

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

FATWA

MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

DALAM PERSPEKTIF HUKUM DAN PERUNDANG-UNDANGAN

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)

FATWA

MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

DALAM PERSPEKTIF HUKUM DAN PERUNDANG-UNDANGAN

**H. M. Atho Mudzhar
Choirul Fuad Yusuf, dkk.**

2012

FATWA

MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

DALAM PERSPEKTIF HUKUM DAN PERUNDANG-UNDANGAN

Narasumber:

KH. Ma'ruf Amin
Drs. H.M. Ichwan Syam
Drs. Slamet Efendi Yusuf, M.Si.
Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar
Dr. H. Noor Ahmad
Choirul Fuad Yusuf

Editor:

Prof. (R) Nahar Nahrawi, SH. APU.
Drs. H. Nuhrison M. Nuh, MA. APU.
Dr. H. Asrorun Niam Sholeh, M.Ag.
Drs. Zaenal Abidin, M.Si.
Drs. H. A. M. Khaolani, M.Pd.
Ali Akbar, M.Hum.
Drs. Huriyudin
Asep Saefullah, M.Ag.
Arif Syibromalisi, Lc.

Desain Sampul:

Nabhan Hadziq

Tata Letak:

Tsabit Latief
ISBN: 978-979-1950-2-3

Diterbitkan oleh:

Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Badan Litbang dan Diklat
Kementerian Agama RI
Alamat: Gedung Kementerian Agama RI
Jl. MH. Thamrin No. 6 Jakarta Pusat
Bekerjasama dengan:
Majelis Ulama Indonesia (MUI)
Alamat: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia
e-mail: info@mui.co.id

Cetakan Pertama, Juli 2011
Cetakan Kedua, Juni 2012
@All rights reserved

Kata Pengantar

Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Puji syukur ke hadirat Ilahi, Allah swt., Tuhan seluruh alam semesta, yang selalu memberikan hidayah-Nya, sehingga buku ini dapat sampai ke tangan para pembaca.

Saya menyambut baik dengan diterbitkannya buku ***“Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan”***, yang kehadirannya diharapkan oleh berbagai kalangan.

Selama rentang waktu 36 tahun sejak lahirnya MUI pada 7 Rajab 1395 bertepatan dengan 26 Juli 1975, MUI sebagai lembaga penghimpun para ulama merupakan penerus tugas-tugas para Nabi (*Warasatul Anbiya*) dan *concern* terhadap masalah kesejahteraan rohani umat, tentunya telah banyak menghasilkan produk berwujud fatwa-fatwa yang membahas berbagai dimensi kehidupan masyarakat. Produk-produk itu sudah selayaknya tersosialisasi secara luas dan mudah diakses oleh seluruh umat Islam, khususnya saat-saat ini di mana umat Islam Indonesia menghadapi tantangan global yang sangat berat. Tantangan tersebut antara lain kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi berpengaruh kuat terhadap perilaku beragama masyarakat, termasuk kualitas keimanan, pengetahuan cara berfikir, dan komitmen moral, serta kebutuhan religiositas masyarakat.

Seiring dengan kebutuhan dan berbagai masalah kehidupan keagamaan umat Islam yang mengemuka di Indonesia, maka buku ini diharapkan dapat memberi pencerahan kepada seluruh lapisan masyarakat. Perspektif yang ditulis dalam buku ini akan menyoroti fatwa-fatwa MUI yang diharapkan dapat memberikan jawaban atas persoalan-persoalan keagamaan dengan lebih mendalam. Saya berharap buku ini secara dinamis merespon perubahan sosial kehidupan keagamaan yang terjadi dengan dikeluarkannya berbagai fatwa oleh MUI.

Buku ini sejak awal memang diperuntukkan bagi masyarakat dari berbagai kalangan dalam upaya meningkatkan kualitas fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, baik dari kalangan pejabat pemerintah, para pemuka agama, para pakar dari berbagai bidang ilmu maupun masyarakat umum. Buku ini memberi pandangan pemahaman dari berbagai perspektif tentang fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan oleh MUI. Oleh karena itu, saya memandang buku ini sangat penting bagi berbagai kalangan masyarakat dalam menciptakan kehidupan keagamaan umat Islam di Indonesia yang lebih baik.

Akhirnya, semoga kehadiran buku ini dapat mencapai tujuannya yakni sebagai salah satu media agar MUI terus dapat memberikan pencerahan kepada kehidupan seluruh umat Islam.

Jakarta, Juni 2012

Kepala Badan Litbang dan Diklat
Kementerian Agama RI,



Prof. Dr. H. Machasin, MA

NIP. 19561013 198103 1 003

Sambutan

Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI

Saya menyambut baik diterbitkannya buku, "*Fatwa MUI dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan*" yang merupakan kerjasama antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Terbitnya buku ini menjadi sangat diperlukan dan penting, jika melihat kebutuhan masyarakat akan pemahaman agama yang benar (*hanif*) dan moderat di tengah serangan nilai-nilai liberalisme dan fundamentalisme yang melanda Indonesia dewasa ini.

Sesuai dengan rumusan *khittah* pengabdian Majelis Ulama Indonesia (MUI), maka MUI mempunyai lima fungsi dan peran utama yaitu: *pertama*, sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (*Warasatul Anbiya*); *kedua*, sebagai pemberi fatwa (*mufti*); *ketiga*, sebagai pembimbing dan pelayan umat (*Riwayat wakhadim al Ummah*); *keempat*, sebagai gerakan *Islah wa al Tajdid*; dan *kelima*, sebagai penegak *Amar Ma'ruf* dan *Nahi Munkar*.

Sebagai satu-satunya lembaga yang berwenang mengeluarkan fatwa di Indonesia, selama lebih dari 35 tahun dari berdirinya, MUI telah menerbitkan berbagai macam fatwa dalam berbagai dimensi, mulai dari hukum, sosial, politik, budaya, etika, dan bahkan juga ekonomi. Dengan momentum Milad yang ke-36 ini, MUI berupaya melakukan evaluasi (*muhasabah*) atas perjalanan MUI selama ini dengan mengundang para ulama, cendekiawan, dan peneliti yang intensif terlibat dalam kajian MUI dalam rangka

mengkaji dan melakukan diskusi akademik terkait dengan peran dan khidmah MUI. Adapun buku ini adalah merupakan kompilasi makalah terpilih dari *call for papers* dalam acara *Islamic Conference on MUI Studies*, pada kegiatan Milad MUI ke-36.

Secara sistematis buku ini dibagi menjadi empat bagian. **Bagian pertama** buku ini menyoroti fatwa MUI dari dimensi legalitas hukum dan undang-undang, bagaimana fatwa yang merupakan instrumen hukum MUI yang sifatnya tidak mengikat kemudian dewasa ini memiliki kedudukan yang semakin kuat sebagai bahan landasan dalam pembentukan peraturan perundang-undangan. Hal ini bisa dilihat dalam beberapa undang-undang, seperti pada undang-undang Perseroan Terbatas dan Perbankan Syariah. Dilihat dari fungsi dan kedudukannya, fatwa merupakan sumber hukum materiil yang menjadi determinan materiil membentuk hukum dan menentukan isi hukum.

Pada bagian ini juga dipaparkan pula perjalanan fatwa MUI dari tahun ke tahun, beserta faktor social dan budaya yang mempengaruhi kemunculan fatwa tersebut. Seperti fatwa MUI pada tahun 1975–1988 misalnya dipengaruhi beberapa faktor seperti keinginan untuk mendukung berbagai kebijakan pemerintah, keinginan untuk merespon tantangan kehidupan modern, keinginan untuk selalu menjaga kerukunan agama dan keinginan untuk diterima baik oleh umat Islam Indonesia. Pada tahun 1989–1995, kecenderungan pada empat hal di atas tetap eksis, akan tetapi terjadi perubahan yang signifikan pada intensitas dan manifestasinya, karena keinginan yang besar dari MUI untuk diterima umat Islam dan ormas-ormas Islam, dan hal ini berhasil dilakukan oleh MUI.

Adapun pada tahun 1996–2000 terjadi konstelasi politik yang besar dimana terdapat dua fatwa MUI yang menimbulkan kontroversi di kalangan umat Islam: *pertama*, fatwa tentang calon legislatif non-Muslim dan *kedua*, fatwa tentang hukum boleh tidaknya seorang wanita menjadi Presiden Republik Indonesia.

Pada periode ini, terlihat MUI sangat berkeinginan untuk menjadi organisasi yang independen. Sedangkan pada tahun 2001–2011, empat sikap dasar MUI tetap mewarnai kiprah MUI dan fatwanya, walaupun secara umum jumlah fatwa yang dikeluarkan cenderung terus dibatasi sesuai kebijakan pemerintah mengenai pembatasan pada tahun 1986. Namun demikian, ada dua bidang masalah yang fatwanya terus meningkat, yaitu fatwa kehalalan berbagai produk makanan yang jumlahnya ribuan fatwa dan fatwa dalam bidang ekonomi Syariah.

Bagian kedua buku ini menyoroti MUI sebagai lembaga fatwa di Indonesia. Dalam makalah pertama diulas sejarah dan perkembangan lembaga fatwa di Indonesia. Secara sosiologis jauh sebelum terbentuknya MUI masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang religius. Fatwa ulama sering menjadi acuan masyarakat baik pada masa kolonial maupun kemerdekaan. Pendirian MUI pada masa Soeharto hanyalah penekanan dan legitimasi dari peran ulama dalam bermasyarakat dan bernegara. Walaupun Soeharto sebenarnya mempunyai agenda politik tersendiri dengan berdirinya MUI, yaitu untuk mendukung agenda politik rezim yang berkuasa. Sehingga diharapkan radikalisme dan separatisme dapat ditepis dengan dilembagakannya fungsi ulama pada saat itu.

Tulisan selanjutnya menyoroti peranan MUI dalam perspektif sosial-politik pada rentang tahun 1975–1990. Masa ketika orde baru sedang giat-giatnya mencari bentuk yang tepat bagi pembangunan Indonesia setelah terbangun dari keterpurukan Orde Lama. Sebelum berdirinya MUI tahun 1975, di daerah telah berdiri MUI-MUI tingkat daerah yang terbentuk menjadi Majelis Ulama Daerah Tingkat I dan sebagian di Daerah Tingkat II.

Pada tiga masa periode sejak awal berdirinya MUI, sesuai dengan komisi yang dimiliki MUI, maka MUI mempunyai sejumlah peran. *Pertama*, pemberi fatwa dan penasehat. *Kedua*, mempersatu umat dalam kerangka Ukhuwah Islamiyah. *Ketiga*, wakil umat dalam

menghadapi umat lain. *Keempat*, berperan sebagai penghubung antara pemerintah dan umat. Dengan perkembangan zaman yang semakin pesat, dengan ditandai beberapa kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, masyarakat masuk ke era globalisasi yang serba cepat. Kontak antar bangsa semakin sering terjadi, pertukaran pikiran dan gagasan saling mempengaruhi, sehingga dapat mengubah pola-pikir dan tingkah-laku masing-masing individu. Salah satu dampak arus globalisasi dewasa ini adalah terjadinya perubahan besar pada umat manusia. Dan terkadang perubahan besar dan cepat tersebut mengagetkan dan membawa dampak yang berat juga bagi masyarakat luas. Di antara reaksi terhadap perubahan itu, dalam ranah keagamaan, misalnya masyarakat terbagi secara ekstrem pada dua kelompok; fundamentalis dan liberalis. Itulah salah satu tantangan MUI di era modern ini sebagai pembimbing dan penuntun umat Islam dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridloi oleh Allah swt.

Seiring dengan tumbuhnya kesadaran akan kemajemukan hidup, serta kejenuhan terhadap sektarianisme, masyarakat merindukan hadirnya produk-produk fatwa yang berdiri di atas kepentingan semua golongan dan semua pihak. Di sinilah pentingnya optimalisasi fatwa MUI sebagai lembaga yang mempunyai otoritas pemberi fatwa satu-satunya di Indonesia, MUI harus menjadi lembaga yang bias mengayomi seluruh umat Islam Indonesia dengan merespon dan member jawaban secepatnya terhadap persoalan-persoalan masyarakat.

Untuk mendukung optimalisasi fatwa tersebut, maka ada beberapa langkah yang harus ditempuh, di antaranya adalah sebagai berikut: MUI (khususnya Komisi Fatwa dan LP POM) harus diisi oleh para ulama yang memiliki integritas moral dan benar-benar menguasai ajaran Islam dalam berbagai aspeknya, di samping itu pula sarana dan prasarana yang harus di penuhi begitu juga metode pengambilan keputusan (*ijtihad*) harus dilakukan

berdasarkan ketentuan-ketentuan yang berlaku dalam hukum Islam. Beralih ke otoritas fatwa dalam konteks masyarakat demokratis dan melihat fungsi fatwa MUI, diperoleh fakta dan data bahwa fatwa MUI ternyata mampu memberikan pengaruh bagi tatanan sosial kemasyarakatan. Hal ini menunjukkan fatwa MUI memiliki makna penting bagi masyarakat Islam Indonesia. Di samping itu fatwa MUI juga mempunyai efek dan pengaruh kuat di dalam masyarakat.

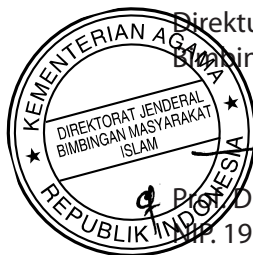
Bagian ketiga buku ini menyoroti fatwa MUI secara spesifik dalam ekonomi syariah serta bagaimana dinamika fatwa dan otoritas fatwa terhadap ekonomi syariah dalam sistem hukum Indonesia berikut analisa di dalamnya. Dengan model hukum tata negara di zaman modern ini dalam makalah kelima misalnya disebutkan bahwa fungsi fatwa dalam suatu negara dapat dikelompokkan menjadi tiga fungsi. *Pertama*, negara yang menempatkan Syari'at Islam sebagai dasar dan Undang-Undang yang diterapkan secara utuh dan sempurna, sehingga fatwa menjadi keputusan hukum yang mengikat. *Kedua*, negara yang berdasarkan hukum sekuler, sehingga fatwa tidak berperan dan tidak berfungsi apapun dalam kehidupan bernegara. *Ketiga*, negara yang menggabungkan antara hukum sekuler dengan hukum Islam, maka dalam konteks ini fatwa berfungsi hanya dalam ranah hukum Islam.

Secara faktual Indonesia dapat diklasifikasikan sebagai negara yang menggunakan pola ketiga; yaitu penggabungan yang fleksibel antara konsep agama dan konsep sekular secara dinamis. Sehingga dengan demikian kajian fatwa di Indonesia terasa sangat menarik, karena walaupun mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam dan penganut *mahdzab Sunni*, namun dasar negara adalah Pancasila. Secara lebih spesifik beberapa makalah dalam bagian ketiga ini ingin lebih dalam mengurai bagaimana fatwa MUI menjadi bagian yang terintegrasi dengan fluktuasi ekonomi syariah dalam sistem hukum Indonesia. Praktik perbankan syariah di Indonesia memerlukan hukum Islam (baca: fatwa) untuk mengawal pelaku ekonomi agar sesuai dengan tuntunan syariah Islam. Meskipun tidak bersifat mengikat, fatwa merupakan suatu

alternatif hukum yang diperlukan untuk memberi jawaban tentang masalah kehidupan yang aktual dari perspektif agama, baik untuk masyarakat maupun pemerintah. Adapun khusus untuk perbankan syariah posisi fatwa MUI telah diakui oleh peraturan perundang-undangan di Indonesia sebagai sumber untuk menentukan dan jaminan kesesuaian syariah. MUI berposisi sebagai payung dari lembaga-lembaga organisasi keagamaan (Islam) di Indonesia dimana semua organisasi tergabung didalamnya, maka secara otomatis kemudian otoritas penjamin dan pengawasan kesesuaian syariah pada produk perbankan syariah dibawah otoritas MUI.

Bagian keempat, dalam bab terakhir buku ini menyoroti tentang politik dan social keagamaan, bagaimana fatwa MUI terkait dengan isu-isu aktual kontemporer seperti halnya tentang Golongan Putih (Golput), telaah kritis metodologi *Istinbath* MUI, fatwa hukum rokok, fatwa tentang wakaf uang, arah kiblat, fatwa pelarangan khitan perempuan, penentuan awal bulan *Ramadhan* dan *Syawal*, dst.. Adalah dirasa penting untuk mengetahui bagaimana aktualisasi dan kontekstualisasi fatwa MUI dalam isu-isu kontemporer, sehingga dari makalah-makalah pada bab terakhir ini kita bisa melihat sinergi posisi MUI dan keterlibatan MUI dengan fatwanya sebagai lembaga yang memiliki peran yang strategis dan penting dalam perubahan sosial, yaitu sebagai pelaku perubahan sosial (*agent of change*).

Jakarta, Juni 2012



Direktur Jenderal,
Bimbingan Masyarakat Islam

Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA
No. 19570414 198203 1 006

SAMBUTAN DEWAN PIMPINAN MAJELIS ULAMA INDONESIA

Alhamdulillah, atas berkat rahmat Allah swt. dan bantuan berbagai pihak, Majelis Ulama Indonesia (MUI) akhirnya dapat menerbitkan buku ***"FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) Dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan"*** yang merupakan kompilasi dari makalah terpilih dari *call for papers* untuk acara Islamic Conference on MUI Studies.

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

Selama rentang waktu lebih dari tiga puluh enam tahun, MUI telah melakukan banyak hal untuk kepentingan umat dan bangsa Indonesia, berkhidmah memberikan bimbingan keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam khitah pengabdianya, 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 kehidupan berbangsa dan bernegara. Pasang surut kondisi sosial politik Indonesia sangat berpengaruh dalam lenggam dan strategi MUI (*siyasah syar'iyah*). Hal ini mengingatkan MUI merupakan bagian tak terpisahkan dari komponen bangsa Indonesia.

Untuk kepentingan *muhasabah*, mengambil momentum Milad MUI yang ke-36, 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.

Buku ini merupakan kumpulan makalah terpilih dari *call for papers* untuk acara Islamic Conference on MUI Studies, sebagai rangkaian kegiatan Milad MUI ke-36. Dalam rentang waktu tiga puluh enam 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*).

Peranan 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 peranan MUI pun sangat beragam, mulai dari aspek hukum, sosial, politik, budaya, etika, maupun 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.

Respon positif atas kegiatan tersebut muncul dari masyarakat, khususnya yang memiliki perhatian terhadap dinamika keberagaman di Indonesia, dan lebih khusus lagi masyarakat yang selama ini berkaitan langsung dan merasakan manfaat atas keberadaan MUI. Banyak yang meminta buku edisi pertama yang diterbitkan dalam rangka acara Milad tersebut, namun karena jumlah cetakan terbatas maka permintaan tersebut dengan sangat menyesal tidak dapat dikabulkan.

Adalah Badan Litbang Kementerian Agama RI, melalui Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan dan Sekretarian Badan Litbang dan Diklat, yang kemudian memiliki kepedulian, *concern*, dan perhatian untuk berupaya menerbitkan kembali hasil pertemuan Islamic Conference on MUI Studies tersebut, dan hasilnya seperti yang ada di tangan pembaca ini.

Mudah-mudahan pada masa-masa yang akan datang, Majelis Ulama Indonesia (MUI) 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.

Sambutan

Akhirnya, atas nama Majelis Ulama Indonesia (MUI) kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada 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, Sya'ban 1433 H
Juni 2012 M

**DEWAN PIMPINAN
MAJELIS ULAMA INDONESIA**

Ketua Umum,

Sekretaris Jenderal,


Dr. KH. M.A. SAHAL MAHFUDH


Drs. H.M. ICHWAN SAM

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR

Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI vii

KATA SAMBUTAN

Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI ix

Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia xv

DAFTAR ISI xix

PROLOG

Prof. Dr. H.M. Atho Mudzar..... xxv

BAGIAN PERTAMA

Fatwa MUI dalam Prespektif Hukum dan Perundang-undangan

1. Fatwa MUI dalam Prespektif Hukum dan Perundang-undangan

H. Wahiduddin Adams 3

2. Kedudukan Fatwa Dalam Negara Hukum Republik Indonesia

Zafrullah Salim 17

3. Fatwa MUI Dan Kajian Hukum Islam Di Indonesia Zainul Abas.....	37
--	----

BAGIAN KEDUA

MUI dan Kelembagaan Fatwa di Indonesia

1. Keulamaan, Kebangsaan, dan Kekinian: Catatan Kiprah Sosial Politik MUI <i>Al Makin</i>	63
2. Peranan Majelis Ulama Indonesia (MUI): Prespektif Sosial Politik di Indonesia Tahun 1975 – 1990 Ali Mufrodi	85
3. Optimalisasi Peran MUI Sebagai Mufti “Resmi” Indonesia Di Tengah Benturan Liberalisme Dan Fundamentalisme <i>H. M. Hamdan Rasyid.</i>	109
4. Otoritas Fatwa Dalam Konteks Masyarakat Demokratis: Tinjauan Terhadap Fatwa MUI Pasca Orde Baru <i>Qomarul Huda</i>	149
5. Artikulasi Politik Islam di Indonesia: Kajian atas Fatwa MUI Pascareformasi <i>Kadarusman</i>	183

6. Kajian Peningkatan Peran Kelembagaan Sertifikasi Halal dalam Pengembangan Agroindustri Halal di Indonesia
Dwi Purnomo, dkk. 223

BAGIAN KETIGA

Fatwa MUI dalam Ekonomi Syariah

1. Fatwa MUI Tentang Ekonomi Syariah Dalam Sistem Hukum Indonesia
Yeni Salma Barlinti 253
2. Otoritas Fatwa Terhadap Perbankan Syariah
M. Cholil Nafis 311
3. Peran Fatwa DSN Dalam Menjawab Perkembangan Produk Keuangan Syariah
Muhammad Maksum 343
4. Dinamika Fatwa Bunga Bank Di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama
Muhammad Yasir Yusuf 373
5. Analisis Fatwa MUI tentang Asuransi Syariah dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundang-undangan
Murtadho Ridwan 391

BAGIAN KEEMPAT

Fatwa MUI tentang Politik dan Sosial Keagamaan

1. Golongan Putih (Golput): Analisis Fatwa Majelis Ulama Indonesia
Bahrul Ulum 425
2. Telaah Kritis Metodologi Istinbath MUI (Studi Kasus Fatwa tentang Golput)
Iffatul Umniati Ismail 451
3. Kontestasi Nalar Agama Dan Sekular Dalam Perumusan Kebijakan Publik: *Studi atas Fatwa MUI tentang Hukum Pelarangan Khitan Terhadap Perempuan dan Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 1636/MENKES/PER/XI/2010 tentang Sunat Perempuan*
H. M. Asrorun Ni'am Sholeh 487
4. Fatwa Hukum Rokok (MUI Perlu Belajar kepada Syekh Ihsan Jampes)
Iswahyudi 525
5. Arah Kiblat dan Fatwa MUI
H. Ahmad Izzuddin..... 551
6. Kajian Fatwa MUI Tentang Penentuan Awal Ramadhan, Syawal, Dan Zulhijjah (Upaya Rekonstruksi Metodologis)
H. Fuad Thohari..... 575

7. MUI DAN <i>AGENT OF CHANGE</i> : Sumbangsih Fatwa MUI Tentang Wakaf Uang terhadap Sisi Kebijakan dan Kualitas Produk Undang-undang No 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf	
<i>Miftahul Huda</i>	589
EPILOG	
Choirul Fuad Yusuf	617
INDEX	631



PROLOG

FATWA MUI SEBAGAI OBYEK KAJIAN HUKUM ISLAM DAN SUMBER SEJARAH SOSIAL

H. M. Atho Mudzhar¹

Pendahuluan

Pada zaman modern sekarang ini, fatwa adalah pendapat hukum Islam dari mufti atau ulama sebagai individu atau kolektif sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan atau sebagai respon atas apa (masalah) yang berkembang dalam masyarakat. Pada masa klasik, fatwa diberikan oleh mufti atau alim sebagai individu atas pertanyaan yang diajukan. Oleh karena sifatnya sebagai respon atas pertanyaan atau masalah yang berkembang dalam masyarakat itu atau sebagai ekspresi dari *interplay* yang terus menerus antara norma Islam dan kebutuhan nyata masyarakat, maka fatwa selalu bersifat dinamis dari segi pengungkapannya, meskipun belum tentu dinamis dari segi isinya.

Dari pengertian dan sifat fatwa tersebut di atas maka fatwa pada satu sisi adalah obyek kajian hukum Islam (dalam arti kajian fikih dan usul fikih), tetapi pada sisi yang lain fatwa juga dapat digunakan sebagai sumber penting bagi penulisan sejarah sosial dan ekonomi suatu masyarakat Islam di mana mufti atau ulama itu hidup.² Uraian mengenai fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) berikut ini akan menggambarkan proposisi ini.

Fatwa MUI 1975-1988

Dalam sebuah studi yang mengkaji 22 fatwa MUI selama periode 1975–1989, Mudzhar menyimpulkan antara lain bahwa secara metodologis pengeluaran fatwa-fatwa itu tidak mengikuti pola yang konsisten. Sebagian fatwa merujuk Al-Qur'an terlebih dahulu sebelum merujuk sumber-sumber lainnya. Sebagian lain langsung merujuk hadis tanpa merujuk Al-Qur'an. Sebagian lainnya lagi langsung merujuk kitab fikih tanpa terlebih dahulu merujuk Al-Qur'an dan Sunah, bahkan sebagian lainnya lagi langsung kepada bunyi dictum fatwanya tanpa merujuk Al-Qur'an, hadis, atau kitab fikih, atau argumen lainnya. Sesungguhnya pedomannya sudah ada, yaitu bahwa suatu fatwa baru boleh dikeluarkan setelah mempelajarinya secara lengkap dari segi Al-Qur'an, hadis, ijma', dan qiyas (dengan urutan seperti itu). Nampaknya, di dalam pelaksanaannya, pedoman itu tidak selalu diikuti.³

Studi Mudzhar itu juga menyimpulkan bahwa selain didasari argumen *naqli* dan kajian usul fikih, fatwa-fatwa MUI itu juga lahir sebagai ekspresi dari beberapa sikap dasar MUI yang terbentuk karena pengaruh berbagai faktor sosial dan budaya yang mengitarinya. Ditemukan terdapat empat faktor penting yang telah mempengaruhi isi fatwa MUI periode 1975-1989. Faktor

pertama, ialah keinginan untuk mendukung berbagai kebijakan pemerintah. Fatwa tentang pembudidayaan kodok, kehalalan daging kelinci, dan hukum pemasangan spiral untuk Keluarga Berencana (KB) adalah di antara contohnya. Bahkan fatwa yang disebut terakhir sifatnya mencabut fatwa ulama sebelumnya (1971) yang mengharamkan pemasangan spiral dalam KB. Fatwa tentang keabsahan Bandara King Abdul Aziz di Jeddah sebagai tempat Miqat Makani bagi jemaah haji Indonesia juga dapat ditengarai sebagai bagian dari upaya mendukung kebijakan pemerintah.

Faktor kedua yang mempengaruhi fatwa MUI ialah keinginan untuk merespon tantangan kehidupan modern, seperti fatwa tentang bolehnya mendonorkan kornea mata dan transplantasi jantung. Fatwa tentang keabsahan bandara King Abdul Aziz sebagai tempat Miqat Makani juga dapat dilihat dari sudut ini. Demikian pula fatwa tentang kewajiban salat Jum'at hanya sekali di atas kapal laut yang berlayar melintasi suatu batas wilayah tertentu sehingga memungkinkan menemui dua kali hari Jum'at dalam seminggu.

Faktor ketiga terkait keinginan MUI untuk selalu menjaga kerukunan umat beragama, tetapi dalam waktu yang sama juga tetap menjaga keutuhan umat Islam dan mewaspadaikan penyebaran agama lain sehingga membentuk suasana rivalitas keagamaan. Fatwa haram bagi seorang Muslim menghadiri perayaan Natal (1981) adalah di antara contohnya. Contoh lainnya ialah fatwa haram baik bagi seorang Muslim laki-laki maupun perempuan untuk kawin dengan seorang Ahli Kitab. Fatwa terakhir ini menarik, karena bertentangan dengan pendapat Jumhur Ulama, bahkan tidak sejalan dengan Al-Qur'an, yang membolehkan laki-laki Muslim mengawini wanita Ahlul Kitab.⁴ Karena pertimbangan maslahat dan *mafsadat* tertentu, MUI menutup rapat-rapat pintu

perkawinan Muslim dan Ahlul Kitab itu. Pemerintah pun tidak senang atas dikeluarkannya fatwa Natal tersebut, tetapi MUI tetap teguh pada pendiriannya. Bahkan, barangkali inilah salah satu fatwa MUI yang banyak sekali mengutip ayat Al-Qur'an di dalamnya.⁵

Faktor keempat yang mempengaruhi fatwa MUI ialah keinginan untuk diterima baik oleh umat Islam Indonesia. Seperti diketahui, MUI berdiri pada tahun 1975, tetapi awalnya (pada awal 1970-an) kehadiran MUI itu ditolak umat Islam karena dikhawatirkan akan digunakan pemerintah untuk mengebiri umat Islam. Juga ada sedikit kekhawatiran ketika itu dari ormas-ormas Islam yang ada, kalau-kalau MUI akan menjadi semacam *super body* di atas ormas-ormas itu. Setelah MUI berdiri, lambat laun MUI dapat diterima baik oleh umat Islam dan keterwakilan unsur dari dua ormas Islam terbesar di Indonesia selalu dijaga dalam kepengurusan MUI agar berimbang untuk menepis kekhawatiran kedua tadi. Kepiawaian para Ketua Umum MUI pada periode ini (HAMKA, 1975-1981; K. H. Syukri Ghozali, 1981-1984; dan K. H. Hasan Basri, 1985-1990), telah memberikan andil besar bagi penerimaan umat Islam terhadap MUI. Sesungguhnya hampir semua fatwa tentu dalam rangka pelayanan dan bimbingan hukum kepada umat Islam, tetapi beberapa di antaranya sangat bersifat khusus seperti fatwa tentang kehalalan makanan, dan lain-lain.

Perlu ditegaskan bahwa dengan hadirnya beberapa sikap dasar MUI yang kemudian mempengaruhi sifat fatwanya itu tidaklah berarti bahwa fatwa-fatwa itu dari segi metode istinbat hukum tidak dapat dipertanggungjawabkan. Sebagian fatwa itu justru didasari argumen *naqli* dan *aqli* yang sangat kuat. Faktor-faktor tadi nampaknya berperan sebagai pelengkap atau berperan bersama secara sengaja atau secara kebetulan. Peran beberapa

faktor juga bergabung bersama dalam sesuatu fatwa, seperti fatwa tentang keabsahan bandara King Abdul Aziz sebagai tempat Miqat Makani yang dapat dilihat sebagai respon terhadap tantangan kehidupan transportasi modern dan sekaligus juga (kebetulan) mendukung pemerintah.

Periode 1989-1995

Pada periode ini sikap dasar MUI yang empat di atas nampaknya tetap. Perubahan hanya terjadi pada intensitas dan manifestasinya. Keinginan MUI untuk diterima umat Islam dan ormas-ormas Islam relatif telah tercapai. Kepengurusan MUI periode 1990-1995 mewakili unsur-unsur tokoh intelektual, tokoh daerah, dan tokoh ormas Islam khususnya dua ormas besar, NU dan Muhammadiyah. Dari segi programnya, MUI periode ini nampak berubah. Sebelumnya MUI mengklaim sebagai organisasi yang tidak bersifat operasional, hanya bersifat konsultatif, tetapi sejak 1990, MUI mulai melancarkan program-programnya sendiri seperti pengiriman dai ke daerah transmigrasi, pendirian Bank Muamalat Indonesia (BMI) dan keterlibatan fungsionaris MUI dalam keanggotaan Dewan Pengawas Syariah (DPS) pada bank-bank Syariah, dan pendirian Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM-MUI). Melalui lembaga yang disebutkan terakhir, LPPOM, para fungsionaris MUI berkunjung ke berbagai pabrik makanan di dalam dan luar negeri yang mengajukan sertifikat halal bagi produknya. Pada periode ini, kiprah MUI semakin meluas dalam masyarakat, bahkan mengglobal, sehingga jumlah fatwa tentang kehalalan berbagai produk makanan meningkat tajam, sementara fatwa dalam bidang-bidang lainnya cenderung menurun akibat kebijakan pembatasan pengeluaran fatwa pada tahun 1986 yang antara lain

dipicu oleh munculnya fatwa yang saling bertentangan antara MUI Pusat dan Daerah.⁶ Melalui Munas 1995, MUI nampak lebih berhati-hati dengan mengatakan bahwa program-program MUI terdiri atas dua macam, yaitu program fungsional dan institusional. Dimaksudkan dengan program fungsional adalah program-program asli MUI yang sifatnya memberi bimbingan hukum (fatwa) dan nasehat kepada umat Islam dan pemerintah. Termasuk dalam program kategori ini ialah *ukhuwwah Islamiyyah*. Adapun program institusional adalah seperti program *pilot project* pembangunan masyarakat (dakwah bil hal), pendirian baitul mal wat tamwil, dan lain-lain.

Dalam hubungannya dengan pemerintah, beban MUI lebih ringan pada periode ini karena undian berhadiah Porkas/SDSB telah dihapuskan oleh pemerintah. Sebelumnya masalah ini terus menggajal, karena selama lebih lima tahun, sejak 1985, MUI ditanya tentang hukum undian Porkas/SDSB tetapi tidak pernah menjawab atau mengeluarkan fatwa. Jawaban itu baru diberikan pada tahun 1991.

Dalam bidang hubungan antaragama, MUI aktif mengikuti dialog-dialog pengembangan wawasan multikultural antara pemuka agama pusat dan daerah yang difasilitasi oleh pemerintah dalam bentuk perjalanan bersama pemuka-pemuka berbagai agama tingkat pusat ke berbagai daerah. Dalam kaitan perayaan Natal, MUI ingin menegaskan bahwa karena perayaan Hari Besar keagamaan pada dasarnya diikuti oleh umat penganut agama yang bersangkutan maka yang dimaksud Perayaan NATAL Bersama bagi MUI ialah perayaan Natal dengan keikutsertaan bersama-sama penganut agama Kristen Protestan dan penganut agama (Kristen) Katolik, bukan dengan ummat Islam.⁷

Periode 1996-2000

Pada periode ini, ada dua fatwa MUI yang ternyata sangat sensitif dan karenanya menimbulkan kontroversi luas. Pertama adalah fatwa tentang calon legislatif non-Muslim. Sesungguhnya fatwa ini tidak dalam bentuk fatwa sebagaimana biasanya, melainkan menyebut dirinya sebagai *tausiah*. Fatwa itu dikeluarkan tanggal 1 Juni 1999, hanya enam hari menjelang Pemilu legislatif tanggal 7 Juni 1999. Isi fatwa itu menasehatkan empat hal kepada umat Islam, yaitu : (1) agar menggunakan hak pilih mereka pada Pemilu 7 Juni 1999 dan memilih partai yang akan memperjuangkan kepentingan umat Islam; (2) agar memilih partai politik yang kebanyakan calon legislatifnya beragama Islam; (3) agar selalu waspada terhadap bahaya komunisme, otoritarianisme, dan sekularisme yang mungkin bersembunyi dalam partai-partai politik tertentu; dan (4) agar pelaksanaan Pemilu 7 Juni 1999 menjadi Pemilu yang bebas dan demokratis.⁸

Sebagian warga masyarakat mempertanyakan apakah fatwa MUI itu ada kaitannya dengan hukum Islam dan menjadi wilayah fatwa, meskipun bagi mereka yang pernah belajar fikih tentu mengetahui bahwa hal itu merupakan bagian dari kitab Qada. K. H. Abdurrahman Wahid, Ketua Umum PB-NU ketika itu dan deklarator Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) menuduh MUI telah melakukan intervensi terhadap masalah politik praktis. Juru bicara Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP), Didi Supriyanto, menuduh MUI telah menghasut masyarakat dan mengganggu ketentraman masyarakat sehingga dapat dikenai Pasal 151 KUHP. Partai Golkar tidak bereaksi atas fatwa itu, mungkin merasa tidak menjadi target fatwa itu.⁹ Fatwa itu mengutip ayat-ayat Al-Qur'an yang melarang orang Islam

menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin dan MUI tetap teguh pada fatwanya itu, meskipun mendapatkan banyak kritik.

Momentum krusial lain pada periode ini terkait hukum boleh-tidaknya seorang wanita menjadi Presiden Republik Indonesia. Sekitar setahun sebelum Pemilu 7 Juni 1999, salah satu butir hasil Kongres Umat Islam Indonesia (KUII) 1998 menanyakan kepada MUI tentang hukum seorang wanita menjadi Presiden Republik Indonesia. Sampai Munasnya pada bulan Juni 1998, MUI tidak menjawab pertanyaan itu. Hal ini mengingatkan orang pada diamnya MUI selama lima tahun atas kasus undian berhadiah Porkas/SDSB. Apa sesungguhnya yang terjadi dalam hal ini? Apakah MUI tidak memahami persoalan hukum mengenai hal itu? Tentulah bukan. Umat Islam ketika itu memang terpecah soal kemungkinan Megawati Sukarno Putri menjadi Presiden RI. Para ulama NU telah membolehkan wanita menjadi Presiden RI dalam musyawarah mereka di Purwokerto. Nurcholish Madjid, tokoh intelektual Muslim, juga tidak mempersoalkan jenis kelamin calon Presiden asalkan mampu. Sedangkan para peserta KUII memandangnya sebagai haram, meskipun tidak berani memfatwakannya sendiri sehingga meminta MUI untuk mengeluarkan fatwa itu tetapi tidak dijawabnya.¹⁰

Perlu dicatat bahwa periode ini juga ditandai keinginan kuat dari MUI untuk benar-benar menjadi organisasi yang independen. Sebagai hasil Munas 25 s.d. 29 Juli 2000, MUI menghapus kedudukan Menteri Agama dan menteri-menteri lainnya dari jabatan *ex-officio* Ketua/Anggota Dewan Penasehat MUI. MUI juga mengubah garis koordinasi antara MUI Pusat dan MUI Daerah dari bersifat konsultatif menjadi bersifat instruktif-koordinatif.

Periode 2001-2011

Pada periode ini pun, empat sikap dasar MUI terus mewarnai kiprah dan fatwanya. Secara umum jumlah fatwa yang dikeluarkan nampak terus dibatasi, sesuai kebijakan pembatasan fatwa pada tahun 1986. Masalah-masalah yang muncul sedapat mungkin ditampung dan direspon dalam bentuk *tausiah*. Draft fatwa pada umumnya disajikan dulu dan dibahas dalam forum Musyawarah Kerja Ulama yang biasanya diselenggarakan setahun sekali dan Musyawarah Nasional yang diselenggarakan lima tahun sekali. Fatwa tentang hukum merokok yang kontroversial itu misalnya dibahas dan diputuskan dalam Musyawarah Kerja Ulama tahunan yang diselenggarakan di Padang Panjang, Sumatera Barat. Meskipun demikian, ada dua bidang masalah yang jumlah fatwanya terus meningkat. *Pertama*, fatwa tentang kehalalan berbagai produk makanan yang jumlahnya sudah mencapai ribuan fatwa sesuai banyaknya permintaan sertifikasi yang masuk. Draft fatwa tentang kehalalan produk makanan disiapkan oleh LPPOM-MUI yang melaksanakan uji laboratoriumnya, setelah itu barulah dibahas dan diputuskan dalam rapat Komisi Fatwa MUI. Terkadang analisis itu dilakukan oleh suatu penelitian yang dilakukan oleh Tim Ahli di luar MUI seperti dalam kasus fatwa aborsi, sebelum dibahas dan diputuskan dalam rapat Komisi Fatwa MUI. *Kedua*, fatwa-fatwa dalam bidang ekonomi syariah. Fatwa-fatwa dalam bidang ini sesungguhnya dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional MUI (DSN-MUI), bukan Komisi Fatwa MUI. Tetapi karena lembaga ini adalah organ MUI maka fatwa-fatwanya juga dapat dilihat sebagai fatwa MUI, apalagi kepengurusan DSN-MUI itu pun praktis kepengurusan Harian MUI juga. DSN-MUI dibentuk pada awal 1999 dan pada akhir tahun 2000 telah mengeluarkan

fatwa sebanyak 18 buah. Sejak 2001 hingga 2006, DSN-MUI telah mengeluarkan fatwa 35 buah, sehingga jumlah fatwa keseluruhannya 53 buah. Dilihat dari sudut tema atau peruntukannya, fatwa-fatwa itu terbagi ke dalam lima kelompok: fatwa tentang perbankan syariah (41 fatwa), fatwa tentang pasar modal syariah (5 fatwa), fatwa tentang asuransi syariah (5 fatwa), fatwa tentang pegadaian syariah (1 fatwa), dan fatwa tentang akuntansi syariah (2 fatwa).

Meskipun fatwa-fatwa DSN-MUI itu tidak terlalu banyak jumlahnya, dampaknya dalam masyarakat amat luas. Fatwa-fatwa itu menjadi acuan bagi para anggota Dewan Pengawas Syariah (DPS) dalam mengawasi kesyariahan produk-produk bank syariah yang diawasinya. Dengan demikian, maka semua lembaga perbankan syariah di Indonesia, baik yang sudah berdiri sendiri maupun sebagai unit usaha syariah, secara moral terikat oleh fatwa DSN-MUI. Secara hukum, lembaga-lembaga itu juga terikat oleh fatwa-fatwa DSN-MUI, karena fatwa-fatwa itu kemudian diadopsi oleh Bank Indonesia dan dituangkan menjadi regulasi Bank Indonesia.¹¹ Secara keseluruhan, fatwa-fatwa DSN-MUI telah menawarkan suatu bangunan hukum ekonomi syariah atau bahkan bangunan ekonomi syariah itu sendiri, sebagai alternatif dari sistem ekonomi konvensional. Beberapa peminat studi hukum Islam juga telah mengkaji fatwa-fatwa itu dari berbagai seginya, seperti Hasanudin¹² dan Yeni S. Barlinti.¹³ Pada periode ini, beberapa studi lain juga telah dilakukan terhadap fatwa MUI secara keseluruhan seperti oleh Muhammad Taufiki¹⁴ dan Asrorun Ni'am.¹⁵

Penutup

Demikianlah gambaran bagaimana fatwa-fatwa MUI merupakan obyek kajian hukum Islam dan dalam waktu yang sama juga dapat menjadi sumber sejarah sosial umat Islam karena fatwa-fatwa itu sekaligus menggambarkan apa yang sesungguhnya sedang terjadi dalam masyarakat. Dalam hal Majelis Ulama Indonesia, ada empat sikap dasar yang dimiliki MUI yang juga mewarnai fatwa-fatwanya, yaitu keinginan untuk diterima umat Islam, keinginan untuk mendukung pemerintah, keinginan untuk merespon tantangan kehidupan modern, dan keinginan untuk memelihara kerukunan umat beragama sambil tetap menjaga keutuhan umat Islam. Nampaknya, keempat sikap dasar itu terus mewarnai MUI sepanjang sejarahnya, meskipun penekanan dan ekspresinya bervariasi dari periode satu kepada periode lainnya. Dengan kebijakan pembatasan pengeluaran fatwa pada tahun 1986, jumlah fatwa MUI tidak mengalami kenaikan signifikan. Suatu hal yang kurang menguntungkan bagi dinamika studi dan pemikiran hukum Islam. Untunglah ada dua bidang fatwa yang menjadi konpensasinya, yaitu bidang produk makanan halal dan perbankan/ekonomi syariah. Khusus bidang yang disebut terakhir, dampaknya amat luas.

Melalui eksperimen fatwanya di bidang perbankan/ekonomi syariah, ternyata MUI mampu mengarahkan masyarakat kepada suatu sistem ekonomi tertentu, sekurang-kurangnya menawarkan suatu sistem ekonomi alternatif. Ke depan hal serupa mungkin dapat juga dilakukan oleh MUI, terutama terhadap masalah-masalah mendesak seperti hubungan Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM) untuk menjadi bimbingan bagi umat secara luas. *Wallahu a'lam.*

Catatan Akhir

¹ Guru Besar pada Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.

² Untuk uraian lebih lengkap mengenai fatwa sebagai sumber penulisan sejarah sosial, lihat misalnya R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework For Inquiry*, (Bibliotheca Islamica Minneapolis), hlm. 193-208.

³ Muhammad Atho Mudzhar, "Fatwas Of The Council Of Indonesian Ulama: A Study Of Islamic Legal Thought In Indonesia, 1975-1989", *A Ph.D. Dissertation* submitted to The University of California at Los Angeles (UCLA), USA, 1990. Pada tahun 1993, disertasi ini diterbitkan dalam dua bahasa (Indonesia dan Inggris) oleh INIS (Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies), sedangkan edisi bahasa Arabnya diterbitkan oleh Departemen Agama RI (skr. Kementerian Agama RI) bekerjasama dengan Center for the Study of Islam and Society (CSIS) pada tahun 1996.

⁴ Wahbah Zuhaili mengatakan bahwa para ulama sepakat mengenai bolehnya seorang laki-laki Muslim kawin dengan wanita kitabiyah, berdasarkan Al-Quran Surat Al-Maidah ayat 5. Juga didasarkan pada riwayat para sahabat yang menceriterakan bahwa Utsman bin Affan mengawini Nailah binti Farafisah, seorang wanita Nasrani dari suku Kalbiyah; juga Hudzaifah mengawini seorang wanita Yahudi dari Ahlul Madain. Lihat Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (Damaskus: Dar Al-Fikr, Cetakan ketiga), Juz VII, hlm. 153.

⁵ Lihat Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwas Of The Council Of Indonesian Ulama ...*, hlm. 101-106. Lihat juga Muhammad Atho Mudzhar, "The Council of Indonesian Ulama on Muslims' Attendance at Christmas Celebrations", dalam Muhammad Khalid Masud, Brinkly Messick, and David S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, (Harvard University Press, 1996), hlm. 230-241.

⁶ Untuk lebih jelasnya lihat Muhammad Atho Mudzhar, "The Ulama, The Government, and Society in Indonesia: The Indonesian Council of Ulama Revisited", dalam Johan Meuleman (ed.), *Islam in The Era Of Globalization* (Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, INIS, Jakarta, 2001), hlm. 319-322.

⁷ *Ibid*, hlm. 322.

⁸ *Ibid*, hlm. 322.

⁹ *Ibid*, hlm. 323.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 324.

¹¹ Yeni Salma Barlinti, "Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia", *Disertasi Doktor*, Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2010. Pada tahun yang sama *Disertasi* ini diterbitkan oleh Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

¹² Hasanudin, "Konsep dan Standar Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)", *Disertasi Doktor*, tidak diterbitkan, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

¹³ Yeni Salma Barlinti, "Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional...".

¹⁴ Muhammad Taufiki, "Penerapan Konsep *Ijtihad Tatbiqi* Al-Syatibi dalam Fatwa MUI: Kajian terhadap Fatwa Tahun 1997-2007", *Disertasi Doctor*, tidak diterbitkan, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.

¹⁵ M. Asrorun Niám, "Sadd al-Dzariáh dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia", *Disertasi Doktor*, tidak diterbitkan, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008

Referensi

Asrorun Ni'am, M., "Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia, *Disertasi Doktor*, tidak diterbitkan, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.

Barlinti, Yeni Salma, "Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia", *Disertasi Doktor*, Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2010.

Hasanudin, "Konsep dan Standar Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)", *Disertasi Doktor*, tidak diterbitkan, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

Humphreys, R. Stephen, *Islamic History: A Framework For Inquiry*, Bibliotheca Islamica Minneapolis.

Mudzhar, Muhammad Atho, "Fatwas Of The Council Of Indonesian Ulama: A Study Of Islamic Legal Thought In Indonesia, 1975-1989", *A Ph.D. Dissertation* submitted to The University of California at Los Angeles (UCLA), USA, 1990.

-----, "The Council of Indonesian Ulama on Muslims' Attendance at Christmas Celebrations", dalam Muhammad Khalid Masud, Brinkly Messick, and David S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Harvard University Press, 1996.

-----, "The Ulama, The Government, and Society in Indonesia: The Indonesian Council of Ulama Revisited", dalam Johan

Meuleman (ed.), *Islam in The Era Of Globalization. Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies*, INIS, Jakarta, 2001.

Taufiki, Muhammad, "Penerapan Konsep *Ijtihad Tatbiqi* Al-Syatibi dalam Fatwa MUI: Kajian terhadap Fatwa Tahun 1997-2007", *Disertasi Doctor*, tidak diterbitkan, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.

Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, Damaskus: Dar Al-Fikr, Cetakan ketiga, Juz VII.





BAGIAN PERTAMA

**Fatwa MUI dalam
Prespektif Hukum dan
Perundang-undangan**



FATWA MUI

DALAM PERSPEKTIF HUKUM DAN PERUNDANG- UNDANGAN¹

H. Wahiduddin Adams²

Sejak didirikannya Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tanggal 26 Juli 1975, dalam Pasal 4 Anggaran Dasar MUI telah ditegaskan bahwa salah satu fungsi MUI adalah memberikan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan umat Islam umumnya. Fatwa-fatwa MUI dikeluarkan selain memenuhi permintaan fatwa dari perseorangan maupun lembaga (*mustafti*), juga dikeluarkan fatwa, nasihat (*tausiyah*), atau rekomendasi untuk merespon berbagai persoalan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Respon terhadap kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara terutama ditujukan terhadap berbagai kebijakan (*policy*) baik yang telah diambil (disahkan atau ditetapkan dalam berbagai Peraturan Perundang-undangan) maupun yang belum

dan terutama yang sedang dibahas untuk disahkan atau ditetapkan menjadi peraturan perundang-undangan.

Fungsi MUI adalah memberikan fatwa dan nasihat mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan umat Islam umumnya, sebagai amar ma'ruf nahi munkar. Dalam pengertian yang luas, fatwa MUI dapat pula mencakup nasihat, anjuran, dan seruan. Fatwa dikeluarkan oleh MUI karena ada permintaan atau pertanyaan baik dari perorangan, Pemerintah, lembaga sosial kemasyarakatan atau MUI sendiri yang oleh MUI dipandang perlu untuk difatwakan. Nasihat adalah sesuatu keputusan MUI menyangkut suatu masalah kemasyarakatan yang sebaiknya dilaksanakan oleh Pemerintah atau masyarakat. Anjuran adalah sesuatu masalah kemasyarakatan di mana MUI berpendapat perlu melakukan dorongan untuk pelaksanaan lebih intensif karena dianggap banyak maslahatnya. Seruan adalah sesuatu keputusan MUI menyangkut suatu masalah untuk tidak dilaksanakan atau dilaksanakan oleh Pemerintah dan masyarakat.

Fatwa MUI merupakan instrumen hukum MUI yang sifatnya tidak mengikat. Sedangkan peraturan perundang-undangan adalah peraturan tertulis yang dibentuk oleh lembaga negara atau pejabat yang berwenang dan mengikat secara umum. Ketentuan mengenai jenis dan hirarki peraturan perundang-undangan diatur dalam Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, yang menyatakan bahwa jenis dan hierarki Peraturan Perundang-undangan adalah:

- a. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945;

- b. Undang-Undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang;
- c. Peraturan Pemerintah;
- d. Peraturan Presiden;
- e. Peraturan Daerah.

Selanjutnya pada ayat (4) Pasal tersebut dinyatakan bahwa:

“Jenis Peraturan Perundang-undangan selain sebagaimana dimaksud pada ayat (1), diakui keberadaannya dan mempunyai kekuatan hukum mengikat sepanjang diperintahkan oleh Peraturan Perundang-undangan yang lebih tinggi.”

Dalam Penjelasan ayat (4) tersebut dinyatakan bahwa:

“Jenis Peraturan Perundang-undangan selain dalam ketentuan ini, antara lain, peraturan yang dikeluarkan oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat dan Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, Mahkamah Agung, Mahkamah Konstitusi, Badan Pemeriksa Keuangan, Bank Indonesia, Menteri, kepala badan, lembaga, atau komisi yang setingkat yang dibentuk oleh undang-undang atau pemerintah atas perintah undang-undang, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Provinsi, Gubernur, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten/Kota, Bupati/Walikota, Kepala Desa atau yang setingkat.”

Di satu sisi, fatwa MUI merupakan perangkat aturan kehidupan masyarakat yang bersifat tidak mengikat dan tidak ada paksaan secara hukum bagi *addresat*-nya untuk mematuhi ketentuan fatwa tersebut. Namun di sisi lain, melalui pola-pola

tertentu, materi muatan yang terkandung dalam Fatwa MUI dapat diserap dan ditransformasikan menjadi materi muatan peraturan perundang-undangan yang memiliki kekuatan hukum dan mengikat umum.

Dalam catatan sejarah sejak berdirinya MUI sampai dengan sekarang, telah banyak fatwa dan nasihat MUI sebagai produk pemikiran hukum Islam yang terserap dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Indikator yang mendukung kecenderungan tersebut dapat dilihat dari lahirnya beberapa peraturan perundang-undangan, antara lain:

- a. Peraturan perundang-undangan yang mengatur kepentingan pencari keadilan yang beragama Islam seperti:
 - 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan berbagai peraturan pelaksanaannya;
 - 2) Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik;
 - 3) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama;
 - 4) Instruksi Presiden Nomor 2 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam;
 - 5) Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji;
 - 6) Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat;
 - 7) Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Nangroe Aceh Darussalam;
 - 8) Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf;

- 9) Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama;
 - 10) Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh yang menggantikan Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Nangroe Aceh Darussalam; dan
 - 11) Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Haji yang menggantikan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.
- b. Peraturan perundang-undangan yang dalam ketentuan-ketentuannya menyerap prinsip-prinsip hukum Islam dan melindungi kepentingan umat Islam seperti:
- 1) Undang-Undang Nomor 9 Tahun 1976 tentang Narkotika;
 - 2) Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak;
 - 3) Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1989 tentang Pendidikan Nasional;
 - 4) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1990 tentang Kesehatan;
 - 5) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan;
 - 6) Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perbankan;
 - 7) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1996 tentang Pangan dan Labelisasi Halal;

- 8) Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1997 tentang Peradilan Anak;
- 9) Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah;
- 10) Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2000 tentang Pajak Penghasilan;
- 11) Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah mengenai Pakaian Seragam Sekolah (Jilbab);
- 12) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan;
- 13) Peraturan Perundang-undangan mengenai Perjudian.
- 14) Undang-Undang Nomor 44 Tahun 2008 tentang Pornografi;
- 15) Undang-Undang Nomor 9 Tahun 2009 tentang Badan Hukum Pendidikan;
- 16) Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan;
- 17) Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara; dan
- 18) Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

Hal ini tidak terlepas dari upaya MUI yang sejak dulu terus mengawal pembangunan hukum nasional khususnya dalam proses pembentukan peraturan perundang-undangan dan secara aktif memberikan kontribusi pemikiran baik berupa masukan/saran, pemberian dukungan, atau pernyataan penolakan kepada lembaga pembentuk peraturan perundang-undangan.

Perkembangan dewasa ini menunjukkan bahwa fatwa dan nasihat MUI memiliki kedudukan yang semakin kuat sebagai sebagai bahan dan rujukan dalam pembentukan peraturan perundang-undangan. Hal ini dapat dilihat dalam berbagai peraturan perundang-undangan sebagai berikut.

a. Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 tentang Perseroan Terbatas

Dalam Pasal 109 Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 dinyatakan:

- (1) Perseroan yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah selain mempunyai Dewan Komisaris wajib mempunyai Dewan Pengawas Syariah.
- (2) Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) terdiri atas seorang ahli syariah atau lebih yang diangkat oleh RUPS atas rekomendasi Majelis Ulama Indonesia.
- (3) Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bertugas memberikan nasihat dan saran kepada Direksi serta mengawasi kegiatan Perseroan agar sesuai dengan prinsip syariah.

b. Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji

Dalam Pasal 14 Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tersebut dinyatakan:

- (1) KPHI terdiri atas 9 (sembilan) orang anggota.
- (2) Keanggotaan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) terdiri atas unsur masyarakat 6 (enam) orang dan unsur Pemerintah 3 (tiga) orang.
- (3) Unsur masyarakat sebagaimana dimaksud pada ayat (2) terdiri atas unsur Majelis Ulama Indonesia, organisasi masyarakat Islam, dan tokoh masyarakat Islam.
- (4) Unsur Pemerintah sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dapat ditunjuk dari departemen/instansi yang berkaitan dengan Penyelenggaraan Ibadah Haji.

c. Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara

Dalam Pasal 25 Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 dinyatakan:

“Dalam rangka penerbitan SBSN, Menteri meminta fatwa atau pernyataan kesesuaian SBSN terhadap prinsip-prinsip syariah dari lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah.”

Dalam penjelasan Pasal 25 tersebut dinyatakan bahwa:

“Yang dimaksud dengan "lembaga yang memiliki kewenangan dalam menetapkan fatwa di bidang syariah" adalah Majelis Ulama Indonesia atau lembaga lain yang ditunjuk Pemerintah.”

d. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah

Dalam Pasal 26 Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 dinyatakan:

- (1) Kegiatan usaha sebagaimana dimaksud dalam Pasal 19, Pasal 20, dan Pasal 21 dan/atau produk dan jasa syariah, wajib tunduk kepada Prinsip Syariah.
- (2) Prinsip Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) difatwakan oleh Majelis Ulama Indonesia.
- (3) Fatwa sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia.
- (4) Dalam rangka penyusunan Peraturan Bank Indonesia sebagaimana dimaksud pada ayat (3), Bank Indonesia membentuk komite perbankan syariah.
- (5) Ketentuan lebih lanjut mengenai tata cara pembentukan, keanggotaan, dan tugas komite perbankan syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (4) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia.

Fatwa MUI memiliki kedudukan yang sangat penting dalam pembentukan produk hukum di bidang perbankan syariah. Berdasarkan ketentuan Pasal 26 ayat (3) Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah sebagaimana tersebut di atas, ditegaskan bahwa Fatwa MUI dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia.

Fatwa MUI juga memiliki kedudukan yang sangat penting dalam pembentukan produk hukum di bidang pasar modal syariah. Pada tanggal 18 April 2001, untuk pertama kalinya Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)

mengeluarkan fatwa yang berkaitan langsung dengan pasar modal, yaitu Fatwa Nomor 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksa Dana Syariah. Pada tanggal 14 Maret 2003, Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan (Bapepam dan LK) dan MUI menyepakati MoU dalam rangka mengembangkan pasar modal berbasis syariah di Indonesia. Sampai dengan saat ini, setidaknya terdapat 20 (dua puluh) Fatwa DSN-MUI terkait pasar modal syariah yang dijadikan rujukan oleh Bapepam dan LK dalam membentuk Peraturan Bapepam dan LK di bidang pasar modal syariah. Peraturan Bapepam dan LK terkait pasar modal syariah tersebut adalah:

- a. Peraturan Bapepam dan LK Nomor IX.A13 tentang Penerbitan Efek Syariah;
- b. Peraturan Bapepam dan LK Nomor Nomor IX.A.14 tentang Akad-akad yang digunakan dalam Penerbitan Efek Syariah di Pasar Modal; dan
- c. Peraturan Bapepam dan LK Nomor II.K.1 tentang Kriteria dan Penerbitan Daftar Efek Syariah yang merupakan penyempurnaan Peraturan Bapepam dan LK Nomor IX.A.13.

Penyerapan nasihat dan fatwa MUI dalam RUU yang proses pembahasannya sedang berjalan dapat dilihat dalam Rancangan Undang-Undang tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1997 tentang Perdagangan Berjangka Komoditi. Dalam Pasal II angka 1 Rancangan Undang-Undang tersebut dinyatakan:

“Sebelum dibentuknya Peraturan Perundang-undangan yang mengatur tentang perdagangan berjangka komoditi syariah, maka penyelenggaraan Kontrak Derivatif Syariah ditetapkan berdasarkan Fatwa Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia.”

Dalam kurun waktu 1975-2001, fatwa yang ditujukan untuk merespons kebijakan dan rencana kebijakan Pemerintah secara umum dicukupkan dengan fatwa yang dikeluarkan oleh Komisi Fatwa MUI. Menyadari semakin banyak dan kompleks permasalahan kemasyarakatan khususnya terkait kebijakan Pemerintah, pada Tahun 2001 MUI membentuk Komisi Hukum dan Perundang-undangan MUI. Komisi ini memiliki peran penting dalam meningkatkan efektifitas penyerapan Fatwa MUI dalam pembangunan hukum nasional dan pembentukan Peraturan perundang-undangan. Dalam konteks ini, tugas Komisi Hukum dan Perundang-undangan MUI adalah:

- a. melakukan pengkajian terhadap peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan pelaksanaan syariat dan kepentingan umat Islam;
- b. mempersiapkan usulan/masukan bagi penyusunan RUU dan Peraturan Perundangan-Undangan lainnya khususnya berkaitan syariat Islam sejauh diperlukan.
- c. memberikan tanggapan atas berbagai rancangan peraturan perundang-undangan yang dinilai tidak sesuai dengan syariat dan kepentingan umat Islam;
- d. mengusulkan perubahan peraturan perundang-undangan yang tidak sesuai dengan syariat dan/atau kepentingan umat Islam;
- e. mengawal dan mendorong pelaksanaan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan pelaksanaan syariat dan/atau kepentingan umat Islam;
- f. mengajukan *judicial review* terhadap peraturan perundang-undangan yang dinilai bertentangan dengan peraturan

perundang-undangan yang lebih tinggi dan syariat Islam baik kepada Mahkamah Konstitusi maupun Mahkamah Agung.

Komisi Hukum dan Perundang-undangan telah melakukan kajian terhadap Peraturan Perundang-undangan baik yang sudah disahkan/ditetapkan maupun yang sedang dalam proses persiapan dan pembahasan. Beberapa Peraturan Perundang-undangan yang telah dikaji oleh Komisi Hukum dan Perundang-undangan antara lain:

- a. RUU tentang Anti Pornografi dan Pornoaksi
- b. RUU tentang Kesehatan
- c. RUU tentang Penghapusan Diskriminasi RAS dan Etnis
- d. RUU Administrasi Kependudukan
- e. RUU tentang Pemerintahan Aceh
- f. UU tentang Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional Tahun 2005 -2025
- g. RUU tentang Perfilman
- h. RUU tentang Perbankan Syariah
- i. RUU tentang Badan Hukum Pendidikan
- j. UU No. 44 Tahun 2008 tentang Pornografi
- k. UU No. 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak
- l. RUU tentang Jaminan Produk Halal
- m. UU No. 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji
- n. RUU tentang Hukum Materiil Peradilan Agama Bidang Perkawinan pada bulan Februari 2010

- o. RUU tentang Perubahan atas UU Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat
- p. Peraturan Daerah DKI Jakarta Nomor 8 Tahun 2007 tentang Ketertiban Umum
- q. RUU Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi

Tantangan ke depan bagi MUI, khususnya Lembaga Fatwa dan Komisi Hukum dan Perundang-undangan, diharapkan agar dapat terus mencermati perkembangan pembentukan Peraturan Perundang-undangan dan berupaya secara aktif memberikan kontribusi pemikiran Islam dalam pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Dalam Program Legislasi Nasional 2010-2014, terdapat berbagai Rancangan Undang-Undang yang merupakan peluang bagi MUI untuk memberikan kontribusi pemikiran hukum Islam dalam pembangunan hukum nasional, antara lain:

- a. RUU tentang Jaminan Produk Halal;
- b. RUU tentang Pengelolaan Keuangan Haji;
- c. RUU tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat;
- d. RUU tentang Asuransi Syariah;
- e. RUU tentang Kerukunan Umat Beragama;
- f. RUU tentang Penanganan Fakir Miskin;
- g. RUU tentang Pemberantasan Perdagangan Anak; dan
- h. RUU tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.

Upaya memberikan kontribusi pemikiran hukum Islam dalam Pembentukan Peraturan Perundang-undangan hendaknya disertai dengan rumusan-rumusan konkret yang dilandasi dengan referensi, pertimbangan, dan argumentasi hukum yang jelas dan tegas, sehingga dapat secara langsung diadopsi menjadi materi muatan Peraturan Perundang-undangan terkait.

Catatan Akhir

¹ *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional dan Sosialisasi Fatwa Majelis Ulama Indonesia yang diselenggarakan oleh Majelis Ulama Indonesia Pusat pada tanggal 25 Juli 2011 di Hotel Twin Plaza, Jakarta.

² Direktur Jenderal Peraturan Perundang-undangan, Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI.



KEDUDUKAN FATWA DALAM NEGARA HUKUM REPUBLIK INDONESIA

Zafrullah Salim

Urusan agama dianggap tidak seharusnya dikacaukan atau dicampuradukkan dengan persoalan kenegaraan. Namun, dalam kenyataan empiris hampir semua negara modern sekalipun, tidak terbukti bahwa urusan keagamaan sama sekali berhasil dipisahkan dari soal-soal kenegaraan. Sebabnya ialah para pengelola negara adalah juga manusia biasa yang juga terikat dalam berbagai macam norma yang hidup dalam masyarakat, termasuk juga norma agama. Misalnya, meskipun negara-negara seperti Amerika Serikat, Inggris, Jerman, Perancis dan Belanda adalah negara yang dipermaklumkan sebagai negara sekular, tetapi banyak kasus menunjukkan bahwa keterlibatannya dalam urusan keagamaan terus berlangsung dalam sejarah.

(Konstitusi & Konstitusionalisme Indonesia, 2006: 95)

Pendahuluan

Menjelang akhir tahun 2007, berkembang pemikiran di kalangan pengamat hukum dan agama yang mempersoalkan kembali masalah fatwa, khususnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). *Koran Tempo* (28 Desember 2007) memuat sebuah artikel panjang "Fatwa dan Kekerasan" yang ditulis Akh Muzakki (dosen IAIN Sunan Ampel Surabaya, kandidat doktor di University of Queensland, Australia).

Terkait dengan kasus kekerasan terhadap kaum Ahmadiyah yang justifikasi legalnya didasarkan atas fatwa MUI yang menyatakan Ahmadiyah sebagai aliran sesat, Muzakki berpendapat bahwa aksi kekerasan atas nama agama terhadap Ahmadiyah dipicu oleh fatwa MUI tersebut, meskipun MUI tidak menyarankan apalagi mendorong masyarakat melakukan kekerasan terhadap kelompok pengikut Ahmadiyah.

Muzakki beralasan dengan mengemukakan teori "analisis tindak ujar" (*speech act analysis*) seperti dikembangkan Austin (1962). Menurut teori tersebut, setiap tindak ujar selalu memiliki dan melibatkan dua pihak, yakni penutur sebagai pihak yang mengeluarkan ujaran dan petutur sebagai pihak yang menerima ujaran. Hubungan antara penutur dan petutur dapat dikategorikan kepada tiga macam tindak. *Pertama*, tindak lokusi (*locutionary act*), yang merupakan tindak ujar untuk menyatakan sesuatu. *Kedua*, tindak ilokusi (*illocutionary act*) yang dilahirkan dan dimanfaatkan untuk melakukan sesuatu. *Ketiga*, tindak perlokusi (*perlocutionary act*) yang merupakan tindak ujar yang memiliki dampak, daya dorong, serta pengaruh kuat bagi yang menerima atau mendengarnya untuk melakukan sesuatu.

Muzakki menyimpulkan bahwa masyarakat mendasarkan aksi kekerasan mereka terhadap pihak Ahmadiyah pada fatwa

MUI, sehingga dengan teori *speech act analysis*, yang mengelompokkan fatwa MUI sebagai “tindak perlokusi”, menjadi alat bantu signifikan sehingga bisa digunakan untuk “meminta pertanggungjawaban MUI”. Dalam bagian penutup tulisannya, Muzakki menyayangkan negara telah kehilangan kapasitasnya sebagai pelindung kebebasan beragama bagi warganya. Sangat ironis, sikap negara cenderung “membiarkan”, atau minimal tidak tegas terhadap aksi-aksi kekerasan atas nama agama yang terjadi tanpa kontrol dari kekuasaan dan hukum. Akibatnya, tindak kekerasan atas nama agama semakin tumbuh subur.

Tulisan tersebut, dan sejumlah karangan lain dengan aspirasi yang mirip dengan itu, merupakan salah satu bentuk gugatan dari kelompok yang gelisah, dengan mempertanyakan eksistensi MUI sebagai “mufti” bagi masyarakat untuk memutus masalah yang berkaitan dengan hukum Islam. Mereka juga memprotes pemerintah (aparatus keamanan) yang tidak melakukan tindakan apa-apa terhadap MUI, yang menurut istilah Muzakki berperan sebagai “tindak perlokusi” yang memicu masyarakat melakukan tindak kekerasan atas nama agama. Bertitik tolak dari sikap responsif yang negatif sebagian kelompok yang gelisah terhadap fatwa MUI, tampaknya perlu ada penjelasan (*tabayyun*) tentang berbagai aspek fatwa MUI secara murni dan obyektif, sebagai upaya pencerahan masyarakat.

Dalam hubungannya dengan pemikiran yang mengaitkan fatwa MUI dengan sikap dan wewenang pemerintah yang kurang tanggap terhadap fatwa MUI yang dianggap sebagai pemicu aksi kekerasan terhadap kelompok yang dipandang sesat (dan menyesatkan) dari segi hukum Islam, maka tulisan ini dimaksudkan untuk menguraikan secara makro tentang kedudukan fatwa dalam negara hukum Republik Indonesia. Untuk itu akan dibahas tentang: (i) hakekat fatwa; (ii) fatwa sebagai

sumber hukum non-formal; (iii) hubungan agama dengan negara: intervensi pemerintah terhadap fatwa.

