المفتي)؛ كدليل وخدام للشعب (رياح وخيم الأمة)؛ حركة الإصلاح والتجديد؛ و كمنفذ لعمر معروف ناهي منكر.^{٢١}

يرد تفاني مجلس العلماء الإندونيسيين في المهام السبعة وهي: كحارس شخصي لأتباع الإسلام، كمعلم ومرشد لأتباع الإسلام، كمجدد أفضل

20 M.B. Hooker, *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary, North America: University of Hawai'i Press Honolulu*, 2003, hlm. 60.

21 Sekretariat MUI, *15 Tahun Majelis Ulama Indonesia; Wadah Musyawarah para Ulama, Zu'ama dan Cendekiawan Muslim, Jakarta: Sekretariat MUI*, 1990, hlm. 85-91.

22 Atho Mudzhar, *Fatawa Majlis al-Ulama al-Indonesia; Dirasah fi al-Fikr al-Tasyri'iy al-Islami bi Indonesia, Jakarta: Penerbit Censis*, 1996, hlm. 82.

23 Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988, Jakarta: INIS*, 1993, hlm. 63.

للكوادر، كمقدم للحلول للمشاكل الدينية في المجتمع الدولي، كصانعي مفهوم التعليم الإسلامي، كحارس للمحتوى في وسائل الإعلام، كمنظمة تدير التعاون مع المنظمات الدينية.²⁴ التغييرات في المجتمع المدني بعد سقوط سوهارتو وسعت دور مجلس العلماء الإندونيسي وجعلها أكثر تعقيداً. تقدم مجلس العلماء الإندونيسي فتاوى للمجتمع الإسلامي؛ من خلال هذا يحددون الاتجاه العام لحياة المسلمين في إندونيسيا.²⁵

استناداً إلى هذه الوظائف، فإن الوظيفة الأبرز والأكثر نفوذاً في حياة الأمة والدولة، خاصة بالنسبة للمسلمين، هي وظيفة مجلس العلماء الإندونيسي باعتبارها مانح الفتوى (المفتي). لأنه يمكن استخدام هذا كأساس لكل عمل للمسلمين في إندونيسيا وللحكومة من حيث وضع السياسات المتعلقة بالشريعة الإسلامية. لأنه بعد كل شيء إندونيسيا كدولة ذات غالبية سكانها من المسلمين، بحيث يجب أن تولي كل سياسة تتخذها الحكومة الانتباه إلى القيم الإسلامية.

لا يمكن فصل سلطة مجلس العلماء الإندونيسي بصفقتها مقدم الفتوى عن وظائف مجلس العلماء الإندونيسي كما هو محدد في المادة 4 من النظام الأساسي واللوائح من مجلس العلماء الإندونيسي، وهي كما يلي: وظائف مجلس العلماء الإندونيسيين: أولاً كمنتدى للعلماء، والزعماء والعلماء المسلمين الداخليين حماية الأمة وتنمية حياة إسلامية، والثانية كمنتدى لجمع علماء الدين والزهاء والمسلمين لتطوير وممارسة التعاليم الإسلامية وتعبئة الأخوة الإسلامية، والثالث كمكان لتمثيل المسلمين في العلاقات والتشاور بين الأديان، والرابع كما إعطاء الفتوى للمسلمين والحكومة، سواء المطلوبة أو غير المرغوب فيها.

استناداً إلى الأحكام الواردة أعلاه، من الواضح أن مجلس العلماء الإندونيسي يمكنها تقديم فتاوى تستهدف المسلمين والحكومة على وجه التحديد في الأمور المتعلقة بالمسلمين، سواء المطلوبة أو غير المرغوب فيها.

24 Didin Hafidhudin, "Tugas MUI untuk Mengawal Umat dan Bangsa." *Republika Online*. 6 September 2015. Diunduh tanggal 1 Juli 2019.

25 Gillespie, P., "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7" *Journal of Islamic Studies* Vol 18, No. 2, 2007, pp. 202-240.

وهذا يعني أنه يمكن إصدار فتوى مجلس العلماء الإندونيسي، لأنها مطلوبة من قبل المسلمين والحكومة أو لأنها تتعلق بمشكلات أو أحداث ملموسة تتطلب إجابات غامضة في الشريعة أو الشريعة الإسلامية. كمثال على قضية الحرام أو الحلال أو المكروه للسجائر التي أصبحت منذ فترة مشكلة للمجتمعات الإسلامية في إندونيسيا.

في أداء وظيفتها كمقدم للفتوى، أصدر مجلس العلماء الإندونيسي العديد من الفتاوى المتعلقة بالشريعة الإسلامية. صدرت فتوى مجلس العلماء الإندونيسي، سواء تلك المتعلقة بالعبودية والمُعَمَلَة. ليس من النادر أن تسبب فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في الجدل والجدل في وسط المجتمع.

موقف فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في منظور القانوني الإيجابي

مصدر القانون الإيجابي هو عدد من العوامل التي يمكن أن تحدد محتويات القانون. من بين العديد من العوامل التي يمكن أن تحدد محتويات القانون، وهي العوامل المثالية والعوامل الحقيقية. العامل الغيبي هو بعض معايير العدالة الثابتة التي يجب أن يلتزم بها المشرعون وغيرهم من المشرعين في أداء واجباتهم. في حين أن العوامل الحقيقية هي الأشياء التي تعيش حقاً في المجتمع وهي دليل للحياة للمجتمع المعني. يشمل هذا العامل الحقيقي (١) الهيكل الاقتصادي واحتياجات المجتمع؛ (٢) العادات التي يتم تنفيذها بشكل متكرر وتصبح نمطاً دائماً من السلوك؛ (٣) المعتقدات حول الدين والأخلاق؛ (٤) الأعراض المختلفة في المجتمع.^{٢٦}

فيما يتعلق بوجود فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في منظور قانوني إيجابي، يطرح سؤال أساسي، وهو ما إذا كانت فتوى مجلس العلماء الإندونيسي جزءاً من التشريع. للإجابة على هذا، يمكن استخدام المادة ١ رقم ٢ من القانون رقم ٢١ لعام ٢١٠٢ بشأن إنشاء التشريعات كمرجع، لأنه في المادة تم تحديد عناصر

26 Dudu Duswara Machmudin, *Pengantar Ilmu Hukum; Sebuah Sketsa*, PT. Refika Aditama; Jakarta, 2003, hlm. 77-102.

اللوائح القانونية أو القانون الإيجابي.

تنص المادة رقم ١ من القانون رقم ٢١ لسنة ١١٠٢ بشأن وضع اللوائح التشريعية على ما يلي: التشريعات هي لائحة مكتوبة تحتوي على قواعد قانونية ملزمة بشكل عام وتؤسسها أو تحددها مؤسسات الدولة أو المسؤولون المعتمدون من خلال إجراءات المنصوص عليها في القوانين واللوائح. استناداً إلى أحكام المادة، يمكن أن يقال كقاعدة تنظيمية إذا: (١) هو مكتوب؛ (٢) يحتوي على قواعد قانونية في شكل أوامر وحظر وتصاريح للتوزيع والسلطة وما إلى ذلك؛ (٣) ملزمة بشكل عام؛ (٤) أنشأها أو حددها المسؤولون المفوضون، حيث تشكل هذه السلطة سلطة يضمنها دستور عام ٥٤٩١ لجمهورية إندونيسيا والقانون؛ و (٥) تشكلت من خلال الإجراءات المنصوص عليها في التشريعات. هذه العناصر تراكمية، لذلك يمكن القول كقاعدة تنظيمية إذا استوفت العناصر الخمسة.

للإشارة إلى التنظيم القانوني، يجب أن تستوفي العناصر التالية: أولاً التشريع في شكل قرار مكتوب. ويتم تشكيل كل من القوانين واللوائح من قبل المسؤولين أو المناصب (الهيئات، الأجهزة) التي تتمتع بسلطة جعل "اللوائح" صالحة أو عامة الملزمة؛ والتشريع الثالث ملزم عام، وليس المقصود منه أن يكون ملزماً للجميع دائماً. يشير الملزم العام فقط إلى أن التشريع لا ينطبق على الأحداث الملموسة أو على بعض الأفراد.^{٢٧} التشريع هو عملية تشكيل او عملية تطوير لوائح الدولة، على الصعيدين المركزي والإقليمي، كلاهما تشريعان جميعهما لوائح دولة، وهي نتائج تشكيل اللوائح، على الصعيدين المركزي والإقليمي.^{٢٨}

بناءً على التحليل والوصف أعلاه، لا تفي فتوى مجلس العلماء الإندونيسي بالعناصر الخمسة أو معايير التشريع. لهذا السبب، لا يمكن تصنيف فتوى مجلس العلماء الإندونيسي على أنها تنظيم قانوني. الشيء الرئيسي الذي هو أساس تفكير المؤلف هو أن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي ليست مصنوعة من قبل

27 Mahendra Kurniawan, dkk., *Pedoman Naskah Akademik PERDA Partisipatif – Cetakan ke I, Kreasi Total Media, Yogyakarta, 2007. hlm. 5.*

28 Maria Farida Indrati Soepranto, *Ilmu Perundang-Undangan: Jenis, Fungsi, dan Materi Muatan (Buku 1), Kanisius, Yogyakarta, 2007, hlm. 3.*

المسؤولين أو الهيئات المعتمدة وليس لديها سلطة عامة ملزمة. فتوى مجلس العلماء الإندونيسي ليست سوى رأي المفتي الممنوح لأولئك الذين يطلبون فتوى، سواء الأفراد والمؤسسات التي ليست ملزمة، ما لم تصدر تعليمات من قبل القوانين واللوائح المعمول بها. إن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في هذه الحالة ليست أكثر من عقيدة أو رأي الخبراء الذين يصنفون في العلوم القانونية إلى مصادر قانونية غير ملزمة.

للتشريع متطلبات أن تكون سارية أو سارية المفعول. هناك ثلاثة أنواع من القوى المعمول بها، وهي القوة التي تطبق من الناحية القانونية والاجتماعية والفلسفية. بناءً على المعايير الثلاثة لصلاحيات القانون، فإن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي لها قوة اجتماعية فقط، خاصة للمسلمين الذين يسألون جماعياً. ومع ذلك، لا تتمتع بالقوة القانونية لأنها لا تفي بالإجراءات الرسمية لوضع التشريعات ولا تتمتع بقوة الإنفاذ الفلسفي لأنها في تحضيرها تعتمد على الشريعة الإسلامية، وليس على قيم الباشاسيلا. بالإضافة إلى ذلك، لا يفي أيضاً بالإنفاذ القانوني لأنه ليس منتجاً قانونياً يُصنّف كقاعدة قانونية إيجابية. يجادل المؤلف بأن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي تتمتع فقط بسلطة الالتزام الأخلاقي، بحيث أن تطبيقها سواء تم الالتزام بها أو انتهاكها يعتمد بشكل كبير على معتقدات ومعتقدات كل مسلم. لهذا السبب، لا يمكن تطبيق فتوى مجلس العلماء الإندونيسي بالإضافة إلى إنفاذ القانون ضد التشريعات.²⁹

تتمتع فتوى مجلس العلماء الإندونيسي بسلطة ربط أخلاقية فقط. الناس خاضعون ومطيعون لفتوى مجلس العلماء الإندونيسي أكثر على معتقداتهم، أن ما يقال له عنصر الحقيقة في منظور إسلامي. ما إذا كانت مجلس العلماء الإندونيسي هيئة رسمية أو محولين بصياغة تشريع، والجواب هو أن مجلس العلماء الإندونيسي ليست مؤسسة حكومية ممنوحة سلطة صياغة التشريعات، إما بموجب دستور عام ٥٤٩١ لجمهورية إندونيسيا، أو بموجب القانون. ما إذا كانت فتوى مجلس العلماء الإندونيسي مثبتة من خلال الإجراءات المحددة

29 Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar, Liberty, Yogyakarta, 1999, hlm. 87-88.*

في القوانين واللوائح، فإن الجواب هو أن إجراءات إنشاء فتوى مجلس العلماء الإندونيسي غير منظمة في التشريع، أي القانون رقم ٢١ لعام ١١٠٢ بشأن إنشاء لوائح التشريعات. تم تشكيل فتوى مجلس العلماء الإندونيسي وفقاً للإجراءات الحالية وتطبيقها داخل مجلس العلماء الإندونيسي نفسها.^{٣٠} يجب أن تصدر فتوى مجلس العلماء الإندونيسي التشريعات أولاً ثم تصبح تنظيمًا ملزمًا مثل القانون الذي ينطبق في القانون الإيجابي في إندونيسيا.^{٣١}

استيعاب فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في التشريع الإندونيسي

في الشريعة الإسلامية العامة يشتمل مجلدين: (١) المجال الإلهي. وهي تعاليم الشريعة الإسلامية في شكل وصايا الأوامير والنواهي الواردة في القرآن والسنة؛ غالبًا ما يطلق على مجال التدريس هذا شريعة؛ (٢) المجال البشري؛ وهي الجهود الجادة التي بذلها العلماء في حل المشاكل التي تعيش وتتطور في المجتمع. في حل هذه المشكلات، جعل العلماء القرآن والسنة أساسًا ومرجعًا؛ غالبًا ما يطلق على مجال التدريس هذا الفقه؛ وتسمى الأساليب التي يستخدمها العلماء "الاجتهاد" التي تزرع في فرع العلوم الإسلامية الذي يسمى "أصول الفقه".^{٣٢}

في وضع صريح للغاية نتيجة لعصر الإصلاح وفي الوقت نفسه في ظروف الأزمة الحالية، فإن للشريعة الإسلامية أو الفقه دور كبير كمصدر للقانون الوطني. سيشهد معنى المصدر هنا تطوراً هاماً للغاية، ليس فقط في النظام القضائي الثابت بالفعل في بيئة المحاكم الدينية، كما هو الحال حتى الآن. نعوم أيضاً في النظام القضائي (الذي يغطي المواد القانونية ونظام العمل القضائي في سياق سيادة القانون) وهو أوسع. مدرج في سياق وضع الفقه كشكل من أشكال العلوم القانونية في عالم القانون، والذي يمكن أن يعطي معنى أن الفقه أو

30 Slamet Suhartono, *Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila*, *Jurnal al-Ihkam*, DOI: 10.19105/al-ihkam.v12i2.1255, Vol.12 No.2 Desember 2017, hlm. 457.

31 M. Erfan Riadi, "Kedudukan fatwa ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif (Analisis Yuridis Normatif)". *Jurnal Ulumuddin*, Volume VI, Januari-Juni 2010, hlm. 475-476.

٣٢ أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصبة المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (بيروت: مكتبة العلمية ت ص ٩٢٤).

الشريعة الإسلامية هي مصدر للدراسة ومصدر للقانون القانوني.³³

وليس مجرد نقل الفقه الذي كان منتجاً منذ بضعة قرون. لكن هذا لا يعني أيضاً الاضطرار إلى التخلص من نتائج أفكار الفقهاء السابقة. تشكل أفكار أو أعمال الفقهاء الماضي معرفة حية ذات مغزى كبير لمفكري اليوم. إنه ليس مستحيلاً إذا كان أيضاً مصدر فكر الآن، كعملية للاستمرارية التاريخية في التقاليد الأكاديمية. عند وضع الفقه أو الشريعة الإسلامية في صفوف المصادر القانونية بشكل عام، ثم في القانون التشغيلي أو المادي، يمكن استخدام الفقه كمصدر من خلال عدة مسارات أو مسارات.³⁴

في الاستجابة لتطور الشريعة الإسلامية المهمة في إندونيسيا، هناك حاجة إلى لائحة قانونية يمكن أن توفر اليقين القانوني، إلى جانب الحاجة إلى فتوى من مؤسسة لديها مثل هذه الكفاءة، بالنظر إلى دور الفتوى الاستراتيجية للغاية في ملء الفراغ القانوني الرسمي في القانون. دعوة أو شيء من هذا. على الرغم من أن مجلس العلماء الإندونيسي هي مؤسسة خاصة لا تتمتع بسلطة كاملة في تحديد سياسة الدولة بشأن التطورات القانونية، يتم استيعاب العديد من فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي في التشريعات الإندونيسية. من بين مشاريع القوانين التي تمتصها فتوى مجلس العلماء الإندونيسي :

أولاً، مشروع قانون ضمان المنتجات الحلال الذي من المتوقع أن يحمي حقوق المستهلكين المسلمين. هذا القانون، إذا تمت الموافقة عليه من قبل السلطات التشريعية والحكومة، من المتوقع أن يحمي حقوق المستهلكين المسلمين. فيما يتعلق بهذه التوقعات، تقترح مجلس العلماء الإندونيسي ما يلي: (أ) يجب أن يكون ضمان المنتجات الحلال التزاماً على المنتجين غير الطوعي؛ (ب) يقترح استخدام مجلس

33 Azizy, A. Qodry (2004), *Eklektisisme Hukum Nasional; Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum, Gama Media; Yogyakarta*, hlm. 247-251.

34 *Ibid*, hlm. 252.

العلماء الإندونيسي كمؤسسة تتمتع بالسلطة الوحيدة في إنشاء الفتوى الحلال، ج) يجب ألا يكون هناك فصل بين المؤسسات عمليات التدقيق الحلال ومؤسسات الفتوى لأنها تعمل منذ أكثر من ٥٢ عامًا وتم اختبارها؛ د) يجب أن يكون هناك تنظيم صارم وفعال وفعال فيما يتعلق بالإشراف على منتجات الحلال، سواء المنتجات المحلية أو الأجنبية؛ و) العقوبات الإدارية، استبدال فقدان أو انتهاك جنائي للوائح المتعلقة بضمان منتجات الحلال.^{٣٥}

ثانياً، صدور القانون رقم ١٢ لسنة ٨٠٠٢ بشأن الصيرفة الإسلامية. يتم تنظيم آلية استيعاب فتوى الهيئة الشرعية الوطنية لمجلس العلماء الإندونيسي^{٣٦}. كتشريع للمؤسسات المالية الشرعية في المادة ٦٢ من قانون الشريعة المصرفية. ١٢ من ٨٠٠٢: ١) يجب أن تمثل أنشطة الأعمال على النحو المشار إليه في المادة ٩١ والمادة ٥٢ والمادة ١٢ أو منتجات الخدمات الشرعية لمبادئ الشريعة؛ ٢) مبادئ الشريعة على النحو المشار إليه في الفقرة (١) مذكورة من قبل مجلس العلماء الإندونيسيين؛ ٣) يجب ذكر الفتوى المشار إليها في الفقرة (٢) في لائحة بنك إندونيسيا؛ ٤) في إطار إعداد لوائح بنك إندونيسيا على النحو المشار إليه في الفقرة (٢)، يشكل بنك إندونيسيا لجنة مصرفية شرعية؛ ٥) الأحكام التنظيمية المتعلقة بإجراءات إنشاء وعضوية وواجب اللجنة المصرفية الشرعية على النحو المشار إليه في الفقرة (٤) تنظمها لائحة بنك إندونيسيا.

قانون رقم ١٢ لعام ٨٠٠٢ بشأن الشريعة المصرفية تقدم إرشادات تقنية بشأن الالتزام بتقديم الشريعة للجهود المبذولة لتطوير البنوك والالتزام باتباع فتاوى الهيئة الشرعية الوطنية لمجلس العلماء الإندونيسي يوفر هذا القانون أيضًا قواعد أوضح وأكثر تحديدًا فيما يتعلق بالنظم والقواعد المصرفية الإسلامية. لا يمكن فصل التصديق

35 *Ijma' Ulama Indonesia Tahun 2012, Himpunan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se Indonesia IV Tahun 2012 (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2012), hlm. 154-161.*

36 *Cholil Nafis, Teori Hukum Ekonomi Syariah, op.cit, hlm. 233.*

على قانون الشريعة المصرفية عن الأهداف التي حددها أصحاب المصلحة، بما في ذلك البنك الإندونيسي كمنظم للبنك. يستهدف المعهد المصرفي الإسلامي في إندونيسيا لتجربة نمو سريع.