Hakekat Fatwa

Kamus bahasa Indonesia mengartikan "fatwa" sebagai "jawab (keputusan, pendapat) yang diberikan oleh mufti tentang suatu masalah." Selain itu fatwa juga bermakna "nasihat orang alim; pelajaran baik; petuah".¹ Dengan menelusuri asal usul kata tersebut dalam bahasa Arab dapat diketahui bahwa bentuk kata kerja *fatâ* = *bayyana*, berarti "menjelaskan".² Kata kerja *aftâ* – *yufti* – *iftâ'an* berarti menerangkan tentang hukum. *Aftâ al-rajulu fulânan fii al-mas'alah*, berarti "laki-laki itu menerangkan tentang hukum kepada seseorang dan mengeluarkan keputusan tentang masalah itu." Selanjutnya dalam *Al-Munjid* disebutkan bahwa *fatwâ* (bentuk jamak *fatâwî* atau *fatâwâ*) berarti nama dari apa yang dijelaskan seorang alim mengenai hukum. Seseorang yang mengeluarkan fatwa disebut *mufti* yang berarti *al-faqihu al-ladzî yu'thî al-fatwâ wa yajibu 'ammâ ulqiya 'alaihi min al-masâ'ili al-muta'alliqati bi al-syarî'ah* (ahli fikih yang memberikan fatwa, dan wajib mengaitkan persoalan yang difatwakan dengan syariah).³

Bentuk lain dari kata *fatwa* adalah *futyâ*, yang merujuk kepada makna *tabyîn al-musykil min al-ahkâm* (penjelasan mengenai hal-hal yang sulit mengenai hukum). Asal kata *al-futyâ* adalah *al-fatâ* yang berarti remaja berusia (belasan) tahun, yang mencerminkan bahwa seorang yang menjelaskan makna hukum diibaratkan seperti anak muda yang memiliki kekuatan mengatasi hal yang sulit. Di samping itu, masih terdapat lapisan kata lain yaitu *al-tafâti* yang berarti *al takhashum* yang merujuk kepada makna persengketaan.⁴

Ifta' (pekerjaan memberi fatwa) adalah sinonim dengan *ijtihad*. Perbedaannya yang pertama lebih khusus dari yang kedua. Ijtihad adalah *istinbath* (formulasi) ketentuan-ketentuan hukum secara umum, baik kasusnya sudah ada atau belum ada. Sedangkan *ifta'* (fatwa) menyangkut kasus yang sudah ada di mana *mufti* memutuskan ketentuan hukumnya berdasarkan pengetahuan yang dimilikinya.⁵

Fatwa terpaut dengan fikih, keduanya mempunyai hubungan saling melengkapi. Fikih memuat uraian sistematis tentang substansi hukum Islam, yang tidak seluruhnya dibutuhkan oleh seseorang. Fikih dipandang sebagai kitab hukum (*rechtsboeken*), sebagai rujukan normatif dalam melakukan perbuatan sehari-hari. Dalam hal terdapat masalah tertentu yang memerlukan penjelasan dan uraian rinci seseorang berkonsultasi dengan mufti untuk memperoleh advis atau jalan keluar dari masalah yang dihadapi. Jelasnya fatwa berfungsi untuk menerapkan secara konkret ketentuan fikih dalam masalah tertentu.

Fatwa muncul sebagai jawaban terhadap berbagai masalah yang dihadapi umat dari abad ke abad. Permulaan fatwa adalah ketika Rasulullah saw. ditanyakan tentang berbagai masalah yang muncul dalam kehidupan sehari-hari. Para sahabat mengajukan pertanyaan kepada Rasulullah Saw. yang berarti mereka meminta fatwa (*istifta'*), seperti diungkapkan dalam Al-Qur'an: "*Yastaftûnaka, qulillâhu yuftikum fil kalâlah ...*" (Mereka meminta fatwa kepadamu [tentang kalalah]) ..."⁶

Kewajiban menyampaikan dakwah dilanjutkan oleh para sahabat. Ibnul al-Qayyim al-Jauziyah (wafat 751 H.) membedakan tugas Rasul kepada *tabligh* dan *ifta'*, yang keduanya menghendaki basis pengetahuan tentang apa yang disampaikan dan memiliki sifat benar (*shidq*). Karena itu tiadalah patut derajat *tabligh*

maupun *ifta'* dipikulkan melainkan kepada seseorang yang berilmu (sesuai dengan *maqam* keilmuannya) dan memiliki sifat benar (*shidq*), dalam arti dia harus mengetahui hal yang disampaikan dan membenarkan sepenuhnya. Ibnu al-Qayyim mengemukakan sejumlah syarat kualitatif bagi muballigh dan mufti. *mufti* hendaklah memiliki cara penyampaian yang bagus (*hasan al-thariqah*) dan riwayat perjalanan hidup yang diridhai Allah (*mardha al-sirah*), bersifat adil dalam perkataan dan perbuatan. Begitu pula prilaku dan hal ihwal sehari-hari mirip antara yang tertutup dalam pandangan orang banyak (*sir*) dengan yang dilihat nyata (*'alanyiah*).

Dengan mengambil Surah an-Nisa' 127 dan 176 sebagai dalil, *mufti* hendaklah mengetahui siapa yang akan menggantikan (mewakili)nya dalam fatwa tersebut dan yakin pula bahwa di masa akan datang dia juga akan ditanya lagi tentang masalah yang sama, dan bersifat menahan diri (tidak mengeluarkan fatwa – pen) terhadap sesuatu yang telah nyata terdapat di hadapan Allah (dalam Kitabullah – pen).⁷

Rasul berfatwa dengan wahyu (Shad: 86), yang mencakup segala hukum (yang ditanyakan), yang bersifat menyelesaikan masalah yang dihadapi (*fashl al-khitab*), sehingga fatwa tersebut merupakan rujukan kedua setelah al-Qur'an dan tidak seorangpun dari kalangan muslim diperkenankan berpaling dari apa yang dijumpai dari fatwa Rasul (an-Nisa': 59). Tugas Rasul dilanjutkan oleh para sahabat, yang menurut perkiraan tidak kurang dari 130 orang sahabat (pria dan perempuan) telah berperan sebagai mufti. Di antaranya tujuh orang yang dikenal banyak berfatwa (*muksirun*) yaitu Umar ibn Khattab, Ali ibn Abi Thalib, Abdillah ibn Mas'ud, Aisyah, Zaid ibn Tsabit, Abdullah ibn Abbas dan Abdullah ibn Umar). Ada pula yang dikelompokkan pada rank kedua, yaitu mereka yang berfatwa yang pertengahan (*mutawassithun*),

misalnya Anas ibn Malik, Abu Hurairah, Abu Said al-Khudhri. Artinya tidak banyak dan tidak pula sedikit. Ada pula yang sedikit berfatwa (*muqillun*) yaitu terhadap beberapa masalah saja, misalnya Abu Darda', Abu Salamah al-Makhzumi, Abu Ubaidah ibn al-Jarrah.⁸

Kalangan salaf (sahabat dan tabiin) tidak senang mudah berfatwa, dan kalau sudah ada seorang di antara mereka berfatwa, itu sudah dianggap memadai. Fatwa menghendaki pula pengetahuan memadai tentang apa yang hendak difatwakan. Mufti tidak boleh memfatwakan masalah apa saja yang ditanyakan kepadanya, yang dalam hal ini Ibnu Abbas menyampaikan kritikan amat pedas: "*Inna kulla man afta an-nâsa fi kulli mâ yas'alûnahu 'anhu lamajnûn*" (Setiap yang berfatwa untuk orang banyak mengenai semua masalah yang ditanyakan kepadanya sungguh ia orang gila).⁹

Setelah periode penutupan pintu ijtihad, menurut sebagian ulama, umat diharuskan mengikuti pendapat dari salah satu madzhab yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali). Sementara itu syariah maupun pendapat yang sudah dicantumkan dalam mazhab belum cukup memberikan penjelasan dan penerangan bagi masyarakat, maka para ulama yang memiliki kompetensi tertentu bertindak sebagai *mufti* dengan tugas mengeluarkan fatwa. Mufti merupakan sosok ulama yang memiliki keahlian khusus tentang hukum Islam dan memberikan pendapat maupun putusan yang bersifat otoritatif.

Fatwa yang dikeluarkannya dipandang sebagai pendapat hukum yang berdasarkan pertimbangan (*considered legal opinion*). Mufti mengeluarkan fatwa dengan maksud untuk melaksanakan fungsinya yang utama, yaitu memberikan pendapat hukum kepada anggota masyarakat yang berkepentingan mengenai suatu masalah, sesuai dengan pendapat mereka, tentang tindakan

apa yang benar menurut pandangan syariah (*their main function was to advise interested members of the public on what was, in their opinion, the correct course of action from the point of the sacred law*).¹⁰ Fatwa telah berperan dalam menjelaskan hukum Islam dalam bentuk jawaban konkret terhadap kasus demi kasus yang dihadapi masyarakat. Fatwa dibukukan dan diajarkan kepada masyarakat dan telah menjadi pedoman untuk mengetahui bagaimana penerapan hukum Syari'ah terhadap masalah tertentu.

Selain itu dapat dikemukakan bahwa fatwa yang dikeluarkan seorang mufti berperan dalam mentransformasikan makna hukum Islam yang bersifat umum ke dalam kasus-kasus tertentu yang dihadapi. Untuk menjaga kredibilitas fatwa yang mengikat secara moral bagi muslim untuk menaatinya, maka tidak sembarangan orang boleh berfatwa melainkan harus memenuhi kualifikasi tertentu seperti halnya seorang mujtahid. Otoritas fatwa sepanjang sejarah perjalanan hukum Islam memang diberikan kepada para ulama. Fatwa yang lahir ada yang bersifat individu dan ada pula fatwa yang bersifat kolektif, yang merupakan hasil kesepakatan para ulama.

Efektivitas fatwa dalam mengatur perilaku masyarakat atau menyelesaikan permasalahan yang dihadapi tergantung kepada tingkat ketaatan umat kepada Allah dan Rasul-Nya serta otoritas ulama (sebagai ulil amri) yang mengeluarkan fatwa. Dengan kata lain mufti menjalankan fungsi dalam kedudukannya sebagai ulama yang oleh Rasulullah disebut sebagai *warastah al-anbiaya*. Dapat dikatakan bahwa secara sosiologis mufti menjalankan peran tersebut berdasarkan kekuasaan yang mendapat dukungan atau pengakuan dari masyarakat. Dengan demikian untuk menjalankan peran dalam memberikan fatwa, seorang mufti tidak memerlukan kekuasaan hukum (*authority* atau *legalized power*) yang diberikan oleh negara, oleh karena itu kekuatan mengikat

(*binding force*) suatu fatwa tidak ditentukan oleh sejauhmana fatwa dikeluarkan atas penugasan yang diberikan negara melainkan bagaimana repons masyarakat terhadap fatwa tersebut. Untuk itu, diperlukan adanya semacam wibawa atau wewenang kharismatik yang bersumber pada diri mufti sendiri, sehingga fatwa mempunyai daya ikat bagi masyarakat dan tetap bertahan selama dapat dibuktikan keampuhannya oleh masyarakat. Dalam hal ini ahli sosiologi mengingatkan bahwa wewenang kharismatik dapat berkurang bila ternyata individu yang memilikinya berbuat kesalahan-kesalahan yang merugikan masyarakat, sehingga kepercayaan masyarakat terhadapnya berkurang.¹¹

Wibawa dan pengaruh ulama yang bertindak sebagai mufti merupakan indikator utama kuat atau lemahnya efektivitas fatwa dalam menyelesaikan problem yang dihadapi masyarakat. Keanekaragaman masyarakat (terutama di perkotaan) yang terdiri dari berbagai kelompok, aliran, golongan dengan latar belakang budaya, tradisi, dan pendidikan yang berbeda merupakan salah satu tantangan nyata bagi efektivitas fatwa, karena sangat mungkin fatwa hanya mempunyai daya ikat untuk kelompok masyarakat tertentu saja, sedangkan kelompok lain yang tidak mengakui atau tidak mengenal fatwa tidak merasa terikat dengan fatwa, melainkan akan mengikuti pola pikir yang sesuai dengan aspirasi kelompoknya sendiri.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa fatwa merupakan pendapat hukum yang disampaikan seorang mujtahid atau ulama yang memiliki kapasitas keilmuan di bidang hukum Islam untuk menjawab pertanyaan tertentu dengan atau berdasarkan Kitabullah dan Sunnah Rasulullah Saw. Selanjutnya bagaimana hubungan antara fatwa dengan peraturan yang berlaku dalam suatu negara hukum, mengingat baik fatwa maupun hukum merupakan norma atau aturan kehidupan yang

berada dalam masyarakat? Untuk menjawab pertanyaan tersebut uraian di bawah ini mencoba melihatnya dari aspek fatwa sebagai sumber hukum materiil.

Fatwa sebagai Sumber Hukum Materiil

Di antara pengertian hukum terdapat definisi yang menyatakan bahwa hukum merupakan kaidah (norma) yaitu "himpunan petunjuk hidup – perintah dan larangan – yang mengatur tata tertib dalam suatu masyarakat, dan seharusnya ditaati oleh anggota masyarakat yang bersangkutan, oleh karena pelanggaran petunjuk hidup tersebut dapat menimbulkan tindakan oleh pemerintah atau penguasa masyarakat itu."¹²

Kaidah itu pada umumnya memuat anasir yang bersifat memaksa orang berkelakuan seperti yang dianggap patut oleh masyarakat atau sebagian besar masyarakat.¹³ Himpunan bermacam-macam kaidah itu bertujuan untuk mempertahankan tata tertib masyarakat, yang juga terdapat dalam agama, kebiasaan, adat istiadat dan kesusilaan dalam pergaulan manusia sehari-hari, sehingga diakui pengaruh agama terhadap hukum, seperti halnya cara hidup para mukmin dalam masyarakat yang diatur agama Islam yang disebut syariah (syariat, syarak).¹⁴

Berdasarkan pemahaman sebagai norma (kaidah) yang mengatur tata tertib masyarakat, maka dalam pengantar memahami hukum diajarkan pula tentang apa yang disebut dengan sumber hukum, yaitu sumber sumber materiil dari hukum, yang dapat dilihat dari sudut sejarah, sosiologi, antropologi budaya, termasuk sumber hukum menurut anggapan ahli agama. Sumber hukum dibedakan kepada:¹⁵

- a. sumber hukum materiil, yaitu sumber hukum perasaan hukum (keyakinan hukum) individu dan pendapat Umum (*public opinion*) yang menjadi determinan materiil membentuk hukum, menentukan isi dari hukum;
- b. sumber hukum formil, yaitu yang menjadi determinan formil membentuk hukum (*formele determinanten van de rechtsvorming*) menentukan berlakunya hukum. Menurut Bodenheimer, seperti dikutip Bagir Manan, sumber hukum formal adalah *Sources which are available in a articulated textual formulation embodied in an authoritative legal document.*¹⁶

Selanjutnya menurut Bagir Manan, yang menguraikan sumber hukum dari aspek konvensi ketatanegaraan, menyatakan penyelidikan sumber hukum akan memberikan petunjuk tentang *bagaimana* dan *di mana* hukum itu berada. Dalam hubungannya dengan sumber hukum menurut tinjauan agama, maka sumber hukum berarti "ketentuan Allah yang diwahyukan kepada manusia melalui Rasul-Nya, yang dalam konteks agama Islam berarti Al-Qur'an dan Sunnah Rasul.¹⁷ Jelasnya, pengamalan norma-norma agama dalam kehidupan sehari-hari dapat dipandang sebagai sumber hukum materiil bagi masyarakat yang bersangkutan, dan merupakan bagian dari kaidah-kaidah (hukum) tidak tertulis. Pada setiap negara kaidah-kaidah (hukum) tidak tertulis itu tumbuh dan berkembang berdampingan dengan kaidah-kaidah hukum tertulis. Bagir Manan menjelaskan, kecuali hukum pidana (materiil) semua bidang hukum menerima kehadiran kaidah-kaidah (hukum) tidak tertulis, serta diakui sebagai salah satu sumber penting dalam hukum tata negara.¹⁸

Apakah agama (hukum agama) termasuk sumber hukum materiil atau sumber hukum formil? Bagir Manan, dengan mengutip pendapat N.E. Van Duyvendijk, menempatkannya sebagai bagian dari sumber hukum materiil dalam kelompok

tradisi (pendapat keagamaan dan moral, tradisi di bidang hukum).¹⁹ Sebaliknya Utrecht memasukkan agama (hukum agama) sebagai sumber hukum formil, dengan menjelaskan bahwa di daerah-daerah (Indonesia) yang pandangan hidup penduduknya sangat terikat oleh agama, sumber hukum (agama) penting sekali.²⁰ Perbedaan pendapat tersebut tidak mengurangi arti kedudukan hukum agama sebagai sumber hukum, baik formil (sebagai *authoritative legal document*) maupun materiil (determinan materiil membentuk hukum), dan yang perlu digarisbawahi adalah pengakuan ilmu pengetahuan hukum terhadap agama sebagai sumber hukum.

Menjadikan kitab fikih atau fatwa yang ditetapkan oleh mufti sebagai sumber hukum materiil telah lama dipraktikkan dalam perjalanan historis penyelenggaraan pemerintahan di Indonesia, baik di zaman kolonial Belanda maupun setelah kemerdekaan. Sebelum hukum Islam ditetapkan sebagai aturan tertulis berdasarkan undang-undang, maka para hakim Pengadilan Agama/Makamah Syariah dianjurkan agar mempergunakan sebagai pedoman kitab-kitab (fikih) tersebut di bawah ini:

1. *Al-Bajuri*;
2. *Fath al-Muin*;
3. *Syarqawi 'ala at-Tahrir*;
4. *Qalyubi/Mahalli*;
5. *Fath al-Wahhab* dengan syarahnya;
6. *Tuhfah*;
7. *Tarhib al-Musytaq*;
8. *Qawanin al-Syar'iyah li Sayid Ibnu Yahya*;
9. *Qawanin al-Syar'iyah li Sayid Shadaqah Dahlan*;

10. *Syamsuri fi al-Faraidh*;
11. *Bughyah al-Musyarsyidin*;
12. *Al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*; dan
13. *Mughni al-Muhtaj*.

Penetapan kitab-kitab fikih sebagai stándar rujukan bagi para hakim pengadilan agama merupakan langkah awal ke arah kepastian hukum, yang kemudian melahirkan gagasan untuk pembentukan Kompilasi Hukum Islam yang ditetapkan sebagai bagian dari sumber hukum formal di Indonesia berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991.²¹

Fatwa dari mufti, sebagaimana halnya fikih hasil ijtihad dari mujtahid, telah memberikan kontribusi besar dalam pembentukan norma-norma hukum (agama) serta menjadi bintang pemandu dalam mengarahkan kehidupan muslim berbasis syari'ah. Kondisi demikian berlangsung terus berabad-abad lamanya sejak Islam masuk ke nusantara sampai sekarang. Fikih dan fatwa, meskipun sangat beranekaragam dan mungkin terdapat kontradiksi satu dengan yang lain, sudah merupakan bagian dari kebutuhan masyarakat dalam praktek penyelenggaraan syari'ah. Dibanding dengan konvensi ketatanegaraan yang merupakan kaidah-kaidah hukum tidak tertulis sebagaimana dimaksud dalam penjelasan UUD 1945 (sebelum diubah),²² yang menjadi dasar kehidupan ketatanegaraan sepanjang kaidah tersebut timbul dan terpelihara dalam praktek penyelenggaraan negara meskipun tidak tertulis, maka tampaknya fikih dan fatwa pun dalam kenyataannya telah menempati kedudukan mirip seperti konvensi dalam pengamalan syari'ah. Pedoman menaati fikih dan fatwa tidak tercantum dengan jelas dalam Al-Qur'an dan sunah (bandingkan dengan status konvensi dalam Undang-Undang Dasar/Konstitusi),

melainkan hanya penegasan Al-Qur'an tentang keharusan menaati Allah dan Rasul-Nya serta *ulil amri* dari kalangan umat.

Pola pemikiran analogis (*qiyasi*) demikian tentu juga membawa kesimpulan yang sama. Jika konvensi tidak mempunyai daya paksa secara hukum, tidak terdapat sanksi hukum, upaya hukum atau lembaga yang dapat secara langsung digunakan untuk mendorong memaksa penataan terhadap konvensi, Namun dalam kenyataannya konvensi ditaati dan berlaku efektif. Demikian pula fikih sebagai jabaran normatif dari syari'ah dan fatwa sebagai pendapat hukum atau keputusan dari mufti mengenai masalah tertentu dalam rangka penerapan syari'ah tidak memiliki daya paksa secara hukum (*law enforcement*), melainkan terletak pada sanksi moral dan emosi keagamaan serta atau adanya perasaan bersalah (*guilty feeling*). Selain itu, pelanggaran secara sengaja dan terang-terangan terhadap fikih dan fatwa sangat mungkin berhadapan dengan kekuatan pendapat umum (*the force of public opinion*), dan hal ini sebenarnya salah satu faktor yang mendorong penataan terhadap fikih dan fatwa.²³

Dalam konteks kehidupan ekonomi, berbagai fatwa yang ditetapkan oleh Majelis Ulama Indonesia menunjukkan betapa kekuatan pendapat umum telah mendorong para pihak untuk menaati fatwa. Pelanggaran terhadap ketentuan halal dan haram yang dilakukan pengusaha, misalnya dalam kasus Ajinomoto dan kasus Dancow, membuktikan bahwa pengusaha menanggung risiko pemasaran (menurunnya secara drastis omset pemasaran), karena konsumen muslim yang memperoleh informasi bahwa Ajinomoto dan Dancow (sebelum fatwa dikeluarkan) haram dikonsumsi masyarakat dan tidak mau membeli kedua produk tersebut dan mencari alternatif lain, kecuali produk tersebut

menghilangkan unsur (zat) yang diharamkan berdasarkan fatwa MUI sebelum dipasarkan kembali.

Demikian pula dalam masalah akidah, kasus Ahmadiyah yang dinyatakan oleh fatwa MUI sebagai aliran sesat dan menyesatkan (karena mendakwahkan Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi dan rasul) menimbulkan reaksi publik berlebihan (berupa tindakan anarkis dalam bentuk kekerasan), karena aparat pemerintah lamban bertindak melakukan tindakan eksekusi (pengamanan).

Mengingat peran mufti yang demikian penting di berbagai negara muslim, pemerintah mengangkat mufti resmi, Snouck Hurgronje, penasehat asli mengenai masalah agama Islam dan bumiputera yang diangkat oleh pemerintah kolonial Belanda (*Adviseur loor het Inlandsch Zaken*), menyatakan bahwa di berbagai negara muslim mufti resmi (*officieele mufti's*) diangkat untuk memberikan penerangan mengenai masalah fikih kepada publik maupun pemerintah sendiri jika hal itu dibutuhkan.²⁴ Sebagai contoh fatwa mengenai kewajiban individu (*individueele plicht*) yang berada di sebuah negara untuk mengangkat senjata dalam rangka jihad.²⁵

Saat ini di sejumlah negara Islam (Saudi Arabia, Malaysia, Maroko, Aljazair, Brunei) pemerintah mengangkat mufti negara secara resmi untuk menjalankan peran memberikan keputusan yang akan menjadi pedoman bagi pemerintah atau masyarakat. Peran tersebut demikian penting, sehingga dalam kasus tertentu pemerintah mengambil kebijakan atau keputusan setelah mendengar fatwa dari mufti. Sebagai contoh, penetapan 1 Ramadhan (saat mulai berpuasa) dan 1 Syawal (ledul Fitri) ditetapkan oleh pemerintah (kerajaan) setelah menerima fatwa dari mufti.

Hubungan Agama–Negara: Intervensi Pemerintah terhadap Fatwa?

Terlebih dahulu perlu dikemukakan bahwa prinsip negara berdasarkan konstitusi (sistem konstitusional) atau negara berdasarkan hukum (*de rechtsstaat*) yang dianut oleh Undang-Undang Dasar 1945. Rifyal Ka'bah yang meneliti tentang perkembangan hukum Islam di Indonesia menjelaskan bahwa hukum Islam dapat dilaksanakan dengan atau tanpa kekuasaan negara. Misalnya adalah hukum mengenai zakat dan haji. Di masa lalu, tanpa campur tangan kekuasaan negara, ibadah zakat dan haji masih dapat dilaksanakan oleh masyarakat muslim sekalipun tidak begitu efektif, namun sekarang ini, masyarakat dan negara telah mengatur tentang penyelenggaraan haji demikian pula zakat. Dalam hal ini, kata Rifyal Ka'bah, hukum Islam ada yang bersifat *diyani* semata dan ada yang bersifat *diyani* dan *qadhā'i* dalam waktu yang sama. Disebut *diyani* karena ia sangat mengandalkan ketaatan individu yang menjadi subyek hukum. *Diyani* adalah kata sifat yang berasal dari *din* yang berarti antara lain ketaatan dan ketundukan. Seluruh hukum Islam pada dasarnya bersifat *diyani*, karena itu terserah kepada kesadaran masyarakat secara individu untuk pelaksanaannya. Hukum Islam selain sebagai hukum yang berciri sendiri adalah hukum yang berasal dari ketentuan Ilahi. Karena itu, pertama-tama ia berdasarkan kepada keyakinan yang bersifat pribadi di mana seseorang merasa terikat secara keagamaan untuk pelaksanaannya. Sungguhpun demikian, sebagian hukum Islam, di samping bersifat *diyani*, juga bersifat *qadhā'i*. Disebut *qadhā'i*, karena ia berhubungan dengan permasalahan yuridis (*juridisch, juridical*). *Qadhā'i* adalah kata sifat dari *qadhā'* antara lain berarti pengadilan atau keputusan pengadilan. Hukum Islam yang

bersifat qadha'i tidak lagi terbatas pada keputusan seseorang, tetapi telah menyentuh kepentingan orang lain dan karena itu dilaksanakan oleh masyarakat melalui kekuasaan negara.²⁶

Catatan Akhir

¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), hal. 314.

² Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, juz IX, (Qahirah: Daar al-Hadits, 2003), hal. 22.

³ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-lughah wa al-a'laam*, hal. 529.

⁴ Ibnu Manssur, *Loc cit*.

⁵ Wahbah az-Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid II (Beirut/Damaskus: Daar al-Fikri al-Mu'ashir, 1405/1986), hal. 1156. Lihat juga: Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), hal. 212.

⁶ Al-Qur'an, surat an Nisa': 176

⁷ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *A'lamul Muwaqqi'in*, juz I, hal. hal 11.

⁸ Ibid, hal. 12 – 13.

⁹ Ibid, hal. 35

¹⁰ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford University Press, 1986), hal. 73

¹¹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Grafindo Persada, 2004), hal. 282

¹² E. Utrecht/Moh. Saleh Djindang, *Pengantar dalam Hukum Indonesia*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1989), hal. 3.

¹³ Ibid, hal. 4

¹⁴ Ibid, hal. 5

¹⁵ Ibid, hal. 84 – 85; Lihat juga: Bagir Manan, *Konvensi Ketatanegaraan*, (Bandung: Armico, 1987), hal. 12.

¹⁶ Bagir Manan, *Ibid*, hal. 13

¹⁷ Bagir Manan, hal. 18

¹⁸

¹⁹ Bagir Manan, *Op cit*, hal. 12

²⁰ Utrecht, *Op cit*, hal. 85

²¹ Departemen Agama, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, hal. 131

²² Penjelasan UUD 1945 (sebelum diubah): "Undang-Undang Dasar suatu negara hanya sebagian dari hukum dasar negara itu. Undang-Undang Dasar ialah hukum dasar yang tertulis, sedang di sampingnya Undang-Undang Dasar itu berlaku juga hukum dasar yang tidak tertulis, ialah aturan-aturan dasar yang timbul dan terpelihara dalam praktek penyelenggaraan negara meskipun tidak tertulis."

²³ Bandingkan Bagir Manan, *Op cit*, hal. 49 – 52). A.V. Bagir Manan mengemukakan bahwa menurut Dicey bisanya terdapat dua faktor yang mendorong ketaatan terhadap konvensi ketatanegaraan, yaitu: (i) the fear of impeachment; dan (ii) the force of public opinion). Namun Dicey sendiri berkesimpulan bahwa penaaatan terhadap konvensi tidak lain dari "the force of law", sebab pelanggaran terhadap prinsip-prinsip dasar konstitusi dan konvensi hampir hampir selalu membawa secara langsung pelanggar ke dalam pertikaian dengan pengadilan dan hukum negara. Dicey berpendapat bahwa motif yang mendorong ketaatan terhadap konvensi adalah: (i) the desire to carry on the traditions of Constitutional government; (ii) the wish to keep the intricate machinery of the ship of State in working order; dan (iii) the anxiety to retain the Confidence of the public, and with its office and power.

²⁴ Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet – Volgens de Leer der Sjafi'itische School (1925), hal. 29 - 30

²⁵ Ibid, hal. 343

²⁶ Rifyal Ka'bah, *Op cit*, hal. 60 – 61

Referensi

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2003

Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, juz IX, Qahirah: Dar al-Hadis, 2003.

Ma'luf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'laam*.

Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid II, Beirut/Damaskus: Dar al-Fikri al-Mu'ashir, 1405/1986

Ka'bah, Rifyal, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Universitas Yarsi, 1999.

Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim al-, *A'lamul Muwaqqi'in*, juz I.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1986.

Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Grafindo Persada, 2004.

Utrecht, E. /Moh. Saleh Djindang, *Pengantar dalam Hukum Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan, 1989.

Manan, Bagir, *Konvensi Ketatanegaraan*, Bandung: Armico, 1987.



FATWA MUI DAN KAJIAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA:

Telaah Buku *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* Karya M. Atho Mudzhar

Zainul Abas

Pendahuluan

Fatwa dan hukum Islam adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Adanya fatwa mengimplikasikan dinamika perkembangan hukum Islam. Fatwa adalah bagian dari pemikiran hukum Islam itu sendiri. Mengkaji fatwa berarti mengkaji pemikiran hukum Islam. Karena itu, mengkaji fatwa MUI sama dengan mengkaji pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Tulisan ini dimaksudkan untuk mengetahui bagaimana pengkajian dalam pemikiran hukum Islam dilakukan melalui fatwa. Untuk mencapai tujuan itu, ada buku yang sangat menarik, yaitu terjemahan disertasi Prof. Dr. H. Muhammad Atho Mudzhar yang berjudul *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi*

tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988. Buku ini penting dalam kaitannya dengan perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia, karena dapat memberikan sesuatu sebagai contoh arah dan petunjuk dalam penelitian pemikiran hukum Islam di Indonesia. Penelitian tersebut, selain meneliti pada wilayah *scripture* atau naskah-naskah atau sumber ajaran dan simbol agama, juga pada wilayah para penganut atau pemimpin atau pemeluk agama, serta pada wilayah organisasi-organisasi keagamaan.¹

Problem Akademik

Dalam peta pemikiran, penelitian Atho Mudzhar berada dalam wilayah pemikiran hukum Islam.² Dalam konteks itu, saya melihat paling tidak ada tiga hal yang disebutkannya dalam *background* permasalahannya, yakni perkembangan pemikiran hukum Islam secara umum, karakteristik kawasan (wilayah), dan kondisi riil Indonesia dalam kaitannya dengan hukum Islam, khususnya masalah fatwa.

Pertama, ia melihat ada masalah dalam perkembangan hukum Islam, yakni ketika empat imam madzhab Sunni (Maliki, Syafi'i, Hanafi, dan Hanbali) berhasil memformulasikan pemikiran hukum Islam, yang kemudian dianggap sebagai sesuatu yang baku (tidak bisa ditambah dan diubah) dan bersifat menyeluruh. Dari anggapan semacam itu kebutuhan ijtihad menjadi sesuatu yang tidak penting, bahkan menjadi sesuatu yang dihindari. Dengan kata lain, pintu ijtihad dianggap sudah tertutup. Kejadian itu berlangsung lama sekali sampai munculnya pemikiran pembaruan Islam pada abad ke-19 oleh Al-Afghani, Abduh, dan lain-lain. Pada masa-masa ketika ada anggapan pintu ijtihad tertutup itu, menurutnya, perkembangan pemikiran hukum Islam

bukan berhenti tapi agak terhambat, yakni telah dilakukan oleh qadi (melalui keputusan pengadilan) dan mufti (melalui fatwa-fatwa). Disebutkan bahwa Ibrahim an-Nakha'i (w. 96 H) sebagai orang pertama yang memberikan fatwa. Nama-nama lain seperti 'Ata' b. Abi Rabah (w. 115 H) dan 'Abd Allah b. Abi Nujaih (w. 132 H) juga disebutkan.

Kedua, dalam kaitannya dengan fatwa, ia melihat bahwa dunia Islam kontemporer terbagi dalam tiga karakteristik; 1) negeri-negeri yang masih menganggap syariat sebagai hukum dasar dan menerapkannya sedikit banyak dalam keseluruhannya, misalnya Arab Saudi; 2) negeri-negeri yang telah menghapuskan hukum syariat sama sekali dan menggantinya dengan hukum sekular, misalnya Turki; dan 3) negeri-negeri yang berusaha untuk mencapai kompromi antara kedua daerah hukum tersebut dengan menerima hukum sekular dan memelihara hukum syariat pada waktu bersamaan, misalnya Mesir, Tunisia, Irak, Syria, Indonesia dan lain-lain.³ Di Indonesia, yang termasuk dalam negeri jenis ketiga, fatwa dapat diharapkan akan menunjukkan hal-hal yang khas, terutama dalam upaya mempertahankan syariat sebagaimana tersurat dalam naskah-naskah fikih klasik yang bervariasi dan bersamaan dengan itu juga menghadapi tantangan-tantangan modern.

Ketiga, bahwa pemberian fatwa di Indonesia yang dilakukan oleh ulama telah mengalami pergeseran panjang, mulai dari fatwa yang diberikan secara perorangan sampai fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga seperti NU, Muhammadiyah, dan bahkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang lahir pada tahun 1975 sebagai representasi semua unsur ulama yang ada di Indonesia; di dalamnya ada unsur ulama NU, Muhammadiyah, dan lainnya.

Pilihan Atho kepada MUI tampaknya tidak terlepas dari pertimbangan itu, yakni dalam rangka menjangkau wilayah yang lebih luas yang bisa mengatasi semua golongan. Sayangnya, alasan pemilihan pada fatwa tidak dijelaskan secara memadai.⁴ Atho menyebutkan bahwa sejak didirikan tahun 1975 hingga penelitiannya dilakukan tahun 1988, MUI telah melahirkan fatwa-fatwa yang meliputi soal upacara keagamaan, pernikahan, kebudayaan, ekonomi, politik, ilmu pengetahuan, dan kedokteran, yang sebagian besar dikumpulkan dalam *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*.

Adapun yang menjadi *academic problem*-nya dalam mengkaji tentang fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia adalah mengapa fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan ada yang diterima oleh masyarakat dan ada pula yang menimbulkan pertikaian. Dari situlah ia kemudian berupaya untuk menentukan sifat fatwa-fatwa MUI dari segi metode perumusannya, keadaan sosio-politis di sekelilingnya, dan reaksi masyarakat terhadap fatwa-fatwa. Dalam kaitannya dengan ketiga hal tersebut, penelitiannya berupaya meneliti metode yang telah digunakan dalam menyusun fatwa-fatwa itu dan menyelidiki bagaimana fatwa-fatwa itu mencerminkan atau berlainan dengan teks klasik dari jurisprudensi,⁵ meneliti keadaan sosio-politis yang mempengaruhinya dan meneliti reaksi masyarakat. Ia berupaya melihat bagaimana para ulama berdaya upaya dalam menghadapi tantangan-tantangan kehidupan modern dengan menggunakan fatwa-fatwa mereka. Ia memang tidak menyebutkan secara verbal tentang pendekatannya, tapi melihat hal-hal di atas tampaknya ia menggunakan pendekatan sosiologi. Ini juga diperkuat dalam bukunya yang lain bahwa ia menggunakan pendekatan sosiologi.⁶

Dengan penelitiannya itu, ia bermaksud untuk memberi gambaran yang lengkap dan tepat sifat fatwa-fatwa, dalam kaitannya dengan isi maupun cara kerjanya. Kontribusi yang ingin

diberikan adalah untuk membantu menambah pengetahuan tentang *fiqh* (hukum Islam) dan tentang *ushul al-fiqh* (teori hukum Islam); dua hal penting dalam menetapkan kedudukan pemikiran hukum Islam.⁷

Dalam kajian pustakanya, ia menyebutkan bahwa pekerjaan menghimpun fatwa-fatwa belum dilakukan hingga abad ke-6 H (12 M). Ia menyebutkan kumpulan fatwa *Zakhirat al-Burhaniyyah* oleh Burhan ad-Din b. Maza (w. 570 H), *al-Khaniyyah* oleh Qadi Khan (w. 59 H), *as-Sirajiyyah* oleh Siraj ad-Din as-Sanjawi (w. abad ke-6 H), dan *Tatar Khaniyyah* oleh Ibn al-'Ali ad-Din (w. 800 H). Mereka dianggap dari kalangan mazhab Hanafi. Dari kalangan mazhab Maliki disebutkan *al-Mi'yar al-magrib* oleh al-Wanyarisi (w. 914 H). Kemudian dari kalangan mazhab Hanbali disebutkan *Kitab Majmu' al-Fatawa* atau *al-Fatawa al-Kubra* oleh Ibnu Taimiyah. Atho juga menyebutkan *Fatawa 'Al-Amqiriyyah* sebagai kumpulan fatwa yang paling tersohor pada abad ke-17 M.

Posisinya dalam studi semacamnya, menurut klaim Atho, merupakan usaha perintis. Sebelumnya, studi tentang hukum Islam di Indonesia berkisar masalah undang-undang keluarga atau tentang lembaga pengadilan Islam. Studi tentang keluarga tersebut dipusatkan pada persoalan pernikahan dan perwarisan, khususnya yang berkaitan dengan hukum adat daerah tertentu, yang tidak sesuai bahkan berlawanan dengan hukum Islam. Perbedaan pelaksanaan perwarisan di berbagai daerah adalah suatu contoh. Studi tentang lembaga peradilan mengkaji bagaimana cara pengadilan Islam dapat bertahan, bahkan dapat menjadi lebih kuat di negara Indonesia yang modem. Di antara studi-studi itu tidak ada yang memperhatikan fatwa ulama.⁸

Karena sifatnya sebagai perintis itulah ia tidak bisa menunjukkan penelitian sebelumnya yang secara langsung berkaitan dengan pembahasannya, terutama dalam konteks

Indonesia. Namun demikian ia mencoba menyebutkan penelitian di negara Islam lainnya yang juga mengkaji tentang fatwa, di antaranya oleh Belin, Uriel Heyd, W.C.Smith, Lazarus-Yafeh, Layish, dan Messick.

Belin mengkaji fatwa *zimmi-zimmi* di negeri-negeri Islam yang diterbitkan pada tahun 1851. Sementara studi yang dilakukan Heyd mengemukakan bahwa ulama Turki Usmani dari kalangan atas telah cenderung menggunakan fatwa-fatwa untuk menunjang rencana modernisasi pemerintah. Pada tahun 1969, Heyd membuat tulisan mengenai fatwa-fatwa Turki Usmani, tetapi ia lebih mementingkan soal bentuk dan cara pembuatan fatwa-fatwa itu daripada soal isinya. Kemudian Smith, untuk mengetahui sifat pemikiran agama di antara para ulama, berupaya mempelajari harian *Azhar* terbitan tahun 1930 sampai dengan 1948, meskipun usaha itu tidak khusus ditujukan pada fatwa-fatwa. Kesimpulan Smith adalah bahwa gagasan-gagasan yang dimuat dalam harian itu pada dasarnya bersifat membela diri, suatu tanda keadaan krisis. Lazarus-Yafeh kemudian melanjutkan studi itu, yakni mengkaji dari tahun 1963-1968, meskipun hanya bagian kecil yang memuat fatwa-fatwa ulama Azhar.

Menurutnya, salah satu studi yang agak baru tentang persoalan ini adalah studi Layish. Layish mengamati bahwa fatwa-fatwa tentang politik di Arab Saudi dipergunakan untuk mengesahkan tindakan-tindakan pemerintah dan mengurangi gerakan-gerakan radikal, sedangkan fatwa-fatwa tentang soal-soal upacara keagamaan dan kedokteran lebih condong ditujukan untuk mempertahankan sifat kolot kitab-kitab klasik tentang hukum Islam. Studi lain yang disebutkan adalah studi Messick. Messick mempelajari fatwa-fatwa para ulama dari Yaman dengan menerapkan penafsiran-penafsiran antropologis, khususnya menurut cara pendekatan tafsir (hermeneutik).⁹

Studi-studi di atas mencoba meneliti fatwa dari segi peran dan fungsinya, cara pembuatannya dan sifat dari fatwa itu. Dalam pengamatan Atho, para penulis di atas masih sedikit yang memberi perhatian pada segi isinya, meskipun semua studi itu menempatkan hal-hal penting dari fatwa dalam kaitannya dengan segi sosio-politik. Namun, ia mengecualikan studi Messick, karena Messick telah mencoba menghubungkan fatwa-fatwa Yaman dengan beberapa naskah fikih klasik, meskipun ia mengkritik bahwa Messick tidak bertindak lebih jauh untuk sungguh-sungguh meneliti naskah-naskah aslinya; Messick hanya menyebut judul-judul naskah. Inilah *the importance of his academic problem* yang paling fundamental, selain yang saya sebutkan terdahulu.

Adapun penelitian yang dilakukan Atho berupaya menggabungkan tekanan perhatiannya baik pada isi naskah maupun pada segi sosio-politik fatwa-fatwa. Dari situ ia berharap adanya sumbangan bagi pengertian yang menyeluruh mengenai hakikat fatwa-fatwa. Untuk mencapai harapan itu, pelaksanaan studi ini dibagi dalam dua tingkat cara penguraian. *Pertama*, ia menentukan identitas dan klasifikasi fatwa-fatwa dalam hubungan dengan isinya serta cara kerja para ulama dalam merancang fatwa tersebut. *Kedua*, studi ini mengenali unsur-unsur sosio-politik, yang mungkin sekali telah menyokong penetapan fatwa-fatwa. Hipotesis yang ditampilkannya adalah bahwa fatwa-fatwa MUI adalah hasil keadaan sosial budaya dan sosio-politik tertentu, di mana kedudukan, tugas, dan peran para ulama dalam masyarakat ditetapkan.¹⁰

Posisi MUI

Pemilihan pada MUI tentu mempunyai landasan teoritik tersendiri. Jika di bagian terdahulu saya singgung bahwa

dipilihnya MUI karena MUI merupakan gabungan dari berbagai ulama di Indonesia, barangkali tidak sesederhana itu. Dilihat dari latar belakang sejarahnya, pendirian MUI merupakan hasil dari proses panjang dari tarik menarik antara hubungan agama dan negara yang direpresentasikan oleh kelompok ulama dan kelompok sekular nasionalis, juga adanya kepentingan pemerintah kepada umat Islam. Atho menyimpulkan paling sedikitnya telah terjadi tiga peristiwa politik penting di dalam negeri sebelum terbentuknya MUI: Pemilihan Umum tahun 1971 dengan lahirnya Golkar yang bersifat sekular dan kemunduran peranan partai-partai politik Islam, pengurangan jumlah partai-partai politik Islam menjadi satu tanpa menyangand sebutan Islam lagi, dan diajukannya rancangan undang-undang perkawinan yang semula bersifat sekular.¹¹

Salah satu tugasnya, MUI diharapkan melaksanakan tugasnya dalam pemberian fatwa-fatwa dan nasihat, baik kepada pemerintah maupun kepada kaum muslimin mengenai persoalan-persoalan yang berkaitan dengan keagamaan khususnya dan semua masalah yang dihadapi bangsa umumnya. Di samping itu, tidak jarang kedudukan MUI berseberangan dengan pemerintah, namun tidak jarang pula MUI terdesak oleh kebijakan pemerintah; MUI senantiasa berada di bawah tekanan untuk membela kebijakan dan program. Beberapa kasus bisa disebutkan, misalnya, kasus penggunaan alat kontrasepsi IUD, larangan orang Islam menghadiri perayaan Natal (yang mengakibatkan Hamka mengundurkan diri dari ketua MUI), penyelenggaraan undian Porkas, dan sebagainya. Hubungan MUI dengan agama lain memang rumit, bahkan ada sedikit ketegangan, terutama setelah adanya isu Kristenisasi yang muncul pada akhir tahun 60-an. Apalagi disinyalir waktu itu terjadi persaingan di antara pemeluk agama.¹²

Atho kemudian memang mengakui bahwa hubungan MUI dengan organisasi-organisasi Islam lainnya, dengan pemerintah dan dengan golongan bukan-Islam adalah sangat rumit sifatnya. Ini ditandai oleh pendirian pokoknya yang senantiasa berkeinginan agar diterima baik oleh masyarakat Islam dan organisasi-organisasi Islam, selalu berusaha untuk memelihara hubungan baik dengan pemerintah, dan demi menjaga akidah kaum muslimin, MUI senantiasa bersikap waspada terhadap ancaman usaha Kristenisasi.¹³ Penampilan MUI ini juga sangat dipengaruhi oleh figur-figur di dalamnya. Ini bisa dilihat betapa antara Hamka, Syukri Ghozali dan Ibrahim Hosen menampilkan coraknya tersendiri.

Pemikiran Hukum Islam di Indonesia

Perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia dapat dilihat dari kerja-kerja metodologis yang dilakukan Atho. Langkah-langkah yang dilakukan untuk pertama kali adalah kerja lapangan pada tahun 1988 dan 1989. Selama kerja lapangan itu ia melakukan wawancara dengan Mukti Ali, Alamsjah Ratu Perwiranegara, Munawir Sjadzali (ketiganya adalah Menteri Agama dari tahun 1972-1993), Hasan Basri (Ketua MUI sejak tahun 1985), Ibrahim Hosen (Ketua Komisi Fatwa MUI), Abdurrahman Wahid (Ketua PBNU), Azhar Basyir (Ketua Majelis Tarjih PP Muhammadiyah), Misbach (Ketua MUI Jawa Timur), para anggota Komisi Fatwa MUI, dan lain-lain. Selain wawancara, Atho juga mengumpulkan dokumen-dokumen fatwa, anggaran dasar dan rumah tangga MUI, catatan jalannya sejumlah rapat MUI, dan bahan-bahan yang berkenaan dengan reaksi masyarakat terhadap fatwa-fatwa yang dimuat dalam media massa.¹⁴

Selain kerja lapangan, ia juga melakukan penelitian pustaka. Dalam penelitian pustaka itu ia berusaha mencari informasi tentang peran ulama di negeri-negeri Islam lainnya untuk mempertajam pengertian tentang persoalan Indonesia. Dari situ, ia juga berusaha menentukan corak ragam fatwa-fatwa MUI dengan melihat penyajian persoalan-persoalan yang dibahas dalam fatwa-fatwa MUI dalam naskah-naskah klasik aliran Syafi'i tentang hukum Islam. Menurutnya, untuk menggambarkan keanekaragaman agama Islam dan kaum Muslimin di Indonesia, orang harus meneliti secara mendalam paling sedikit dari empat segi; sejarah budaya, doktrin teologi, susunan sosial, dan ideologi sosial.

Hukum Islam di Indonesia adalah masalah yang paling fundamental dalam penelitiannya. Untuk melihat hukum Islam di Indonesia itu ia menggunakan landasan teori sejarah dengan memperhatikan tiga masa penting; masa sebelum penjajahan, masa penjajahan, dan masa kemerdekaan. Setiap masa memiliki ciri-ciri tersendiri, yang dapat menunjukkan perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia.¹⁵

Dalam melihat hukum Islam di Indonesia pada masa sebelum penjajahan, Atho banyak menggunakan informasi dari M.B. Hooker dalam buku *Islamic Law in Southeast Asia*, dan sedikit dari Daniel S. Lev dalam buku *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Istilah "Indonesia" dipakai untuk mempermudah pembicaraan, meskipun sesungguhnya istilah Indonesia belum ada, karena yang ada sesungguhnya kerajaan-kerajaan yang masih terpencar-pencar. Dari informasi Hooker itu dilihat unsur-unsur Islam dalam hukum Kerajaan Malaka (unsur-unsur Islam dapat ditemukan pada berbagai tempat), Aceh (unsur Islam tidak dapat ditemukan dalam hukum-hukum Aceh, tetapi hukum adat yang lebih memperhatikan

gagasan-gagasan mistik), Minangkabau (persamaan hukum Islam diakui oleh hukum adat asalkan tidak ada pertentangan dalam soal-soal seperti hukum keluarga), Jawa (pengaruh hukum Islam bersifat samar-samar, karena Islam dianggap hanya sebagian dari hukum sejauh adat pribumi sudah siap untuk menanggulangnya; penerimaan hukum Islam di Jawa adalah akibat suasana khusus Islam dan di sini unsur hukum Islam mudah dijumpai). Dari situ bisa disimpulkan bahwa penerimaan hukum-hukum Islam berbeda dari suatu tempat ke tempat lainnya, yang tergantung pada dua hal; bobot pengaruh haluan mistik dan kekuatan adat setempat.¹⁶

Dalam melihat hukum Islam masa penjajahan, ia banyak mengambil informasi dari Mahadi, yakni sebuah tulisan "Kedudukan Peradilan Agama di Indonesia: Sebuah Catatan Sejarah Sampai Tahun 1882" dalam Tim Penyusun, *Kenang-Kenangan Seabad Peradilan Agama*, dan oleh Daniel S. Lev. Dikatakan bahwa pertanda perhatian terhadap hukum Islam mulai tampak pada abad ke-19, tepatnya tahun 1808, sewaktu kekuasaan-kekuasaan penjajah (Belanda dan Inggris) mulai menangani daerah jajahan secara lebih langsung, dengan mendirikan pengadilan-pengadilan Islam.¹⁷

Kemudian pada masa kemerdekaan ke depan, meskipun soal wewenang dan persamaan statusnya masih belum dipecahkan secara tuntas, pengadilan agama telah dapat berlangsung hidup di Indonesia, bahkan menjadi semakin kuat. Untuk melandasi ini, Atho meminjam pengamatan Lev dan Subekti dalam *Kenang-Kenangan Seabad Peradilan Agama*. Peran hukum Islam ini diperkuat lagi dengan keluarnya Undang-Undang Perkawinan tahun 1974.¹⁸ Bahkan perkembangan berikutnya muncul kompilasi hukum Islam tahun 1989.

Menguji Produk Pemikiran Hukum

Langkah metodologis penting yang telah dilakukan Atho adalah ketika ia meneliti dan menguji tentang bagaimana cara kerja MUI dalam membuat fatwa-fatwa. Komisi yang menjadi sasarannya adalah Komisi Fatwa MUI, karena komisi itulah yang telah diberi tugas untuk merundingkan dan mengeluarkan fatwa mengenai persoalan-persoalan hukum Islam yang dihadapi masyarakat. Atho kemudian mendapati bahwa persidangan-persidangan Komisi Fatwa diadakan menurut keperluan atau bila MUI telah dimintai pendapatnya oleh umum atau oleh pemerintah mengenai persoalan-persoalan tertentu dalam hukum Islam,¹⁹ yang dilanjutkan dengan sidang komisi atau dalam forum yang lebih besar yakni konferensi tahunan para ulama yang diadakan MUI.

Dalam pembuatan fatwa selalu didasari oleh dalil-dalil, yang biasanya dimulai berdasarkan ayat Al-Qur'an disertai hadis-hadis yang bersangkutan serta kutipan naskah-naskah fikih dalam bahasa Arab. Dalil-dalil rasional juga diberikan sebagai keterangan pendukung. Dalam penelitiannya didapati bahwa pada tanggal 30 Januari 1986 sebuah buku pedoman terperinci untuk mengeluarkan fatwa diterbitkan oleh MUI, yang menerangkan bahwa dasar-dasar untuk mengeluarkan fatwa, menurut urutan tingkat, adalah: Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'* dan *qiyas*. Namun dalam praktiknya, prosedur metodologis semacam itu tidak selalu dipergunakannya,²⁰ bahkan kadang ada yang menggunakan dasar rasional atau bahkan tidak menggunakan dasar naskah atau akal pikiran (rasional).

Sejak tahun 1975 sampai penelitian Atho dilakukan, MUI telah berhasil mengeluarkan 39 fatwa. Karena ada berbagai alasan, pembuatan fatwa agak dibatasi dan yang banyak adalah

pemberian nasihat. Ini sesuai dengan salah satu tugas MUI untuk memberikan nasihat dan fatwa kepada pemerintah dan rakyat banyak tentang masalah-masalah keagamaan dan sosial.²¹

Demikianlah untuk melihat suatu lembaga seperti MUI dalam kaitannya dengan fatwa perlu melihat bagaimana proses pembentukannya, keadaan sosio-politik di sekitarnya, kedudukannya dalam masyarakat, serta cara-cara pembuatan dan pengeluaran fatwa.

Tahapan yang sangat penting dalam penelitian tersebut adalah pengujian terhadap fatwa-fatwa MUI. Ini untuk mempertajam gambaran yang lengkap tentang isi fatwa. Pada tahapan inilah kemampuan peneliti untuk melakukan tipologisasi atau klasifikasi materi mendapati perannya. Atho melakukan pengujian fatwa-fatwa MUI yang diklasifikasikannya ke dalam fatwa-fatwa tentang ibadah, pernikahan dan keluarga, kebudayaan, makanan, kehadiran orang Islam pada perayaan Natal, masalah kedokteran, keluarga berencana serta golongan kecil Islam.

Satu langkah maju dari penelitian Atho, dalam konteks ini, adalah ketika ia menguji fatwa-fatwa ulama, yakni ia tidak hanya mendeskripsikan bagaimana fatwa-fatwa itu secara metodologis dikeluarkan, tapi juga menganalisa dengan landasan teori yang cukup memadai. Sebagai contoh, ketika ia menyimpulkan bahwa dari segi metodologis fatwa tentang salat di atas kapal layar (perjalanan) itu menggunakan dua metode sekaligus (*qiyas* dan *talfiq*). Ia mengemukakan landasan teoretik yang dirujuk pada naskah kitab-kitab fikih mazhab Syafi'i seperti An-Nawawi (untuk memperkuat argumentasi tentang *qiyas*) dan naskah fikih Zahiri seperti Ibnu Hazm (sebagai bukti bahwa ada *talfiq* di dalamnya).²² Begitu juga fatwa tentang *miqat* haji, penelaahan kitab fikih mazhab Syafi'i dan mazhab lain telah dilakukannya, dan

ditemukan ternyata pandangan Ibu Hazm az-Zahiri yang liberal dan praktis dipakai sebagai pembenaran hukumnya.

Dari pelacakannya terhadap buku-buku di atas, Atho melihat bahwa dalam hal upacara-upacara keagamaan menunjukkan adanya usaha yang sungguh-sungguh dari MUI untuk membebaskan cara pemikiran hukum agama Islam, yang tidak lagi terikat pada Syafi'i dan mazhab lainnya, tetapi mengambil sikap terbuka yang bersedia menerima pemikiran aliran-aliran seperti dari Zahiri. Ini menunjukkan sifat dinamis dan kebebasan yang lumayan tinggi dalam memikirkan soal-soal hukum untuk mengikuti tantangan zaman modern. Adapun dalam kasus pengambilan langsung dari naskah-naskah fikih yang ada tanpa terlebih dulu melihat pada Al-Qur'an, mungkin karena tidak ada ayat Al-Qur'an yang menyebutkannya, seperti soal *miqat makani*, sedangkan hadis yang bersangkutan tentu disinggung ketika orang melacak keterangan dari naskah-naskah fikihnya.²³

Kemudian dalam kasus perkawinan antaragama, dilihat dari segi metodologi fatwa tentang hal itu berarti membatalkan ayat Al-Qur'an dengan kaidah *al-maslahah al-mursalah* (kepentingan masyarakat Islam), atau paling tidak penundaan pelaksanaan larangan-larangan tertentu dalam Al-Qur'an berhubungan dengan keadaan yang sangat mendesak.²⁴ Penggunaan *al-maslahah al-mursalah* ini banyak mengambil contoh dari khalifah Umar ibn Khathab.

Begitulah dengan persoalan-persoalan lain, telah terjadi pergeseran-pergeseran metodologis dalam pembuatan fatwa dengan tidak terpaku pada satu sumber. Bahkan ada kasus fatwa yang tidak menggunakan dalil Al-Qur'an, hadis, naskah fikih, tafsir ataupun dalil yang bersifat rasional, seperti pada fatwa yang membolehkan impor dan pertunjukan film *The Message* dalam bidang kebudayaan. Juga ada yang hanya menggunakan dalil

rasional, seperti fatwa tentang bolehnya pembawaan lagu-lagu dengan ayat-ayat Al-Qur'an asalkan dilakukan dengan ilmu tajwid yang baik. Kemudian seperti fatwa tentang donor kornea mata dan pencangkokan jantung, dasar hukum yang digunakan adalah analogi (*qiyas*) yang diperkuat oleh hadis dan naskah-naskah fikih.²⁵

Dari pengujian di atas, sedikitnya ada tiga sifat fatwa MUI. *Pertama*, fatwa yang berkecenderungan untuk membantu kebijakan pemerintah, seperti fatwa tentang peternakan kodok dan daging kelinci. *Kedua*, fatwa yang berkeinginan untuk menghadapi dan menjawab tantangan-tantangan zaman modern, seperti fatwa tentang bolehnya donor kornea mata dan pencangkokan jantung. *Ketiga*, fatwa yang berkaitan dengan hubungan antar agama, seperti larangan umat Islam untuk menghadiri perayaan Natal dan perkawinan antar agama. Dengan kata yang lebih sederhana, sesungguhnya fatwa-fatwa MUI adalah hasil dari seperangkat keadaan sosial budaya dan sosial politik.²⁶

Ikhtiar Menuju Pembaruan Pemikiran Hukum Islam

Satu hal yang signifikan dalam melihat pemikiran Atho Mudzhar adalah bahwa ia mempunyai (menghendaki) adanya pembaharuan pemikiran hukum Islam, khususnya dalam konteks ke-Indonesia-an. Pemikiran ini tidak dinyatakannya secara eksplisit, namun ia mengisyaratkan betapa pentingnya ijtihad dalam pemikiran hukum Islam dan betapa ia sangat respek dengan kelompok-kelompok progresif di dalam tubuh MUI. Ia bahkan terlihat gelisah mengapa kelompok-kelompok progresif itu mendapatkan peran yang tidak terlalu besar. Pemikiran semacam itu sesungguhnya telah dikemukakan oleh para pembaharu modernis seperti Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh

dan terus menggelinding sampai saat ini. Teori dasarnya bahwa hukum Islam (syariah) bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks (*nash*) yang dipahami dalam konteks historis tertentu. Dari sini formulasi hukum Islam dari suatu konteks historis tertentu bisa direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu dengan dasar hukum yang memadai.²⁷

Saya melihat betapa pentingnya formulasi fikih, karena rumusan teks Al-Qur'an yang telah tersirat itu ternyata ada yang tidak bisa langsung "berbicara" kepada suatu konteks masyarakat tertentu dan harus dirumuskan dengan penggunaan-penggunaan dalil *ushul fiqh* atau dalil lainnya, bahkan seperti dalil *al-masalih al-mursalah* oleh MUI tentang perkawinan antar agama bisa bertentangan sama sekali dengan teks Al-Qur'an secara verbal.

Pembuatan suatu fatwa (formulasi hukum Islam) ternyata memang tidak bisa mengabaikan latar belakang sosio-politik di mana hukum Islam itu dikeluarkan. An-Na'im, di samping ia menegaskan sebuah tesis bahwa ada aspek-aspek Islam dan syariah tertentu yang bersifat universal, namun ia membenarkan bahwa penafsiran dan praktik semua agama, termasuk sistem hukum Islam, sangat dipengaruhi oleh kondisi sosiologis, ekonomi dan politik masyarakat tertentu, yang di dalamnya terdapat variasi dan kekhasan lokalnya sendiri.²⁸ Hal ini senada dengan penegasan K.H. Sahal Mahfudh bahwa dalam pembentukannya fikih selalu mempunyai konteks dengan kehidupan nyata dan karena itu bersifat dinamis.²⁹ Seperti dalam fatwa MUI tentang masalah perkawinan dan keluarga ternyata telah diwarnai oleh faktor sosio-politik tertentu yaitu persaingan Islam-Kristen. Faktor inilah yang juga harus dilihat dalam formulasi suatu hukum Islam sehingga sampai pada suatu kesimpulan tertentu.

Sebagaimana telah saya sebutkan terdahulu bahwa

penelitian Atho berusaha mempelajari sifat fatwa-fatwa MUI dari dua tingkat analisis; perumusannya secara metodologis dan lingkungan sosio-politik dan kebudayaan yang mengitarinya. Berkaitan dengan segi metodologi, saya menemukan teori penelitian itu justru pada kesimpulan, yakni bahwa suatu fatwa hanya dapat dikeluarkan sesudah MUI secara mendalam mempelajari keempat sumber hukum; Al-Qur'an, Hadis, *ijma'* dan *qiyas*, namun ternyata urutan sumber-sumber hukum di atas tidak selalu dipergunakan secara berurutan.³⁰ Menurut Fazlur Rahman, dengan pemantapan metodologi Islam itu (yakni saling hubungan antara Sunnah, ijtihad dan *ijma'*) maka terjadilah perubahan radikal dalam sifat fikih, yang berubah dari wujudnya sebagai suatu kegiatan pribadi menjadi berarti suatu disiplin yang berstruktur serta kumpulan pengetahuan yang dihasilkannya.³¹ Prosedur metodologis semacam itu tidak selalu dipergunakan, bahkan ada yang tidak menyebutkan baik keempat dalil di atas maupun dalil rasional.

Dengan tidak mengesampingkan kontribusi yang telah saya sebutkan terdahulu, menurut saya, belum terlihat sumbangan produk pemikiran hukum Islam yang baru, atau paling tidak tawaran produk pemikiran hukum Islam. Tetapi, penelitian tersebut telah memberikan arah dan petunjuk bagaimana penelitian tentang pemikiran hukum Islam dilakukan menurut pendekatan sosiologis.³² Penelitian tersebut juga mempertegas perlunya ijtihad yang telah diawali oleh para tokoh modernis sebelumnya, serta mempertegas bahwa produk pemikiran hukum Islam bersifat relatif, sementara, dan tidak bisa mengabaikan faktor sosio-kultural, sosio-politik, dan keadaan masyarakat lainnya. Dalam hal ini Fazlur Rahman telah memberikar gambaran yang cukup menarik.

“Apabila kekuatan-kekuatan baru yang maha dahsyat—di bidang sosial-ekonomi, kultural-moral ataupun politik—terjadi dalam, atau menimpa sebuah masyarakat, maka tidak perlu diragukan lagi kalau nasib masyarakat tersebut akan tergantung kepada: tantangan-tantangan baru itu secara kreatif. Jika masyarakat tersebut dapat menghindari dua buah sikap yang ekstrim: (yang pertama; merasa panik, kecut, dan mencari perlindungan khayali ke masa lampaunya, dan yang kedua; mengorbankan atau mengkompromikan ideal-idealnya), dan setelah itu dengan keyakinan kepada dirinya sendiri melakukan reaksi terhadap kekuatan-kekuatan baru itu dengan mengasimilasi, mengabsorsi, menolak, dan bentuk-bentuk kreativitas positif lainnya, maka ia akan memperkembangkan sebuah dimensi baru untuk aspirasi-aspirasi spiritualnya, sebuah makna dan ruang untuk ideal-idealnya. Tetapi seandainya masyarakat itu karena terpaksa atau karena keadaan, memilih sikap ekstrim yang kedua, seperti yang kami nyatakan di atas, jadi ia tunduk kepada kekuatan-kekuatan baru tersebut, pastilah ia akan mengalami metamorfosis; Kehidupannya tidak lagi sediakala; bahkan ia dapat binasa di dalam proses transformasi itu, dan ditelan oleh organisme sosio-kultural asing tadi. Tetapi yang jauh lebih berbahaya adalah jika ia mengambil sikap ekstrim yang pertama di atas. Jika sebuah masyarakat mulai hidup di dalam masa lampaunya,—betapapun indahnya kenangan-kenangan dari masa lampaunya itu—dan tidak dapat menghadapi realitas-realitas masa kini dengan berani—betapapun pahitnya realitas-realitas ini—maka ia pasti akan berubah menjadi fosil; dan sebuah hukum Allah yang tak dapat diubah adalah: bahwa fosil-fosil tidak dapat

mempertahankan hidup mereka untuk waktu yang cukup lama.”³³

Selain telah disebutkan dalam karya disertasinya, penegasan pada faktor sosio-kultural dan sosio-politik juga telah disebutkan dalam buku atau tulisannya yang lain. Dalam tulisannya yang lebih belakang ditegaskan lagi bahwa hukum Islam sesungguhnya bukan sistem hukum matang yang datang dari langit dan terbebas dari alur sejarah manusia. Hukum Islam adalah hasil dari interaksi manusia dan faktor sosial yang ada di sekitarnya.³⁴ Namun demikian, dalam konteks Indonesia, penegasannya tentang perlunya pendekatan sosio-historis adalah sesuatu yang layak mendapat penghargaan.

Penutup

Uraian dalam tulisan ini ditampilkan sedemikian rupa dengan maksud untuk memahami unsur-unsur apa yang diperlukan dalam pengkajian pemikiran hukum Islam. Memang, banyak hal yang harus dipersiapkan, dimiliki dan dilakukan dalam mengadakan suatu penelitian, baik hal-hal yang berkait langsung dengan kerja penelitian maupun yang tidak langsung. Dari penelaahan terhadap karya Atho Mudzhar ini, ada banyak hal yang bisa disebutkan, misalnya perlunya penguasaan bahasa asing (Arab dan Inggris), penguasaan sejarah, penguasaan metodologi dan memiliki kemampuan analisis yang tajam. Selain itu, suatu usaha penelitian ternyata memerlukan waktu yang lama dan biaya yang tidak sedikit.

Satu hal yang perlu saya tegaskan kembali bahwa dalam pemikiran hukum Islam, naskah-naskah klasik adalah sesuatu yang

perlu diperhatikan yang harus ditempatkan sebagai teks yang terbuka, yang masih sangat mungkin untuk diperbarui atau bahkan diubah sama sekali. Selain itu, faktor sosio-kultural, sosio-politik atau keadaan masyarakat lainnya adalah faktor yang harus dipertimbangkan. Dialektika antara teks-teks dan kondisi masyarakat ini adalah sesuatu yang harus selalu dikaji ulang. Di sinilah diskursus tentang metodologi dan pendekatan menjadi sesuatu yang sangat penting dan menentukan.

Demikianlah uraian singkat tentang pengkajian pemikiran hukum Islam di Indonesia melalui pengujian fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI. Tentu saja ini merupakan kajian yang belum final. Oleh karena itu, masih sangat terbuka untuk dilakukan dialog dan diskusi.

Catatan Akhir

¹ Menurut Atho, ada lima obyek material dalam penelitian agama; 1) scripture atau naskah-naskah atau sumber ajaran dan simbol-simbol agama, 2) para penganut atau pemimpin atau pemuka agama yakni tentang sikap perilaku dan penghayatannya, 3) ritus-ritus, lembaga-lembaga dan ibadat-ibadat seperti shalat, haji, puasa, perkawinan dan sebagainya, 4) alat-alat seperti masjid, gereja, lonceng dan sebagainya, 5) organisasi-organisasi keagamaan, tempat para penganut agama berkumpul dan berperan, seperti NU, Muhammadiyah dan sebagainya. Lihat M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Praktek dan Teori* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1988), hlm. 13-14.

²Atho tidak mengistilahkan sebagai peta wilayah tetapi menggunakan istilah tema. Menurutny, tema sebenarnya menunjukkan wilayah keahlian atau spesialisasi yang akan dituju. Lebih spesifik lagi, ia menyebut wiiayah kajiannya dengan Sejarah Sosial Hukum Isl,am. Lihat

Mudzhar, *dalam Praktek dan Teori*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 244-245.

³Lihat Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonsia 1975-1988* (Jakarta : INIS, 1993), hlm. 3. Dalam pembagian ini ia mengutip dari J.N.D. Anderson. Lihat J.N.D. Anderon, *Hukun Islam di Dunia Modern*, penerj. Machnun Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 100-101. Bandingkan juga dengan Munawir Svadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1990), him. 1-3.

⁴Pengkaji justru menemukan alasan pemilihan pada fatwa itu (*dan bukan pada perannva*) adalah dalam bukunva yang lain. Ia menyebutkan bahwa fatwa itulah yang merupakan substansi *pemikiran* hukum MUI. Fatwa adalah salah satu dari 5 produk pemikiran hukum Islam yang dipelajari dan diteliti, yaitu: kitab-kitab fiqh, keputusan pengadilan agama, perundangan yang berlaku di negara Muslim, kompilasi hukum Islam, dan fatwa. Lihat Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam ...*, hlm. 245.

⁵Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 5

⁶Lihat Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam...*, hlm. 245

⁷Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 5

⁸Penelitian terdahulu tentang hal selain fatwa itu juga disebutkan, misalnya karya-karya dari Hazairin. Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 6.

⁹Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 7-8

¹⁰Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 8

¹¹Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 62.

¹²Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 63, 71, 73, 76-78.

¹³Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 78-79.

¹⁴Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 9.

¹⁵Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 31

¹⁶Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 33-36.

¹⁷Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 37-42.

¹⁸Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 42-51.

¹⁹Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 79.

²⁰Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, 80, 87, 139.

²¹Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 83, 84, 87.

²²Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 89-92

²³Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 96,, 97

²⁴Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 103

²⁵Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 108, 110, 124-125.

²⁶Lihat Mudzhar, *Fatwa-fatwa...*, hlm. 139-141, !46

²⁷Lihat Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, penerj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogvakarta : LKIS, 1994), hlm. x-ix-xxiii.

²⁸Lihat An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, hlm. x-ix-xxiii.

²⁹M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogvakarta: LKiS, 1994), hlm. 30-31.

³⁰Hadis, ijma' dan qiyas adalah sumber hukum setelah al-Qur'an yang telah ditegakkan oleh empat imam madzhab Sunni. Hadis biasanya dikaitkan dengan madzhab Maliki, qiyas dikaitkan dengan madzhab Hanafi. Kemudian Syafi'i, selain menerima ijma', ia juga memadukan dua pemikiran di atas dengan mengembangkannya menjadi sebuah teori yang sistematis dan universal tentang metode memahami hukum. Oleh karena itu sumber hukum dalam ushul fiqh menurut Syafi'i adalah Al-Qur'an, Sunnah Nabi (Hadis), ijma' dan qiyas. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta : Yayasan Paramadina, 1995), cet. III, hlm. 240-241.

³¹Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, penerj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 140-145.

³²Bandingkan dengan penelitian yang dilakukan oleh Masdar F.

Mas'udi tentang Risalah Zakat dan Pajak dalam Islam, terutama dalam konteks Indonesia, yang disebutkan dalam karyanya *Agama Keadilah, Risalah Zakat dan Pajak dalam Islam*.