ثالثاً، القانون رقم ٤٤ لعام ٨٠٠٢ بشأن المواد الإباحية؛ فيما يتعلق بمتابعة تنفيذ القانون رقم ٤٤ لعام ٨٠٠٢ بشأن المواد الإباحية، تقترح وزارة المواطنة والهجرة ما يلي: أ) على الحكومة أن تنفذ على الفور الأحكام الواردة في القانون رقم ٤٤ لعام ٨٠٠٢ بشأن المواد الإباحية، (ب) تحت الحكومة على تجميع وتطبيق اللوائح الحكومية المتعلقة بتنفيذ القانون رقم ٤٤ لعام ٨٠٠٢ بشأن المواد الإباحية، (ج) يجب أن تكون اللوائح الحكومية المتعلقة بتنفيذ القانون رقم ٤٤ لعام ٨٠٠٢ بشأن المواد الإباحية شاملة وشاملة لعدة قطاعات فيما يتعلق بسلطة الدولة المنتشرة في مختلف الوزارات والمؤسسات، ومن المتوقع أن تكون وزارة الدين هي القطاع الرائد.

لذلك، يجب أن يتم موازنة القانون مع مختلف القوانين واللوائح الأخرى ويجب ألا يكون منفصلاً عن الروح (الأخلاق القانونية)، أي تطبيق الشريعة في مجال الأخلاقيات، (د) حث الحكومة الإقليمية على قطع الشبكات عن صنع ونشر المنتجات الإباحية أو الخدمات الإباحية، بما في ذلك حظر المواد الإباحية عبر الإنترنت، (هـ) الإشراف على صنع ونشر واستخدام المواد الإباحية، (و) التعاون والتنسيق مع مختلف الأطراف المحلية والأجنبية في سياق منع ومراقبة المواد الإباحية، (ز) الشرطة و اتخذت وكالات إنفاذ القانون الأخرى ذات الصلة العديد من التدابير لمحاكمة انتهاكات قانون المواد الإباحية، لأن انتهاكات قوانين المواد الإباحية بما في ذلك الجرائم العامة طلبت من وزير الدين أن يكون سباقاً في صياغة بشأن تنفيذ القانون رقم ٤٤ لعام ٨٠٠٢ حول المواد الإباحية.

رابعاً، مشروع القانون بشأن مواد المحاكم الدينية في مجال

الزواج ؛ فيما يتعلق بمشروع القانون هذا، اقترحت مجلس العلماء الإندونيسي ما يلي: أ) بحيث تكون المادة المتعلقة بتجميع الشريعة الإسلامية الواردة في مرفق التعليمات الرئاسية رقم ١ لعام ١٩٩١ والتي كانت بمثابة دليل للقضاة في فحص القضايا والفصل فيها وتسويتها في مجال الزواج القانون، ب) لمنع الزيجات التي لا تتفق مع القانون الديني والتي لا تتفق مع مؤسسة الدولة، ودستور عام ٥٤٩١، أن الزيجات التي لا تفي بمتطلبات وأركان الزواج أو تنتهك حظر الزواج يجب إعلانها باطلة. ألغيت بناءً على دعوى قضائية رفعت أمام المحكمة، ج) يمكن استخدام مشكلة الاختلافات الدينية التي تحدث بسبب عدم وجود طرف واحد في الإسلام (المرتد) كسبب لتقديم الطلاق إلى المحكمة، د) يجب أن يكون هناك حظر صارم وعقوبات جنائية على الرجال المسلمات أو النساء المسلمات اللائي يقمن بزواج مؤتة، وه) يجب أن تكون هناك عقوبات جنائية و الشخص الذي يقوم بنشاط الزواج ويتصرف كما لو كان مسجل الزواج.^{٣٧}

خامساً، متابعة القانون رقم: ١٤ لسنة ٤٠٠٢ بشأن الوقف، واللائحة الحكومية رقم: ٢٤ لسنة ٦٠٠٢ بشأن تنفيذ القانون: ١٤ لسنة ٤٠٠٢ بشأن الوقف. تقترح مجلس العلماء الإندونيسي ما يلي: أ) على الحكومة أن تضع على الفور لوائح تتعلق بالأوقاف المالية؛ لأن رد الفعل العام على الوقف النقدي إيجابي للغاية، ب) من المتوقع أن تضع وزارة الدين لوائح تتعلق باليقين القانوني لإدارة النقود والأوقاف، وكذلك تعيين المؤسسات المالية الإسلامية كمتلقين للأوقاف المالية، ج) الحاجة إلى إعادة تنشيط هيئات الوقف في إندونيسيا كأدوات مسؤولة عن الوقف وتمكينه في إندونيسيا، و د) يجب أن يكون صندوق الهبات الأبدية بمثابة صندوق نقدي مسلم يديره مجلس الأوقاف الإندونيسي من

37 *Ma'ruf Amin, Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah di Indonesia (Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-undangan RI) Pidato Pengukuhan Guru Besar di UIN Malang, 2017, hlm. 67.*

خلال التمسك بمبدأ المساواة في إدارته واستخدامه، على أساس القانون رقم ١٤ لسنة ٢٠٠٢ بشأن الوقف واللوائح الحكومية رقم ٢٤ لسنة ٦٠٠٢ بشأن تنفيذ القانون رقم ١٤ لسنة ٢٠٠٢ بشأن الوقف.

سادساً، يتم امتصاص فتوى مجلس العلماء الإندونيسي أيضاً في مجال التأمين الشرعي. يبدأ تحليل استيعاب فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في التأمين الشرعي من قرار وزير المالية بشأن إنشاء شركة تأمين شرعي، ثم قرار وزير المالية بشأن التقدم المالي لشركات التأمين. قرار وزير المالية لجمهورية إندونيسيا بشأن تراخيص الأعمال والمؤسسات والشركات وشركات إعادة التأمين، يمتص فتوى الهيئة الشرعية الوطنية لمجلس العلماء الإندونيسي فتوى رقم ١٢ / الهيئة الشرعية الوطنية لمجلس العلماء الإندونيسي / X / ١٠٠٢ بشأن المبادئ التوجيهية العامة للتأمين على الشريعة. في المرسوم الصادر عن وزير المالية، تؤكد الفقرة (١) من المادة ١ أن المعاملات يجب أن تكون مبنية على الشريعة الإسلامية وأن يكون الاستثمار والإدارة متفقين مع الشريعة الإسلامية. تؤكد الفقرة (٣) من المادة (٤) متطلبات الخبرة في مجال الاقتصاد الإسلامي، لأن طبيعة الإدارة والاستثمار في صناديق التأمين لن تكون منفصلة عن الأدوات الاقتصادية الإسلامية.

وبالمثل حول تسوية المنازعات وحالات التأمين. بموجب القانون رقم ٢ لعام ٢٩٩١ بشأن أعمال التأمين، تتم تسوية قضايا تسوية المنازعات والتأمين من قبل هيئة قضائية هي المحكمة العامة. ومع ذلك، ينص القانون رقم ٣ لعام ٦٠٠٢ المتعلق بالمحاكم الدينية، في المادة ٩٤، على أن النزاعات الاقتصادية الشرعية مثل التأمين الإسلامي هي سلطة المحاكم الدينية. تشكل أحكام تسوية المنازعات وفقاً لقانون المحاكم الدينية استيعاباً من فتوى الهيئة الشرعية الوطنية لمجلس العلماء الإندونيسي المتعلقة بالتأمين والتي تنص على حل النزاعات من خلال التداول، وكالة التحكيم الشرعية، وإذا لم تتمكن من

التوصل إلى اتفاق، يمكن حلها من خلال المحاكم الدينية. سابعاً، قانون المتابعة رقم ٣١ لسنة ٨٠٠٢ بشأن تنفيذ الحج؛ تقترح مجلس العلماء الإندونيسي ما يلي: أ) الحاجة إلى تحسين وتحسين نظام وإدارة تنفيذ الحج حتى يكون تنفيذ الحج آمناً ومنظماً وسلساً من خلال الحفاظ على العدالة والشفافية والمساءلة العامة، ب) يُطلب من الحكومة تسوية اللوائح على الفور اللازمة لتنفيذ القانون رقم ٣١ لعام ٨٠٠٢، ج) من الضروري إنشاء لجنة للإشراف على الحج في إندونيسيا على الفور وفقاً لولاية القانون، للقيام بالإشراف من أجل تحسين خدمات الحج.

الخاتمة

في الواقع، وفقاً للقانون، فإن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي ليست تنظيمياً قانونياً، مما يعني أيضاً أن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي ليست مدرجة في فئة القانون الإيجابي. لا تفي فتوى مجلس العلماء الإندونيسي بالعنصر كقانون قانوني. حيث، فتوى مجلس العلماء الإندونيسي ليست ملزمة بشكل عام، ولا تصدرها مؤسسات مرخصة لوضع التشريعات. ومع ذلك، فإن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي لها مكانة مهمة للغاية في الشريعة الإسلامية، بحيث تكون الفتوى في نظر العلماء اختيارية (خيار غير ملزم قانوناً، رغم أنه ملزم أخلاقياً للحزب)، بينما بالنسبة للآخرين يجب أن يكون "الدولة" أو المعلوماتية التي هي أكثر من مجرد خطاب. فهي مفتوحة لاتخاذ نفس الفتوى أو طلب فتوى للمفتي.

إن وجود فتوى مجلس العلماء الإندونيسي أمر مهم للغاية لتنفيذ حياة الأمة والدولة، وخاصة في سياق تطوير نظام قانوني قائم على الشريعة الإسلامية. ينعكس هذا في العديد من الأحكام القانونية التي لا تزال تجعل فتوى مجلس العلماء الإندونيسي مرجعاً. في الواقع، بدون فتوى مجلس العلماء الإندونيسي،

يمكن استجواب إدارة الحكومة بسبب عيوبها الإجرائية. في هذه الحالة، يمكن تصنيف فتوى مجلس العلماء الإندونيسي كمصدر لقانون المواد ومصادر قانونية غير ملزمة. يجب أن تشير الكثير من اللوائح والتشريعات الحكومية المتعلقة بالشريعة إلى فتوى مجلس العلماء الإسلاميين. وبالتالي، تبدو فتوى مجلس العلماء الإندونيسي ملزمة في حالة إصدارها بناءً على أوامر من القوانين واللوائح.

المصادر والمراجع

ابن منظور، لسان العرب الجوز الخامس عشر، دار شادر، بيروت.
 أبو إسحاق إبراهيم ابن مسعود الشاطبي، الموافقات في أصول الحكم - الجزء الرابع، دار الرصيف الحديث، بيروت.
 أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصبة المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (بيروت: مكتبة العلمية ت .
 محمد أبو زهرة، أصول الفقه، بيروت: دار الفكر العربي، ت.
 يوسف القرضاوي، الفتوى بين الأندباط والتسيب، دار السلام، مصر.

- Amin, Ma'ruf *et.al*, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sejak 1975*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2011.
 -----, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Paramuda Advertising, 2008.
 -----, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Elsas, 2008.
Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah di Indonesia (Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-undangan RI) Pidato Pengukuhan Guru Besar di UIN Malang, 2017.
 Azizy, A. Qodry (2004), *Eklektisisme Hukum Nasional; Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Gama Media; Yogyakarta.
 Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2003.
 Esposito, John L., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Oxford University Press, Inc, 1995, hlm. 46.
 Fauzi, Niki Alma Febriana, *Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan dan Keberagaman*, *Jurnal Hukum Novelty*, Vol.8, No.1 Februari 2017, hlm. 109-110.
 Gayo, Ahyar A *et.al*, *Laporan Akhir Penelitian Hukum Tentang Kedudukan Fatwa MUI dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah*, Jakarta: Badan Pemi-

- naan Hukum Nasional Kementerian Hukum dan HAM RI, 2011, hlm. 21.
- Gillespie, P., "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7" *Journal of Islamic Studies* Vol 18, No. 2, 2007, pp. 202-240.
- Hafidhudin, Didin, "Tujuh Tugas MUI untuk Mengawal Umat dan Bangsa." *Republika Online*. 6 September 2015. Diunduh tanggal 1 Juli 2019.
- Hooker, M.B., *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary*, North America: University of Hawai'i Press Honolulu, 2003.
- Ijma' Ulama Indonesia Tahun 2012, *Himpunan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se Indonesia IV Tahun 2012* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2012).
- Kurniawan, Mahendra, dkk., *Pedoman Naskah Akdemik PERDA Partisipatif* – Cetakan ke I, Kreasi Total Media, Yogyakarta, 2007.
- Machmudin, Dudu Duswara, *Pengantar Ilmu Hukum; Sebuah Sketsa*, PT. Refika Aditama; Jakarta, 2003.
- Marzuki, Peter Mahmud, *Penelitian Hukum (Legal Research)*, Prenada Media, Jakarta, 2005.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, ed.al. (eds), *Islamic Legal Interpretation, Muftis and Their Fatwas*, Harvard University Press, 1996.
- Mertokusumo, Sudikno, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar*, Liberty, Yogyakarta, 1999.
- Mudzhar, Atho, *Fatawa Majlis al-Ulama al-Indonesia; Dirasah fi al-Fikr al-Tasyri'y al-Islami bi Indonesia*, Jakarta: Penerbit Censis, 1996.
- , *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.
- Nafis, Cholil, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, Jakarta: UI-Press, 2011.
- Riadi, M. Erfan, "Kedudukan fatwa ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif (Analisis Yuridis Normatif)". *Jurnal Ulumuddin*, Volume VI, Januari-Juni 2010, hlm. 475-476.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.
- Sekretariat MUI, *15 Tahun Majelis Ulama Indonesia; Wadah Musyawarah para Ulama, Zu'ama dan Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Sekretariat MUI, 1990.
- Sholeh, Asrurun Ni'am. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Emir Penerbit Erlangga, 2016.
- Soeprapto, Maria Farida Indrati, *Ilmu Perundang-Undangan: Jenis, Fungsi, dan Materi Muatan* (Buku 1), Kanisius, Yogyakarta, 2007.
- Suhartono, Slamet, Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila, *Jurnal al-Ihkam*, DOI: 10.19105/al-ihkam.v12i2.1255, Vol.12 No.2 Desember 2017, hlm. 457.
- Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation Judiciaire en Pays d'Islam*, Leiden, 1960.

منهج الفتوى في المجتمع المدني « تهنئة غير المسلمين بأعيادهم نموذجاً » (دراسة منهجية تحليلية)

محمد نور الدين

مدرس كلية الشريعة جامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم
شارع غاجايانا ٥٠ مدينة مالانج جاوي الشرقية
Nuruddienmuhammad2@gmail.com
+62 82301869117

ملخص البحث

الفتوى من أعظم الشأن في الإسلام فهي نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في استمرار وظيفة من وظفه في البيان عن مراد الله تعالى، ولعظيم شأنها في الإسلام فإن إصدار الفتوى ليس من البساطة حتى يتجرأ كل أحد ويتبادر في ادعاء القدرة على الإفتاء بين المجتمع من غير تفكير ولا روية. لا ينبغي لأحد أن يتصدر للفتوى إلى عامة الناس في مجتمعتهم إلا وهو متخصص في العلوم الشرعية وعنده ملكة فقهية وأصولية والمنهج الراسخ. ومن هنا جاءت المشكلة عن كيفية تكوين المنهج السليم في إصدار الفتوى في المجتمع ولماذا يهتم العلماء بمنهجية الفتوى.

هذا البحث بحث نوعي عن طريق جمع المصادر والكتب الموثقة من التراث والمعاصرة والفتاوى لبحث منهج الفتوى في المجتمع. نتيجية البحث أن منهج إصدار الفتوى لا بد أن تمر بأربعة مراحل وهي التصوير والتكليف وبيان

الحكم وتزليل الفتوى، ثم على المفتي أن يتمسك بمنهجية الفتوى التي تتمثل من إدراك المصادر وإدراك الواقع المعيش وكيفية الربط بينهما وأن يغلب عليه التيسير والتبشير على التعسير والتنفير في المجتمع، ولا بد من الوسطية والاعتدال في الفتوى وعدم التعجل في الفتوى المتعلقة بالنوازل والمستجدات. الفتوى لا بد فيها من الاعتماد كأن يعتمد على النص من القرآن والسنة المطهرة وأقوال المذاهب السنية المعتمدة ومقررات الجامع الإسلامية. سبب اهتمام العلماء بهذه المناهج في الفتوى لأن الفتوى تحتاج إلى الصناعة ولها أثر كبير في أمن المجتمع واستقراره ونهض للأمة، وغياب هذه المناهج تكون الفتوى في خطورة كبيرة من التشديد والمبالغة وعدم الاعتدال والوسطية فيها وهذا من أسباب تدمير المجتمع. إصدار الفتوى على منهجها الصحيحة عبارة عن عمارة الكون. من نموذج الفتوى المتعلقة بالمجتمع والأمة الإسلامية فتوى حول حكم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، وبعد المطالعة والبحث من فتاوى المتقدمين والمعاصرين أخذ الباحث بجواز تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، بل على المسؤولين في المجتمع والدولة قد توجهها الضرورة لهم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم رسمية في كنائسهم وفي غيرها، وهذا يقتضيه فقه الواقع وفقه المرحلة، وهو من باب فقه السياسة الشرعية.

مقدمة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه، وبعد:

الفتوى لها مكانتها عند الله تعالى لأن المفتي هو موقع عن رب العالمين، ولها مكانتها عند الناس لأنهم يرون أن الفتوى التي صدر من المفتي في مؤسسة الحكومة أو غيرها وسيلة من وسائل لفهم أمور دينهم وتمسكهم بها، وبهذا لا ينبغي لأحد أن يتصدر للفتوى إلى عامة الناس في مجتمعتهم إلا وهو متخصص في العلوم الشرعية وعنده ملكة فقهية وأصولية لفهم النص والواقع والربط بينهما لإنزال الحكم الشرعي قبل إصدار الفتوى، لأن الفتوى ليس فقط مادة تدرس في

المدارس والجامعات من خلال الكتب المقررة، بل إنها صناعة وفن في علوم الدين والحياة وهذه الصناعة تحتاج إلى الإلتقان كشأن فن الطب والهندسة بل أشد، والإلتقان في إصدار الفتوى مطلوب لأن من تكلم وأفتى في غير فنه أتى بالغرائب والعجائب التي تثير الفتن بين المجتمع، وإثارة الفتن وزعزعتها بين المجتمع تؤدي إلى عدم استقرار الدولة وتخريبها، كم من دولة مستقرة متقدمة خربت بسبب الفتاوى اللاتي صدرت من غير أهلها. عدم الأهلية في الفتوى تجعل الفتوى تصطدم مع المجتمع، كما حدث في أوروبا أن ٧٥٪ من فتاوى الإخوان والسلفية الجهادية تصطدم مع المجتمع في تلك القارة، من بين هذه الفتاوى المتطرفة البعيدة من المنهجية الفتوى الصحيحة هي فتوى أبي قتادة الفلسطيني حيث أفتى باباحة الإستيلاء على الأموال في الدول غير إسلامية التي قال فيها: أموال البلاد المحاربة جائزة على كل حال.^١ إن شأن الفتوى في الإسلام شأن في غاية عظمى، فهي خلافة للنبي صلى الله عليه وسلم في وظيفة من وظيفه في البيان عن مراد الله تعالى، فبقدر مجد وعلو شأنها وأجرها يكون خطرها ووزرها لمن يتولاها بغير علم، وقد قال صلى الله عليه وسلم أجرؤكم على الفتياء أجرؤكم على النار.^٢ وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن من أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه. وروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص يقول سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول إنَّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق

١ دار الإفتاء المصرية، "المؤشر العالمي للفتوى يحلل الفتوى في أوروبا: فتاوى الإخوان والسلفيين بوابة الشباب الأوروبي إلى التنظيمات الإرهابية"، ١، [diakses 2 Juli 2019, Viewstatement. .](http://diakses 2 Juli 2019, Viewstatement.aspx?sec=media&ID=6404)

٢ بن بيه عبد الله، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، الثالثة (دبي: مسار للطباعة والنشر، ٣١٠٢)، ٥٣.

٣ السيوطي جلال الدين، جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير، الجديدة، 1. vol. (القاهرة: الأزهر الشريف دار السعادة للطباعة، ٥٠٠٢)، ١٩٣.

٤ السجستاني سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، الأولى، 4. vol. (بيروت: دار ابن حزم، ٧٩٩١)، ٤٤.

عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا.^٥ يكفي هذه الأحاديث على خطورة الإفتاء وتحذيرا لمن لم يكن أهل لذلك، بجانب خطورة منصب الإفتاء وهو في الوقت نفسه شرف عظيم لمن يقوم به ومسؤولية عليه أيضا، ولذلك نسب الإفتاء لذات الله تعالى في قوله: يستفتونك، قل الله يفتيكم^٦، كثير من الصحابة يتدافعون بينهم عندما يستفتون، ولا يجيب عن مسألة حتى يأخذ رأي صاحبه، وبعضهم يحيل إلى غيره أو يقول لا أدري. روي عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى وهو من التابعين الثقات قال: أدركت مائة وعشرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يُسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا حتى تعود إلى الأول^٧. هذا حال كبار الصحابة الذين حصلوا علما كثيرا غزيرا من مصدره الحقيقي إمام أهل العلم والتقى صلى الله عليه وسلم. واليوم ظهر كثير من الناس عبر وسائل الإعلام والتواصل الإجتماعي يتسارعون في بيان الحكم وإصدار الفتوى وليس لديهم أدنى شهادة علمية موثقة ومعتبرة في علوم الشريعة فضلا عدم معرفتهم بمنهجية الفتوى الصحيحة، وجاء هذا البحث لبيان منهجية الفتوى في المجتمع وأهميتها.

ب. منهج البحث

هذا البحث بمدخل البحث النوعي عن طريق جمع المصادر والكتب الموثقة من التراث والمعاصرة والفتاوى الرسمية من الدولة أو المؤسسة الدينية العالمية وعرض البيانات لكل الآراء بالألفاظ والكلمات والتحليل البحثية للوصول إلى المنهج القويم وبقصد عرض البيانات المحسولة. وطريقة جمع البيانات في هذا البحث تعتمد على عنصرين

٥ العسقلاني أحمد علي ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، vol. 1 (الرياض: در السلام، ٦٧١، ٢٠٠٢).

٦ النساء: ٦٧١

٧ الجوزية ابن قيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، الأولى، vol. 3، سلسلة مكتبة ابن القيم (مملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ٣٢٤١)، ٧٢.

أساسيين هما دراسة الوثائق المتعلقة بالموضوع، وذلك بجمع المصادر والمواد المنهجية الإفتائية التراثية والمعاصرة. والبيانات التي يستخدمها الباحث في بحثه، وجمع المصادر قد يكون عن طريق تصفح الكتب الموجودة في مكتبة الباحث الشخصية وقد يكون بتحميل الكتب المطلوبة عبر مواقع المكتبات الالكترونية، ويقوم الباحث أيضا بإرسال السؤال للجهة الرسمية الى أهل العلم والفضل المتبحر في علوم الشريعة كمفتي الديار المصرية، والمفتي العام للمملكة الهاشمية الأردنية وغيرها من البلدان الإسلامية من خلال دار الإفتاء، وبعد القيام بجمع البيانات وذلك وفق الطرق المعروفة في البحوث العلمية، فلا بد من أن يجهز هذه البيانات ويقوم بتحليلها على الطريقة العلمية الصحيحة، وذلك لتسهيل فهم البيانات المتحصل عليها من مصادرها، وذلك من خلال عدة خطوات: التحرير، والتحليل، والتحقق، وتخراج النصوص المتعلقة بالفتاوى وأحكام معاملة غير المسلمين في أعيادهم وذكر صحتها من ضعفها وقبولها من مردودها.

ج. النتائج والبحث منهج الفتوى من حيث مراحلها في المجتمع

المنهج في اللغة هو الطريق الواضح المستقيم، يقول تعالى: لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا^٨، أي طريقا واضحا أمرنا بالاستقامة عليه. يقول ابن منظور: وأنهج الطريق أي وضح واستبان، والمنهج بفتح الميم وكسرها هو النهج والمنهاج أي الطريق الواضح والمستقيم^٩، يقول الصحابي الجليل سيدنا عباس بن عبد المطلب رضي الله عنه لم ينتقل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى حتى ترككم على

٨ المائة، الآية 84

٩ ابن منظور، لسان العرب، الأولى، vol. 3 (القاهرة: دار المعارف، بدون السنة)، ٩٥١.

طريق ناهجة أي واضحة بينة^{١٠}، ومما سبق يعرف أن المنهج في اللغة الطريق الواضح الذي لا عوج فيه.

الفتوى بمعنى الإفتاء وهو إخبار الحكم الشرعي لا على سبيل الإلزام، فالمفتي ليس له حق إلزام المستفتي بالحكم الشرعي الذي أخبره به بخلاف القاضي فإن له حق الإلزام^{١١}، والمجتمع هو موضع الاجتماع أي جماعة من الناس الذين عاشوا في المدن أو الحي والقرى. تمر مراحل الفتوى بأربع مراحل وهي، مرحلة التصوير والتكليف وبيان الحكم ثم إصدار الفتوى، وتفصيلها كما يلي:

المرحلة الأولى: التصوير

تصوير المسألة يتم من قبل السائل أو المستفتي على حسب الواقعة التي نزلت به أو بغيره في المجتمع، والشرط الأساسي لصحة الفتوى أن يكون التصوير مطابق للواقع الفعلي المسؤول عنه لتصدير الفتوى صحيحة مترجمة عن الواقع. وعبء التصوير يقع على السائل وينبغي على المفتي أن يتحرى بواسطة السؤال عن الجهات الأربع التي تختلف الأحكام باختلافها، ولا بد من مراعاة ما قد يحصل من خلط أو اختلاط من قبل السائل بشأنها وهي الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، وينبغي للمفتي التأكد من تعلق السؤال بالأفراد أو بالأمة، لأن الفتوى تختلف باختلاف هذين الأمرين^{١٢}.

المرحلة الثانية: التكليف

والتكليف هو إلحاق الصورة المسؤول عنها بما يناسبها من

١٠ محمد علي جمعة، "التجديد في الفتوى بين النظرية والتطبيق"، التجديد في عملية الإفتاء ١، no. 1 (2018): 13.

١١ الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن عيسى، فتاوى الإمام الشاطبي، الثانية (تونس: مطبعة الكواكب، ١٩٨١)، ٧٦.

١٢ عاشور مجدي محمد، "دور الإجتهد الجماعي في تجديد الفتوى"، التجديد في الفتوى بين النظرية والتطبيق ١ (٨١٠٢): ٢٣١.

أبواب الفقه ومسائله، فنكيف القضية مثلاً على أنها من باب الأسرة أو الأحوال الشخصية لا من باب العقائد ولا من الجنايات، وأنها من باب الطلاق أو الحضنة، وهذه مرحلة تهيب لبيان حكم الشرع في مثل هذه الحادثة، ومن عمل المفتي التكييف حيث يحتاج إلى نظر عميق، لأن الخطأ في التكييف ينبني عليه الخطأ في الفتوى، قد يختلف الفقهاء في التكييف، والاختلاف في التكييف أحد أسباب اختلاف الفتوى.

المرحلة الثالثة: بيان الحكم

الحكم الشرعي عند الأصوليين هو عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين وقيل المتعلق بأفعال العباد بالاعتناء أو التخيير،^{١٣} وزاده ابن الحاجب أو الوضع، وهذا كله يؤخذ من القرآن والسنة وإجماع المجتهدين ويتم إظهاره أيضاً عن طريق الاستدلال والقياس مع العمل على ما ينفع الناس ويرفع الحرج عنهم.

المرحلة الرابعة: إصدار الفتوى

إنزال هذا الحكم الذي توصل إليه المفتي على الواقع، وعندئذ لا بد على المفتي أن يتأكد ويتثبت أن هذا الذي سيفتي به لا يتناقض مع المقاصد الشريعة العظمى ولا يخالف إجماعاً متفقاً عليه ولا نصاً قطعياً ولا قاعدة من القواعد الفقهية المستقرة، فإذا وجد شيئاً من هذا فعلي المفتي أن يراجع فتواه حتى تتوفر تلك الشروط.

منهج الفتوى من حيث إصدارها في المجتمع

بعد أن بين الباحث عن مراحل إصدار الفتوى فإن في إصدارها في المجتمع لا بد من المناهج القويمية، وعدم وجود المناهج الراسخة تؤدي إلى فوضى الفتاوى، وفوضى الفتاوى تفزر وحدة المجتمع ويجعل الناس

١٣ الآمدي علي محمد، الإحكام في أصول الأحكام، الأولى، vol. 1 (الرياض: دار الصيغ، ٣٠٠٢)، ١٣١.

في الحيران، وأسباب فوضى الفتاوى الجهالة وعدم دراسة الأحكام من مناهلها الأصلية، وعدم الإدراك بقدر ومسئولية الفتوى وما يترتب عليها والبحث عن الشهرة والشعبية والثناء على صاحب الفتوى، وعدم التأني قبل النطق.

ومن مناهج إصدار الفتوى هي:
أولاً: إدراك المصادر أو النص

ينبغي للمفتي قبل إصدار الفتوى أن يفهم المصادر أو النص فهما جيداً، إما من المصادر الشرعية أو المصادر المرعية من القرآن والسنة وهذا ما يسمى بالنصوص المقدسة، وهناك نصوص دنيوية التي تجري في حياة الناس ومعاملاتهم كالعقود والأوقاف والقوانين، وهناك علم يسمى أصول القوانين أي كيف تفهم القوانين وتصوغها، وجميع هذا من كلام البشر ولكنه ملتزم بسقف شرعي^{١٤}، وإدراك المصادر الشرعية أو المرعية لا بد من أدوات الفهم المتفق عليها من علم اللغة العربية والفقه وأصوله وقواعده.

ثانياً: إدراك الواقع

على المفتي أن يدرك الواقع إدراكاً تاماً، ويشتمل الواقع على خمسة عوالم، وهذه العوالم جاءت بالاستقراء ومعنى ذلك أنه يمكن زيادتها على كل عالم يرى أن هناك موضعاً آخر لدراسة هذا الواقع، هذه هي العوالم الخمسة على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر: عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأحداث وعالم الأشياء وعالم النظم، وهذه العوالم لها مناهجها في علم فقه الواقع^{١٥}.

١٤ على جمعة، "التجديد في الفتوى بين النظرية والتطبيق"، ٣١.
١٥ وزارة الأوقاف المصرية، موسوعة التشريع الإسلامي، الثالثة، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة ٥ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ٣١٠٢)، ٩٥٢.

ومن إدراك الواقع على المفتي أن يدرك كيفية التعامل مع شئون العقائد والمعاملات وشئون نظام الدولة، فإن تنزيل أي منها منزلة الآخر خلل في الفهم وضرب من الجهل كما يجب عليه أن يفرق بين ما هو من شئون الأفراد والمجتمع وما هو من شئون الدول.

ثالثاً: ربط المصادر أو النص بالواقع
مسألة الربط بين إدراك المصادر وإدراك الواقع في غاية الأهمية، فلا يكفي لمن يريد إصدار الفتوى أن يسير مع المصادر وحدها ويتدرب على كيفية استخراج الأحكام الشرعية المرعية ولا أن يدرك الواقع ويعيش فيه بدقة، فيجب عليه أن يعيش رابطاً بين إدراك المصادر وإدراك الواقع المعيش، وعدم إدراك الواقع يؤدي الخلل والتضليل في الفتوى لأن من أفق بمجرد المنقول في الكتب من غير إدراك على اختلاف عوائدهم وأحوالهم وأمكنتهم وأزمنتهم وأحوالهم فقد ضل وأضل^{١٦}، واختلاف الواقع من أسباب اختلاف الفتوى فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص، خاصة إذا كان الحكم مبني على عرف البلد، ومن المعلوم أن أصحاب أبي حنيفة كزفر ومحمد وأبو يوسف خالفوه في مسائل مبناها على العرف وتغير الزمان وليس اختلافهم مبني على الحجة والبرهان^{١٧}. يقول القرافي ومن الجهالة في الدين إجراء الأحكام التي متعلقاتها العوائد مع تقلب تلك العوائد، لو خرج فقيه من فقهاء البلد إلى بلدٍ آخر تقاليدهم على خلاف عادة بلد الفقيه الذي كان فيه، فعليه أن يفتي بعادة بلدهم ولا يجوز أن يعتبر عادة البلد الذي كان فيه، وكذلك إذا قَدِمَ على الفقيه أحدٌ من دولة عادته على خلاف الدولة التي هو فيها فلا يفتيه إلا بعادة دولته دون عادة بلد الفقيه^{١٨}.

١٦ ابن قيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٣: ٣٧.

١٧ ابن عابدين محمد أمين، رد المختار على الدر المختار، الأولى، vol. 10 (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ٦٤٤.

١٨ القرافي شهاب الدين، أنوار البروق في أنواع الفروق، الأولى، vol. 1 (القاهرة: دار السلام، ١٠٠٢).

يقول ابن القيم رحمه الله المفتي لا يتمكن من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أوله فهم الواقع والفقهاء فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والعلامات والأمارات حتى يحيط به علما. والثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في الكتاب أو السنة في هذا الواقع^{١٩}.

على المفتي أن يراعي الفرق الدقيق بين الفقه والفتوى، وهذا الأساس ينطلق منه من يتصدرون للفتوى في مجلس الفتوى عبر وسائل الإعلام المختلفة، ذلك أن الفقه يعنى بالنظر في أفعال المكلفين والحكم عليها بالوجوب أو الندب أو الحرمة أو الكراهة أو الإباحة، لكن الفتوى تزيد على ذلك بإدراك الواقع الذي يراعى فيه الزمان والمكان والأحوال والأشخاص والأشياء، ومن هنا ظهر في المذاهب الفقهية مصطلح المفتي به بكذا أي من بين الأقوال في المسألة، ومن هنا على المفتي أن يحرص على عدم الخروج على المذاهب الفقهية المتبعة لدى جماهير المسلمين خاصة في إندونيسيا، لكنها تؤكد على أن المفتي يأخذ بمناهج الفقهاء ولا يقف عند مسائلهم وهذا هو سر اهتمامها بالتدريب على الفتوى لأنها صناعة ثقيلة.

رابعا: تغليب التيسير والتبشير على التعسير والتنفير

يقول الشاطبي إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعانات فيه، والدليل على ذلك قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج^{٢٠}، وقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا^{٢١}. وفي الحديث قول سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبي أمامة رضي الله عنه بعثت بالحنفية السمحة^{٢٢}، وقوله صلى الله عليه وسلم ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين أحدهما أيسر من الآخر إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما، فإن كان

٢٤٤.

١٩ ابن قيم، ١: ٨٧.

٢٠ الحج: 67

٢١ النساء: 82

٢٢ أخرجه الإمام أحمد في مسنده رقم ٦٢١٢.

إثما كان أبعد الناس منه^{٢٣}. ثم أيضا إن وجود مشروعية الرخص كرخص الجمع والفطر والقصر وأكل المحرمات في الاضطرار يدل على رفع الحرج والمشقة، لو كان الشارع قاصدا للمشقة لما كان الترخيص ولا تخفيف^{٢٤}.

التيسير في الفتوى مما يتعلق بالأمة والمجتمع أمر يقصده الشرع الحنيف، لأن التيسير في الفتوى يدل على فقه المفتي، يقول الإمام سفيان الثوري الفقه هو الرخصة من ثقة، أما التشديد يحسنه الكل. ومما يندرج قاعدة التيسير عدم الإنكار في مسائل الاختلاف ومسائل الاجتهاد^{٢٥}.

يظن بعض الناس أن العلماء المتأخرين أكثر تيسيرا في الفتاوى من المتقدمين لأن المتقدمين من السلف كانوا أعظم تقوى وأشد ورعا من المتأخرين، لكن الواقع هو العكس تماما فالمتأخرون أكثر تشديدا من المتقدمين. يقول التابعي عمير بن إسحاق أدركت من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر ممن سبقني منهم، فلم أر قوما أهون سيرة ولا أقل تشديدا منهم^{٢٦}. هكذا كانت أمانة الإيمان والعلم في صدر الأول لأنهم كانوا من أهل إيمان وعلم بحق ولم يجعل التشديد والتحریم أمانة الإيمان والعلم كما هو في هذا العصر، لقد حرموا أنفسهم ولمجتمعهم أنواعا كثيرة من اللهو المباح، وتشددوا بتحريم ما أحل الله وأباحه بحجة سد الذريعة والاحتياط وبحجة التشبه، وبحجة الفهم المعوج للنص، وتراكت منهم أخطاء التحريم حتى يفروا المجتمع من الدين وضاعت به النفوس بدلا من أن تنشرح به. فلو عاش عمير بن إسحاق في هذا العصر لعرف الفرق اليمين بينهم وبين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ولعلم أن اتباعهم للسلف اتباع فيه تعد وانحراف كبير.

ومما يجب التنبيه له أن التيسير هو الذي لا يصادم نصا ثابتا قطعيا محكما ولا قاعدة شرعية قاطعة، بل يسير في ضوء النصوص والقواعد العامة للإسلام.

٢٣ ابن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر من السنن، الأولى، vol. 1 (الرياض: دار طيبة، ٦٠٠٢)، ٣١٨.

٢٤ الشاطبي أبي إسحاق، الموافقات، الأولى، vol. 2 (مملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ٧٩٩١)، ٢١٢.

٢٥ عبد الله، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ٧٦٢.

٢٦ الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن عيسى، الاعتصام، الأولى، vol. 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، ٨٣٢)، (٨٨٩١).

والتيسير ليس مقصودا لذاته في الشريعة ولا هو قيمة مطلقة بل هو أحد المبادئ التي جاءت بها الشريعة، ومعنى أن الشريعة هي التي جاءت بها أن التيسير واقع داخل الشريعة لا خارجها، بعبارة أخرى التيسير أن يختار المفتي من الشريعة أيسر الأقوال بشرط أن يظل داخل الشريعة أما أن يطلب بالتيسير ما ليس من الشريعة فهذا شيء آخر.

خامسا: الوسطية والاعتدال في الفتوى

تحقيق الوسطية في الفتوى التي هي من قواعد الشريعة الإسلامية التي كانت ميزة من ميزات الثروة الفقهية^{٢٧}، الوسطية أن تكون الفتوى وسطا بين التشدد والتساهل تحمل المجتمع على خير الخيرين وتدرأ عنهم شر الشرين خاصة الفتاوى المتعلقة بالسياسة الحزبية التي أسبى استعمالها بلباس الدين، ولا يفهم من هذا أن الوسطية تلفيق بين الحق والباطل وإنما هي حالة الإستواء تعصم من الميل إلى الأطراف، وجوهر المنهج الوسطي في الفتوى أن تجري على فقه الموازنة بعيدا عن خوارم الموضوعية ونوازع التشهي^{٢٨}.

سادسا: عدم التعجل في الفتوى المتعلقة بالمستجدات والنوازل

التعجل في الفتوى لها صور كثيرة، منها النظر في الواقعة بين الخطاف المتعجل الذي لا يعي الأشياء على حقيقتها ولا ينظر إلا البعد الواحد، والتقصير في طلب حكم الشرعي استعجالا لإصدار الفتوى والسرعة في جواب الفتوى قبل النظر في الواقعة واستفراغ الوسع في درك حكمها ومحملها، يظن بذلك أن الإسراع فضل وتمكن، والتأني نقص وعيب. والمفتي العدل يأمن غوائل العجلة، وصبره على الإستقراء وإتقانه في الإجتهد، لأن عدم التعجل والورع حامل على الثبوت والتروي والإحسان في العمل^{٢٩}.

٢٧ أبو عرقوب حسان، "منهج الفتوى في دائرة الإفتاء"، ٤١٠٢، <http://aliftaa.jo/Article.aspx?ArticleId=227>

٢٨ الريسوني قطب، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، الأولى (بيروت: دار ابن حزم، ٤١٠٢)، ٥٧٣.

٢٩ قطب، ٤٠٢.

منهج الفتوى من حيث معتمدها في المجتمع جميع أنواع الفنون والعلوم لها معتمدها حتى تزداد هذه العلوم ثقة بين المجتمع، ومعتمد الفتوى يتمثل في نقل مذاهب الفقه الأربعة المشهورة من مذهب السادة الحنفية وسادة المالكية والشافعية والحنابلة مع الإقرار بالمذاهب الأخرى، والأخذ بها للاستنارة بل وترجيحها أحياناً لحاجة المجتمع، أو لتحقيق مقاصد الشرع العظمى، هناك المذاهب التي يتبعها بعض المسلمين في أنحاء العالم أصولاً وفروعاً، وهي مذهب الزيدية والإباضية والجعفرية والظاهرية التي يؤيدها طائفة من فقهاء العالم الإسلامي. كما أنها في انتقائها الدينية كثيراً ما تمتد دائرة الحجية عندها إلى أئمة المذهب غير المذاهب الثمانية كمذهب الثورية والجريزية والسفيانية والأوزاعية وغيرهم من المجتهدين الكبار في أكثر من ثمانين فقيهاً مجتهداً عبر التاريخ الإسلامي، وقد تفضلها لقوة الحاجة إليها أو لمصلحة المجتمع أو لتحقيق مقاصد الشرع العظمى، وهذا المنهج ارتضته الجماعة العلمية في هذا العصر من الشرق إلى الغرب وعند العقلاء من جميع المذاهب^{٣٠}.