³³Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, penerj. Anas Mahyudin (Bandung : Pustaka, 1984), cet. II, hlm. 265-266.

³⁴Lihat M. Atho Mudzhar, "Social History Approach To Islamic Law" dalam *Al-Jamiah* No. 61, Th. 1998, hlm. 78-87.

Referensi

Anderson, J.N.D., *Hukum Islam di Dunia Modern*, penerj. Machnun Husein, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1994

Jurnal *Al-Jamiah*, No. 61, Th. 1998

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta : Yayasan Paramadina, 1995

Mahfudh, M.A. Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta : LKIS, 1994

Mas'udi, Masdar F., *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta : Pustaka Firdaus, 1991

Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Praktek dan Teori*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1998

-----, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta : INIS, 1993

An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah*, penerj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta : LKIS, 1994

Rahman, Fazlur, *Islam*, penerj. Ahsin Mohammad, Bandung :
Pustaka, 1994

-----,, *Membuka Pintu Ijtihad*, penerj. Anas Mahyudin, Bandung:
Pustaka, 1984

Syadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta : UI Press, 1990



BAGIAN | **MUI dan Kelembagaan**
KEDUA | **Fatwa di Indonesia**



Keulamaan, Kebangsaan, dan Kekinian: Catatan Kiprah Sosial Politik MUI

Al Makin

Wacana Pembuka

Keulamaan pada konteks saat ini perlu dipikirkan ulang—apakah itu menyangkut dimensi religiositas umat, politik bangsa dan sosiologi masyarakat terkait dengan peran figur ulama, atau hubungan lembaga keulamaan itu sendiri dan relevansinya dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia. Paling tidak definisi keulamaan menuntut pembatasan ulang: apakah masih relevan dengan semangat kebangsaan dan kekinian ataukah sudah lapuk tergerus zaman, karena konsep dan pengertian agama itu sendiri. Dari agamalah peran ulama berujung dan berpangkal, namun agama sendiri juga berkembang begitu cepat seiring perkembangan umat—yang terkait dengan persoalan ekonomi, politik, dan isu-isu duniawi lain.

Faktor keindonesiaan (Kull, 2005), baik dari sisi sejarah maupun sosiologi, perlu juga diketengahkan karena menyangkut masalah umat yang bertempat dan berkonteks dalam suasana tertentu. Membincang ulama tidak bisa dilepaskan dari tempat di mana mereka berperan. Maka makalah yang saya tulis ini akan menyoal tentang keulamaan, kebangsaan, dan kekinian. Tetapi akan lebih difokuskan lagi pada sisi keindonesiaan. Persoalan berbangsa dan bernegara saat ini masih sangat urgen untuk diperbincangkan, karena isu kelunturan patriotisme dan nasionalisme yang mengarah (atau paling tidak menjadi faktor utama) radikalisme dan separatisme yang hangat kembali ke permukaan wacana publik (Freedman 2006, Makin 2009, 2010, 2011).

Keulamaan Berkonteks Kebangsaan

Jauh melampui dari lembaga resmi ulama Indonesia (MUI), peran ulama dalam perjalanan peletakan batu fondasi Indonesia tak terabaikan. Pada dasarnya masyarakat Indonesia itu sendiri religius, dan juga religiositas sudah menjadi faktor yang melekat pada diri masyarakat ini jauh-jauh hari sebelum kemerdekaan. Relasi antara Timur Tengah (terutama Mesir dengan Universitas al-Azharnya dan Saudi Arabia dengan legitimasi geografisnya sebagai sumber Islam awal) dan Nusantara (Laffan 2003; Azra 2004) pada masa pra-kolonial dan kolonial Belanda membuktikan bahwa keagamaan sudah menjadi formula tersendiri yang mempunyai pengaruh kuat dalam budaya dan kemasyarakatan.

Fatwa ulama sering menjadi acuan persoalan masyarakat, baik pada masa kolonial maupun kemerdekaan. Fatwa Sayyid Utsman (Kaptein 1997, 2007) dalam kebijakan pemerintah Belanda terhadap pemerintah Indonesia menunjukkan bahwa fatwa

bukanlah monoton persoalan ritual praktis. Tetapi persoalan politik dan lain-lain yang aktual dalam kehidupan nyata juga terkait fatwa. Sayyid Utsman menasehati umat Islam pribumi agar bekerjasama dengan pemerintah kolonial Belanda yang dipandang sebagai pemerintahan yang sah karena melindungi kepentingan umat Islam. Terserah dari sudut mana mata memandang, apakah melihatnya sebagai sebuah pengkhianatan nasionalisme, atau sebuah pandangan berbeda dari kaum terjajah terhadap penjajah. Yang jelas, fatwa relasi Belanda dan pribumi menunjukkan kepentingan fatwa itu sendiri yang bisa dimanfaatkan sebagai wahana politik.

Ketika, dan bahkan sebelum negara Indonesia didirikan, perdebatan antara kaum nasionalis, sosialis, Marxist, dan Islamis telah mengemuka. Ini menyangkut peran agama dan negara, apakah keduanya merupakan entitas yang menyatu, atau pemisahan antara unsur politik dan moral. Bangsa Indonesia memang tidak secara tegas menyatakan pemisahan total, sebagaimana yang dikonsepsikan masyarakat Eropa atau Amerika.

Sekularisme total, seperti yang terjadi di Turki, bukan tujuan para pemimpin kala itu. Para pemimpin bersedia kompromi antar berbagai faksi yang mempunyai pandangan berbeda, baik dari mereka yang terdidik tradisional di Timur Tengah maupun mereka yang terdidik ala Belanda. Pendidikan Barat itu terjadi karena imbas politik etis, balas budi, dorongan kuat dari faksi liberal di parlemen Belanda.

Patut dicatat bahwa penggunaan agama secara berlebihan di ruang publik sejak awal telah menjadi ajang kritik baik oleh kaum nasionalis atau Islamis. Keputusan untuk memilih Pancasila sebagai dasar negara, yang tidak terlalu sekuler sekaligus tidak agamis, merupakan politik jalan tengah. Ini kadang sering memicu berbagai interpretasi yang tidak monoton. Kita semua masih

membuka diri untuk urusan interpretasi Pancasila (Driyarkara 2006, Ismail 2004).

Sampai kini, sejauh mana pemisahan agama dan negara, moral dan politik, iman dan kenegaraan, masih layak untuk diperdebatkan. Namun, kaum Islamis, dengan keyakinan agama mengatur negara, tidak bisa lagi memasuki wilayah kenegaraan. Jelas sekali, bahwa politik mempunyai logika sendiri yang berbeda dengan iman dan agama adalah formulasi yang bisa dikatakan telah diterima oleh rakyat Indonesia (Syadzali 2008).

Politik adalah bidang manusiawi yang bersifat sementara dan cepat berubah. Agama adalah pesan moral langit yang hakiki dan tidak perlu menyokong kepentingan sesaat dari politisi. Publik pascareformasi, tentunya, sangat jeli melihat dan mengkritisi penggunaan agama dalam ranah politik (Makin 2009).

Agama tidak bisa lagi dijadikan alat penopang kekuasaan, sebagaimana yang terjadi di Eropa abad pertengahan atau masa kerajaan-kerajaan di Nusantara dari Majapahit, Demak, maupun Mataram. Candi dan istana, masjid dan istana, dan gereja dan parlemen, tidak bisa menyatu dalam sistem pemerintahan. Pun kekuasaan tidak bisa mengatasnamakan agama.

Keduanya, agama dan politik, mempunyai cara tersendiri untuk menyampaikan pesan. Pesan politik jelas, terutama dalam konteks kontestasi demokrasi saat ini, yakni untuk menarik massa sebanyak mungkin, guna meraih simpati publik dalam ajang pertarungan dalam prosedur demokrasi jujur dan teruji. Sementara itu, agama adalah alat kontrol moral, memberi wejangan norma dan dogma tidak pandang bulu apakah itu untuk penguasa atau untuk rakyat. Agama tidak bisa digunakan sebagai dalil kekuasaan, karena itu sungguh menjerumuskan. Agama tidak

bisa dijadikan alat propaganda pemerintah. Tetapi agama memberi petunjuk moral kekinian yang jujur dan ikhlas.

Keunikan Indonesia yang ber-Pancasila adalah tetap dipertahankannya lembaga agama, seperti Kementerian Agama dan Majelis Ulama, yang tetap memegang peranan penting dalam bermasyarakat. Dua lembaga yang mewakili aspirasi umat Islam sejak lama, yang kini juga patut dipikirkan ulang tentang peta, kiprah, dan masa depan keduanya.

Departemen Agama telah menunjukkan prestasinya dalam menggodok ide progresif dalam ranah pendidikan, di mana para sarjana progresif Muslim terlahir dari rahim pendidikan tradisional di bawah naungan kementerian ini, dari pesantren, madrasah, sampai perguruan tinggi Islam. Suatu hal yang tidak mungkin didapati di negara muslim mana pun, pemikir progresif seperti Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Wahib, Munawir Syadzali, Mukti Ali, Harun Nasution, Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, dan lain-lain telah lahir untuk melihat kembali tradisi keagamaan secara kritis. Perpaduan antara modernitas dan tradisionalisme, agama dan pengetahuan, spirit moral dan intelektual dilahirkan oleh para pemikir muslim Indonesia.

Tidak dapat dipungkiri, kritik terhadap tradisi keagamaan yang paling tajam tidak dilahirkan dari lembaga mana pun, kecuali lembaga Islam itu sendiri. Para cendekiawan dan intelektual terkemuka Indonesia tetap mempertahankan afiliasinya pada IAIN/STAIN/UIN dengan tetap memegang tradisi keagamaan, namun kritis terhadap prakteknya. Mereka berdiri pada garda depan penafsiran ulang teks dan tradisi keislaman Indonesia. Karya-karya yang layak dikaji dari bidang pemikiran Islam, seperti Harun Nasution (1986), sampai tafsir seperti Quraish Shihab.

Dari madrasah, pesantren, hingga perguruan tinggi Islam, tradisi khas keindonesian lahir, di mana agama dan tradisi lokal diramu menjadi identitas Islam tersendiri, yang berbeda dengan Islam yang berkonteks Timur Tengah, India, maupun Pakistan. Tugas para ulama dan cendekiawan sejak awal telah mengarah pada penciptaan dan sokongan terhadap pilar tradisi keindonesiaan itu sendiri (Dhofier 1999, 1985).

Namun, akhir-akhir ini tradisi itu menyurut karena sisi negatif dari reformasi yang terbuka, sehingga munculnya kelompok-kelompok yang akan menutup keterbukaan itu sendiri. Ironis, sebuah gonggong kebebasan telah mendorong kelompok-kelompok anti-kemerdekaan, termasuk kemerdekaan berpikir dan kritis. Jika kelompok itu mendapat angin segar, tak ayal, kemerdekaan dan kreativitas manusia Indonesia akan diberangus.

Keulamaan dan kebangsaan merupakan ciri khas Indonesia, di mana berdirinya NU dan Muhammadiyah (yang juga dalam konteks kebangsaan bersama dengan Budi Utomo, Syarikat Islam, dan lain-lain), dengan semangat Islam dan nasionalisme awal abad dua puluh, telah mengawali berdirinya Indonesia itu sendiri.

Pada masa puncak nasionalisme, masa akhir pendudukan Belanda di Indonesia, dan datangnya Jepang di bumi ini, Islam dan kebangsaan mencapai titik puncak. Tjokroaminoto (1963) telah menunjukkan ramuan tersendiri, di mana menurut keyakinannya Islam dan sosialisme bisa dijadikan rumus baru dalam mengentaskan nasib umat. Tjokroaminoto menggarisbawahi pentingnya interpretasi pesan Islam secara sosialis, di mana prinsip kesetaraan dan keadilan dikaji ulang dengan bahasa Marxist dan Hegel kala itu. Ramuan ini menjadi penopang generasi selanjutnya, di mana peran ulama dan cendekiawan sekular

berusaha diramu, dan telah melahirkan tokoh agama dan nasionalis semisal Natsir, Soekarno, Sjahrir, dan Mohammad Hatta.

Pada masa Soekarno, Islam bahkan berusaha disatukan dengan komunisme dan nasionalisme, rumusan unik yang telah lama dimulai pada masa muda Soekarno sebagai intelektual muda yang belum berperan maksimal sebagai politisi. Namun konsep ini gagal. Patut pula dicatat bahwa Soekarno sendiri mempunyai tradisi Muhammadiyah dan Islam modernis yang kuat. Tulisan-tulisan awal Soekarno muda menyuratkan itu, bahwa keislaman yang kritislah yang dipilih. Soekarno mengkritisi penggunaan tabir memisahkan kaum wanita dan pria, juga kekolotan para pemimpin agama di desa (1965).

Pada masa Soeharto-lah MUI didirikan, yang sebetulnya hanyalah peresmian dari peran ulama dalam bermasyarakat dan bernegara. Soeharto sendiri mempunyai agenda politik karena di situ diharapkan peran keulamaan tidak hanya mewarnai kebangsaan, tetapi juga mendukung agenda politik rezim yang berkuasa, sehingga radikalisme dan separatisme bisa ditepis dengan dilembagakannya fungsi keulamaan. Tampaknya, terlepas dari sejauh mana keberhasilan kelembagaan ulama itu sendiri, fungsi ini bisa dikatakan berhasil dan bisa tidak. Keduanya mempunyai catatan tersendiri.

Urgensi Kebangsaan

Fakta menunjukkan dari sekian fatwa yang dikeluarkan oleh MUI banyak menyangkut persoalan dasar akidah, syariah, bahkan fikih, yang merupakan bagian sempit dari Islam yang luas bagaikan laut. Islam dan ilmu keislaman sangat luas, sehingga manuskrip-manuskrip abad pertengahan yang belum tergarap bertumpuk-tumpuk di situs-situs penting di Timur Tengah, seperti

Suriah, Mesir, Bagdad, Yaman, Maroko, bahkan Kordoba. Manuskrip-manuskrip, yang juga sebagian lagi tersimpan di berbagai museum dan perpustakaan di Jerman, Inggris, dan Amerika, menunjukkan kekayaan ilmu keislaman yang tak terbatas. Mungkin kita mengakses kurang dari sepuluh persen dari yang ada. Yang terbaca dan terakses kita sangat sedikit, hanya fikih dan syariah yang kebetulan berkembang di Nusantara yang kebetulan bermazhab Syafi'i dan ahlussunah. Islam Indonesia merupakan secuil dari gambaran mozaik Islam dunia yang kaya.

Walaupun fatwa tentang fikih tentu bermanfaat dalam menerangi keberagaman masyarakat secara luas, namun peran MUI sendiri dipersempit dari visi kebangsaan menjadi visi kepentingan politik, jebakan yang kadang tidak mudah dikenali apa yang dimaksud dengan kebangsaan itu dan bagaimana membedakannya dengan kepentingan politik itu sendiri.

Kebangsaan adalah pengertian luas dan jangka panjang. Kebangsaan berarti tidak memihak partai politik tertentu, juga kepentingan sesaat orang atau suatu partai, namun memberi fondasi dan konsep yang bisa dioperasikan oleh semua pihak. Kebangsaan adalah pengorbanan yang tak ternilai karena memikirkan jauh ke depan tentang nasib bangsa ini, melampaui politik kekinian. Kebangsaan bukan kepentingan untuk menduduki jabatan politik tertentu, atau keuntungan politis tertentu demi menopang kekuasaan. Kebangsaan telah dicontohkan dalam formulasi awal dan perjuangan Budi Utomo, Syarikat Islam, sampai Masyumi awal. Rasa nasionalisme mereka tidak serta merta berkepentingan kekuasaan. Bahkan dari segi kekuasaan mereka tidak sempat mengecap kenikmatan kemerdekaan ini.

Dalam konteks kebangsaan saat ini, ambillah contoh, lunturnya rasa patriotisme sejak masa reformasi yang merupakan

agenda utama. Ini mungkin peran yang bisa dimainkan oleh MUI, di samping Kementerian Pendidikan Nasional dan Kementerian Agama. MUI bisa mengambil sikap dan mendukung kembali program pengertian kebangsaan pada level publik, sementara pada lembaga pendidikan dasar dan tinggi dimainkan oleh dua kementerian tersebut.

Radikalisme dan fundamentalisme yang melahirkan kekerasan, seperti pembunuhan massal dengan modus bom bunuh diri, yang tertopang oleh pemaknaan doktrin sempit jihad, juga menggejala. Indonesia merupakan bagian dari negara-negara muslim yang menjadi korban dan sebagian kecil jumlahnya menjadi pelaku kekerasan yang mengatasnamakan agama, dan meminjam nama mayoritas Islam yang cinta damai dan moderat.

MUI sekali lagi perlu menegaskan peran pentingnya identitas kebangsaan, karena tindakan kembali ke semangat keislaman dengan konteks tertentu di luar konteks Indonesia-lah yang menjadi penyebab fundamentalisme. Lahirnya fanatisme adalah penegasian konteks Indonesia dan kebangsaan, sehingga menghilangkan jati diri dan percaya diri.

Dalam berbagai pandangan, MUI hendaknya memisahkan kepentingan sesaat politik, dan fatwa yang mengandung kepentingan politik, tetapi fokus pada jangka panjang, karena ombak kebangsaan saat ini sedang surut. Bila MUI bekerjasama dengan para intelektual dan para politisi lintas partai bisa mengukuhkan kembali komitmen dan patriotisme masyarakat terhadap kontrak kenegaraan dan kebangsaan ini.

Perlu dicamkan bahwa Indonesia adalah tempat berbagai ras, etnis, agama, kepercayaan, dan aliran bernaung, semua harus mendapat tempat yang teduh dan damai. MUI bisa menegaskan semangat ini kembali, dengan mendukung rasa toleransi terhadap

perbedaan dan jalan damai sebagai solusi. Bukan seperti yang diproklamirkan dalam berbagai demonstrasi organisasi yang sering menampakkan kekuatan di jalan-jalan dan Bunderan HI Jakarta, seperti FPI, HTI, dan lain-lain.

Rasa kebangsaan bisa juga diteguhkan untuk menegakkan praktek politik bersih dan sehat, seperti memerangi korupsi yang sampai saat ini masih belum menemukan formulasi yang jelas. Tentu saja tidak hanya mengeluarkan fatwa haram dan mudaratnya korupsi kepada umat dan para pemimpin politik, tetapi juga menyangkut strategi serta dukungan nyata dan moral pada upaya pemberantasan korupsi. Praktek korupsi sudah pada berbagai level di masyarakat Indonesia, dari pemerintah desa sampai pusat, dan ini bukan suatu rahasia yang perlu ditutup-tutupi. Indeks korupsi Indonesia, sebagai negara muslim terbesar di dunia yang tentu ini memalukan, sangatlah tinggi. Dari jalan sampai gedung parlemen. Siapa pun dengan mudah meneliti dan menjumpai praktek penyuapan, jual beli kebijakan, dan pelanggaran moral korupsi, demi jalan pintas yang serba *instant*.

Kebangsaan yang telah lama diperjuangkan oleh para pemimpin agama kita sendiri, dari Ahmad Dahlan, Hasyim Asy'ari, Tjokromanoto, M. Natsir, sampai Rasjidi, bisa dihidupkan kembali. Dengan begitu identitas Islam Indonesia tertuang kembali dan layak untuk ditafsirkan ulang.

Krisis politik yang terjadi pada saat Soeharto turun dari singgasana kekuasaan juga mengarahkan pada krisis ekonomi, yang pada gilirannya menyebabkan krisis multidimensi, dan yang sangat mengkhawatirkan adalah krisis identitas bangsa. Ini sungguh terjadi. Gerakan-gerakan trans-nasionalisme, seperti Jama'ah Islamiyah, yang berusaha mendirikan pemerintahan Islam lintas negara dengan mengembalikan konsep simplistis khilafah abad tujuh Islam awal adalah contoh konkret bagaimana krisis

identitas telah tergerus. Islam Indonesia terlihat tidak percaya diri lagi dengan keindonesiaannya. Mereka berusaha mencari justifikasi kebenaran dari Timur Tengah, dan kembali pada masa lalu. Ini adalah solusi kelam yang akan membawa umat mundur ke belakang, bukan maju ke masa depan.

Penafsiran usul fikih, tasauf, filsafat, sastra, dan berbagai ilmu keislaman diingkari dengan jalan simplifikasi ke teks al-Qur'an dan Sunnah secara sempit. Jalan dan ijtihad para ulama terdahulu tidak lagi dilihat, tetapi dilewati dengan keyakinan bahwa pemahaman teks mereka diyakini paling benar, dengan pula mengesampingkan pemahaman kelompok lain yang mungkin berbeda.

Ketika konflik antara Islam dan Kristen terjadi di Ambon, sekelompok umat Islam meminta fatwa jihad kepada ulama Timur Tengah. Inilah krisis yang dimaksud. Bagaimana mungkin ulama Timur Tengah mengetahui kondisi Maluku dan Ambon? Bagaimana mungkin mereka mengeluarkan fatwa hanya berdasarkan teks semata tanpa memahami kondisi sosiologi umat? Bagaimana mungkin pengalaman Timur Tengah yang sangat berbeda dengan Indonesia bisa menjadi fatwa yang relevan? Mengapa pula umat Islam Indonesia tidak percaya diri untuk meminta fatwa ulama Indonesia sendiri? Apakah Islam Indonesia lebih rendah nilainya dari Islam di Timur Tengah? Apakah ulama Indonesia kualitas ilmunya di bawah ulama Timur Tengah?

Tentu itu semua menunjukkan ketidakpercayaan diri muslim dan ulama Islam Indonesia. Padahal dari zaman pra-kolonialisasi Belanda sampai reformasi, banyak pemikir, intelektual, dan ulama Indonesia dilahirkan dari berbagai wilayah, dari Minangkabau, Madura, Yogyakarta, Jakarta, sampai Sulawesi. Nama seperti Hamzah Fansuri, Kyai Kholil, Hasan Besari, Nurcholish

Madjid, Munawir Sadzali, Mukti Ali, Hamka, Saifudin Zuhri, dan sebagainya sering dilupakan, dan lebih suka mengutip pendapat ulama Mesir dan Saudi. Sungguh mengkhawatirkan, tidak menghargai ijtihad bangsa sendiri, namun merujuk kepada bangsa asing.

MUI bisa berperan mengembalikan semangat keindonesiaan pada umat Islam di negeri ini. Peran yang diambil adalah mengingatkan kembali petuah dan sejarah Islam di Indonesia yang sudah panjang. Resep Islam dan tradisi lokal Indonesia yang kaya, dari Sabang sampai Merauke menandakan kekayaan yang tak ternilai. NU dan Muhammadiyah sebagai penopang tradisi Islam lokal Indonesia dan penjaga utama Islam berkonteks Nusantara bisa terus berperan dengan sokongan MUI.

Fakta Keragaman

Keragaman (*bhinneka* atau *diversity*) adalah takdir Ilahi yang tidak mungkin diingkari. Justifikasi dari ayat al-Qur'an maupun teks lain "menggungung" (Q. Surah al-Hujurat/49: 14). Allah tidak menciptakan satu bangsa saja, tetapi berbagai warna kulit, keyakinan, agama, tradisi, budaya dan peradaban. Indonesia adalah bukti nyata ciptaan Allah yang serba *bhinneka*, yang kebetulan tertera dalam lambang burung garuda yang perkasa. Tidak mungkin umat manusia dipaksa memeluk agama dan aliran yang sama, tidak mungkin pula agama yang satu melahirkan satu mazhab.

Islam sendiri dilahirkan dengan semangat dialog antara Islam dan agama lain, juga antara berbagai aliran dalam Islam sendiri. Berjuta-juta, atau paling tidak beribu-ribu aliran dalam satu agama, termasuk dalam agama Islam. Tidak semua aliran bertahan hidup. Dalam bidang kalam kita mendengar mazhab Mu'tazilah

yang telah sirna. Dalam Ahlussunah banyak lagi aliran, seperti Maturidiyah dan Asyariyah. Dalam bidang filsafat kita sudah tidak mendengar lagi aliran Platonis maupun Neo-Platonis yang dikembangkan al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, al-Suhrawardi, dan lain-lain. Namun mungkin aliran itu masih hidup di sebagian filosof Syiah di Iran seperti Mulla Sadra dan para penerusnya. Banyak sekali aliran, banyak pula yang tidak bertahan. Ini bukti dari keragaman dalam Islam itu sendiri (Nasution 1986).

Indonesia menjadi saksi ini semua, dari sisi sosiologis dan juga keyakinan filosofis para pendiri bangsa ini. Negeri yang terdiri dari lebih seribu lima ratus pulau, tujuh ratus dialek, dan tiga ratus bahasa, sangatlah ragam. Betul Islam merupakan agama mayoritas. Namun, sejak awal, perdebatan teologi, hukum Islam, dan ritualistik tidak pernah berhenti. Kita bisa merujuk bagaimana Sunan Kalijaga dan para wali lainnya berdebat dengan Syekh Siti Jenar tentang bagaimana peran tasawuf dan syariah dalam memperkenalkan Islam di Jawa (Mulksan). Perdebatan itu kebetulan, baik itu secara mitologi maupun historis yang keduanya belum teruji faktualnya, dimenangkan oleh orientasi fikih. Namun tasawuf sebagai gerakan awal Islam Indonesia tidak pernah sirna dan pupus. Sunan Kalijaga sendiri tetap menghargai tradisi dan seni lokal Jawa, dari wayang, gending, gamelan, dan lain-lain. Terbukti berbagai bentuk arsitektur masjid dan bagaimana ritual berbaur dengan tradisi lokal tetap bertahan hingga kini. Selawatan, yasinan, kasidahan, dan berbagai seni terinspirasi dari khazanah keislaman berbaur dengan semangat keislaman.

Namun fatwa MUI tentang penegasian pluralisme agama telah memicu kesalahpahaman tentang makna keragaman sebagai cipataan Sang Khaliq itu sendiri. Keragaman dimaknai sempit sebagai *talfiq* atau *bid'ah*, dari sisi fikih, bukan dimaknai

sebagai kenyataan sejarah dan sosiologi dari umat manusia itu sendiri. Di sinilah kelemahan orientasi fikih yang selama ini mendasari fatwa ini, dan mungkin fatwa yang lainnya. Islam tidak hanya terdiri dari fikih, tidak semua persoalan yang dihadapi Islam Indonesia bisa diselesaikan hanya dengan jalur fikih. Banyak sekali pengetahuan yang telah dikembangkan oleh umat Islam sejak awal dilupakan. Ibn Khaldun telah mengembangkan dasar-dasar sosiologi, namun ini tidak sempat dipahami, atau mendapat apresiasi lebih dari masyarakat Barat.

Orientasi halal dan haram kadang menyebabkan perspektif sempit, dan sering mengesampingkan berbagai faktor kompleks dalam kehidupan. Memang halal dan haram sangat bermanfaat karena logika simplistiknya. Namun tidak semua persoalan bisa diselesaikan dengan halal dan haram. Juga, jangkauan itu seharusnya dikembangkan meliputi, paling tidak, *maqasid syari'ah*, dan lain-lain, sehingga filsafat hukum Islam yang bisa memperluas pandangan tidak dikesampingkan hanya dengan fatwa halal dan haram. Dunia ini tidak terdiri dari boleh atau tidak boleh, tetapi lebih rumit dari bayangan kita. Allah tidak menciptakan dunia ini dengan cepat dan sekejap, tetapi menurut sabda Sayyidina Ali, sekarang pun Allah tetap meneruskan proses penciptaan itu sendiri, termasuk menaikkan seseorang dalam podium untuk berbicara, dan mendiamkan para audiens untuk mendengarnya.

Begitu juga fatwa tentang kehadiran Jibril berkait erat dengan kemunculan aliran baru Lia Aminuddin mungkin bisa didekati dari sisi lain, tidak hanya dari sisi dogmatik. Memang terjadi perbedaan itu sendiri antara Lia dan Salamullah-nya dengan ajaran arus utama Ahli Sunnah bermazhab Imam Syafi'i di Indonesia. Perbedaan itu adalah perbedaan, bukan sesuatu yang harus mengarah pada tindakan anarkhis. Itu seharusnya, namun kenyataannya lain. Sekali lagi, tidak mungkin aliran-aliran itu

dituntaskan dan diselesaikan dengan melarangnya. Pemahaman teologi bukan satu-satunya cara menghentikannya, jika memang harus dihentikan. Faktor lain, seperti semangat toleransi, menghadapi perbedaan, norma dan etika ketika kita berbeda adalah persoalan lain dan membutuhkan kebijakan lain. Memang betul MUI sama sekali tidak menyarankan umat secara tersirat untuk memojokkan Lia Aminuddin dan Salamullah dengan kekerasan. MUI sama sekali tidak memilih jalan kekerasan. Itu bukan ciri khasnya. Namun dampak dari fatwa tersesatnya itu menimbulkan polemik panjang dan bahkan kadang digunakan justifikasi kerusuhan horisontal.

Tentang Ahmadiyah dan berbagai kontroversinya juga merupakan bukti bahwa tersesat dan tidak tersesatnya sebuah aliran, dari kacamata halal dan haram, sulit menyelesaikan persoalan dari ragamnya budaya dan tidak mungkin (ini harapan yang terbersit) menyeragamkan faham, teologi, dan aliran dalam konteks Indonesia. Sebuah aliran disesatkan dari segi dogma dan teologi mungkin terjadi, namun dampak dan akses penghakiman (*takfir*) bisa berbuntut pada akibat yang tak terprediksi. Berbagai tindakan kekerasan terhadap pengikut Ahmadiyah dan juga pengrusakan masjidnya merupakan anarkhisme berbahaya yang mungkin tidak berhubungan secara langsung dengan fatwa MUI. Namun fatwa sering disalahgunakan untuk membenarkan tindakan anarkhis itu sendiri. Maka penjagaan keragaman perlu sikap yang bijak untuk mencapai harmoni antaraliran dalam Islam sendiri dan juga antara Islam dan agama lain. Sangatlah relevan mengingat pesan cendekiawan muslim yang pernah dipercaya menjadi Menteri Agama pada masa Soeharto, yaitu Mukti Ali, bahwa perlu *agreement in disagreement*, setuju dalam ketidaksetujuan (1974).

Simplifikasi hitam putih yang sering dijadikan pedoman kebanyakan dari kita—karena itulah jalan mudah yang mungkin cepat dipahami—sering mengarahkan kita pada keterjebakan dan keterpurukan pada pemahaman dunia ini sendiri sebagai ciptaan Sang Khaliq yang rumit. Dunia ini tidak sesederhana yang bisa kita lihat dengan mata kasat, karena ilmu pengetahuan membutuhkan berabad-abad untuk menerangkan sebetulnya dunia ini terdiri dari partikel apa, dari segi kimiawi, astronomi, dan sosiologi. Ilmuwan, cendekiawan, filosof dan ulama, melakukan berbagai percobaan untuk menerangkan dunia ini, dari Utsman ibn al-Bahr al-Jahiz, al-Biruni, hingga Prof. Abdussalam. Maka sikap hitam putih, jika tidak iman lalu kafir, jika tidak surga tentu neraka, perlu sekali lagi dilihat ulang. Dunia sangat ragam dan keragaman itu sendiri adalah *taqdir*. Kita sebagai makhluk harus tetap rendah hati dan menerimanya, dan berusaha memahaminya tanpa menganggap pemahaman golongan dan diri sendiri yang paling benar.

Kekinian

Persoalan kekinian menyangkut perkembangan teknologi dan pengetahuan yang begitu cepat dalam konteks globalisasi. Keulamaan harus menjawab tantangan ini, demikian pula moral dan norma juga menjawab tantangan yang muncul dalam konteks antarbangsa.

Indonesia sendiri adalah bagian dari globalisasi di mana penyebaran Islam Indonesia tidak hanya di bumi Nusantara, karena mobilitas manusia yang bertambah tinggi. Para mahasiswa Indonesia bermukim di berbagai pelosok dunia, dan mereka aktif menjalankan Islam dengan konteks yang berbeda. Fatwa-fatwa tentang perbedaan budaya dan konteks tentu merupakan sumbangan ijithad yang berharga bagi mereka.

Begitu juga Indonesia adalah tempat bagi siapa saja, baik itu penduduk asli Indonesia yang sudah ragam, maupun mereka yang datang ke Indonesia untuk tujuan wisata, karir, dan kerjasama antarnegara. Tentu konteks Islam Indonesia tidaklah monoton.

Kembali ke Jati Diri Ulama Indonesia

Sebagai penyimpul dari pencarian filosofis-historis ini, kita kembalikan lagi semangat awal kebangsaan kita dalam wacana keulamaan yang akan memberi maslahat bagi umat Islam Indonesia pada khususnya, dunia Islam pada umumnya, dan manusia itu sendiri, dalam berperadaban dan berbudaya. Semangat keindonesian dalam konteks berislam dengan peran penting ulama berwawasan keindonesian akan mampu menyumbangkan suatu jati diri yang kokoh. Jika kita berislam keindonesiaan (Madjid 1995), berulama keindonesiaan pun mungkin adanya. Ijtihad ulama Nusantara patut juga diberi perhatian. Islam bukan hanya seperangkat doktrin, namun Islam adalah sumber ilmu pengetahuan di mana para cendekiawan dan ulama melahirkan pengetahuan (Kuntowijoyo 2005). Keilmuan yang dibangun ulama Indonesia, semisal fatwa MUI, hendaknya juga dengan semangat keragaman, patriotisme, serta mencerminkan kondisi sosilogis, dan historis bangsa ini. Sangat penting menegaskan kembali keulamaan yang berbasis kebangsaan.

*) Dosen Fakultas Ushuluddin dan pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan program internasional pascasarjana ICRS (International Forum for Cross Cultural and Religious Studies) UGM Yogyakarta, dan peneliti pada National University of Singapore (2011-2012).

Referensi

- Ali, Mukti A (1974) *Agama dan Pembangunan di Indonesia*. Jakarta: Biro Hubungan Masyarakat dengan bantuan Lembaga Lektur Keagamaan Departemen Agama Republik Indonesia.
- Ann Kull (2005) *Piety and politics: Nurcholish Madjid and his interpretation of Islam in modern Indonesia*. Lund: Dept. of History and Anthropology of Religion, Lund University.
- Azra, Azyumardi (2004) *The origins of Islamic reformism in Southeast Asia: networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*. Crows Nest, NSW, Australia: Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin; Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Dhofier, Z (1999, 1985) "The Pesantren tradition, the role of the Kyai in the maintenance of traditional Islam", trans. *Tradisi pesantren: studi tentang pandangan hidup kyai*. Tempe, monograph Series Press. Jakarta, LP3ES.
- Driyarkara (2006) *Karya lengkap Driyarkara: Esai-esai filsafat pemikir yang terlibat penuh dalam perjuangan bangsanya*, ed. A.

Sudiarja, G. Budi Subanar, Sunardi, T. Sarkim. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Effendi, Djohan (2011) *Pluralisme dan kebebasan beragama*. Yogyakarta: Interfidei.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (1997) Fatwa Dewan Pimpinan MUI tentang Malaikat Jibril Mendampingi Manusia, Jakarta, 22 Desember.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (2005) Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama. Jakarta: 7/MUNAS VII/MUI/11.

Freedman, L. Amy (2006) *Political Change and Consolidation: Democracy's Rocky Road in Thailand, Indonesia, South Korea, and Malaysia* (New York: Palgrave Macmillan).

Hosen, Nadirsyah (2004) "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)", *Journal of Islamic Studies*, 15, no. 2: 147-179.

Ichwan, Moch Nur (2005) "'Ulamā', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Soeharto". *Islamic Law and Society*, 12, no. 1: 45-72.

Ismail, Faisal (2004). *Islam vis-à-vis Pancasila: political tensions and accommodations in Indonesia 1945-1995*. Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama.

Kaptein, Nico (1997) "Sayyid Uthmân on the legal validity of documentary evidence", *BKI* 153, no: 1, Leiden, 85-102.

Kaptein, Nico (2007) "Graeful to the Dutch government: Sayyid Uthman and the Sarekat Islam in 1913" in *Islamic Legitimacy in a plural Asia*, ed. Anthony Reid and Michael Gilsnan. London: Routledge Taylor and Francis Group.

- Khaziq (2009) *Islam dan budaya lokal, belajar memahami realitas agama dalam masyarakat*. Yogyakarta: Teras.
- Kuntowijoyo (2005) *Islam sebagai ilmu: epistemologi, metodologi dan etika*. Jakarta: Teraju.
- Laffan, Francis (2003) *Islamic nationhood and colonial Indonesia: the umma below the winds*. London; New York: RoutledgeCurzon.
- Madjid, Nurcholish (1995) *Islam agama kemanusiaan: membangun tradisi dan visi baru Islam Indonesia* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Majelis Ulama Indonesia, Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal (2003) *Himpunan fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal, Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, Departemen Agama RI.
- Makin, Al (2010) "Can the Ulema Council respond to the real issue" *The Jakarta Post* (February 28)
- Makin, Al (2010) "Disbanding Ahmadiyah costs the freedom of the nation" *The Jakarta Post* (September 17)
- Makin, Al (2011) "Increased radicalism: the failure of moderate Islam" *The Jakarta Post* (May 16)
- Makin, Al (2011) "The tale of an ungrateful nation called Indonesia" *The Jakarta Post* (February 9)
- Makin, Al (2011) "Pluralism versus Islamic orthodoxy: the Indonesian public debate over the case of Lia Aminuddin, the founder of Salamullah religious cult", *Journal of the International Yale Indonesia Forum*, Social Justice and Rule

of Law: Addressing the growth of a Pluralist Indonesian Democracy.

Makin, Al (2009) "Pope Benedict XVI and Islam: Indonesian Reactions to the Regensburg Address" *Journal of Islam and Christian-Muslim Relation/ICMR* [Francis and Taylor, Routledge, London], vol. 20, no. 4, October: pp. 409–421.

Makin, Al (2011) "Inter-religious harmony and multiculturalism education: A Study of A. Mukti Ali's thoughts," Fourth International Indonesia Yale Forum, the Yogyakarta National University, 27-28 June.

MUI, Penjelasan tentang Fatwa Aliran Ahmadiyah, n.d.

Nasution, Harun (1986). *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia Press.

Syadzali, Munawir (2008) *Islam dan tata negara: ajaran sejarah dan pemikiran*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia Press.

Sukarno (1965) Dibawah Bendera Revolusi. Jakarta: Gunung Agung.

Tjokroaminoto, HOS (1963) *Islam dan Sosialisme*. Djakarta: Lembaga Penggali dan Penghimpun Sedjarah Revolusi Indonesia, Endang dan Pemuda.



PERANAN MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI): PERSPEKTIF SOSIAL POLITIK DI INDONESIA TAHUN 1975-1990

Ali Mufrodi

Pendahuluan

Tulisan ini merupakan hasil penelitian untuk disertasi Strata 3 di Universitas Islam Negeri (UIN, d/h IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta yang selesai diujikan tahun 1994. Disertasi setebal 254 halaman tanpa lampiran-lampirannya itu diringkas menjadi 15 halaman. Tentu saja hal tersebut menyebabkan tidak sempurnanya tulisan ini. Latar belakang ditelitinya topik tersebut antara lain ialah karena sampai saat itu (tahun 1990) belum ada yang meneliti MUI secara akademik dari perspektif aktivitasnya atau perannya dalam masyarakat Indonesia. Padahal manfaat kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) sudah dirasakan bersama hingga masa tersebut. Kalaupun ada penelitian lain tentang MUI saat itu, setingkat doktoral, juga masih sedang berjalan, yakni

penelitian yang dilaksanakan oleh Mohamad Atho Mudzhar dari segi fatwanya.

Permasalahan yang muncul ialah bagaimana peranan MUI yang berdiri tahun 1975 itu dalam masa pemerintahan Orde Baru yang sedang giat-giatnya membangun Indonesia. Pemerintah Orde Baru masih mencari bentuk, yakni pembangunan yang bagaimana yang sesuai untuk dilaksanakan di Indonesia pada saat itu. Indonesia baru saja terbangun dari keterpurukannya setelah jatuhnya kekuasaan Orde Lama yang mementingkan hiruk pikuk ideologi dan politik, sehingga terbengkalailah urusan pembangunan ekonomi dan infrastruktur. Pemerintah yang dipimpin oleh Presiden Soeharto ingin mencari mitra pembangunan sebanyak-banyaknya dari berbagai kelompok masyarakat Indonesia. Bukan hanya dari kalangan ekonom dan teknokrat saja yang diajak bicara, namun juga para ahli di bidang masing-masing dari masyarakat luas yang sekiranya dapat diajak duduk bersama mendiskusikan bagaimana seharusnya pembangunan diberlakukan di Indonesia. Maka, para ulama diajak bicara untuk ikut serta membangun Indonesia, karena ulama memiliki pengaruh yang luas dalam masyarakat Indonesia yang mayoritas menganut agama Islam.

Tulisan ini merupakan hasil penelitian kepustakaan yang dilengkapi dengan penelitian lapangan di kantor MUI pusat Jakarta untuk mengambil terutama data primer dan juga data sekunder. Penelitian tersebut menggunakan pendekatan historis yang mementingkan proses dan kronologi suatu peristiwa, dan dianalisis dengan teori peranan. Peranan ialah seperangkat harapan-harapan yang dikenakan pada individu yang menempati kedudukan sosial tertentu. Terdapat dua macam harapan dalam peranan, yakni harapan-harapan yang berasal dari masyarakat terhadap pemegang peran, dan harapan-harapan pemegang

peran terhadap masyarakat atau orang-orang yang berhubungan dengannya dalam menjalankan peranannya (Berry, 1983: 99-101, Susanto, 1985: 75-80). Peranan MUI ialah harapan-harapan masyarakat terhadap bagian dari tugas utama yang harus dilaksanakan oleh MUI atau harapan-harapan MUI terhadap masyarakat di masa Orde Baru dalam tahun 1975-1990. Pemilihan masa 15 tahun tersebut memang untuk alasan praktis dan akademis, yakni praktisnya untuk penyelesaian studi dengan cepat karena dibatasi oleh waktu, dan akademis karena selang waktu 15 tahun tersebut sudah terlihat aktivitas dan peranan MUI dalam masyarakat Indonesia. MUI sudah berjalan 3 periode dengan 4 kali Munas (Musyawarah Nasional), yakni pertama tahun 1975, kedua 1980, ketiga 1985 dan keempat 1990.

Dalam tulisan ini dibagi menjadi beberapa bagian, *pertama* membahas tentang situasi dan kondisi sosial politik Indonesia sebelum terbentuknya MUI, *kedua* tentang berdirinya Majelis Ulama di daerah-daerah, *ketiga* berkenaan dengan situasi dan kondisi Indonesia menjelang berdirinya MUI, dan *keempat* peranan MUI dalam masa Orde Baru 1975-1990.

Situasi Sosial Politik Sebelum Berdirinya MUI

Pemerintahan Orde Baru dimulai sejak tumbangnya Orde Lama yang terjungkal karena pemberontakan Gerakan 30 September (G 30 S/PKI) 1965 yang gagal. Mayor Jenderal (Mayjend) Soeharto sebagai Panglima Kostrad (Komando Cadangan Strategis Angkatan Darat) bertindak cepat untuk mengatasi keadaan. Masyarakat menuntut dibubarkannya PKI (Partai Komunis Indonesia), dan terjadilah gelombang demonstrasi besar-besaran dengan semboyan Tritura (Tri tuntutan rakyat: (1) bubarkan PKI, (2) bersihkan kabinet dari unsur-unsur G30S/PKI,

dan (3) turunkan harga). Tuntutan tersebut tidak dipenuhi semua oleh Presiden Soekarno, maka demonstrasi semakin marak di mana-mana. Kabinet Dwikora Yang Disempurnakan mengadakan sidang paripurna pada 11 Maret 1966, namun sidang tersebut dihalang-halangi oleh para demonstran, sehingga Presiden meninggalkan sidang dan pergi menuju Istana Bogor. Dalam kesempatan di Bogor tersebut dibuatlah Surat Perintah 11 Maret dari Presiden kepada Soeharto. Dengan mandat tersebut Soeharto membubarkan PKI, dan orpol (organisasi politik) tersebut dinyatakan sebagai partai terlarang pada 12 Maret 1966. Pembubaran partai yang beraliran komunis itu dikuatkan dengan Ketetapan MPRS no. XXV/MPRS/1966 (Poesponegoro, 1984: 411-413; Boland, 148-149; Notosusanto, 1983, 11-13).

Terjadilah perubahan sosial dalam masyarakat Indonesia. Perubahan sosial tersebut dapat terjadi karena evolusi sosial, dan mobilitas sosial/revolusi sosial. Pada awalnya perubahan sosial yang terjadi di Indonesia disebabkan oleh revolusi, yakni adanya pemberontakan yang gagal. Namun, dalam perkembangan lebih lanjut perubahan itu terjadi karena evolusi sosial, yakni masyarakat itu sendiri menghendaki pembaruan untuk mengejar kemajuan sesuai dengan tuntutan zaman. Pembaruan yang dilakukan oleh pemerintah pertama kali adalah bidang politik dan stabilitas keamanan, karena salah satu syarat untuk membangun ialah adanya stabilitas dan kemantapan politik dan keamanan. Sidang Istimewa MPRS 7-12 Maret 1967 antara lain memutuskan mencabut kekuasaan Soekarno sebagai Presiden dan mengangkat Soeharto sebagai Pejabat Presiden. Sidang V MPRS 21-30 Maret 1968 antara lain menetapkan Soeharto sebagai Presiden RI yang kedua. Presiden yang baru tersebut mengajukan Rencana Pembangunan Lima Tahun (Repelita) yang dimulai tahun 1969. Faktor agama diperhatikan sekali dalam Repelita tersebut, yang

dikatakan sebagai modal dasar, yakni modal rohaniyah dan mental yang merupakan tenaga penggerak yang tak ternilai harganya.

Sebagai sarana demokrasi, Indonesia melaksanakan Pemilihan Umum (Pemilu) tahun 1971 yang diikuti oleh 10 kontestan. Umat Islam diwakili oleh beberapa partai, yakni NU (Nahdlatul Ulama), PSII (Partai Sarekat Islam Indonesia), Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) dan Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) yang mendapat 94 kursi atau 27,1 %, sedangkan Golkar mendapat 236 kursi. Indonesia ingin memperbaiki keadaan di bidang ekonomi, politik, sosial dan kebudayaan melalui pembangunan yang dirancang lima tahunan, atau yang dikenal sebagai Pelita (Pembangunan Lima Tahun). Bidang ekonomi mendapat prioritas pertama, terutama di sektor pertanian. Usaha-usaha pembaruan tersebut membawa angin segar bagi perbaikan masyarakat Indonesia. Pendapatan dan belanja negara mengalami perubahan dari defisit menjadi surplus. Pelita kedua dimulai dari tahun 1974 hingga 1979, dan dalam masa tersebut berdirilah Majelis Ulama Indonesia (MUI), tahun 1975.

Berdirinya Majelis-Majelis Ulama Daerah

Sebelum berdirinya MUI, telah berdiri Majelis Ulama daerah-daerah, dan yang paling awal ialah di Jawa Barat yang berdiri pada tahun 1958. Jawa Barat merupakan wilayah yang rawan dari segi keamanan dengan adanya pemberontakan Darul Islam pimpinan S.M. Kartosuwiryo. Angkatan Bersenjata mengadakan kerjasama dengan para ulama untuk mengatasi keamanan di wilayah tersebut. Kerjasama tersebut membuahkan hasil dibentuknya Majelis Ulama Jawa Barat pada 12 Juli 1958. Majelis Ulama Jawa Barat dibentuk dari tingkat propinsi hingga ke tingkat desa. Namun, sebelum tahun itu sudah ada lembaga

semacam Majelis Ulama yang dibentuk tanggal 18 Maret 1957, yakni Badan Musyawarah Alim Ulama Islam (BMAU). Di Jawa Barat terdapat 20 Majelis Ulama kabupaten dan 4 kotamadya, 386 di tingkat kecamatan dan 3.756 di tingkat desa. Di samping masalah keamanan, Majelis Ulama Jawa Barat berfungsi sebagai penghubung antara umat Islam dan pemerintah untuk menyelesaikan masalah umat. Majelis tersebut juga mengkoordinasikan sumber-sumber daya yang ada untuk mencapai masyarakat yang adil dan makmur yang diridai oleh Allah, merealisasikan hukum-hukum Islam di bumi Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.

Kepemimpinan Majelis Ulama Jawa Barat dijabat oleh Panglima Daerah Militer setempat secara *ex-officio*, demikian pula di tingkat bawahnya, dijabat oleh Komandan Kodim (Komando Daerah Militer) di tingkat kabupaten, dan Koramil (Komando Rayon Militer) di tingkat kecamatan. Namun, pertama kali Majelis Ulama Jawa Barat dijabat oleh seorang ulama, KH. Muhammad Suja'i selama satu sampai dua tahun. Keberhasilan Majelis Ulama Jawa Barat dalam melaksanakan program-programnya, membuat pusat (Jakarta) mengambil alih, dan dibentuklah Majelis Ulama pusat tahun 1962, yang diketahui oleh K.H. Fatah Jasin. Akan tetapi, Majelis Ulama pusat itu tidak berjalan, sehingga Majelis Ulama Jawa Barat terpanggil lagi, dan mengadakan musyawarah di Tasikmalaya, dan yang terpilih sebagai ketua ialah H.R. Dharsono, hingga ia diangkat sebagai Duta Besar di Bangkok. Kemudian ia diganti oleh K.H. Raden Ahmad Satori, dan ketika menjadi MUI Jawa Barat tahun 1975 dipimpin oleh K.H. E.Z. Muttaqien. Majelis Ulama Jawa Barat yang bekerjasama dengan militer dapat mengekang berkuasanya kembali kaum komunis, mengatur pengumpulan zakat, memberi izin pengajian, dan memberi dakwah kepada umat Islam. Majelis juga mengadakan

seminar tentang dakwah dan konferensi tentang pendidikan Islam untuk meningkatkan pendidikan Islam di Jawa Barat.

Di wilayah lain, yakni Aceh, diadakan Musyawarah Alim Ulama se-Daerah Istimewa Aceh pada 17-18 Desember 1965 dengan keputusan antara lain membentuk Majelis Musyawarah Ulama Aceh yang dipimpin oleh Tengku (Tgk) H. Abdullah Ujung Rimba. Juga diputuskan dilarangnya PKI di wilayah Aceh, karena komunisme adalah kufur dan haram hukumnya untuk dianut oleh umat Islam. Sedangkan tujuan didirikannya Majelis tersebut ialah untuk mempersatukan potensi ulama dan umat Islam. Majelis itu berkedudukan di ibu kota propinsi, kabupaten/kotamadya, dan kecamatan—untuk kedua terakhir tidak berfungsi sebagai lembaga fatwa. Majelis Musyawarah Ulama Aceh ini sudah menyatu dengan pemerintah Aceh. Pimpinan Majelis dan anggotanya diangkat dan diberhentikan oleh Gubernur. Tengku H. Abdullah Ujung Rimba masih tetap menjabat sebagai ketua Majelis hingga terbentuknya MUI tahun 1975, walaupun anggota kepengurusannya berubah-ubah. Tengku H. Mohammad Daud Beureueh diangkat sebagai Ketua Kehormatan Majelis tersebut pada tahun 1967.

Di Sumatra Barat juga berdiri Majelis Ulama tahun 1966 (Noer, 1983: 67). Data lain menyebutkan bahwa Majelis Ulama Sumatra Barat didirikan pada September 1967 dalam Musyawarah Besar Alim Ulama se-Sumatra Barat di Masjid Jami' Birugo Bukittinggi (Kuesioner, 1991: 1). Menurut pendapat penulis, data yang kedua (kuesioner) itulah yang mendekati kebenaran, karena didapat dari sumber tangan pertama melalui kuesioner yang diisi oleh Pengurus MUI Tingkat I Sumatra Barat yang saat itu (tahun 1991) ia sedang menjabat sebagai sekretaris umum, dan ketika kepengurusan pertama ia tercatat sebagai sekretaris II. Ia adalah H.M.S. Dt. (Haji Muhammad Sutan Datuk) Tan Kabasaran.

Sedangkan yang menjadi ketua umum Majelis tersebut ialah H.M.D. Datuk Palimo Kayo atau Mansur Daud Datuk Palimo Kayo sejak berdirinya Majelis Ulama itu hingga berintegrasi dengan MUI tahun 1975. Motivasi pendirian Majelis ini ialah untuk mewujudkan kesatuan gerak, dalam menghadapi tantangan yang datang dari luar Islam ke Sumatra Barat, terutama kedatangan Missi Kristen Baptis ke Bukittinggi. Adapun tujuan berdirinya Majelis tersebut ialah melaksanakan dakwah amar ma'ruf nahi munkar di Sumatra Barat.

Situasi dan Kondisi Menjelang Berdirinya MUI

Sebelum terbentuknya MUI tahun 1975, telah berdiri Majelis Ulama Daerah Tingkat I dan sebagian Daerah Tingkat II. Sejak awal tahun 1970-an telah ada niat bagi umat Islam untuk mendirikan Majelis Ulama tingkat pusat. Hal itu ditandai dengan adanya Musyawarah Alim Ulama se-Indonesia, 30 September – 4 Oktober 1970 di Jakarta, yang diadakan oleh PDII (Pusat Dakwah Islam Indonesia). Di antara hasil musyawarah tersebut adalah usulan perlunya dibentuk Majelis Ulama yang di dalamnya mencakup Lembaga Fatwa. Situasi dan kondisi Indonesia belum memungkinkan terbentuknya MU di tingkat pusat, karena kesibukan negara yang masih berkonsentrasi menghadapi Pemilu 1971, dan Sidang Umum MPR 1973. Hal-hal yang sekiranya dapat mengganggu kedua acara besar tersebut dicegah, agar kondisi dalam masyarakat menjadi tenang. PDII baru mengadakan acara lagi di Jakarta 26-29 Nopember 1974, diberi nama Lokakarya Muballigh se-Indonesia. Di antara hasil musyawarah itu ialah sebuah konsensus untuk membentuk Majelis Ulama untuk memelihara dan membina kontinuitas partisipasi umat Islam dalam pembangunan. Presiden juga mengharapkan terbentuknya

Majelis Ulama tingkat pusat pada penutupan acara tersebut. Presiden mengulangi lagi harapannya itu ketika menerima Pengurus Dewan Masjid Indonesia pada tanggal 24 Mei 1975.

Menteri Dalam Negeri menginstruksikan dibentuknya Majelis Ulama di masing-masing daerah yang belum berdiri Majelis Ulama. Pada bulan Mei 1975 telah berdiri Majelis Ulama daerah tingkat I dan sebagian tingkat II. Sebagai contoh, Majelis Ulama Jawa Timur berdiri pada 7 Januari 1975, Jawa Tengah berdiri pada 13 Pebruari 1975, Daerah Istimewa Yogyakarta pada April 1975, Kotamadya Jambi pada 10 Mei 1975, Kabupaten Tanjung Jabong pada 26 Mei 1975, dan lain-lain.

Menjelang lahirnya MUI dibentuklah Panitia Persiapan Musyawarah Nasional I Majelis Ulama seluruh Indonesia dengan ketua Drs. H. Kafrawi, MA. Saat itu yang menjadi Menteri Agama adalah Prof. Dr. H.A. Mukti Ali. Kemudian dibentuklah Panitia Musyawarah Nasional I Majelis Ulama seluruh Indonesia yang diketuai oleh Letnan Jenderal (Purnawirawan) H. Soedirman, dengan penasehat Prof. Dr. Hamka, K.H.Abdullah Syafi'i, dan K.H. Syukri Ghozali. Musyawarah Majelis Ulama seluruh Indonesia itu akhirnya dilaksanakan pada 21-27 Juli 1975 di Convention Hall Senayan Jakarta yang bertema "Dengan Memperkokoh Ketahanan Nasional dan Meningkatkan Kerukunan Hidup Beragama, Majelis Ulama Menyukseskan Pembangunan". Musyawarah diikuti oleh 4 orang utusan dari tiap Daerah Tingkat I, seorang unsur organisasi-organisasi Islam tingkat pusat, seorang dari tiap Dinas Rawatan Rohani Islam (Angkatan Darat, Laut, Udara, dan Kepolisian) serta undangan perorangan ulama daerah dan pusat.

Musyawarah dibuka oleh Presiden di Istana Negara, dan dilanjutkan sidang-sidangnya baik paripurna maupun komisi-komisi. Dalam sidang paripurna VIII, Sabtu 26 Juli 1975 Majelis Ulama Indonesia berdiri, yang ditandatangani oleh 53 ulama

terkemuka dari seluruh Indonesia. Buya Hamka terpilih sebagai Ketua Umum MUI untuk periode 1975-1980. Musyawarah ditutup oleh Menteri Agama, Mukti Ali, di Sasano Langen Budoyo Taman Mini Indonesia Indah Jakarta dan diresmikan berdirinya MUI. Majelis yang baru berdiri itu dapat dilihat sebagai wadah kepemimpinan umat secara kolektif. Namun, kepemimpinan itu tidak secara langsung, karena MUI tidak berhubungan langsung dengan umat. Sedangkan yang berhubungan langsung dengan umat adalah para ulama yang memimpin organisasi-organisasi Islam yang mempunyai hubungan struktural antara pemimpin dan pengikutnya. Sedangkan MUI dengan organisasi-organisasi Islam itu sendiri juga tidak memiliki hubungan struktural, dan para ulama yang duduk dalam kepengurusan MUI bukan atas nama organisasinya, tetapi atas nama pribadi.

Peranan MUI dalam Masa Orde Baru

Peranan MUI dilihat dalam tiga periode kepemimpinan, yakni periode pertama tahun 1975-1980, kedua 1980-1985, dan ketiga 1985-1990. Prof. Dr. Hamka terpilih sebagai Ketua Umum MUI dalam Munas I tersebut, karena beberapa pertimbangan, antara lain untuk membendung paham komunis yang harus dihadapi dengan ideologi juga, untuk menghilangkan kecurigaan pemerintah terhadap umat Islam, dan untuk membangun moral bangsa, di samping itu pemerintah masih mempercayai Buya Hamka. Walau Buya Hamka menerima kedudukan sebagai Ketua Umum MUI, namun sempat juga berkomentar, bahwa MUI itu bagaikan kue bika, dibakar di antara dua bara api yang panas, di atas pemerintah dan di bawah umat. Berat ke atas niscaya putus dari bawah, kalau putus ke bawah, niscaya berhenti jadi ulama yang didukung oleh umat. Akan tetapi kalau berat ke umat,

hilanglah hubungan dengan pemerintah, maksud pun tidak tercapai, dan pemerintah akan mengeluarkan capnya kepada ulama: “tidak berpartisipasi dalam pembangunan” (Rusydi, 1983: 205-206).

Dalam gerak dan perannya MUI berpedoman pada Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, atau dalam istilah di MUI disebut Pedoman Pokok dan Pedoman Rumah Tangga. MUI membentuk struktur organisasi, susunan pengurus, dan program kerja. Ketika berdiri, MUI baru memiliki Pedoman Pokok (PP), belum mempunyai Pedoman Rumah Tangga (PRT). PRT baru dibuat dalam Rapat Kerja (Raker) pertama pada tahun 1976. Kepengurusan MUI terdiri dari Pelindung, Dewan Pertimbangan, dan Dewan Pimpinan. Pelindungnya dijabat oleh Presiden, Ketua Dewan Pertimbangan dijabat oleh Menteri Agama secara *ex-officio*, dan Ketua Umum Dewan Pimpinan adalah Buya Hamka serta Sekretaris Umum ialah Drs. H. Kafrawi, MA. MUI memiliki lima komisi dalam periode pertama, yakni (1) Komisi Fatwa, (2) Komisi Ukhuwah Islamiyah, (3) Komisi Kerukunan Antar Umat Beragama, (4) Komisi Kerjasama Ulama Umara, dan (5) Komisi Umum. Sedangkan program kerja lima tahun pertama ini disusun atas 3 program, yakni dasar program, pokok-pokok program, dan saran-saran umum yang berkaitan dengan agama dan ketahanan nasional dan pembangunan.

MUI yang pada mulanya berkantor di salah satu ruangan Masjid al-Azhar Jakarta, dibangun kantor di kompleks mesjid tersebut atas bantuan Menteri Dalam Negeri, Menteri Agama, dan Gubernur Daerah Khusus Ibukota Jakarta Raya. Dalam Munas yang kedua tahun 1980, Buya Hamka terpilih lagi menjadi Ketua Umum MUI. Namun, Hamka mengundurkan diri pada 18 Mei 1981, karena fatwa yang dikeluarkannya tentang haramnya umat Islam mengikuti perayaan Natal. Walaupun Hamka mencabut

beredarnya fatwa tersebut, tetapi sahnya fatwa itu tidak batal dilihat dari segi hukumnya. Pimpinan MUI dipegang oleh K.H. Hasan Basri, yang kemudian terpilihlah K.H. Syukri Ghozali sebagai Ketua Umum dalam Rapat Paripurna Lengkap 20 Agustus 1981. Kyai Syukri menjabat Ketua Umum MUI hingga wafat pada 20 September 1984. Sepeninggal Kyai Syukri, jabatan Ketua Umum MUI tetap dikosongkan hingga Munas III tahun 1985, sedangkan pimpinan MUI dipegang oleh tiga orang, yaitu K.H. E.Z. Muttaqien, K.H. Hasan Basri, dan H.M. Soedjono. K.H. E.Z. Muttaqien wafat pula pada 27 April 1985. Munas III MUI dilaksanakan di Jakarta pada 20-23 Juli 1985, dan terpilih sebagai Ketua Umum ialah K.H. Hasan Basri. Munas kali ini bertemakan: "Dengan Pendalaman Beragama dan Peningkatan Peran Serta Umat, Kita Songsong Lepas Landas Pembangunan". Munas IV di Jakarta tahun 1990 juga memilih K.H. Hasan Basri sebagai Ketua Umum MUI untuk periode berikutnya.

Dilihat dari teori peranan sebagaimana keterangan terdahulu yang meliputi dua macam peranan, maka peranan *pertama* ialah harapan-harapan masyarakat terhadap MUI. Hal tersebut dapat dilihat sebagai berikut: (1) MUI diharapkan berperan sebagai pemersatu umat dalam kerangka ukhuwah Islamiyah; (2) MUI diharapkan mewakili umat Islam dalam berhubungan dengan umat yang lain; dan (3) MUI diharapkan berperan sebagai penghubung dan penerjemah timbal balik antara umat Islam dan pemerintah. Peranan *kedua* ialah harapan-harapan MUI sebagai pemegang peran terhadap pemerintah dan umat Islam. Hal tersebut dapat dilihat dari peranan MUI dalam memberi fatwa dan nasehat kepada pemerintah maupun umat tentang masalah agama dan kemasyarakatan.

Untuk memudahkan pembahasan, peranan yang luas itu dapat dibagi menjadi sektor-sektor peranan, dan dibagi lagi menjadi subsektor-subsektor peranan. Sektor peranan yang

pertama ialah pemberi fatwa dan penasehat, *kedua* pemersatu umat dalam kerangka ukhuwah Islamiyah, *ketiga* ialah wakil umat dalam menghadapi umat lain, dan *keempat* berperan sebagai penghubung antara pemerintah dan umat. Sektor *pertama* itu mencakup subsektor fatwa, penelitian dan pengembangan, pendidikan dan kebudayaan, kaderisasi ulama, dakwah, organisasi dan bidang khusus. Sektor *kedua* meliputi subsektor ukhuwah Islamiyah, peranan wanita, pembinaan generasi muda. Sektor *ketiga* terdiri dari subsektor kerukunan antarumat beragama, hubungan luar negeri. Sektor *keempat* mencakup subsektor kerjasama ulama umara, pembangunan, dakwah dan pembangunan.

Komisi Fatwa memiliki peranan yang penting dalam memberikan fatwa kepada umat dan pemerintah. Fatwa Natal bersama yang dikeluarkan 7 Maret 1981 misalnya, menjadi sumber konflik antara MUI dan pemerintah dan umat beragama lain, sehingga menyebabkan mundurnya Buya Hamka dari Ketua Umum MUI. Kasus ini masuk ke masalah sosial kemasyarakatan, yang juga bisa masuk ke ranah politik, dan dari segi materinya dapat dimasukkan ke bidang akidah. Teori konflik mengatakan bahwa konflik itu dapat untuk menetapkan dan menjaga garis batas antara dua atau lebih kelompok dan memperkuat kembali identitas kelompok serta melindunginya agar tidak lebur ke dalam dunia sosial sekelilingnya (Poloma, 1984: 108). Maka, MUI berperan untuk mempertegas dirinya sebagai kelompok Muslim yang ingin memperkuat identitasnya dan melindungi umatnya agar tidak terjerembab ke dalam kemusyrikan dengan melebur sesaat dalam kelompok lain.

Fatwa MUI tentang Keluarga Berencana (KB) merupakan fatwa yang menunjang keberhasilan pemerintah dalam menanggulangi fertilitas/kelahiran yang cukup tinggi. Fatwa ini

sebenarnya muncul sebelum terbentuknya MUI, karena dihasilkan dari Musyawarah Ulama terbatas tahun 1972. Dengan adanya fatwa yang membolehkan KB melalui obat-obatan/alat-alat, dan cara-cara yang tidak membahayakan suami-istri. Program pemerintah itu mendapat sambutan dan dukungan dari masyarakat Islam. Namun, saat itu pemakaian UID/*Intra Uterine Device* (spiral) dan sejenisnya masih belum diperbolehkan. Fatwa tentang KB itu disempurnakan lagi pada tahun 1979 pada masa MUI, antara lain hasilnya ialah vasektomi dan tubektomi haram hukumnya karena pemandulan dilarang oleh Islam. Fatwa dibolehkannya penggunaan IUD mendorong lajunya penggunaan alat KB tersebut. Pada tahun 1981 pengguna IUD ada 2 juta orang, 1982 terdapat 2,4 juta orang, 1983 ada 2,9 juta orang, dan meningkat tajam tahun 1984, yakni 3,9 juta orang (Mudzhar, 1990: 237).

Fatwa MUI tentang Syi'ah menyebabkan adanya "konflik peranan" yang menghadapkan lembaga itu sekaligus pada kewajiban-kewajiban lebih dari dua peranannya. Di satu pihak, MUI dalam kapasitasnya sebagai pemimpin umat menyambut hangat kemenangan kelompok Syi'ah di Iran atas dominasi Barat, dan di sisi lain, Indonesia yang mayoritas penduduknya Muslim dianggap rawan terhadap imbas revolusi Iran. Di sini MUI sebenarnya memainkan "jarak peranan". Jarak peranan adalah alat untuk menunjukkan spontanitas, kreativitas dan imajinasi, serta menunjukkan bahwa pemegang peran berbuat lebih dari sekadar apa yang diperankan. Sedangkan fatwa tentang lemak babi tahun 1988 dapat dipahami bahwa MUI berperan sebagai "katup penyelamat" (*safety-valve*) yang dapat dipakai untuk mempertahankan kelompok dari kemungkinan konflik sosial. Katup penyelamat atau pengaman itu membiarkan luapan permusuhan tersalur tanpa hancurnya seluruh struktur, konflik

membantu “membersihkan suasana” dalam kelompok yang sedang kacau. Katup penyelamat berfungsi sebagai jalan keluar untuk meredam permusuhan dalam masyarakat. Peranan ulama seperti dalam MUI itu akan menjadi “I” manakala mereka mencari kebenaran secara mendalam lewat penelitian ilmu pengetahuan, dan dapat berperan sebagai “me” bila ada rangsangan dari masyarakat atau pemerintah yang mengharuskan ia bertindak. Kaderisasi ulama merupakan peranan MUI sebagai “I”, sedangkan pembahasan MUI terhadap RUUPN (Rancangan Undang-Undang Pendidikan Nasional) dapat dikatakan ia berperan sebagai “me”.

Bila MUI dilihat sebagai tim yang memainkan peranan, sebenarnya penampilan yang dimainkan merupakan hasil kerja sebuah tim yang akan dilihat oleh “penonton”, yakni masyarakat. Kadangkala penampilan peranan itu merosot, bila ada anggota tim yang membuyarkan kebijaksanaan tim, seperti kasus Porkas yang diizinkan oleh Menteri Sosial tahun 1985. MUI memberi saran kepada pemerintah agar meninjau kembali masalah Porkas mengingat mudaratnya. Pernyataan MUI tentang Porkas itu dinilai oleh masyarakat luas kurang tegas, padahal umat menginginkan ketegasan MUI. Sikap yang diambil MUI itu dapat didekati dari dua sisi, yakni *pertama* keengganan MUI bersitegang dengan pemerintah, *kedua* Prof. Ibrahim Hosen, yang ketika itu menjabat sebagai ketua Komisi Fatwa berpendapat bahwa Porkas bukan judi, dan halal hukumnya. Walaupun hal tersebut pendapat pribadi, namun ia duduk sebagai ketua Komisi Fatwa sehingga pendapatnya itu dianggap sebagai suara MUI menurut pandangan umat. Prakarsa tegas tentang masalah Porkas datang dari BKSP (Badan Kerja Sama Pondok Pesantren) Jawa Barat yang mengatakan bahwa Porkas haram hukumnya. Porkas yang sudah berjalan dua tahun itu berganti nama tahun 1987 menjadi SOB (Sumbangan Olahraga Berhadiah) atau KSOB (Kupon Sumbangan

Olahraga Berhadiah). Undian yang direstui oleh Menteri Sosial itu berganti nama lagi menjadi SDSB (Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah) pada 1 Januari 1989. Apa yang diperankan oleh MUI tentang undian yang berganti-ganti nama ini tidak mempunyai kekuatan penekan terhadap kebijakan pemerintah dalam mencari dana. Akhirnya SDSB dibubarkan sendiri oleh pemerintah pada 25 Nopember 1993, karena maraknya demonstrasi yang dilakukan di beberapa kota agar SDSB dihentikan.