ولا بد على المفتي أو مؤسسة الفتوى أن تلتزم بمقررات المجامع الإسلامية كمجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف وهو مؤسسة دينية عالمية عبر القرون وكر الدهور، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدّة، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة وخاصة في الأمور المستحدثة وفي القضايا العامة وتشتد حاجة المجتمع للفصل فيها بشكل جماعي. كما أن الفتوى قد تأخذ إلى استنباط الأحكام مباشرة من النصوص الشرعية بالقرآن الكريم والسنة، لأن نصوص الشرع أوسع، فالنصوص أوسع من المذاهب الثمانية ومن المجتهد الثمانين، وأيضاً هي أوسع من مقررات المجامع الفقهية، ولذا قد تأخذ الفتوى مباشرة من دليله في القرآن والسنة لاستخراج الحكم الشرعي بفهم واجتهاد خاصة فيما لم يوجد في ذلك، أو كان موجوداً ولكنه لا يتناسب مع الأحوال، شريطة أن تكون النصوص تحتمل هذا الاستنباط

٣٠ دار الإفتاء المصرية، "معتمد الفتوى في دار الإفتاء"، <http://dar-aliifta.org/ar/ViewFatawaConcept.aspx?sec=fatwa&ID=64>، diakses 30 Juni 2019.

بالمقاييس التي وضعها الأصوليون^{٣١}.

أهمية منهج الفتوى

يكتسب منهج الفتوى أهمية بالغة، إذ الفتوى التي تصدر وفق منهجها الصحيحة عبارة عن عمارة الكون، والتمسك بمنهجها تجعل حياة المجتمع في أمن واستقرار، وسبب مباشر في رفع الجهل، وانتشار ثقة بين المجتمع في دينه ودينه، وتوحيد المجتمع وتجميع الأمة وتوثيق صلتها بفقهاءها، وإعانة للناس على أداء التكليف الشرعية على الوجه الصحيح، وهذه أمور تؤدي إلى سلامة المجتمع وصلاح الفرد.^{٣٢}

د. نموذج الفتوى المتعلقة بالمجتمع

تهنئة غير المسلمين بأعيادهم

لا شك أن التهنئة من الأمور المتعلقة مباشرة بالمجتمع حيث يعتادوا الناس بالقاء التهاني في مناسبة معينة خاصة عند يوم ميلاد المسيح عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام أو بمناسبة عام الجديد الميلادي أو الهجري من مختلف معتقداتهم، وكل سنة تقوم وتتجدد هذه المعركة حول حكم تهنئة غير المسلمين بعيدهم بما لا يتضمن الرضا عن دينهم، ومن الغريب أن يُحكى بعض المنتسبين إلى العلم الإجماع على أمر لا نص عليه من القرآن ولا من السنة، ولا من أقوال الصحابة والتابعين وأتباعهم، ولا تكلم عنه أحد من الأئمة الأربعة فلا تكلم عنه الأئمة أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد. الباحث هنا لا يتكلم عن حضور ومشاركة أعيادهم وإنما التهنئة فقط، فمن أين جاءت دعوى الإجماع؟ ودعوى الحافظ ابن القيم الإجماع في قوله: وأما التهنئة بشعائر الكفر المختصة به فحرام بالاتفاق، مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم فيقول عيد مبارك عليك، أو تهنأ بهذا العيد ونحوه، فهذا إن سلم قائله من الكفر فهو

٣١ مجدي محمد، "دور الإجهاد الجماعي في تجديد الفتوى"، ٤٣١.

٣٢ عثمان محمود حامد، "مجلة دار الإفتاء المصرية"، مسؤولية الفتوى الشرعية وعلاقتها بالوسطية والتطرف، ١، 37: (2010) 3. no.

من المحرمات، وهو بمنزلة أن يهنته بسجوده للصليب، بل ذلك أعظم إثماً عند الله وأشد مقتاً من التهنئة بشرب الخمر وقتل النفس وارتكاب الفرج الحرام ونحوه^{٣٣}. هذه الدعوى مردودة بما نقله المرادوي في الانصاف عن الامام أحمد بن حنبل رحمه الله من القول بالجواز في واحد من أقوال ثلاثة له^{٣٤}.

يقول الشيخ مصطفى الزرقا في الفتاوى أن تهنئة الشخص المسلم لعوائده التصاريح بعيد ميلاد المسيح عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام هي من قبيل المجاملة لهم والمحاسنة في معاشرتهم. والإسلام لا ينهاها عن مثل هذه المجاملة أو المحاسنة لهم. ومن يتوهم أن هذه التهنئة لهم في يوم ميلاده عليه السلام حرام لأنها ذات علاقة بعقيدتهم في ألوهية المسيح فهو محطى، فليس في هذه المجاملة أي صلة بتفاصيل عقيدتهم فيه وغلوهم فيها وقد نُقل أن قدوتنا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مرت به وهو بين أصحابه جنازة يهودي فقام لها فهذا القيام قد كان تعبيراً عما للموت من هيبة وجلال، ولا علاقة له بعقيدة صاحب الجنازة وأن يظهر المسلم محاسن الإسلام ووسطيته لغير المسلمين أمر مطلوب^{٣٥}. ويقول صلى الله عليه وسلم نحن أولى بموسى منهم عندما دخل المدينة ووجد اليهود يصومون عاشوراء فرحاً بنجاة سيدنا موسى عليه السلام وقومه من فرعون وجنوده، وقد كان عليه الصلاة والسلام يصوم هذا اليوم قبل الهجرة وهو في مكة، ولم يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ارتباط الشهر العربي بنجاة سيدنا موسى بالرغم من أن الحساب العبري يختلف عن الحساب العربي، واكتفى بكون يهود المدينة قد ارتبطوا بالأشهر العربية لأنهم استوطنوا بلاد العرب، ولم يقل حينئذ كيف نتحقق صحة التاريخ فإن اليهود قد حرفوا وغيروا كتابهم لذا لا يجوز أن نعتد على تحديدهم لتاريخ نجاة سيدنا موسى، لأن القضية لا تتعلق بذات الزمان لكن القضية متعلقة بالمعنى الذي تدل عليه المناسبة وهو الفرح بفضل الله، ومحبة الصالحين^{٣٦}، وعلينا حق البر والقسط اللذين نبهنا الله

٣٣ الجوزية ابن قيم، أحكام أهل الذمة، الأولى (مملكة العربية السعودية: رمادي للنشر، ١٩٩١)، ١٤٤.
٣٤ المرادوي علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، الأولى، vol. 1 (الأردن: بيت الأفكار الدولية، دون السنة)، ٣٣٥.

٣٥ سعيد المكي محمد أحمد، فتاوى مصطفى الزرقا، الأولى (بيروت: دار القلم، ١٩٩١)، ٥٥٣-٧٥٣.

٣٦ الجفري علي زين العابدين، الإنسانية قبل التدين، الأولى (أبوظبي: دار الفقيه، ٥١٠٢)، ٧٢٠.

إليهما بقوله تعالى: لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ^{٣٧}. يقول الحافظ ابن جرير الطبري في تفسيره للآية: ومن أفضل الأقوال بالصواب قول من قال: يقصد بذلك لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرؤهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم^{٣٨}، ولا عبرة لمن يقول أن هذا الحكم منسوخ.

المستفادة من كلام فقهاء الأمة في حكم تهنئة غير المسلمين في أعيادهم أنها إذا كانت مع تعظيم عملهم فإنه يُخشى على صاحبها الكفر، أما إن كانت التهنة من غير تعظيم ففيها خلاف بين التحريم والكرهة والاستحباب والإباحة^{٣٩}. زعم البعض أن تهنة غير المسلمين قضية ولائٍ لغير المسلمين نهائاً عنها الإسلام، وهذا الزعم غير صحيح لأن الولاء محبة ما هم عليه، وتعظيم والعمل به، وهذا منهي عنه في شرعنا الحنيف، وإنما جواز التهنة هنا من باب قبول الآخر والتعايش معه بالعدل والإحسان، وهو عملٌ ظاهريٌّ دعت إليه المصلحة ودفع المفسدة، مع سلامة الباطن من تلك الموالاة وبالتالي لا يلزم من تهنة غير المسلمين الموافقة على كفرهم كما زعم البعض، والباحث هنا مع فتوى الأزهر الشريف ودار الإفتاء المصرية بجواز تهنة النصارى في أعيادهم، على سبيل العادة مع اعتقاد بطلان اعتقادهم فيها، وهو من باب البر بهم والإقسط إليهم وقد أمرنا به في القرآن، وهو داخل في عموم الأدلة التي أمرت بالإحسان إليهم، ولا يلزم من تهنتهم اعتقاد باطلهم أو إقرارهم عليه، بل هو كما يقول بعضنا لبعض كل عام وأنتم بسلامة، وهي كلمة شائعة على السنة الإندونيسيين في مناسبة معينة لا يقصدون بها سوى مجرد التحية فهي من العادات المباحات، وأما من حرم ذلك من فقهاءنا الأقدمين رضي الله عنهم فإنما حرم مشاركتهم في طقوسهم كما هو منطوق كلامهم أو مفهومه وذلك لا ينافي فيه أحد. وأما تهنة

٣٧ سورة الممتحنة: 8

٣٨ الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، الأولى، vol. 23 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دون السنة)، ٣٢٣.

٣٩ محمد الشريبي عماد السيد، موافقة الأمة الإسلامية ومخالفتها للأمم السابقة في ضوء السنة النبوية، الأولى (القاهرة: كلية أصول الدين جامعة الأزهر، ١٨١٠٢)، ٣٢.

المسؤولين لهم في كنائسهم تهنئة رسمية فأمر توجبه الضرورة، ويقتضيه فقه الواقع وفقه المرحلة، وهو من باب فقه السياسة الشرعية، ولو أمكن الاحتراز عنه لكان أولى، ولعل فقهاء الأقدمين لو عاشوا إلى زماننا وشاهدوا تغير أحوالنا غيروا فتواهم لما تقرر من أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال. ولعل المنكرين لو ابتلوا بالمسؤولية واضطلعوا بمهام رسمية، واطلعوا على حقائق الأمور لكانوا أسبق الناس إلى التهنئة. وكيف تحرمون على الناس التحية المعتادة التي لا تشيد باطلا ولا تهدم حقا، ولا تحرمون على أنفسكم أكل الأطعمة المستوردة من دول الكفر، ولبس ملابسهم واستعمال مخترعاتهم والتداوي بأدويتهم والسفر إلى بلادهم والإقامة بين ظهرانيتهم وقد حرمه السلف والاستعانة بهم على إخوان لكم مسلمين وهي محرمة بالنص والإجماع مع أن هذه الأمور ونحوها تقوية لهم ودعم لاقتصادهم وإعانة لهم على باطلهم أكبر وأعظم من مجرد كلمة تقال لا تقدم ولا تؤخر، إذن فقد جد من الأمور ما يقتضي إعادة النظر في بعض ما ذهب إليه فقهاؤنا الأقدمون رضي الله تعالى عنهم.

الخاتمة

منهجية الفتوى لا بد أن تراعي مراحلها من التصور الصحيح والتكليف وبيان الحكم قبل إصدار الفتوى، ويجب على المفتي أن يعيش رابطا بين إدراك المصادر وإدراك الواقع المعيش لأن عدم إدراك الواقع يؤدي الخلل والتضليل في الفتوى، وعليه أن يراعي الفرق الدقيق بين الفقه والفتوى، وهذا الأساس ينطلق منه من يتصدرون للفتوى في مجلس الإفتاء عبر وسائل الإعلام المختلفة. التيسير والوسطية في الفتوى مما يتعلق بالأمة والمجتمع أمر يقصده الشرع الحنيف، ومعنى التيسير هو الذي لا يصادم نصابا ثابتا قطعا محكما ولا قاعدة شرعية قاطعة، بل يسير في ضوء النصوص والقواعد والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

اهتمام العلماء بمنهج الفتوى لأن دراسة مناهج الفتوى عبارة عن عمارة الكون، إذ التمسك بمنهجها تجعل حياة المجتمع في أمن واستقرار، وعدم تمسكها تسبب فوضى الفتاوى التي سببها الجهالة وعدم دراسة الأحكام

من مناهلها الأصلية، وعدم الإدراك بقدر ومسئولية الفتوى وما يترتب عليها والبحث عن الشهرة والشعبية. وعلى المؤسسة أو الجمعية الدينية في هذا البلد أن تراعي هذه المناهج قبل إصدار الفتوى على مستوى الأفراد والمجتمع. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المراجع

- أبي إسحاق إبراهيم بن عيسى، الشاطبي. الاعتصام. الأولى. Vol. ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٨٨٩١.
- . فتاوى الإمام الشاطبي. الثانية. تونس: مطبعة الكواكب، ٥٨٩١.
- أبي إسحاق، الشاطبي. الموافقات. الأولى. Vol. ٢. مملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ٧٩٩١.
- أحمد علي ابن حجر، العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. Vol. ١٥.١. الرياض: دار السلام، ٢٠٠٢.
- ابن قيم، الجوزية. أحكام أهل الذمة. الأولى. مملكة العربية السعودية: رمادي للنشر، ٧٩٩١.
- . إعلام الموقعين عن رب العالمين. الأولى. Vol. ٣. سلسلة مكتبة ابن القيم ٦. مملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ٣٢٤١.
- ابن منظور. لسان العرب. الأولى. Vol. ٣. القاهرة: دار المعارف، بدون السنة.
- جلال الدين، السيوطي. جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير. الجديدة. Vol. ١. ٢٥ vol. القاهرة: الأزهر الشريف دار السعادة للطباعة، ٥٠٠٢.
- حسان، أبو عرقوب. "منهج الفتوى في دائرة الإفتاء"، ٤١٠٢. <http://aliftaa.jo/Article.aspx?ArticleId=٢٢٧>
- دار الإفتاء المصرية. "المؤشر العالمي للفتوى يحلل الفتوى في أوروبا: فتاوى الإخوان والسلفيين بوابة الشباب الأوروبي إلى التنظيمات الإرهابية". ٢٠١٩ Juli ٢ Diakses <http://www.daralifta.com/Viewstatement.aspx?sec=media&ID=٦٤٠٤>
- . "معتمد الفتوى في دار الإفتاء". ٢٠١٩ Juni ٣٠ Diakses <http://dar-alifta.com/org/ar/ViewFatawaConcept.aspx?sec=fatwa&ID=٦٤>
- سليمان بن الأشعث، السجستاني. سنن أبي داود. الأولى. Vol. ٤. ٥ vol. بيروت: دار ابن حزم، ٧٩٩١.
- شهاب الدين، القرافي. أنوار البروق في أنواع الفروق. الأولى. Vol. ١. القاهرة: دار السلام، ١٠٠٢.
- عبد الله، بن بيه. صناعة الفتوى وفقه الأقليات. الثالثة. دبي: مسار للطباعة والنشر، ٣١٠٢.
- علي بن سليمان، المرادوي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. الأولى. Vol. ١. الأردن: بيت الأفكار الدولية، دون السنة.
- علي جمعة، محمد. "التجديد في الفتوى بين النظرية والتطبيق". التجديد في عملية الإفتاء ١،

.no ١ (٢٠١٨): ٦٧٨.

علي زين العابدين، الجفري. الإنسانية قبل التدين. الأولى. Vol ١. أبو ظبي: دار الفقيه، ٥١٠٢.
علي محمد، الأمدي. الأحكام في أصول الأحكام. الأولى. Vol ١. الرياض: دار الصميعي،
٣٠٠٢.

عماد السيد، محمد الشربيني. موافقة الأمة الإسلامية ومخالفتها للأمم السابقة في ضوء السنة
النبوية. الأولى. القاهرة: كلية أصول الدين جامعة الأزهر، ٨١٠٢.

قطب، الريسوني. صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة. الأولى. بيروت: دار ابن حزم، ٤١٠٢.
مجد أحمد، سعيد المكي. فتاوى مصطفى الزرقا. الأولى. Vol ١. بيروت: دار القلم، ٩٩٩١.
مجدي محمد، عاشور. "دور الاجتهاد الجماعي في تجديد الفتوى" التجديد في الفتوى بين
النظرية والتطبيق ١ (٨١٠٢): ٨٧٦.

محمد أمين، ابن عابدين. رد المختار على الدر المختار. الأولى. Vol ١٠. ١٢. بيروت: دار
الكتب العلمية، ٤٩٩١.

محمد بن جرير، الطبري. جامع البيان عن تأويل القرآن. الأولى. Vol ٢٣. القاهرة: مكتبة ابن
تيمية، دون السنة.

محمود حامد، عثمان. "مجلة دار الإفتاء المصرية." مسؤولية الفتوى الشرعية وعلاقتها بالوسطية
والتطرف ١، no ٣ (٢٠١٠): ١٤٦.

مسلم، ابن الحجاج. صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر من السنن. الأولى. Vol ١. ١.
الرياض: دار طيبة، ٦٠٠٢.

وزارة الأوقاف المصرية. موسوعة التشريع الإسلامي. الثالثة. سلسلة الموسوعات الإسلامية
المتخصصة ٥. القاهرة: دار الكتب المصرية، ٣١٠٢.

اتجاه مجلس العلماء الإندونيسي وموقفه من المذهب الفقهي

عفة الأمنية إسماعيل

Iffatul.umniati@uinjkt.ac.id

جامعة الأزهر الشريف فرع البنات
جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا

ملخص البحث

من أهداف هذا البحث عرض اتجاه مجامع الفتوى المحلية أو العالمية وموقفها من المذهب الفقهي لمعرفة موقف مجلس العلماء الإندونيسي من هذه الاتجاهات.

وباستخدام منهج التصويري الارتباطي، عرض هذا البحث اتجاهات العامة التي تشتمل على جميع الاتجاهات السلفي المعاصر، والاتجاه الاجتهادي المذهبي، والاتجاه الحدائي التغييري، الاتجاه التبريري، والاتجاه الاجتهادي الوسطي الذي ذكره الداودي. ثم عرض الاتجاهات الخاصة التي لها الصلة بمجامع الفتوى وهي الاتجاه المذهبي والاتجاه اللامذهبي والاتجاه الجامع بينهما.

كما وصلت من خلال البحث عن وجوه الجمع بين الاتجاهين المذهبي واللامذهبي في مجلس العلماء الإندونيسي، و المقارنة بين منهج مجلس العلماء الإندونيسي وبين غيره من المجامع الفقهية بعض النتائج منها أن المجلس يميل إلى الاتجاه الجامع بين الاتجاه المذهبي والاتجاه اللامذهبي كما مال إلى هذا الاتجاه دار الإفتاء المصرية ومجمع الأوربي للإفتاء.

كلمات مفتاحية: مجلس العلماء الإندونيسي، اتجاهات الفتوى، مجمع الفتوى

مفهوم الاتجاه

إن الاتجاه في اللغة مصدر اتَّجَّهَ إلى بمعنى طريق وسبيل. ومعناه في الاصطلاح تهيؤ عقلي لمعالجة تجربة أو موقف من المواقف تصحبه عادةً استجابة خاصّة، ميل، نزعة كقولنا اتَّجَّهَ سياسي معتدل أو اتَّجَّهات متطرفة وغير ذلك.^(١) وأما معناه في اصطلاح علم النفس فاختلف علماء النفس في تصورهم لمفهوم الاتجاه، ونتج عن اختلاف رؤيتهم العديد من التعريفات، ونكتفي منها بثلاث:

الاتجاه «حالة استعداد عقلي عصبي، تنظم عن طريق الخبرة، وتباشر تأثيراً موجهاً أو ديناميكياً في بها».

الاتجاه "تنظيم مكتسب، له صفة الاستمرار النسبي للمعتقدات التي يعتقدونها الفرد، نحو موضوع أو موقف، ويهيئه للاستجابة، باستجابة تكون لها الأفضلية عنده".

الاتجاه "نزعة الفرد أو استعداده المسبق إلى تقويم موضوع ما أو رمز يرمز له بطريقة معينة."^(٢)

انطلاقاً من تلك التعاريف، أقول إن المراد باتجاهات مجامع الفتوى هنا الميل والنزعة له صفة الاستمرار النسبي للمذهب الفقهي ويباشر تأثيراً موجهاً في عملية إصدار الفتوى.