MUI memainkan peranan sebagai pemersatu umat dalam kerangka ukhuwah Islamiyah. Umat Islam mendambakan kesatuan dan persatuan yang terlihat berjalan pasang surut. Umat Islam pernah mencoba untuk bersatu dalam Kongres AI-Islam dan MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia) dalam masa Kebangkitan Nasional, dan mencoba lagi dalam wadah Partai Masyumi setelah kemerdekaan, namun usaha tersebut tidak berjalan lama. Sekali lagi umat Islam mencoba untuk bersatu dalam Kongres Umat Islam pada masa Orde Baru, namun juga gagal. Padahal landasan untuk bersatu kuat sekali, sebagaimana dalam Surat al-Hujurat ayat 10, *"Sesungguhnya kaum beriman itu semuanya bersaudara, maka damaikanlah antara dua saudaramu itu. Dan bertakwalah kepada Allah, semoga kamu semua dirahmati-Nya"*. Dalam pelaksanaannya, MUI mempunyai program bertahap untuk menyatukan umat ini. MUI mengadakan silaturahmi dengan pimpinan organisasi Islam tingkat nasional, mengadakan pertemuan dengan para pimpinan organisasi pemuda, pelajar, mahasiswa, dan organisasi wanita tingkat pusat. MUI mengadakan forum ukhuwah Islamiyah, dan membentuk forum komunikasi dan informasi pada 23 Mei 1984. Dalam kegiatan-kegiatan yang demikian itu, MUI berperan sebagai "I", yakni mengambil inisiatif untuk merekatkan dan mempersatukan umat. Melalui usaha ukhuwah Islamiyah itu, MUI berperan sebagai "moderator" untuk

menjembatani perbedaan pendapat yang diakibatkan oleh masalah khilafiyah dalam agama dan pertentangan politik antara umat Islam sendiri.

Majelis Ulama ini juga memiliki Komisi Peranan Wanita, dan Pembinaan Generasi Muda. Namun, kedua komisi ini dinilai tidak fungsional sehingga ditiadakan. Masalah-masalah wanita rupanya dapat dimasukkan ke dalam bidang ukhuwah Islamiyah, pendidikan, dakwah dan pembangunan. Komisi Pembinaan Generasi Muda cukup ditangani oleh seksi pemuda/remaja saja, tidak harus dengan komisi yang memang cakupannya lebih luas. Pembinaan generasi muda itu dikaitkan dengan program ukhuwah atau dakwah pada umumnya.

Komisi Kerukunan Antar Umat Beragama MUI memiliki tempat yang strategis. Kehidupan antarumat beragama termasuk masalah yang rawan pada tahun-tahun 1970-an hingga 1980-an. Indonesia berpenduduk multietnis, multibudaya, beragam bahasa, adat istiadat dan agama. Ditambah lagi dengan adanya berbagai aliran yang terdapat dalam umat beragama masing-masing. Oleh karena itu, pemerintah membuat rumusan trilogi kerukunan, yaitu (1) kerukunan intern umat beragama, (2) kerukunan antarumat beragama, dan (3) kerukunan antara umat beragama dan pemerintah. Dengan demikian umat beragama di negara ini diharapkan rukun untuk mencapai stabilitas nasional yang merupakan salah satu syarat bagi keberhasilan pembangunan. MUI mewakili umat Islam dalam berhubungan dengan umat yang lain. Hubungan antarumat beragama itu menghangat dengan meningkatnya misi umat Kristen untuk menyebarkan agamanya melalui berbagai cara pada tahun 1970-an. Pemerintah (Departemen Agama) mensponsori terbentuknya badan konsultasi umat beragama, yang disambut baik oleh MUI. Badan tersebut terbentuk pada 18 Oktober 1979, MUI sebagai wakil umat Islam,

sedangkan MAWI (Majelis Wali Gereja Indonesia) mewakili Katholik, DGI (Dewan Gereja Indonesia) mewakili Kristen, PHDP (Parisada Hindu Dharma Pusat) wakil dari Hindu Daharma, dan WALUBI (Perwalian Umat Budha Indonesia) dari umat Budha. MUI berperan sebagai "I" bila aktif menyuarakan hati nurani umat Islam, dan akan berperan menjadi "me" ketika MUI berada dalam wadah musyawarah umat beragama dan bertindak pasif. Bila ditinjau dari segi pengusul ide wadah tersebut adalah pemerintah, maka MUI dan semua umat beragama tadi berperan sebagai "me" dilihat dari segi analisis peranan. Bersama-sama dengan para pemuka agama itu MUI mengusulkan kepada pemerintah untuk memperingati hari-hari besar agama, dan menyerukan kepada rakyat untuk mengikuti Pemilu yang dilaksanakan secara bebas, langsung dan rahasia. MUI juga mewakili umat Islam pada tataran dunia, seperti keikutsertaan Buya Hamka dalam Festival Kebudayaan Islam di London, Inggris, dan K.H. Hasan Basri ke Roma, Italia, pada tahun 1987 untuk menghadiri Forum Inter Aksi (*Inter Action Council*) Agamawan dan Negarawan Internasional keenam. Forum tersebut dibentuk oleh PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) yang berpusat di New York (Mufrodi, 1994: 211-218). Peranan MUI berarti sudah merambah ke dunia internasional, bukan hanya di tingkat nasional saja. Dalam Raker tahunan 1987 MUI merumuskan konsep perdamaian internasional (Mardjoned, 1990: 224)

Majelis Ulama ini berperan sebagai penghubung antara ulama yang mewakili umat Islam dan umara (pemerintah). MUI menjadi perantara yang menjembatani kepentingan umat Islam dan pemerintah dalam urusan keagamaan dan kemasyarakatan. Dalam hal tersebut dapat dipahami bahwa kekuatan negara berhadapan masyarakat. Usaha pemerintah dalam merestrukturisasi masyarakat ialah dengan membentuk

korporatisasi organisasi-organisasi sosial yang terjadi dalam banyak sektor kehidupan, termasuk pembentukan MUI, PWI (Persatuan Wartawan Indonesia), KADIN (Kamar Dagang dan Industri) dan lain-lain. Menurut konsep tersebut MUI menjadi kelompok kepentingan yang mewakili umat Islam yang dibuat oleh pemerintah guna meredam pertentangan antarkelompok dan terbentuknya kerjasama antara masyarakat dengan pemerintah. Peranan MUI sebagai penghubung ini sangat penting, mengingat banyaknya kepentingan antara kedua belah pihak. Di satu pihak kaum Muslimin merupakan mayoritas penduduk Indonesia dengan kompleksitas masalahnya, di pihak lain pemerintah ingin memajukan rakyatnya di berbagai sektor kehidupan. Hal tersebut menyebabkan adanya benturan-benturan kepentingan yang harus diselesaikan oleh MUI dan pemerintah dengan cara yang bijaksana. Peranan MUI sebagai penghubung itu dilaksanakan dengan baik ketika menyelesaikan masalah Rumah Sakit Baptis di Sumatra Barat yang diresmikan oleh pihak Nasrani 1 Desember 1975. MUI mengusulkan agar Rumah Sakit tersebut dibeli oleh pihak pemerintah karena keberadaan Rumah Sakit tersebut meresahkan masyarakat Minangkabau yang mayoritas beragama Islam. Usul tersebut disetujui oleh pemerintah, dan Kabinet Pembangunan III dalam sidangnya 17 Oktober 1978 menetapkan akan membeli Rumah Sakit tersebut.

Kekurangan-kekurangan pelayanan haji yang selama ini dirasakan oleh umat Islam disalurkan lewat MUI kepada pemerintah. Usulan MUI tentang perbaikan pelayanan haji tersebut diterima baik oleh pemerintah. Pemerintah menerima usulan-usulan dari umat Islam melalui MUI selagi usulan itu membawa perbaikan, dan bila dibiarkan masalah itu akan menimbulkan kesulitan yang berakibat terganggunya stabilitas nasional. MUI menyatu dengan peranannya dalam hal

memperjuangkan perbaikan umat tersebut. Masalah-masalah yang disampaikan oleh pemerintah lewat MUI kebanyakan menyangkut masalah pembangunan. Diharapkan MUI menjadi katalisator, penerjemah kemauan pemerintah dalam hal pembangunan dengan bahasa agama yang disampaikan kepada umat. Banyak proyek pembangunan yang diterjemahkan oleh MUI melalui bahasa agama yang menunjukkan keberhasilannya, baik yang bersifat keagamaan maupun yang bersifat kemasyarakatan. Dalam masalah keagamaan misalnya, MUI berpartisipasi aktif di LPTQ (Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an), pembinaan rohani di departemen-departemen dan lembaga-lembaga pemerintah non-departemen, pembinaan agama di daerah transmigrasi, dan lain-lain. Departemen Agama, MUI dan Menteri Negara PPLH (Pengawasan Pembangunan dan Lingkungan Hidup) menandatangani kerjasama di bidang lingkungan hidup 14 Agustus 1979. Kerjasama itu bertujuan untuk menyebarluaskan pengetahuan dan pengertian pemeliharaan dan pelestarian sumber daya alam dan lingkungan hidup untuk menunjang pembangunan nasional menurut petunjuk agama.

Majelis Ulama Indonesia membuat usulan perbaikan pendidikan nasional melalui Komite Pembaruan Pendidikan Nasional (KPPN). MUI bekerjasama dengan BKKBN (Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional) dan Departemen Agama mengadakan Musyawarah Alim Ulama tentang kependudukan pada tahun 1983. Juga MUI bekerjasama dengan Departemen Agama untuk menyusun manasik haji, dengan Departemen yang sama serta UNICEF (*United Nations International Children's Emergency Fund*) menyusun tuntunan imunisasi dan gizi, dan mengadakan muzakarah ulama terbatas tentang cara menjaga kehidupan anak menurut ajaran Islam. MUI bekerjasama dengan Departemen Kesehatan untuk menyusun tuntunan Islam dalam

pemeliharaan kesehatan, dengan Mahkamah Agung bekerjasama menyusun kompilasi hukum Islam, dan dengan Departemen Koperasi dan Departemen Agama membina dan mengembangkan koperasi di lingkungan lembaga dakwah dan lembaga pendidikan agama. Dengan BKKBN MUI membina keluarga sejahtera, dan dengan Departemen Transmigrasi dan Departemen Agama menyelenggarakan acara Lokakarya Dakwah Bil-Hal di Daerah Transmigrasi.

Peranan MUI yang sedemikian itu memperlihatkan adanya kepentingan yang sama antara MUI dan pemerintah. Peran yang dimainkan oleh MUI dalam bekerjasama dengan pemerintah itu bila dilihat dari analisis peranan, menempatkan MUI sebagai “meminjam” sikap orang lain, dalam hal ini pemerintah. Peran “pinjaman” itu penting untuk mengembangkan kerjasama. Dengan mengambil peran orang lain (pemerintah) tersebut, MUI berusaha memahami pendapat mereka, tetapi MUI tidak mengambil alih peran pemerintah tersebut sebagai miliknya. Manakala MUI mengambil alih sikap pemerintah bagi dirinya, maka MUI menempatkan dirinya pada posisi peran yang dimainkan oleh pemerintah dan mengambil pandangan pemerintah itu dalam meninjau suatu masalah.

Posisi MUI yang sedemikian itu bukan berarti MUI tidak mempunyai pandangan sendiri dalam memahami berbagai persoalan. Justru adanya dua pandangan yang dapat dipadukan itulah terjadi kerjasama antara MUI dengan pemerintah. Umpamanya, masalah Keluarga Berencana (KB), MUI memiliki seperangkat dalil al-Qur’an maupun hadis sebagai justifikasi kebolehan ber-KB. Dalam hal koperasi misalnya, MUI hanya berpijak pada landasan dalil yang umum yang ada dalam al-Qur’an. Dengan demikian, MUI mengambil pandangan pemerintah secara penuh dalam hal koperasi itu, hanya saja ruang

geraknya dibatasi hanya pada lingkungan masyarakat Islam saja. Kerjasama ulama dan umara di bidang koperasi itu bermula dari SKB (Surat Keputusan Bersama) antara MUI, Departemen Agama dan Departemen Koperasi tentang pelaksanaan dan pengembangan koperasi di lingkungan lembaga dakwah dan pendidikan agama yang ditandatangani pada September 1985.

Majelis Ulama Indonesia juga berperan sebagai penghubung yang menjembatani kepentingan umat Islam dan pemerintah dalam masalah jilbab yang penyelesaiannya memakan waktu yang berkepanjangan. Kesadaran umat Islam untuk mengamalkan sebagian ajarannya berkembang sesuai dengan perubahan zaman yang cepat itu. Meningkatnya kesadaran beragama itu antara lain dikarenakan meningkatnya posisi sosial ekonomi umat Islam dan bangsa Indonesia selama Orde Baru ini. Salah satu indikator meningkatnya sosial ekonomi umat ialah meningkatnya jumlah jama'ah haji yang meningkat setiap tahun. Para siswi sekolah negeri dipersoalkan ketika mereka memakai jilbab, karena dianggap menyalahi peraturan memakai pakaian seragam sekolah. Para mahasiswi perguruan tinggi juga dipermasalahkan ketika foto mahasiswi itu tidak memperlihatkan rambut dan telinganya dalam kartu mahasiswa, karena mereka memakai jilbab. Masalah jilbab yang berlarut-larut itu diselesaikan oleh MUI, yang akhirnya seragam sekolah itu disempurnakan dengan memakan waktu hampir sepuluh tahun, dari keluarnya SK Dirjend Dikdasmen (Direktur Jenderal Pendidikam Dasar dan Menengah) 1982 hingga SK Dirjend yang sama tahun 1991. MUI juga berperan dalam menyelesaikan masalah RUUPA (Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama). MUI mengadakan Forum Orientasi RUUPA di Jakarta 8 Juli 1989. Hasil dari acara tersebut ialah tidak ada sangkut paut antara RUUPA dengan Piagam Jakarta, tidak bertentangan antara RUUPA dengan UUD 1945 dan

Pancasila, RUUPA sah secara konstitusional berdasarkan UU no. 14 tahun 1970, materi RUUPA merupakan hukum-hukum sosial yang sudah lama berlaku, khususnya di kalangan umat Islam, dan kenyataan bahwa hingga saat itu sudah ada 303 Pengadilan Agama dan 18 Pengadilan Tinggi Agama (Mufrodi, 1994: 227-233).

Melalui Komisi Pembangunan MUI memiliki konsep untuk ditawarkan kepada pemerintah. Antara lain konsep itu ialah adanya proyek perintis Unit Daerah Kerja Pembangunan (UDKP), yang berbeda-beda tipenya menurut situasi daerah masing-masing. Umpamanya UDKP daerah pantai akan berbeda dengan UDKP daerah urban, suburban, dan lain sebagainya. Namun Komisi ini tidak dilanjutkan, dan diganti dengan Komisi Dakwah dan Pembangunan yang bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan umat. MUI bekerjasama dengan pemerintah untuk mengembangkan dakwah bil-hal yang mementingkan masalah fisik material/kesejahteraan ekonomi. Untuk melaksanakan dakwah bil-hal itu MUI membentuk Kelompok Kerja (Pokja) di berbagai bidang, dan dari situ terbentuklah Pusat Pelayanan Dakwah Bil-Hal yang bertempat di Masjid Istiqlal (MUI, 1987: 6-9).

Referensi

- Berry, David , *Pokok-Pokok Pikiran dalam Sosiologi*, Paulus Wirutomo (penyunting), Rajawali, Jakarta, cet.II, 1983.
- Boland, B.J., *Pergumulan Islam di Indonesia*, Grafitipers, Jakarta, 1985.
- Majelis Ulama Indonesia Sumatra Barat, *Kuesioner*, 1991.

Mardjoned, H., *K.H. Hasan Basri 70 Tahun*, Media Da'wah, Jakarta, 1990.

MUI, *Informasi kegiatan 1987*, Sekretariat MUI, Jakarta, 1987.

Mudzhar, Mohamad Atho, *Fatwas of The Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, Los Angeles, California, 1990.

Mufrodi, Ali, *Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia*, Disertasi tidak diterbitkan, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1994.

Noer, Deliar, *Administrasi Islam di Indonesia*, Rajawali, Jakarta, 1983.

Notosusanto, Nugroho, *Surat Perintah 11 Maret 1966 Garis Awal Orde Baru*, UI-Press, Jakarta, 1983.

Poesponegoro, Marwati Djonet dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, jil.VI, Balai Pustaka, Jakarta, cet.V, 1984.

Poloma, Margaret M., *Sosiologi Kontemporer*, Rajawali, Jakarta, 1984.

Rusydi, H., *Pribadi dan Martabat Buya Prof. DR. Hamka*, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1983.

Susanto, Astrid, S., *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Binacipta, cet.V, 1985.



OPTIMALISASI PERAN MUI SEBAGAI MUFTI “RESMI” INDONESIA DI TENGAH BENTURAN LIBERALISME DAN FUNDAMENTALISME

H. M. Hamdan Rasyid

Pendahuluan

Kita hidup di zaman modern¹ yang ditandai oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Berkat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, manusia mendapatkan berbagai kemudahan dan kesenangan hidup, karena hampir semua kebutuhan hidup mereka terutama yang bersifat lahiriah dapat dipenuhi dengan bantuan mesin dan robot. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, khususnya teknologi transportasi dan komunikasi telah mengantarkan manusia memasuki era globalisasi, suatu era dimana manusia mampu melakukan hubungan antarbangsa sejagat dalam berbagai segi kehidupan secara lebih luas, lebih mudah dan lebih cepat.

Berkat kemajuan teknologi transportasi, kontak langsung antarbangsa semakin sering terjadi sehingga memungkinkan

terjadinya pertukaran pikiran, gagasan serta saling mempengaruhi yang pada gilirannya dapat mengubah pola pikir dan tingkah laku masing-masing. Demikian juga, berkat kemajuan teknologi komunikasi, dunia terasa kecil dan menjadi transparan. Semua kejadian di suatu negara, dalam waktu yang sama dapat diketahui oleh manusia sejagat. Hampir tidak ada rahasia suatu negara atau masyarakat yang tidak diketahui oleh negara atau masyarakat lain. Untuk menghadiri seminar internasional, orang tidak harus pergi meninggalkan negaranya masing-masing. Untuk belanja berbagai keperluan sehari-hari, orang tidak perlu keluar rumah dan membayar uang kontan. Begitu canggihnya sistem perdagangan dan pembayaran, orang dapat bepergian kemana saja dan membeli apa saja tanpa membawa uang tunai, tetapi cukup dengan membawa *bank card*. Perkembangan teknologi yang sangat pesat sejak dasawarsa 70-an telah menimbulkan revolusi informasi yang melanda semua bangsa, baik di negara-negara maju maupun negara-negara berkembang tanpa menghiraukan apakah masyarakatnya sudah siap menerima perubahan yang sedemikian cepat atau tidak.

Dewasa ini arus globalisasi semakin terasa. Perkembangan dunia internasional baik dalam bidang ekonomi, politik maupun sosial budaya secara langsung maupun tidak langsung mempengaruhi kehidupan bangsa Indonesia. Arus globalisasi, baik positif maupun negatif telah menembus batas-batas negara, bahkan menembus dinding-dinding rumah tangga kita. Jika kita tidak siap menghadapinya, dapat dipastikan arus globalisasi dapat menimbulkan malapetaka. Karena melalui teknologi komunikasi seperti radio, televisi, video, internet dan yang lain, sangat memungkinkan terjadinya penyebaran nilai-nilai baru yang dapat menggoyahkan nilai-nilai yang selama ini dianggap baku, termasuk nilai-nilai agama. Demikian juga melalui teknologi

komunikasi, kebiasaan-kebiasaan buruk suatu masyarakat seperti penyalahgunaan narkoba, alat kontrasepsi, minuman keras dan pergaulan bebas akan berdampak negatif terhadap masyarakat Indonesia.

Fundamentalisme dan Liberalisme

Di antara dampak arus globalisasi dewasa ini adalah terjadinya perubahan besar pada umat manusia. Proses perubahan itu begitu cepat dan seolah tanpa pendahuluan terlebih dahulu, sehingga mengagetkan dan membawa dampak yang cukup berat bagi masyarakat luas, terutama mereka yang tidak siap menghadapi perubahan. Dalam bidang keagamaan, muncul berbagai reaksi dalam menyikapi perubahan dimaksud. Di antara reaksi tersebut, muncul dalam bentuk paham keagamaan fundamentalisme yang mengarah kepada radikalisme dan terorisme, di samping liberalisme.

Paham fundamentalisme sering dikaitkan dengan paham radikalisme dan terorisme. Sungguhpun demikian, ekspresi dari paham ini muncul dalam bentuk yang beragam sehingga tidak bisa digeneralisir begitu saja. Dari mulai yang *soft* (moderat) hingga yang *hard* (radikal). Dari maknanya yang positif hingga yang negatif. Dari yang hanya berkuat dalam tataran wacana (*discourse*), hingga yang terlibat dalam aksi (*action*). Dalam tataran aksi ini juga bervariasi, dari yang mulai sekadar unjuk rasa, *sweeping* pada tempat-tempat maksiat hingga tindakan bom bunuh diri dan sebagainya.

Dalam konteks sejarah Islam, paham fundamentalisme yang memunculkan kelompok radikal sangat mungkin dipengaruhi oleh pemikiran keagamaan aliran Khawarij. Di antara ciri dan karakteristik aliran ini adalah; militansi dan loyalitas kepada

sang pemimpin dan organisasi; rela berkorban harta bahkan nyawa; mengaktualisasikan apa yang diyakininya sebagai suatu kebenaran; reaktif, bahkan terkadang melakukan penyerangan terhadap pesaing dan lawan politiknya, dan sebagainya. Sementara itu, KH. Makruf Amin mengajukan sejumlah ciri kelompok ekstrem sebagai berikut: *Pertama*; fanatik madzhab dan tidak mau mengakui pendapat lain. *Kedua*; mempersulit diri dalam menjalankan ajaran Islam, antara lain dengan memaksakan orang lain mengerjakan hal-hal yang sunnah dengan menganggapnya seolah-olah wajib, dan menganggap yang makruh seolah-olah haram. Padahal kita tidak boleh mewajibkan sesuatu kecuali yang telah diwajibkan oleh Allah, sebagaimana kita juga tidak boleh mengharamkan sesuatu kecuali yang telah diharamkan oleh Allah SWT. *Ketiga*; bersikap kasar dan keras. *Keempat*; mudah mengkafirkan orang lain yang tidak sepaham, atau berada di luar kelompok mereka. Sikap ini sangat dilarang, karena orang yang sudah dikafirkan akan berimplikasi pada pengguguran hak dan kehormatan; menghalalkan jiwa dan harta mereka, serta menghilangkan hak mereka untuk tidak diganggu dan hak diperlakukan secara adil.²

Fundamentalisme, Radikalisme dan Terorisme sering disebut oleh sebagian kalangan sebagai suatu kelompok yang melakukan pendekatan konservatif dalam melakukan reformasi keagamaan. Dalam Islam, kelompok ini muncul sebagai reaksi atas pengaruh Barat, sekularisme, dan modernisme. Kalangan ahli menyebut empat faktor utama yang mempengaruhi munculnya kelompok ini, yaitu budaya, sejarah, sosial dan politik.

Faktor budaya berkaitan dengan kegagalan kaum tradisional memberikan respon terhadap sekularisasi, dan juga kegagalan kaum intelektual modernis untuk merumuskan sintesis antara Islam dan modernitas.

Faktor sejarah, seperti kebangkitan gerakan pemurnian agama yang dilakukan oleh tokoh reformis seperti Muhammad bin Abdul Wahab dan tokoh modernis seperti Muhammad Abduh dan Jalaluddin al-Afghani, juga memberikan pengaruh –baik positif maupun negatif– terhadap kaum fundamentalis. Dengan demikian, *elan* dasarnya adalah anti-Barat (dan implementasinya, juga anti Westernisasi). Kelompok ini tidak memberikan penghargaan kepada kritisisme ataupun pemikiran reduktif, cenderung untuk membakar emosi dengan slogan-slogan “mempertahankan” dan membela Islam dengan cara-cara yang tidak rasional dan intelektual.

Faktor sosial politik merupakan sikap agresif dari elit politik Barat, kemunduran ideologi sekular-liberal, krisis berkepanjangan di Palestina, instabilitas politik di dunia Arab, keruntuhan moral dan ketidakadilan sosial-ekonomi.

Sementara itu, secara historis Islam liberal muncul sebagai gerakan revivalis pada abad ke-18, ketika Kerajaan Turki Utsmani, Dinasti Shawafi dan Dinasti Mughal tengah berada di gerbang keruntuhan. Pada saat itu muncul paham liberal awal melalui Syah Waliyullah dari India (1703-1762 M.). Menurutnya, hukum Islam yang diilhami oleh wahyu harus disesuaikan dengan kebutuhan manusia dan waktu yang berbeda.³ Penganut kelompok ini memandang tradisi Islam dan adat istiadat sebagai sumber utama dari semua masalah dalam Islam. Mereka menaruh perhatian terhadap warisan intelektual Islam pada masa lampau di samping perhatian terhadap disiplin ilmu-ilmu Barat. Mereka sangat apresiatif terhadap warisan pemikiran Islam dan Barat sekaligus.

Salah satu faktor penting yang sering disebut sebagai perbedaan antara fundamentalisme dan liberalisme adalah interpretasi. Aliran yang disebut pertama (fundamentalisme) sangat ketat dan membatasi diri dalam menafsirkan Al-Qur’an dan

hadis, sehingga mereka cenderung memahami kedua sumber ajaran Islam secara literal tanpa mempertimbangkan konstekstual. Sementara aliran yang disebut kedua (liberalisme) cenderung sangat bebas dalam menafsirkan Al-Qur'an dan hadis, sehingga hampir-hampir tidak memperhatikan *nash* (teks) kedua sumber ajaran Islam tersebut.

Pemikiran keislaman yang dilontarkan kedua aliran ini dianggap menyimpang dari *mainstream* paham Ahlus Sunnah wal Jamaah, yaitu paham keagamaan yang moderat yang dianut sebagian besar umat Islam di Indonesia. Fundamentalisme sangat dipengaruhi oleh gerakan Salafi, Wahabi dan Hasan al-Banna di Timur Tengah. Sedangkan Liberalisme sangat dipengaruhi oleh warisan keilmuan barat dan teolog Kristen Orientalis, terutama dalam menggunakan analisis teks dan hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an dan hadis. Dampak yang ditimbulkan adalah bahwa kelompok liberalisme meresahkan sebagian besar umat Islam sedangkan radikalisme serta terorisme selain menimbulkan malapetaka kemanusiaan, juga telah mencederai citra dan kesucian agama Islam itu sendiri sebagai *rahmatan lil alamin*.

Kedua aliran tersebut sama-sama tidak membawa keuntungan bagi pencerahan, pencitraan maupun perbaikan masa depan umat Islam, khususnya di Indonesia. Bahkan sangat meresahkan para ulama dan mayoritas umat Islam, karena isu atau tema keislaman yang menjadi ajang kontestasi kedua aliran tersebut tidak hanya menyentuh hal-hal yang sifatnya cabang (*furu'iyah*), tetapi juga hal-hal yang mendasar (*ushuliyah*) dan sentitif, seperti aqidah dan syariah. Melihat realitas tersebut, maka Majelis Ulama Indonesia (MUI) –sebagai wadah berhimpunnya para ulama, zu'ama dan cendekiawan muslim Indonesia—mengeluarkan fatwa haram atau sesat terhadap paham

Sekularisme, Pluralisme dan Liberalisme yang diusung oleh kaum liberalis dan Ahmadiyah, serta terorisme yang dinisbatkan kepada kaum radikal.

Menurut hemat kami, kedua aliran tersebut merupakan inti persoalan dan tantangan yang kita hadapi dewasa ini. Oleh karena itu, pemerintah (umara) dan ulama, --khususnya yang tergabung dalam organisasi MUI-- dituntut untuk lebih mampu mendidik dan mengembangkan paham Ahlus Sunnah wal Jamaah, yaitu suatu paham keagamaan yang lebih mampu mencerahkan kehidupan umat. Mengingat penafsiran mengandung unsur intervensi manusia dan mempengaruhi realitas kehidupan umat, maka setiap penafsiran, baik dari segi substansi maupun metodologinya perlu dikaji dengan cermat. Al-Qur'an dan hadis perlu ditafsirkan secara cerdas dan terkendali. Dengan cara seperti itu, ulama dan pemikir Islam dapat mendorong peningkatan kualitas hidup umat tanpa kehilangan esensi agamanya.

Mengembangkan Esensi Islam Sebagai Rahmatan Lil Alamin

Sesungguhnya, agama Islam, baik secara normatif maupun historis, tidak pernah melegitimasi kekerasan dan terorisme. Namun akhir-akhir ini, terutama dengan merebaknya bom bunuh diri yang mengatasnamakan jihad Islam, telah merusak citra Islam sebagai *rahmatan lil alamiin* seakan berubah menjadi *laknatan lil alamiin*.

Pencitraan seperti itu sungguh merupakan suatu tragedi dan kerugian besar bagi umat Islam, bukan hanya di Indonesia, tetapi di seluruh dunia. Sebagaimana dipertanyakan dan disesalkan oleh banyak pihak dan kalangan, bahwa meski aktor intelektual dibalik peristiwa pengeboman tersebut hingga kini masih belum jelas, namun yang pasti bahwa umat Islam seakan

menjadi tertuduh dan menanggung beban yang teramat berat atas berbagai peristiwa dimaksud.

Akan tetapi, daripada energi kita habis terkuras untuk memikirkan faktor-faktor eksternal yang tidak jelas bentuknya, barangkali akan lebih bermanfaat jika kita mengambil hikmah sebanyak-banyaknya dari kejadian dan malapetaka ini, dengan cara introspeksi ke dalam, merenung, menilai, dan berfikir kembali tentang kekurangan, kelalaian atau kesalahan metodologi dakwah dan pendidikan keagamaan yang kita lakukan selama ini.

Mungkin saja substansi yang diajarkan oleh para anggota kelompok di atas mengandung banyak kesalahan. Akan tetapi karena metode training yang mereka tempuh sangat akurat, maka dalam waktu singkat mereka berhasil menjadikan pengikut-pengikutnya menjadi sangat militan. Kemudian tanpa disadari sebagian umat sudah terseret dan terjebak pada paham atau gerakan-gerakan yang sesungguhnya keluar dari esensi Islam sebagai *rahmatan lil alamiin*.

Terlepas dari benar tidaknya keterlibatan konspirasi pihak asing dalam kasus-kasus bom bunuh diri yang terjadi, yang jelas bahwa citra Islam sebagai agama yang mendorong pada radikalisme dan terorisme kian menggema di mata internasional. Umat Islam seakan tidak berdaya menangkis tuduhan-tuduhan itu. Siapapun sesungguhnya tidak boleh membiarkan keterpurukan ini berlanjut terus menerus.

Pemerintah sebagai pengayom masyarakat yang mayoritas menganut Islam bersama-sama dengan ulama tentu mempunyai kewajiban mengembalikan citra Islam sebagai *rahmatan lil alamiin* sesuai kapasitasnya masing-masing. Mengingat kondisi sekarang yang tengah dihadapi umat Islam, maka sudah selayaknya perhatian kita bersama, termasuk program

pendidikan dan dakwah ke depan diarahkan untuk menghadapi besarnya krisis akibat perubahan sosial yang terjadi.

Kita harus membahas dan merumuskan secara kongkrit formulasi paham Ahlus Sunnah wal Jamaah dalam konteks kekinian agar dapat melindungi keluhuran ajaran agama Islam dan memberikan pencerahan kepada umat di masa depan. Hal ini sangat penting, karena sikap dan perilaku umat Islam sangat dipengaruhi oleh paham keagamaannya. Sejalan dengan itu, semakin diperlukan pula kerjasama ulama dan umara yang lebih solid untuk mewujudkan kehidupan umat dan bangsa yang lebih baik di masa yang akan datang.

Beberapa hal yang perlu kita renungkan sebagai upayaantisipasi yang dapat kita lakukan untuk menjaga keluhuran ajaran agama Islam dari ancaman liberalisme, radikalisme dan terorisme di masa depan adalah:

1. Kita perlu terus menerus dan lebih serius mempersempit ruang gerak berkembangnya paham-paham dimaksud di atas dengan lebih giat mendakwahkan betapa berbahayanya paham liberalisme, radikalisme dan terorisme. Kita harus lebih mampu menyadarkan umat Islam bahwa terorisme tidak sesuai dengan ajaran Islam dan bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.
2. Kita perlu membangun kembali kekuatan dan kebersamaan umat. Nilai-nilai solidaritas dan kekeluargaan perlu kita tingkatkan dalam rangka menghilangkan perasaan tersisihkan dalam masyarakat akibat tidak dapat mengikuti laju perubahan dan kesulitan mengikuti dan menyesuaikan diri dengan perubahan zaman.
3. Ulama dan Umara harus bahu membahu dalam meningkatkan potensi SDM umat. Karena mutu SDM yang rendah dapat

menumbuhkan benih terorisme. Dalam wujudnya yang amat nyata, gejala seperti ini dapat terlihat pada krisis yang dialami kaum marginal di kota-kota besar.

Masyarakat yang mengalami keadaan demikian sering terdorong oleh hal-hal yang bersifat radikal dan perilaku negatif yang merugikan, baik diri sendiri, masyarakat dan bahkan merugikan bangsa dan negara. Jika hal ini tidak ditangani dengan baik, maka akan menciptakan lahan yang subur bagi munculnya sektarianisme, eksklusivisme, bahkan radikalisme dan terorisme.

Hal lain yang perlu kita formulasikan ke depan adalah bagaimana membangkitkan dan memperkuat kepercayaan kaum muslimin terhadap kehidupan keagamaan dan keduniaannya dengan membangun apa yang dibutuhkan umat untuk membawa mereka bersemangat, gembira serta damai dalam hidup ini. Oleh karena itu, orientasi kita ke depan tampaknya memang harus terus menerus mendorong dan membantu umat mencapai prestasi keduniaannya di samping tentu tidak akan melupakan investasi keakhiratan mereka.

Dengan demikian, perubahan kondisi sosial yang kita hadapi harus kita jawab dengan berbagai perubahan dalam hidup, termasuk pengembangan umat ke arah pencapaian kualitas hidup, seperti menjadi umat yang lebih berpendidikan, lebih berdaya dari segi ekonomi, lebih manusiawi, lebih rukun, lebih bermoral dan berakhlak mulia.

Masalah-Masalah Kontemporer

Sejalan dengan makin pesatnya arus globalisasi dunia dan perkembangan peradaban manusia, maka muncullah berbagai permasalahan kontemporer dalam berbagai aspek kehidupan,

baik bidang aqidah, ibadah, mu'amalah (sosial budaya), maupun munakahah dan jinayah seperti munculnya berbagai aliran sempalan dalam Islam, shalat di dalam pesawat terbang, jama' dan qashar shalat karena macet, perbankan, asuransi, politik, hukuman mati bagi koruptor, pengedar narkoba dan sebagainya.

Sebagai ummat Islam kita wajib meyakini, bahwa Islam adalah agama samawi yang diwahyukan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad saw. untuk dijadikan pedoman seluruh manusia agar dapat meraih kebahagiaan hidup yang hakiki, baik di dunia dan di akhirat. Sebagai agama yang dibawa oleh Nabi dan Rasul terakhir, Islam telah memberikan petunjuk dalam segala aspek kehidupan secara sempurna sebagaimana telah dinyatakan sendiri oleh Allah SWT melalui firman-Nya dalam surat al-Maidah ayat 3 yang artinya; *"Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridlai Islam itu jadi agama bagimu"*. Sungguhpun demikian, kesempurnaan agama Islam bukanlah terletak pada penjelasan Al-Qur'an dan Sunah Rasul secara rinci terhadap setiap persoalan yang dihadapi umat manusia, melainkan pada kandungannya yang berisi ajaran-ajaran dasar dan pokok yang dapat digali, dipahami, dianalisa dan ditafsirkan sehingga mampu menjawab setiap permasalahan yang dihadapi manusia sepanjang masa.

Menurut perhitungan Departemen Agama RI, jumlah ayat-ayat Al-Qur'an sebanyak 6236 ayat. Dari jumlah tersebut, menurut Dr. Abdul Wahhab Khallaf (1956:34), Guru Besar Hukum Islam di Universitas Cairo, sebagian besar ayat-ayat Al-Qur'an berbicara tentang kisah para nabi dan rasul beserta kitab-kitab yang mereka bawa, di samping riwayat tentang umat masing-masing. Dari jumlah tersebut, hanya sekitar 500 ayat yang menjelaskan tentang *aqidah, ibadah dan mu'amalah* dengan rincian sebagai berikut:

1. Aqidah	140 ayat
2. Ibadah	140 ayat
3. Hukum Keluarga	70 ayat
4. Hukum Perdagangan	70 ayat
5. Hukum Pidana (Kriminal)	30 ayat
6. Hubungan muslim dengan non muslim	25 ayat
7. Hukum Acara	13 ayat
8. Hubungan kaya - miskin	10 ayat
9. Hukum Kenegaraan	20 ayat

Sebagai sumber utama ajaran Islam Al-Qur'an sengaja menjelaskan persoalan-persoalan yang menyangkut masalah hukum secara global. Sebab jika dijelaskan secara rinci, maka Al-Qur'an akan kehilangan relevansi dengan dinamika masyarakat yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan dari masa ke masa. Untuk merinci dan memberikan petunjuk pelaksanaan suatu ajaran (hukum) –terutama dalam bidang ibadah– inilah menjadi tugas Rasulullah yang dijelaskan melalui hadisnya. Sementara itu dalam bidang *mu'amalah* (kemasyarakatan), pada umumnya hadis Nabi juga tidak banyak memberikan rincian yang bersifat teknis operasional. Karena bidang *mu'amalah* senantiasa mengalami perubahan sejalan dengan perkembangan kebudayaan dan peradaban manusia, di samping juga dipengaruhi oleh adat istiadat setempat.

Berhubung Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama ajaran Islam pada umumnya hanya memberikan petunjuk-petunjuk dasar saja tanpa memberikan rincian yang memadahi,

maka para ulama dituntut untuk melakukan ijtihad dengan mencurahkan seluruh kemampuan guna mendapatkan hukum Islam yang bersifat operasional dengan cara *istinbath*. (al-Syaukani/tt. :250).

Para ulama harus berijtihad dengan menggali hukum-hukum yang bersumber dari dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis, karena Islam diyakini sebagai agama yang universal, yang tidak dibatasi oleh waktu dan tempat tertentu. Al-Qur'an menyatakan bahwa lingkup keberlakuan ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. adalah untuk seluruh umat manusia, di manapun mereka berada. Oleh sebab itu, Islam selayaknya dapat diterima oleh setiap manusia di muka bumi ini, tanpa harus ada "konflik" dengan keadaan di mana ia berada. Islam dapat berhadapan dengan masyarakat modern, sebagaimana ia dapat berhadapan dengan masyarakat yang bersahaja. Ketika berhadapan dengan masyarakat modern, Islam juga dituntut untuk dapat menghadapinya. Sebagaimana dikatakan oleh Dr. Muhammad Yusuf Musa dalam bukunya "Studi Fiqih Islam" :

ولكنّ الزمن يتغيّر والمعاملات تجدد وتتطوّر فكان ان وجد منها اليوم ما لم يكن موجودا بالامس فليس لنا ان نمسك عن بيان حكم الفقه في كلّ منها متعلّلين بأن الفقهاء الما ضين لم يتكلّموا فيها بل علينا أن نجتهد في ذلك مستفيذين من جهود الما ضين ومعتمدين قبل كل شيء على كتاب الله المحكم وستة رسول الله الصّحيحة.

ان علينا اذا ا أن نجتهد في بيان حكم الله في هذه المسائل ونحوها: المعاملات التي جدت في سوق العقود وبخاصّة ما يتصل منها بالقطن وغيره من المحاصل الزراعيّة والاعمال التي تقوم بها البنوك العادية وبنوك التسليف الزراعيّ والصّناعيّ والاعمال التي تقوم بها الجمعيّة التعاونية مثل اقراض الزراع مثلا ما يحتاجون اليه لزراعتهم وامور الاقتصاد وسياسة المال والشركات بانواعها

المختلفة وبخاصة شركات التأمين بمختلف شروطها وتنوع ميادينها وسياسة الحكم وأصوله وعلى أيّ النظم والقواعد يجب ان يكون حكم الامة الى غير ذلك كلّه من شئون الحياة هذه الحياة التي لا تعرف الجمود ولا الوقوف.

أنا حين نفعل ذلك الذي تكلمنا عنه من دراسة الفقه الاسلامي دراسة علمية صحيحة متعاونين مع رجال القانون وحين نجتهد في بيان حكم هذا الفقه في المعاملات التي تجري بيننا وفي القواعد العامة التي تقوم عليها سياسة الحكم ونظم الامة والدولة نصل بالفقه الاسلامي الى ان يكون هو الاساس الاول لتشريعاتنا وقوانيننا ومن الله العون والتوفيق لكل خير.

Para ulama dituntut melakukan ijtihad dengan melakukan *istimbath* dari Al-Qur'an dan hadis, karena umat Islam yakin terhadap keluasan dan keluwesan Al-Qur'an dalam menghadapi berbagai tantangan zaman, termasuk di zaman modern sekarang ini. Dalam pengertian, sepanjang menyangkut persoalan tingkah laku, ketentuan hukumnya, minimal secara tersirat atau bahkan tersurat, pasti dapat dicarikan dalam Al-Qur'an seperti diisyaratkan dalam ayat 59 surat an-Nisa` (4) dan ayat 38 surat al-An'am (6). Bahasa Al-Qur'an yang oleh ahli bahasa Arab dinyatakan sebagai bahasa yang *jâmi'-mâni'* (universal-komprehensif), pasti mampu menampung dan atau mewedahi berbagai kasus apapun yang timbul di masyarakat. Pendekatan kosa kata Al-Qur'an dalam merespon berbagai persoalan yang terjadi akan selalu memberikan solusi. Diiringi dengan berbagai Hadis, karya-karya ulama klasik maupun kontemporer sekurang-kurangnya sebagai bahan bantu dalam memecahkan berbagai persoalan yang memerlukan jawaban hukum.

Al-Qur'an yang sarat dengan nilai-nilai hukum dasar yang bersifat substantif di samping hukum materiil yang bersifat normatif, hendaknya benar-benar diserap dalam rangka menjawab

berbagai tantangan yang dihadapi. Demikian pula dengan Hadis Nabi Muhammad saw. yang mengiringi Al-Qur'an, seyogyanya tidak semata-mata dijadikan sumber hukum normatif yang bersifat mengatur, akan tetapi sebagai sumber filsafat hukum yang memberikan dasar pertimbangan bagi penetapan hukum atas berbagai masalah. Maksudnya, tidak hanya didasarkan pada teks Hadis secara literal, tetapi benar-benar dipahami secara kontekstual.

Guna menghindari kemungkinan penggunaan pemikiran hukum yang didasarkan pada dalih kontekstual-liberal, setiap pemikiran hukum Islam harus dikawal dengan teks yang dijabarkan secara kontekstual, atau dengan bahasa lain, pemikiran kontekstual yang dipandu oleh teks. Asas filsafat hukum semacam ini sangat logis mengingat tidaklah mungkin ada konteks tanpa teks, dan begitu juga sebaliknya. Tampak sangat musykil jika ada teks yang tidak dijabarkan dengan konteks.

Terhadap hal-hal yang bersifat pribadi dalam penerapan hukum (*tathbiq al-ahkam*) semisal kemungkinan dibolehkan berbuka puasa di saat seseorang bepergian, masih tetap dimungkinkan dilakukan ijtihad *fardli* yang bersifat personal, bahkan tidak tertutup kemungkinan mendidik setiap muslim dan muslimah untuk bisa mandiri dalam memecahkan masalah-masalah seperti itu. Maksudnya, ummat Islam jangan dibelenggu kemandiriannya untuk hal-hal yang kemungkinan bisa dipecahkan secara mandiri. Tetapi berkenaan dengan persoalan-persoalan yang melibatkan masyarakat luas memang mutlak diperlukan *ijtihad jamâ'i* (secara kolektif), apalagi terhadap hal-hal yang bersifat sensitif. Ijtihad kolektif ini tidak semata-mata dilakukan dengan melibatkan para *fuqahâ'* dalam jumlah yang relatif banyak, tetapi juga mutlak perlu melibatkan pakar-pakar bidang

lain yang sangat relevan dengan persoalan hukum yang menjadi subyek ijtihad.

Pendidikan dan pelatihan (diklat) ijtihad dewasa ini mutlak perlu dilakukan secara profesional dan kontinu, guna mengantisipasi perkembangan yang sangat cepat dan dahsyat di masa-masa mendatang. Regenerasi para mufti dan mujtahid apapun tingkatan dan sebutannya dewasa ini, keberadaannya benar-benar dirasakan sangat mendesak. Bukan hanya dalam bidang mu'amalah dan sosial kemasyarakatan seperti halnya yang umum dikenal masyarakat luas, melainkan juga dalam bidang hukum keluarga (*al-`akhwâl asy-syakhshiyah*) yang kini semakin berat tantangannya di tengah-tengah masyarakat.

Sudah saatnya kita pikirkan untuk kemungkinan menyiapkan sebanyak mungkin mufti/mujtahid atau apapun namanya yang ditugaskan pada setiap mesjid sebagai tempat bertanya umat berkenaan dengan masalah-masalah yang mereka hadapi. Dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer seperti itu, kiranya perlu dijelaskan tentang sifat dan ajaran Islam itu sendiri. Pada dasarnya ajaran Islam dapat dibedakan menjadi dua kelompok. *Pertama*, ajaran Islam yang bersifat absolut, universal dan permanen, tidak berubah dan tidak dapat diubah. Termasuk kelompok ini adalah ajaran Islam yang tercantum dalam al-Qur'an dan Hadis *Mutawâtir* yang penunjukannya telah jelas (*qath'î al-dalâlah*). *Kedua*, ajaran Islam yang bersifat relatif, tidak universal dan tidak permanen, melainkan dapat berubah dan diubah. Termasuk kelompok kedua ini adalah ajaran Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad. Kerangka berfikir ini sering muncul di kalangan ahli *ushul fiqh* dan pakar pembaharuan dalam Islam.

Di kalangan ahli *ushul fiqh* dikenal dikotomi antara *dalil qath'î* dan *dalil dlanni*, baik eksistensinya (*wurûd*) maupun

penunjukannya (*dalâlah*).⁴ Ajaran Islam yang termasuk dalam kelompok kedua, yang relatif dan kontemporer, ternyata lebih banyak jumlahnya dibandingkan dengan ajaran Islam yang absolut dan permanen. Ajaran Islam yang relatif itu telah memenuhi khazanah intelektual muslim dalam berbagai bidang, mulai dari bidang tafsir dan hadis sampai pada bidang filsafat, teologi dan fiqih. Dalam hubungan ini, Harun Nasution secara ilustratif mengatakan: “Kelompok ajaran Islam itu kecil di zaman Nabi, lebih besar di zaman al-Khulafa` al-Rasyidun. Lebih banyak di zaman Bani Umayyah, lebih banyak lagi di zaman Bani Abbas, lebih banyak lagi di zaman Bani Utsman, begitulah selanjutnya berkembang. Tetapi Al-Qur`annya tetap itu juga.”⁵ Pernyataan ini menunjukkan bahwa kemungkinan mengadakan perubahan dan pembaharuan ajaran Islam yang bersifat relatif, termasuk bidang hukumnya, sangat besar. Atas dasar itu pula, dapat dikatakan bahwa Islam sudah siap menghadapi segala persoalan modern.

Hakekat Ijtihad

Kata ijtihad berasal dari kata dasar *jahada* yang berarti “mencurahkan segala kemampuan” atau “menanggung beban”. Karena itu, ijtihad menurut arti bahasa adalah usaha yang optimal dan menanggung beban berat.⁶ Tidak disebut ijtihad apabila tidak ada unsur kesulitan di dalam suatu pekerjaan.⁷ Pengertian ijtihad menurut bahasa ini erat kaitannya dengan pengertian ijtihad menurut istilah. Berbagai macam pernyataan tentang ijtihad secara terminologis dapat ditemukan. Perbedaan ini didasarkan pada pendekatan yang digunakan. Bagi ulama yang berfikir holistik dan integral, ijtihad diartikan sebagai segala upaya yang dilakukan oleh mujtahid dalam berbagai bidang ilmu, termasuk

bidang teologi, filsafat dan tasawwuf.⁸ Bagi mereka, ijtihad tidak hanya terbatas dalam bidang fikih.

Di lain pihak, para ahli *ushul fiqh* berpendapat bahwa ijtihad hanya terbatas dalam bidang fikih saja. Namun demikian mereka yang disebut terakhir ini berbeda pendapat dalam merumuskan apa yang dimaksud ijtihad itu. Perbedaan pendapat itu, meskipun tidak begitu tajam, namun pada gilirannya akan berpengaruh terhadap kedudukan dan bidang kajian atau sasaran ijtihad itu. Al-Amidi merumuskan ijtihad sebagai berikut:⁹

"Mencurahkan segenap kemampuan dalam mencari hukum-hukum syar'i yang bersifat dlanni, dalam batas sampai dirinya merasa mampu melebihi usahanya itu."

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hasil ijtihad dari seorang mujtahid adalah relatif, tidak mutlak benar, atau dalam istilah *ushul fiqh* disebut *dlanni*. Istilah ini dikalangan ahli *ushul fiqh* diartikan sebagai sesuatu yang mendekati kebenaran menurut pandangan mujtahid. Sementara itu al-Ghazali merumuskan ijtihad sebagai berikut:¹⁰ *Pencurahan kemampuan seseorang mujtahid dalam rangka memperoleh hukum-hukum syar'i."*

Rumusan ijtihad di atas lebih bersifat umum, tidak menjelaskan lapangan ijtihad. Namun demikian dari kata-kata "*badzlu al-mujtahid wus'ahu*" dapat dipahami bahwa mujtahid hanya berijtihad dalam masalah-masalah *dlanni* saja. Sedangkan hukum yang bersifat *qath'i* tidak perlu diijtihadkan lagi.

Para ahli *ushul fiqh* sepakat bahwa lapangan ijtihad hanya berlaku dalam kasus yang terdapat dalam teks al-Qur`an dan Hadis yang masuk katagori *dlanni al-dalâlah*. Karena itu, pendapat yang mengatakan bahwa ijtihad adalah mencari hukum suatu kasus yang sudah terdapat dalam *nash qath'î* tidak dapat begitu saja diterima oleh mereka. Kalau ditelusuri ijtihad ahli fikih dari zaman

ke zaman, ternyata mereka tidak memasuki lahan yang sudah diatur secara jelas oleh al-Qur`an dan Hadis. Kalaupun Umar ibnul Khattab sering dianggap sebagai orang yang memasuki lahan tersebut, sebenarnya ia tidak melakukan *`ijtihâd `istinbâthi*, melainkan *ijtihâd tathbîqî*. Dalam *ijtihâd tathbîqî* dimungkinkan untuk "tidak memberlakukan" *nash* tertentu dikarenakan adanya *nash* lain yang menghendaki demikian. Misalnya, Umar ibn Khattab melarang laki-laki muslim menikah dengan wanita ahli kitab, dengan alasan khawatir akan menimbulkan fitnah bagi wanita muslimah. Padahal *nash* al-Qur`an membolehkannya.¹¹

Sehubungan dengan ijtihad terhadap teks al-Qur`an dan Hadis yang penunjukannya bersifat *dlanni*, di kalangan ahli *ushul fiqh*, dikenal adanya metode *ta`wil*. *Ta`wil* dalam arti umum dikenal pula oleh para teolog dan filosof muslim. Melalui *ta`wil* itulah mereka yang disebut terakhir ini mengembangkan pemikiran dan pendapatnya. Meskipun konsep *ta`wil* dikalangan ahli *ushul fiqh* tidak seliberal teolog dan filosof, tetapi ternyata metode ini cukup berarti dalam menyelesaikan masalah-masalah fikih. Bahkan Abu Zahrah menyatakan bahwa *ta`wil* termasuk aspek-aspek *istinbâth* yang piawai dalam menangani masalah hukum.

Dari uraian ringkas di atas dapat dipahami bahwa ijtihad dalam ilmu fikih meliputi masalah-masalah yang secara eksplisit tidak terdapat dalam Al-Qur`an dan Hadis, dan masalah-masalah yang terdapat dalam kedua sumber tersebut, tetapi termasuk dalam katagori yang *dlanni al-dalâlah*. Baik masalah yang termasuk katagori pertama maupun kedua perlu ditangani dengan cara merujuk kepada sumber utama ajaran Islam, yaitu al-Qur`an dan Hadis, kemudian menginterpretasikannya sesuai dengan masalah yang sedang diselesaikan. Interpretasi itu dilakukan dengan memperhatikan jangkauan arti lafadz atau kalimat yang terdapat di dalam teks al-Qur`an dan al-Hadist.

Dalam kaitan ini, Fathi al-Darimi menyatakan, bahwa ijtihad memerlukan analisis yang tajam terhadap *nash* serta jiwa yang terkandung di dalamnya, dengan memperhatikan aspek kaidah kebahasaan dan tujuan umum disyariatkan hukum dalam Islam.

Syarat-Syarat Ijtihad

Menyadari bahwa ijtihad itu merupakan kegiatan yang tidak mudah, maka para ahli *ushul fiqh* telah memberikan beberapa syarat bagi orang yang akan melakukannya. Syarat-syarat itu dikemukakan oleh mereka dengan penekanan yang berbeda. Namun demikian, ada juga beberapa syarat yang telah disepakati oleh mereka.

Al-Ghazali telah mengemukakan beberapa syarat bagi orang yang melakukan ijtihad. Secara garis besar ia membagi syarat ijtihad menjadi dua kelompok. *Pertama*, syarat yang dikelompokkan sebagai syarat utama, yang meliputi penguasaan terhadap materi hukum yang terdapat dalam sumber utama ajaran Islam, berikut bahasa Arab sebagai alat untuk memahami sumber tersebut. *Kedua*, syarat yang dikelompokkan sebagai syarat pelengkap, yaitu mengetahui *nâsikh mansûkh*, baik untuk al-Qur`an dan al-Hadist dan mengetahui cara untuk menyeleksi atau mengklasifikasikan Hadis sebagai sumber hukum.¹² Al-Syaukani menekankan pada adanya pengetahuan tentang ilmu *ushul fiqh* dan *nâsikh mansûkh* sebagai syarat ijtihad.¹³

Kemudian al-Syatibi menambahkan syarat ijtihad lainnya, yaitu keharusan mengetahui maksud disyariatkannya hukum dalam Islam (*maqashid al-syarī'ah*).¹⁴ Namun demikian tidak berarti bahwa ahli *ushul fiqh* sebelum beliau tidak menyinggung sama sekali tentang persyaratan ini. Al-Juwaini membahas

maqâshid al-syarî'ah dalam kaitannya dalam pembahasan *illat* dalam *qiyas*.¹⁵ Begitu juga muridnya, al-Ghazali, menempatkan *maqâshid al-syarî'ah* dalam kaitannya dengan *qiyas*.¹⁶

Ada juga ulama lain yang menjadikan ilmu kalam dan ilmu manthiq sebagai syarat berijtihad. Agaknya syarat terakhir ini dapat digolongkan sebagai pra-syarat (*prerequisite*) untuk berijtihad. Betapapun harus diakui bahwa kedua ilmu itu ada pengaruhnya terhadap ilmu *ushul fiqh*.

Persyaratan seperti yang disebutkan di atas harus dipenuhi oleh orang yang akan melakukan ijtihad. Bahkan untuk saat sekarang ini ilmu lainnya perlu juga dimiliki oleh mujtahid, seperti sosiologi, antropologi, dan pengetahuan tentang masalah yang akan ditetapkan hukumnya. Ilmu-ilmu ini menjadi penting artinya manakala masalah yang akan ditetapkan hukumnya itu adalah masalah-masalah kontemporer yang tidak ditunjuk secara jelas oleh teks Al-Qur'an dan hadis. Jika yang akan ditetapkan hukumnya itu adalah masalah yang berkaitan dengan ilmu kedokteran, maka *mujtahid* diharapkan dapat memahami ilmu itu, terutama yang langsung berkaitan dengan masalah yang sedang dibahas. Begitu pula halnya dengan masalah-masalah yang berkaitan dengan ekonomi dan lain-lainnya.

Memang disadari, bahwa di satu sisi, berkat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, mengetahui ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu lainnya akan semakin mudah, tetapi di sisi lain justeru semakin ketatnya spesialisasi dalam berbagai disiplin ilmu. Hal ini akan berpengaruh terhadap penguasaan seseorang tentang aneka macam ilmu pengetahuan termasuk agama Islam. Karena itu dapat dikatakan bahwa persyaratan ijtihad di atas sulit akan terwujud pada seseorang.

Ijtihad Jama'i sebagai sebuah Solusi

Sebagaimana telah dimaklum bersama, bahwa hampir setiap saat para ulama disodori berbagai pertanyaan oleh ummat, sementara pemecahan jawabannya tidak semudah yang mereka pikirkan, karena tidak dijelaskan secara eksplisit dalam teks Al-Qur'an dan Sunah. Para *'ulamâ' waratsah al-'anbiyâ'*, setiap hari menghadapi derasnya persoalan *'ummat* yang pemecahannya memerlukan keterlibatan hukum Islam secara aktif dan dinamis. Tuntutan *mustafti* (pemohon fatwa) baik perorangan maupun institusi terasa demikian banyak, sementara personil *fuqahâ'* yang berwenang atau mampu memberikan fatwa (*mufti/muftun*), jumlahnya demikian sedikit. Lebih dari itu, banyak di antara persoalan-persoalan tersebut tidak dapat dijawab oleh seorang ulama secara individual, tetapi menuntut adanya *ijtihad jama'i*.

Kebebasan berpendapat yang merupakan salah satu anak kandung globalisasi ternyata tidak dibarengi dengan kemampuan pengetahuan individu yang semakin terbelenggu dan tersekat-sekat pada hal-hal yang rinci. Perkembangan IPTEK yang demikian pesat, tidak lagi dapat dikejar oleh siapa pun secara perseorangan, karena itu lahirlah *specialist-specialist* dalam aneka bidang. Di sisi lain dalam budaya masyarakat berkembang sedemikian rupa baik yang dipengaruhi oleh potensi positif maupun negatif manusia. Kebebasan mengemukakan pendapat atau bertindak, yang seringkali dikaitkan dengan Hak-Hak Asasi Manusia (HAM) yang harus dilindungi pun, menjadi pemicu lahirnya aneka pendapat.

Demikian pula dalam dunia Islam, kehendak untuk melakukan perubahan dalam hidup beragama, di antaranya keinginan agar membuka lebar pintu *ijtihad*—dimana setiap orang berhak menafsirkan teks-teks suci—ternyata terkandala oleh semakin rendahnya kemampuan individu para ulama untuk

menerjemahkan teks-teks suci tersebut dalam menjawab berbagai permasalahan kontemporer secara komprehensif. Tidak heran jika setiap muncul persoalan-persoalan baru jawaban yang muncul justru beragam yang malah menimbulkan persoalan baru. Pintu ijtihad memang telah terbuka, tetapi kemampuan para ulama untuk berijtihad secara individual semakin langka. Untuk itu, diperlukan kerjasama semua pihak dalam menetapkan solusi bagi persoalan yang muncul. Ijtihad *jamâ'i* (kolektif) masih, dan bahkan merupakan cara yang paling tepat untuk menemukan jawaban agama menyangkut persoalan-persoalan kontemporer. Dari sini, ulama yang mendalami disiplin ilmu agama, tidak lagi dapat berdiri sendiri untuk menetapkan hukum atas satu permasalahan kontemporer.

Menyadari bahwa persoalan yang muncul semakin hari semakin kompleks, maka para ulama telah mengembangkan ijtihad secara kolektif (*ijtihad jama'i*) sehingga hasil ijtihad tersebut diharapkan lebih mendekati maksud dan tujuan Syariat Islam. Berkumpulnya para ulama yang terdiri dari para ahli di berbagai bidang agama Islam dan para ahli dalam ilmu lain yang erat kaitannya dengan masalah yang sedang dibahas, baik langsung maupun tidak langsung, baik langsung maupun tidak langsung dalam *ijtihad jama'i* akan melahirkan produk-produk ijtihad yang lebih holistic dan integral.

Sebenarnya, ijtihad kolektif ini sudah dipraktikkan oleh para ulama terdahulu, termasuk di Indonesia. Legenda Wali Songo yang rutin bersidang membahas persoalan-persoalan dakwah dan sosial meneguhkan hal ini. Demikian pula yang dilakukan para ulama awal abad ke-20 seperti dalam Kongres Al-Islam, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis dan lain-lain melanjutkan tradisi pencarian secara bersama-sama tersebut.

Akan tetapi, ijtihad kolektif tempo dulu itu terbatas di kalangan para ulama—dalam arti yang sempit—saja, bahkan terbatas di antara ulama yang sepaham saja, alih-alih melibatkan para cendekiawan ‘sekular’. Oleh sebab itu, produk ijtihad yang dihasilkan pun tetap memiliki beberapa kelemahan pokok. Di antaranya adalah :

1. Tidak holistik dan integral; karena sudut pandang (prespektif) yang digunakan terbatas.
2. Sektarian, dalam arti fatwa hukum yang dihasilkan cenderung untuk kelompok mereka atau cenderung ditolak oleh kelompok lain.
3. Munculnya kesan bahwa agama Islam tidak apresiatif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Perkembangan IPTEK yang sangat cepat seringkali tidak diikuti oleh para ulama. Akibatnya, ijtihad yang mereka lakukan dengan tanpa memahami dulu penemuan-penemuan baru dalam bidang IPTEK akan bertentangan dengan maksud penemuan-penemuan tersebut.

Menghadapi kemajuan IPTEK, kita hendaknya dapat memisahkan persoalan-persoalan yang muncul, karena secara umum ia tidak keluar dari sesuatu yang telah menjadi kenyataan, atau baru dalam tahap penelitian. Disisi lain pandangan agama menyangkut persoalan-persoalan yang muncul dapat dibagi dalam tiga katagori utama sebagai berikut :

Pertama, ia berkaitan dengan sesuatu yang telah pasti diharamkan agama, seperti eutanasia. Ini jelas ditolak oleh agama karena berkaitan langsung dengan kehidupan manusia yang merupakan anugerah Ilahi tanpa sedikit pun campur tangan manusia.

Kedua, ia berkaitan dengan sesuatu yang jelas didukung oleh agama dan juga oleh pertimbangan akal, seperti penciptaan aneka obat untuk penyembuhan manusia. Ini termasuk bagian dari kebutuhan pokok manusia. Islam mendukung setiap usaha ke arah sana, dan menilainya sebagai sesuatu yang amat terpuji.

Ketiga, suatu ide ilmiah yang belum terbukti hasil dan dampaknya baik positif maupun negatif. Ide semacam ini baru dalam proses pembentukan atau tahap awal. Kita belum dapat memperoleh gambaran yang jelas dan utuh yang dapat menyingkirkan segala ketidakjelasan yang berkaitan dengannya. Idea semacam ini, tidak dapat ditetapkan atasnya hukum haram dan halal secara pasti, karena ia baru berbentuk ide atau baru dalam bentuk kekuatiran adanya sisi *madharat* dan negatif yang juga baru dalam benak dan teori. Menetapkan hukum, baik halal maupun haram menyangkut hal semacam ini adalah ketergesa-gesaan yang bukan pada tempatnya dan tidak sejalan dengan tuntunan akal dalam berfikir atau menarik kesimpulan. Ide tentang kloning yang dibicarakan dewasa ini adalah salah satu contoh dari bagian ketiga di atas.

MUI sebagai Mufti

Salah satu misi perjuangan, tugas dan peranan Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah Memberikan bimbingan dan tuntunan kepada ummat Islam dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridloi oleh Allah SWT. MUI juga mengemban amanat untuk memberikan nasehat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat. Tugas ini juga sejalan dengan tugas '*ulama waratsatul anbiya*'. Dengan demikian, jelas bahwa Majelis

Ulama Indonesia adalah salah satu lembaga pemberi fatwa di Indonesia.

Terlepas dari kekurangan-kekurangan, MUI telah melaksanakan tugas menjadi 'jembatan antara umat Islam dengan pemerintah' dengan cukup baik. MUI juga kerap kali dimintai nasihat oleh pemerintah dalam memutuskan suatu kebijakan, terutama yang berkaitan dengan kepentingan agama dan umat Islam, di samping juga diminta oleh masyarakat Islam untuk menyuarakan aspirasi mereka.

Seiring dengan semakin tumbuhnya kesadaran akan kemajemukan hidup, serta kejenuhan terhadap sektarianisme, masyarakat merindukan adanya produk fatwa yang berdiri di atas semua golongan. Maka hadirnya MUI diharapkan memenuhi hasrat tersebut, karena anggota Komisi Fatwa MUI terdiri dari para ulama dan mencerminkan perwakilan dari berbagai ormas Islam. Oleh karena itu, MUI merupakan salah satu institusi yang memiliki kompetensi untuk melakukan penetapan fatwa. Di sinilah sebenarnya letak keunggulan fatwa MUI. Sebagai wadah para ulama dan zuama dari berbagai golongan, otomatis dalam mengeluarkan fatwa, MUI juga berdiri di atas semua golongan sehingga dapat diterima oleh masyarakat yang lebih luas, di samping dapat menjembatani umat Islam dengan negara/pemerintah.

Di samping berbagai keunggulan di atas, Komisi Fatwa MUI dalam menetapkan fatwa-fatwa MUI, --termasuk terhadap produk-produk halal-- senantiasa berpedoman pada sistem dan prosedur penetapan fatwa MUI yang merupakan *manhaj* dalam menetapkan fatwa (*manhaj fi itsbat al-fatwa*) sehingga diharapkan mampu memberikan jawaban yang benar secara efektif dan efisien terhadap setiap persoalan yang muncul atau yang berkembang di tengah-tengah masyarakat.

Pada dasarnya, sistem dan prosedur penetapan fatwa MUI yang merupakan *manhaj* dalam menetapkan fatwa (*manhaj fi itsbat al-fatwa*) adalah dilakukan melalui pendekatan *nash qath'i*, *qauli*, dan *manhaji*. Melalui ketiga pendekatan itu, diharapkan setiap persoalan yang muncul akan dapat terjawab. Kita tidak mungkin menjawab semua persoalan yang timbul dengan *nash* karena *nash* sifatnya sangat terbatas sedangkan persoalan yang terjadi terus berkembang. Sebagaimana diungkapkan para ulama:

النصوص محدودة والحوادث والنوازل غير محدودة أو النصوص تنتهي والحوادث والنوازل لا تنتهي

Demikian juga kita tidak mungkin hanya berpegang pada *aqwal* yang ada di dalam *al-kutub al-mu'tabarah* karena penulisannya sudah terhenti sejak sekitar seratus tahun yang lalu. Padahal persoalan-persoalan yang timbul terus berlangsung. Persoalan yang berkembang sesungguhnya telah direspon melalui *aqwal*, *af'al* dan *tasharrufat* para ulama terdahulu. Namun sesudah periode mereka, masalah-masalah baru yang harus direspon terus bermuculan dan berkembang. Adalah tidak mungkin masalah-masalah itu kita biarkan tanpa jawaban dengan alasan tidak ada *nash* atau tidak ada *qaul* di dalam *al-kutub al-mu'tabarah* atau karena masalah itu merupakan "*qaulun lam yaqulhu ahadun minas sala'*" (قول لم يقله أحد من السلف) atau "*amalun lam ya'malhu ahadun minas sala'*" (عمل لم يعمله أحد من السلف) atau "*tasharrufun lam yatasharrafhu ahadun minas sala'*" (تصرف لم يتصرفه أحد من السلف). Jika kita bersikap demikian, pasti banyak masalah yang dibiarkan tanpa ada jawaban. Padahal, membiarkan persoalan tanpa jawaban adalah tidak dibenarkan, baik secara *i'tiqadi* maupun *syar'i*. Oleh karena itu, perlu adanya *manhaj* yang dijadikan acuan untuk

menyelesaikan persoalan-persoalan baru tersebut sehingga tidak terjadi penumpukan masalah yang tidak terjawab.

Selain itu *manhaj* juga dimaksudkan agar tidak timbul pemberian jawaban tanpa pedoman. Tidak jarang sesuatu masalah dijawab hanya dengan berdalih *lil haajah* atau *lil masalah* atau *li maqashid al-syari'ah* dengan tanpa batasan dan patokan (بلا حدود ولا ضوابط). Kelompok yang berpandangan seperti ini dapat dikatakan sebagai kelompok *lfrathi*. Sedangkan kelompok pertama, yaitu kelompok yang tidak mau memberikan jawaban terhadap masalah karena tidak ada nash *qath'i* atau *aqwal* dalam *al-kutub al-mu'tabarah* atau *aqwal, af'al* serta *tasharrufat* ulama terdahulu, mereka ini dapat dikatakan sebagai kelompok *Tafrithi*.

Pendekatan *Nash Qath'i* dilakukan dengan berpegang kepada *nash* Al-Qur'an atau hadis untuk menetapkan hukum sesuatu masalah apabila masalah yang akan ditetapkan tersebut terdapat ketentuan hukumnya didalam *nash* Al-Qur'an maupun hadis. Jika tidak, maka penjawaban dilakukan dengan pendekatan *Qauli* dan *Manhaji*. Pendekatan *Qauli* dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah* dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*) kecuali jika *qaul* yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena *ta'assur* atau *ta'adz-dzur al-amal* atau *shu'ubatu al-amal* atau karena *illat*-nya berubah. Dalam hal ini perlu dilakukan telaah ulang (*i'adatun nazhar*). Melakukan telaah ulang merupakan kebiasaan para ulama terdahulu. Karena itu mereka tidak terpaku terhadap teks-teks hukum yang ada bila teks-teks tersebut sudah tidak tepat lagi untuk dipegangi. Pendapat seperti itu telah dikemukakan antara lain oleh:

1. Imam al-Qarafi (dalam kitabnya al-Furuq) :

الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف
الماضين.

"Terpaku terhadap teks-teks yang ditransfer (dari ulama-ulama dahulu) adalah suatu kesesatan dalam beragama serta kebodohan terhadap berbagai tujuan para ulama salaf terdahulu".

2. Syaikh Abdullah Baswedan (dalam kitabnya *Sab'atu Kutubin Mufidah*):

اعلم أن أئمتنا الشافعية رضوان الله عليهم لهم اختيارات مخالفة لمذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه اعتمدوا العمل بها لتعسر أو تعذر العمل بالمذهب وهي كثيرة مشهورة وعند التحقيق فهي غير خارجة عن مذهبه. وذلك إما بالاستنباط أو القياس أو الإختيار من قاعدة له أو لدليل صحيح لقوله رضي الله عنه: "إذا صح الحديث فهو مذهبي".

"Ketahutilah sesungguhnya para imam di kalangan madzhab Syafi'i RA. memiliki berbagai pendapat (pilihan) yang berbeda dengan pendapat (hasil ijtihad) imam Syafi'i RA. Hal ini disebabkan karena sulitnya mengamalkan pendapat imam Syafi'i tersebut. Sungguh pun demikian, jika diperhatikan dengan seksama, pendapat-pendapat para imam di kalangan madzhab Syafi'i RA. tersebut tidak keluar dari (koridor) madzhab Syafi'i. Hal itu bisa dilakukan dengan istimbath (menggali hukum dari nash Al-Qur'an dan hadis), qiyas (analogi), memilih kaidah (ushuliyah) yang dirumuskan oleh Imam Syafi'i, atau karena ada hadis yang shahih, karena Imam Syafi'i telah berkata, "Jika ada hadis yang shahih, maka itulah madzhabku".

3. Syaikh Nawawi al-Bantani (dalam *Nihayah al-Zain*):

قال ابن عجيل اليماني ثلاث مسائل في الزكاة تفتى على خلاف المذهب نقل الزكاة
ودفع زكاة لواحد ودفعها إلى صنف واحد. قال ولو كان الشافعي حيا لأفتى بذلك
وأطال بعضهم في الإنتصار بذلك.

"Ibnu 'Ujail al-Yamani berkata; Ada tiga masalah zakat yang difatwakan oleh para ulama madzhab Syafi'i, berbeda dengan pendapat (hasil ijtihad) Imam Syafi'i. Yaitu tentang diperbolehkannya memindahkan harta zakat (dari daerah orang yang membayar zakat (muzakki) untuk diserahkan kepada orang-orang yang berhak menerimanya (mustahiqqin) yang mukim di luar daerah muzakki; menyerahkan zakat hanya kepada satu orang dan menyerahkannya kepada satu kelompok (penerima zakat)".

Apabila jawaban terhadap suatu masalah agama tidak dapat dicukupi oleh nash *qath'i* dan pendapat yang ada dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, maka untuk memberikan jawaban terhadap permasalahan tersebut dilakukan melalui pendekatan *manhaji*. Pendekatan *manhaji* dilakukan melalui ijtihad *jama'i* dengan menggunakan metode: *al-jam'u wa al-taufiq*, *tarjih*, *ilhaqi* dan *istinbathi*.

Dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan imam madzhab, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat madzhab melalui metode *al-jam'u wa al-taufiq*. Jika usaha *al-jam'u wa al-taufiq* tidak berhasil maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjih*, yaitu dengan menggunakan metode *muqaranatu al-madzahib* dan dengan menggunakan kaedah-kaedah *ushul fiqh al-muqaran* untuk memilih pendapat yang paling *rajah* (unggul), karena memilih pendapat yang paling *rajah* merupakan suatu

keharusan. Sebagaimana disebutkan dalam kitab *l'annah al-Thalibin*:

تنبيه: نقل العراقي وابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز الحكم بخلاف الراجح في المذهب وصرح السبكي ذلك في موضع من فتاويه وأطال، وجعل ذلك من الحكم بخلاف ما أنزل الله لأن الله تعالى أوجب على المجتهدين أن يأخذوا بالراجح، وأوجب على غيرهم تقليدهم فيما يجب عليهم العمل به.

"Imamal-'Iraqi dan Ibnu Shalah berkata, bahwa ulama telah ijma' (consensus/sepakat) tentang tidak diperbolehkannya menetapkan hukum berdasarkan pendapat yang tidak unggul dalam madzhab. Ungkapan senada juga disampaikan dalam fatwa-fatwa Imam al-Subki dan dipaparkan secara panjang lebar. Menurut penilaian beliau, menetapkan hukum berdasarkan pendapat yang tidak unggul dalam madzhab adalah bertentangan dengan Al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah SWT, karena Allah mewajibkan para mujtahid untuk mengambil pendapat yang rajah serta mewajibkan yang lain untuk mengikuti mereka dalam hal-hal yang wajib untuk dilaksanakan".

Membiarkan masyarakat untuk memilih sendiri berbagai pendapat yang ada adalah sangat berbahaya karena hal itu berarti membiarkan masyarakat memilih salah satu *qaul* tanpa prosedur, tanpa batasan dan patokan (بلا حدود ولا ضوابط). Oleh karena itu, menjadi kewajiban lembaga fatwa yang memiliki kompetensi untuk memilih *qaul* yang *rajah* untuk dijadikan pedoman bagi masyarakat.

Ketika satu masalah atau satu kasus belum ada *qaul* yang menjelaskan secara persis dalam *al-kutub al-mu'tabarah* namun terdapat padanannya dari masalah tersebut, maka penjawabannya dilakukan melalui metode *ilhaqi*, yaitu menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam *al-kutub al-*

mu'tabarah. Hal ini sesuai dengan keterangan yang ada dalam *syarhu al-Faraid al-Bahiyah* :

وقال الإمام عبد الرحمن بن زياد نقلا عن الشيخ زين الدين العراقي رحمه الله إحقاق المسائل بنظائرها أولى من اختراع حكم لها مستقلا.

"Imam Abdurrahman ibn Ziyad yang mentransfer dari pendapat Syeh Zainuddin al-'Iraqi berkata; Menyamakan suatu masalah (yang belum ada ketentuan hukumnya) dengan masalah yang memiliki kesamaan (dan telah ada ketentuan hukumnya) adalah lebih baik daripada membuat hukum sendiri".

Metode *Istinbathi* dilakukan ketika tidak bisa dilakukan dengan metode *ilhaqi* karena tidak ada *mulhaq bih* dalam *al-kutub al-mu'tabarah*. *Istinbathi* dilakukan dengan melakukan metode *qiyasi* (قياسي), *istishlahi* (إستصلاحی), *istihsani* (إستحسنی) dan *sadd al-dzari'ah* (سد الذريعة). Secara umum penetapan fatwa harus pula memperhatikan kemaslahatan umum (*masalih 'amah*) dan *maqashid al-syari'ah*.

Optimalisasi Fatwa MUI

Karena posisinya yang strategis tersebut, maka MUI harus memanfaatkannya untuk mengabdikan dirinya sebagai lembaga yang paling mengayomi seluruh umat Islam Indonesia. Dalam hal munculnya persoalan-persoalan masyarakat yang memerlukan jawaban, MUI harus segera merespon dengan membahasnya dari berbagai sudut pandang, sehingga masyarakat tidak menunggu terlalu lama.

Agar kinerja MUI dalam memberikan fatwa optimal, beberapa hal perlu diperhatikan, yaitu:

1. MUI (khususnya Komisi Fatwa dan LP POM) harus diisi oleh para ulama yang memiliki integritas moral (berakhlak mulia) dan benar-benar menguasai ajaran agama Islam dalam segala aspeknya, baik aspek *aqidah*, *syari'ah* maupun *akhlak* atau *tasawuf*, baik aspek *ibadah*, *mu'amalah*, *munakahah*, maupun *jinayah* dengan semua cabang pembahasannya yang bersumber langsung dari Al-Qur'an, Sunah dan kitab-kitab yang *mu'tabar*.
2. Sarana dan prasarana, seperti informasi yang utuh tentang persoalan yang timbul, penelitian-penelitian, serta referensi-referensi lain. Bila perlu, MUI memiliki laboratorium khusus untuk Komisi Fatwa.
3. Metode pengambilan keputusan (ijtihad) harus dilakukan berdasarkan ketentuan-ketentuan yang berlaku dalam hukum Islam, serta dengan terlebih dahulu mendengarkan pendapat dari para pakar yang terkait dengan permasalahan yang timbul, apakah ia dokter, ahli kimia, dan lain-lain.

Maka tantangan MUI selanjutnya adalah bagaimana MUI dapat melibatkan sebanyak mungkin ulama (dari berbagai aliran) dan cendekiawan (yaitu para intelektual/ilmuwan yang 'non agama') dalam mengkaji suatu persoalan sehingga keputusan yang dihasilkan mendekati "Ijma Ulama Indonesia". Hal ini untuk menghindari kelemahan fatwa di masa lalu sehingga fatwa yang dihasilkan, selain merujuk pada syariat, juga akan lebih *scientific*.

Tantangan kedua adalah bagaimana MUI dapat mengelola hubungannya dengan pemerintah sehingga independensi MUI tetap terpelihara. Ini penting karena adanya anggapan miring bahwa keberadaan MUI adalah wujud keinginan negara untuk mengkooptasi umat Islam. Jika MUI mampu mempertahankan independensinya, sekaligus menjaga hubungan baik dengan

pemerintah, maka masyarakat akan percaya bahwa MUI memang ada untuk mereka. Dengan demikian, keberadaan MUI akan semakin diterima semua pihak, sehingga fatwa-fatwa yang dikeluarkan pun akan menjadi rujukan masyarakat maupun pengelola negara.

Selain itu, masalah yang tidak kalah pentingnya adalah bagaimana agar produk fatwa yang telah dihasilkan bisa sampai kepada masyarakat luas, sehingga fatwa itu akan dijalankan secara optimal dan efektif.

Sayangnya, akibat pengaruh modernisasi terjadi pergeseran hubungan komunikasi antara ulama dan masyarakat. Jika pada masa lalu, ulama menjadi referensi tunggal masyarakat dalam menghadapi segala problem kehidupan, kini perlahan 'hanya' sebagai panutan masyarakat dalam soal-soal yang berhubungan dengan moral keagamaan. Bila dulu masyarakat berdatangan mengadu kepada ulama, sekarang para ulama yang mesti turun gunung membenahi kondisi moral spiritual masyarakat; bila dulu umat 'meminta fatwa', maka kini ulama yang 'menyerukan fatwa'.

Dalam situasi yang demikian, maka persoalan pokok sebenarnya berupa komunikasi antara umat dan MUI, di samping ketiadaan kekuasaan untuk 'memaksakan' fatwa-fatwa MUI. Karena itu, maka MUI harus senantiasa membuka ruang komunikasi yang sistematis dan kontinyu dengan masyarakat. MUI secara terus menerus harus meyakinkan kepada masyarakat (termasuk DPR/D) dan pemerintah bahwa fatwa MUI merupakan hasil dari pengkajian yang mendalam atas persoalan yang sedang terjadi dan merupakan solusi terbaik bagi mereka.

MUI juga harus membuka akses yang semudah-mudahnya bagi masyarakat untuk mengetahui hal-hal yang berkaitan dengan

fatwa yang telah dikeluarkan. Bila perusahaan memiliki saluran telepon, SMS, atau akses melalui internet untuk pelayanan konsumen, maka MUI juga bisa melakukannya—untuk melengkapi penerbitan brosur, pamflet, media dan buku yang selama ini dilakukan—sehingga MUI bisa diajak ‘berdialog’ di mana saja dan kapan saja.

Selain dengan cara-cara yang resmi, seperti mendatangi DPR/D, pemerintah, maupun kantor media massa, maka cara-cara di atas akan lebih memasyarakatkan fatwa (dan sekaligus lembaga) MUI, sehingga kemudian terbentuk opini bahwa fatwa MUI merupakan fatwa yang dihasilkan melalui jalan terbaik sekaligus pilihan terbaik bagi masyarakat.

Wallahu A'lam

Catatan Akhir

¹ Menurut para ahli sejarah, perkembangan peradaban manusia terbagi menjadi tiga periode, yaitu; zaman klasik, pertengahan dan modern. Lihat Prof. Dr. Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), Cet. ke III, h. 409; Prof. Dr. A. Sartono Kartodirjo, *Ungkapan-Ungkapan Filsafat Sejarah Barat dan Timur Penjelasan Berdasarkan Kesadaran Sejarah*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1986), h. 4. Pembagian ini didasarkan pada sejarah peradaban bangsa Eropa (Barat), karena menurut Ranke, sejarah dunia adalah sejarah bangsa Barat. Hingga kini, sejarah boleh dikata masih bersifat Eropa sentris. Segala peristiwa selalu ditinjau dari sudut pandang Eropa. Sejarah dari berbagai dunia lain hanya disebut-sebut selama ada hubungannya dengan sejarah Eropa. Lihat K. Jaspers, *The Origin and Goal of History*, (London, tp. 1953), h. XIV. Sementara itu menurut Alvin Toffler, perkembangan peradaban manusia terbagi menjadi tiga gelombang. Gelombang Pertama, Peradaban Agriculture yang berlangsung selama sepuluh ribu tahun

sejak terjadinya revolusi pertanian pada sekitar 8000 tahun sebelum Masehi hingga abad ke-17 Masehi. Gelombang Kedua, Peradaban Industrial yang berlangsung selama 300 tahun, sejak dimeletusnya revolusi industri pada abad ke-17 Masehi, hingga abad ke-20. Gelombang Ketiga, Peradaban yang namanya masih diperselisihkan para ahli. Zbigniew Brzezinski menyebutnya "abad teknetronik", Dabiel Bell, seorang ahli sosiologi menyebutnya "masyarakat pasca industrial", para futuris Soviet menyebutnya "revolusi ilmu pengetahuan dan teknologi", saya (Alvin Toffler) menyebutnya "masyarakat super industrial", sedangkan para ahli yang lain ada yang menyebutnya "abad ruang angkasa", "abad informasi", di samping ada juga yang meyebut "abad elektronika". Lihat Alvin Toffler, *Gelombang Ketiga*, terjemahan dari "The Thrid Wafe" oleh Dra. Sri Koesdiyanrinah, (Jakarta: PT. Panja Simpati, 1988), h. 23-30. Sebagian pakar yang lain menyebut abad sekarang ini sebagai Abad Posmodernisme. Lihat Ernest Gellner, *Menolak Posmodernisme Antara Fundamentalisme Rasionalis dan Fundamentalisme Religius*, terjemahan dari "Postmodernism, Reason and Religion" oleh Hendro Prasetyo dan Nurul Agustina, (Bandung: Mizan, 1994), h. 11-12.

² KH. Makruf Amin, *Menanggulangi Terorisme dengan Iman*, Editor Abdurrauf, Tim Penanggulangan Terorisme, 2007, h. 84-88.

³ Drs. Achmad Fachruddin, M.Si. *Islam Moderat Di Tengah Benturan Pemikiran Islam Kontemporer*, PT. Barokah Mediatama Nusantara, Jakarta, 2011, h. 89.

⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Wasith fi Ushul al-fiqhi*, (Damaskus: al-Mathba'at al-Ilmiyyat, 1969), h. 605-606. Lihat juga Ali Hasabullah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar al-Maarif, 1964), h.20.

⁵ Harun Nasution, "Dasar Pemikiran Pembaharuan dalam Islam", dalam M. Yunan Yusuf, *et.al. (Ed), Cita dan Citra Muhammadiyah*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), h. 13-14.

⁶ Louis Ma'luf, *al-Munjd fi al-Lughah* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 105-106.

⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Op.Cit.*, h. 590.

⁸ Lihat Harun Nasution, "Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam" dalam Haidar Baqir (Ed), *Ijtihad Dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1988), h. 112.

⁹ Al-Amidi, *Al-Ihkâm ii Ushûl al-Ahkâm* (TT: Dar al-Fikr, 1981), juz III, h. 204.

¹⁰ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min'Ilmi al-Ushûl*, (Kairo: Sayyid al-Husain, T.Th.), h. 478.

¹¹ Uraian mengenai masalah ini dapat dilihat dalam Fathi al-Darimi, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fi al-Ijtihâd bi al-Ra'yi fi al-Tasyrî' al-Islâmî* (Damascus: al-Syirkah al-Muttahidah, 1985), h. 11.

¹² Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl* (Kairo: Sayyid al-Husain, T.Th), h.478.

¹³ Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl `ilâ Tahqîq al-Haqqi min 'Ilmi al-Ushûl* (Surabaya: Maktabah Ahmad Ibn Sa'ad Ibn Nabhan, T.Th.), h. 250. Bandingkan dengan definisi ijtihad yang dikemukakan oleh Abd. al-Wahhab Khallaf, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî fima lâ Nashsha fihî*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), h. 7.

¹⁴ Al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fi `Ushûl al-Ahkâm* (TT: Dar al-Fikr, T.Th.), juz IV, h. 90.

¹⁵ Al-Juwaini, *al-Burhân fi `Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Anshar, 1400 H.), juz I, h. 295 dan Juz II, h. 923-964.

¹⁶ Al-Ghazali, *Syifâ` al-Ghalil fi Bayâni al-Syibh wa al-Mukhil wa Masâlik al-Ta'îl* (Baghdad: Mathba'at al-Irsyad, 1971), h.159. Bandingkan dengan *al-Mustashfâ.*, juz I, h. 286-291.

Referensi

Al-Amidi, *Al-Ihkâm ii Ushûl al-Ahkâm*, TT: Dar al-Fikr, 1981), juz III.

Amin, K.H. Makruf, *Menanggulangi Terorisme dengan Iman*, Editor Abdurrauf, Tim Penanggulangan Terorisme, 2007

- Al-Darimi, Fathi, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fî al-`Ijtihâd bi al-Ra'yi fî al-Tasyrî' al-`Islâmî*, Damaskus: al-Syirkah al-Muttahidah, 1985)
- Fachruddin, Achmad, *Islam Moderat Di Tengah Benturan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: PT. Barokah Mediatama Nusantara
- Gellner, Ernest, *Menolak Posmodernisme Antara Fundamentalisme Rasionalis dan Fundamentalisme Religius*, terjemahan dari "Postmodernism, Reason and Religion" oleh Hendro Prasetyo dan Nurul Agustina, Bandung: Mizan, 1994
- Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min'Ilmi al-Ushûl*, Kairo: Sayyid al-Husain, T.Th.
- , *Syifâ` al-Ghalil fî Bayâni al-Syibh wa al-Mukhil wa Masâlik al-Ta`lil*, Baghdad: Mathba'at al-Irsyad, 1971
- Hasabullah, Ali, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Kairo: Dar al-Maarif, 1964
- Jaspers, K., *The Origin and Goal of History*, London, tp. 1953
- Al-Juwaini, *al-Burhân fî `Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Anshar, 1400 H., Juz I dan Juz II
- Kartodirjo, A. Sartono, *Ungkapan-Ungkapan Filsafat Sejarah Barat dan Timur Penjelasan Berdasarkan Kesadaran Sejarah*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1986
- Khallaf, Abd. al-Wahhab, *Mashâdir al-Tasyrî' al-`Islâmî fîma lâ Nashsha fîhi*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972
- Ma'luf, Louis, *al-Munjd fî al-Lughah* Beirut: Dar al-Masyriq, 1986

- Nasution, Harun, " Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam" dalam Haidar Baqir (Ed), *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1988
- , "Dasar Pemikiran Pembaharuan dalam Islam", dalam M. Yunan Yusuf, *et.al. (Ed), Cita dan Citra Muhammadiyah*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985
- , *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995, Cet. ke III
- Al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fi `Ushûl al-`Ahkâm*, TT: Dar al-Fikr, T.Th., Juz IV
- Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl `ilâ Tahqîq al-Haqqi min `Ilmi al-`Ushûl*, Surabaya: Maktabah Ahmad Ibn Sa'ad Ibn Nabhan, T.Th.
- Toffler, Alvin, *Gelombang Ketiga*, terjemahan dari "The Thrid Wafe" oleh Dra. Sri Koesdianrinah, Jakarta: PT. Panja Simpati, 1988
- Al-Zuhaili, Wahbah al-, *al-Wasith fi Ushul al-fiqhi*, Damaskus: al-Mathba'at al-Ilmiyyat, 1969



OTORITAS FATWA DALAM KONTEKS MASYARAKAT DEMOKRATIS: Tinjauan atas Fatwa MUI Pasca Orde Baru

Qomarul Huda

Pendahuluan

Fatwa berasal dari bahasa arab *al-ifta'* yang secara sederhana dapat diartikan sebagai "pemberian keputusan". Pemberian keputusan dalam hal ini adalah yang terkait dengan masalah penyelesaian persoalan hukum dalam Islam. Karena itu dilihat dari prosesnya, fatwa bukanlah sebuah keputusan hukum yang dibuat secara mudah (asal-asalan), tetapi ia ditetapkan dengan melalui prosedur yang sulit dan ketat karena terkait dengan pihak yang mempunyai otoritas untuk membuat atau memberikan fatwa (*ijazah al-ifta'*), metode pembuatan fatwa (*al-istinbath*) dan kode etik fatwa (*adab al-ifta'*).

Apalagi untuk mempunyai hak otoritas mengeluarkan fatwa (mufti), seseorang harus memenuhi syarat-syarat yang secara

moral dan ilmiah harus dapat dipertanggungjawabkan. Misalnya untuk dapat disebut sebagai seorang mufti, dia harus dapat menunjukkan kemampuan individualnya terkait dengan pemahaman pelbagai aspek hukum Islam dan dalil-dalil yang menopangnya. Di samping itu dia juga harus mendapatkan pengakuan secara sosial dan moral dari masyarakat, yang biasanya ditandai dengan adanya permintaan fatwa (*istifta'*) kepadanya.

Dalam konteks tradisi yang berlaku di Indonesia, sulit untuk menemukan seseorang yang diyakini oleh masyarakat memiliki kemampuan individu untuk menjadi mufti atau imam. Hal ini berbeda dengan tradisi yang terdapat di sebagian negara muslim lain seperti Mesir, Arab Saudi maupun Iran yang masyarakatnya masih memberikan pengakuan terhadap seorang mufti secara individual. Namun di negara seperti Indonesia pihak yang dianggap mempunyai kemampuan untuk menjadi mufti saat ini adalah berupa lembaga (organisasi) keagamaan, misalnya Persatuan Islam (Persis), Muhammadiyah dengan tradisi *tarjih*-nya, Nahdhatul Ulama (NU) melalui tradisi *Bahtsul Masail*-nya, maupun MUI (Majelis Ulama Indonesia) melalui Komisi Fatwa-nya.

Di antara lembaga-lembaga keagamaan di atas salah satu yang mempunyai pengaruh besar bagi masyarakat Indonesia (khususnya masyarakat muslim) adalah MUI. Sebagai sebuah lembaga fatwa, sebagaimana yang diungkapkan oleh M. Atho Mudzhar, bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan salah satu lembaga keagamaan di Indonesia sebagai pemegang otoritas yang mengeluarkan dan menetapkan fatwa-fatwa keagamaan (mufti) sebagai tempat rujukan bagi masyarakat muslim Indonesia.¹ Hal ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh Siti Musdah Mulia, yang menyatakan, bahwa fatwa-fatwa MUI memiliki makna penting dalam masyarakat muslim Indonesia.² Kenyataan selama ini menunjukkan meskipun fatwa MUI tidak mengikat

secara hukum, tetapi dalam prakteknya selalu dijadikan rujukan berperilaku oleh masyarakat dan pemerintah dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dari sini diperoleh fakta bahwa fatwa Majelis Ulama Indonesia memberikan pengaruh bagi tatanan sosial kemasyarakatan bangsa Indonesia secara keseluruhan menunjukkan dua hal penting: *Pertama*, fatwa-fatwa MUI memiliki makna penting dalam masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam. Kenyataan selama ini menunjukkan meskipun fatwa MUI tidak mengikat secara hukum, tetapi dalam prakteknya sering dijadikan rujukan berperilaku oleh masyarakat dan pemerintah dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara. *Kedua*, karena mempunyai efek dan pengaruh ke masyarakat demikian kuat, meniscayakan MUI untuk responsif atas dinamika dan kecenderungan di masyarakat, sehingga fatwa yang dikeluarkan diharapkan sejalan dengan kemaslahatan mereka.³

Salah satu faktor yang menjadikan fatwa MUI demikian penting dan mempunyai pengaruh besar bagi masyarakat adalah faktor proses lahirnya oraginasasi ini. Secara historis lembaga MUI dibentuk pada masa pemeritahan Orde Baru di bawah rezim Soeharto. Presiden Soeharto sendiri yang mengusulkan, agar di Indonesia dibentuk sebuah organisasi ulama. Terkait usulan pendirian MUI ini, presiden secara terus terang mengemukakan dua alasan; *Pertama*, keinginan pemerintah agar kaum muslimin bersatu. *Kedua*, munculnya kesadaran pemerintah bahwa permasalahan yang dihadapi bangsa Indonesia tidak dapat diselesaikan tanpa melibatkan peran para ulama.⁴

Akhirnya pada tanggal 21-27 Juli 1975, MUI dibentuk melalui wadah Mukhtar Ulama yang dihadiri oleh para wakil Majelis Ulama Daerah (yang lebih dahulu dibentuk), para wakil pengurus pusat sepuluh organisasi Islam, sejumlah ulama bebas

(independen) dan juga hadir 4 (empat) orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut, dan POLRI.⁵

Keterlibatan pemerintah dalam proses kelahiran MUI sebagaimana tersebut di atas, dinilai oleh beberapa pihak bahwa MUI telah menjadi organisasi semi-negara, dalam arti secara struktural MUI tidak termasuk dalam lembaga resmi negara, semacam DPR atau Komnas HAM, tetapi lembaga ini didanai oleh pemerintah melalui Departemen Agama, dan mendapatkan dukungan dari negara.⁶ Kondisi semacam ini yang menyebabkan MUI memiliki hubungan yang dekat dengan pemerintah. Posisi MUI yang relatif dekat dengan pemerintah tersebut, kemudian menjadikan MUI sebagai organisasi yang mempunyai pengaruh lebih luas dibanding organisasi independen, seperti NU atau Muhammadiyah.⁷

Hal tersebut dapat dilihat ketika MUI mengeluarkan fatwa akan lebih mendapatkan perhatian dan pengaruhnya lebih kuat bagi masyarakat jika dibandingkan dengan fatwa lembaga-lembaga lainnya. Karena suatu keputusan akan mempunyai pengaruh yang kuat atau tidak, sangat tergantung pada relasi kuasa (*power relations*) di negara/masyarakat yang bersangkutan. Pemikiran (wacana) yang dikeluarkan oleh seseorang tanpa latar belakang organisasi tertentu akan berbeda dengan seorang tokoh yang memimpin sebuah organisasi besar. Demikian juga fatwa yang dikeluarkan oleh sebuah organisasi yang mempunyai relasi kuat dengan kekuasaan negara akan mempunyai dampak yang berbeda dengan sebuah organisasi yang tidak mempunyai relasi yang dekat dengan kekuasaan negara. Maka dari itu, fatwa yang dikeluarkan oleh MUI pengaruhnya jauh lebih besar dibandingkan fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh organisasi semacam Muhammadiyah, NU ataupun Persis.⁸

Pasca Orde Baru telah terjadi pergeseran peran MUI dalam negara dibanding sebelumnya. Jika pada masa rezim Orde Baru MUI cenderung dinilai sebagai lembaga ulama yang berperan menjustifikasi agenda-agenda politik rejim Orde Baru (*pro status quo*), namun pada perkembangan selanjutnya keputusan-keputusan fatwanya dinilai mencerminkan adanya proses radikalisis Islam yang menjadi salah satu fenomena keislaman Indonesia pasca Orde Baru.⁹ Kondisi perubahan sosial dan politik terutama sejak tumbangannya pemerintahan Orde Baru disinyalir juga telah memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI.

Apalagi perkembangan sosial politik tersebut juga diikuti dengan perubahan perkembangan pemikiran keagamaan, yang ditandai dengan munculnya aliran-aliran pemikiran kegamaan yang bearneka ragam. Kondisi ini berbeda tatkala rezim Orde Baru masih berkuasa, yang menerapkan kebijakan secara ketat bagi tumbuh kembang pemikiran keagamaan, terutama terkait relasi antara negara dan agama. Tetapi sejak rezim Orde Baru tumbang, umat Islam Indonesia telah mendapatkan kesempatan yang terbuka untuk mengekspresikan pemikiran keagamaanya. Kecenderungan pemikiran Islam di Indonesia yang secara garis besar antara lain dapat disebutkan:

Pertama, munculnya kecenderungan ajaran-ajaran yang dianggap sesat menurut *mainstream* ajaran Islam. Contoh ajaran-ajaran ini antara lain Ahmadiyah.

Kedua, munculnya kecenderungan pemikiran yang cenderung liberal yang mengusung ide demokrasi, liberalisme, sekularisme maupun pluralisme.

Ketiga, menguatnya kelompok-kelompok agama yang bersifat literer dan formalis yang mengusung ide formalisasi syariah Islam di Indonesia.

Keempat, maraknya aliran-aliran kepercayaan yang dipandang telah menyimpang dari *minestream* ajaran Islam, seperti aliran al-Qiyadah, Lia Eden dan lain-lain.

Perubahan sosial politik dan juga munculnya konsep pemikiran keagamaan di atas telah mempunyai pengaruh cukup signifikan terhadap munculnya fatwa-fatwa MUI pasca Orde Baru. Bahkan beberapa fatwa telah menimbulkan kontroversial bagi masyarakat Indonesia, ketika MUI mengeluarkan 11 fatwa pada tanggal 24-29 Juli 2005 dalam Musyawarah Nasional (MUNAS). Sebelas fatwa tersebut antara lain membahas tentang pengharaman (larangan) doa bersama antar komunitas agama, pernikahan beda agama, warisan beda agama, imam sholat perempuan, konsep pluralisme agama, liberalisme dan sekularisme dan fatwa yang menyebabkan dampak luas bagi masyarakat Indonesia yaitu fatwa penyesatan aliran Ahmadiyah dan larangan penyebarannya di Indonesia.¹⁰

Dari fatwa-fatwa tersebut memang tidak semua mendapatkan respon yang negatif (kritik) dari masyarakat.¹¹ Namun di antara fatwa-fatwa itu, ada beberapa fatwa yang banyak mengundang tanggapan dari masyarakat muslim Indonesia. Salah satunya adalah fatwa tentang larangan penyebaran ajaran Ahmadiyah yang dianggap sesat, karena ajaran ini mengakui kenabian Mirza Ghulam Ahmad setelah Rasulullah, yang dianggap menyimpang dari doktrin Islam arus utama.¹² Selain fatwa tentang Ahmadiyah fatwa mengenai larangan terhadap konsep pluralisme agama, liberalisme dan sekularisme juga memantik perdebatan dari berbagai kalangan.¹³

Berbagai ragam pendapat muncul, baik yang pro maupun yang kontra terhadap fatwa-fatwa tersebut, baik yang bersifat pribadi atau mengatasnamakan lembaga organisasi tertentu. Komentar yang pro dengan fatwa tersebut mengatakan bahwa fatwa MUI tersebut sudah sangat tepat dalam rangka untuk menyelamatkan akidah Islamiyyah dari pemikiran-pemikiran liberal yang sesat dan dianggap syirik. Sementara komentar yang kontra mengatakan bahwa MUI telah melanggar hak-hak asasi kebebasan beragama dan juga hanya melakukan pendefinisian sepihak mengenai pengertian pluralisme, liberalisme maupun sekularisme, sehingga maksud konsep-konsep tersebut berbeda dengan apa yang dimaksud oleh kalangan yang pro mengenai paham pluralisme.

Salah satu sebab yang memicu terjadinya kontroversi terhadap wacana pluralisme karena adanya perbedaan definisi mengenai konsep tersebut. Definisi pluralisme agama versi MUI adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama, dan karenanya kebenaran agama adalah relatif, oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga".¹⁴

Padahal beberapa kalangan memahami arti pluralisme agama tidak sebagaimana yang dipahami MUI. Maka dari itu, definisi sepihak oleh MUI tentang pluralisme agama di atas telah mengundang kritik beberapa kalangan cendekiawan, semisal M. Dawam Rahardjo yang mengatakan MUI telah salah mendefinisikan tentang pluralisme agama.¹⁵ Demikian juga Azyumardi Azra menilai bahwa dalam proses penyusunan fatwa, MUI seharusnya tidak sekadar mencari pertimbangan berdasarkan kajian fikih. Sebab persoalan masyarakat modern sangat kompleks,

sehingga seharusnya mencari masukan dan pertimbangan dari pakar berbagai disiplin ilmu misalnya pakar politik, sosiologi, psikologi dan lain-lain. Selain itu, penetapan fatwa harus mempertimbangkan dimensi budaya, sosial, agama dan lain-lain dalam konteks kebangsaan. Syafi'i Anwar mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Pluralisme agama bukanlah bermaksud untuk menyamakan agama, namun hanya sebatas *mutual respect* (saling menghormati). Sementara pluralisme dalam pandangan Ulil Absar Abdala adalah sikap positif dalam menghadapi perbedaan dan sikap ingin belajar dari yang lain yang berbeda.¹⁶

Mencermati fenomena lahirnya beberapa fatwa MUI yang mengundang kontroversi di atas, kelihatannya ada permasalahan yang sedang dihadapi oleh lembaga yang mempunyai otoritas agama seperti MUI. Permasalahan yang pertama adalah proses penggunaan otoritas yang dimiliki oleh MUI mungkin tidak berjalan secara tepat, dan mengarah pada sifat-sifat otoritarianisme (kesewenang-wenangan). Indikasi adanya sifat otoritarianisme dapat dilihat dari adanya sebuah sikap yang menutup peluang bagi pendapat lain yang berbeda dalam memahami ajaran Islam (Al-Qur'an dan hadis), dan menentukan sebuah kebenaran penafsiran secara sepihak.

Berpijak pada argumen yang dikemukakan oleh Khaled M. Abou el-Fadl, bahwa apa yang dicapai oleh manusia dalam hal beragama tidak lebih dari pemahaman atau penafsiran yang bersifat otoritatif atas ajaran-ajaran agamanya. Pemahaman yang otoritatif adalah jika seseorang atau lembaga tidak menutup bagi penafsir lain untuk berbeda interpretasi tentang suatu ajaran agama. Oleh karena itu, klaim sewenang-wenang sebagai yang paling benar sejauh mungkin harus dihindarkan, kalau tidak, maka seseorang atau lembaga agama dapat terjerumus ke dalam kubangan otoritarianisme.¹⁷

Masih menurut Abou el-Fadl, bahwa meskipun seseorang, organisasi, lembaga atau apapun namanya, yang secara normatif mempunyai otoritas, namun jika tanpa diiringi dengan proses komunikasi yang baik antara pemegang otoritas dengan penerima perintah, tidak akan mampu melahirkan keputusan yang baik (maksimal).¹⁸ Misalnya otoritas seorang dosen, dia adalah seorang “pemangku” dan sekaligus “pemegang” otoritas¹⁹ atas mahasiswanya.

Dosen secara normatif sebagai pemangku otoritas, karena telah ditetapkan oleh kampus melalui Surat Keputusan (SK), sementara dia sebagai pemegang otoritas, karena secara kualifikasi dia mempunyai keahlian (kapabilitas) akademis, sehingga mahasiswa menaruh kepercayaan kepadanya untuk keperluan studinya. Tetapi kepercayaan yang diberikan oleh mahasiswa kepada sang dosen tersebut bukan sebuah kepercayaan total dalam arti dia tidak menyerahkan seluruh keputusannya kepada sang dosen. Dia hanya akan menyerahkan sejumlah kepercayaannya kepada sang dosen dan memberikan dia wewenang untuk membantu dalam menentukan keputusannya. Karena itu tatkala sang dosen membantu mahasiswanya dalam pengambilan keputusan tersebut harus melalui penjelasan dan penalaran yang jelas dan logis. Dan apabila sang dosen tersebut gagal menjelaskan alasan di balik argumennya, maka secara otomatis otoritasnya di hadapan mahasiswanya tersebut akan berkurang atau bahkan hilang. Sebaliknya ketika seorang mahasiswa merasa puas dengan apa yang disarankan oleh dosennya, maka kepercayaan mahasiswanya akan semakin kuat dan begitu juga sang dosen mempunyai otoritas yang kuat bagi mahasiswanya tersebut. Tetapi otoritas seorang dosen atas mahasiswanya itu, secara normatif hanyalah kekuasaan untuk memberi nasihat kepada mahasiswa, bukan

kekuasaan untuk memaksa.²⁰ Sehingga dalam pemberian dan penerimaan otoritas antara sang dosen dengan mahasiswa tersebut telah terjadi proses dialog yang logis, terbuka dan demokratis, tanpa ada unsur represif, yang disebut oleh Abou el-Fadl dengan istilah otoritas *persuasif*.²¹ Dalam perspektif otoritas persuasif ini, sebuah otoritas akan dapat memperoleh kekuataanya setelah adanya proses dialog atau komunikasi antara pemangku otoritas (dosen) dengan penerima otoritas (mahasiswa).

Fatwa-fatwa MUI yang mengundang kontroversi tersebut apakah menandakan adanya kegagalan dalam proses penerapan otoritas yang dimaksud oleh el-Fadhli? Munculnya kontroversi tersebut karena disebabkan adanya komunikasi yang tidak baik antara pemegang otoritas (MUI) dengan penerima perintah dalam hal ini adalah masyarakat muslim)?

Permasalahan yang kedua adalah dalam rangka untuk menjaga langgengnya otoritas lembaga seperti MUI, maka setiap fatwa yang dirumuskan seharusnya didasarkan pada landasan etika. Etika yang secara bahasa dimaknai dengan “sistem prinsip-prinsip moral” dan secara istilah dapat diartikan sebagai nilai mengenai benar dan salah yang dianut suatu golongan atau masyarakat.²² Dalam pengertian ini, etika dapat dipakai dalam arti nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya atau dengan kata lain ia sebagai kumpulan asas atau nilai moral yang berupa kode etik.²³ Maka dalam konteks ini, MUI dirasa sangat memerlukan adanya rumusan kode etik berfatwa, karena untuk memberikan rambu-rambu pembatas sebagai pencegah terjadinya kesewenang-wenangan yang barangkali sangat mungkin akan muncul dalam masyarakat yang prural seperti negara Indonesia. Apalagi secara umum sifat fatwa MUI juga dapat

dibedakan menjadi dua macam, yaitu fatwa yang terkait dengan kehidupan internal umat Islam (privat), misalnya mengatur tata cara beribadah. Selain itu ada fatwa yang bersifat publik, yaitu fatwa yang mengatur kehidupan umat Islam dengan komunitas agama lain di Indonesia, misalnya fatwa tentang hukum nikah beda agama, hukum berdoa bersama dengan komunitas agama lain, hukum bunga bank dan lain-lain. Maka terutama fatwa yang terkait dengan ranah publik yang majemuk ini harus dipandu dengan etika yang berlaku.

Fatwa yang bersifat publik lebih berpotensi menimbulkan resistensi antara komunitas masyarakat, karena ia terkait dengan tradisi dan hukum bagi komunitas-komunitas lainnya. Bagaimanapun Indonesia adalah sebuah negara yang plural yang terdiri beragam suku bangsa dan agama. Setiap suku atau agama mempunyai sebuah tradisi yang berbeda. Dari gambaran realitas di atas, fatwa-fatwa MUI yang terkait dengan kehidupan publik tidak jarang menimbulkan konflik (pro dan kontra) yang tidak hanya terjadi dalam komunitas umat Islam sendiri, lebih-lebih bagi komunitas agama lain yang merasa terdiskriminasi dengan fatwa tersebut. Karena itu sebuah otoritas fatwa (seperti yang dimiliki oleh lembaga semacam MUI) akan tetap bersifat otoritatif dalam masyarakat, bila didasarkan pada kerangka etika bersama. Sebuah keputusan hukum tidaklah cukup jika hanya berpijak pada landasan yuridis formal, dengan mengesampingkan landasan etik. Jika hukum hanya berpijak pada yuridis formal semata, yang akan terjadi adalah adanya peluang bagi pihak-pihak tertentu yang akan mengatasnamakan hukum tetapi untuk motif dan kepentingan yang justru berlawanan dengan unsur-unsur keadilan hukum, yang pada akhirnya akan menyebabkan pelanggaran hak-hak asasi seseorang.

Otoritas dan Implementasi Demokrasi dalam Hukum Islam

Ketika konsep demokrasi menjadi sebuah konsep yang berlaku dalam masyarakat Islam akan menimbulkan sebuah pertanyaan, siapa yang memiliki otoritas (kedaulatan) dalam sistem demokrasi? Pemegang otoritas adalah pihak yang berwenang untuk menentukan sesuatu itu benar atau salah, layak untuk dilakukan atau tidak dilakukan.

Sudah menjadi pemahaman umum di kalangan masyarakat muslim bahwa pihak yang mempunyai otoritas atau kedaulatan adalah Tuhan. Beberapa penganut kelompok moderat berpendapat bahwa otoritas tetap di tangan Tuhan, namun dalam konteks kehidupan dunia, manusia diberikan kebebasan untuk menentukan kehendaknya sesuai dengan nilai-nilai yang terdapat dalam ajaran Islam.²⁴

Model penerapan demokrasi dalam hukum Islam secara sederhana pada dasarnya telah ada dalam konsep *ijma'* (konsensus). *Ijma'* dalam pandangan jumhur ulama adalah merupakan sebuah konsensus yang dilakukan oleh para ulama (ahli hukum) pada masa tertentu setelah wafatnya Rasuallah saw. untuk menyelesaikan suatu permasalahan tertentu pula.²⁵ Para ulama melakukan *ijma'* jika suatu persoalan tidak ditemukan landasannya baik dari Al-Qur'an maupun hadis. Namun dalam pandangan mazhab Syafi'iyah, konsep *ijma'* tidak hanya terbatas bagi kalangan mujtahid saja, namun dalam *ijma'* juga harus melibatkan seluruh umat Islam, termasuk mereka dari kalangan awam.²⁶ Sehingga dalam mazhab Syafi'iyah, *ijma'* mempunyai otoritas yang cukup kuat yaitu sebagai salah satu dari empat sumber hukum Islam yang disepakati setelah Al-Qur'an, hadis dan terakhir *qiyas* (analogi).²⁷ Dalam konteks demokrasi, konsep *ijma'* Syafi'iyah ini sebenarnya yang lebih mendekati pada konsep

demokrasi, karena melibatkan partisipasi seluruh lapisan masyarakat.

Namun dalam perkembangan selanjutnya, konsep *ijma'* yang berkembang dalam masyarakat Islam justru konsep *ijma'* dari jumhur ulama, itupun masih ditambah dengan persyaratan-persyaratan teknis yang ketat dan rigid.²⁸ Sehingga dalam konsep *ijma'* (versi jumhur), para ulama mujtahid yang mempunyai otoritas menggali dan menetapkan hukum Islam, karena kelompok ini dianggap mempunyai kapabilitas dan telah memenuhi persyaratan kualifikasi yang diperlukan untuk merumuskan hukum Islam. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Abou el-Fadl, bahwa ulama hukum Islam (mujtahid) mengklaim diri sebagai pemilik otoritas dalam hukum Islam, hal ini berlangsung mulai abad ke-4 H (10 M).²⁹ Mereka sebagai satu-satunya pihak yang punya otoritas yang sah untuk menguraikan hukum Islam dan menentukan materi hukumnya, sementara negara berfungsi hanya sebagai pelaksana hukum bagi masyarakatnya.

Pada awalnya ahli hukum Islam mempunyai kekuatan independen dan mampu menjaga jarak dengan negara karena mereka berada di luar lingkaran birokrasi kekuasaan. Di samping mereka memberikan legitimasi terhadap para penguasa, mereka juga melakukan oposisi terhadap kebijakan-kebijakan penguasa yang dianggap menyimpang dari nilai-nilai Islam. Mereka juga berperan sebagai juru bicara masyarakat (publik) dan juga sebagai pengontrol kebijakan negara. Namun dalam perkembangan modernitas selanjutnya, peran ahli hukum yang semula berfungsi sebagai "juru bicara publik" semakin tereduksi dan bahkan hilang, seiring dengan banyaknya ulama yang mencoba masuk dalam lingkaran birokrasi negara. Kalau masa sebelumnya mereka pemberi legitimasi yang sifatnya "sebagai pengontrol" terhadap

kebijakan negara, selanjutnya berubah menjadi pemberi legitimasi yang sifatnya “sebagai penjustifikasi” terhadap kebijakan negara. Sehingga peran mereka berubah menjadi “juru bicara negara” yang sekaligus menyebabkan kehilangan daya kontrolnya terhadap negara.³⁰ Peran ahli hukum seperti di atas dalam konteks negara Indonesia diperankan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI selama ini adalah sebagai lembaga resmi yang mempunyai wewenang mengeluarkan fatwa hukum dan sekaligus pemegang otoritas hukum Islam atas umat Islam yang legitimated di Indonesia, sehingga fatwa yang dianggap sah oleh negara adalah fatwa yang dikeluarkan oleh MUI ini.

Pemegang Otoritas

Berbicara mengenai otoritas, Abou el-Fadl membagi otoritas menjadi dua bagian yaitu otoritas yang bersifat *koersif* dan otoritas yang bersifat *persuasif*.³¹ *Otoritas koersif* merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, memanipulasi, mengambil keuntungan, mengancam bahkan sampai menghukum sehingga orang yang berakal sehat mengambil kesimpulan bahwa untuk tujuan praktis, seseorang atau masyarakat tidak punya pilihan lain kecuali harus menurutinya. Sedangkan *otoritas persuasif* melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif. Otoritas ini merupakan suatu kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan.³²

Sementara masih dalam konteks otoritas ini, Abou el-Fadl mengutip terminologi R.B. Fridmen yang membedakan antara “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*).³³ Menurut Fridmen, “memangku otoritas” artinya menduduki jabatan resmi atau struktural yang

memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Seseorang yang memangku otoritas dipatuhi orang lain dengan cara menunjukkan simbol-simbol otoritas yang memberi pesan kepada orang lain bahwa mereka berhak mengeluarkan perintah atau arahan. Dalam kasus ini tidak dikenal adanya “ketundukan keputusan pribadi”, karena seseorang dapat saja berbeda pendapat dengan orang yang memangku otoritas, namun dia tidak punya pilihan lain kecuali harus mentaatinya. Kesadaran pribadinya tidak terpengaruh oleh ketundukannya kepada pihak yang memangku otoritas. Alasannya, bahwa kesadaran individu dipandang tidak relevan karena adanya pengakuan bahwa mereka yang memangku otoritas harus ditaati.³⁴

Seseorang atau masyarakat boleh tidak sependapat dengan sebuah perintah, tetapi mereka harus mengakui pihak pemangku otoritas tersebut. Sementara mentaati pihak “pemegang otoritas” melibatkan semangat yang berbeda. Seseorang meninggalkan pendapatnya dan tunduk kepada pemegang otoritas, karena dia dipandang memiliki ilmu pengetahuan, kebijaksanaan dan kompetensi terhadap suatu bidang tertentu. Kemampuan khusus yang dimiliki pemegang otoritas itulah yang dijadikan alasan seseorang untuk tunduk dan melakukan saran-sarannya, meskipun dia tidak memahami terhadap semua dasar argumentasi ucapan atau saran-saran tersebut. Fridmen membuat gambaran (contoh) bentuk ketaatan terhadap pemangku otoritas adalah ketaatan seseorang atau masyarakat terhadap otoritas seorang polisi, sedangkan ketaatan terhadap pemegang otoritas adalah ketaatan terhadap tukang memperbaiki pipa.³⁵

Dalam pandangan Fridmen tidak dikenal istilah otoritas persuasif sebagaimana pandangan Abou el-Fadl, karena antara otoritas dan persuasi harus dibedakan. Menurut Fridmen bahwa otoritas diterima oleh seseorang tanpa harus melalui argument-

argument rasional dalam bentuk komunikasi. Seseorang tidak perlu diberitahu tentang manfaat perintah tersebut, karena dengan sendirinya dia akan menerima pihak pemberi perintah tersebut. Lebih lanjut menurut Fridmen, jika seseorang harus terlebih dahulu menilai substansi dan manfaat dari sebuah perintah sebelum menganggapnya sebagai sebuah hal yang otoritatif maka perbedaan antara perkataan yang bersifat otoritatif dan persuasi (nasihat) rasional akan runtuh. Menurut Fridmen bahwa perintah atau keputusan yang mengandung otoritas tidak diperlukan adanya komunikasi dua arah antara pemangku otoritas dan penerima perintah

Apabila bila mengacu kepada konsep otoritas Fridmen bagaimana konsep otoritas teks dalam hukum Islam dapat diterapkan dalam konteks demokrasi, yang melibatkan peran masyarakat?

Otoritas Teks

Dalam Islam otoritas yang paling tinggi adalah otoritas Tuhan. Karena selain Nabi Muhammad tidak ada umat Islam yang mampu berkomunikasi dengan Tuhan dan mengetahui kehendak-Nya, maka teks Al-Qur'an dan sunah merupakan sarana untuk mengetahui maksud kehendak Tuhan. Sehingga secara otomatis teks Al-Qur'an dan hadis mempunyai otoritas tertinggi dalam Islam sebagai representasi dari otoritas dan kehendak Tuhan.

Namun karena Al-Qur'an dan sunah sifatnya hanya sebuah teks (benda mati) yang tidak dapat diajak berkomunikasi secara langsung, sehingga ada teknik tersendiri dalam memahami otoritas yang dikandungnya (melalui pendekatan interpretasi atau hermeneutik). Berbeda jika kita mengikuti bentuk otoritas dari seseorang, kita akan mudah melakukannya dan memahami apa

yang dimaksud pemegang otoritas tersebut dengan melalui proses komunikasi (dengan cara pemaksaan atau persuasi). Sehingga jika terjadi kesalahpahaman antara pemegang otoritas dan penerimanya akan segera dapat diklarifikasi. Namun tidak demikian hal dengan penyikapan terhadap sebuah teks. Teks merupakan objek yang diam dan tidak dapat berbicara, dan dalam dirinya hanya berupa tanda-tanda yang mencakup banyak makna. Sehingga pihak pembacanya pun tidak merasa yakin bahwa hasil pembacaannya terhadap tanda-tanda tersebut sesuai (mendekati kebenaran) dengan apa yang dimaksud oleh teks itu. Lalu selain Tuhan siapa yang mempunyai otoritas sebagai pemberi makna (penafsir) teks dalam konteks demokrasi?

Untuk memetakan antara wilayah otoritas Tuhan (wilayah hukum Islam) dengan otoritas manusia (wilayah demokrasi) dalam memahami teks Al-Qur'an dan hadis, maka penulis akan membagi dua macam otoritas teks, yaitu otoritas teks yang bersifat *genuine* (asli) dan otoritas teks yang bersifat *artificial* (buatan). Otoritas teks yang bersifat *genuine* adalah berupa otoritas yang mengacu kepada bunyi teks, mengacu kepada kedirian teks, sehingga otoritas ini bersifat normatif³⁶, *taken for granted* (apa adanya), objektif dan sakral. Otoritas *genuine* ini mencakup seluruh hakikat makna dan pemahaman teks, sehingga dalam hal ini yang berhak menjadi pemegang hak otoritas teks semacam ini hanyalah Tuhan, karena Dia pihak yang paling tahu akan keseluruhan hakikat makna-makna teks tersebut. Pengakuan terhadap adanya otoritas teks yang bersifat *genuine* ini, oleh Abou el-Fadl diasumsikan pada basis keimanan umat Islam terhadap Al-Qur'an atau sunah. Basis keimanan ini digunakan sebagai dasar atau pijakan seorang muslim ketika dia memahami makna-makna yang terkandung dalam kedua teks (Al-Qur'an atau sunah) tersebut. Basis keimanan diperlukan pada diri seorang muslim karena untuk menghindarkan

dia dari kemungkinan terjadinya pemahaman yang liar dan salah arah terhadap makna tanda-tanda dan simbol-simbol yang ada dalam teks-teks itu.

Sedangkan makna otoritas teks yang bersifat *artificial* (buatan) adalah berupa otoritas teks yang mengacu keberadaan teks, berdasarkan hasil dari interpretasi terhadap teks, sehingga otoritas ini bersifat historis³⁷, subjektif dan profan. Otoritas *artificial* ini dihasilkan dari pemahaman tanda-tanda yang ada dalam teks tersebut oleh pihak penafsir (*interpreter*). Tetapi otoritas *artificial* ini hanya akan dapat memiliki daya ikat dalam wilayah yang terbatas. Keterbatasan otoritas atificial ini karena hanya terkait dengan pihak-pihak yang mau mengakui dan menerimanya, sehingga bagi pihak yang tidak mau mengakui keberadaannya, dia tidak akan terikat oleh otoritasnya.

Ketidakterikatan otoritas *artificial* ini dipengaruhi beberapa faktor antara lain, karena adanya kemungkinan beragam makna yang akan muncul dari sebuah teks. Sehingga bagi para *interpreter*, peluang untuk berbeda dalam memahami teks yang sama akan sangat terbuka. Sehingga dari beberapa makna teks yang muncul tersebut makna mana yang paling benar, dan siapa yang berhak menilai suatu makna teks itu benar dan salah akan menimbulkan persoalan tersendiri.

Banyak faktor yang menyebabkan ragam makna teks pada pemahaman para penafsir dalam wilayah otoritas teks yang bersifat *artificial* ini, baik yang terkait dengan kemampuan dalam hal penguasaan bahasa, situasi dan kondisi lingkungan mereka berada, ataupun sudut pandang yang digunakan oleh mereka. Keragaman pemahaman ini pasti akan memunculkan problem-problem terkait dengan sebuah kepastian. Dari berbagai macam pemahaman itu, masyarakat akan dihadapkan pada sebuah kesulitan untuk menentukan makna mana memiliki posisi yang

paling otoritatif dan yang akan dijadikan sebagai pedoman. Apakah keragaman hasil pemahaman tersebut semua akan dijadikan sebagai otoritas yang akan menjadi sandaran? Tentunya hal tersebut mustahil dilakukan, kalau kondisi ini terjadi, berarti akan terjadi ketidakpastian otoritas teks yang akan dijadikan sebagai pedoman bersama.

Dalam situasi kesulitan seperti ini barangkali konsep demokrasi dapat diperankan. Artinya bahwa dalam menentukan sebuah otoritas teks dapat ditetapkan dengan meminta partisipasi masyarakat untuk menentukannya lewat jalur demokrasi. Jalur demokrasi ini dimaksudkan untuk menetapkan sebuah kepastian otoritas teks yang dianggap sesuai dengan keadaan mereka dari beberapa otoritas teks yang ada untuk dijadikan sebagai pedoman bersama dengan persetujuan masyarakat (umat Islam). Saat yang bersamaan, masyarakat juga dapat menetapkan pihak yang menjadi pengawal otoritas (pemangku otoritas), sehingga menetapkan otoritas teks melalui jalur demokrasi akan tercipta proses dialog dan komunikasi yang baik, tanpa adanya pemaksaan otoritas melalui ancaman ataupun hukuman dari pihak-pihak tertentu.

Proses demokrasi ini juga penting untuk mengoreksi terhadap proses pemberlakuan hukum dalam masyarakat muslim. Tradisi pemberlakuan hukum dalam masyarakat muslim—selama ini—paling tidak melibatkan tiga komponen yang tersusun dalam hirarki kelompok yang disebut sebagai mujtahid, *muttabi'* dan *muqallid*. Kelompok mujtahid adalah kelompok mempunyai kekuasaan otoritatif dalam wilayah hukum Islam. Mereka yang memiliki otoritas untuk memahami dan menafsirkan teks-teks dalam Islam. Untuk mencapai taraf mujtahid ini membutuhkan persyaratan-persyaratan kualitatif yang tidak mudah, terutama terkait dengan penguasaan berbagai disiplin ilmu penafisran teks,

misalnya ilmu bahasa Arab, ilmu tafsir, ilmu hadis, dan lain-lain.³⁸ Dengan bekal berbagai disiplin keilmuan tersebut kelompok inilah yang dianggap oleh masyarakat sebagai pihak (selain Tuhan) yang paling tahu akan pengertian dan maksud teks. Pekerjaan mujtahid adalah menghasilkan produk hukum dari teks-teks keislaman. Menilik pekerjaan mujtahid yang begitu berat sehingga para ulama telah merumuskan persyaratan untuk menjadi seorang mujtahid dengan item-item yang banyak sekali dan seakan-akan mustahil untuk dicapai oleh seseorang pada saat ini.

Persyaratan yang begitu berat untuk seorang mujtahid karena terkait dengan tanggung jawab berat yang mereka emban, yaitu sebagai agen penafsir dan pemaham teks. Kelompok mujtahid ini yang akan dijadikan sebagai rujukan oleh masyarakat terkait dengan masalah-masalah hukum Islam dan masalah yang lainnya. Sementara itu kelompok kedua yang disebut dengan *muttabi'* yaitu lapisan masyarakat yang tidak memiliki kemampuan menggali dan menafsirkan teks sebagaimana kelompok mujtahid, tetapi mereka memiliki pengetahuan mengenai dalil-dalil landasan tentang sebuah keputusan hukum Islam. Sedangkan kelompok *muqallid*, adalah kelompok yang tidak memiliki kemampuan atau pengetahuan untuk menafsirkan dan juga tidak memiliki kemampuan tentang dalil-dalil sebuah hukum. Jadi kapasitas mereka hanya sebagai pihak penerima produk penafsiran tanpa mengetahui tentang detail produk-produk penafsiran tersebut. Ketiga kelompok ini jika digambarkan sama seperti hubungan antara dokter dengan pasiennya. Peran seorang dokter sama dengan peran seorang mujtahid. Seorang dokter adalah seorang yang memiliki kompetensi dan otoritas untuk mendiagnosa penyakit dan sekaligus penentu obat apa yang tepat dan cocok untuk penyakit tersebut. Sedangkan peran pasien juga dapat dibagi menjadi pasien *muttabi'* dan pasien *muqallid*. Secara

khusus dokter akan memperlakukan perlakuan yang berbeda terhadap dua pasien ini. Bagi pasien *muttabi'* seorang dokter akan memberikan keterangan mengenai penyakitnya dan sekaligus fungsi obat yang diminumnya, sehingga sang pasien *muttabi'* akan paham mengenai jenis penyakit yang diderita dan fungsi obat yang akan diminumnya, sementara bagi pasien *muqallid* dokter tidak akan memberitahukan penyakit yang dideritanya itu dan apa fungsi obat yang diminumnya. Yang penting jika ingin sembuh pasien *muqallid* harus minum obat dan cukup menuruti saran dokter tanpa harus bertanya semua itu fungsinya apa.

Dalam konteks kehidupan keberagaman umat Islam ternyata juga tidak jauh dengan gambaran kondisi antara dokter dengan pasiennya tersebut. Selama ini masyarakat muslim juga sering dihadapkan seperti tradisi dalam pengobatan di atas. Tradisi proses pemberlakuan hukum sering diberlakukan dengan cara *top down*. Pemegang otoritas dalam hal ini mujtahid berupa perorangan ataupun lembaga kadang mengkalim (merasa) punya wewenang untuk memberlakukan atau menetapkan sebuah peraturan hukum dengan alasan untuk kebaikan umat Islam (sebagai pasien). Dan mayoritas masyarakat muslim (baik sebagai pasien *muttabi'* atau *muqallid*) hanya berperan sebagai penerima produk hukum (obat) yang dikatakan semua itu untuk kebaikan mereka, tanpa adanya proses dialog bahwa apakah peraturan hukum tersebut itu memang betul cocok dan menciptakan kebaikan mereka. Dampak negatif yang sering muncul adalah sering terjadi perbedaan persepsi mengenai manfaat antara pihak yang mengklaim sebagai pemegang otoritas tersebut dengan masyarakat terhadap hukum yang akan diterapkan. Perbedaan tersebut jika tidak segera mendapatkan muara penyelesaian, pada akhirnya akan memicu pada konflik horizontal.

Fatwa-Fatwa MUI dalam Potret Demokrasi

Majelis Ulama Indonesia (MUI) seperti yang telah disinggung di atas adalah sebuah lembaga keagamaan yang ditetapkan oleh pemerintah Indonesia sebagai pemilik otoritas yang mengeluarkan dan menetapkan fatwa-fatwa keagamaan bagi masyarakat muslim Indonesia. Dalam perspektif Fridmen, MUI memiliki dua peran sekaligus yaitu sebagai lembaga yang “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*). Sebagai pemangku otoritas karena MUI ditetapkan oleh pemerintah sebagai lembaga resmi yang memiliki wewenang menetapkan fatwa sebagai sebuah pedoman bagi umat muslim Indonesia, dan sebagai pemegang otoritas karena MUI juga memiliki kapabilitas untuk menggali hukum melalui metode ijtihad komisi fatwanya.³⁹ Sehingga dalam kaca mata Fridmen, MUI sebagai pihak pemangku otoritas mempunyai hak untuk memaksakan perintah (fatwanya) kepada masyarakat meskipun tanpa harus melalui proses dialog dengan masyarakat.

Mencermati fenomena lahirnya beberapa fatwa MUI yang mengundang kontroversi akhir-akhir ini disebabkan oleh proses penerapan otoritas model Fridmen di atas. MUI sebagai lembaga yang mempunyai otoritas merasa bahwa penetapan fatwa-fatwa tersebut sudah benar (*absah*), karena secara internal fatwa tersebut diputuskan setelah melalui proses pertimbangan-pertimbangan tertentu sesuai dengan mekanisme yang ia tetapkan. Proses penggunaan otoritas seperti yang terjadi pada MUI inilah yang menurut Abou el-Fadl perlu dikoreksi. Menurutnya, meskipun seseorang, organisasi, lembaga atau apapun namanya, yang secara normatif mempunyai otoritas, namun jika tanpa diiringi dengan proses komunikasi yang baik antara pemangku otoritas dengan penerima perintah, tidak akan mampu melahirkan keputusan yang baik (maksimal). Misalnya

otoritas seorang dosen, dia adalah seorang “pemangku” dan sekaligus “pemegang” otoritas atas mahasiswanya.

Dosen secara normatif sebagai pemangku otoritas karena telah ditetapkan oleh kampus melalui Surat Keputusan (SK), sementara dia sebagai pemegang otoritas, karena secara kualifikasi dia mempunyai keahlian (kapabilitas) akademis, sehingga mahasiswa menaruh kepercayaan kepadanya untuk keperluan studinya. Tetapi kepercayaan yang diberikan oleh mahasiswa kepada sang dosen tersebut bukan sebuah kepercayaan total dalam arti dia tidak menyerahkan seluruh keputusannya kepada sang dosen. Dia hanya akan menyerahkan sejumlah kepercayaannya kepada sang dosen dan memberikan dia wewenang untuk membantu dalam menentukan keputusannya. Karena itu tatkala sang dosen membantu mahasiswanya dalam pengambilan keputusan tersebut harus melalui penjelasan dan penalaran yang jelas dan logis. Dan apabila sang dosen tersebut gagal menjelaskan alasan di balik argumennya, maka secara otomatis otoritasnya di hadapan mahasiswanya tersebut akan berkurang atau bahkan hilang. Sebaliknya ketika seorang mahasiswa merasa puas dengan apa yang disarankan oleh dosennya, maka kepercayaan mahasiswanya akan semakin kuat dan begitu juga sang dosen mempunyai otoritas yang kuat bagi mahasiswanya tersebut. Tetapi otoritas seorang dosen atas mahasiswanya itu, secara normatif hanyalah kekuasaan untuk memberi nasihat kepada mahasiswa, bukan kekuasaan untuk memaksa.⁴⁰ Sehingga dalam pemberian dan penerimaan otoritas antara sang dosen dengan mahasiswa tersebut telah terjadi proses dialog yang logis, terbuka dan demokratis, tanpa ada unsur represif, yang disebut oleh Abou el-Fadl dengan istilah otoritas *persuasif*.⁴¹ Dalam perspektif otoritas persuasif ini, sebuah otoritas akan dapat memperoleh kekuataanya

setelah adanya proses dialog atau komunikasi antara pemangku otoritas (dosen) dengan penerima otoritas (mahasiswa).

Fatwa-fatwa MUI yang mengundang kontroversi bagi masyarakat muslim Indonesia, misalnya fatwa pembubaran Jama'ah Ahmadiyah, larangan diterapkannya konsep pluralisme maupun (wacana) pengharaman tembakau adalah contoh kegagalan dalam proses penerapan otoritas yang dimaksud oleh el-Fadhl. Munculnya kontroversi tersebut karena disebabkan adanya kegagalan komunikasi yang baik antara pemegang otoritas (MUI) dengan penerima perintah (masyarakat muslim).

Kegagalan komunikasi ini terjadi karena elemen-elemen masyarakat muslim merasa tidak pernah dilibatkan dalam pengambilan keputusan hukum tersebut atau pihak-pihak pemegang otoritas dalam hal ini MUI kurang transparan dalam memberikan keterangan terkait pemberlakuan fatwa-fatwa tersebut. Sehingga pemberlakuan fatwa-fatwa itu justru menimbulkan dampak yang lebih buruk bagi masyarakat. Misalnya ketika MUI mengeluarkan fatwa larangan terhadap aktifitas Jama'ah Ahmadiyah, massa yang mengatasnamakan kelompok tertentu langsung melakukan tindakan anarkis dengan merusak rumah dan fasilitas ibadah jama'ah Ahmadiyah. MUI sebagai pihak pemangku otoritas mungkin juga tidak setuju dengan aksi massa tersebut, tetapi proses perusakan tersebut terjadi karena munculnya fatwa itu dan seharusnya MUI juga ikut bertanggung jawab peristiwa tersebut.

Di samping fatwa larangan jama'ah Ahmadiyah, (wacana) fatwa haramnya rokok juga menimbulkan kontroversi dalam masyarakat muslim. Fatwa pengharaman rokok ini menunjukkan kelemahan MUI dalam memahami aspek sosiologi dan psikologi umat Islam Indonesia. Selama ini umat Islam menghukumi rokok hanya sebatas makruh (boleh dilakukan, lebih baik ditinggalkan).

Masyarakat muslim Indonesia sudah sangat akrab dengan yang namanya rokok, karena tembakau dan cengkeh sebagai bahan dasar rokok tumbuh subur di tanah Indonesia. Bahkan tembakau dan cengkeh ini menjadi komoditas yang mempunyai nilai ekonomi yang cukup tinggi dan banyak petani Indonesia yang berkecimpung dalam usaha tanaman tembakau dan cengkeh. Sehingga jika rokok ini diharamkan di Indonesia, akan berdampak besar bagi perekonomian Indonesia khususnya bagi petani tembakau dan juga pengusaha rokok. Belum lagi dampak psikologis bagi umat Islam terhadap kata "haram" yang mengandung makna religiusitas yang dalam bagi mereka, karena melakukan perbuatan yang haram akan berimplikasi "dosa" bagi pelakunya. Status perokok berarti akan sama dengan pemakan daging babi, darah atau peminum khamr, sebuah beban psikologis yang amat berat bagi para perokok. Padahal status hukum menghisap tembakau masih debatable bagi kalangan umat Islam, terutama jika dibandingkan antara masyarakat muslim Indonesia dengan muslim Timur Tengah.

Mencermati terhadap proses lahirnya fatwa kontroversial di atas, terlihat bahwa hubungan antara MUI dengan masyarakat muslim ibarat hubungan antara dokter dengan pasien (*muttabi'* dan *muqallid*). MUI (dokter) merasa yakin bahwa fatwa (obat) yang diberikan kepada umat Islam (pasien) akan berdampak baik bagi kehidupannya, sehingga sang pasien harus meminum obat tersebut tanpa harus bertanya tentang fungsi dan manfaat obat tersebut. Umat Islam selaku pasien tidak perlu bertanya mengenai manfaat dan kegunaan fatwa tersebut bagi mereka.

Proses penerapan otoritas sebagaimana yang terjadi dalam kasus fatwa-fatwa MUI di atas yang oleh Abou el-Fadl disebut dengan otoritas *koersif*,⁴² yaitu otoritas yang bersifat memaksa bahkan penuh dengan intimidasi atau ancaman bagi

kebebasan hak-hak asasi manusia. Otoritas teks yang digunakan oleh pemegang otoritas (dalam hal ini MUI) juga sebenarnya hanyalah sebatas otoritas teks yang bersifat *artificial*, sehingga makna-makna yang terkandung dalam peraturan tersebut bersifat subjektif dari hasil pemahaman MUI. Sebagaimana yang disebutkan dalam keterangan sebelumnya, bahwa otoritas teks yang *artificial* ini hanya bersifat subjektif dan belum memiliki kekuatan yang mengikat.

Dalam konteks demokrasi, otoritas *artificial* ini baru dapat mempunyai kekuatan yang mengikat jika sudah dikonsultasikan atau dikomunikasikan dengan masyarakat secara bersama. Ini dilakukan melalui sebuah proses komunikasi tanpa adanya pemaksaan dan terbebas kepentingan dan motif-motif politik dari pihak-pihak tertentu. Proses ini, menurut Jurgen Habermas, adalah sebuah mekanisme komunikasi yang bebas dari penguasaan,⁴³ sehingga masyarakat bebas menyalurkan aspirasinya tanpa merasa tertekan dan terancam. Setelah melalui proses seperti di atas, sebuah otoritas teks *artificial* baru dapat berlaku dalam masyarakat dan ia mempunyai kekuatan otoritas yang mengikat bagi masyarakat tersebut, sekaligus masyarakat mempunyai otoritas untuk mengabsahkan atau menolak peraturan tersebut diberlakukan.

Belajar dari beberapa kasus fatwa MUI di atas barangkali tawaran Abou el-Fadl sangat layak untuk dipertimbangkan. Untuk mencegah munculnya sikap kesewenang-wenangan, baik dari kelompok maupun organisasi keagamaan dengan mengatasnamakan sebagai penerima perintah Tuhan, maka Abou el-Fadl sebagaimana yang dikutip oleh Amin Abdullah menawarkan lima persyaratan sebagai katup pengaman supaya tidak mudah melakukan tindakan sewenang-wenang dalam menentukan fatwa keagamaan, yaitu kemampuan dan keharusan

seseorang, kelompok, organisasi atau lembaga untuk mengontrol dan mengendalikan diri (*selfrestraint*), sungguh-sungguh (*diligence*), mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*), mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonableness*), dan kejujuran (*honesty*).⁴⁴

Kesimpulan

Proses demokrasi merupakan elemen penting bagi keberlangsungan kehidupan masyarakat Islam saat ini. Dalam konteks kehidupan demokrasi bagi umat Islam, ada dua pemegang otoritas dalam dua wilayah yang berbeda. Pemegang otoritas pertama adalah para mujtahid, baik bersifat perorangan maupun kelembagaan, sedangkan pemegang otoritas yang kedua adalah masyarakat. Pemegang otoritas yang pertama hanya mempunyai otoritas sebagai penafsir teks. Pemegang otoritas yang kedua adalah sebagai pemegang otoritas yang juga mempunyai wewenang untuk memberlakukan produk penafsiran teks (produk hukum). Oleh karena itu, berlaku atau tidaknya peraturan hukum tidak lagi hanya bergantung pada para mujtahid, tetapi juga harus disetujui oleh masyarakat muslim yang diputuskan melalui kesepakatan bersama (demokrasi). Jadi, berlaku atau tidaknya peraturan hukum merupakan tanggung jawab masyarakat bersama.