اتجاهات مجامع الفتوى عند الداودي

اختلف المعاصرون في تقسيم اتجاهات مجامع الفتوى تبعاً لاختلاف وجهات نظرهم. فنظر بعضهم إلى ميول أصحاب هذه الاتجاهات الفكرية، وركز البعض الآخر نظره إلى الاختلاف في عمليات الاجتهاد، كما نظر الفريق الثالث إلى الأدلة وطبيعة الفتوى الصادرة.

١ معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٧٠٤٢)

٢ الاتجاهات وتعلمها (الجزء الأول: تعريف الاتجاهات وأهميتها)، بواسطة: ضحى فتاحي، بتاريخ: الأحد، ١١ ابريل ٢٠١٢، تم استنزال هذا المقال في يوم الخميس ٨١ سبتمبر ٩١٠٢، في ساعة تسعة وواحد وثلاثين دقيقة

وانتزع الأستاذ الداودي إلى تقسيم ما سماه بالاتجاهات الاجتهادية المعاصرة، وقد أحسن صنعا في هذا المجال من حيث صلاحية هذا التقسيم للتطبيق على الاتجاهات السائدة في العالم. فحري بهذا التقسيم أن يعرض ههنا مفصلا.

الاتجاه السلفي المعاصر

وهذا من المفاهيم التي تنشئ خلافا في تحديد المراد منه تبعا للاختلاف الشائع في تحديد من هو السلفي. فقد حرر أصحاب هذا الاتجاه وحدد من هم؟ فقالوا إننا السلفية، والسلفية هي فهم الكتاب والسنة على منهج السلف الصالح يدخل في هذا علم وعقائد وأحكام.^(٣)

أما الباحثون من خارج هذه الطائفة، فقد نظر إلى هذا المفهوم بشكل مختلف.^(٤) وقد أدى هذا الاختلاف بالدكتور محمد عمارة إلى أن قرر بأن مصطلح السلفية من المصطلحات التي يحيط بمضمونها الغموض أو عدم التحديد، في عدد من الدوائر الفكرية والسياسية في واقعنا العربي والإسلامي المعاصر.^(٥) والملاحظ أن الأستاذ الداودي قد أحسن صنعا إذ قيد مصطلح السلفي بالمعاصرة، حتى يخرج به كل ما صادق على مفهوم السلف والسلفية.

وذكر الداودي بعض معالم المنهج السلفي المعاصر وهي: العودة إلى الكتاب والسنة وأخذ الأحكام منهما بفهم السلف، ورفض التقليد المذهبي، وأولوية النص المطلق على العقل، والاقتصار على الدلالة الظاهرية للنصوص الشرعية، ورفض

٣ أبو يوسف محمد بن إبراهيم: الحاوي من فتاوى الشيخ الألباني، مكتبة العلمية للتراث، بنها الجديدة، ١٠٠٢، ط ١.

٤ قال الشيخ رمضان البوطي: فإن من الخطأ بمكان أن نعد إلى كلمة السلف فنصوغ منها مصطلحا جديدا، طارئا على تاريخ الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي، ألا وهو السلفية فنجعله عنوانا مميذا تندرج تحته فئة معينة من المسلمين، تتخذ لنفسها من معنى هذا العنوان وحده مفهوما معيناً، وتعتمد فيه على فلسفة متميزة، بحيث تغدو هذه الفئة بموجب ذلك جماعة إسلامية جديدة، في قائمة جماعات المسلمين المتكاثرة والمتعارضة بشكل مؤسف في هذا العصر، تمتاز عن بقية المسلمين بأفكارها وميولاتها، بل تختلف عنهم حتى بمزاجها النفسي ومقاييسها الأخلاقية، كما هو الواقع اليوم، فعلا. البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ١٩٩١، ص ٥١.

٥ محمد عمارة، السلفية، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، دار المعارف، سسة تونس: ٥

التأويل والاحتكام إلى العقل ومقاييسه لا تقتصر السلفية على الجانب العقدي بل تشمل بمنهجها العقائد والأحكام، ورفض البدعة والتحوط من الابتداع.^(٦)

الاتجاه الاجتهادي المذهبي

ذكر الناودي في كتابه خصائص الاتجاه المذهبي القديم، وقد يكون إشارة وجود الفارق بين خصائص هذا الاتجاه القديم والحديث. فتلك الخصائص هي: الاعتراف بتعدد المذاهب الفقهية، وجواز الاختلاف في الرأي ومشروعيته، دون التقييد بأحد المذاهب على وجه يلزم، وقام على أساس من التنوع، وحرية الرأي الاجتهادي تجلت في المناظرات والمناقشات والتحقيقات، والاجتهاد المذهبي اجتهاد منتسب (مقيد)، وهو ينتسب إلى أصول المذهب التي قررها الأئمة والمجتهدون وتلاميذهم، واجتهاد ذو نظر جماعي عمودي، بحيث تتوارد على المذهب -أصوله وفروعه- أنظار أجيال العلماء تصحيحا وتنقيحا

ثم ذكر الناودي قواعد الاجتهاد المذهبي الجديدة وهي إلزام غير المجتهد بتقليد مجتهد بخصوصه في الفروع، فيذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن التقليد «واجب على القاصر عن مرتبة الاجتهاد المطلق». كما يرى هذا الاتجاه لزوم إقفال باب الاجتهاد المطلق، لئلا يدعي الاجتهاد من ليس من أهله فتقع في فوضى دينية واسعة، كالتي وقعت فيها الأمم من قبلنا. ويكفي لدي هذا أصحاب الاتجاه النظر في فروع الفقه وقواعده الكلية لتعرف أحكام الحوادث الجديدة، ففيما كتبه الأقدمون بحار عميقة يجد الغائص فيها حلولاً للمشكلات المعاصرة، والاجتهاد في الأحكام الجزئية الطارئة لا يتقنه إلا أفراد معدودون من الأمة الإسلامية. وأضاف المؤلف بأنه ليس لأصحاب هذا الاتجاه الاجتهاد والإفتاء من السنة.

وبناء على ما تقدم، فالمراد باتجاه الاجتهاد المذهبي الجديد كما ذكره هؤلاء الباحثون هو الاتجاه الملتزم بالمذهب والتمذهب. فجعلوا أقوال الأئمة مرجعا أساسيا في استنباط الأحكام الشرعية، لا كما تقول عليهم بأن جعلوا نصوص الأئمة نصا شرعيا ملزما، وإنما بمعنى اعتقادهم أن أقوال هؤلاء الأئمة إنما تنشأ

٦ الناودي بن بخوش قوميدي، الاتجاهات الاجتهادية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ٤٣٤١/٤٣١٠٢، ج١/ص٤٣.

وتتأسس على النصوص الشرعية، وقد قام الاتفاق على أنهم أصحاب المؤهلات العليا والجدارة القصوى لاكتناه كل ما يتضمنه تلك النصوص.

الاتجاه الحدائي التغييري

رأى الناوادي أن في هذا الاتجاه يجتمع كثير من العلمانيين والتغريبيين المتأثرين بالدراسات والمناهج الغربية والمفتونين بهأاً وأغلبهم أكاديميون وباحثون ومفكرون من أصحاب التخصصات الاجتماعية والنفسية والقانونية، ويندر فيهم أهل الاختصاص في العلوم الشرعية.^(٧) ثم بالنظر إلى ما هو ظاهر في الواقع، ذكر الناوادي الخصائص البارزة من أصحاب الاجتهاد الحدائي، وهي: الجراءة على النصوص والاستهانة بالأصول، وعدم التفريق بين الثابت الخالد والمرن المتطور في الفقه الإسلامي، وضحالة العلم وسطحية الفهم، وادعاء التجديد والاجتهاد دون أهلية، ومعادة كل ما هو قديم وعشق كل ما يجلو في الأذواق والأذهان المعاصرة، والحكم بالهوى والشهوة والذوق، والنظر الجزئي والشبهي للأدلة والمصالح، وتبرير الواقع وتسويغ القيم الأجنبية ومسايرة القوانين الغربية.

الاتجاه التبريري

ثم أخذ الناوادي يبين لنا ما هو التبرير، فقال: ما يصدر من ذوي الاختصاص في علوم الشريعة الدعوة إلى الإسلام من فتاوى أو آراء، (من حيث إن) غايتها مجارة ضغوط الواقع القائم تحقيقاً لرغبات دوائر حكومية أو دولية، لخوف أو طمع أو لكليهما، أو مجارة لواقع اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي. وهذا الواقع كما نقله عن القرضاوي: لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإيرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنما صنع لهم، وفرض عليهم في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم.^(٨) ومن خطط هذا الاتجاه التبريري: التوسع في صفة المرونة كخاصية

٧ الناوادي المرجع السابق، ج١/ص٣٣٥

٨ الناوادي، المرجع السابق، ج١/ص٨٠٦

للشريعة الإسلامية، ومن ثم يرون لزوم تطوير الفقه، ولو بالخروج عن النصوص الشرعية والضوابط الأصولية، واعتساف التأويل، سعياً إلى إيجاد التخريجات الشرعية، كما يريده الغالبون من قرارات وإجراءات. وجدنا، أن هذا الاتجاه لا يمثل رسمياً أي واحد من المجمع الفقهي الرسمية، وإن بدا لنا بوضوح أن أمثال هذا الاتجاه يبرز خلال توجهات فردية من أعضاء بعض المجمع أو القائمين عليها.^(٩)

الاتجاه الاجتهادي الوسطي

وهو الاتجاه الأخير الذي ذكره الداودي من بين الاتجاهات الاجتهادية المعاصرة، وكان المراد منه عند الداودي بينه بقوله: نعني بالوسطية كاتجاه اجتهادي ذلك المنحى الذي عليه جماهير علماء أهل السنة الآخذ ممن كل شيء أوسطه وأعدله، المتبع من كل قول أحسنه، الموازن بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر، وبين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، وبين ثوابت الشرع ومتغيرات الواقع.

وتتضح مسارات هذا الاتجاه في بعض المظاهر الايجابية، فهو القائم على نفي الجمود والتقليد والتعصب، وفي المقابل نفي الانفراط والتحلل والتسيب، وهو منهج يستمد من وسطية الشريعة ووسطية الأمة الإسلامية، فيأخذ من الاجتهاد بكل أنواعه ودرجاته كلياً وجزئياً، فردياً وجماعياً، ترجيحاً وإنشائياً، صادراً عن أهله في محله، منضبطاً بضوابطه الشرعية المعتمدة، بعيداً عن غلو الغالين وتفريط المفرطين.^(١٠)

الخصائص العامة للاتجاه الوسطي: سعة الأفق ورحابة الصدر، والسماحة لدي الخلاف الفقهي، وتقديم التخفيف والتيسير على التشديد والتعسير. ثم ذكر قواعد المنهج الاجتهادي لدي اتجاه الوسطية وهي خط الاعتدال في ممارسة الاجتهاد، والوصل بين الفقه والحديث، ومراعاة الموقف الوسطي من الأمور التالية: من التراث، من المذاهب الفقهية، من التمدد، من الترخص،

٩ الداودي، المرجع السابق، ج١/ص٨٠٦.

١٠ الداودي، المرجع السابق، ج١/ص٤٣٦.

من الخلاف الفقهي، من الواقع ومن المصلحة.^(١١) وفي النهاية، تفضل الكاتب الداودي بسرد بعض المعايير والقواعد للاتجاه المثالي، الذي سماها "منهج الاجتهادي الميزان" وهي كآآتي: احترام مصادر التشريع وترتيبها، والتوثق من السنة من منهج السلف، والتكامل المنهجي بين العقل والنقل، والاجتهاد بالرأي الحق المشترك، والإنصاف في تقويم الرأي الاجتهادي، ومراعاة الموقف الوسطي عن المصلحة والاستصلاح، والواقعي الظرفي، بمعنى أنه يراعي الواقع والظروف المحيطة بكل مسلم ومجتمعه، والسماحة لدي الخلاف، والتفريق بين مسائل الأصول والفروع في الإنكار على المخالف، ورد المتشابه إلى المحكم، ورد الجزئيات إلى الكليات.^(١٢)

اتجاهات المجمع الفقهي المعاصرة

فبالنظر إلى تقسيم المناهج والاتجاهات المعاصرة كما قدمها الداودي أعلاه، يمكن الاستناد عليه في تقسيم اتجاهات المجمع الفقهي المعاصرة، مع شيء من التوسع والمسامح، فلا تأخذ الباحثة بخلافها لأسباب آتية: تشمل الاتجاهات المذكورة عند الداودي عامة اتجاهات الفتوى لأشخاص العلماء والمفتين أصحاب الاتجاهات الفقهي المختلفة كما حدثت وحصلت بالفعل في الحقبة المعاصرة، أي على صعيد الأفراد، أما على صعيد المؤسسات الرسمية والمنظمات الأهلية المحلية أو الدولية فالأمر مختلف عن ذلك شيء ما، إذ لم نجد بعض هذه الاتجاهات في المجمع الفقهي المحلية أو العالمية. ورأت الباحثة أنه ينبغي تغيير بعض أسامي الاتجاهات حتى لا تحمل انطبعا سلبيا الذي يترتب عن سوء التسمية على بعض المجمع المحترمة. وتوحي التسمية بالمنهج الوسطي لأحد الاتجاهات المذكور إلى سلب وصف الوسطية من غيره من الاتجاهات الفقهي على إطلاقه، مع أن العكس هو الصحيح؛ لأن جميع هذه الاتجاهات تأخذ بنصيبها من الوسطية المنشودة في فتاواها، إن قليلا أو كثيرا.

١١ الداودي، ج١/ص٩٤٦-٨٩٦

١٢ الداودي، المرجع السابق، ج١/ص٦٨.

فذلك، بدا للباحثة أنه ينبغي أن نسبي هذه الاتجاهات الإفتائية في
المجامع الفقهية بوصف بارز يتسم به وبتسمية حيادية بعيدة عن التجني على
هذه الاتجاهات في جهة وتعظيم ما ننتمي إليه من المجامع الفقهية في جهة أخرى.
فالأولى عند الباحثة أن تنقسم هذه المجامع الفقهية إلى ثلاثة اتجاهات: الاتجاه
المذهبي، والاتجاه اللامذهبي، والاتجاه الجامع بينهما.
فأولاً: الاتجاه المذهبي.

فهناك مجامع فقهية محلية وعالمية التي تصرح باستنادها إلى بعض المذاهب
الفقهية من المذاهب الأربعة، وبالذات إلى مذهب الإمام الشافعي رضي الله تعالى
عنه. وهي:

دار الإفتاء العام المملكة الأردنية الهاشمية، حيث نصت الدار في نظامها
الأساسي بأنها تتمذهب بمذهب الإمام القريشي: وقد وقع اختيار دائرة الإفتاء
العام على مذهب الإمام الشافعي أساساً ومنطلقاً للفتوى في بلادنا المباركة، وذلك
لسببين اثنين:

أولاً: أنه المذهب الأكثر انتشاراً في بلادنا عبر التاريخ، ومراعاة الغالب
مقصد شرعي. ثانياً: أنه مذهب وسطي جمع بين أصول مدرستي الحديث والرأي،
وخرج باجتهادات فقهية كانت وما زالت سبباً في تحقيق مصالح الأمة وجمع
كلمتها، وهذا السبب - وإن كان متحققاً في المذاهب الفقهية الأخرى - إلا أن
مذهب الإمام الشافعي حاز قصب السبق فيه.

ثم وصفت الدار كيفية اعتمادها على منهج الإمام الشافعي باستدركها:
”والتزام دائرة الإفتاء بالفتوى على مذهب الإمام الشافعي لا يعني التقليد التام
لاجتهادات فقهاء المذهب“.^(١٣)

مجلس الفتوى المشترك للمملكات الماليزية المتحدة (Majelis Fatwa
Persekutuan Kerajaan Malaysia).

صرح هذا المجمع الإفتائي على أنه من المجامع الفقهية التي تنتهي إلى

١٣ <https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=47#.WjWgTt-WbIV>، تم تحميل هذا النشر في ٧١
شهر بيسمبر عام ٢٠١٢، في ساعة ٢٢،٧ دقيقة، والمجامع الفقهية والدور المرسوم، دراسة تأصيلية،
سعد عبد الرحمن الكبيسي، الريان، بيروت، ط. ١، ١٠٢٠٤، ٥١٠٢، ٢٢

مذهب الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه. وقد نص في "قانون إدارة تشريعية للولايات المتحدة (الماليزية)" على أنه ينبغي للمفتي في إثباته الفتاوى الشرعية أن يتبع القول المعتمد في مذهب الإمام الشافعي. ثم نص في البند الذي يليه: إذا رأى فضيلة المفتي أن هذا القول المعتمد في مذهب الإمام الشافعي قد يؤول إلى مخالفة المصلحة العامة، جاز له عندئذ أن يتبع القول المعتمد في المذهب الحنفي، أو المالكي، أو الحنبلي. أما إذا لم يجد المفتي من الأقوال المعتمدة في المذاهب الأربعة غير ما يخالف المصلحة العامة، فجاز له عندئذ أن يأخذ بغير المعتمد من الأقوال في المذاهب الأربعة.^(١٤)

لجنة بحث المسائل الدينية التابعة لجمعية نهضة العلماء الإندونيسية. وقد ذكر في النظام الأساسي لهذه اللجنة العريقة أن عملية البحث المسائل الدينية إنما تكون في إطار التمدد بأحد المذاهب الأربعة: الحنفي، أو المالكي، أو الشافعي، أو الحنبلي.^(١٥) لكن النظر إلى الفتاوى الصادرة من تلك اللجنة المرموقة قد أدى بنا إلى القول على أن اللجنة إنما تعتمد على الأقوال الدائرة في إطار مذهب الشافعي، وذلك بالنظر إلى المراجع المعتمدة من الكتب الفقهية وكيفية ترجيح الأقوال المتخالفة.^(١٦)

وثانيا: الاتجاه اللامذهبي. وهو الاتجاه الذي يمثلها المجمع الفقهية التي صرحت فعلا بعدم التقيد بأحد المذاهب المعتمدة، وإنما اعتمدت بالأصالة على قوة الأدلة. ومن هذه المجمع:

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية. وقد أكدت اللجنة على أنها غير متقيدة فعلا بأي مذهب من المذاهب الفقهية: «اللجنة إنما تفتي بما يظهر لها من الأدلة الشرعية سواء وافق المذاهب الأربعة

14 (Pasal 39, ayat 1, 2, 3 Undang-undang Malaysia, Akta 505, Akta pentadbiran Undang-undang Islam wilayah-wilayah persekutuan, 1993: 72-73)

15 Sistem Pengambilan Keputusan Hukum, Ahkamul Fuqaha: ضمن طريقة استنباط قرارات الفتوى، كتاب أحكام الفقهاء: 446

16 ونص هذا النظام الأساسي لعملية إثبات الفتوى أنه يتم بمراعاة الترتيب المعروف لأقوال الفقهاء الشافعية، وأعلاهما ما اتفق عليه الشيخين النووي والرافعي، ثم قول النواوي لوحدة، ثم قول الرافي لوحده، ثم قول الأكثرين، ثم قول أعلم العلماء، ثم قول الأورع. ينظر: أحكام الفقهاء: ٨٤٤-٩٤٤

المعروفة أو وافق أحدها ولا تتقيد بمذهب معين.^(١٧) فتعين أنها من مجامع الاتجاه اللامذهبي.

مجلس الترجيح وتطوير الفكر الإسلامي التابع للشراكة المحمدية. وهي ثاني الجمعيات الإسلامية الكبيرة في إندونيسيا.

فلم يتطرق المجلس إلى قضية التمدد أو عدم التمدد بالمذاهب الفقهية في دليل فتاويه، وهو الأمر الذي يبرره أحد مبادئ المجلس الذي منع التقليد أصلاً، سواء كان تقليد العلماء لمجتهد الأمة أو كان تقليد عامة الناس للعلماء. والمعلوم أن التمدد من لوازم التقليد. فتقرر إذن أن المجلس من المجامع الفقهية التي تتجه إلى اللامذهبية مثل اللجنة الدائمة السعودية.^(١٨)

وثالثاً: الاتجاه الجامع بين المذهبية واللامذهبية.

واتضح من خلال قرائتنا لمناهج الإفتاء والفتاوى الصادرة من بعض المجامع الفقهية على أنها من المجامع التي تجمع بين الاتجاهين السابقين. والمراد من المنهج الجامع ههنا هو ذلك الاتجاه الذي يرجع إلى أقوال معتبرة في المذاهب الفقهية دون تعيينها مسبقاً ولا التقيد بأحد المذاهب بعينه. والحق يقال إن هذه المجامع من أصحاب الاتجاه المذهبي بالمعنى العام مع شيء من الانفتاح على الآراء الجديدة في المستجدات العصرية.