Allah a'lam bi al-shawab

Catatan Akhir

¹ M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988*, terj. Soedarso Soekarno, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 63.

² Lihat Siti Musdah Mulia, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia", dalam *Jauhar*, Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual, (Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Jakarta, 2003), Volume 4, No. 2, Desember 2003, hal. 183 - 205. Dengan merujuk pada laporan investigasi ICRP dalam Majalah Majemuk, Edisi ke-3, Mei 2003, Jakarta, Musda menjelaskan bahwa salah satu bukti konkret bagaimana fatwa MUI menjadi acuan bertindak bagi masyarakat dan pemerintah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara adalah kasus aliran Ahmadiyah.

³ M. Asrorun Niam, *Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Disertasi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), hlm. 2.

⁴ *Ibid.*, hlm. 55.

⁵ *Ibid.*, hlm. 56; Laporan Tahunan The Wahid Institut 2008, *Menapaki Bangsa Yang Kian Retak*, (Jakarta: The Wahid Institut, 2008), hlm. 31.

⁶ Ruzbihan Hamazani, [Toleransi Internal Lebih Sulit Ketimbang Toleransi Eksternal](http://ruzbihanhamazani.wordpress.com/2008/02/01/toleransi-internal-lebih-sulit-ketimbang-toleransi-eksternal/), dalam <http://ruzbihanhamazani.wordpress.com/2008/02/01/toleransi-internal-lebih-sulit-ketimbang-toleransi-eksternal/>, diakses tanggal 29 Nopember 2009.

⁷ Laporan Tahunan The Wahid Institut 2008, *Menapaki Bangsa*, hlm. 27-28,

⁸ Mujiburrahman, "Analisis Wacana Dalam Kajian Agama", dalam bukunya *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 29.

⁹ Ahmad Zainul Hamdi yang berjudul “Radikalisasi Islam Melalui Institusi Semi Negara: Studi Kasus atas Peran MUI Pasca-Soeharto”, *Istiqro'*, Volume 06, Nomor 01, 2007, hlm. 87.

¹⁰ Diktum sebelas fatwa MUI, sumber <http://cafe.degromiest.nl/wp/archives/174>, diakses 24 Mei 2008.

¹¹ Misalnya fatwa mengenai hak cipta.

¹² Fatwa MUI mengenai pelarangan ajaran Ahmadiyah sebagaimana tercantum dalam Surat Keputusan (SK) nomor 11/Munas VII/MUI/15/2005, sumber <http://www.mui.or.id/files/11-fat-Munas-Ahmadiyah.pdf>. diakses 24 Mei 2009

¹³ Fatwa mengenai larangan Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama tercantum dalam fatwa nomor 7/Munas VII/MUI/11/2005, sumber <http://www.mui.or.id/files/07-fat%20Munas-Pluralisme.pdf>., diakses 24 Mei 2009.

¹⁴ *Ibid.*; Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Agama*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), hlm. xi.

¹⁵ M. Dawam Rahardjo, *Menggugat Otoritas MUI*, dalam http://www.facebook.com/note.php?_note_id=166127356749471, diakses tanggal 5 Desember 2010.

¹⁶ Adian Husaini, *Islam Liberal*, hlm. 11-12.

¹⁷ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Yogyakarta: Serambi, 2004), hlm. 102..

¹⁸ *Ibid.* hlm. 40.

¹⁹ Pemangku otoritas adalah seseorang yang mempunyai otoritas karena jabatan formalnya, misalnya seorang polisi. Sedangkan pemegang otoritas adalah seseorang yang mempunyai otoritas karena keahlian/skill yang dia miliki, misalnya tukang listrik/tukang elektronik. *Ibid.*, 37.

²⁰ *Ibid.* hlm. 41.

²¹ *Ibid.*, hlm. 37.

²² K. Bartens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 5.

²³ *Ibid.* hlm. 6.

²⁴ Khaled M. Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. terj. Helmi Musthofa. Yogyakarta: Serambi. 2006., hlm. 233-234.

²⁵ Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 52.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 51.

²⁷ *Ibid.*, Lihat juga Josep Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1968), hlm. 1.

²⁸ Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I*, hlm. 53,

²⁹ Khaled M. Abou el-Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gita Ayu Rahmani dan Ruslani, (Jakarta: Ufuk Press, 2004), hlm. 24.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 25-26.

³¹ Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 37.

³² *Ibid*

³³ *Ibid*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, hlm. 38.

³⁶ Dalam studi Agama M. Amin Abdullah menggunakan istilah normatif (normativitas) untuk menyebut sisi absolutisme dalam agama yang disebut dengan religiositas (keberagamaan manusia yang bersifat universal dan transhistoris). Istilah tersebut juga dapat digunakan untuk menilai sifat teks al-Qur'an yang juga terdapat sisi normatif yang bersifat universal dan transhistoris. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, hlm. 22.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Abd. Al-Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 218-219.

³⁹ Jaih Mubarak, *Fiqh Siyasa*, (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005), hlm. 44-45.

⁴⁰ Khalid Abou M. el-Fadhl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 40-41.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 37.

⁴² Khalid Abou M. el-Fadhl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 37.

⁴³ F. Budi Hardiman. *Menuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. 2003, hlm. xxi-xxii.

⁴⁴ M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan", dalam Pengantar karya Khalid M. Abou el-Fadhl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. xiii-xiv. Lihat Juga M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm.280-281.

Referensi

Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

-----, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996.

Abou el-Fadl, Khaled M., *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*. terj. R. Cecep Lukman Yasin. Yogyakarta: Serambi. 2004.

-----, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gita Ayu Rahmani dan Ruslani. Jakarta: Ufuk Press, 2004.

-----, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. terj. Helmi Musthofa. Yogyakarta: Serambi. 2006.

Asrorun Niam, M., *Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Disertasi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

Bartens, K., *Etika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

"Diktum sebelas fatwa MUI", dalam <http://cafe.degromiest.nl/wp/archives/174>, diakses 24 Mei 2008.

"Fatwa mengenai Larangan Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama" tercatat dalam fatwa nomor 7/Munas VII/MUI/11/2005, sumber <http://www.mui.or.id/files/07-fat%20Munas-Pluralisme.pdf>, diakses 24 Mei 2009.

"Fatwa MUI mengenai Pelarangan Ajaran Ahmadiyah" sebagaimana tercantum dalam Surat Keputusan (SK) nomor 11/Munas VII/MUI/15/2005, sumber <http://www.mui.or.id/files/11-fat-Munas-Ahmadiyah.pdf>, diakses 24 Mei 2009

Hamazani, Ruzbihan, "Toleransi Internal Lebih Sulit Ketimbang Toleransi Eksternal", dalam <http://ruzbihanhamazani.wordpress.com/2008/02/01/toleransi-internal-lebih-sulit-ketimbang-toleransi-eksternal/>, diakses tanggal 29 Nopember 2009.

Hardiman, F. Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. 2003.

Harun, Nasrun, *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos, 1997.

Husaini, Adian, *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Agama*. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.

- Khalaf, Abd. Al-Wahab, *'Ilm Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Laporan Tahunan The Wahid Institut 2008, *Menapaki Bangsa Yang Kian Retak*, Jakarta: The Wahid Institut, 2008.
- Mubarok, Jaih, *Fiqh Siyasah*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005.
- Mudzhar, M. Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988*, terj. Soedarso Soekarno, Jakarta: INIS, 1993.
- Mujiburrahman, "Analisis Wacana Dalam Kajian Agama", dalam bukunya *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 29.
- Mulia, Siti Musdah, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia", dalam *Jauhar*, Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual. (Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Jakarta, 2003), Volume 4, No. 2, Desember 2003.
- Rahardjo, M. Dawam, *Menggugat Otoritas MUI*, dalam http://www.facebook.com/note.php?note_id=166127356749471, diakses tanggal 5 Desember 2010.
- Schacht, Josep, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Zainul Hamdi, Ahmad, "Radikalisasi Islam Melalui Institusi Semi Negara: Studi Kasus atas Peran MUI Pasca-Soeharto", *Istiqro'*, Volume 06, Nomor 01, 2007.



ARTIKULASI POLITIK ISLAM DI INDONESIA: KAJIAN ATAS FATWA MUI PASCAREFORMASI^{*)}

Kadarusman^{)}**

Pendahuluan

Liberalisasi politik pascareformasi tahun 1998, ditandai dengan dua peristiwa yang saling berjauhan. Peristiwa pertama adalah penyebaran ide-ide demokrasi untuk masyarakat dan kebudayaan yang berbeda di seluruh dunia. Peristiwa kedua adalah penampakan kembali isu-isu etnik dan agama dalam urusan-urusan publik.¹ Kondisi tersebut melahirkan euforia politik di kalangan umat Islam sehingga dari 141 partai yang terdaftar pada pemilu Juni 1999, 40 di antaranya partai Islam.

Identitas politik Islam dapat dikategorikan menjadi dua kelompok. *Pertama*, partai-partai politik yang menjadikan Islam sebagai basis Ideologi, seperti Partai Persatuan Pembangunan, Partai Bulan Bintang. *Kedua*, Partai Islam yang menggunakan Pancasila sebagai basis ideologi, tetapi masih menggunakan simbol-simbol Islam seperti bintang, Ka'bah, dan simbol-simbol

lain yang berasosiasi kepada Islam, seperti Partai Kebangkitan Bangsa, Partai Amanat Nasional.²

Kemunculan politik Islam pascareformasi berada dalam konteks terbukanya ide-ide demokrasi dan penampakan isu-isu etnik dan agama. Banyak ulama dari latar belakang organisasi keagamaan yang pada era Orde Baru termarginalisasi dari peran-peran politik praktis kembali aktif ke dalam partai politik. Proses demokratisasi ini melahirkan praktek politik Islam yang beragam. *Pertama*, pemikiran politik Islam yang menginginkan berdirinya Negara Islam Indonesia dan atau tegaknya sistem kekhalifahan di Indonesia. *Kedua*, lahirnya kelompok ekstrem atas nama agama melakukan gerakan bom bunuh diri demi tegaknya negara Islam. *Ketiga*, polemik penegakan syari'ah Islam di Indonesia.

Berbagai arah pergerakan politik Islam tersebut menunjukkan perbedaan mendasar dalam memahami doktrin Islam dalam berpolitik. Dalam konteks pemikiran terdapat dua arus pemikiran yang saling berkonfrontasi, yaitu pemikiran Islam liberal dan moderat di satu sisi, serta pemikiran radikal dan ekstrem di sisi yang lain.³ Diferensiasi ideologis kedua arus pemikiran ini menyebabkan terjadinya perbedaan paradigma sosial, budaya dan keagamaan serta praktek politik.⁴ Persoalan inilah yang menyebabkan umat Islam mengalami kebingungan dan para politikus Islam tidak memiliki pegangan yang kuat dalam berpolitik.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai pemegang otoritas agama berkewajiban dan berusaha menjaga otentisitas agama dalam kaitan dengan pandangan politik Islam.⁵ Untuk keperluan ini, MUI telah mengeluarkan pernyataan keagamaan (sebut: fatwa) yang memberikan garis pemikiran politik Islam di Indonesia. Seiring melemahnya intervensi negara, eksistensi fatwa MUI menjadi lebih independen, obyektif, otonom dan mandiri.⁶

Dalam *setting* politik seperti ini, MUI mengeluarkan fatwa-fatwa strategis kebangsaan. Pada tulisan ini, terdapat dua pertanyaan besar yang penting untuk dikaji. *Pertama*, bagaimana konstruksi etika politik Islam dalam konteks keindonesiaan yang beranekaragam. *Kedua*, bagaimana peran transformatif fatwa MUI dalam pembangunan politik di Indonesia?

Peneliti berusaha mengkaji persoalan ini dengan menggunakan metode analisis hermeneutik. Langkah-langkah yang digunakan adalah *pertama*, mengkaji bagaimana konteks lokus dan tempus sebuah teks dirumuskan. *Kedua*, mengkaji keterkaitan fatwa dengan muatan ideologi, dan kepentingan politik keagamaan negara. *Ketiga*, mengkaji kesesuaian teks dengan konsep *masalah* dalam konteks lokus dan tempus kekinian.

Kerangka Teori: Fatwa, Agama dan Politik

Fatwa secara bahasa berarti meminta jawaban dari urusan yang sulit atau masalah hukum.⁷ Orang yang bertanya disebut *mustafti*, yang ditanya disebut *mufti*,⁸ dan jawaban yang diberikan oleh mufti disebut *fatwa*.⁹ Menurut istilah, fatwa berarti penjelasan hukum syar'i bagi orang yang bertanya perihal peristiwa-peristiwa yang dipertanyakan dengan menggunakan dalil-dalil. Al-Karofi mendefinisikan bahwa fatwa adalah khabar dari Allah mengenai sesuatu yang wajib dan yang boleh. Dengan demikian, fatwa adalah segala sesuatu yang dikabarkan mufti sebagai jawaban terhadap pertanyaan atau sebagai penjelasan bagi hukum-hukum yang dipertanyakan.¹⁰

Dalam penelitian ini terdapat tiga kata kunci yang menjadi fokus pembahasan, yaitu agama, fatwa dan politik. Menurut Fadhil Lubis, semua hukum selalu dilahirkan dari agama.¹¹ Agama dan

hukum merupakan integrasi yang antara satu dengan yang lain saling membutuhkan. Dapat disimpulkan dari tulisan Harold Berman bahwa *law without religion degenerates into a mechanical legalism, religion without law loses its social effectiveness*.¹² Donald Black membuat definisi hukum, yaitu *governmental social culture*.¹³ Fatwa adalah mekanisme untuk melahirkan rumusan hukum yang menjadi pegangan.

Relasi fatwa dan politik negara melahirkan dua perspektif. *Pertama*, kelompok yang menghendaki fatwa dan peran ulama berpengaruh dan mengikat negara. Beberapa argumentasi yang mendasari bahwa ulama atau fatwa harus berpengaruh terhadap politik, *pertama*, salah satu interpretasi terhadap Q.S. 16: 43 bahwa setiap muslim menaati hasil konsultasi dan nasehat dari ulama tentang berbagai hal, termasuk politik dan negara.¹⁴ *Kedua*, menurut asy-Syatibi dalam *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam* vol. 4 hlm. 224-225 menyebutkan bahwa eksistensi mufti dalam masyarakat muslim menempati posisi sebagai Nabi yang tidak saja berperanan dalam kepemimpinan agama, tetapi juga politik. *Ketiga*, doktrin *amar ma'ruf nahi munkar* (Q.S. 3: 104). Doktrin ini dipakai ulama untuk membenarkan peran mereka dalam politik. *Keempat*, interpretasi terhadap Q.S. 4: 59 bahwa kata *ulil amri* menunjuk kepada dua elemen yang setara, yaitu ulama dan pemerintah. *Kelima*, teori *masalah al-ammah*. Masalah dalam masyarakat Islam berarti juga masalah di mata Allah. Ulama dengan pengetahuan Islam dan spiritualitasnya akan mampu memilih dari berbagai opsi politik yang dipertentangkan.

Kelompok *kedua* justru berpendapat bahwa fatwa harus lepas dari kekuasaan politik negara. Teori Hooker justru memiliki pendapat lain mengenai relasi fatwa dengan kekuasaan politik. Dalam kesimpulan akhir penelitian tentang fatwa di Indonesia Hooker mengatakan bahwa kekuatan fatwa terletak pada

penjarakannya dari institusi negara. Menurut Hooker, organisasi-organisasi yang mengeluarkan fatwa yang masih tetap menjaga jarak paling jauh dari negara (seperti Persis) juga mengeluarkan fatwa-fatwa yang secara intelektual paling koheren. Hal yang sebaliknya juga sering terjadi, misalnya beberapa fatwa MUI belakangan bahkan sekarang dapat dibaca sebagai keanehan historis. Upaya untuk menjustifikasi kebijakan pemerintah dalam kerangka “Islam” merusak kredibilitasnya.¹⁵

Seorang anggota majelis Qadha yang berkedudukan di Pakistan, Syaikh Muhammad Taqi al-'Usmani menguatkan pendapat Hooker dengan mengatakan bahwa seharusnya ijtihad pada era sekarang dilakukan secara jama'ah bukan resmi. Tidak boleh ijtihad diambil karena kehendak resmi yang mempersempit ijtihad dari sudut pandang negara. Jamaah ini bukan resmi milik negara, melainkan beranggotakan para ulama karena panggilan agama, sehingga mereka memikirkan persoalan fikih terbaru dengan metodologi yang ilmiah dan murni.¹⁶

Namun, Taqi al-'Usmani masih memberikan peluang munculnya fatwa atas permintaan negara dengan beberapa persyaratan. *Pertama*, pemutusan atas perkara secara bebas dapat diputuskan dengan pendekatan ilmiah, dan tidak ada paksaan dari unsur-unsur eksternal pertimbangan fatwa. *Kedua*, memilih anggota mufti berdasarkan ilmu dan ketakwaan, dan terbebas dari berbagai kepentingan politik atau daerah.¹⁷

Yusuf Qardhawi menawarkan salah satu alternatif reformasi hukum adalah membagi ruang lingkup fikih menjadi fikih realitas (*fiqh al-waqi'*), dan fikih prioritas (*fiqh al-awlawiyat*). Metodologi Qardhawi ini memungkinkan diskursus fikih tidak hanya teosentris, tetapi lebih antroposentris di mana diskursus fikih sudah mulai merambah persoalan isu kesetaraan gender (*fiqh al-mar'ah*), fikih ketatanegaraan (*fiqh ad-daulah*), fikih

kewarganegaraan (*fiqh al-muwathanah*), dan lain-lain.¹⁸ Yusuf Qardhawi berusaha mengembalikan syariah kepada *maqasid syar'iyah* dan mendinamisasi epistemologi usul fikih sehingga syariat Islam tetap memiliki nilai universalitas.¹⁹

Kajian Fatwa MUI

Dalam penelitian ini terdapat tujuh fatwa yang akan dianalisis. Ketujuh fatwa ini berkaitan dengan masalah strategis kebangsaan yang dihasilkan melalui Ijtima' Ulama komisi Fatwa MUI II tahun 2006 di Gontor Ponorogo, dan Ijtima' Ulama III tahun 2009 di Padang Panjang serta pendapat/tauisyah MUI.

Beberapa persoalan kebangsaan yang menjadi kegelisahan akademis adalah *pertama*, menguatnya kekuatan sipil, dan melemahnya intervensi negara. *Kedua*, kebijakan otonomi daerah melahirkan "raja-raja" kecil yang melemahkan otoritas pusat atas daerah. *Ketiga*, proses demokrasi melahirkan kelompok-kelompok atas nama demokrasi mengemukakan pemikiran yang bertentangan dengan pemahaman agama pada umumnya di Indonesia, seperti aliran sesat, Jaringan Islam Liberal, Islam radikal, dan sebagainya. *Keempat*, semakin maraknya aksi terorisme sebagai bagian dari dampak globalisasi yang berkembang di Palestina dan Afganistan. *Kelima*, menguatnya gerakan-gerakan separatisme untuk memisahkan diri dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

1. Peneguhan Bentuk dan Eksistensi NKRI

Fatwa tentang peneguhan bentuk dan eksistensi NKRI ini memuat enam butir.²⁰ Rumusan fatwa ini berisi tentang bentuk NKRI yang sudah final, peran serta umat Islam, penegakan

keadilan, kedamaian dan kesejahteraan, dan separatisme sebagai tindakan *bughat* yang harus diperangi oleh negara.

Fatwa ini diperkuat beberapa dasar yang bersumber dari argumen *naqli* maupun *aqli*. Berdasarkan dalil al-Qur'an, fatwa ini mendudukkan keberagaman suku bangsa, agama dan bahasa di Indonesia sebagai hukum Allah yang harus diterima. Keberadaan NKRI menjadi penting karena untuk mencapai hidup yang adil, makmur dan sejahtera dibutuhkan kepemimpinan negara yang ditaati dan mengikat semua suku bangsa dan agama. Berhubungan dengan upaya mencegah separatisme, fatwa menegaskan agar negara menegakkan rasa keadilan, rasa aman dan kesejahteraan terhadap semua komponen bangsa. Negara wajib mendamaikan setiap perselisihan secara adil demi terwujudnya kepentingan bersama.²¹

Argumen lain didasarkan kepada sabda-sabda Nabi SAW.²² Setiap muslim terikat dengan syarat-syarat yang didasarkan kepada *kitabullah* walaupun tampak tidak selaras dengan kebiasaan seperti ketaatan kepada pemimpin yang berasal dari Habasyi. Loyalitas terhadap pemimpin adalah persoalan keimanan. Nabi memerintahkan agar jika tiga orang bepergian, perlu mengangkat salah satunya menjadi pemimpin. Konsekuensi dari memisahkan diri dari jama'ah atau kepemimpinan adalah kematian sebagai seorang jahiliyah.

Dalil-dalil al-Qur'an dan hadis diperkuat juga oleh beberapa pandangan ulama. Dalam *sahib al-majmu'* diterangkan mengenai etika pergaulan dengan pemimpin. Konflik dengan pemimpin tidak dibolehkan berujung kepada sikap *bugat*, yaitu merongrong, menurunkan atau memerangi seorang imam. Di dalam al-Qur'an sendiri diperintahkan agar mengedepankan perdamaian jika ada dua kelompok dari orang beriman saling bertikai, bahkan salah satunya berbuat lalim kepada yang lain

maka perangilah yang berbuat lalim sampai menepati perintah Allah. Orientasi berhadapan dengan penguasa bukan untuk memerangi, tetapi menghilangkan kelalimannya dan atau mendamaikan apabila jelas pokok persoalannya.²³ Ibn Hajar dalam *Fath al-Bari* mengatakan bahwa barang siapa membenci pemimpin sedikit pun maka hendaklah bersabar. Ibn Abi Jamrah berkata bahwa maksud "memisahkan diri" adalah berusaha untuk mengakhiri *bai'at* yang disandang amir walaupun dengan ukuran sejenkal. Tidak diperbolehkan terjadi pertumpahan darah tanpa alasan yang hak. Para ulama telah bersepakat atas kewajiban taat kepada penguasa yang mendapat dukungan rakyat, berjihad bersamanya. Taat kepadanya lebih baik daripada keluar (memisahkan diri/maksiat) untuk menjaga agar tidak terjadi pertumpahan darah dan menenangkan kericuhan. Jika penguasa berbuat kafir yang jelas maka tidak boleh menaatinya, tetapi wajib berjihad memeranginya bagi yang mampu.²⁴

2. Harmonisasi Kerangka Berpikir Keagamaan dalam Konteks Kebangsaan

Fatwa kedua mengenai harmonisasi kerangka berpikir keagamaan dalam konteks kebangsaan. Keputusan fatwa ini berisi lima kandungan fatwa. Fatwa ini menegaskan posisi ajaran Islam yang bersifat mutlak sekaligus menjunjung tinggi hak-hak dasar kemanusiaan. Oleh karena itu, globalisasi yang sesuai harus diterima, dan yang tidak sesuai harus ditolak. Di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, agama harus dijadikan sumber inspirasi dan kaedah penuntun, sehingga tidak terjadi benturan antara kerangka berpikir keagamaan dan kebangsaan.

Fatwa MUI ini menekankan tentang orientasi universalitas Islam yang bukan didasarkan kepada nafsu, tetapi kepada wahyu

yang kebenarannya mutlak. Sumber kebenaran mutlak tersebut adalah al-Qur'an dan Sunnah. Mengikuti pendapat kebanyakan orang (*general gentium*) di muka bumi bukan jaminan sebagai sebuah kebenaran dan kebaikan. MUI ingin menjelaskan bahwa kebenaran kitab suci bersifat independen dan selalu berpihak kepada kebaikan serta menolak perbuatan keji dan munkar. Manusia selaku penerima amanah wahyu merupakan ciptaan yang terbaik. Dia memiliki kelebihan yang sempurna dibandingkan makhluk yang lain, yaitu berupa kemampuan berpikir. Oleh karena itu, hasil ijtihad yang mengoptimalkan proses berpikir dapat dijadikan pegangan selama bersesuaian dengan ajaran Islam. Alam semesta ini adalah fasilitas yang diperuntukkan bagi manusia.²⁵

Fatwa ini juga diperkuat oleh hadis-hadis Nabi.²⁶ Hadis yang diriwayatkan Abu Dawud dan at-Tirmizi menjelaskan tentang perintah ta'at dan patuh kepada pemimpin sekalipun dari etnis Habasyi. Menaati pemimpin adalah bagian dari sunnah Nabi dan sunnah Khulafaurrasyidin yang wajib diikuti. Mengingkari sunnah ini berarti terjatuh dalam perilaku bid'ah. Dalam hadis ad-Daruqutni dijelaskan bahwa kewajiban dalam Islam jangan sampai dipersempit, atau diberikan batasan dan jangan pula melampaui batas. Artinya, ketaatan kepada pemimpin walaupun ia seorang Habasyi tidak mengurangi proporsi ketaatan hanya karena alasan etnis.

3. Prinsip Ajaran Islam tentang Hubungan Antarumat Beragama dalam Bingkai NKRI

Fatwa berikutnya adalah prinsip ajaran Islam tentang hubungan antarumat beragama dalam bingkai NKRI.²⁷ Fatwa ini berisi kesepakatan bangsa Indonesia untuk membentuk NKRI

dengan Pancasila sebagai falsafah dan UUD 1945 sebagai konstitusi yang menjamin dan mengakui eksistensi beberapa agama. Umat Islam sebagai bagian terbesar dari bangsa Indonesia harus terus menjaga konsensus nasional tersebut. Setelah Proklamasi 1945, Islam memandang umat beragama merupakan warga negara yang terikat komitmen kebangsaan sehingga harus hidup berdampingan secara damai dengan prinsip *mu'ahadah* atau *muwasaqah*, bukan posisi *muqatalah* atau *muharabah*. Untuk menghindarkan konflik antarpemeluk agama di Indonesia, negara wajib menjamin warganya untuk menjalankan agamanya dan melindungi kemurnian agama sesuai dengan ajaran agama masing-masing dari setiap upaya penodaan agama. Setiap orang, kelompok, lembaga atau organisasi yang melakukan penodaan agama, baik secara terang-terangan maupun tersembunyi, maka negara harus menindaknya secara tegas sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Dalam menyusun argumentasi fatwa, MUI mendasarkan kepada beberapa ayat yang secara tegas memberi batasan pergaulan antarumat beragama. Dalam persoalan ajaran agama dan peribadatan secara tegas Islam melarang terjadinya penyatuan Islam dengan agama lain, dan adanya pemaksaan orang lain untuk memeluk suatu agama. Namun, dalam persoalan muamalah termasuk hidup bersama dalam sebuah negara bangsa, Islam mengajarkan kehidupan yang damai, harmonis dan kerjasama. Islam mengajarkan untuk mengemukakan perdamaian dalam menyelesaikan perselisihan. Untuk menjalankan itu semua, harus ada kesadaran bahwa setiap ajaran agama memiliki hak dan kewajiban serta batasan-batasan yang tidak dapat dipaksakan kepada agama lain.²⁸ Hadis riwayat al-Bukhari juga menegaskan, "Barang siapa membunuh orang yang dalam lindungan perjanjian

damai maka tidak mendapatkan bau surga. Padahal sesungguhnya bau surga tercium dari jarak perjalanan empat puluh tahun".²⁹

4. Implementasi Islam *Rahmatan lil'alam* dan *Shalihun likulli Zaman wa Makan* dalam Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara

Fatwa yang dikeluarkan pada tahun 2009 ini berisi enam butir fatwa.³⁰ Fatwa ini menegaskan Islam sebagai agama yang dapat menjawab segala persoalan yang muncul, termasuk permasalahan kebangsaan dan kenegaraan. Ajaran Islam dapat menerima nilai-nilai universal yang dibawa arus modernisasi dan globalisasi sepanjang nilai-nilai tersebut sesuai dengan ajaran Islam. NKRI dengan UUD 1945 sebagai konstitusi negara dan Pancasila sebagai dasar negara merupakan ideologi terbuka. Dalam rangka mewujudkan amanat dasar negara dan konstitusi, agama harus dijadikan sumber hukum, sumber inspirasi, landasan berpikir, dan kaidah penuntun dalam sistem kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebab, Islam merupakan ajaran yang *rahmatan lil-'alamin* dan *shalihun likulli zaman wa makan*, maka ajaran Islam harus menjadi sumber dalam penataan sistem kehidupan berbangsa dan bernegara. Para ulama, zuama dan cendekiawan muslim berkewajiban untuk menyusun, mengelaborasi konsep dan pemikiran Islam secara komprehensif meliputi politik, ekonomi, sosial, dan budaya.

Argumentasi fatwa didasarkan kepada prinsip substansial Islam, yaitu berbuat baik atau berakhlak mulia. Berbuat baik adalah bentuk operasional dari menyembah kepada Allah SWT. Bahkan, tugas utama kerasulan Nabi adalah menyempurnakan akhlak yang mulia. Setiap bentuk pengingkaran dan pelanggaran terhadap akhlak bisa berakibat kepada kehancuran yang datang dari langit,

bumi dan konflik sosial. Oleh karena itu, ruang lingkup akhlak meliputi hubungan dengan Allah, sesama manusia, dan alam semesta.³¹ Diperkuat juga dengan kaidah yang menyatakan لا ضرر ولا ضرار artinya tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain.³²

5. Fatwa tentang Penggunaan Hak Pilih dalam Pemilihan Umum

Fatwa ini berisi lima butir fatwa,³³ menegaskan bahwa Pemilihan Umum adalah upaya untuk memilih pemimpin atau wakil yang memenuhi syarat-syarat ideal bagi terwujudnya cita-cita bersama sesuai dengan aspirasi umat dan kepentingan bangsa. Memilih pemimpin (*nashbu al-imam*) dalam Islam adalah kewajiban. *Imamah* dan *imarah* dalam Islam yang wajib dipilih adalah pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*siddiq*), terpercaya (*amanah*), aktif dan aspiratif (*tablig*), mempunyai kemampuan (*fatahah*), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam adalah wajib. Memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana disebutkan di atas atau sengaja tidak memilih padahal ada calon yang memenuhi syarat hukumnya adalah haram.

Argumentasi fatwa didasarkan kepada dalil al-Qur'an dan as-Sunnah. Dalam perspektif Islam, karakter pemimpin yang harus ditaati adalah amanah dan adil.³⁴ Dalam hadis dijelaskan bahwa perjanjian boleh dilakukan dalam menghalalkan yang halal dan mengharamkan yang haram, tidak sebaliknya.³⁵ Memberikan suara dan loyalitas terhadap pemimpin yang baik adalah sebuah keniscayaan, karena kalau tidak maka matinya termasuk jahiliyah.³⁶ Sebaliknya, Nabi melarang *bai'at* kepada mereka yang bukan ahlinya dalam memimpin. Urusan yang diserahkan kepada yang

bukan ahlinya hanya akan berakhir dalam kehancuran.³⁷ Memilih pemimpin dalam Islam tidak boleh didasarkan kepada ras dan suku, melainkan didasarkan kepada petunjuk *kitabullah*. Memilih pemimpin tanpa tuntunan *kitabullah* dianggap sebagai pengkhianatan kepada Allah dan Rasulullah serta semua orang beriman.³⁸ Perilaku tidak memilih pemimpin adalah bagian dari kemungkaran yang harus dilawan dengan tangan, lisan atau hati, tetapi yang terakhir termasuk selemah-lemah iman.

Pada dasarnya, memilih dalam pemilihan umum adalah hak bagi setiap warga negara.³⁹ Berdasarkan kaidah *الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم* maka hukum memilih dalam pemilu itu boleh; boleh digunakan dan boleh tidak digunakan. Penggagas hukum *golput* (golongan putih, artinya tidak memilih) itu haram beralasan bahwa tingkat kebolehan tidak memilih bergantung kepada sebab yang menjadikan orang memilih atau tidak memilih, sesuai dengan kaidah *الحكم يدور مع علته وجودا وعدما* (Hukum tergantung pada ada tidak adanya *illat* hukum).

Berdasarkan pemahaman kaidah di atas, hukum *golput* pada prinsipnya bersifat temporal tergantung kepada motivasi yang melatarbelakangi tindakan *golput*. Kaidah fikih menegaskan *لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة* (tidak diingkari adanya perubahan hukum sebab adanya perubahan waktu dan tempat) yang berarti “dasar penetapan hukum *golput* ditentukan oleh kondisi yang berkembang di Indonesia”. Kaidah berkaitan dengan perubahan budaya dan adat suatu masyarakat dapat berpengaruh terhadap ketentuan hukum.⁴⁰

Dalam tulisannya, Asrorun Ni’am Sholeh, wakil sekretaris Komisi Fatwa MUI dan anggota Tim Materi Ijtima’ Ulama III tahun 2009 di Padang, mengaitkan persoalan *golput* dengan penegakan kepemimpinan di Indonesia.⁴¹ Penegakan kepemimpinan dalam Islam hukumnya wajib berdasarkan konsensus.⁴² Pemilu memiliki

tujuan untuk memilih pemimpin negara dan wakil rakyat yang akan memperjuangkan kepentingan masyarakat. Oleh karena pemilu berkaitan erat dengan penegakan kekuasaan atau *'aqd al-imamah*, maka hukumnya menjadi wajib. Pemahaman ini diperoleh melalui kaidah *ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب* (apabila suatu kewajiban tidak dapat dilaksanakan secara sempurna tanpa adanya sesuatu yang lain, maka pelaksanaan sesuatu yang lain tersebut hukumnya juga wajib).

6. Fatwa tentang Presiden Perempuan

Fatwa mengenai presiden perempuan dikeluarkan melalui Kongres Ummat Islam Indonesia (KUII) yang diselenggarakan pada tanggal 3-7 November 1998 di Asrama Haji Pondok Gede Jakarta. Hasil kongres memang bukan langsung hasil komisi fatwa MUI. Namun, tim kerja dan penyelenggara kongres ini adalah Majelis Ulama Indonesia bersama dengan ormas-ormas Islam tingkat pusat. Artinya, hasil kongres menggambarkan pemikiran dan ketetapan fatwa yang digagas dan dipelopori oleh Majelis Ulama Indonesia.⁴³

Keputusan KUII terdiri dari empat bidang, yaitu bidang keagamaan, bidang sosial ekonomi, bidang sosial politik, dan bidang sosial budaya. Dalam bidang sosial politik terdapat 23 keputusan. Salah satu dari 23 keputusan terdapat keputusan nomor 7.a. yang menyatakan: "mengingat bahwa mayoritas bangsa Indonesia adalah muslim, maka Kongres Ummat Islam Indonesia ke-3 ini merekomendasikan Presiden dan Wakil Presiden Republik Indonesia adalah seorang pria yang beriman dan bertaqwa kepada Allah SWT."⁴⁴

Menanggapi fatwa haram presiden perempuan, Wakil Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang juga Ketua Umum PP

Muhammadiyah Din Syamsuddin menegaskan bahwa Fatwa MUI soal presiden perempuan tidak pernah ada. Apa yang beredar di masyarakat selama ini sama sekali tidak benar. Pernyataan Din ini merupakan tanggapan terhadap adanya fatwa MUI tentang presiden perempuan pada buku *70 Tahun Sabam Sirait: Meniti Demokrasi Indonesia*. "Ini kesaksian saya, memang dulu pada Kongres Ummat Islam Indonesia ada pertanyaan dan permintaan dari dua orang peserta kongres dari organisasi perempuan, agar MUI mengkaji dan mengeluarkan fatwa, tetapi sampai sekarang komisi fatwa MUI tidak pernah membahas, maka tidak pernah ada. Saya kira tak perlu, karena hadis yang menyangkut larangan itu juga ada tafsir lainnya," tutur Din Syamsuddin.⁴⁵ Keberatan lain yang dikemukakan Din, karena khawatir nantinya tanggapan MUI terhadap perbedaan tafsir soal pemimpin perempuan digunakan oleh kelompok-kelompok berkepentingan untuk menghalangi calon presiden perempuan atau digunakan oleh kelompok lain sebagai dukungan.

7. Fatwa tentang Kandidat non-Muslim sebagai Anggota Legislatif

Fatwa ini keluar dalam bentuk *tausiah* pada tanggal 1 Juni 1999 yang ditandatangani oleh ketua umum MUI, Prof. K.H. Alie Yafie dan Drs. H.A. Nazri Adlani sebagai sekretaris jenderal mengenai calon anggota legislatif dari non-Muslim.⁴⁶ Fatwa ini berisi empat butir pokok fatwa, yaitu *pertama*, menganjurkan umat Islam untuk menggunakan hak pilih pada pemilu 7 Juni 1999 secara bebas dan bertanggung jawab terhadap partai politik yang berjanji untuk mengartikulasi kepentingan umat Islam. *Kedua*, menganjurkan umat Islam untuk memilih partai politik yang mempromosikan kandidat Muslim. *Ketiga*, menganjurkan umat

Islam untuk selalu peka bahaya laten komunisme, authoritarianisme dan sekularisme yang bersembunyi di beberapa partai politik. *Keempat*, menganjurkan umat Islam untuk berdoa kepada Tuhan bagi implementasi kebebasan dan demokrasi pada pemilu 7 Juni 1999.⁴⁷

Al-Qur'an telah menjelaskan bahwa tidak dibenarkan umat Islam menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin mereka. Hal ini disebabkan kepemimpinan mereka dapat memperkuat kekuatan mereka dan memperlemah kekuatan Islam serta menjadikan Islam sebagai ejekan.⁴⁸ Tausiah ini bersesuaian dengan hasil Kongres Ummat Islam Indonesia pada tahun 1998. Salah satu keputusan hasil kongres pada bidang sosial politik nomor 4.b. item (3) (b) dan (c) menyebutkan, "Wajib memilih hanya calon-calon (tokoh) yang memiliki cita-cita terlaksananya ajaran Islam dan nilai-nilai Islam dalam kehidupan bernegara (b); "Kaum muslimin laki-laki dan perempuan yang telah mukallaf wajib berusaha dan memberikan segala macam bantuan pengorbanan untuk tercapainya kemenangan Islam dalam pemilihan umum yang akan datang."⁴⁹

Fatwa sebagai Etika Politik Islam

Pada hakikatnya politik adalah kekuasaan, yaitu kemampuan untuk mencapai hasil yang diinginkan dengan cara apa pun.⁵⁰ Pemahaman ini tercermin dari praktek perpolitikan di Indonesia. Istilah-istilah seperti "politik dagang sapi", "makelar politik", "politik hutang budi" dan istilah-istilah serupa lainnya dalam dinamika politik nasional menggambarkan bahwa politik adalah media pertarungan dan distribusi kekuasaan. Realitas politik adalah pertarungan kekuatan dan kepentingan. Politik

dibangun bukan dari yang ideal, dan tidak tunduk kepada apa yang seharusnya (*das sollen*).

Realitas politik seperti itu menjadikan banyak pengamat politik atau politikus yang memandang bahwa berbicara etika politik itu seperti berteriak di padang pasir, etika politik itu *nonsense*.⁵¹ Namun, betapapun kerasnya pertarungan, politik tetap membutuhkan legitimasi, persetujuan masyarakat, dan mengandaikan pembenaran normatif yang bersumber dari ajaran moral, agama dan kebiasaan. Pemahaman ini mengantarkan pada kesimpulan bahwa etika politik masih dibutuhkan dalam mengawal moralitas realitas politik.

Etika politik berhubungan dengan perilaku politikus, praktek institusi sosial, hukum, komunitas, struktur-struktur sosial, politik, dan ekonomi. Etika politik memiliki tiga dimensi, yaitu tujuan, sarana, dan aksi politik itu sendiri.⁵² Ketiga dimensi tersebut dapat dijelaskan melalui tabel berikut:

Tabel 1
Dimensi Etika Politik

No.	Dimensi	Etika Politik
1	Tujuan	Meliputi kemampuan untuk menentukan arah kebijakan umum yang jelas dan akuntabilitasnya
2	Sarana	Meliputi sistem/prinsip-prinsip dasar pengorganisasian praktek penyelenggaraan negara dan dasar institusi-institusi sosial. Peran etika adalah menguji dan mengkritisi legitimitas keputusan-keputusan, institusi-institusi dan praktek-praktek politik.

3	Aksi Politik	Meliputi peran politikus sebagai penentu rasionalitas politik, baik rasionalitas tindakan maupun kualitas moral pelaku. Politikus yang baik adalah jujur, santun, memiliki integritas, menghargai orang lain, menerima pluralitas, memiliki keprihatinan untuk kesejahteraan umum, dan tidak mementingkan golongannya.
---	--------------	--

Islam sebagai agama yang ditegakkan di atas kekuatan moral memandang penting setiap dimensi yang berkaitan dengan supremasi moral, termasuk etika politik. Masyarakat dan negara merupakan dua dimensi yang tidak dapat dipisahkan dalam pandangan Islam. Beberapa ahli fikih politik Islam mengemukakan bahwa suatu kewajiban bagi orang Islam untuk mendirikan negara. Keberadaan negara dapat mewujudkan keteraturan kehidupan masyarakat, sehingga pada gilirannya umat Islam dapat menyelenggarakan ibadah-ibadahnya dengan baik pula. Pemahaman dalam Islam tentang ibadah sangat luas, bukan saja persoalan ibadah yang bersifat formal, namun semua dimensi kehidupan yang berorientasi kepada Allah SWT disebut sebagai ibadah. Politik sebagai bagian dari kebutuhan bermasyarakat dan bernegara merupakan bagian dari bangunan ibadah dalam Islam yang berarti perilaku politik harus menunjukkan etika politik.

Reformasi Indonesia pada tahun 1998 telah menjadikan politik sebagai media yang menghalalkan segala cara demi meraih kekuasaan. Akibatnya, kekuasaan yang diperoleh melalui praktek politik yang menghalalkan segala cara digunakan untuk melanggengkan kepentingan politik. Artinya, politik dan kekuasaan membentuk mata rantai yang saling membutuhkan dan saling melegitimasi antara satu dengan yang lainnya. Sebab

itulah kerusakan yang sering disebut dengan krisis multidimensi menimpa semua praktek kekuasaan dan politik, baik di level bawah maupun elit politik.

Krisis multidimensi menjadi keprihatinan para ulama, yang dikatakan oleh Clifford Geertz sebagai pialang budaya, sehingga lahirlah berbagai fatwa MUI untuk meluruskan kembali orientasi etika politik dalam kerangka NKRI. Fatwa-fatwa MUI menggambarkan kekuatan etika politik yang berusaha memberikan artikulasi yang harmonis antara agama dan politik. Tujuan hidup secara harmonis sebagai sebuah bangsa dan aspek kesejarahan menjadi dua pilar yang menjadi dasar kerangka pemikiran etika politik.

1. Etika Politik dalam Kerangka NKRI

Kajian tentang penerapan syariat Islam di bumi Indonesia melahirkan pro dan kontra karena berkaitan dengan bentuk dan dasar NKRI. Polemik ini bersumber dari pandangan Sunni Islam yang mayoritas diikuti muslim Indonesia, bahwa Nabi tidak menyebut sebuah nama yang jelas mengenai masyarakat Islam. Nabi memberikan pilihan mengenai model kepemimpinan.⁵³ Al-Qur'an tidak secara jelas menerangkan tentang politik dan bentuk negara Islam. Persoalan ini menjadi wilayah *masalah ijtihadiyah*. Oleh karena itu, umat Islam berbeda dalam memahami konsep imam dan negara ini, terutama yang terjadi antara Sunni dan Syi'ah.⁵⁴

Dalam hal hubungan antara Islam dan negara terdapat dua kelompok besar yang secara ideologis saling bersaing. *Pertama*, mereka yang menghendaki adanya kaitan formal antara Islam dan negara – baik dalam bentuk negara Islam, Islam sebagai agama negara, atau negara yang memberlakukan ajaran Islam.

Kedua, mereka yang menentang kaitan antara Islam dan negara dalam bentuk apa pun. Persaingan antara kedua kelompok inilah yang mewarnai percaturan politik antara Islam dan negara di Indonesia selama ini sampai era reformasi.

Dalam kategori pertama masih terdiferensiasi ke dalam berbagai kelompok, dari yang paling moderat hingga yang paling radikal dan bahkan menggunakan kekuatan senjata, yang berjuang untuk mewujudkan kaitan formal antara Islam dan negara. Dalam kelompok radikal dapat dimasukkan di dalamnya adalah Darul Islam (DI) yang dipimpin Kartosuwiryo, Komando Jihad, Gerakan Aceh Merdeka, Hizbut Tahrir Indonesia, dan Majelis Mujahidin Indonesia.

Lahirnya fatwa-fatwa MUI memberikan kepastian dan landasan etika bagi pola hubungan Islam dan negara. Garis etika politik yang bersumber dari fatwa menegaskan NKRI sebagai ijtihad para pendiri negara yang kebanyakan diperankan umat Islam⁵⁵ bersifat final. Umat Islam sebagai penduduk mayoritas memiliki kewajiban untuk memelihara keutuhan NKRI dan menjaga segala bentuk separatisme yang dilakukan oleh siapa pun dan dengan alasan apa pun. Membela negara (NKRI) dari berbagai upaya pengkhianatan dan separatisme merupakan bagian dari kewajiban agama. Sebab, perilaku separatisme sepadan dengan *bughat* dalam terminologi Islam. *Bughat* secara syar'i haram hukumnya. Fatwa MUI memasukkan setiap orang, kelompok, lembaga atau organisasi yang melibatkan diri, baik secara terang-terangan maupun tersembunyi, dalam aktivitasnya yang mengarah pada separatisme dari NKRI sebagai bagian dari *bughat*.

Fatwa MUI sebagai landasan etika politik pada dasarnya sudah pernah difatwakan para ulama dalam fatwa "perang suci" (*Revolusi Jihad*) melawan Inggris dan Belanda yang mendorong rakyat Surabaya dan masyarakat Jawa Timur pada umumnya

untuk aktif dalam perang 10 November 1945. Isi fatwa yang dikeluarkan pada waktu itu memiliki kesamaan substansial dalam hal bentuk bangsa Indonesia dengan yang difatwakan MUI. Pada saat itu, pembelaan terhadap negara dalam mempertahankan NKRI merupakan bagian dari jihad yang menjadi kewajiban bagi tiap-tiap orang Islam (*fardhu 'ain*) yang berada dalam jarak radius sembilan puluh empat kilometer (yaitu jarak ketika umat Islam boleh melakukan shalat *jama'* dan *qasar*).⁵⁶

Kerangka etika politik mengandung keseimbangan antara komitmen menjaga keutuhan NKRI dan peran negara dalam melakukan upaya-upaya menciptakan rasa adil, aman dan sejahtera secara merata serta penyadaran terhadap elemen-elemen yang cenderung melakukan separatisme. Kewajiban negara ini menuntut semua elemen baik dari dimensi tujuan dan sarana maupun aksi politik berpijak kepada moral, rasa keadilan dan kesejahteraan rakyat.

Kepastian hukum dari sudut pandang fatwa tentang NKRI dengan Pancasila sebagai falsafah dan UUD 1945 sebagai konstitusi mengandung tuntutan sosiologis terhadap kelangsungan kemajemukan Indonesia. Bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk, baik dalam hal suku, ras, budaya maupun agama. Dalam hal kemajemukan agama, negara mengakui eksistensi beberapa agama, di mana masing-masing agama tersebut mempunyai posisi yang sama di dalam konstitusi negara. Negara menjamin warganya untuk memeluk agamanya masing-masing. Dalam konteks berbangsa dan bernegara, setelah proklamasi 1945 Islam memandang posisi umat beragama sebagai sesama bagian warga bangsa yang terikat oleh komitmen kebangsaan sehingga harus hidup berdampingan secara damai dengan prinsip *mu'ahadah* atau *muwatsaqah*, bukan posisi *muqatalah* atau *muharabah*.

Implikasi lebih lanjut dari fatwa NKRI terhadap etika politik bahwa peraturan negara yang disepakati melalui mekanisme tata negara memiliki kekuatan yang harus diterima semua komponen umat Islam. Aktivitas sosial, politik dan keagamaan selama masih dalam koridor peraturan negara harus mendapat jaminan dari gangguan kelompok yang lainnya. Oleh karena itu, dalam rangka menghindarkan adanya konflik antarpemeluk agama di Indonesia, negara wajib menjamin warganya untuk menjalankan agamanya dan melindungi kemurnian agama sesuai dengan ajaran agama masing-masing dari setiap upaya penodaan agama. Setiap orang, kelompok masyarakat, lembaga atau organisasi yang melakukan penodaan agama, baik secara terang-terangan maupun tersembunyi, negara harus menindaknya secara tegas sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

2. Etika Politik dalam Relasi Agama dan Negara

Penetapan NKRI sebagai keputusan final bentuk negara membutuhkan formulasi etika politik yang berfungsi untuk mempererat keutuhan NKRI. Formulasi etika politik kedua yang berfungsi mempererat keutuhan NKRI adalah kedudukan agama sebagai basis referensi dalam mengelola negara. MUI memiliki kepentingan untuk memberikan pedoman etika politik mengingat mayoritas penduduk negeri ini beragama Islam.

Konstruksi masyarakat religius yang menjadi ciri masyarakat Indonesia memiliki peran menentukan dalam meletakkan pilar-pilar demokrasi di Indonesia. Konstruksi demokrasi dalam masyarakat Eropa tidak mungkin sama persis dengan masyarakat Indonesia yang memiliki budaya yang berbeda. Konstruksi demokrasi Indonesia secara filosofis harus didasarkan kepada entitas *cultural indigenus*. Dalam kerangka

fatwa MUI, nilai-nilai yang dibawa arus globalisasi yang bertentangan dengan ajaran Islam dan mendatangkan kerusakan harus ditolak.

Sebagai negara yang beragama, seharusnya peraturan negara didasarkan pada prinsip-prinsip keagamaan. Fatwa MUI telah menegaskan bahwa di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, agama harus dijadikan sebagai sumber inspirasi dan kaidah penuntun, sehingga tidak terjadi benturan antara kerangka berpikir keagamaan dan kerangka berpikir kebangsaan. Membangun negara dengan etika politik berarti menjadikan moral sebagai lokomotif pembangunan negara. Sementara itu, nilai-nilai keagamaan masih menjadi tolok ukur paradigma moral di Indonesia.

Umat Islam sebagai penduduk mayoritas memiliki peluang demokratis yang lebih besar untuk memasukkan ajaran Islam dalam regulasi negara. Islam merupakan ajaran yang bersifat universal yang memandang dan menempatkan manusia dalam harkat martabat yang sangat mulia, dan oleh karena itu Islam menjunjung tinggi nilai-nilai yang memuliakan hak-hak dasar kemanusiaan yang luhur seperti kemerdekaan (*al-hurriyah*), persamaan (*al-musawah*), keadilan (*al-'adalah/al-qisth*), dan kedamaian (*al-silm*).

MUI menyadari adanya pluralitas pemahaman dalam merumuskan etika politik berkaitan dengan relasi agama dan negara. Perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan umat Islam merupakan suatu yang wajar, sebagai konsekuensi dari pranata "ijtihad" yang memungkinkan terjadinya perbedaan.⁵⁷

- a. Sikap yang merasa hanya pendapatnya sendiri yang paling benar serta cenderung menyalahkan pendapat lain dan menolak dialog merupakan sikap yang bertentangan dengan

prinsip toleransi (*al-tasamuh*) dan sikap tersebut merupakan *ananiyyah* (egoisme) dan *'ashabiyyah hizbiyyah* (fanatisme kelompok) yang berpotensi mengakibatkan saling permusuhan (*al-'adawah*), pertentangan (*al-tanazu'*), dan perpecahan (*al-insyiqaq*).

- b. Dimungkinkannya perbedaan pendapat di kalangan umat Islam harus tidak diartikan sebagai kebebasan tanpa batas (*bila hudud wa bila dhawabith*).
- c. Perbedaan yang dapat ditoleransi adalah perbedaan yang berada di dalam *majal al-ikhtilaf* (wilayah perbedaan). Sedangkan perbedaan yang berada di luar *majal al-ikhtilaf* tidak dikategorikan sebagai perbedaan, melainkan sebagai penyimpangan.
- d. Dalam menyikapi masalah-masalah perbedaan yang masuk dalam *majal al-ikhtilaf* sebaiknya diupayakan dengan jalan mencari titik temu untuk keluar dari perbedaan (*al-khuruj min al-khilaf*) dan semaksimal mungkin menemukan persamaan.
- e. *Majal al-ikhtilaf* adalah suatu wilayah pemikiran yang masih berada dalam koridor *ma ana alaihi wa ashhabiy*, yaitu faham *keagamaan ahlus-sunnah wal jama'ah* dalam pengertian yang luas.

3. Etika Politik dalam Memilih Pemimpin

Memilih pemimpin di negara demokrasi seperti Indonesia merupakan hak setiap individu dan warga negara.⁵⁸ Penggunaan hak memilih menunjukkan kualitas dan legitimasi kepemimpinan nasional. Dalam praktek perpolitikan nasional, gerakan untuk tidak memilih disebut dengan "golongan putih" (golput). Golongan putih adalah sekelompok orang yang tidak menggunakan hak

pilihnya dalam pemilihan umum. Menjelang Pemilu 2009, banyak kalangan yang khawatir menurunnya partisipasi pemilih (*voter turn out*), yang berarti peningkatan angka golput. Ekspresi kekhawatiran terhadap fenomena golput disampaikan Megawati dengan menyatakan bahwa sebaiknya mereka yang golput tidak usah menjadi warga negara Indonesia.⁵⁹

Kekhawatiran melonjaknya angka golput didasarkan kepada beberapa pertimbangan. *Pertama*, partisipasi pemilih dalam pemilu 2004 lebih rendah daripada pemilu 1999. Tahun 1999 partisipasi pemilih mencapai 91,69 %, sedangkan pada pemilu 2004 adalah 84 %, atau turun sekitar 7 %. *Kedua*, rendahnya tingkat kehadiran pemilih dalam sejumlah pilkada. Pilkada antara Juni-Juli 2005, rata-rata angka partisipasi pemilih adalah lebih rendah dari pemilu nasional tahun 2004, yaitu hanya 73,1 %. *Ketiga*, prediksi berbagai lembaga survey dan pengamat politik memprediksi bahwa golput dalam pemilu ini berkisar antara 30-40 %.⁶⁰ *Keempat*, munculnya gerakan dari *civil society* yang dimotori Gus Dur dan Fajrul Rahman untuk memilih golput pada pemilu 2009.

Kelahiran gerak golput di Indonesia disebabkan tujuh tafsir golput. *Pertama*, fenomena teologis yang terkait dengan tafsir keagamaan yang memandang keikutsertaan dalam pemilu dan mengakui demokrasi sebagai suatu hal yang dilarang agama. *Kedua*, fenomena proses yang muncul sebagai protes terhadap politisi dan partai politik yang dianggap tidak kunjung memberikan manfaat kepada mereka. *Ketiga*, bentuk perlawanan terhadap bangunan sistem politik (biasanya sistem otoriter) yang mengekang hak-hak politik warga negara. *Keempat*, bentuk ketidakpercayaan terhadap sistem politik yang sedang bekerja. *Kelima*, golput lahir karena kekacauan administrasi pemilu. *Keenam*, golput disebabkan pemilih sedang berlibur, berkunjung ke famili yang jauh, ketiduran, bekerja atau bepergian, sehingga

secara teknis tidak memungkinkan untuk memilih. *Ketujuh*, ekspresi kejenuhan masyarakat untuk mengikuti pemilu.⁶¹

Berbagai argumentasi di balik golput dalam pandangan fatwa MUI tidak cukup dijadikan alasan sebagai pembenar golput. Fatwa MUI menegaskan kerangka etika politik bahwa memilih pemimpin bukan semata-mata hak, tetapi merupakan kewajiban. Kewajiban memilih pemimpin atau keharaman golput didasarkan kepada argumen tentang kewajiban adanya pemimpin dalam ajaran Islam. Memilih pemimpin berarti menyerahkan seperangkat urusan terhadap seseorang yang terpilih untuk mengatur pengelolaan negara. Perilaku golput mengandung persoalan karena ketidakjelasan dalam menyerahkan kepemimpinan negara. Dengan demikian, sebenarnya di dalam golput sendiri ada persoalan bagi masyarakat. Bahkan, tidak hanya golputnya yang menjadi masalah, tetapi ada yang lebih substansial, yaitu mekanisme apa yang bisa menyelamatkan negara untuk menciptakan keamanan, ketertiban politik, dan berakhlakul karimah.

Memasuki era modern, dunia Islam diperkenalkan dengan berbagai bentuk negara seperti republik, aristokrasi dan lain-lain, walaupun masih banyak yang melanjutkan sistem monarki. Dinamika kepemimpinan dalam Islam berada dalam semangat teologi Islam, yaitu ayat: "*Hai, orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul(Nya), dan ulil amri di antara kamu.*"⁶²

Argumentasi teologis ini yang mendorong MUI merumuskan fatwa kepemimpinan dan keharaman golput. Realitas politik dan teologis Islam tersebut mendorong para filosof dan para ahli etika politik Islam untuk membuat aturan-aturan pemilihan seorang pemimpin pemerintahan demi terwujudnya negara ideal. Beberapa filosof, di antaranya al-Farabi dalam karyanya *al-Madinah al-Fadilah*, Ibnu Maskawih dalam bukunya

Tazib al-Akhlaq, dan al-Mawardi dalam karyanya *al-Ahkam as-Sultaniyah*.

Rumusan etika politik tentang kepemimpinan sudah menjelaskan syarat-syarat pemimpin yang harus dipilih. Pemimpin yang harus dipilih adalah pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*siddiq*), terpercaya (*amanah*), aktif dan aspiratif (*tablig*), mempunyai kemampuan (*fathanah*), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam hukumnya adalah wajib. Berkaitan dengan isu gender, hasil Kongres Ummat Islam Indonesia (KUII) yang diselenggarakan pada tanggal 3-7 November 1998 di Asrama Haji Pondok Gede Jakarta menjelaskan bahwa mengingat bahwa mayoritas bangsa Indonesia adalah muslim, maka Kongres Ummat Islam Indonesia ke-3 ini merekomendasikan Presiden dan Wakil Presiden Republik Indonesia adalah seorang pria yang beriman dan bertakwa kepada Allah SWT.⁶³ Memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana disebutkan di atas atau sengaja tidak memilih padahal ada calon yang memenuhi syarat hukumnya adalah haram.

Fatwa dan Transformasi Politik Islam

Diskursus mengenai politik Islam mengalami situasi stagnan. Artikulasi politik Islam pada dasarnya terpenjara pada tiga mazhab besar. Hampir-hampir seluruh artikulasi pemikiran politik Islam tidak lepas dari bayang-bayang pemikiran bahwa *pertama*, Islam dan politik itu tidak dapat dipisahkan; *kedua*, Islam dan politik itu dapat dipisahkan; *ketiga*, Islam dan politik memiliki keterkaitan yang erat, tetapi bentuk hubungannya tidak bersifat legal-formalistik, tetapi substansialistik.⁶⁴

Ketiga mazhab pemikiran politik Islam telah mengejawantah dalam sejarah politik Islam di Indonesia. Pada

dasawarsa 1940-an sampai awal 1960-an, ekspresi, artikulasi, dan detail pemikirannya kurang lebih bersifat absolutis dan antagonistik antara pemikiran yang berada di kubu “golongan agama” dan “golongan nasionalis”. Demikian absolutisnya ekspresi tersebut, seperti yang ditampilkan pada sidang Dewan Konstituante pada akhir 1950-an, sehingga kompromi dan negosiasi gagal dilakukan. Kompromi dan negosiasi yang diharapkan melahirkan pemikiran jalan tengah tidak terjadi, dan pada gilirannya hal itu justru menimbulkan stigma sejarah dalam soal kaitan antara Islam dan politik atau Islam dan negara.

Pemikiran yang lahir pada dasawarsa 1970-an hingga 1990-an merupakan jalan tengah yang pada masa lalu gagal diwujudkan. Jalan tengah yang dalam terminologi Munawir Syadzali “Indonesia bukan negara teokratis dan bukan negara sekular” sebenarnya mempunyai pendukung yang cukup besar dibandingkan dengan dua ekstrem lainnya yang sangat berlawanan itu. Gerakan jalan tengah membuahkan hasil di mana negara bersedia mengakomodasi kepentingan-kepentingan komunitas Islam. Akomodasi politik Islam sebagai hasil dari gerakan jalan tengah terkesan “dipaksakan” atau “datang dari atas (elit politik)” daripada hasil dialog yang objektif dan serius antara pendukung antarmazhab pemikiran politik Islam yang satu dengan yang lainnya.⁶⁵

Pemikiran politik Islam yang dihasilkan dari kompromi elit politik tidak memiliki akar yang kuat sehingga ketika pilar-pilar pendukung kekuasaan yang otoriter runtuh, seakan-akan diskursus Islam dan politik dimulai dari awal kembali. Gagasan-gagasan yang pernah berkembang pada dasawarsa 1950-an, dan ditabukan oleh pemerintah Orde Baru, muncul kembali seiring dengan gerakan reformasi dalam ekspresi yang oleh sebagian pemikir Islam tidak pernah terbayangkan, seperti rajam dan

potong tangan yang dilakukan perorangan. Paradigma syariat Islam kehilangan artikulasi baru, sebaliknya justru kembali kepada bayang-bayang pemikiran lama. Kenyataan seperti ini tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga terjadi dan berkembang di dunia Islam lainnya.

Bayang-bayang pemikiran lama memang sulit dihilangkan dalam kajian politik Islam. Hal ini disebabkan bangunan pemikiran politik Islam bukan murni kajian keilmuan, namun di dalamnya terdapat doktrin agama yang *taken for granted*. Persoalan mendasar yang harus dilakukan gerakan politik Islam di Indonesia adalah mendialogkan doktrin politik Islam dengan artikulasi-artikulasi baru yang muncul dari dialog dengan perkembangan masyarakat kontemporer. Agenda utama politik Islam adalah menuntaskan kaitan antara Islam dan politik atau Islam dan negara dalam konteks keindonesiaan.

Hubungan Islam dan Negara Kesantunan Republik Indonesia mengemuka kembali dalam kajian bentuk NKRI pascareformasi. Pada saat itu, beragam ide dan pemikiran berkembang, baik di parlemen maupun di mimbar akademik dan gerakan masyarakat. Umat Islam sendiri memiliki artikulasi yang berbeda-beda. Kelompok-kelompok modernis memilih untuk mengedepankan substansi Islam dalam perundang-undangan. Kelompok garis keras memilih Islam formalistik sebagai sistem terbaik untuk menggantikan sistem yang ada.

Kesenjangan pemahaman Islam dan politik di Indonesia mengakibatkan terjadinya teror dan bahkan lahir menjadi gerakan teroris. Fatwa MUI telah berusaha mendekatkan kesenjangan tersebut dengan mengartikulasi sumber-sumber resmi dalam pengambilan hukum Islam. Pandangan normatif Islam dipadukan dengan konstruksi NKRI yang historis. Fatwa-fatwa MUI yang berkaitan dengan persoalan kebangsaan banyak melibatkan

pertimbangan sejarah dan kemaslahatan sehingga menghasilkan kesimpulan NKRI sebagai bentuk final, dan mempertahankannya bersifat wajib. Namun, fatwa-fatwa yang berkaitan dengan pemikiran keagamaan, kelompok keagamaan dan moral lebih mengedepankan dalil-dalil syar'i dan ketegasan yang tidak dapat dikompromikan. Konstruksi argumentasi-argumentasi fatwa tersebut menunjukkan independensi MUI dalam memerankan diri dalam mempengaruhi perjalanan politik dan pemerintahan di Indonesia.

Pengaruh fatwa dalam perjalanan politik keagamaan menempati peran strategis. Para politikus muslim perwakilan dari partai-partai Islam dan nasionalis telah menggunakan produk fatwa sebagai sumber material dalam pembahasan perundang-undangan di Indonesia. Fatwa-fatwa MUI telah melahirkan berbagai regulasi resmi negara seperti Perda Syari'ah di berbagai daerah, Undang-Undang Perbankan Syari'ah, Undang-Undang Pornografi, SKB Tiga Menteri tentang Ahmadiyah, Undang-Undang Wakaf dan Perkawinan. Lahirnya berbagai perundang-undangan yang dijiwai oleh fatwa-fatwa MUI menunjukkan bahwa fatwa telah menjadi kekuatan transformatif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Setting sosial politik yang diperankan fatwa menunjukkan dua pola transformasi, yaitu transformasi struktural dan kultural. Pola pertama dilakukan melalui perwakilan umat Islam di pemerintahan dan terutama di Dewan Perwakilan Rakyat, baik di tingkat pusat maupun daerah. Pola kedua dilakukan dengan dukungan *civil society* yang terimplementasi dalam berbagai organisasi kemasyarakatan.⁶⁶ Perpaduan gerakan struktural dan kultural tersebut meningkatkan *bargaining* politik fatwa dengan politik dan pemerintahan. Artinya, fatwa memiliki peran

pendorong, dan dalam beberapa kasus memaksa negara untuk memilih keputusan yang disuarakan fatwa.

Kesimpulan

Fatwa MUI pascareformasi telah menggunakan momentum demokratisasi sebagai produk gerakan reformasi tahun 1998 untuk memposisikan diri secara independen, otonom dan mandiri. Fatwa-fatwa strategis kebangsaan sebagai komponen fatwa yang khas pascareformasi telah menjadi sumber bagi pembangunan etika politik di Indonesia.

Dekadensi moral yang melanda seluruh dimensi kehidupan, termasuk bidang politik dan pemerintahan, menjadi kegelisahan filosofis dan praksis Majelis Ulama Indonesia. Fatwa-fatwa strategis kebangsaan memberikan garis-garis etika politik Islam yang dapat dijadikan pedoman bagi praktisi politik dan pemerintahan. Tiga komponen penting yang digariskan MUI adalah etika politik dalam kerangka NKRI, etika politik dalam relasi agama dan negara, dan etika politik dalam memilih pemimpin.

Garis-garis etika politik yang bersumber dari fatwa MUI menunjukkan kekuatan transformatif etika politik Islam. Hal ini tampak dari beberapa perundang-undangan dan peraturan negara yang lahir dari fatwa MUI. Di antara peraturan negara tersebut adalah UU Perda Syari'ah di berbagai daerah, Undang-Undang Perbankan Syari'ah, Undang-Undang Pornografi, SKB Tiga Menteri tentang Ahmadiyah, Undang-Undang Wakaf dan Perkawinan. Berbagai perundang-undangan ini dilahirkan melalui proses formal parlementer, dan dukungan kultural *civil society*. Hal ini menunjukkan kekuatan transformatif fatwa MUI pascareformasi terletak pada kombinasi gerakan struktural dan kultural.

Catatan Akhir

^{*)} *Makalah* ini dipresentasikan dalam acara “*Islamic Conference on MUI Studies*” pada tanggal 22-23 Juli 2011 di Jakarta.

^{**)} Pengasuh Pondok Pesantren Modern Islam Assalaam Surakarta dan mahasiswa doktoral UIN Sunan Kalijaga tahun 2006-sekarang. Menulis disertasi dengan judul “*Fatwa Majelis Ulama Indonesia 1998-2009: Kajian Relasional Fatwa dengan Politik dan Pemerintahan di Indonesia.*”

¹ Robert W. Hefner, *Civil Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), p. 15

² Dinukil dari Greg Fealy, “*Islamic Politics: A Rising or Declining Force?*”. Paper presented at conference on Rethinking Indonesia, Melbourne, 4-5 March 2000, Azyumardi Azra, “*Political Islam in Post-Soeharto Indonesia*”, dalam Virginia Hooker & Amin Saikal (ed.), *Islamic Perspectives on the New Millenium*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004), p. 140-141.

³ M.C. Ricklefs, “*Religion, Politic and Social Dynamics in Java: Historical and Contemporary Rhymes*”, dalam Greg Fealy (ed), *Expressing Islam Religious Live and Politics in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2008), p. 123

⁴ Implikasi dari kedua paham ini dalam hubungannya dengan negara, muncul beberapa sikap politik; ada yang menginginkan penerapan syariah secara utuh, ada juga yang menginginkan kesatuan partai politik Islam, dan ada pula organisasi yang memilih tidak masuk dalam partai, tetapi kosistem mendukung partai Islam. Deliar Noer, “*The Future of Political Islam in Indonesia*”, dalam Asrori S. Karni (ed.), *A Celebration of Democracy: A Journalistic Portrayal of Indonesia's 2004 Direct Elections Amongst Moderate and Hardline Muslims*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), p. xxxiii. Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998), p. 357

⁵ John L. Esposito, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), p. 38-41

⁶ Nadirsyah Hosen, "Fatwa and Politics in Indonesia", dalam Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, (Singapura: ISEAS, 2003), p. 177

⁷ Q.S. al-Kahfi: 22

⁸ Di berbagai daerah memiliki istilah yang berbeda-beda dalam menyebut pemegang otoritas hukum Islam. Di negara-negara Timur Tengah seperti Saudi Arabia dikenal istilah *mufti*. Istilah *qadhi* diberikan kepada seorang ahli hukum yang bertugas untuk memutuskan persoalan-persoalan hukum agama yang didasarkan kepada hukum negara atau fatwa seorang mufti atau berdiri pada ijtihadnya sendiri. Di Indonesia, fungsi mufti diperankan ulama atau dengan gelar "kyai". Setiap mazhab mendirikan pendidikan khusus untuk menjamin kontinuitas mufti dan fatwa. Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 24-26

⁹ Husain Muhammad al-Mallah, *al-Fatwa nasy'atuha wa tatawwuruha – usuluha wa tatbitatuha*, (Beirut: Maktabah al-'Asyriyah, 2001), p. 397

¹⁰ *Ibid.*, p. 398

¹¹ Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Islamic Justice in Transition: A Socio-Legal Study of the Agama Court Judges in Indonesia", (*Disertasi* pada University of California Los Angeles, 1994), p. 10

¹² Harold Berman, *The Interaction of Law and Religion*, (New York: Abingdon Press, 1974), p. 11

¹³ Lubis, *Disertasi*, p. 11

¹⁴ Dalam tradisi perumusan cara kerja hukum, hanya para ulama yang memiliki kompetensi untuk melakukan interpretasi dan mengelaborasi aturan hukum Islam. Zubaida, *Law and Power in the Islamic World*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), p. 74

¹⁵ Hooker, *Islam Madzhab.....*, p. 305

¹⁶ Muhammad al-Mallah, *al-Fatwa.....*, p. 785

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Lebih lanjut baca Yusuf Qardhawi, *Fiqh Prioritas: Sebuah Kajian Berdasarkan Al-Qur'an dan As-Sunnah*, terj. Bahrudin F (Jakarta: Rabbani Press, 2002), p. 12-26

¹⁹ Yusuf Qardhawi, *Syari'ah al-Islami: Sholihah lit-Tatbiq fi kulli Zaman wa Makan*, (Qahirah: Maktabab Wahbah, 1994), p. 75

²⁰ MUI, *Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, (Jakarta: MUI, 2006), p. 4

²¹ Lihat, Q.S. Al-Hujurat: 9, 13, An-Nisa': 59, Ali Imran: 64, dan An-Nahl: 76.