١٧ فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، الرياض - ١ (٦/٥)، وانظر: منهج الفتوى للجنة دائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، دراسة أصولية تطبيقية موجزة، عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مجلة الجمعية الفقهية السعودية: ٣.

١٨ ينظر: قرارات المشورة الوطنية لمجلس الترجيح الخامس والعشرين حول منهج الترجيح وتطوير الفكر الإسلامي. وهذا على الرغم ما استدركه الشيخ أشموني عبد الرحمن - من فقهاء المجلس البارزين - من أن عدم تقيد المجلس بالمذاهب الفقهية إنما يسمح له بأخذ أقوال المذاهب ليعتبر بها في إثبات الأحكام الشرعية طبقاً للقرآن والسنة وغيرها من «أساسيات الأحكام القوية». ينظر: Manhaj Tarjih Muhammadiyah, Metodologi dan Aplikasi: أشموني عبد الرحمن. المحمدية، منهجا وتطبيقا، فوستاكا فلاجار، الطبعة الثالثة، ٤٠٠٢: ٢١

ومن المجامع التي تنتهج هذا الاتجاه الجامع:
دار الإفتاء المصرية.

وقد ذكرت بأن دار الإفتاء المصرية منهجها لاعتماد الفتوى، ويتمثل هذا المنهج في نقل المذاهب السنية الأربعة المعروفة المشهورة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) مع الاعتراف بالمذاهب الأخرى، والاستئناس بها. كما أنها في تخيراتها الدينية كثيراً ما تتسع دائرة الحجة عندها إلى مذاهب المجتهدين العظام كالأوزاعي والطبري والليث بن سعد، وغيرهم.

ونص في «ضوابط الاختيار الفقهي عند النوازل»: تقليد المذاهب الأربعة والخروج عنها.^(١٩) ولا يستلزم عدم تقييد الدار بالمذاهب بعينها إهمالها لها جزئياً أو كلياً، بل باتت تضع أقوال المذاهب وآراء أئمتها نصب عينها في اختيار الفتاوى الشرعية وإثبات الفتاوى الجديدة، لتجمع بين الاتجاهين المتعارضين: المذهبي واللامذهبي، كما تقدم.

المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

وذكر المجلس في موقعه الرسمي: "إصدار الفتاوى الجماعية تسد جماعة المسلمين في أوروبا، وتحل مشكلاتهم وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوروبية في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها."^(٢٠)

وذكر المجلس أيضاً بصدد عرضه لمصادر الأحكام الشرعية أن (١) مصادر التشريع الإسلامي المتفق عليها بين جمهور الأمة وهي: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس. و (٢) مصادر التشريع المختلف فيها كالاستحسان، والمصلحة المرسلة، وسدّ الذرائع، والاستصحاب، والعرف، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، وذلك بشروطها وضوابطها المعروفة عند أهل العلم، ولا سيما إذا كان في الأخذ بها مصلحة للأمة.

ثم تطرق المجلس إلى منزلة المذاهب الأربعة كتراث فقهي يعتمد عليه

١٩ الفتاوى الفقهية الكبرى (٤/٥٢٣)

٢٠ المجامع الفقهية والدور المرسوم، دراسة تأصيلية، سعد عبد الرحمن الكبسي، الريان، بيروت، ط. ١،

٩١: ٥١٠٢/هـ٦٣٤١

في إثبات الأحكام الشرعية مع مراعاة المجلس لصحة الأدلة، والمصلحة العامة، والمصادر الأخرى للأحكام، وتطور الواقع المعاش. واتضح ذلك بما نص المجلس في المواد الآتية: المادة الحادية والثلاثون: تُعَدُّ المذاهب الأربعة، وغيرها من مذاهب أهل العلم ثروةً فقهيةً عظيمةً، ويُخْتَارُ منها ما صحَّ دليله، وظهرت مصلحته.

مجلس العلماء الإندونيسي.

تقرر في دليل المجلس أن عملية إثبات فتاواه إنما تتم عن طريق النظر أولاً وقبل كل شيء في الأقوال والأدلة الواردة في كتب أئمة المذاهب والعلماء المعترين. وتحدد أيضاً أن لأقوال علماء المذاهب الفقهية مكانتها السامية في عملية إثبات الفتاوى الشرعية عند مجلس العلماء الإندونيسي دون تعيين أي مذهب منها بعينه.^(٢١) وسيتم الحديث عن منهج إثبات الفتوى عند المجلس في الباب الثاني والثالث من هذه الرسالة، خاصة وقد علم أن منهج الاجتهاد والفتوى في النوازل المعاصرة عند هذا المجلس بالذات هو الموضوع الرئيسي لهذا العمل العلمي.

ملاحظات عامة لاتجاه مجلس العلماء الإندونيسي

وملاحظة هنا تدور في أمرين رئيسيين هما:

وجوه الجمع بين الاتجاهين المذهبي واللامذهبي في مجلس العلماء الإندونيسي

تجري هذه الدراسة بمحاولة الباحثة لقراءة منهج مجلس العلماء الإندونيسي في سعيه إلى الجمع بين الاتجاهين المختلفتين: الاتجاه المذهبي واللامذهبي. وبعد الاطلاع للقانون الأساسي في إثبات الفتوى المجلس علمنا أن أولى أنواع الاجتهاد وأولها الاجتهاد المذهبي لعلو مكانته عند المجلس بدليل كثرة الإشارات إليه في ثنايا هذا القانون الأساسي الذي هو دليل المجلس في الإفتاء. كما

٢١ ينظر الفتاوى لجمعية نهضة العلماء، ملحق: ٥-٦

فتجلى اهتمام المجلس بأقوال المذهب في توجيهاته أولاً وقبل كل شيء، إلى النظر في أقوال المذهب قبل إصدار أي فتوى. ثانياً موقف المجلس أمام الأقوال المختلفة وينبغي الرجوع إليها.

وإن ظهر ميله إلى الاتجاه المذهبي إلا أن المجلس قام بمحاولته الخاصة للجمع الاتجاهين المختلفين ويتجلى ذلك في استعماله عبارات غير جازمة في الرجوع إلى أقوال المذهب، وهو عبارة "ينبغي" التي توهم الاستحباب لا الوجوب، أي للرجوع إلى ما اتفق عليه علماء المذهب والعض عليه بالنواجذ. كما وجدنا محاولته في الفتاوى الصادرة عن المجلس تستند تارة إلى أقوال معروفة في المذهب، وتارة تستند إلى أدلة أخرى.

ومع ميله إلى المنهج المذهبي نرى أنه ظهر وجه الجمع في عدم تمييزه لمنهج دون منهج، خاصة في طريقة المجلس في ترجيح الأقوال المختلفة.

كما سبق بيانه في المنهج المذهبي الذي قام بترجيح أقوال العلماء حسب التريب الخاص، لم يقدّم المجلس بتخصيص قول عالم واحد عن غيره من العلماء. وإلى هنا تحققت لدينا أن لم تزل هناك مجالات واسعة للتطوير والإصلاح في المناهج المتبعة في مجلس العلماء الإندونيسي، وخاصة في لجنة الفتوى التابعة له، لتجنب الملاحظات التي سبق أن تم عرضها في الصفحات السابقة، ليتسنى للجنة المذكورة أن تقوم بالواجب على أحسن في تلبية متطلبات المجتمع المسلم في إندونيسيا في جانب ومجارة ما استجد من النوازل المعاصرة في جانب آخر.

المقارنة بين منهج مجلس العلماء الإندونيسي وبين غيره من الجامعات

الفقهية

بالنظر إلى منهج إصدار الفتوى عند مجلس العلماء الإندونيسي، يتبين لنا أن موقف هذا المجلس الموقر إنما يندرج في نطاق الاتجاه الوسطي الجامع بين المذهبية واللامذهبية.

فلذلك، يختلف منهج الفتوى عند مجلس العلماء الإندونيسي نوعياً عن مناهج مجمع الفتوى الماليزي، ودار الإفتاء الأردنية على الصعيد الدولي، وكذلك منهج لجنة البحث المسائل الفقهية التابعة لجمعية نهضة العلماء الإندونيسية على الصعيد الداخلي. كل واحد منها من الجامعات التي تصرح بالتقيد جزماً بمذهب

الإمام الشافعي. فقد كان مجلس العلماء الإندونيسي منفتحاً أكثر بالمقارنة إلى تلك الجامعات الثلاثة في اتباع أقوال المذاهب الفقهية طبقاً للمنهج المقرر لديه، مع ميله الظاهر إلى أقوال الشافعية، وخاصة بالنظر إلى المراجع الفقهية التي تم النظر والرجوع إليه عند إصدار الفتاوى الشرعية، إذ اتضح أن القائمين عليه يرجعون إلى كتب الشافعية بكثرة نسبية بالمقارنة إلى كتب المذاهب الأخرى.

كما يتميز منهج الإفتاء عند مجلس العلماء الإندونيسي عن منهج اللجنة الدائمة السعودية للبحوث العلمية والإفتاء ومجلس الترجيح التابعة للشراكة المحمدية الإندونيسية لأن الأخيرتين تصرحان بعدم التقيد بأي مذهب من المذاهب الفقهية، بل يدعوان إلى الاجتهاد ونبد التقليد على الإطلاق. هذا رغم أن فتاوى كل واحد منهما يعتمدان كثيراً على الفتاوى المذهبية، أي الفتاوى المعتمدة في مذهب من تلك المذاهب الفقهية.

وكان المنهج المتبع في مجلس العلماء الإندونيسي أقرب إلى المناهج المتقررة في دار الإفتاء المصرية والمجمع الأوروبي للإفتاء. فكل منها يعترف بالفقه المذهبي دون التقيد بأي مذهب بعينه. بل يجوز لنا القول إن منهج مجلس العلماء الإندونيسي أقرب بكثير إلى منهج المجلس الأوروبي منه إلى منهج دار الإفتاء المصرية؛ لأن هذه الأخيرة تتبنى منهج الانفتاح على المذاهب الفقهية خارج الأربعة المعتمدة، بل تصرح بجواز تبني الأقوال المنسوبة إلى مذاهب الشيعة الفقهية، في حين أن مجلس العلماء الإندونيسي - مثلاً - يحذر الأمة الإسلامية من أهل السنة والجماعة من الاقتراب ودعوة التقريب بين السنة والشيعة لوجود الخلافات الأساسية بين المذهبين.^(٢٢) أو بعبارة أخرى: إن مذاهب الشيعة غير معتمدة عند مجلس العلماء الإندونيسي. والله أعلم بالصواب

٢٢ راجع: مجموع الفتاوى الصادرة عن مجلس العلماء الإندونيسي: ص ٨٤ - ٩٤

المصادر والمراجع

- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (المتوفى: ١٤٢٤هـ)، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
- ضحى فتاحي، الاتجاهات وتعلمها (الجزء الأول: تعريف الاتجاهات وأهميتها)، بواسطة: بتاريخ: الأحد، ١١ أبريل ٢٠١٢) ينظر في http://www.edutrapedia.illaf.net/058=arabic/show_article.shtml?id
- أبو يوسف محمد بن إبراهيم، الحاوي من فتاوى الشيخ الألباني، مكتبة العلمية للتراث، بنها الجديدة، ٢٠٠١، ط ١.
- رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ١٩٩٠م
- محمد عمار، السلفية، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، دار المعارف، سسة تونس
- الداودي بن بخوش قوميدي، الاتجاهات الاجتهادية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣٤م
- <https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=47#.WjWgTt-WbIV>، تم تحميل هذا النشر في ٧١ شهر ديسمبر عام ٢٠١٢، في ساعة ٢٢،٧ دقيقة، والمجامع الفقهية والدور المرسوم، دراسة تأصيلية، سعد عبد الرحمن الكبيسي، الريان، بيروت، ط ١، ٥١٠٢، ٢٢
- (Pasal 39, ayat 1, 2, 3 Undang-undang Malaysia, Akta 505, Akta pentadbiran Undang-undang Islam wilayah-wilayah persekutuan, 1993: 72-73
- Sistem Pengambilan Keputusan Hukum, Ahkamul Fuqaha
- طريقة استنباط قرارات الفتوى، ضمن كتاب أحكام الفقهاء، لجنة بحث المسائل لجمعية نهضة العلماء
- فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى،
- أحمد بن عبد الرزاق الدويش، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، الرياض
- عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، منهج الفتوى للجنة دائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، دراسة أصولية تطبيقية موجزة، مجلة الجمعية الفقهية السعودية
- قرارات المشورة الوطنية لمجلس التوجيه الخامس والعشرين حول منهج التوجيه وتطوير الفكر الإسلامي.
- أشموني عبد الرحمن، المحمدية، منهجا وتطبيقا، فوستاكا فلاجار، الطبعة الثالثة،
- أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (المتوفى: ٤٧٩هـ)، الفتاوى الفقهية الكبرى، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيثمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي (المتوفى ٢٨٩هـ)، الناشر: المكتبة الإسلامية
- سعد عبد الرحمن الكبيسي، المجامع الفقهية والدور المرسوم، دراسة تأصيلية، الريان، بيروت، ط ١، ٥١٠٢/٥٦٣٤١هـ
- مجموع الفتاوى الصادرة عن مجلس العلماء الإندونيسي، الطبعة الثالثة ٢٠١٠

مجلس العلماء الاندونيسى و منهجه فى استنباط الاحكام للفتوى

ا.د. أحمد شطارى اسماعيل

ملخص البحث

يتناول هذا البحث فى منهج مجلس العلماء الاندونيسى فى استنباط الأحكام للفتوى. بعد المقدمة يتطرق البحث فى النظرية عن تعريف الفتوى واهميتها و اركانها و آدابها و شروط المفتى و من لا يجوز أخذ الفتوى عنه . ثم يتحدث البحث قليلا فى تاريخ دخول الاسلام فى اندونيسيا كما يتناول الحديث عن تأسيس مجلس العلماء الاندونيسى و مكانته امام الحكومة الاندونيسية و وظيفته لنصح الحكومة و الأمة الاسلامية و لاصدار الفتوى فى المسائل الدينية و الاجتماعية. و اهم الحديث فى هذه المقالة هو البحث فى منهج مجلس العلماء الاندونيسى فى استنباط الاحكام و الاجراءات اللازمة لاصدار الفتاوى. و فى النهاية يتطرق البحث فى مظاهر المزالق التى وقعت لجنة الفتوى عند استنباط الحكم و اصدار الفتوى و اقتراح الحلول للتجنب عن هذه المزالق.

المقدمة

الحمد لله حمدا يليق بجلاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وصحبه وآله، وبعد. فان وظيفة العلماء ودور المفتين هي في المقام الأول نشر الدين والعمل على تحقيق وحدة الأمة وحمايتها، وإطفاء الحرائق المشتعلة في جسمها باعتبارهم وارثي ميراث النبوة، والحاملين لمنهج الهداية البشرية، الموقدين في الأمة لمشعل الدعوة بهداية النبوة، يحجزون الظالم عن ظلمه، والطاغي عن طغيانه، يدعون مَنْ ضلَّ إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى.

في التعريف بالفتوى وشروطها وآدابها
تعريف الفتوى:

الْفَتْوَى والفُتْيَا هي: ذِكْرُ الْحُكْمِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ لِلسَّائِلِ، أو: هي جوابُ المفتي؟. وهي بهذا التعريف تشمل ما يتعلّق بالسؤال عن الحكم الشرعيّ وغيره، والمقصودُ بها هنا: ما يتعلّق بالحكم الشرعيّ. يقال: (أفتاهُ في المسألة يُفتيه: إذا أجابه. والاسم: الفَتْوَى^٣.

والحكمُ الشرعيُّ هو: (حكمُ الله تعالى المتعلِّقُ بأفعال المكلفين؛

والإفتاء بيان الحكم الشرعي عند السؤال عنه، وقد يكون بغير سؤال ببيان حكم النازلة لتصحيح أوضاع الناس وتصرفاتهم. والمُفتي هو العالم بالأحكام الشرعية والقضايا والحوادث، والذي رزق من العلم والقدرة ما يستطيع به استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها وتنزيلها على الوقائع والقضايا الحادثة.

والفتوى أمر عظيم لأنها بيان لشرع رب العالمين، والمُفتي يوقع عن الله تعالى في حكمه، ويقتدي برسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام الشريعة.

١ أنيس الفقهاء“ للقونوي (١/ ٩٠٣)، وانظر: «المصباح المنير» (ص٩٣٢/ فتى)، و«فيض القدير» للمناوي (١/ ٨٥١)، ومقالاً لمحمد بن شاکر الشریف في شبكة «صيد الفوائد» تحت هذا الرابط: [http:// saaid.net/ Doat/ alsharef/ 3.ht](http://saaid.net/Doat/alsharef/3.ht)

٢ «التعاريف» للمناوي ص ٥٥.

٣ «لسان العرب» (٥/ ٨٤٣٣)، (فتا).

٤ «التعريفات» للجرجاني ص ٣٢١.

والفتوى من المناصب الإسلامية الجليلة، والأعمال الدينية الرفيعة، والمهام الشرعية الجسيمة؛ يقوم فيها المفتي بالتبليغ عن رب العالمين، ويؤتمن على شرعه ودينه؛ وهذا يقتضي حفظ الأمانة، والصدق في التبليغ؛ لذا وُصف أهل العلم والإفتاء بأنهم: ورثة الأنبياء والمرسلين، المُوقَّعون عن رب العالمين، الواسطة بين الله وخلقِهِ. قال محمد بن المنكدر: العالم بين الله تعالى وخلقِهِ، فلينظر كيف يدخل بينهم.

وقال النووي: اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل؛ لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وقائم بفرض الكفاية، لكنه مُعرَّض للخطأ؛ ولهذا قالوا: المفتي مُوقَّع عن الله تعالى^١.

أهمية الفتوى:

مما يدل على أهمية الفتوى أمور:

الأمر الأول: ان الفتوى قد تولاهها رب العالمين:

قال تعالى: ﴿بَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾^٧

وقال تعالى: ﴿وَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾^٨

وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ﴾^٩

وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾^{١٠} وعلى هذا فلفتي بمثابة الموقع عن رب العالمين.

الأمر الثاني: ولرفعة شأن الفتوى فقد جعلها الله وظيفة سيد المرسلين

صلى الله عليه وآله وسلم فقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^{١١} فبيّن عليه الصلاة والسلام للناس ما نزل إليهم فعلم

٥ أخرجه البيهقي في "المدخل إلى السنن" (١٢٨)، والخطيب البغدادي في "الفتاوى والمفتحة" (٢/٤٥٣)، ومن طريق البيهقي أخرجه ابن عساکر في "تاريخ دمشق" (361/33).

٦ آداب الفتوى" (ص ٣١)

٧ (النساء: ٦٧١)

٨ (النساء: ٧٢١)

٩ (البقرة: ٩٨١)

١٠ (البقرة: ٧١٢)

١١ (النحل: ٤٤)

المتعلمين وأفتى المستفتين وما ترك خيرا إلا ودلّ عليه، ولا شرا إلا وحذر منه، وترك أمته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

الأمر الثالث: ولرفعة مكانة الفتوى وشرف قدرها فقد حرم الله تعالى التساهل في أمرها فلا يجوز أن يتولاها إلا عالم بكتاب الله وسنة رسوله، قال تعالى مخاطبا المستفتين: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^{١٣} يعني أهل العلم بالكتاب والسنة.

وقال تعالى مخاطبا المفتين: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنْ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾^{١٤}

ثانياً: شروط المفتي:

لا يجوز أن يلي أمر الإفتاء إلا من تتحقق فيه الشروط المقررة في مواطنها، وأهمها:

أ. العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وما يتعلق بهما من علوم.

ب. العلم بمواطن الإجماع والخلاف والمذاهب والآراء الفقهية.

ج. المعرفة التامة بأصول الفقه ومبادئه وقواعده ومقاصد الشريعة، والعلوم المساعدة مثل: النحو والصرف والبلاغة واللغة والمنطق وغيرها.

د. المعرفة بأحوال الناس وأعرافهم، وأوضاع العصر ومستجداته، ومراعاة تغييرها فيما بني على العرف المعتبر الذي لا يصادم النص.

هـ. القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من النصوص.

و. الرجوع إلى أهل الخبرة في التخصصات المختلفة لتصور المسألة المسؤول عنها، كالمسائل الطبية والاقتصادية ونحوها^{١٥}.