²² Semua hadis ini digunakan MUI dalam memperkuat dalil fatwa. Selanjutnya, lihat MUI, *Keputusan Ijtima'...*, *Ibid.*, p. 7-8

²³ Dinukil MUI dari kitab an-Nawawi, *Al-Majmu'*, Juz 19, p. 195, Lihat MUI, *Keputusan Ijtima'...*, *Ibid.*, p. 9

²⁴ Dinukil dari Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, Juz 13, p. 6-7. *Ibid.*, p. 9-10

²⁵ Lihat Q.S. al-Anbiya': 107, al-Mu'minin: 71, al-Ahzab: 36, an-Nur: 21 dan al-An'am: 116, dan al-Isra': 70

²⁶ Baca, MUI, *Keputusan Ijtima'...*, *Ibid.*, 14-16

²⁷ MUI, *Ijma' Ulama Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia III Tahun 2009*, (Jakarta: MUI, 2009), p. 5-6

²⁸ Lihat: Q.S. al-Kafirun: 1-6, al-Baqarah: 256, al-Mumtahanah: 8-9, dan al-Hujurat: 13, an-Nisa': 9, dan al-Baqarah: 42,

²⁹ Lihat, MUI, *Ijma' Ulama... ibid.*

³⁰ MUI, *Ijma' Ulama... ibid.*, p. 18

³¹ Lihat: Q.S. al-Isra': 23, Luqman: 15, Ali Imran: 104, al-Isra': 16, al-A'raf: 96, ar-Rum: 41, dan an-Nisa': 58.

³² Az-Zarqa, *Sarh...*, *ibid.*, p. 165

³³ MUI, *Ijma' Ulama Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia III Tahun 2009*, (Jakarta: MUI, 2009), p. 23

³⁴ Lihat: Q.S. an-Nisa': 58-59

³⁵ HR. At-Tirmizi

³⁶ HR. Al-Bukhari dan HR. At-Tabrani dan Ad-Daruqtni

³⁷ HR. Al-Bukhari

³⁸ Barang siapa memilih seorang pemimpin padahal ia tahu ada orang lain yang lebih pantas untuk dijadikan pemimpin dan lebih paham terhadap kitab Allah dan sunnah Rasul-Nya, maka ia telah mengkhianati Allah, rasul-Nya, dan semua orang beriman" (HR. At-Tabrani)

³⁹ Lihat: UU No. 10 Tahun 2008 Pasal 19 ayat (1) yang menyatakan bahwa Warga Negara Indonesia yang pada hari pemungutan suara telah genap berumur 17 (tujuh belas) tahun atau lebih atau sudah/pernah kawin mempunyai hak memilih. Diperkuat lagi dalam Peraturan Komisi Pemilihan Umum no. 11 tahun 2008.

⁴⁰ az-Zarqa, *Sarh...*, *ibid.*, p. 227

⁴¹ Asrorun Ni'am Sholeh, "Golput dalam Pemilihan Umum Perspektif Hukum Islam", dalam MUI, *Ijma' 'Ulama... Ibid.*, p. 179-192

⁴² Lihat, Abi al-Hasan Ali bin Muhammad ibn Habib al-Basri al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sultaniyyah*, (Qahirah: Dar al-Hadis, 2006), p. 15

⁴³ Ali Yafie, "Sambutan Ketua Umum Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia", dalam MUI, *Kumpulan Hasil Kongres Umat Islam Indonesia Menyongsong Indonesia Baru*, (MUI: Jakarta, 2005), p. xx. M. Lihat juga, Mohammad Atho' Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*, (Jakarta: Religious Research and Development, and Training, 2003), p. 142

⁴⁴ *Ibid.*, p. 14

⁴⁵ "Din Syamsuddin: Tidak Pernah Ada Fatwa MUI Soal Presiden Perempuan", dalam *Berita Sore*, 1 Desember 2006, Lihat, <http://www.beritasore.com/>.

⁴⁶ Lihat juga, Atho Mudzhar, *Islam..... ibid.*, p.140-141

⁴⁷ *Ibid.*, p. 141

⁴⁸ Lihat: Q.S. al-Maidah: 51 dan 57:

⁴⁹ MUI, *Kumpulan Hasil... Ibid.*, p. 13

⁵⁰ Sastrapratedja, "Filsafat Sosial", *makalah*, tt. p. 4

⁵¹ Irfan Idris, "Etika Politik dalam Islam", *Fajar*, Jum'at, 19 Juni 2009

⁵² Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: Kompas, 2003), p. 25

⁵³ Khaled Abou El Fadl (ed.), *Islam and The Challenge of Democracy*, (New Jersey: Princeton University Press, 2004), p. 10

⁵⁴ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi; Muhaddadatuhu wa Tajliyatuhu*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1991), p. 358

⁵⁵ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Yogyakarta: LKIS, 2007), p. 119-120

⁵⁶ *Ibid.*, p. 116-117. Lihat PWNu Jawa Timur, *Peranan Ulama dalam Kemerdekaan*, (Surabaya: PWNu Jatim, 1995), p. 28

⁵⁷ Lihat MUI, *Keputusan Ijtima'... Ibid.*, p. 17

⁵⁸ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 10 tahun 2008 tentang Pemilihan Umum Anggota DPR, DPD, dan DPRD Bab IV pasal 19 dan 20 mengatakan: "(1) Warga Negara Indonesia yang pada hari pemungutan suara telah genap berumur 17 (tujuh belas) tahun atau lebih atau sudah/pernah kawin mempunyai hak memilih".

⁵⁹ Sigit Pamungkas, *Pemilu Perilaku Pemilih dan Kepartaian*, (Yogyakarta: Istitute of Democracy and Welfarism, 2010), p. 89

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Bandingkan: Cetro, "Laporan Hasil Survey Pemilih dan Calon Pemilih tentang Hasil Pemilu 1999 dan Pemilu 2004", Jakarta, Maret 2007, p. 7-8

⁶² QS Al-Nisaa [4]: 59.

⁶³ Ali Yafie, "Sambutan Ketua Umum Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia", dalam MUI, *Kumpulan Hasil Kongres Umat Islam Indonesia Menyongsong Indonesia Baru*, (MUI: Jakarta, 2005), p. 14. Pakar MUI, Mohammad Atho' Mudzhar juga memasukkan pelarangan perempuan menjadi presiden sebagai salah satu fatwa MUI. Baca Mohammad Atho' Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*, (Jakarta: Religious Research and Development, and Training, 2003), p. 142

⁶⁴ Bahtiar Effendy, "Disartikulasi Pemikiran Politik Islam?" dalam Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, (Jakarta: Serambi, 1992), p. vi. Lihat dan bandingkan, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), p. 134

⁶⁵ Effendy, "Disartikulasi...", *ibid.*, p. viii

⁶⁶ Gerakan transformasi sosial ditandai dengan penguatan *civil society vis-à-vis* negara. Baca Effendy, *Islam...*, *ibid.*, p. 165

Referensi

Abdurrahman, Asjmuni, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004

al-Amidi, Saifuddin Abil Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Jilid 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1996

Berman, Harold, *The Interaction of Law and Religion*, New York: Abingdon Press, 1974

- Bowen, John B., *Islam, Law and Equality in Indonesia*, New York: Cambridge University Press, 2003
- Burhanuddin, Jajat (peny.), *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2003
- El Fadl, Khaled M. Abou, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, (terj. R. Cecep Luman Yasin), Jakarta: Serambi, 2004
- Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Hooker, M.B., *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Bandung: Teraju Mizan, 2002
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz ats-Tsqafi al-'Arabi, 1991
- Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil, "Islamic Justice in Transition: A Socio-Legal Study of the Agama Court Judges in Indonesia", (Disertasi pada University of California Los Angeles, 1994)
- Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, Jakarta: MUI, 2006
- al-Mallah, Husain Muhammad, *al-Fatwa Nasy'atuha wa Tatawwuruha – Usuluha wa Tatbitatuha*, Beirut: Maktabah al-'Asyriyah, 2001

- Mawardi, Ahmad Imam, "Socio-Political Background of the Enactment of Kompilasi Hukum Islam di Indonesia", *Tesis*, (McGill University Montreal, 1998)
- Meuleman, Johan Hendrik, Darul Aqsha, Dick van der Meij, *Islam in Indonesia: A Survey of Events and Developments from 1988 to March 1993*, Jakarta: INIS, 1995
- Mudzhar, Mohammad Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*, (terj. Soedarso Soekarno), Jakarta: INIS, 1993
- Palmer, Richard E., *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (terj. Masnun Henry), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Qardhawi, Yusuf, *Fiqh Prioritas: Sebuah Kajian Berdasarkan Al-Qur'an dan As-Sunnah*, (terj. Bahrudin F), Jakarta: Rabbani Press, 2002
- Qardhawi, Yusuf, *Syari'ah al-Islami: Sholihah lit-Tatbiq fi kulli Zaman wa Makan*, Qahirah: Maktabab Wahbah, 1994
- Sirry, Mun'im A. (ed.), *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004
- Sumaryono, E., *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993
- Zahro, Ahmad, *Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU*, Yogyakarta: LKIS, 2004
- Zarqa', Musthafa Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Am: al-Fiqh al-Islami fi Tsubihi al-Jadid*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1968
- Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), p. 160



Kajian Peningkatan Peran Kelembagaan Sertifikasi Halal dalam Pengembangan Agroindustri Halal di Indonesia

Dwi Purnomo, dkk.

Pendahuluan

Pasar produk halal Indonesia adalah salah satu tujuan pasar bagi beragam produsen pangan halal impor yang dipasarkan di Indonesia, khususnya pada *hypermarket* dan *supermarket* besar, antara lain meliputi produk pangan fungsional, produk pangan siap saji, produk bahan tambahan makanan, kosmetik dan bahan-baku industri. Beragam produk yang bersertifikat halal yang telah dikembangkan secara global meliputi daging, buah-buahan, coklat, makanan beku, hewan laut, makanan kaleng, permen, makanan ringan, pasta dan mi, saus, kue, sereal, *seasoning*, bumbu, biskuit dan minuman (Gumbira-Sa'id, 2008).

Perkembangan global tersebut menjadi tantangan bagi produk agroindustri halal Indonesia untuk mengisi potensi pasar halal global secara optimal dengan mengisi kemampuannya untuk mengisi potensi pasar yang sangat besar tersebut. Hal ini dilakukan agar Indonesia terhindar menjadi negara pengimpor terbesar produk-produk halal yang bukan berasal dari negara-negara berpenduduk muslim, dan menguras devisa.

Dalam melaksanakan strategi pengembangan agroindustri halal diperlukan sinergisme antar lembaga dalam semua aspek yang ada agar dapat berlangsung secara berkesinambungan. Untuk mengukur kontribusi dan peranan kelembagaan maka terlebih dahulu dilakukan penilaian terhadap kondisi saat ini atas kekuatan, kelemahan ancaman dan potensi pengembangan agroindustri halal yang ada. Kontribusi yang dilakukan berbagai lembaga pemerintah dan non pemerintah dapat terlihat dari hasil kuantitatif pencapaian dan kondisi eksisting saat ini.

Penelitian ini bertujuan untuk memetakan kekuatan ekstrinsik agroindustri halal Indonesia dengan negara-negara ASEAN lain dan secara khusus membahas kontribusi LPPOM-MUI terhadap faktor-faktor yang signifikan pada kondisi pengembangan agroindustri halal Indonesia saat ini. Metode yang digunakan adalah dengan menggunakan analisis SWOT-Kuantitatif yang melibatkan 34 pakar dan pelaku agroindustri halal nasional dan ASEAN.

Faktor Ekstrinsik dalam Pengembangan Agroindustri Halal Indonesia

Dalam upaya peningkatan peran kelembagaan dalam pengembangan agroindustri halal di Indonesia, faktor-faktor yang diperhatikan meliputi faktor ekstrinsik yang terdiri dari 1)

Kebijakan dan komitmen pemerintah, 2) Tingkat kesadaran masyarakat dan industri, 3) Advokasi internasional dan lokal, 4) Tingkat inovasi dan daya saing produk, 5) Kemampuan lembaga sertifikasi, 6) Riset dan penguasaan teknologi, 7) Ketersediaan bahan baku, 8) Potensi pasar, 9) Jejaring kelembagaan, 10) Infrastruktur logistik, 11) Sistem sertifikasi halal, 12) Kekuatan dan jumlah pelaku industri halal. Faktor-faktor tersebut memiliki bobot kepentingan yang berbeda-beda, dan pembobotannya dinilai berdasarkan pemenuhan atas kriteria-kriteria yang ditetapkan untuk membangun sebuah agroindustri halal yang kompetitif. Kriteria-kriteria yang menjadi elemen-elemen penilaian bobot kepentingan faktor-faktor tersebut diterangkan dalam Tabel 1 berikut.

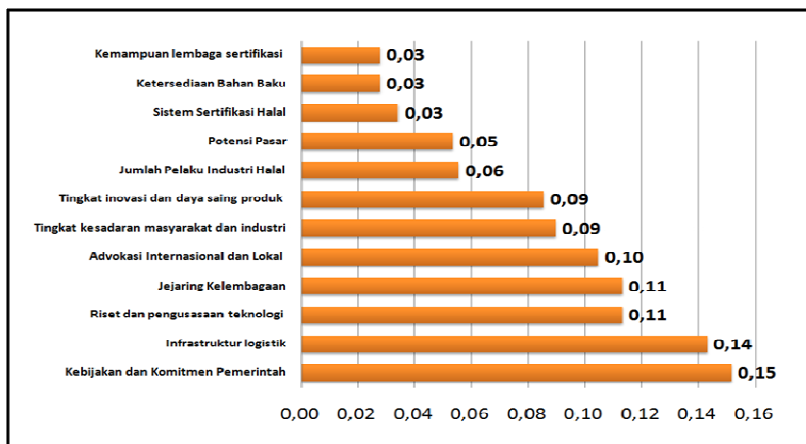
Tabel 1. Kriteria Penilaian Faktor Ekstrinsik

No.	Faktor Ekstrinsik	Kriteria Penilaian	
1	Kebijakan dan Komitmen Pemerintah	1	Adanya visi agroindustri halal
		2	Tersedianya undang-undang mengenai agroindustri halal
		3	Keterlibatan lembaga pemerintahan
2	Tingkat Kesadaran Masyarakat dan Industri	1	Jumlah industri yang tersertifikasi
		2	Preferensi masyarakat akan produk hala
		3	Besarnya pasar halal di negara tersebut
3	Advokasi Internasional dan Lokal	1	Kegiatan kelembagaan halal di tingkat internasional
		2	Jejaring kerjasama tingkat lokal dan iternasional
		3	Kemampuan lobi internasional
4	Tingkat Inovasi dan Daya Saing	1	Produk inovatif yang dihasilkan
		2	Variasi produk
		3	Kualitas produk

No.	Faktor Ekstrinsik	Kriteria Penilaian	
	Produk		
5	Kemampuan Lembaga Sertifikasi	1	Pengaruh internasional
		2	Jejaring kerjasama
		3	Keilmuan dan riset
6	Riset dan Pengusaan Teknologi	1	Penelitian dan pengembangan yang dilakukan
		2	Jumlah inovasi dan penemuan keilmuan yang berkaitan dengan halal
		3	Penggunaan teknologi pada industri
7	Ketersediaan Bahan Baku	1	Variasi bahan baku
		2	Keberlanjutan
		3	Ketersediaan
8	Potensi Pasar	1	Jumlah penduduk
		2	<i>Captive market</i>
		3	Daya beli
9	Jejaring Kelembagaan	1	Koordinasi antar lembaga pemerintah
		2	Sinergisme pemerintah, pihak industri dan lembaga lain
		3	Jejaring kerjasama pemerintah dan lembaga sertifikasi
10	Infrastruktur Logistik	1	Kondisi jalan
		2	Pelabuhan yang memenuhi persyaratan halal
		3	Insentif pajak
11	Sistem Sertifikasi Halal	1	Tingkat penerimaan standar sertifikasi
		2	Pengakuan sertifikasi di tingkat internasional
		3	Penerimaan industri dalam dan luar negeri
12	Jumlah Pelaku Industri Halal	1	Jumlah industri besar yang tersertifikasi halal
		2	Jumlah industri menengah yang

No.	Faktor Ekstrinsik	Kriteria Penilaian
		tersertifikasi halal
	3	Komitmen pemerintah dalam menciptakan industri halal baru

Dari Tabel 1 di atas, diketahui bahwa penilaian atas bobot kepentingan didasarkan pada pemenuhan kriteria-kriteria yang disyaratkan. Kriteria-kriteria di atas menjadi bahan pertimbangan dalam pembobotan kepentingan atas faktor-faktor ekstrinsik yang digunakan. Pembobotan yang diperoleh kemudian menjadi faktor utama yang menjadi kunci pengembangan agroindustri halal. Hasil penilaian faktor-faktor ekstrinsik kelembagaan digunakan sebagai bahan dasar analisis untuk mengetahui pengaruh faktor-faktor ekstrinsiknya terhadap pengembangan agroindustri halal. Gambar 1 berikut menjelaskan mengenai tingkat kepentingan faktor-faktor ekstrinsik yang perlu dikembangkan dalam pengembangan agroindustri halal.

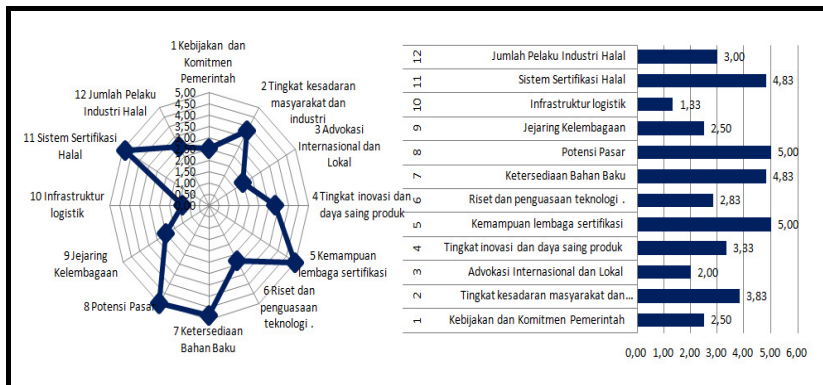


Gambar 1. Bobot Kepentingan Faktor-Faktor Ekstrinsik

Kekuatan Ekstrinsik Pengembangan Agroindustri Halal Indonesia

Di masa yang akan datang, menghadapi bisnis halal global yang meningkat pesat, Indonesia harus siap menghadapi perdagangan bebas, yang mungkin dapat merugikan hak-hak konsumen Muslim di Indonesia. Perdagangan bebas (*free trade*) diarahkan untuk dapat menjadi *fair trade* (perdagangan berkeadilan), adil dalam melindungi hak-hal konsumen, termasuk hak konsumen muslim untuk mendapatkan produk halal.

Indonesia dengan populasi muslim terbesar di dunia merupakan negara dengan potensi pasar halal yang juga merupakan pasar paling menjanjikan. Selain itu, Indonesia memiliki sumber daya alam dan sumber daya manusia yang sangat baik untuk memenuhi berbagai kebutuhan terutama tenaga kerja, para ahli dan bahan baku agroindustri halal. Untuk melihat kekuatan agroindustri halal Indonesia saat ini dapat dilihat pada Gambar 2 berikut.



Gambar 2. Kekuatan Ekstrinsik Pengembangan Agroindustri Halal di Indonesia Di Indonesia

Dari Gambar 2 di atas, terlihat bahwa Indonesia memiliki faktor-faktor yang kekuatannya sangat baik, namun juga terdapat beberapa faktor yang lemah. Indonesia unggul dalam kemampuan lembaga sertifikasi halal dan sistem sertifikasi halal dengan skor masing-masing 5,0 dan 4,83. Nilai yang diperoleh kedua faktor tersebut menggambarkan kekuatan Indonesia dalam mengembangkan sistem sertifikasi halal yang terbaik di dunia, di mana sistem yang dianut menjadi acuan bagi negara-negara lain secara internasional. Selain itu, kekuatan Indonesia berada pada potensi pasar yang sangat baik dengan skor sempurna yakni 5,0, di mana Indonesia menjadi sasaran utama pasar produk-produk halal domestik dan global. Dengan sumber daya alam yang sangat baik juga Indonesia menjadi negara yang memiliki skor sangat baik dalam hal ketersediaan bahan baku agroindustri halal.

Faktor-faktor lainnya yang dikelompokkan ke dalam faktor-faktor yang baik meliputi: "tingkat kesadaran masyarakat dan industri" (3,83), "tingkat inovasi dan daya saing" (3,33), dan "kekuatan dan jumlah pelaku industri halal" (3,00). Faktor-faktor yang kurang baik meliputi: "riset dan penguasaan teknologi" (2,83) dan "kebijakan dan komitmen pemerintah terhadap agroindustri halal" (2,50), dan faktor yang memiliki skor rendah adalah "advokasi internasional dan lokal" (2,00), "jejaring kelembagaan" (2,50), bahkan untuk skor "infrastruktur logistik" memiliki nilai yang sangat rendah yakni 1,33.

Pola jaringan pada Gambar di atas tersebut memperlihatkan variasi yang sangat mencolok dalam tingkat kekuatan yang ada. Variasi tersebut mencerminkan kurang sinergisnya pengembangan yang dilakukan sehingga yang berkembang hanya faktor-faktor tertentu yang tidak menyebabkan perkembangan yang sistematis terhadap faktor lain. Meskipun Indonesia memiliki lima faktor ekstrinsik yang termasuk

dalam kategori baik dan sangat baik, namun bobot kepentingan yang dimiliki faktor-faktor tersebut rendah. Faktor-faktor dengan bobot kepentingan yang tinggi, Indonesia memiliki skor rata-rata sedang dan kurang baik yakni 2,73.

Beberapa hal yang menyebabkan rendahnya skor secara keseluruhan adalah berkaitan dengan penyediaan infrastruktur logistik yang kurang baik, faktor komitmen dan kebijakan pemerintah yang diikuti dengan kemampuan pengembangan jejaring kelembagaan dan advokasi yang rendah menyumbang nilai yang sangat signifikan dalam skor akhir. Infrastruktur yang kurang baik serta sinergisme kebijakan dan arah pengembangan yang tidak sinergis menjadi faktor utama yang menyebabkan faktor-faktor lain tidak berkembang. Penguasaan pada faktor-faktor yang memiliki skor kuat seperti potensi pasar dan bahan baku dinilai tidak memberikan nilai tambah berarti pada pengembangan agroindustri halal dibandingkan dengan faktor-faktor yang lain.

Kajian Peningkatan Sinergisme Kelembagaan

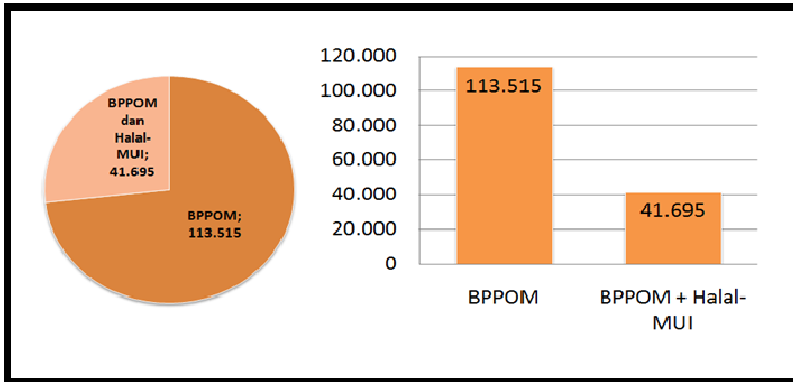
Dalam pengembangan agroindustri halal, Indonesia belum memiliki visi yang secara jelas mengungkapkan komitmen pada agroindustri halal dalam perundang-undangannya. Indonesia baru sebatas memiliki visi untuk melindungi konsumen umat muslim dalam negeri tanpa visi dan misi bisnis halal. Hal ini tergambar dari perolehan skor dari kebijakan dan komitmen pemerintah serta faktor-faktor lainnya yang memiliki skor yang cukup rendah. Dari empat faktor terbaik dari dua belas faktor yang ada, dua faktor terbaiknya berkaitan langsung dengan peran serta lembaga sertifikasi halal Indonesia, yakni LPPOM-MUI, sedangkan hasil

pencapaian faktor-faktor lain belum menunjukkan kontribusi yang cukup signifikan.

Pencapaian LPPOM-MUI diperlihatkan dengan peraih skor yang tinggi atas sistem sertifikasi halal (4,83) dan kemampuan lembaga sertifikasi halal (5,0). Penilaian ini, secara internasional, dibuktikan dengan banyaknya lembaga sertifikasi halal asing yang meminta pendampingan dan pengakuan LPPOM-MUI atas sertifikat yang dikeluarkannya. Hal ini dikarenakan Sistem Jaminan Halal adalah sistem jaminan halal pertama di dunia dengan *check list* yang paling lengkap dan menjadi acuan negara lain.

Pencapaian LPPOM-MUI tersebut berkaitan dengan sumber daya manusianya yang, jika dibandingkan dengan negara-negara lain, memiliki variasi keahlian yang paling lengkap dan dibutuhkan dalam riset dan keilmuan berkaitan dengan industri halal serta kapabilitasnya diakui secara internasional. LPPOM-MUI memiliki frekuensi yang tinggi dalam melakukan sertifikasi di perusahaan-perusahaan multinasional. Kekuatan LPPOM-MUI ditingkat lokal juga memiliki jejaring yang cukup baik yang mencapai seluruh provinsi dengan pembagian tugas yang cukup jelas. LPPOM pusat memiliki kewenangan mensertifikasi perusahaan yang daerah pemasarannya sudah menjangkau seluruh wilayah Indonesia, sedangkan LPPOM daerah berwenang mensertifikasi perusahaan dengan cakupan pemasaran terbatas di daerahnya saja.

Selain hal-hal di atas, proses sertifikasi yang menjadi barometer kontribusi LPPOM-MUI terhadap agroindustri halal ditunjukkan dengan angka sertifikasi yang tinggi. Sejak tahun 2005 hingga tahun 2010, LPPOM MUI telah mensertifikasi halal sebanyak 75.514 produk baik produk nasional maupun produk impor. Gambar 3 berikut memperlihatkan jumlah produk yang telah disertifikasi LPPOM-MUI.



Gambar 3. Perbandingan Jumlah Produk yang Terregistrasi pada BPPOM dan LPPOM-MUI Tahun 2010 (BPPOM, 2010)

Jika dibandingkan pada jumlah produk yang bersertifikat halal pada tahun 2010 sebanyak 21.837 produk dengan tahun 2009 sebanyak 10.550 produk, maka peningkatan jumlah produk bersertifikat halal sebesar 100 persen. Dari jumlah produk yang beredar di Indonesia, berdasarkan data Badan POM RI, jumlah produk teregistrasi sebanyak 113.515, sedangkan yang memiliki Sertifikat Halal MUI sebanyak 41.695 produk. Dengan demikian hanya 36.73 persen saja dari produk beredar dan teregistrasi yang memiliki sertifikat halal MUI. Walaupun banyak pencapaian yang telah diraih, namun terdapat beberapa permasalahan yang harus diantisipasi agar dapat memberikan pengaruh positif yang lebih besar dalam pengembangan agroindustri halal yang memiliki kekuatan daya saing secara global.

Permasalahan Eksisting Lembaga Sertifikasi Halal Indonesia

a. Keterbatasan Sumber Daya

Jika dibandingkan dengan jumlah dan laju penambahan produk halal, kapasitas kemampuan perlu ditingkatkan, terutama yang ditujukan bagi industri-industri kelas menengah dan berada di daerah. Seiring meningkatnya jumlah industri yang ada tersebut, LPPOM-MUI dituntut meningkatkan kinerjanya seiring dengan pertumbuhan agroindustri halal yang pesat. Namun, LPPOM yang saat ini merupakan lembaga sertifikasi halal satu-satunya, dihadapkan pada keterbatasan sumber daya yang dimiliki seperti jumlah dan kompetensi auditor dan tenaga ahli dari berbagai bidang ilmu yang tersebar di pusat dan daerah.

b. Pemahaman Konsep Fatwa Pada Masyarakat dan Industri

Pemahaman fatwa belum dipahami oleh masyarakat luas, sertifikasi halal merupakan fatwa tertulis mengenai status halal suatu produk. Fatwa halal hanya dikeluarkan oleh ulama, dalam hal ini MUI, mekanisme ini harus dipahami secara benar karena saat ini terdapat beberapa lembaga yang mengklaim mampu melakukan sertifikasi halal di antaranya adalah Badan Standarisasi Nasional Kementerian Peindustrian, Kementerian Agama, dan beberapa badan sertifikasi nasional dan lembaga-lembaga riset yang ada. Fatwa halal adalah murni mekanisme agama dan tidak dapat dibaurkan dengan mekanisme negara ataupun institusi tertentu, sehingga fatwa halal tidak dapat dikeluarkan oleh negara atau institusi di luar kelompok ulama.

Berkaitan dengan hal tersebut, penentuan status halal memiliki keunikan dibandingkan dengan standar sertifikasi

lain. Status halal tidak dapat ditetapkan pemerintah, ilmuwan, lembaga lain atau bahkan oleh LPPOM. Status halal dan haram harus ditetapkan oleh ulama dalam hal ini oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) jika di Indonesia. Pemahaman ini perlu dipahami secara luas baik oleh masyarakat, industri dan pemerintah, karena dalam status halal terdapat persoalan akidah yang tidak dapat disatukan dengan pemikiran standarisasi konvensional biasa. Pemahaman ini juga yang harus disosialisasikan kepada masyarakat internasional terutama pada pasar dan produsen halal di negara-negara dengan penduduk mayoritas non-Muslim.

c. Pemahaman Pihak Internasional

Secara umum, pandangan masyarakat dan organisasi-organisasi internasional memahami halal adalah standar yang dapat diperlakukan sama dengan sistem standarisasi lainnya seperti ISO, HaCCP, dan sejenisnya. Sedangkan halal merupakan hal yang menyangkut keyakinan religius yang perlu dipenuhi sebagai hak konsumen Muslim karena diwajibkan atas perintah agama dan tidak dapat dikompromikan statusnya. Kepastian status halal langsung berkaitan dengan teologi dan hukum yang tidak dapat secara sembarangan dibicarakan tanpa pengetahuan yang menyeluruh dan mendalam dari sudut pandang keagamaan.

Sikap masyarakat lokal dan internasional akan hal di atas, menandakan belum ada pemahaman mendalam akan esensi halal. Advokasi dalam agroindustri halal perlu ditujukan agar pasar halal internasional menerima konsep halal yang sehingga dapat dimasuki tanpa kendala yang berarti. Oleh karena itu, peranan advokasi menjadi penting untuk

meyakinkan pasar internasional serta memperluas jejaring kerjasama industri halal secara global.

d. Struktur Heirarkis

Permasalahan lain adalah LPPOM ataupun MUI tidak memiliki struktur secara hierarkis di daerah, sehingga keputusannya dapat berbeda dan tidak sinkron karena sistem yang dijalankan berbeda. Sistem di pusat cenderung lebih ketat dan terkontrol dari pada sistem yang dilaksanakan di daerah. Selain itu, sifat egosentris kelembagaan dengan standar yang dikembangkan masing-masing. Dengan pertimbangan jangka panjang, LPPOM-MUI perlu mempertimbangkan kebutuhan sertifikasi yang semakin meningkat dengan sistem yang mampu mengakomodir kebutuhan yang berkembang dengan suatu sistem standar dan sistem evaluasi yang dapat diterapkan di setiap daerah dengan kualitas yang sama dengan pusat.

e. Advokasi dan Sinergisme dengan Kelembagaan Lain

LPPOM-MUI telah diakui dunia internasional sebagai pionir dalam sistem jaminan halal, namun advokasi secara global kemampuannya kalah dengan negara lain terutama Malaysia, Thailand, dan Brunei Darussalam (Purnomo, 2011), namun dalam hal upaya advokasi. Advokasi yang dilakukan Indonesia selama ini lebih banyak dilakukan oleh LPPOM-MUI namun tidak secara konsisten didampingi oleh pemerintah. Koordinasi advokasi internasional dirasakan kurang, karena dalam setiap pertemuan internasional selain diwakili oleh LPPOM-MUI,

lembaga-lembaga yang mewakili pemerintah cenderung tidak tetap dan tidak memiliki visi yang sama dan terkoordinasi.

Advokasi yang dilakukan Indonesia baru sebatas kegiatan keikutsertaan Indonesia dalam beberapa kegiatan halal expo internasional dan forum ilmiah. Dalam forum ilmiah, ilmuwan Indonesia memiliki kompetensi yang tinggi dalam penguasaan teknologi dan bisnis halal, sedangkan dalam kegiatan pameran internasional tidak terlihat kemampuan Indonesia untuk menampilkan keunggulan produknya.

Sebagai perbandingan, daya saing dari kemampuan advokasi, strategi advokasi di tingkat internasional seperti yang dilakukan Malaysia yang jauh lebih unggul. Malaysia melakukan *lobby-lobby* perdagangan yang kuat terhadap negara-negara maju terutama di Eropa seperti Perancis, Belanda, dan Inggris sebagai kunci untuk masuk ke dalam pasar Eropa. Advokasi yang dilakukan berisi upaya pengakuan terhadap standar halal Malaysia agar dapat diterima di pasar-pasar internasional. Malaysia juga gencar menjadi pemrakarsa forum-forum bisnis dan ilmiah tingkat dunia di berbagai negara sekaligus melakukan misi dagang dan industrinya. Standar pelaksanaan sertifikasi produk halalnya lebih dapat adaptif dengan kebutuhan konsumen internasional. Dengan kemampuan di atas, saat ini kepemimpinan Malaysia dalam bisnis halal telah diakui secara internasional, sedangkan Indonesia walaupun standar sertifikasi halal Indonesia adalah yang terbaik, namun kurang diperkenalkan di tingkat internasional dengan teknik advokasi yang baik oleh pemerintah. Sedangkan Malaysia, Thailand, Inggris, dan negara lain semakin gencar dengan salah satu upayanya melaksanakan promosi seperti Halal Expo Internasional dan mempersiapkan diri sebagai halal hub internasional.

f. Isu Halal Internasional

Secara politik, tekanan dunia internasional terhadap isu halal cukup kuat, advokasi pemerintah dinilai tidak cukup kuat dapat menghadapi berbagai ancaman pihak luar menyangkut isu halal sebagai hambatan perdagangan. Ancaman dapat berupa pengaduan pada lembaga-lembaga perdagangan dunia seperti WTO dan lain-lain. Untuk itu, berkenaan dengan persoalan *non tariff barrier*, maka pemerintah perlu meningkatkan kemampuan lobi internasionalnya. Sikap kesetaraan terhadap bangsa-bangsa lain perlu dikembangkan, dikarenakan Indonesia memiliki penguasaan yang kurang baik jika dihadapkan pada perundingan-perundingan perdagangan internasional.

Selain hal tersebut, dalam pergaulan internasional, beberapa negara ASEAN bersikap lebih lunak dan kompromistis mengenai standar sistem sertifikasi kehalalan produk. Indonesia dikenal sebagai negara pelopor sertifikasi halal dengan *check list* terlengkap, sehingga memberikan keuntungan berupa perlindungan bagi pasar dalam negeri. Kontradiktif dengan hal ini, dalam jangka panjang kondisi ini menyebabkan melemahnya tingkat kompetisi Indonesia secara internasional, mengingat negara lain lebih mengakomodir kepentingan bisnis internasional dalam menjalankan standar sertifikasi halalnya.

g. Visi Pengembangan Jangka Pendek

Permasalahan agroindustri Indonesia jauh lebih kompleks dibandingkan dengan negara lain, sehingga diperlukan upaya yang lebih keras dan berkesinambungan dalam mengkampanyekan pemahaman akan konsep halal sebagai

konsep mutu dan mampu memberikan dampak positif dan nilai tambah bagi dunia usaha. Pengembangan halal sebagai industri belum tertulis sebagai kebijakan yang jangka panjang sebagai platform kebijakan agroindustri seperti yang telah dilakukan Malaysia, Brunei Darussalam atau bahkan Thailand. Saat yang ada adalah visi untuk melindungi konsumen muslim Indonesia, bukan visi industri yang lebih luas. Malaysia memiliki visi bisnis halal sebagai "*Global Halal-Hub*", sedangkan Brunei Darussalam memiliki visi Premium "*Halal Brand Producer*" dan Thailand dengan visinya sebagai "*Kitchen of The World*". Jika hal ini terus berlangsung, maka kekuatan penguasaan pangsa pasar produk halal dalam negeri akan hanya dapat bertahan dalam beberapa tahun saja, karena dunia internasional adalah pasar halal dengan potensi terbesar di dunia (WHF, 2010).

h. Kewenangan Sertifikasi Halal

Dalam RUU Jaminan Produk Halal yang dikembangkan belum memberikan arah yang jelas terhadap pengembangan agroindustri halal. Hal ini diperlukan agar Indonesia memiliki arah yang jelas dalam menata pondasi agroindustri halal nasional. Pemerintah dipelopori oleh Kementerian Agama berupaya menjadikan program sertifikasi halal menjadi wajib (mandatory) diberlakukan bagi produk yang berada di Indonesia, hal ini bertentangan dengan keinginan sebagian besar pelaku agroindustri halal dalam negeri yang tetap menginginkannya sebagai hal yang sukarela (voluntary).

Pembangunan agroindustri halal sebaiknya didasarkan pada kesadaran, sehingga yang perlu dilakukan pemerintah adalah membuat jejaring kerjasama dengan berbagai pihak

termasuk MUI untuk membangun kesadaran masyarakat atas produk-produk halal. Kebijakan pemerintah yang membawa proses sertifikasi halal menjadi hal *mandatory* akan membawa konsekuensi tanggung jawab status halal produk menjadi *domain* tanggung jawab pemerintah, sedangkan perangkat pengawasan dan pelaksanaan yang dimiliki pemerintah sangat terbatas. Di lain pihak, industri menghendaki proses sertifikasi halal tetap bersifat sukarela, seiring dengan berkembangnya kesadaran masyarakat maka akan menjadi kebutuhan perusahaan untuk memenuhi standar halal dan status produk halal tetap menjadi tanggung jawab produsen.

Jika penetapan status halal menjadi wajib, pihak yang memiliki kesiapan yang paling baik adalah pihak industri besar yang berjumlah 6.064 unit atau sekitar 0,5 persen dari jumlah total usaha (PIPIMM, 2010). Pada umumnya, industri besar dengan kepemilikan modal yang besar memiliki komitmen dan kepeduliannya terhadap tuntutan konsumen untuk menjalankan proses sertifikasi dan mendapatkan status halal. Permasalahan yang akan terjadi adalah jika pemerintah menjadikan status halal sebagai hal yang wajib adalah terletak pada industri skala menengah dan kecil. Berdasarkan data PIPIMM (2010) usaha kecil dan menengah mencapai 66.178 unit atau 5,7% persen dan usaha rumah tangga yang mencapai 1.087.449 unit 93,7 % persen dari jumlah total usaha. Pada kelompok usaha skala menengah dan kecil akan mendapatkan kesulitan jika RUU tersebut diberlakukan.

Perundang-undangan yang disusun sebenarnya tidak memiliki imbas yang signifikan bagi industri besar yang *notabene* telah bersertifikat halal dan siap bersaing, namun dampak terbesarnya akan terjadi pada industri menengah dan kecil yang jumlahnya jauh lebih besar dari pada industri besar.

Keterbatasan modal dan sumber daya yang dimiliki menjadi hambatan terhadap kewajiban sertifikasi halal pada UKM.

Perbandingan Kontribusi Lembaga Halal Internasional

LPPOM-MUI adalah satu-satunya lembaga sertifikasi halal di Indonesia dan berbentuk lembaga nir-laba. Sedangkan di luar negeri, pada umumnya berbentuk badan usaha dan bukan lembaga non-profit. Pada praktiknya, banyak yang perlu diwaspadai mengenai bagaimana proses sistem jaminan halal dapat dilaksanakan berdasarkan akidah yang benar. Sebuah lembaga sertifikasi harus memiliki hubungan dan diakui oleh lembaga ulama Islam di negeri yang bersangkutan, serta didukung oleh sumber daya manusia yang ahli dalam riset halal. Untuk perbandingan, Tabel 2 berikut menerangkan instrumen regulasi dan letak kewenangan lembaga yang mengeluarkan sertifikat halal di beberapa negara.

Tabel 2. Instrumen Regulasi Pengelolaan Industri Halal di Beberapa Negara

No.	Negara	Model	Instrumen Regulasi		
			Perundang-Undangan	Standar Resmi	Sertifikasi
			(Ya/Tidak)	(Ya/Tidak)	(Pemerintah/ Semi-Semi Pemerintah/ Swasta)
1	Australia	Swasta - Lembaga Publik	Ya	Tidak	Pemerintah Dan Swasta

2	Austria	Swasta	Tidak	Ya	Swasta
3	Brunei	Lembaga Publik	Ya	Ya	Pemerintah
4	Kanada	Swasata	Tidak	Tidak	Swasta
5	China	Lembaga Publik	Tidak	Ya	Pemerintah
6	Perancis	Swasta - Lembaga Publik	Tidak	Tidak	Swasta
7	Indonesia	Lembaga Publik	Tidak	Ya	Semi Pemerintah
8	Malaysia	Lembaga Publik	Ya	Ya	Pemerintah
9	Selandia Baru	Lembaga Publik -Swasta	Ya	Ya	Swasta
10	Filipina	Swasta	Tidak	Ya	Swasta
11	Singapura	Lembaga Publik	Ya	Ya	Pemerintah

Lembaga sertifikasi halal negara-negara lain khususnya ASEAN memiliki kemampuan yang lebih rendah dari Indonesia. Walaupun begitu, negara-negara tersebut menutupinya dengan kemampuan advokasi yang jauh lebih baik, dan prosedur sertifikasi halal yang lebih mudah. Banyak ditemui standar yang tidak sinkron antara satu negara dengan negara lainnya. Permasalahannya terjadi ketika pihak internasional mempertanyakan standar halal yang berbeda meskipun sama-sama Islam. Dalam hal inilah peran advokasi menjadi sangat penting untuk memenangkan persaingan di tingkat internasional.

Keadaan ini, jika ditelaah lebih lanjut, akan menimbulkan kekhawatiran bahwa standar yang diterapkan di Indonesia dalam jangka panjang hanya akan menang di dalam negeri. Negara-negara pesaing terutama di kawasan ASEAN secara perlahan menjadi pemimpin pasar. Secara internasional, sistem negara-

negara tersebut lebih dikenali, terlebih kemampuan advokasinya di dunia internasional yang jauh lebih maju serta infrastruktur yang jauh lebih baik. Oleh karena itu, dalam konteks bisnis global, dikhawatirkan Indonesia hanya akan menang di dalam negeri dalam jangka pendek dan tertinggal dari negara-negara ASEAN lain, sedangkan dalam jangka panjang berdampak pada menurunnya kemampuan daya saing produk lokal di tingkat internasional. Hal ini disebabkan negara-negara asing memperhitungkan agroindustri halal-nya dengan cermat untuk dapat menembus pasar Indonesia di masa yang akan datang.

Kesimpulan

Pengembangan agroindustri halal menuntut koordinasi yang baik antarlembaga yang terlibat sehingga memiliki kontribusi maksimal terhadap kemajuan agroindustri halal Indonesia. Kontribusi yang diberikan LPPOM-MUI merupakan kontribusi terbaik dalam pengembangan agroindustri halal dibandingkan dengan faktor-faktor lain. Namun demikian, perlu ditindaklanjuti dengan koordinasi antarlembaga pemerintah, sinergisme pemerintah dan pihak industri, jejaring kerjasama pemerintah dan lembaga sertifikasi menjadi hal yang wajib dipenuhi.

Kriteria lain yang memiliki tingkat kepentingan menengah untuk meningkatkan kualitas kelembagaan adalah kemampuan advokasi, lobi internasional, dan jejaring kerjasama. Meskipun pengaruh yang dimiliki LPPOM-MUI di tingkat internasional dinilai cukup baik, namun dalam peranannya di tingkat internasional, tidak disertai dengan komitmen pemerintah, sehingga advokasi yang terjadi kurang efektif, karena LPPOM-MUI tidak memiliki kewenangan kebijakan pembangunan, terutama mengenai

perdagangan dan industri halal. Oleh karena itu, kemampuan advokasi dan lobi internasional mutlak perlu ditingkatkan dan kerjasama antarlembaga terkait serta komitmen pemerintah adalah syarat utama yang harus dipenuhi untuk meningkatkan daya saing agroindustri halal Indonesia di tingkat internasional.

Sebagai pondasi peningkatan sinergisme kelembagaan, setiap pemangku kepentingan perlu memahami konteks pengembangan agroindustri halal dalam era perdagangan bebas. Pemahaman tersebut salah satunya adalah memahami konsep halal bukan semata sebagai konsep religi namun dipahami sebagai konsep mutu yang menyeluruh. Perlu dipahami juga bahwa sertifikasi halal pada dasarnya merupakan fatwa tertulis dari MUI. Sertifikasi halal Indonesia yang pada saat ini menjadi yang terbaik dibandingkan dengan faktor-faktor lain dalam jangka pendek hingga menengah dapat dijadikan sebagai *non tariff barrier* untuk melindungi pasar dalam negeri dari serbuan produk-produk impor. Akan tetapi, dalam jangka panjang perlu dikembangkan dengan dasar keunggulan bersaing.

Dari hal-hal di atas, maka secara keseluruhan diperlukan sistem pengembangan agroindustri halal yang dapat mengelaborasi kewenangan berbagai kelembagaan secara sinergis. Sistem ini dimaksudkan untuk mengantisipasi persaingan global, pertumbuhan kebutuhan pihak industri, melindungi konsumen muslim, meningkatkan daya saing, dan memberikan manfaat bagi perekonomian nasional.

Pemahaman potensi bisnis halal perlu didorong untuk kemudian dipahami secara sukarela oleh seluruh pemangku kepentingan sebagai pemahaman terhadap pemenuhan kebutuhan konsumen atas produk-produk bermutu tertinggi. Produk agroindustri halal Indonesia saat ini kalah bersaing di tingkat internasional. Walaupun masih unggul di dalam negeri,

namun perlu disiapkan strategi yang memberikan dampak strategis bagi perlindungan pasar dalam negeri di masa yang akan datang. Ekspansi pasar internasional perlu dilakukan secara *gradual* serta melakukan penumbuhkembangan sektor agroindustri nasional lain dan menyelaraskannya dengan konsep halal yang berkesinambungan dalam jangka panjang.

Pemerintah perlu menegaskan kembali komitmennya terhadap pembangunan agroindustri halal dengan memiliki visi yang jelas, pembangunan infrastruktur yang selaras dengan industri lain dan sejalan dengan konsep halal. Pemerintah juga perlu menata kembali kelompok-kelompok institusi dan mengoordinasikannya berdasarkan kewenangannya. Komitmen perlu ditujukan kepada peningkatan kualitas agroindustri yang dapat membawa peningkatan kesejahteraan rakyat, bukan pada tujuan jangka pendek.

Referensi

- Agriculture And Agri-Food Canada. 2006. *Halal Food Products Market Report June*. Canada.
- Amanor-Boadu V. 2005. *A Conversation About Value-Added Agriculture. Value-Added Business Development Program*. Department Of Agricultural Economics, Kansas State University.
- Art W. 1995. *Agriculture And Sustainable Development: Policy Analysis On The Great Plains* Canada. International Institute For Sustainable Development LISD

- Belly, P. 1997. *The Comparative Advantage Of Government : A Review, Policy Reseach* .Working Paper No. 1834. Washington, D.C. : World Bank.
- Bidin. 2009. *Development Of Halal Industry In Malaysia*. Halal Products Research Institute. University Putra Malaysia. Kuala Lumpur
- Brunei Business Delegation.2009. *Development Of A Premium Halal Food Brand*. Kuala Lumpur.
- BPPOM. 2010. Data Labelisasi Produk. BPPOM. Jakarta
- Che Man. 2006. *Halal Food Development*. Institute Of Halal Food Universiti Putra Malaysia, Kuala Lumpur.
- Che Man. 2009. *Recent Developments In Halal Food Analysis*. Institute Of Halal Food Universiti Putra Malaysia. Kuala Lumpur.
- Global Food Research And Advisory. 2009. *France's Market For Halal Foods. An Online Review Of Foreign Agricultural Service Initiatives And Services*. Kuala Lumpur.
- Gumbira-Sa'id E dan Intan AH. 2000. Menghitung Nilai Tambah Produk Agribisnis. *Komoditas* II 19 : 48. Pertanian Bogor. Bogor.
- Gumbira-Sa'id E dan Intan AH. 2004. *Manajemen Agribisnis*. Cetakan Kedua. Kerjasama PT. Ghalia Indonesia Dengan Magister Manajemen Agribisnis. Pertanian Bogor. Bogor.
- Gumbira-Sa'id E. 2008. Halal World Expo Press Pack. Abu Dhabi,
- Gumbira-Sa'id E. 2008. *Perkembangan Bisnis Produk Pangan Halal Dunia*. Institut Pertanian Bogor. Bogor.

- Gumbira-Sa'id E. 2008. *Perkembangan Bisnis Produk Pangan Halal Dunia*. Institut Pertanian Bogor. Bogor
- Hashim D. 2008. *Halal Certification: The Global Scenario*. International Halal Integrity Alliance. Abu Dhabi
- Hicks, P. A. 1995. *An Overview Of Issues And Strategies In The Development Of Food Processing Industries In Asia and The Pacific*, Apo Symposium. Tokyo
- [Http://www.Factbook.Net/Muslim_Pop.Php](http://www.Factbook.Net/Muslim_Pop.Php), 1 April 2009, 13:49 WIB, 2009
- [Http://www.Islamicpopulation.Com/World_Islam.Html](http://www.Islamicpopulation.Com/World_Islam.Html) 1 April 2009, 13:49 WIB, 2009
- Ibrahim.2009.Makanan dan Minuman Halal.
[Http://Www.Surya.Co.Id/2009/04/01/Makanan-Dan-Minuman-Halal/1](http://Www.Surya.Co.Id/2009/04/01/Makanan-Dan-Minuman-Halal/1) April 2009, 20:00 WIB
- Journo, L. 2006. *France Market Development Halal Foods Reports*. Perancis.
- Karim. 2008. *Halal Food Ingredients: A Case For Gelatin Alternatives*.School Of Industrial Technology Universiti Sains Malaysia.
- Kassim. 2009. *The Global Market Potential Of Halal*. Ministry For Religious Affairs, Domestic Trade And Consumer Affairs Malaysia. Penang.
- Kettani, H. 2010. *World Muslim Population*. Department Of Electrical And Computer Engineering And Computer Science Polytechnic University Of Puerto Rico. San Juan.
- Kotler P.1997. *The Marketing Of Natoinis*. New York. The Free Press

- Lall S.1995. *The Creation Of Comparative Advantage : The Role Of Industrial Policy*. Dalam "Trade, Technology, And International Competitiveness. World Bank Washington D.C.
- Lee S, Ko, A. Sai. 2000. *Building Balanced Scorecard With S-W-O-T Analysis, And Implementing 'Sun Tzu's The Art Of Business Management Strategies' On QFD Methodology*, Management Auditing Journal 15/1/2 2000, H.68-76, MCB University Press.
- Mariam. 2006. *Current Issues On Halal Food*. Department Of Islamic Development Malaysia. Kuala Lumpur
- Morecroft J. 2008. *Strategic Modelling And Business Dynamics : A Feedback Systems Approach*. John Wiley And Sons, Ltd.England.
- Mubyarto. 2004. *Pembangunan Pertanian Dan Penanggulangan Kemiskinan*, UGM, Yogyakarta. UGM.
- Mulyadi. 2001 *Balanced Scorecard*, Salemba Empat, Universitas Gajah Mada
- Musalmah. 2009. *Halal Food Industry Deserves More Attention*. Malaysian Institute Of Economic Research Mier. Kuala Lumpur..
- Norton K. 1996. *The Balanced Scorecard: Translating Strategy Into Action*, HBS Press,
- Norton K. 2004. *Agriculture Development Policy Concepts And Experience*. John Willey And Sons Ltd.West Sussex.England.
- Pal,L. 1997. *Beyond Policy Analysis : Public Issue Management In Turbulent Times*. Scarborough, Ontario Canada: ITP Nelson.

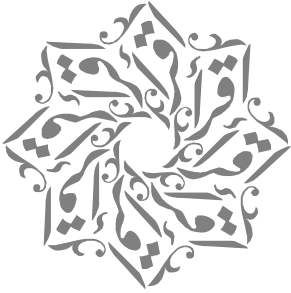
- Porter, M.E.1990. *The Competitive Advantages Of Nations*. New York : The Free Press
- Purnomo. 2011. *Strategi Peningkatan Daya Saing Produk Agroindustri Halal Indonesia*. Disertasi Sekolah Pasca Sarjana Institut Teknologi Bogor. Bogor.
- Regmi, Punya, Weber,Karl. 2000. *International Journal Of Social Economics Problems To Agricultural Sustainability In Developing Countries And a Potential Solution : Diversity*. Asian Institute Of Technology.Bangkok.. MCB University Press.
- Rochman, 2011. *Strategi Pengembangan Nanoteknologi Dalam Rangka Peningkatan Daya Saing Global Agroindustri Nasional*. SPS IPB. Bogor
- Saaty, T.L. 2011. *The Analytic Hierarchy Process. Planning, Priority Setting, Resource Allocation*. Mcgraw-Hill, New York.
- Saifah E. 2010. *Development Of Halal Industry In Thailand Current Legal Framework*. The Halal Science Center Chulalongkorn University, Bangkok.
- Songsumud S. 2009. *Thailand Halal Certification And Standard. Bureau Of Livestock Standard And Certification*. Department Of Livestock Development. Bangkok.
- Starling G.1988. *Strategies For Policy Making*. The Dorsey Press. Chicago
- Summer D. 2000. *Food Security, Trade And Agricultural Commodity Policy*.Davis. University Of California.
- Sungkar I. 2007. *Importance And The Role Importance Of Market Intelligence In Penetrating Global Halal Food Marketshalal Markets*.

Tasrif M. 2004. *Analisis Kebijakan Menggunakan Model System Dynamics*. Magister Studi Pembangunan Institut Teknologi Bandung.

Viswanadham. 2006 *Can India Be The Food Basket For The World?* Indian School Of Business.India.

World Halal Forum Secretariat. 2006. *The Potential Of Halal Industry In Penang*. Penang Economic Monthly. Kuala Lumpur.

Yean. 2005. *Taiwan Eyes Asean Halal Food Market*. Taipe. 2005



**BAGIAN
KETIGA**

**Fatwa MUI dalam
Ekonomi Syariah**



FATWA MUI TENTANG EKONOMI SYARIAH DALAM SISTEM HUKUM INDONESIA

Yeni Salma Barlinti

Pendahuluan

Pelaksanaan kegiatan ekonomi syariah di Indonesia yang dimulai sejak tahun 1991 diawali dengan pelaksanaan perbankan syariah dan merebak ke bidang kegiatan ekonomi lainnya yaitu asuransi syariah, pasar modal syariah, dan pembiayaan syariah. Perkembangan ini memberi pengaruh terhadap perkembangan hukum yang mengakomodasi kegiatan ekonomi syariah, khususnya dalam hal peraturan perundang-undangan.

Peraturan bidang ekonomi syariah bukanlah peraturan pertama di Indonesia yang berdasar pada Hukum Islam. Telah banyak peraturan sebelumnya (sebelum tahun 1992) yang berdasar pada Hukum Islam atau memperkuat pelaksanaan Hukum Islam, antara lain UU No. 1 Th. 1974 tentang Perkawinan,

PP No. 28 Th. 1977 tentang Wakaf Tanah Milik, UU No. 7 Th. 1989 tentang Peradilan Agama, dan Kompilasi Hukum Islam berdasarkan Instruksi Presiden No. 1 Th. 1991. Sejak tahun 1992 berlaku peraturan-peraturan di bidang ekonomi syariah antara lain adalah UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan, UU No. 10 Th. 1998 tentang Perubahan Atas UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan, UU No. 38 Th. 1999 tentang Pengelolaan Zakat, UU No. 41 Th. 2004 tentang Wakaf, UU No. 19 Th. 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara¹, UU No. 21 Th. 2008 tentang Perbankan Syariah². Terdapat pula beberapa peraturan selain bidang ekonomi syariah yang terbit setelah tahun 1992, antara lain UU No. 3 Th. 2006 tentang Perubahan Atas UU No. 7 Th. 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 11 Th. 2006 tentang Pemerintahan Aceh, dan UU No. 13 Th. 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji. Penerbitan peraturan-peraturan tersebut didasari antara lain atas perkembangan yang terjadi dalam masyarakat, kebutuhan hukum masyarakat dan kehidupan ketatanegaraan menurut UUD 1945,³ serta penyusunannya juga dilandasi pada pendapat para ulama yang melibatkan Majelis Ulama Indonesia (MUI).⁴

Terkait dengan agama, Negara Republik Indonesia memiliki dasar negara Pancasila dengan sila pertamanya adalah “Ketuhanan Yang Maha Esa”, dan UUD 1945 sebagai konstitusi Negara Republik Indonesia mengatur bidang agama yaitu Pasal 29. Negara Indonesia sebagai negara hukum, seperti yang tercantum dalam Pasal 1 ayat (3) UUD 1945⁵, mendasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa sebagaimana tercantum dalam Pasal 29 ayat (1) UUD 1945. Hazairin berpendapat bahwa isi ketentuan dalam Pasal 29 ayat (1) UUD 1945 ini bukan sebagai suatu fakta semata, tetapi di dalamnya terkandung suatu norma.⁶ Atas pasal tersebut, Hazairin memberikan tafsiran antara lain:

1. Dalam Negara RI tidak boleh terjadi atau berlaku sesuatu yang bertentangan dengan kaidah-kaidah Islam bagi [sic!] umat Islam, atau yang bertentangan dengan kaidah-kaidah agama Nasrani bagi umat Nasrani, atau yang bertentangan dengan kaidah-kaidah agama Hindu-Bali bagi orang-orang Hindu-Bali, atau yang bertentangan dengan kesusilaan agama Buddha bagi orang-orang Buddha.
2. Negara RI wajib menjalankan syariat Islam bagi orang Islam syariat Nasrani bagi orang Nasrani dan syariat Hindu-Bali bagi orang Bali, sekedar menjalankan syariat tersebut memerlukan perantaraan kekuasaan Negara.⁷

Sebagai negara hukum, ketentuan-ketentuan yang berlaku di Indonesia tidak boleh bertentangan dengan kaidah-kaidah agama yang diakui di Indonesia, termasuk kaidah-kaidah dalam Islam. Selain itu, negara wajib memberikan fasilitas sepanjang hal tersebut memerlukan perantaraan kekuasaan Negara, antara lain melalui pembentukan peraturan. Peraturan merupakan salah satu bentuk yang diperlukan oleh penduduk untuk dapat melaksanakan suatu perbuatan dengan tertib.⁸ Agar perbuatan itu terlaksana dengan tertib, maka peraturan-peraturan yang ada tidak boleh bertentangan dengan kaidah-kaidah agama.

UUD 1945 Bab XI tentang Agama Pasal 29 ayat (2) menentukan bahwa negara memberi jaminan kemerdekaan kepada tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya dan melaksanakan ibadatnya. *Ibadat* atau *ibadah* adalah "perbuatan untuk menyatakan bakti kepada Allah, yang didasari ketaatan mengerjakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya"⁹. Istilah ini seringkali dikaitkan dengan tata cara ritual keagamaan dalam menjalankan hubungan manusia dengan Tuhan. Dalam Islam, pelaksanaan ibadat tidak hanya merupakan pelaksanaan ritual keagamaan, tetapi pelaksanaan kegiatan hubungan antara

manusia dengan sesamanya karena hubungan ini juga diatur Al-Qur'an. Pelaksanaan kegiatan dalam hubungan antara manusia dengan sesamanya juga termasuk ibadah dalam rangka menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Perkembangan kehidupan masyarakat, ternyata tidak seluruh kebutuhan hukum masyarakat terpenuhi melalui peraturan yang dibuat oleh pemerintah. Fatwa, satu di antara bentuk hukum yang dapat memenuhi kekosongan hukum untuk memecahkan permasalahan dalam bidang hukum Islam. Pada dasarnya, fatwa merupakan suatu nasehat yang ditujukan bagi pihak yang meminta petunjuk atau bagi seluruh masyarakat untuk kemaslahatan masyarakat tersebut. Keberadaan fatwa di Indonesia sangat beragam, hal ini disebabkan oleh banyaknya lembaga maupun individu yang membuatnya berdasarkan pertanyaan-pertanyaan tentang hukum Islam yang diajukan oleh masyarakat.¹⁰ Di antara lembaga-lembaga yang menerbitkan fatwa, MUI merupakan lembaga yang sering dilibatkan oleh pemerintah dalam proses penerbitan suatu peraturan yang berhubungan dengan hukum Islam. Majelis Ulama Indonesia, sebagai salah satu organisasi masyarakat yang berasaskan Islam,¹¹ merupakan suatu lembaga yang menerbitkan fatwa-fatwa sejak tahun 1976 sampai dengan saat ini.

Hingga saat ini, MUI memiliki peran khusus dalam perkembangan hukum di Indonesia, khususnya hukum Islam antara lain melalui fatwa-fatwanya. Sejak tahun 1976 sampai dengan 2008, MUI telah mengeluarkan banyak fatwa yang kurang lebih terdiri dari 23 fatwa bidang ibadah, 12 fatwa bidang keagamaan, 10 fatwa bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, 51 fatwa bidang sosial kemasyarakatan, 14 kelompok bidang penetapan fatwa makanan dan minuman halal (dengan menerbitkan lebih dari 500 sertifikat halal), dan 73 fatwa bidang

ekonomi syariah. Hal ini dilakukan sejalan dengan peran dan fungsinya sebagai pemberi fatwa (*mufti*) bagi umat Islam baik diminta maupun tidak diminta.¹² Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI didasarkan pada¹³:

1. Permintaan atau pertanyaan dari masyarakat yang oleh Dewan Pimpinan dianggap perlu dibahas dan diberikan fatwanya.
2. Permintaan atau pertanyaan dari pemerintah, lembaga/organisasi sosial, atau MUI sendiri.
3. Perkembangan dan temuan masalah-masalah keagamaan yang muncul akibat perubahan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Seiring dengan perkembangan ekonomi syariah di Indonesia, MUI menambah perangkat dalam struktur organisasinya dengan nama Dewan Syariah Nasional (DSN). Lembaga ini didirikan bertujuan untuk menangani masalah yang berhubungan dengan aktivitas lembaga keuangan syariah (LKS). Adanya DSN ini juga memberi pengaruh terhadap penerbitan fatwa yang dilakukan oleh MUI. Saat ini organisasi MUI memiliki tiga perangkat, yaitu satu komisi dan dua lembaga yang terkait dengan pembuatan dan penetapan fatwa, yakni *Komisi Fatwa, Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, Minuman dan Kosmetika (LP-POM)*, dan *Dewan Syariah Nasional (DSN)*.

Terdapat hal yang menarik mengenai fatwa-fatwa yang diterbitkan MUI dalam hubungannya dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Fatwa-fatwa MUI ini dapat dibagi dalam tiga kategori, yaitu ekonomi syariah, kehalalan produk, dan kemasyarakatan. Dari tiga kategori ini, fatwa kategori ekonomi syariah memiliki *kedudukan yang lebih kuat* dibandingkan dengan dua kategori lainnya. "Kedudukan yang lebih kuat" maksudnya adalah fatwa-fatwa kategori ekonomi

syariah diakui atau dikuatkan keberadaannya dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Apabila pihak-pihak yang terkait dengan peraturan ini tidak melaksanakan fatwa tersebut akan mendapatkan sanksi administratif dari Pemerintah. Fatwa-fatwa DSN tidak hanya mengenai kegiatan, produk dan jasa yang akan dioperasionalkan oleh suatu bank syariah, tetapi juga mengenai ketentuan ekonomi syariah (keuangan syariah) yang menjadi landasan bagi ketentuan/peraturan yang dikeluarkan oleh instansi yang berwenang, seperti Kementerian Keuangan dan Bank Indonesia (BI)¹⁴ di bidang pasar modal syariah dan asuransi syariah. Pada fatwa-fatwa kategori kehalalan produk, meskipun menjadi suatu landasan penerbitan label halal suatu produk, tidak menjadi terikat apabila pada produk tersebut tidak dicantumkan kehalalannya.¹⁵ Sanksi berupa sanksi pidana akan diberikan apabila diterbitkan label halal yang tidak sesuai dengan fatwa halal dari MUI.¹⁶ Pada fatwa-fatwa kemasyarakatan tidak ada ketentuan dalam peraturan yang mengharuskan fatwa-fatwa MUI menjadi suatu landasan peraturan. Oleh karena itu, tidak ada sanksi yang dapat dikenakan bagi mereka yang melakukan perbuatan bertentangan dengan fatwa MUI.¹⁷

Kegiatan ekonomi syariah yaitu perbankan syariah, asuransi syariah, pasar modal syariah, dan pembiayaan syariah, masing-masing memiliki peraturan yang menyinggung kedudukan fatwa DSN baik secara langsung maupun tidak langsung. Adanya pengakuan kedudukan dan peran Fatwa DSN secara formal (dalam peraturan yang berlaku) ini, tentunya memberi pengaruh dalam penyelesaian perkara hukum di pengadilan. Fatwa-fatwa ini seharusnya menjadi dasar hukum bagi hakim sebagai bahan pertimbangan hukum untuk memutuskan perkaranya karena dalam perundang-undangan yang berlaku ditentukan bahwa kegiatan ekonomi syariah tersebut

berpedoman pada fatwa DSN. Hal ini berbeda dengan fatwa-fatwa bidang lainnya (selain bidang ekonomi syariah) bahwa tidak ada suatu keharusan bagi hakim untuk menggunakannya sebagai dasar hukum dalam pertimbangan hukumnya karena tidak adanya ketentuan khusus mengenai fatwa ini sebagai pedoman dalam peraturan-peraturan yang ada.

Perubahan UU No. 7 Th. 1989 tentang Peradilan Agama dalam UU No. 3 Th. 2006 pada Pasal 49 ditentukan adanya perluasan kompetensi absolut Pengadilan Agama, yaitu ditambahkan dengan kewenangan untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara bidang ekonomi syariah yang antara lain meliputi bank syariah, lembaga keuangan mikro syariah, asuransi syariah, reasuransi syariah, reksa dana syariah, obligasi syariah dan surat berharga berjangka menengah syariah, sekuritas syariah, pembiayaan syariah, pegadaian syariah, dana pensiun LKS, dan bisnis syariah.¹⁸ Fatwa-fatwa DSN yang menjadi pedoman bagi BI, Bapepam, dan Kementerian Keuangan dan LKS yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah dalam pelaksanaan kegiatan operasionalnya, otomatis menjadi pedoman bagi para hakim di Pengadilan Agama (atau di lingkungan Peradilan Agama) untuk penyelesaian perkara di bidang ekonomi syariah.

Di sisi lain, di bidang ekonomi syariah, pemerintah--dalam hal ini BI, Bapepam, dan Departemen Keuangan-- mengatur bahwa produk atau kegiatan usaha syariah harus mendapat persetujuan terlebih dahulu dari DSN-MUI dalam bentuk Fatwa DSN-MUI. Fatwa DSN-MUI menjadi pedoman atau dasar atau keberlakuan kegiatan perbankan syariah, pasar modal syariah, dan asuransi syariah. Tampaknya fatwa-fatwa ini memiliki kedudukan semiformal dalam peraturan perundang-undangan karena secara yuridis formal fatwa MUI tidak dimasukkan ke dalam hierarki

peraturan perundang-undangan, tetapi pelaksanaan peraturan perundang-undangan tersebut bergantung dan berpedoman pada fatwa-fatwa yang diterbitkan oleh MUI. Dapatlah dikatakan bahwa fatwa DSN merupakan suatu kaidah hukum dalam kegiatan ekonomi syariah, karena fatwa ini menjadi pedoman dalam berperilaku di bidang ekonomi syariah.

Dari ketiga jenis fatwa yang ada, menjadi suatu perenungan tersendiri mengenai kedudukan fatwa dalam sistem hukum nasional di Indonesia, terutama fatwa non-lembaga negara yang dibuat MUI, khususnya fatwa bidang ekonomi syariah oleh DSN. Mengingat fatwa-fatwa DSN diakui sebagai pedoman dalam peraturan-peraturan sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Hal ini terkait dengan kedudukan fatwa sebagai hukum, apakah dapat digunakan sebagai landasan hukum atau tidak serta keterikatannya untuk dilaksanakan oleh mereka yang berhubungan dengan isi fatwa tersebut.