١٣ <http://www.dr malo.com/spip.php?article153>

١٤ <http://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=30#.WgTTHzIxXIU>

مَنْ لَا تُوْخَذُ عَنْهُ الْفَتَاوَى:

١. لَا تُوْخَذُ الْفَتَاوَى مِنْ غَيْرِ الْمُتَخَصِّصِينَ الْمُسْتَوْفِينَ لِلشَّرْطِ الْمَذْكُورَةِ آتِفًا.
٢. الْفَتَاوَى الَّتِي تُنْشَرُ فِي وَسَائِلِ الْإِعْلَامِ الْمُخْتَلِفَةِ كَثِيرًا مَا لَا تَصْلُحُ لِغَيْرِ السَّائِلِ عَنْهَا، إِلَّا إِذَا كَانَ حَالُ الْمُطَّلَعِ عَلَيْهَا كَحَالِ الْمُسْتَفْتَى، وَظَرْفُهُ كَظَرْفِهِ.
٣. لَا عَبْرَةَ بِالْفَتَاوَى الشَّاذَّةِ الْمُخَالَفَةِ لِلنُّصُوصِ الْقَطْعِيَّةِ، وَمَا وَقَعَ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ مِنَ الْفَتَاوَى.

مِنْ آدَابِ الْإِفْتَاءِ:

عَلَى الْمَفْتَى أَنْ يَكُونَ مُخْلِصًا لِلَّهِ تَعَالَى فِي فَتَوَاهِ، ذَا وَقَارٍ، وَسَكِينَةٍ، عَارِفًا بِمَا حَوْلَهُ مِنْ أَوْضَاعٍ، مُتَعَفِّفًا وَرِعًا فِي نَفْسِهِ، مُلْتَزِمًا بِمَا يَفْتَى بِهِ مِنْ فِعْلٍ وَتَرْكٍ، بَعِيدًا عَنِ مَوَاطِنِ الرِّيبِ، مُتَأَنِّيًا فِي جَوَابِهِ عِنْدَ الْمُتَشَابِهَاتِ وَالْمَسَائِلِ الْمَشْكَلَةِ، مُشَاوِرًا غَيْرَهُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، مُدَاوِمًا عَلَى الْقِرَاءَةِ وَالْإِطْلَاعِ، أَمِينًا عَلَى أَسْرَارِ النَّاسِ، دَاعِيًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ أَنْ يُؤَفِّقَهُ فِي فَتَوَاهِ، مُتَوَقِّفًا فِيمَا لَا يَعْلَمُ، أَوْ فِيمَا يَحْتَاجُ لِلْمَرَاجَعَةِ وَالتَّثْبِتِ.^{١٥}

أَرْكَانُ الْفَتَاوَى:

لِلْفَتَاوَى أَرْبَعَةٌ أَرْكَانٌ: مَفْتًى، وَمُسْتَفْتًى، وَمُسْتَفْتَى عَنْهُ، وَمَفْتًى بِهِ. الْمَفْتَى: هُوَ الَّذِي يُصْدِرُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ، وَيَشْتَرِطُ فِيهِ شَرْطَانِ أُسَاسَانِ: الأول: العلم ودليله: قوله تعالى -ناهيًا نهيًا تحريمًا عن القول في دين الله بغير علم-: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^{١٦}

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنْ الَّذِينَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾^{١٧} وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ

15 <http://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=30#.WgTTHzIxXIU>

١٦ (الإسراء: ٦٣)

١٧ (النحل: ٦١١)

بِعَبْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾
 وفي الحديث المتواتر: «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار.»
 ويدخل تحت هذا الشرط:

- كونه عارفا بأدلة الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع والقياس الصحيح.
- كونه ملما بعلوم القرآن والحديث والنحو واللغة والتصريف ومواضع اختلاف العلماء واتفاقهم ما يمكنه من الاستنباط والاستدلال الصحيح.
- كونه سليم الذهن.
- كونه عارفا بمقاصد الشريعة، قادرا على المقارنة بين المصالح والمفاسد، خبيرا بفقهاء المآلات مراعيها ذلك كله في فتاواه.
- كونه خبيرا بواقع الناس وأحوالهم، قال ابن القيم: “ينبغي للمفتي أن يكون بصيرا بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم فإن لم يكن كذلك زاغ وأزاع”^{١٩}

الشرط الثاني: كونه عاملا بمقتضى علمه، ودليل شرطية العمل بمقتضى العلم قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^{٢٠} وقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ
 *كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^{٢١}

وعن أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «يجاء بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتندلق أقتابه في النار فيدور كما يدور الحمار برحاه فيجتمع أهل النار عليه فيقولون: أي فلان ما شأنك؟ أليس كنت تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر؟ قال: كنت آمركم بالمعروف ولا آتية، وأناهاكم عن المنكر وآتية»^{٢٢}

١٨ الأعراف: ٣٣

١٩ أعلام الموقعين عن رب العالمين ٤/٥٠٢

٢٠ (البقرة: ٤٤)

٢١ (الصف: ٢-٣)

٢٢ متفق عليه

دخول الاسلام الى اندونيسيا
 لم يعلم بالتحديد بداية دخول الإسلام إليها، والأقوال فيها مختلفة
 كإختلافها في اول من نشر الإسلام في اندونيسيا.

لقد أحسن المؤرخ الاندونسي الشهير، احمد منصور سوريا نغارا (Ahmad Suryanegara Mansur) في توضيحه عن ان هناك ثلاث نظريات عن دخول
 الإسلام الى اندونيسيا

الأولى: ان الإسلام دخل الى اندونيسيا من غوجرات (Gujarat) التابعة
 للهند في القرن الثالث عشر الميلادي او القرن السابع الهجري بواسطة التجار
 الهنديين المسلمين. واول من صرّح هذه النظرية المستشرق الهولندي ” سنوك
 هورجرونج“ (Snouck Hurgronje) (١٨٥٧-١٩٣٦)

والثانية: ان الإسلام دخل الى اندونيسيا في القرن السابع الميلادي او
 القرن الثاني الهجري بواسطة التجار العرب، وأيد هذه النظرية وجود المجتمع
 العربي في سومطرى الغربية في هذا القرن بالذات. قال ” ج.س. ون لوير“ (J.C. van Leur) في كتابه Indonesia: Trade and Society انه في سنة ٤٧٦ الميلادية قد
 وجد المجتمع العربي في شاطئ سومطراء الغربية.

ثم أعرب احمد منصور ان الاستاذ عبد الملك كريم امر الله (Hamka)،
 العالم الشهير في اندونيسيا (المتوفى سنة ٠٨٩١)، ممن قال بالنظرية الثانية ودحض
 النظرية الاولى بالشدة وأنها محاولة لتحريف تاريخ الإسلام في اندونيسيا مضيّفا
 الى ان المستشرق الهولندي « Snouck Hurgronje » اشتهر بعدائه الصريح الى
 الإسلام والعرب^٣.

ويمكن القول ان المسلمين كانوا منذ القرن السابع الى ما قبل القرن
 الخامس عشر الميلادي ليسوا الا تجمّعات لا تمتلك السلطة والبطش، واذا كانت
 لديهم مملكات اسلامية في هذه القرون فلا تشمل الا على بعض المناطق في جزيرة
 سومطرة.

وهذا على خلاف ماجرى في سومطراء. وقد قامت فيها مملكات اسلامية
 صغيرة مستقلة في القرن التاسع الميلادي او القرن الثالث الهجري قبل مملكة

Demak بعدة قرون، لأن الإسلام - باتفاق المؤرخين الإسلاميين في اندونيسيا- دخل الى جزر اندونيسية من جزيرة سومطراء ثم منها انتشر الى سائر الجزر الاندونيسية.

والثالثة: ان الذين نشروا الإسلام في اندونيسيا هم الفرس الشيعة لوجود المجتمع الفارسي في منطقة شمالية من جزيرة سومطراء (أثشيه) منذ القرن الخامس عشر. وهذا الرأي الأخير ضعيف^{٢٤}

تأسيس مجلس العلماء الاندونيسى

منذ ظهور الاسلام في اندونيسيا و حاولت الأمة الاسلامية جاهدة لدعوة الناس الى دين الله القويم . ومنذ انتشار الاسلام بدأ الناس يتعلمون تعاليم الاسلام السمحة . واذا وجدوا قضية في أمور دينهم يستفتون علماءهم فكل عالم يستوفر الشروط للفتوى يفتى بما جاء اليه من البيئات و الأدلة الصحيحة التي عرفها. و سارت هذه الحالة سنوات عدة بل عصورا كثيرة حتى السبعينات من القرن العشرين الماضي في عهد الرئيس الراحل سوهرتو

وفي المؤتمر الذى عقده مركز الدعوة الاسلامية في ٠٣ سبتمبر الى ٤ اكتوبر ٠٧٩١ تم الاتفاق انه من المهم بمكان تشكيل مجلس العلماء الاندونيسى الذى له وظيفة لتقديم الفتاوى لجميع الطوائف باندونيسيا تجنبا من التفرق بينها. قبل مضى اربع سنوات لا تهتم الحكومة بهذا الاقتراح من مشاركي المؤتمر الذى عقده مركز الدعوة الاسلامية^{٢٥}

٢٤ انظر المقالة تحت عنوان : آثار اللغة العربية في الالفاظ الاندونيسية للاستاذ الدكتور احمد شطارى اسماعيلو تم تقديمها في المؤتمر العالمى في ٢ نوفمبر ٧١٠٢ بجامعة شريف هداية الله الاسلامية الحكومية جاكرتا. تحت عنوان : آثار اللغة العربية في الالفاظ الاندونيسية للاستاذ الدكتور احمد شطارى اسماعيل

25 Mohamad Atho Mudzhar, "Fatwas of The Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975 -1988", Disertasi, Los Angels: University of California, 1990, hal. 92

. « ولما شعرت الحكومة الاندونيسية با الحاجة الملحة الى وجود العلماء الذين ينصحونها، دعاهم الرئيس سوهرتو لتشكيل مجلس العلماء الاندونيسى.^{٢٦} بعد تشكيل مجلس العلماء الاندونيسى بجاكرتا عاصمة الجمهورية الاندونيسية، شكل كذلك مجلس العلماء الاندونيسى في جميع المحافظات و جميع المدن في انحاء اندونيسيا بل وفي كل البلدية (كتشاما تان). وفي ٢١ - ٢٦ يوليو ١٩٧٥ م عقد اول مؤتمر وطني بجاكرتا لتشكيل هيئة المسؤولين المركزية لمجلس العلماء الاندونيسى^{٢٧} و حضر هذا المؤتمر الرئيس الراحل سوهرتو وافتتحه رسميا بالبسملة.^{٢٨} ومن التوجيهات التي القاها امام العلماء في افتتاح مؤتمر مجلس العلماء الأول ما يلي:

انه رجا من العلماء اكيدا ان يكون لديهم مشاركة فعالة في انماء البلاد الاندونيسية في المجالات المادية و المعنوية حيث أكد بتصريحاته « ان استقلال الشعب الاندونيسى يتعلق باستقلال معنويته و ايمانه و تقواه الى الله سبحانه و تعالى.

ان الأمة الاسلامية في حاجة ماسة الى العلماء ليقوموا بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر كما يقومون بتوجيه الامة لاقامة الحق.^{٢٩} على مجلس العلماء الاندونيسى اعطاء النصائح الى الحكومة الاندونيسية في امور مهمة^{٣٠}

لأهمية مشاركة العلماء في انماء الشعب الاندونيسى تؤسس مجلس العلماء الاندونيسى^{٣١}

في هذا المؤتمر تم تعيين الأستاذ الدكتور هامكا رئيسا لمجلس العلماء الاندونيسى كما تم تشكيل هيئة المسؤولين لمجلس العلماء الاندونيسى كما

26 Hamka, *Panji Masyarakat* 1/8/1975, 15/9/1975) <https://www.hidayatullah.com/kajian/sejarah/read/2016/11/16/105304/mui-dan-sejarah-ulama-yang-diabaikan-penguasa.html>. MUI lahir pada tanggal 17 Rajab 1395 Hijriyah

27 <https://www.hidayatullah.com/kajian/sejarah/read/2016/11/16/105304/mui-dan-sejarah-ulama-yang-diabaikan-penguasa.html>

28 ibid

29 ibid

30 (Hamka, *Panji Masyarakat*, 1/8/1975).

31 *Pelita*, 22/7/1975

يلي:

الرئيس العام: أ.د.هامكا
 واما الرؤساء الاخرون فهم: كياهي الحاج عبد الله شافعي و كياهي
 الحاج شكري غزالي و كياهي الحاج حبيب محمد الحبشي و كياهي الحاج حسن
 البصري و الحاج سودرمان³²

مجلس العلماء الاندونيسي و الفتوى
 حسب وثيقة التأسيس, لمجلس العلماء الاندونيسي خمس وظائف مهمة
 كما يلي:

تقديم الفتاوى والنصائح للحكومة و للامة الاسلامية في المسائل الدينية
 و الاجتماعية اداء للامر بالمعروف و النهي عن المنكر تجاه الشعب الاندونيسي
 باسره لتقوية المناعة الوطنية
 توطيد اواصر الاخوة الاسلامية و نشر السلام بين معتنقي الاديان لتحقيق
 الاتحاد و الوحدة الوطنية
 يمثل مجلس العلماء الاندونيسي عضوا في هيئة استشارية لمعتنقي الاديان
 يمثل مجلس العلماء الاندونيسي همزة الوصل بين العلماء و الأمراء
 لانجاح التنمية الوطنية

لا يقوم مجلس العلماء الاندونيسي بمشاركة سياسية³³
 من هذه الوثيقة نرى اهمية مكانة مجلس العلماء الاندونيسي في الفتوى و
 تقديمها للحكومة و الشعب الاندونيسي, طلبت منه الحكومة ام لا. ولهذا أكد

32 <https://www.hidayatullah.com/kajian/sejarah/read/2016/11/16/105304/mui-dan-sejarah-ulama-yang-diabaikan-penguasa.html>

33 *Pelita*, 28/7/1975).

في وثيقة اخرى ان هذه الوظائف الخمس كما يلي:

Dalam khitah pengabdian Majelis Ulama

Indonesia telah dirumuskan lima fungsi dan peran utama MUI yaitu:

1. Sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (Warasatul Anbiya)
2. Sebagai pemberi fatwa (mufti)
3. Sebagai pembimbing dan pelayan umat (Riwayat wa khadim al ummah)
4. Sebagai gerakan Islah wa al Tajdid
5. Sebagai penegak amar ma'ruf dan nahi munkar (<http://www.mui.or.id/konten/menge-nai-mui/sekilas-tentang-kami> tanggal 6 Nopember 2008)

اول رئيس لمجلس العلماء الاندونيسى أ. د. هامكا عن مكانة الفتوى المقدمة للحكومة من قبل مجلس العلماء الاندونيسى قائلا: اذا تساءل احد منا ما هي العقوبة اذا كانت النصائح و الفتوى من مجلس العلماء الاندونيسى لا تنفذها الحكومة ؟ فالاجابة واضحة. انه ليس هناك قانون بشرى لمقاضاة الحكومة لانها هي المنفذة للقانون . فاذا كانت الفتوى صحيحة و صادقة و جادة و لكن الحكومة لا تقبلها ولا تنفذها فالله تعالى هو الذى سيعاقب الحكومة التى بيدها تنفيذ القانون. و قد تأتى العقوبة مباشرة فى الدنيا أو تؤجل الى الآخرة . و ان لم تؤمن الحكومة بقدرة الله على ذلك فسوف يغرقها الله فى لعنته^٣

المنهج لمجلس العلماء الاندونيسى فى اصدار الفتوى
المبادئ و الاجراءات التى قام عليها مجلس العلماء الاندونيسى لاصدار
Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997
(قرار منهج الفتوى لمجلس العلماء
الاندونيسى الذى قرره المجلس فى ٢ اكتوبر ٧٩٩١) و نص الفصل الثانى عن
المبادئ ما يلى:

Setiap Keputusan Fatwa harus mempunyai dasar atas Kitabullah dan Sunnah Rasul yang *mu'tabarah*, serta tidak bertentangan dengan kemaslahatan umat.

Jika tidak terdapat dalam *Kitabullah* dan Sunnah Rasul sebagaimana ditentukan pada pasal 2 ayat 1, Keputusan Fatwa hendaklah tidak bertentangan dengan *ijma'*, *qiyas* yang *mu'tabar*, dan dalil-dalil hukum yang lain, seperti *ih-tisan*, *masalah mursalah*, dan *saddu al-dzari'ah*.

Sebelum pengambilan Keputusan Fatwa, hendaklah ditinjau pendapat-pendapat para Imam Madzhab terdahulu, baik yang berhubungan dengan dalil-dalil hukum maupun yang berhubungan dengan dalil-dalil yang diperrgunakan oleh pihak yang berbeda pendapat.

Pandangan tenaga ahli dalam bidang masalah yang akan diambil Keputusan Fatwanya, dipertimbangkan³⁵

و ترجمة هذه النصوص كما يلي:

كل الفتوى التي قررها مجلس العلماء الاندونيسى يجب ان يكون لها أدلة من كتاب الله و سنة رسوله الصحيحة (المعتبرة) وان لم توجد الأدلة من كتاب الله و سنن رسوله الصحيحة كما نص الفصل الثانى فى البند الاول، فالفتوى من مجلس العلماء الاندونيسى لا يجوز ان تعارض الاجماع و القياس المعتر و سائر الادلة المتفق عليها كالاتحسان و المصلحة المرسله و سد الذرائع. قبل اتخاذ قرار الفتوى من مجلس العلماء الاندونيسى يجب البحث اولا عن آراء أئمة المذاهب السابقة اما من الآراء التى تتعلق بأدلة الحكم و اما من الآراء التى استدلت بها الجهة المعارضة لفتوى مجلس العلماء الاندونيسى يجب على مجلس العلماء الاندونيسى الاهتمام بآراء المتخصصين فى المسائل المعينة قبل اتخاذ قرار الفتوى.³⁶

إذا أنعمنا النظر الى البنود السابقة عن منهج استنباط الأحكام الذى سلكه مجلس العلماء الاندونيسى سوف نجد انه لا يختلف كثيرا عن المنهج الذى استخدمه علماءنا الاولين السابقين من السلف. فمجلس العلماء الاندونيسى قبل تقرير الفتوى و اصدارها يهتم بمصالح الأمة بأسرها كما يهتم اولا بأول بآراء أئمة المذاهب الفقهية موافقة كانت ام معارضة. بهذا المنهج الفذ المتميز سلك مجلس العلماء الاندونيسى المنهج الوسطى فى استنباط الأحكام بعيدا عن التطرف كما حاول التوفيق بين الآراء المختلف فيها. ومن الحلول المتميزة التى

35 Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggara Haji Depag RI. Him-punan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta : Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggara Haji Depag RI, 2003, hal. 4-5.

36 Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggara Haji Depag RI. Him-punan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta : Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggara Haji Depag RI, 2003, hal. 4-5.

ابدعها مجلس العلماء الاندونيسى هو الاهتمام بآراء المتخصصين في مجالاتهم العلمية و العملية كاحد المبادئ لاستنباط الأحكام قبل تقرير الفتوى و اصدارها.

الخطوات و الاجراءات لاصدار الفتوى

قبل استنباط الحكم قام قسم اصدار الفتوى لمجلس العلماء الاندونيسى بتكليف اللجنة المعينة لدراسة المسألة التي قدمها المستفتي ودراسة المسائل المرتبطة بالمسألة دراسة وافية لمدة أسبوع على الأقل قبل عقد الاجتماع للبحث في الفتوى عن المستفتي عنها ولاثبات الفتوى .

ان كانت للمسألة ادلة قطعية من القرآن او السنة فاللجنة لا تقوم بالبحث فيها بل تقدمها لاجتماع قسم الفتوى و تبين اللجنة ان المسألة المستفتي عنها لا تحتاج الى البحث لوجود ادلة قطعية لها . فتعد المسألة غير صالحة لتكون المستفتي عنها.

و اما المسألة المستفتي عنها التي تعتبر من الأمور المختلف فيها بين آراء المذاهب فتقوم اللجنة بالترجيح بعد البحث عن المسألة المذكورة في كتب مقارنة المذاهب باستخدام القواعد الأصولية المتصلة بقواعد الترجيح³⁷ بعد القيام بالبحث في المسألة و الدراسة عنها دراسة متكاملة من جميع الجوانب مع الاهتمام بالآراء المتداولة في الاجتماع, استنبط اعضاء قسم الفتوى لمجلس العلماء الاندونيسى الأحكام المتعلقة بالمستفتي عنها.

ولا يتم اصدار و تنفيذ الفتوى الا بعد توقيع هيئة المسؤولين لقسم الفتوى (في شكل رسالة قرار الفتوى (SKF Surat Keputusan Fatwa))
ان تشتمل رسالة قرار الفتوى أهم المبادئ و الأدلة المتعلقة بالمسألة المستفتي عنها مع تحليلها بالايجاز ومع ذكر مصادرها الأساسية .
و تحتوي رسالة قرار الفتوى خطوات متابعة تنفيذ الفتوى كما تحتوي على

37 انظر الفصل الثالث من كتاب منهج استنباط الحكم لمجلس العلماء الاندونيسى
Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, Him-
punan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat
Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003, hal. 4-5

التوصيات والحلول المقترحة لتنفيذ الفتوى³⁸
 مجلس العلماء الاندونيسى المركزى له فروع فى المحافظات و المدن و
 المديرىات . لمجلس العلماء الاندونيسى المركزى صلاحية لاصدار الفتوى عن
 المسائل الدينية العامة التى تهم الشعب الاندونيسى باسره او المسائل الدينية
 الطارئة فى المحافظات او المدن التى انتشرت آثارها فى عدة محافظات او جميع
 مدن جمهورية اندونيسيا.

لكل فرع لمجلس العلماء الاندونيسى حق لاصدار الفتوى و تعتبر هذه
 الفتاوى من مجلس العلماء الاندونيسى المركزى و مجلس العلماء الاندونيسى
 فى المحافظات و المدن متساوية الدرجات اذا استوفى الشروط و اتبع المنهج
 لاستنباط الأحكام. كل فتوى تستقل كل استقلال عن غيرها من الفتاوى الصادرة
 من الفروع.

وإذا اختلفت الفتاوى الصادرة من المركز و الصادرة من الفروع فيجب
 عقد الملتقى للبحث عن الحلول والقيام بالتوفيق او الجمع بين الرأيين المختلف
 فيهما حتى لا تؤدي الفتوى الى الاضطراب و الفوضى فى المجتمع الاسلامى.³⁹

38 Dinukil dan diolah dari buku *Kumpulan Fatwa MUI Provinsi Daerah Khusus Ibukota Jakarta, 1975-2012* dengan penyusun KH. A. Syarifuddin Abdul Gani, MA dan DR. H. Fuad Thohari, MA

39 نفس المرجع
 Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berbunyi: Pasal 3

1. Setiap masalah yang disampaikan kepada Komisi hendaklah terlebih dahulu dipelajari dengan seksama oleh para anggota komisi atau tim khusus sekurang-kurangnya seminggu sebelum disidangkan.
2. Mengenai masalah yang telah jelas hukumnya (qath'iy) hendaklah komisi menyampaikan sebagaimana adanya, dan fatwa menjadi gugur setelah diketahui nashnya dari Al-Qur'an dan Sunnah.
3. Dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan madzhab, maka yang difatwakan adalah hasil tarjih setelah memperhatikan fiqh muqaran (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqh muqaran yang berhubungan dengan pentarjihan.

Pasal 4

Setelah melakukan pembahasan secara mendalam komprehensif, serta memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang dalam siding, Komisi menetapkan fatwa.

Pasal 5

1. Setiap Keputusan Fatwa harus di-tanfidz-kan setelah ditandatangani oleh Dewan Pimpinan dalam bentuk Surat Keputusan Fatwa (SKF).
2. SKF harus dirumuskan dalam bahasa yang dapat dipahami dengan mudah oleh ma-

ظاهرة المزالق في استنباط الأحكام للفتوى
 رغم وجود المنهج المقرر لمجلس العلماء الاندونيسى في استنباط الأحكام
 dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa sebagaimana yang
 كما ورد في
 tertuang dalam keputusan MUI Nomor: U-596/MUI/X/1997 tertanggal 2
 Oktober 1997

غير انه في الميدان العملي قد وقعت بعض المخالفات الناتجة عن اهمال
 بعض الأعضاء في قسم الفتوى للمبادئ و الاجراءات المقررة في المنهج. نشير
 هنا بعض المخالفات التي حدثت سهوا عن غير قصد الاستخفاف بالمنهج.
 هناك بعض الفتوى التي تستند الى الحديث مباشرة دون الرجوع الى
 كتاب الله

اصدار الفتوى على اساس كتب الفقه دون الرجوع الى مصادر اساسية
 اخرى

هناك فتوى اصدرها مجلس العلماء الاندونيسى بدون ايراد الادلة
 الاساسية و الحجة كفتوى جواز مشاهدة الفلم تحت عنوان ” الرسالة او The
 Message بحجة ان الفيلم لا يظهر وجه رسول الله صلى الله عليه و سلم “
 مع ان هناك احاديث تمنع تصوير رسول الله منعا باتا وما السبب لاتذكر هذه
 الاحاديث في الفتوى ؟

هناك مثال آخر عن فتوى جواز اكل لحم الارنب . فاستنباط الحكم لهذه
 الفتوى لا يتبع المنهج والاجراءات الصحيحة. فرسالة قرار الفتوى تقتبس فقط
 الأحاديث الموجودة في كتاب نيل الأوطار للشوكاني ولا يتم ايراد عموم الآية التي

syarakat luas.

3. Dalam SKF harus dicantumkan dasar-dasarnya disertai uraian dan analisis secara ringkas, serta sumber pengambilannya.
4. Setiap SKF sedapat mungkin disertai dengan rumusan tindak lanjut dan rekomendasi dan/atau jalan keluar yang diperlukan sebagai konsekuensi dari SKF tersebut.

تدل على جواز اكل اللحوم سوى الميتة و الدم و لحم الخنزير و م اهل لغير الله.^{٤١}
 من الدراسات السابقة التي قام بها أ.د. عطاء مظهر هي الدراسة عن ٢٢
 فتاوى قررها مجلس العلماء الاندونيسى من سنة ١٩٧٥ الى سنة ١٩٨٨ حيث
 اكد عطاء ان الفتاوى من مجلس العلماء الاندونيسى تم استنباطها من القياس
 لأن القياس هو الدليل الناجع لحل القضايا المستجدة التي لم ينص عنها القرآن
 الكريم والسنة النبوية المطهرة. و انتقد عطاء هذا المنهج الاستدلالي غير مناسب
 لان القياس لا بد من ان يبنى على العلة المتساوية بين المقيس فيه و المقيس
 عليه.^{٤٢}

تعالوا ننظر مثلا الى فتوى جواز مزارعة الضفادع بحيث يقاس حكم
 هذه بجواز دباغ جلود الميتة. مع ان العلة مختلفة. فعلة جواز دباغ جلود الميتة
 لاجل تطهيرها واستخدامها كلوازم البيت فقط لا للاكل. واما علة جواز مزارعة
 الضفادع فلأجل الأكل. والقياس مع الفارق باطل.^{٤٣}

الختام

هذا ما يسر الله لي ان اقدم لكم من البحث المتواضع. و الله أرجو ان
 يأتي هذا البحث لنا جميعا بالنفع الجم. و الله أعلم بالصواب وهو ولي التوفيق و
 الهدى الى سواء السبيل.

٤١ انظر سورة البقرة الاية ٣٧١

42 H.M. Atho Mudzhar, Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998, hal. 134

43 Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, Him-punan..., hal. 207-208

<http://zaenul-mahmudi.blogspot.co.id/2008/11/metode-istinbath-hukum-mui.html>

المثال من قرار قسم الفتوى لمجلس العلماء الاندونيسى عن تحريم
الشيحارة

1-B ISI MOK NASUTUPEK

IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA MUI SE-INDONESIA III TENTANG MASAIL FIQHIYYAH MU'ASHIRAH (MASALAH FIKIH KONTEMPORER)

HUKUM MEROKOK

A. DESKRIPSI MASALAH

Masyarakat mengakui bahwa industri rokok telah memberikan manfaat ekonomi dan sosial yang cukup besar. Industri rokok juga telah memberikan pendapatan yang cukup besar bagi negara. Bahkan, tembakau sebagai bahan baku rokok telah menjadi tumpuan ekonomi bagi sebagian petani. Namun di sisi yang lain, merokok dapat membahayakan kesehatan (dlarar) serta berpotensi terjadinya pemborosan (israf) dan merupakan tindakan tabdzir. Secara ekonomi, penanggulangan bahaya merokok juga cukup besar. Pro-kontra mengenai hukum merokok menyeruak ke publik setelah muncul tuntutan beberapa kelompok masyarakat yang meminta kejelasan hukum merokok. Masyarakat merasa bingung karena ada yang mengharamkan, ada yang meminta pelarangan terbatas, dan ada yang meminta tetap pada status makruh. Menurut ahli kesehatan, rokok mengandung nikotin dan zat lain yang membahayakan kesehatan. Di samping kepada perokok, tindakan merokok dapat membahayakan orang lain, khususnya yang berada di sekitar perokok. Hukum merokok tidak disebutkan secara jelas dan tegas oleh Al-Qur'an dan Sunnah/Hadis Nabi. Oleh karena itu, fuqaha' mencari solusinya melalui ijtihad. Sebagaimana layaknya masalah yang hukumnya digali lewat ijtihad, hukum merokok diperselisihkan oleh fuqaha'.

B. KETENTUAN HUKUM

1. Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI Se-Indonesia III sepakat adanya

perbedaan pandangan mengenai hukum merokok, yaitu antara makruh dan haram (khilaf ma baiyna al-makruh wa al-haram).

2. Peserta Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia III sepakat bahwa merokok hukumnya haram jika dilakukan:

- a. di tempat umum;
- b. oleh anak-anak;
- c. dan oleh wanita hamil.

C. REKOMENDASI

Sehubungan dengan adanya banyak madlarrat yang ditimbulkan dari aktifitas merokok, maka direkomendasikan hal-hal sebagai berikut:

1. DPR diminta segera membuat undang-undang larangan merokok di tempat umum, bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil.
2. Pemerintah, baik pusat maupun daerah diminta membuat regulasi tentang larangan merokok di tempat umum, bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil.
3. Pemerintah, baik pusat maupun daerah diminta menindak pelaku pelanggaran terhadap aturan larangan merokok di tempat umum, bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil.
4. Pemerintah, baik pusat maupun daerah diminta melarang iklan rokok, baik langsung maupun tidak langsung.
5. Para ilmuwan diminta untuk melakukan penelitian tentang manfaat tembakau selain untuk rokok.

D. DASAR PENETAPAN

1. Firman Allah subhanahu wa ta'ala,

يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

"Nabi itu menyuruh mereka kepada yang makruf, melarang mereka dari yang munkar, menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan melarang bagi mereka segala yang buruk." [QS. al-A'raf: 157]

2. Firman Allah subhanahu wa ta'ala,

وَلَا تُبَدِّرْ تَبَدِيرًا إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

"Janganlah kamu menghambur-hamburkan hartamu secara bo-

ros. Sesungguhnya orang-orang yang berlaku boros itu adalah saudara saudara syaitan. Dan syaitan itu sangat ingkar terhadap Tuhannya. [QS. *al-Isra*: 26-27]

3. Hadits Nabi shallallahu \ll alaihi wa sallam,

لا ضرر ولا ضرار

“Tidak boleh membuat mudlarat kepada diri sendiri dan tidak boleh membuat mudlarat kepada orang lain.”

4. Kaidah Fiqhiyyah

الضرر يدفع بقدر الإمكان

“Bahaya harus ditolak semaksimal mungkin.”

5. Kaidah Fiqhiyyah

الضرر يزال

“Yang menimbulkan mudlarat harus dihilangkan/dihindarkan.”

6. Kaidah Fiqhiyyah

الحكم يدور مع علته وجودا وعدمًا

“Penetapan hukum itu tergantung ada atau tidak adanya \ll illat.”

7. Penjelasan delegasi Ulama Mesir, Yordania, Yaman, dan Syria bahwa hukum merokok di negara-negara tersebut adalah haram.
8. Penjelasan dari Komnas Perlindungan Anak, GAPPRI, Komnas Pengendalian Tembakau, Departemen Kesehatan terkait masalah rokok.
9. Hasil Rapat Koordinasi MUI tentang Masalah Merokok yang diselenggarakan pada 10 September 2008 di Jakarta, yang menyepakati bahwa merokok menimbulkan madlarrat di samping ada manfaatnya.

Ditetapkan di : Padangpanjang

Pada tanggal : 26 Januari 2009 M - 29 Muharram 1430 H

Pimpinan Komisi B-1

Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia III

Dr. HM. Anwar Ibrahim
(Ketua)

Dr. Hasanuddin, MAg
(Sekretaris)

المثال الثاني: تحريم الكهانة و العرافة

Fatwa MUI Tentang Hukum Perdukunan Dan Peramalan
PERDUKUNAN (KAHANAH) DAN PERAMALAN ('IRAFAH)

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

Nomor: 2/MUNAS VII/MUI/6/2005

Tentang

PERDUKUNAN (KAHANAH) DAN PERAMALAN ('IRAFAH)

Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam Musyawarah Nasional MUI VII, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/ 26-29 Juli 2005 M, setelah:

Menimbang :

1. Bahwa akhir-akhir ini semakin banyak praktek perdukunan (kahanah) dan peramalan ('iraafah) di masyarakat serta semakin marak tayangan media massa, baik cetak maupun elektronik yang berhubungan dengan hal tersebut..
2. Bahwa hal tersebut telah meresahkan umat dan dapat membawa masyarakat kepada perbuatan syirik (menyekutukan Allah), dosa paling besar yang tidak diampuni Allah subhanahu wa ta'ala..
3. Bahwa untuk menjaga kemurnian tauhid dan menghindarkan masyarakat dari aktivitas yang dapat membawa kepada kemusyrikan, Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang Perdukunan (kahanah) dan Peramalan ('iraafah) untuk dijadikan pedoman..

Mengingat :

1. Firman Allah Subhanahu wa Ta'ala :

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia

mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barang siapa yang mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar..” (QS. al-Nisa’ [4]: 48)

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

“Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa mempersekutukan (sesuatu) dengan Dia, dan Dia mengampuni dosa yang selain dari syirik itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barang siapa yang mempersekutukan (sesuatu) dengan Allah, maka sesungguhnya ia tersesat sejauh-jauhnya..” (QS. al-Nisa’ [4]: 48)

وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ

“... Barang siapa mempersekutukan sesuatu dengan Allah, maka adalah ia seolah-olah jatuh dari langit lalu disambar burung atau diterbangkan angin ke tempat yang jauh..” (QS. al-Hajj [22]: 31)

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ

“Katakanlah: Tidak ada seorang pun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara yang ghaib, kecuali Allah..” (QS. al-Naml [27]: 65)

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

“Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji pun dalam kegelapan bumi dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh

Mahfuzh..” (QS. *al-An'am* [6]: 59)

عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ
مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا

“(Dia adalah Tuhan) Yang Mengetahui yang ghaib, maka Dia tidak akan memperlihatkan kepada seorang pun tentang yang ghaib itu. Kecuali kepada rasul yang diridlai-Nya, maka sesungguhnya Dia mengadakan penjaga-penjaga (malaikat) di muka dan di belakangnya..” (QS. *al-Jin* [72]: 26-27)

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا
تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ
اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang hari kiamat; dan Dia-lah Yang menurunkan hujan dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tiada seorang pun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. Dan tiada seorang pun yang mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal..” (QS. *Luqman* [31]: 34)

وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

“Jika Allah menimpakan suatu kemudlaratan kepadamu, maka tidak ada yang dapat menghilangkannya melainkan Dia. Dan jika Dia mendatangkan kebaikan kepadamu, maka Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. Dan Dia-lah Yang Berkuasa atas sekalian hamba-Nya, dan Dialah Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui..” (QS. *al-An'am* [6]: 17-18)

2. Hadits Nabi Shallallahu <alahi wa Sallam, antara lain :

مَنْ آتَىٰ عَرَاْفًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً

“Orang yang mendatangi tukang ramal (paranormal) kemudian ia bertanya kepadanya tentang sesuatu, maka shalatnya tidak diterima selama 40 malam..” (Hadis Riwayat Imam Muslim dan Imam Ahmad dari sebagian istri Nabi [Hafshah])

مَنْ تَى كَاهِنًا عَرَفًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُو فَقَدْ كَفَرَ بِمَا نَزَرَ عَلَى مُحَمَّدٍ

“Orang yang mendatangi dukun atau tukang ramal, kemudian membenarkan apa yang dikatakannya maka orang tersebut telah kufur terhadap apa yang telah diturunkan kepada Muhammad shallallahu ‘alaihi wa sallam..” (Hadis Riwayat Imam Ahmad dan al-Hakim dari Abu Hurairah)

مَنْ تَى حَائِضًا مَرِيًّا فِي بُرْهَامَ كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُو فَقَدْ كَفَرَ بِمَا نَزَرَ عَلَى مُحَمَّدٍ

“Orang yang mendatangi (bersetubuh dengan) istri yang sedang haid, atau (bersetubuh dengan) istri dari duburnya atau mendatangi dukun kemudian membenarkan apa yang dikatakannya, maka sesungguhnya orang tersebut telah lepas (kafir) dari apa yang telah diturunkan kepada Muhammad shallallahu ‘alaihi wa sallam..” (Hadis Riwayat Imam Ahmad, Tirmidzi, Abu Daud, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah)

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ لَأَنْصَلِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَوْ لِلَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ تَمَنِ لِكَلْبِ مَهْرٍ لِبَيْعِي حُلُو لِكَاهِنٍ

“Dari Abu Mas’ud, Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam melarang pemanfaatan harga jual beli anjing, bayaran pelacuran (perzinahan) dan upah dukun..” (Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim dari Abu Mas’ud)

مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله تعالى: لا يعلم أحد ما يكون في غد إلا الله تعالى، ولا يعلم أحد ما يكون في الأرحام إلا الله تعالى، ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله تعالى، ولا تدري نفس بأي أرض تموت إلا الله تعالى، ولا يدري أحد متى يجيء المطر إلا الله تعالى

“Kunci perkara ghaib itu ada lima, tidak ada seorang pun yang mengetahuinya melainkan Allah Ta’ala: (1) Tidak ada seorang pun yang mengetahui apa yang akan terjadi esok selain Allah Ta’ala, (2) tidak ada seorang pun mengetahui apa yang ada di dalam kandungan selain Allah Ta’ala, (3) tidak ada seorang pun yang mengetahui kapan terjadinya hari kiamat selain Allah Ta’ala, (4) tidak ada seorang pun yang mengetahui di bumi mana dia akan mati selain Allah Ta’ala, dan (5) tidak seorang pun yang mengetahui kapan hujan akan turun selain Allah Ta’ala..” (Hadis Riwayat Imam Bukhari dan Imam Ahmad dari Ibnu Umar)

مَنْ عَلَّقَ تَمِيمَةً فَقَدْ شَرَّ

“Orang yang menggantungkan (memakai) jimat maka dia telah melakukan perbuatan syirik..” (Hadis Riwayat Imam Ahmad, Thab-rani dan al-Hakim dari Uqbah bin Amir al-Juhany)

3. Kaidah Fiqh :

ما على لحر فهو حر كل ما يتوصل لى لحر فهو حر

“Segala jalan yang menuju kepada sesuatu yang haram, maka jalan (wasilah) itu juga haram..”

درء المفسد مقدم على جلب المصالح

“Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan dari pada menarik kemashlahatan..”

Memperhatikan :

Pendapat Sidang Komisi C Bidang Fatwa pada Munas VII MUI 2005..

Dengan bertawakal kepada Allah Subhanahu wa Ta’ala,

MEMUTUSKAN

Menetapkan : FATWA TENTANG PERDUKUNAN (KAHANAH) DAN PERAMALAN (‘IRAAFAH)

1. Segala bentuk praktek perdukunan (kahanah) dan peramalan (‘iraafah) hukumnya Haram..

2. Mempublikasikan praktek perdukunan (kahanah) dan peramalan ('iraafah) dalam bentuk apapun hukumnya Haram..
3. Memanfaatkan, menggunakan dan/atau mempercayai segala praktek perdukunan (kahanah) dan peramalan ('iraafah) hukumnya Haram..

Ditetapkan di : Jakarta

Pada tanggal : 21 Jumadil Akhir 1426 H

28 Juli 2005 M

MUSYAWARAH NASIONAL VII MAJELIS ULAMA INDONESIA

Pimpinan Sidang Komisi C Bidang Fatwa

K.H. Ma'ruf Amin
(Ketua)

Drs. Hasanuddin, M.Ag
(Sekretaris)