Dalam Pasal 7 UU No. 10 Th. 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan disebutkan jenis dan hierarki peraturan perundang-undangan yaitu UUD RI 1945, Undang-Undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Presiden, dan Peraturan Daerah. Jenis peraturan perundang-undangan ini adalah suatu peraturan tertulis yang mengikat secara umum karena dibentuk oleh lembaga negara atau pejabat yang berwenang (Pasal 1 angka 2). Dalam kaitannya dengan fatwa, fatwa tidak termasuk dalam peraturan perundang-undangan karena sifatnya hanyalah suatu nasihat bukan suatu paksaan. Namun, keberadaan fatwa ini tidak dapat dikesampingkan dalam kehidupan hukum di Indonesia karena tetap hidup dalam masyarakat. Oleh karena itu, hal ini akan berhubungan dengan penyelesaian suatu perkara di lingkungan

peradilan apakah fatwa-fatwa ini digunakan sebagai dasar hukum oleh hakim dalam pertimbangan hukumnya atau tidak.

Ekonomi Syariah dalam Fatwa MUI

Kegiatan ekonomi syariah diawali dengan pelaksanaan perbankan syariah pada tahun 1991.¹⁹ Kegiatan perbankan syariah ini diatur dalam UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan. Pada PP No. 72 Th. 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil sebagai peraturan lanjut dari UU tentang Perbankan, ditentukan dalam Pasal 5 dan juga SEBI No. 25/4/BPPP bahwa bank syariah²⁰ wajib memiliki DPS yang penunjukan anggotanya dilakukan setelah melakukan konsultasi dengan MUI. Tugas DPS adalah mengawasi kegiatan usaha yang dilakukan bank syariah agar sesuai dengan prinsip syariah. Dewan Pengawas Syariah dalam melaksanakan tugasnya, harus senantiasa melakukan konsultasi dengan MUI. Keberadaan DPS pada bank syariah diikuti oleh LKS lainnya yang melaksanakan kegiatan ekonomi syariah di bidang asuransi syariah, pasar modal syariah dan pembiayaan syariah. Salah satu bentuk pelaksanaan tugas yang dilakukan DPS adalah memberikan *opini syariah* atas pertanyaan atau permasalahan yang diajukan oleh LKS. Opini syariah oleh DPS hanya diberikan untuk LKS tersebut, bukan untuk seluruh LKS, mengingat setiap LKS memiliki DPS masing-masing. Adanya opini syariah yang diberikan oleh DPS-DPS menimbulkan kekhawatiran bagi pelaku ekonomi syariah bahwa opini syariah tersebut dapat berbeda antara DPS satu dengan lainnya. Apabila perbedaan ini terjadi, dapat memberikan permasalahan hukum di saat terjadinya hubungan hukum antara LKS satu dengan LKS lainnya.

Fenomena ini menyebabkan masyarakat pelaku ekonomi syariah mendesak MUI untuk segera membentuk lembaga

tersendiri yang khusus mengkaji bidang ekonomi syariah.²¹ Desakan dilakukan karena: (1) MUI telah terlibat sejak awal pengkajian dan pelaksanaan ekonomi syariah, (2) dilibatkan oleh Pemerintah melalui peraturan perundang-undangan, dan (3) dipercaya sebagai lembaga tempat para ulama Indonesia yang menguasai dan memahami hukum Islam. Atas desakan tersebut, pada tahun 1999 MUI membentuk DSN dengan menerbitkan SK MUI No. Kep-754/MUI/II/99 tentang Pembentukan Dewan Syariah Nasional. Salah satu tugas DSN adalah mengeluarkan fatwa tentang jenis-jenis kegiatan keuangan dan fatwa tentang produk dan jasa keuangan syariah.²² Berbeda dengan opini syariah yang dibuat oleh DPS, fatwa yang dikeluarkan oleh DSN berlaku untuk seluruh LKS. Sejak terbentuknya DSN pada 1999, sampai dengan tahun 2009 telah terbit 73 fatwa DSN yang terdiri dari 22 fatwa khusus mengatur perbankan syariah, 5 fatwa khusus mengatur asuransi syariah, 11 fatwa khusus mengatur pasar modal syariah, dan 35 fatwa mengatur kegiatan ekonomi syariah secara umum.

Pihak-pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) adalah LKS dan pemerintah. Lembaga keuangan syariah mengajukan fatwa kepada DSN untuk pelaksanaan kegiatan usahanya yang akan dilakukan, sedangkan pemerintah mengajukan fatwa dalam rangka pembuatan peraturan perundang-undangan yang akan diberlakukan. Pada prinsipnya, penerbitan fatwa-fatwa DSN didasarkan permintaan atau pertanyaan *mustafti* meskipun tidak semua identitas *mustafti* dicantumkan dalam fatwa DSN.²³ Ada pula fatwa DSN yang tidak diminta oleh *mustafti*, mempertimbangkan perlu adanya fatwa tersebut terkait dengan fatwa DSN yang diminta *mustafti*.²⁴

Berdasar pada empat *sample* permohonan *mustafti* kepada DSN, DSN tampak berupaya untuk mengakomodasi permohonan fatwa yang diajukan oleh *mustafti*. Meskipun demikian, DSN tetap

memiliki pendapat sendiri dalam menentukan isi ketentuan fatwanya. Upaya DSN dalam mengakomodasi permohonan *mustafti* disebabkan bidang ekonomi syariah atau *muamalah* lebih bersifat bebas dan tidak absolut.

Permintaan fatwa yang dilakukan oleh masyarakat pelaku ekonomi syariah kepada MUI (DSN) menunjukkan bahwa:

1. Terjadi kekosongan hukum di bidang ekonomi syariah.
2. Pemerintah tidak mengakomodasi kebutuhan masyarakat atas hukum.
3. Hukum dibuat oleh orang yang memiliki dan menguasai ilmu pengetahuan, bukan oleh penguasa.

Berdasar pada teori positivisasi hukum dari A. Qodri Azizy,²⁵ proses permintaan fatwa yang dilakukan oleh masyarakat pelaku ekonomi syariah dan pemerintah menunjukkan bahwa hukum Islam menjadi sumber hukum dalam pelaksanaan kegiatan ekonomi syariah dan peraturan perundang-undangan melalui proses keilmuan. Pendekatan normatif dan kultural yang terjadi pada ekonomi syariah, berbeda dengan apa yang dinyatakan oleh Azizy. Menurut Azizy, pendekatan normatif atau formal dalam positivisasi hukum adalah hukum Islam harus diterapkan kepada mereka yang beragama Islam.²⁶ Pada kegiatan ekonomi syariah di Indonesia, pemerintah tidak memaksakan mereka yang beragama Islam untuk melaksanakan kegiatan ekonomi yang berdasarkan syariah. Pelaksanaan ekonomi syariah muncul dari keinginan masyarakat yang beragama Islam. Keinginan ini adalah atas dasar pemahaman bahwa sebagai penganut agama Islam harus patuh kepada hukum Islam dan kegiatan ekonomi yang terjadi saat itu adalah tidak sesuai dengan hukum Islam. Namun, nilai-nilai yang hidup dalam kegiatan ekonomi pada saat itu sebenarnya adalah ekonomi konvensional. Nilai-nilai atas kegiatan ekonomi syariah

belum terjadi proses internalisasi dalam masyarakat pelaku ekonomi, yang terjadi adalah internalisasi normatif-religius bukan internalisasi kultural-religius. Oleh karena itu, atas dasar internalisasi normatif-religius mendesak pembentukan hukum (fatwa) di bidang ekonomi syariah untuk melaksanakan kegiatan ekonomi syariah yang tidak pernah dilakukan sebelumnya. Pembentukan hukum di bidang ekonomi syariah menimbulkan proses pengalihan dari nilai kegiatan ekonomi konvensional ke nilai kegiatan ekonomi syariah. Selain itu, fatwa yang diminta oleh *mustafti* adalah fatwa atas suatu peristiwa yang belum terjadi, berbeda dengan fatwa pada umumnya yang biasanya didasarkan pada peristiwa yang telah atau sedang terjadi. Fatwa ini berfungsi untuk kegiatan ekonomi syariah yang akan dilaksanakan. Tanpa adanya fatwa, kegiatan ekonomi syariah tidak dapat dilaksanakan.

Penunjukan MUI sebagai lembaga yang memberi petunjuk mengenai hukum di bidang ekonomi syariah adalah suatu kepercayaan dan penghormatan dari masyarakat dan pemerintah kepada para ulama yang berkumpul dalam lembaga ini. Frank E. Vogel memberi pendapatnya mengenai kepercayaan terhadap ulama,

*A scholar's influence has always derived more from his following among ordinary people, based on reputation for scholarly attainments, status among peers, and personal devotion and integrity, than from possessing official positions.*²⁷

Dalam hal ini, MUI memiliki reputasi tidak hanya sebagai tempat para ulama, tetapi juga sebagai tempat bertanya bagi masyarakat mengenai ketentuan hukum dalam Islam atas permasalahan yang terjadi. Hal ini juga terjadi dalam masyarakat pelaku ekonomi syariah. Ketentuan mengenai ekonomi syariah dalam bentuk fatwa, menunjukkan bahwa masyarakat membutuhkan pedoman

dalam melaksanakan kegiatan ekonomi syariah. Pedoman yang dibutuhkan adalah pedoman yang berlaku untuk semua pelaku ekonomi syariah agar terjadi ketertiban hukum.

Fatwa MUI tentang Ekonomi Syariah dalam Perundang-undangan

a. Perbankan Syariah

Pengaturan kegiatan perbankan syariah pertama kali diatur dalam UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan, dengan menyebut istilah “bank berdasarkan prinsip bagi hasil”, tanpa memberikan definisi *prinsip bagi hasil* tersebut. Definisi *prinsip bagi hasil* disebutkan dalam PP No. 72 Th. 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil Pasal 2 yaitu prinsip bagi hasil berdasarkan syariat yang digunakan oleh bank berdasarkan prinsip bagi hasil dalam (a) menetapkan imbalan yang akan diberikan kepada masyarakat sehubungan dengan penggunaan/pemanfaatan dana masyarakat yang dipercayakan kepadanya, (b) menetapkan imbalan yang akan diterima sehubungan dengan penyediaan dana kepada masyarakat dalam bentuk pembiayaan baik untuk keperluan investasi maupun modal kerja termasuk kegiatan usaha jual beli, (c) menetapkan imbalan sehubungan dengan kegiatan usaha lainnya yang lazim dilakukan oleh bank dengan prinsip bagi hasil. Dalam UU No. 7 Th. 1992, kredit, sebagai kegiatan yang dilakukan oleh bank konvensional, diartikan lebih luas dari pengertian kredit yang diberikan pada UU No. 14 Th. 1967 tentang Pokok-pokok Perbankan.²⁸ Pada Pasal 1 angka 12 UU No. 7 Th. 1992 disebutkan definisi kredit, yaitu

... penyediaan uang atau tagihan yang dapat dipersamakan dengan itu, berdasarkan persetujuan atau kesepakatan pinjam meminjam antara bank dengan pihak lain yang mewajibkan pihak peminjam untuk melunasi hutangnya setelah jangka waktu tertentu dengan jumlah **bunga, imbalan atau pembagian hasil keuntungan.**
[huruf tebal dari peneliti]

Kegiatan usaha perbankan tidak terbatas pada pemberian bunga, tetapi juga dalam bentuk imbalan atau pembagian hasil keuntungan. Namun, imbalan atau pembagian hasil keuntungan ini adalah bagian dari kegiatan kredit.

Melalui UU No. 10 Th. 1998 tentang Perubahan Atas UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan, istilah "bank berdasarkan prinsip bagi hasil" diubah dengan istilah "bank berdasarkan prinsip syariah". Disebutkan definisi *prinsip syariah* dalam Pasal 1 angka 13 adalah

... aturan perjanjian berdasarkan hukum Islam antara bank dan pihak lain untuk penyimpanan dana dan atau pembiayaan kegiatan usaha, atau kegiatan lainnya yang dinyatakan sesuai dengan syariah, antara lain, pembiayaan berdasarkan prinsip bagi hasil (*mudharabah*), pembiayaan berdasarkan prinsip penyertaan modal (*musharakah*), prinsip jual beli barang dengan memperoleh keuntungan (*murabahah*), atau pembiayaan barang modal berdasarkan prinsip sewa murni tanpa pilihan (*ijarah*), atau dengan adanya pilihan pemindahan kepemilikan atas barang yang disewa dari pihak bank oleh pihak lain (*ijarah wa iqtina*).

Pengertian *kredit* itu sendiri dalam UU No. 10 Th. 1998 telah mengeluarkan *imbalan* dan *pembagian hasil keuntungan*.²⁹ Pengertian *kredit* itu telah kembali ke pengertian awal yang

sebelumnya diatur dalam UU No. 14 Th. 1967 yaitu hanya penerapan bunga di dalamnya. Penerapan imbalan dan pembagian hasil keuntungan termasuk dalam kegiatan pembiayaan. Bagi bank yang berdasarkan prinsip syariah tidak melaksanakan kegiatan kredit, tetapi melaksanakan kegiatan *pembiayaan* yang menerapkan imbalan atau bagi hasil (UU No. 10 Th. 1998, Pasal 1 angka 12).

Sepuluh tahun berikutnya, pemerintah mensahkan UU No. 21 Th. 2008 yang khusus mengatur perbankan syariah. Istilah “bank berdasarkan prinsip syariah” diubah dengan istilah “bank syariah”. Dua bentuk bank syariah disebut dengan Bank Umum Syariah (BUS) dan Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS) merupakan bank-bank syariah yang melaksanakan kegiatan usahanya berdasarkan prinsip syariah. Pengertian *prinsip syariah* dalam UU No. 21 Th. 2008 ini telah diubah dari pengertian yang diatur dalam UU No. 10 Th. 1998, yaitu prinsip hukum Islam dalam kegiatan perbankan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah.³⁰ Pengertian *pembiayaan* juga mengalami perubahan dari ketentuan sebelumnya, dengan pengertian yang lebih luas lagi mencakup bentuk-bentuk transaksi yang dapat dilakukan dalam kegiatan pembiayaan tersebut baik dengan imbalan, tanpa imbalan, atau bagi hasil.³¹

Peraturan-peraturan di bidang perbankan yang berkaitan dengan fatwa DSN adalah sebagai berikut.

1. PBI No. 6/24/PBI/2004 tentang Bank Umum yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah.
2. PBI No. 6/17/PBI/2004 tentang Bank Perkreditan Rakyat Berdasarkan Prinsip Syariah.

3. PBI No. 7/46/PBI/2005 tentang Akad Penghimpunan dan Penyaluran Dana bagi Bank yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah.
4. SEBI No. 7/37/DPM tentang Tata Cara Pelaksanaan dan Penyelesaian Sertifikat *Wadi'ah* Bank Indonesia.
5. PBI No. 9/19/PBI/2007 tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah dalam Kegiatan Penghimpunan Dana dan Penyaluran Dana serta Pelayanan Jasa Bank Syariah.
6. UU No. 21 Th. 2008 tentang Perbankan Syariah.
7. PBI No. 10/17/PBI/2008 tentang Produk Bank Syariah dan Unit Usaha Syariah.

Fatwa-fatwa DSN memberi pengaruh terhadap peraturan perundang-undangan. Pada sejumlah peraturan dalam bentuk PBI, pada mulanya tidak diatur secara eksplisit bahwa fatwa DSN menjadi pedoman bagi bank-bank syariah dalam menjalankan kegiatan usahanya. Adanya ketentuan bahwa di setiap bank syariah harus ada DPS yang ditunjuk dan ditetapkan oleh DSN, maka bank syariah harus berpedoman pada fatwa DSN. Hal ini disebabkan, salah satu tugas DPS adalah mengawasi kegiatan usaha yang dilakukan oleh lembaga keuangan syariah agar tidak menyimpang dari prinsip syariah. Prinsip syariah yang dimaksud adalah prinsip yang tertuang dalam fatwa DSN. Sebagai lembaga yang ditunjuk dan ditetapkan oleh DSN, DPS harus tunduk pada ketentuan yang dibuat oleh DSN, yakni menaati ketentuan fatwa DSN, mengawasi kegiatan lembaga keuangan syariah, serta melaporkan perkembangan lembaga keuangan syariah kepada DSN.

Adanya berbagai ketentuan dalam PBI bahwa harus ada DPS pada setiap bank syariah, secara implisit menegaskan bahwa

ketentuan fatwa DSN diakui secara yuridis. Bank Indonesia mengeluarkan peraturan mengenai akad-akad yang digunakan oleh bank syariah dalam melaksanakan transaksi keuangan syariah. Ketentuan ini berpedoman pada fatwa DSN. Artinya, ketentuan-ketentuan yang terdapat pada fatwa-fatwa DSN diadopsi atau diserap ke dalam PBI.

Pada tahun 2008, terbentuklah UU yang khusus mengatur perbankan syariah yaitu UU No. 21 Th. 2008 tentang Perbankan Syariah. Dalam UU ini disebutkan (Pasal 1 angka 12) bahwa “prinsip hukum Islam dalam kegiatan perbankan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah”. Kegiatan usaha yang dilakukan oleh bank-bank syariah yang tentunya harus berdasar pada prinsip syariah, maka ia berdasar pada fatwa yang dibuat oleh lembaga yang berwenang. Fatwa ini tentunya adalah fatwa di bidang ekonomi syariah. Saat ini, lembaga yang diakui membuat fatwa di bidang ekonomi syariah adalah DSN. Pengakuan ini dapat dilihat dari keterlibatan DSN – MUI dalam perumusan UU Perbankan Syariah; adanya kegiatan kerjasama antara DSN dengan lembaga-lembaga pemerintah, seperti BI, Bapepam, dan sebagainya; DPS yang ditempatkan pada lembaga keuangan syariah adalah atas dasar penunjukan dan penetapan dari DSN; dan banyaknya permohonan fatwa yang diajukan oleh lembaga keuangan syariah untuk dapat melaksanakan suatu produk perbankan syariah. Sebagai pelaksana terhadap ketentuan UU Perbankan Syariah yang diatur lebih lanjut dalam Peraturan Bank Indonesia, terdapat salah satu ketentuan yang mengatur bahwa produk perbankan yang diluncurkan oleh bank-bank syariah harus sesuai dengan *Kodifikasi Produk Perbankan Syariah*, yang didalamnya merupakan pedoman-pedoman transaksi produk perbankan syariah tersebut. Dan kodifikasi ini pun berpedoman

kepada fatwa DSN. Ditentukan pula dalam PBI tersebut bahwa apabila belum ada ketentuannya dalam Kodifikasi Produk Perbankan Syariah, maka bank syariah tersebut harus mendapatkan fatwa dari DSN yang menunjukkan bahwa produk yang akan diluncurkan tersebut sesuai dengan syariah.

Pengaruh Fatwa DSN terhadap peraturan perundang-undangan di bidang perbankan syariah memberi pengaruh yang sangat besar. Diawali dengan pengaturan dalam bentuk PBI, kemudian meningkat ke dalam bentuk UU. Diawali dengan ketentuan yang secara implisit atas pengakuan terhadap fatwa DSN, kemudian meningkat secara yuridis formal dengan ketentuan secara eksplisit yang mengakui fatwa DSN sebagai suatu hukum syariah yang berlaku.

b. *Baitul Maal wa al Tamwil*

Munculnya *Baitul Maal wa al Tamwil* (BMT) terjadi pada tahun 1990-an bersamaan dengan usaha pendirian bank syariah.³² Keberadaan BMT semakin meluas dengan disahkannya UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan dan PP No. 72 Th. 1992 tentang Bank Perkreditan Rakyat Bagi Hasil. Hal ini disebabkan ketentuan dalam UU No. 7 Th. 1992 dan PP No. 72 Th. 1992 telah membuka peluang pelaksanaan perbankan berdasarkan syariah, dan salah satu bentuk badan hukum kegiatan perbankan ini adalah koperasi.³³ Pengawasan terhadap pelaksanaan kegiatan usahanya dilakukan oleh DPS. Pada bidang koperasi, dikenal pula Koperasi Jasa Keuangan Syariah (KJKS). Pengawasan terhadap KJKS diatur dalam Peraturan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah No. 39/Per/M.KUKM/XII/2007 tentang Pedoman Pengawasan Koperasi Jasa Keuangan Syariah dan Unit Jasa Keuangan Syariah Koperasi. Faktor-faktor dalam pengawasan yang

dilakukan terhadap KJKS dan UJKS Koperasi adalah pembinaan, pemantauan, pemeriksaan, dan penilaian kesehatan. Pemantauan terhadap kepatuhan menjalankan prinsip syariah antara lain disebutkan sebagai salah satu unsur dalam laporan keuangan³⁴ KJKS dan UJKS. Pemeriksaan terhadap kepatuhan menjalankan prinsip syariah dilakukan pada aspek produk dan layanan KJKS dan UJKS Koperasi, yaitu dalam hal kepatuhan pelaksanaan ketentuan pengembangan produk simpanan dan tabungan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah, kepatuhan pelaksanaan ketentuan perhitungan bagi hasil antara *shahibul maal* dengan *mudharib* dan perhitungan penetapan distribusi pendapatan, dan kepatuhan pelaksanaan ketentuan kegiatan maal atau kegiatan pengumpulan dan penyaluran dana zakat, infaq dan shadaqah (ZIS), termasuk wakaf.³⁵ Pengawasan ini dilakukan oleh Pemerintah melalui Pejabat Pengawas yang berstatus Pegawai Negeri Sipil yang diangkat oleh Menteri.³⁶

Dalam praktiknya, BMT tidak memiliki pedoman khusus dalam melaksanakan kegiatan usahanya.³⁷ Akad-akad yang digunakan dan penerapan akad-akad yang tertuang dalam surat perjanjian tertulis adalah hanya berdasar pada pengetahuan yang dimiliki oleh para pengelola di masing-masing BMT. Hingga saat ini, seluruh BMT di Indonesia tidak memiliki keseragaman dalam standar akad yang digunakan. Oleh karena itu, penerapan akad akan berbeda antara BMT yang satu dengan BMT lainnya. Salah satu contoh *form* akad yang diperoleh dari salah satu BMT tampak belum adanya kephahaman konsep dari masing-masing akad untuk diterapkan secara tertulis ke dalam surat perjanjian. Penggunaan satu form tersebut seringkali digunakan untuk seluruh bentuk pembiayaan kepada nasabah peminjam baik untuk suatu modal usaha ataupun pembelian barang.

Meskipun fatwa-fatwa DSN sudah populer di kalangan bank syariah, ini tidak berlaku bagi BMT. Fatwa-fatwa DSN belum dikenal wujudnya, terlebih lagi isi ketentuannya. Keterlibatan BMT dalam proses pembentukan fatwa-fatwa DSN ternyata jauh dari apa yang selama ini dilakukan oleh bank-bank syariah.

c. Asuransi Syariah

Kegiatan asuransi syariah merupakan kegiatan ekonomi syariah yang belum diatur secara khusus dalam undang-undang. Kegiatan ini masih tunduk pada ketentuan UU No. 2 Th. 1992 tentang Usaha Perasuransian. Pada awal perkembangannya, ekonomi syariah belum memiliki dasar hukum yang kuat dalam melaksanakan kegiatannya. Saat itu, perusahaan asuransi syariah melandaskan kegiatan operasionalnya pada opini syariah DPS perusahaannya. Fatwa DSN mengenai perasuransian syariah baru terbit pada tahun 2010, tujuh tahun sejak awal dipraktikkannya perasuransian syariah. Dewan Syariah Nasional menerbitkan fatwa untuk dapat dijadikan pedoman bagi para pelaku asuransi syariah, yaitu Fatwa DSN No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah yang ditetapkan pada tanggal 17 Oktober 2001.

Peraturan yang terkait dengan usaha asuransi dengan prinsip syariah dibuat oleh pemerintah pertama kali pada tanggal 11 September 2000, yaitu Keputusan Direktur Jenderal Lembaga Keuangan No. Kep-4499/LK/2000 tentang Jenis, Penilaian dan Pembatasan Investasi Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi dengan Sistem Syariah. Tiga tahun kemudian, ditetapkan peraturan yang secara langsung menyebutkan pengaturan terhadap usaha asuransi dengan prinsip syariah, yaitu KMK No. 422/KMK.06/2003 tentang Penyelenggaraan Usaha

Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, KMK No. 424/KMK.06/2003 tentang Kesehatan Keuangan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, dan KMK No. 426/KMK.06/2003 tentang Perizinan Usaha Kelembagaan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi. Ketiga Keputusan Menteri Keuangan ini pada dasarnya mengatur baik untuk Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi dengan prinsip konvensional maupun untuk Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi dengan Prinsip Syariah. Namun di dalamnya terdapat ketentuan khusus terhadap Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi dengan Prinsip Syariah. Pada tahun-tahun selanjutnya, pengaturan terhadap perasuransian syariah ini bertambah. Terkait dengan fatwa DSN, peraturan-peraturan yang mengaturnya adalah:

1. Kep. DirJen LK No. Kep-4499/LK/2000 tentang Jenis, Penilaian dan Pembatasan Investasi Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi dengan Sistem Syariah.
2. KMK No. 426/KMK.06/2003 tentang Perizinan Usaha Kelembagaan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi.
3. KMK No. 422/KMK.06/2003 tentang Penyelenggaraan Usaha Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi.
4. KMK No. 424/KMK.06/2003 tentang Kesehatan Keuangan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi.
5. PP No. 39 Th. 2008 tentang Penyelenggaraan Usaha Perasuransian.
6. PER-02/BL/2009 tentang Pedoman Perhitungan Batas Tingkat Solvabilitas Minimum Bagi Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi.

7. PMK No. 18/PMK.010/2010 tentang Penerapan Prinsip Dasar Penyelenggaraan Usaha Asuransi dan Usaha Reasuransi dengan Prinsip Syariah.

Kegiatan perasuransian sampai saat ini tetap berpedoman kepada UU No. 2 Th. 1992 meskipun terjadi perkembangan asuransi, yaitu pelaksanaan kegiatan perasuransian syariah. Penyelenggaraan usaha perasuransian syariah mempunyai landasan hukum lebih kuat kepada PP No. 39 Th. 2008 tentang Perubahan Kedua Atas PP No. 73 Th. 1992 Tentang Penyelenggaraan Usaha Perasuransian.

d. Pasar Modal Syariah

Pelaksanaan kegiatan pasar modal Indonesia dipayungi oleh UU No. 8 Th. 1995 tentang Pasar Modal, beserta peraturan-peraturan selanjutnya, antara lain PP No. 45 Th. 1995 tentang Penyelenggaraan Kegiatan di Bidang Pasar Modal sebagaimana diubah dengan PP No. 12 Th. 2004, dan PP No. 46 Th. 1995 tentang Tata Cara Pemeriksaan di Bidang Pasar Modal. Peraturan-peraturan ini tetap menjadi dasar dalam kegiatan pasar modal syariah yang saat ini semakin berkembang, meskipun di dalamnya tidak diatur mengenai pasar modal syariah itu sendiri.

Perkembangan pasar modal syariah dimulai dengan diterbitkannya Reksa Dana Syariah pada tanggal 25 Juni 1997, diikuti pendirian Jakarta Islamic Index (JII) pada tahun 2000, serta penerbitan obligasi syariah pada tahun 2002.³⁸

Selain itu sejalan dengan prioritas sasaran dan target yang telah ditetapkan, pada 23 Nopember 2006, Bapepam-LK melalui Keputusan Ketua Bapepam-LK Nomor Kep-130/BL/2006 dan Nomor Kep-131/BL/2006 telah menerbitkan satu paket regulasi

yang terkait dengan penerapan prinsip syariah di Pasar Modal, yaitu Peraturan Nomor IX.A.13 tentang Penerbitan Efek Syariah dan Peraturan Nomor IX.A.14 tentang Akad-akad yang digunakan dalam Penerbitan Efek Syariah di Pasar Modal. Proses penyusunan peraturan ini juga melibatkan pihak Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dan pelaku pasar lainnya. Partisipasi aktif dari DSN-MUI menghasilkan peraturan yang telah selaras dengan prinsip syariah. Terhadap peraturan tersebut DSN-MUI, melalui surat No.B-271/DSN-MUI/XI/2006 tanggal 24 Nopember 2006, juga menyatakan bahwa secara umum peraturan tersebut tidak bertentangan dengan prinsip syariah dan fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan oleh DSN-MUI.³⁹

Dalam melaksanakan kegiatan pasar modal syariah, pemerintah melalui Badan Pengawas Pasar Modal telah melibatkan DSN terkait dengan pembentukan peraturan yang sesuai dengan syariah. Dalam mengkaji peraturan-peraturan tersebut, DSN menggunakan fatwa-fatwa DSN yang telah diterbitkannya sebagai pedoman prinsip syariah.

1. Keputusan Bapepam-LK No. Kep-130/BL/2006 tentang Penerbitan Efek Syariah.
2. Keputusan Bapepam-LK No. Kep-131/BL/2006 tentang Akad-akad yang Digunakan dalam Penerbitan Efek Syariah di Pasar Modal.
3. UU No. 19 Th. 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.
4. PMK No. 118 Th. 2008 tentang Penerbitan dan Penjualan Surat Berharga Syariah Negara dengan Cara *Bookbuilding* di Pasar Perdana Dalam Negeri.

Fatwa DSN memberi pengaruh terhadap peraturan dalam bentuk Keputusan Bapepam. Di dalam keputusan ini diatur

mengenai akad-akad yang digunakan dalam penerbitan efek syariah di pasar modal. Dalam penerbitan peraturan keputusan Bapepam ini, melalui Surat dari DSN No.B-271/DSN-MUI/XI/2006 tanggal 24 Nopember 2006 dinyatakan bahwa akad-akad yang diatur dalam keputusan Bapepam tersebut tidak bertentangan dengan prinsip syariah dan fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh DSN. Hal ini menunjukkan bahwa dalam mengatur pasar modal syariah, pemerintah, dalam hal ini Bapepam, tetap berpedoman kepada fatwa DSN. Hal ini juga dinyatakan dalam Keputusan Bapepam tersebut bahwa "Prinsip-prinsip hukum Islam dalam kegiatan di bidang Pasar Modal berdasarkan fatwa DSN – MUI, baik fatwa DSN-MUI yang ditetapkan dalam peraturan Bapepam dan LK maupun yang telah diterbitkan sebelum ditetapkannya peraturan ini". Namun, terdapat ketentuan lebih lanjut yaitu "sepanjang fatwa dimaksud tidak bertentangan dengan peraturan ini dan atau Peraturan Bapepam dan LK lain yang didasarkan pada fatwa DSN-MUI". Pada isi ketentuan ini, secara jelas dan tegas bahwa pengaturan di bidang pasar modal syariah berpedoman kepada Fatwa DSN, bukan fatwa dari lembaga lainnya. Namun, terdapat kontradksi yang menyatakan bahwa apabila fatwa DSN tersebut bertentangan dengan peraturan dalam keputusan Bapepam tersebut atau pun peraturan Bapepam lainnya yang juga didasarkan pada fatwa DSN, maka fatwa tersebut tidak dapat diterima atau tidak dapat diberlakukan. Ketentuan ini 'aneh', karena suatu fatwa yang dipedomani tidak dapat diberlakukan karena bertentangan dengan suatu peraturan yang berpedoman pada fatwa tersebut. Pada hakekatnya, dalam ekonomi syariah di Indonesia saat ini, suatu fatwa hendaknya tidak mengatur hal yang berbeda satu dengan lainnya untuk hal yang sama. Apabila hal yang diatur memiliki perbedaan satu dengan lainnya, maka fatwa tersebut mengatur hal yang berbeda. Terlebih lagi, *mufti* yang mengeluarkan fatwa tersebut berasal dari lembaga yang sama.

Ada pula kemungkinan adanya perubahan isi ketentuan fatwa sesuai dengan perkembangan kegiatan perekonomian syariah.

Salah satu bidang pasar modal, yaitu surat berharga yang dikeluarkan oleh pemerintah (surat berharga negara), diatur secara khusus tentang surat berharga syariah negara (SBSN). Dalam isi peraturannya ditentukan bahwa “Dalam rangka penerbitan SBSN, Menteri meminta fatwa atau pernyataan kesesuaian SBSN terhadap prinsip-prinsip syariah dari lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah”. Dalam penjelasan disebutkan bahwa “Yang dimaksud dengan “lembaga yang memiliki kewenangan dalam menetapkan fatwa di bidang syariah” adalah Majelis Ulama Indonesia atau lembaga lain yang ditunjuk Pemerintah”. Isi ketentuan ini secara jelas dan tegas diperlukannya suatu fatwa untuk menjalankan kegiatan SBSN. *Mufti* yang mengeluarkan fatwa tersebut adalah MUI, yang tentunya dalam hal ini adalah DSN yang berwenang untuk mengeluarkan suatu fatwa bidang ekonomi syariah.

Fatwa DSN di bidang pasar modal syariah mendapatkan pengakuan kedudukannya secara jelas dan tegas, baik pada peraturan tingkat keputusan menteri, juga pada tingkat Undang-Undang.

e. Pembiayaan Syariah

Peraturan pertama yang mengatur tentang pembiayaan perusahaan ini adalah Keputusan Menteri Keuangan No. 448/KMK.017/2000 tentang Perusahaan Pembiayaan. Setelah itu, disusul oleh peraturan-peraturan lainnya dan berkaitan dengan fatwa-fatwa DSN, meliputi:

1. Keputusan Menteri Keuangan No. 448/KMK.017/2000 tentang Perusahaan Pembiayaan
2. Peraturan Menteri Keuangan No. 84/PMK.012/2006 tentang Perusahaan Pembiayaan.
3. Peraturan Ketua Bapepam-LK No. Per-03/BL/2007 tentang Kegiatan Perusahaan Pembiayaan Berdasarkan Prinsip Syariah.
4. Peraturan Ketua Bapepam-LK No. Per-04/BL/2007 tentang Akad-akad yang Digunakan dalam Kegiatan Perusahaan Pembiayaan Berdasarkan Prinsip Syariah.

Hasil penelitian yang didapatkan mengenai kedudukan fatwa DSN dalam peraturan perundang-undangan adalah sebagai berikut:

1. Fatwa DSN sebagai prinsip syariah yang menjadi pedoman pelaksanaan kegiatan ekonomi syariah. Pada peraturan perundang-undangan tentang perbankan syariah, asuransi syariah, pasar modal syariah, dan pembiayaan syariah selalu diatur bahwa LKS dalam melaksanakan kegiatan usahanya harus berdasar pada *prinsip syariah*. Pengertian *prinsip syariah* adalah prinsip-prinsip yang sesuai dengan hukum Islam yang didasarkan pada fatwa DSN. Isi ketentuan fatwa DSN selalu didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber hukum Islam yang utama.
2. Fatwa DSN adalah pedoman bagi DPS dalam menjalankan tugasnya. Keberadaan DPS pada setiap LKS adalah keharusan. Penunjukan anggota DPS didasarkan pada rekomendasi dari DSN. Tugas DPS seperti pengawasan pelaksanaan kegiatan usaha LKS harus didasarkan pada ketentuan fatwa DSN.
3. Isi ketentuan fatwa DSN diserap ke dalam isi ketentuan peraturan perundang-undangan. Banyak peraturan

perundang-undangan yang menyerap isi ketentuan fatwa DSN dengan menyesuaikan redaksi kalimatnya sesuai dengan bidang yang diaturnya. Peraturan perundang-undangan tersebut antara lain KHES.

4. Fatwa DSN menjadi landasan hukum bagi LKS untuk melaksanakan kegiatan usahanya. Apabila tidak ada ketentuan dalam peraturan perundang-undangan mengenai kegiatan usaha yang akan dilakukan oleh LKS, maka LKS harus mendapatkan fatwa DSN sebagai landasan hukum pelaksanaan kegiatan usahanya.

Berdasar pada pendapat Frank E. Vogel mengenai keberlakuan hukum Islam,⁴⁰ kedudukan fatwa DSN sebagai peraturan perundang-undangan atau sebagai hukum positif dapat dikategorikan sebagai *macrocosmic law*. Keberlakuan fatwa DSN sebagai hukum positif adalah sebagai *rule-law* yang berlaku umum untuk seluruh pelaku ekonomi syariah meskipun fatwa ini didasarkan pada pertanyaan satu *mustafti*. *Justification* atau *legitimation* fatwa DSN berkembang dari *inner-directed* menjadi *outer-directed*. Perkembangan ini terjadi disebabkan awal legitimasi dan justifikasi dilakukan berdasarkan *self-conscience* baik oleh masyarakat maupun pemerintah. Legitimasi pembuatan fatwa DSN disusun oleh MUI (DSN sebagai bagian dari MUI) sebagai organisasi masyarakat yang diakui peran dan keberadaannya dalam proses perkembangan kenegaraan. Justifikasi fatwa DSN dibuat oleh ulama yang dinilai berkompeten di bidang syariah, sehingga keraguan terhadap kebenaran isi ketentuannya menjadi tidak ada. Faktor legitimasi dan justifikasi pada *inner-directed* ini membuat pemerintah memasukkan fatwa DSN ke dalam tataran hierarki peraturan perundang-undangan, masuk ke dalam zona hukum yang mengikat. Ketika fatwa DSN berada pada zona hukum positif, pada saat itulah terjadi *outer-*

directed justification yang mengikat secara hukum bagi seluruh pelaku ekonomi syariah. Ketentuan yang diatur dalam peraturan perundang-undangan memberikan kedudukan khusus bagi fatwa DSN. Fatwa DSN memiliki kedudukan sebagai dirinya sendiri yang diperlukan dalam proses pelaksanaan kegiatan ekonomi syariah.

Keberlakuan fatwa DSN memiliki suatu perubahan dalam struktur pembentukan hukum, bahwa fatwa yang dibuat oleh “bukan badan legislative” tetapi oleh organisasi kemasyarakatan dapat menjelma sebagai suatu perintah dengan adanya validitas peraturan perundang-undangan. Dari beberapa fatwa pada kegiatan perekonomian masing-masing memiliki perubahan yang berbeda satu dengan lainnya. Pada kegiatan perbankan syariah, fatwa DSN tetap memiliki kedudukan yang kuat dengan adanya validitas melalui PBI dan kemudian terangkat melalui Undang-Undang, bahwa setiap bank syariah harus mendapatkan terlebih dulu fatwa dari DSN atas produk yang akan diluncurkannya. Begitu pula pada kegiatan pasar modal syariah, untuk sebagian kegiatan pasar modal yang berprinsip syariah yaitu khusus mengenai Surat Berharga Syariah Negara telah diatur pada tingkat Undang-Undang, sedangkan pada kegiatan pasar modal lainnya masih pada tingkat keputusan Bapepam. Pada kegiatan asuransi syariah dan pembiayaan syariah, telah diatur pada tingkat Peraturan Pemerintah. Secara keseluruhan, isi fatwa yang bersifat nasihat dan tidak mengikat ini telah berubah menjadi suatu ketentuan yang mengikat dan harus ditaati oleh setiap pelaku yang akan melakukan kegiatan perekonomian tersebut. Pengikatan terhadap keberlakuan fatwa ini tidak dapat berdiri sendiri, tetapi ditopang oleh peraturan perundang-undangan yang tentunya sifatnya mengikat.

Terdapat suatu penambahan bentuk hukum yang berlaku di Indonesia, bahwa nasihat hukum atau pendapat hukum atau

legal opinion dari para ulama dapat menjadi aturan hukum yang bersifat obligatoir. Sifat obligatoir ini tidak berdiri sendiri karena adanya fatwa tersebut, tetapi tetap diperlukan suatu campur tangan lembaga yang diakui yang berwenang untuk menguatkan isi fatwa sebagai hukum yang mengikat. Dari sini, tampaknya hukum di Indonesia masih bersifat positivis. Hal ini disebabkan adanya pandangan bahwa setiap hukum akan mengikat bagi pelaku atas suatu perbuatan apabila diatur dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, karena hal tersebut telah diatur dalam UUD 1945 Pasal 27 ayat (1), yaitu "Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya."

Di sisi lain, dengan melihat pada praktiknya, para pelaku usaha memiliki pandangan ambiguitas terhadap fatwa DSN. Kedudukan DSN tetap diperlukan sebagai institusi yang dianggap berkompeten untuk dimintai petunjuk secara syariah dalam persoalan dan permasalahan pelaksanaan kegiatan ekonomi syariah. Namun, dalam melaksanakan ketentuan Fatwa DSN para pelaku tidak selalu tunduk padanya, tetap terutama pada peraturan perundang-undangan. Bagi pemerintah, kedudukan DSN juga diakui sebagai institusi yang berkompeten untuk dimintai pendapat dalam membuat peraturan-peraturan perekonomian syariah.

Terkait dengan teori positivisasi hukum Islam yang dikemukakan oleh A. Qodri Azizy bahwa hukum Islam bukan lagi dicari suatu upaya untuk melegalkan secara formal atas hukum Islam di Indonesia, tetapi menjadikan hukum Islam sebagai sumber pembuatan UU, putusan hakim, kebiasaan, dan doktrin.⁴¹ Telah terjadi suatu proses positivisasi terhadap hukum Islam yang menjadi sumber pembuatan UU, yaitu fatwa DSN menjadi

pedoman dalam pembuatan UU⁴² serta peraturan perundang-undangan di bawahnya yang lebih rendah⁴³, dan juga menjadi pedoman dalam pelaksanaan kegiatan usaha ekonomi syariah di bidang perbankan, asuransi, dan pasar modal syariah.

Peraturan perundang-undangan yang mengadopsi fatwa-fatwa DSN merupakan peraturan yang berdasar pada ketentuan Al-Qur'an dan Sunah, karena setiap fatwa yang dibuat oleh DSN selalu berpedoman atau menggunakan sumber hukum Al-Qur'an dan Sunah. Adanya perbedaan ketentuan antara fatwa DSN dengan peraturan perundang-undangan lebih mempertimbangkan pada pelaksanaan teknisnya. Fatwa DSN, sebagaimana halnya fatwa, tidak mempertimbangkan prosedur atau teknis pelaksanaannya oleh masyarakat pelaku ekonomi syariah. Fatwa DSN lebih mempertimbangkan pada konsep dan proses transaksi yang kemudian dikaji dengan berlandaskan pada Al-Qur'an, Sunah Rasulullah saw., pendapat para ulama, serta kaidah fikih. Peraturan perundang-undangan lebih mempertimbangkan prosedur dan teknis pelaksanaannya selain konsep dan proses transaksi. Hal ini dapat difahami bahwa ketentuan secara teknis sangat diperlukan untuk mengarahkan masyarakat pelaku ekonomi syariah dalam melaksanakan produk dan transaksinya.

Pada satu sisi, terdapat temuan bahwa tidak semua masyarakat pelaku ekonomi syariah meminta fatwa dari ulama (DSN-MUI), khususnya pada masyarakat pelaku ekonomi syariah BMT. Sampai saat ini, prilaku pelaksanaan perbankan syariah yang dilakukan oleh BMT hanya berlandaskan pada peraturan Menteri Koperasi. Ketentuan dalam peraturan Menteri Koperasi tidak satupun ditemukan ketentuan yang mengatur transaksi-transaksi syariah yang didasarkan pada ketentuan fatwa DSN. Ketentuan dalam peraturan Menteri Koperasi juga tidak bersifat detail seperti

halnya diatur dalam peraturan perbankan atau pasar modal. Secara praktik BMT diberi kebebasan untuk melaksanakan produknya. Pengawasan yang ada hanyalah pengawasan internal yaitu pengawas syariah dari masing-masing BMT yang kurang berfungsi dengan baik. Akibatnya, tidak ada keseragaman bentuk transaksi yang dilakukan oleh BMT dan terjadi penyimpangan dari ketentuan syariah.

Dorongan untuk mendapatkan fatwa atau bentuk ketentuan lainnya tidak sebesar yang dilakukan oleh masyarakat pelaku ekonomi syariah lainnya. Meskipun demikian, tidak berarti kepuasan BMT terhadap ketentuan atau hukum yang ada merasa tercukupi, mereka tetap menginginkan adanya keseragaman ketentuan yang ada.⁴⁴ Pengawasan terhadap pelaksanaan ekonomi syariah tetap menjadi hal yang penting, baik pengawasan eksternal yang dilakukan oleh institusi pemerintah, pengawas syariah LKS atau LBS, dan masyarakat untuk melaksanakan ketentuan syariah secara komprehensif. Kurangnya pengetahuan nasabah BMT tentang hukum ekonomi Islam dan kurangnya media pemberitaan mengenai kegiatan BMT menjadikan pengawasan itu tidak berjalan dengan baik.

Norma-norma hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunah, telah mendekati norma-norma sosial yang memahami perkembangan dan kebutuhan yang terjadi dalam masyarakat. Hal ini ditunjukkan dengan nilai-nilai kebenaran syariat yang telah dilakukan oleh para pelaku ekonomi syariah, yang memberikan suatu nilai bagi masyarakat itu sendiri. Nilai akan kebutuhan terhadap eksistensi dan utilitas ekonomi syariah saat ini yang memberikan solusi terhadap persoalan ekonomi yang dialami. Nilai kepercayaan terhadap ekonomi syariah yang dianggap telah memberikan nilai lebih dibandingkan ekonomi konvensional. Nilai terhadap MUI yang mampu membuat suatu ketentuan ekonomi

syariah sesuai dengan prinsip syariah itu sendiri. Jika lebih jauh lagi, dapatlah ditarik suatu nilai pengakuan terhadap ketentuan-ketentuan Allah SWT dan Rasulullah saw. yang telah memberikan aturan-aturan di bidang ekonomi syariah ini. Atas realitas inilah, maka positivisasi hukum Islam ke dalam perundang-undangan dapat dilakukan.

3. Fatwa Dewan Syariah Nasional dalam Peradilan Agama dan Arbitrase Syariah

Pengadilan Agama, Pengadilan Tinggi Agama, Mahkamah Agung, dan Basyarnas telah menyelesaikan perkara-perkara ekonomi syariah. Tidak semua perkara ekonomi syariah yang diselesaikan oleh hakim dan arbiter memanfaatkan fatwa DSN sebagai sumber hukum untuk memutus perkara. Ada satu perkara dari enam perkara ekonomi syariah di peradilan agama yang memanfaatkan fatwa DSN sebagai sumber hukum. Begitu pula dengan putusan Basyarnas, hanya satu perkara dari delapan perkara yang memanfaatkan ekonomi syariah. Jika melihat pada masing-masing perkara, sebagian besar perkara-perkara tersebut sebenarnya dapat memanfaatkan fatwa DSN sebagai sumber hukum. Terdapat perkara yang tidak dapat memanfaatkan fatwa DSN karena perkara dicabut, perkara disepakati dengan perdamaian, dan terdapat pula suatu permohonan eksekusi.

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan terhadap hakim-hakim di tingkat PA di wilayah Jakarta dan hakim-hakim tinggi di PTA DKI Jakarta diperoleh data sebagai berikut:

1. *Pemanfaatan fatwa dalam pertimbangan hukum pada perkara bidang non-ekonomi syariah bagi hakim.* Fatwa tidak dimanfaatkan oleh hakim sebagai sumber hukum karena sifatnya tidak mengikat. Hakim lebih memanfaatkan sumber

hukum yang bersifat mengikat, yaitu Al-Qur'an, Sunah Rasulullah saw., dan peraturan perundang-undangan.

2. *Pemanfaatan fatwa DSN dalam pertimbangan hukum pada perkara bidang ekonomi syariah bagi hakim.* Fatwa DSN akan dimanfaatkan apabila peraturan perundang-undangan belum mengatur ekonomi syariah. Hal ini menunjukkan bahwa pemanfaatan fatwa adalah sumber hukum dengan syarat khusus.
3. *Perbedaan ketentuan antara fatwa DSN dan peraturan perundang-undangan bagi hakim.* Hakim lebih mengutamakan peraturan perundang-undangan daripada fatwa, karena peraturan perundang-undangan bersifat mengikat sedangkan fatwa tidak mengikat.
4. *Pemanfaatan fatwa selain fatwa DSN oleh hakim.* Fatwa selain fatwa DSN akan dimanfaatkan oleh hakim apabila belum ditentukan dalam fatwa DSN, tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan, dan dinilai sebagai hukum yang hidup dalam masyarakat.

Pemanfaatan fatwa DSN sebagai sumber hukum dalam memutus perkara bagi hakim dan arbiter dapat disimpulkan sebagai berikut.

1. Hakim dan arbiter mengutamakan pemanfaatan sumber hukum yang mengikat secara religius dan secara yuridis, yaitu Al-Qur'an dan Sunah Rasulullah saw., serta peraturan perundang-undangan.
2. Hakim dan arbiter menyamakan kedudukan fatwa DSN dengan fatwa secara umum.

Melihat isi ketentuan antara fatwa DSN dengan putusan pengadilan dan arbitrase, keduanya memiliki kekuatan hukum

yang berbeda. Kedua bentuk hukum ini merupakan *microcosmic law* sebagaimana disebut oleh Frank E. Vogel, karena keduanya merupakan ketentuan hukum yang dihasilkan melalui proses ijtihad. Perbedaannya adalah fatwa DSN mencakup *instance-law* yaitu merupakan ketentuan hukum terhadap hal tertentu yakni produk-produk kegiatan ekonomi yang hendak dilakukan oleh LKS atau LBS. Mufti dalam hal ini memberikan ketentuan hukumnya berdasar *inner-directed justification*, ketentuan-ketentuan dalam Al-Qur'an dan Sunah Rasulullah yang diyakininya adalah benar. Sebagaimana halnya kedudukan fatwa lainnya, fatwa DSN tetaplah bersifat tidak mengikat. Ikatan hukum yang terjadi pada fatwa DSN bukanlah karena kedudukan fatwa DSN itu sendiri, tetapi karena adanya *outer-directed justification* yaitu pembenaran yang diakui dan dilakukan oleh pemerintah ke dalam bentuk peraturan perundang-undangan. Meskipun fatwa DSN ini tidak bersifat mengikat, tetapi tetap diperlukan oleh masyarakat pelaku bisnis syariah untuk mendapat petunjuk mengenai kebenaran atas transaksi yang akan dilakukannya.

Penutup

Pembentukan ketentuan ekonomi syariah dalam bentuk fatwa DSN adalah untuk menghindari adanya perbedaan ketentuan yang dibuat oleh DPS pada masing-masing LKS. Adanya fatwa DSN menjadikan ketentuan yang sama untuk semua pelaku ekonomi syariah sehingga dapat menciptakan ketertiban hukum. Kedudukan fatwa DSN dalam sistem perundang-undangan menjadi bagian dari perundang-undangan itu sendiri, yaitu fatwa DSN sebagai hukum positif. Pemanfaatan fatwa DSN sebagai pertimbangan hukum bagi hakim di lingkungan peradilan agama dan bagi arbiter di Basyarnas dalam perkara ekonomi syariah tidak

menjadi prioritas utama. Alasannya adalah adanya penilaian terhadap fatwa DSN sama dengan fatwa secara umum, yaitu fatwa bersifat tidak mengikat. Hakim dan arbiter dalam menyelesaikan perkara ekonomi syariah mengutamakan sumber hukum yang mengikat baik secara religius maupun yuridis.

Kedudukan fatwa DSN yang menjadi hukum positif di Indonesia, memiliki unsur penyimpangan terhadap pembentukan peraturan perundang-undangan yang seharusnya dibuat oleh lembaga legislatif. Penerbitan fatwa DSN dilakukan oleh MUI sebagai organisasi masyarakat, bukan lembaga legislatif. Untuk itu, sudah saatnya pemerintah membentuk lembaga fatwa resmi sebagai bagian dari lembaga pemerintah yang menaungi kegiatan ekonomi syariah mengingat dan memperhatikan kebutuhan masyarakat terhadap kegiatan ekonomi syariah. Independensi lembaga fatwa ini harus dijaga untuk memelihara kemurnian ketentuan hukum yang dibuatnya nanti, bebas dari keterpengaruhannya *political will* dan *self-interest* dari instansi apapun. Penerbitan fatwa oleh lembaga fatwa resmi menjadikan fatwa tersebut kedudukannya lebih kuat dan lebih berwibawa karena dibuat oleh lembaga pemerintah yang berwenang.

Catatan Akhir

¹UU No. 19 Th. 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara disahkan dan diundangkan pada tanggal 7 Mei 2008.

²UU No. 21 Th. 2008 tentang Perbankan Syariah disahkan dan diundangkan pada tanggal 16 Juli 2008.

³Seperti yang tercantum dalam konsiderans pada UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan, UU No. 10 Th. 1998 tentang Perubahan Atas UU

No. 7 Th. 1992 dan UU No. 3 Th. 2006 tentang Perubahan Atas UU No. 7 Th. 1989 tentang Peradilan Agama.

⁴Dalam penyusunan UU yang berhubungan dengan hukum Islam, seperti Peradilan Agama, Perbankan, Zakat, dan Wakaf, MUI selalu diminta pendapatnya untuk mengetahui kesesuaiannya antara isi ketentuan yang akan diterapkan dengan hukum Islam.

⁵Pasal 1 ayat (3) UUD 1945 yang berisi “Negara Indonesia adalah negara hukum” merupakan Perubahan Keempat. Pada awalnya, pernyataan bahwa Indonesia adalah Negara hukum tertuang dalam Penjelasan UUD 1945 mengenai Sistem Pemerintahan Negara yaitu “Indonesia ialah Negara yang berdasar atas hukum (Rechtsstaat) ... Negara Indonesia berdasar atas hukum (Rechtsstaat), tidak berdasarkan kekuasaan belaka (Machtsstaat).”

⁶Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, cet. 5, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), hlm. 28-29.

⁷*Ibid.*, hlm. 33-34.

⁸Dalam Bagian Umum Penjelasan atas UU No. 10 Th. 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan dinyatakan bahwa Indonesia sebagai Negara hukum mendasarkan pada Pancasila dan UUD 1945, segala aspek kehidupan dalam bidang kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan termasuk pemerintahan harus senantiasa berdasarkan atas hukum. Untuk itu diperlukan suatu tatanan yang tertib dalam pembentukan peraturan perundang-undangan. Hal ini menunjukkan bahwa dalam memenuhi kebutuhan warganya, diperlukan suatu aturan hukum yang salah satunya melalui perundang-undangan.

⁹Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. 3, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hlm. 415. Definisi lain ibadat disebutkan “segala usaha lahir dan batin sesuai dengan perintah Tuhan untuk mendapatkan kebahagiaan dan keseimbangan hidup, baik untuk diri sendiri, keluarga, masyarakat maupun terhadap alam semesta”.

¹⁰Tanya jawab tentang hukum Islam yang diajukan oleh masyarakat dilakukan melalui media cetak (Koran, majalah) ataupun media elektronik (televisi, radio, internet) kepada ulama secara individu

atau melalui formalitas kepada lembaga-lembaga yang memiliki bagian pembuat fatwa.

¹¹Pasal 2 Pedoman Dasar MUI Periode 2005-2010 berdasarkan Surat Keputusan Musyawarah Nasional VII MUI No. Kep-02/Munas-VI/MUI/VII/2005 tentang Perubahan/Penyempurnaan Wawasan, Pedoman Dasar, dan Pedoman Rumah Tangga MUI.

¹²Wawasan MUI dan Pasal 4 Pedoman Dasar MUI Periode 2005-2010 berdasarkan Surat Keputusan Musyawarah Nasional VII MUI No. Kep-02/Munas-VI/MUI/VII/2005 tentang Perubahan/Penyempurnaan Wawasan, Pedoman Dasar, dan Pedoman Rumah Tangga MUI.

¹³Angka 3 Bab IV tentang Prosedur Rapat dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI Tahun 2001.

¹⁴Keputusan DSN-MUI No. 01 Th. 2000 tentang Pedoman Dasar DSN-MUI Bagian IV dan Keputusan DSN-MUI No. 02 Th. 2000 tentang Pedoman Rumah Tangga DSN-MUI Pasal 1.

¹⁵Pada Pasal 30 UU No. 7 Th. 1996 tentang Pangan ditentukan bahwa setiap orang yang memproduksi atau memasukkan ke dalam wilayah Indonesia pangan yang dikemas untuk diperdagangkan wajib mencantumkan label pada, di dalam dan atau di kemasan pangan. Label yang wajib dicantumkan salah satunya adalah memuat keterangan tentang *halal*. Dalam Penjelasan Pasal 30 disebutkan bahwa keterangan halal baru menjadi kewajiban apabila setiap orang yang memproduksi pangan dan atau memasukkan pangan ke dalam wilayah Indonesia untuk diperdagangkan menyatakan bahwa pangan yang bersangkutan adalah halal bagi umat Islam. Ketentuan yang sama juga diatur dalam UU No. 23 Th. 1992 tentang Kesehatan Pasal 21. Hal ini juga diperkuat dengan ketentuan Pasal 8 ayat (1) UU No. 8 Th. 1999 tentang Perlindungan Konsumen yang menentukan bahwa pelaku usaha dilarang memproduksi dan/atau memperdagangkan barang dan/atau jasa yang tidak mengikuti ketentuan berproduksi secara halal, sebagaimana pernyataan halal yang dicantumkan dalam label. Ketentuan pencantuman "halal" pada label makanan diatur dalam Keputusan Menteri Kesehatan RI No. 82/Menkes/SK/I/1996 tentang Pencantuman Tulisan "Halal" Pada Label Makanan dan perubahannya pada Keputusan

Menteri Kesehatan RI No. 924/Menkes/SK/VIII/1996, serta peraturan pelaksanaannya pada Keputusan Dirjen POM No. HK.00.06.3.00568 tentang Tatacara Pencantuman Tulisan Halal Pada Label Makanan. Pencantuman “halal” pada label makanan harus melalui prosedur pemeriksaan dan penilaian oleh tim yang terdiri dari Departemen Kesehatan, Departemen Agama dan MUI, kemudian hasil penilaian tim penilai diberikan kepada Komisi Fatwa MUI untuk dikeluarkan fatwanya. Apabila dalam fatwa tersebut dinyatakan bahwa makanan atau minumannya halal, MUI segera menerbitkan Sertifikat Halal. Direktur Jenderal POM (Pangan, Obat-obatan, dan Minuman) memberikan persetujuan pencantuman “halal” pada label makanan dengan berdasar pada Sertifikat Halal yang diterbitkan oleh MUI tersebut. Dalam Pasal 11 PP No. 69 Th. 1999 tentang Label dan Iklan Pangan juga ditentukan bahwa pernyataan halal pada label pangan harus didukung kebenarannya dengan pemeriksaan yang tatacaranya ditetapkan oleh Menteri Agama dengan memperhatikan pertimbangan dan saran lembaga keagamaan yang berkompeten. Pada Penjelasan Pasal 11 disebutkan bahwa lembaga agama yang dimaksud adalah MUI.

¹⁶Apabila produsen tidak mencantumkan label pada makanan atau minumannya atau mencantumkan pernyataan atau keterangan yang tidak benar pada label, termasuk keterangan tentang halal, ia dapat dipidana dengan pidana penjara paling lama tiga tahun dan atau denda paling banyak Rp.360.000.000,00 (tiga ratus enam puluh juta rupiah), seperti diatur dalam Pasal 58 UU No. 7 Th. 1996 tentang Pangan.

¹⁷Putusan MA No. 1400 K/Pdt/1986 mengabulkan permohonan Andi Vonny Gani P. (muslimah) dan Andrianus Petrus Hendrik Nelwan (non-muslim) untuk menikah. Kasus yang diputus oleh MA pada tahun 1986 ini bertentangan dengan Fatwa MUI tahun 1980 tentang Perkawinan Campuran yang menentukan larangan terhadap perkawinan wanita muslimah dengan laki-laki non-muslim.

¹⁸Sebelumnya, pada Pasal 49 UU No. 7 Th. 1989 tentang Peradilan Agama ditentukan bahwa Pengadilan Agama hanya berwenang untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di bidang perkawinan; kewarisan, wasiat, dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam; wakaf dan sedekah. Kewenangan Pengadilan

Agama dalam penyelesaian perkara di bidang-bidang tersebut tidak dihapus oleh perubahan Pasal 49 UU No. 3 Th. 2006, tetapi hanya ditambahkan dengan kewenangan penyelesaian perkara di bidang ekonomi syariah.

¹⁹Kegiatan perbankan syariah diawali dengan pendirian Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS) berdasarkan Paket Kebijakan Pelaksanaan Pemerintah Bulan Oktober tanggal 27 Oktober 1988 (PAKTO 88) yang membuka kesempatan pendirian bank-bank baru, termasuk bank syariah.

²⁰Penyebutan istilah untuk bank syariah mengalami perubahan dari setiap UU yang mengaturnya. Awalnya disebut *bank berdasarkan prinsip bagi hasil* dalam UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan. Kemudian, perubahan istilah terjadi lagi pada UU No. 10 Th. 1998 tentang Perubahan Atas UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan menjadi *bank berdasarkan prinsip syariah*. Terakhir, istilah ini berubah menjadi *bank syariah* melalui UU No. 21 Th. 2008 tentang Perbankan Syariah.

²¹Desakan masyarakat pelaku ekonomi syariah kepada MUI dilakukan melalui Lokakarya Ulama tentang Reksa Dana Syariah pada tanggal 29-30 Juli 1997.

²²Keputusan DSN – MUI No. 01 Th. 2000.

²³Dari 73 fatwa DSN didapatkan 34 fatwa DSN yang mencantumkan identitas *mustafti*, sisanya sebanyak 39 fatwa DSN tidak dicantumkan.

²⁴Sebagai contoh, Fatwa DSN No. 25/DSN-MUI/III/2002 tentang *Rahn* adalah fatwa yang tidak diminta oleh *mustafti* (Bank Syariah Mandiri) ketika ia mengajukan permohonan fatwa tentang *Rahn* Emas (Fatwa DSN No. 26/DSN-MUI/III/2000 tentang *Rahn* Emas).

²⁵Positivisasi hukum yang diajukan oleh A. Qodri Azizy merupakan kajian terhadap keberlakuan hukum Islam di Indonesia. Positivisasi hukum dilakukan melalui proses keilmuan dan proses demokratisasi adalah menjadikan hukum yang hidup dalam masyarakat sebagai sumber hukum dalam pembentukan peraturan perundang-undangan, di antaranya adalah hukum Islam. Lihat A. Qodri Azizy,

Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum, cet. 1, (Yogyakarta: Gama Media, 2002).

²⁶*Ibid.*, hlm. 194.

²⁷Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000), p. 5.

²⁸Pada Pasal 1 huruf c UU No. 14 Tahun 1967 tentang Pokok-pokok Perbankan disebutkan definisi Kredit adalah “penyediaan uang atau tagihan-tagihan yang dapat disamakan dengan itu berdasarkan persetujuan pinjam-meminjam antara bank dengan lain pihak dalam hal mana pihak peminjam berkewajiban melunasi hutangnya setelah jangka waktu tertentu dengan jumlah bunga yang telah ditetapkan.”

²⁹Kredit adalah penyediaan uang atau tagihan yang dapat dipersamakan dengan itu, berdasarkan persetujuan atau kesepakatan pinjam-meminjam antara bank dengan pihak lain yang mewajibkan pihak peminjam untuk melunasi utangnya setelah jangka waktu tertentu dengan pemberian bunga. UU No. 10 Th. 1998, Pasal 1 angka 11.

³⁰Pasal 1 angka 12 UU No. 21 Th. 2008.

³¹Pasal 1 angka 25 UU No. 21 Th. 2008: Pembiayaan adalah penyediaan dana atau tagihan yang dipersamakan dengan itu berupa:

- a. transaksi bagi hasil dalam bentuk *mudharabah* dan *musyarakah*;
- b. transaksi sewa-menyewa dalam bentuk ijarah atau sewa beli dalam bentuk *ijarah muntahiya bittamlik*;
- c. transaksi jual beli dalam bentuk piutang *murabahah*, *salam*, dan *istishna'*;
- d. transaksi pinjam meminjam dalam bentuk piutang *qardh*; dan
- e. transaksi sewa-menyewa jasa dalam bentuk ijarah untuk transaksi multijasa

berdasarkan persetujuan atau kesepakatan antara Bank Syariah dan/atau UUS dan pihak lain yang mewajibkan pihak yang dibiayai dan/atau diberi

fasilitas dana untuk mengembalikan dana tersebut setelah jangka waktu tertentu dengan imbalan *ujrah*, tanpa imbalan, atau bagi hasil.

³²Hendi Suhendi, "Baitul Mal Wa Tamwil (BMT): Kedudukan, Fungsi, dan Tujuannya dalam Pembangunan Ekonomi" dalam Ahmad Hassan Ridwan dan Deni K. Yusuf, ed., *BMT dan Bank Islam: Instrumen Lembaga Keuangan Syariah*, cet. 1, (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004), hlm. 28.

³³Pasal 21 ayat (1) dan (2), UU No. 7 Th. 1992 tentang Perbankan, LNRI Th. 1992 No. 31, TLNRI No. 3472.

³⁴Pasal 7 huruf d.

³⁵Pasal 14.

³⁶Pasal 18. Syarat Pejabat Pengawas pada KJKS dan UJKS Koperasi adalah Pegawai Negeri Sipil; berpendidikan serendah-rendahnya Sarjana Muda atau yang sederajat; memiliki integritas moral yang baik, jujur dan dapat dipercaya dibuktikan dengan dokumen fakta integritas dan belum pernah melakukan tindakan tercela; dan telah mengikuti pendidikan dan pelatihan tentang pengawasan dan pembinaan KJKS dan UJKS Koperasi yang dibuktikan dengan sertifikat yang dikeluarkan oleh Kementerian Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah dan atau Lembaga yang Kompeten.

³⁷Penelitian dilakukan pada dua BMT yaitu BMT Al Hidayah dan BMT Cengkareng Syariah Mandiri.

³⁸Tim Studi Tentang Investasi Syariah di Pasar Modal Indonesia, "Studi Tentang Investasi Syariah di Pasar Modal Indonesia", Departemen Keuangan RI Bapepam, Proyek Peningkatan Efisiensi Pasar Modal Tahun Anggaran 2004, hlm. 2.

³⁹Badan Pengawas Pasar Modal – Lembaga Keuangan, "Siaran Pers Akhir Tahun", Jakarta, 28 Desember 2006, hlm. 30, www.bapepam.go.id, diakses pada tanggal 12 Februari 2008.

⁴⁰*Microcosmic law*, yang diajukan oleh Frank A Vogel dalam mengkaji keberlakuan hukum Islam, merupakan kombinasi dari dua ide dasar yaitu *instance-law* dan *inner-directed justification*. Namun di sisi lain,

terdapat pula *macrocosmic law* sebagai kombinasi dari *rule-law* dan *outer-directed*.

⁴¹Azizy, *op. cit.*, hlm. 176-177.

⁴²Yaitu UU No. 21 Th. 2008 tentang Perbankan Syariah dan UU No. 19 Th. 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.

⁴³Antara lain Peraturan Pemerintah, Peraturan Bank Indonesia, Keputusan Bapepam-LK, dan Keputusan Menteri Keuangan.

⁴⁴Upaya untuk membentuk keseragaman ketentuan transaksi ini telah dilakukan dengan membentuk asosiasi atau perkumpulan BMT baik tingkat lokal, regional, maupun nasional. Sampai saat ini, upaya tersebut belum terwujud.

Referensi

Adams, Wahiduddin. *Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Peraturan Perundang-undangan 1975-1997*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2004.

Ahmed, Salahudin. *Islamic Banking Finance and Insurance: A Global Overview*. 2nd printed. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2009.

Amin, Ma'ruf. *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*. Cet. 1. Jakarta: eLSAS, 2008.

Arifin, Busthanul. *Transformasi Hukum Islam ke Hukum Nasional: Bertentangan dengan Benang-benang Kusut*. Cet. 1. Jakarta: Yayasan Al Hikmah Jakarta, 2001.

Asshiddiqie, Jimly. *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*. Ed. revisi. Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006.

- Azhary, M. Tahir. *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Ed. 2. Cet. 1. Bogor, Kencana, 2003.
- Azizy, A. Qodri. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Cet. 1. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Badan Pengawas Pasar Modal – Lembaga Keuangan. “Siaran Pers Akhir Tahun”. Jakarta, 28 Desember 2006. www.bapepam.go.id, diakses pada tanggal 12 Februari 2008.
- Bisri, Ilhami. *Sistem Hukum Indonesia: Prinsip-prinsip dan Implementasi Hukum di Indonesia*. Ed. 1. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Ed. 3. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Faruqi, Muhammad Yusuf. *Development of Usul Al Fiqh: An Early Historical Perspective*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007.
- Haron, Sudin. *Islamic Banking: Rules and Regulations*. Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications, 1997.
- Hazairin. *Demokrasi Pancasila*. Cet. 5. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Ed. Revisi. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2006.
- Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2005.

- Hosen, Ibrahim. *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: MUI, 2000.
- Hutabarat, Ramly. *Kedudukan Hukum Islam dalam Konstitusi-konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional*. Cet. 1. Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2005.
- Ka'bah, Rifyal. *Hukum Islam di Indonesia*. Cet. 1. Jakarta: Universitas Yarsi, 1999.
- . *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. edited by R. Michael Feener and Mark E. Cammack. Massachusetts: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007.
- . "Lembaga Fatwa Di Indonesia dalam Kajian Politik Hukum", *Mimbar Hukum dan Peradilan*, No. 68 Februari 2009.
- Kamal, Mohd. Hisham Moh, ed. *Statutes on Islamic Legal System*. 2nd ed. Selangor Darul Ehsan: Harun M. Hashim Law Centre IIUM, 2005.
- Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2001.
- Qardhawi, Yusuf. *Fatwa: Antara Ketelitian dan Kecerobohan*. Cet. 1. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Ridwan, Ahmad Hassan dan Deni K. Yusuf, ed. *BMT dan Bank Islam: Instrumen Lembaga Keuangan Syariah*. Cet. 1. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004.
- Ash Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Z. Fuad Hasbi Ash Shiddieqy, ed. Cet. 1. Ed. 2. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

Soekanto, Soerjono. *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007.

———. *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum*. Jakarta: Rajawali, 1982.

Soeprapto, Maria Farida Indrati. *Ilmu Perundang-undangan: Dasar-dasar dan Pembentukannya*. Cet. 9. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006.

Tim Studi Tentang Investasi Syariah di Pasar Modal Indonesia. "Studi Tentang Investasi Syariah di Pasar Modal Indonesia". Departemen Keuangan RI Bapepam, Proyek Peningkatan Efisiensi Pasar Modal Tahun Anggaran 2004.

Tyler, Tom R. *Why People Obey the Law*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

Vogel, Frank E. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

Weeramantry, CG. *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*. Kuala Lumpur: The Other Press, 2001.

Peraturan

Indonesia. Undang Undang Dasar 1945.

———. Undang Undang Dasar 1945 dengan Perubahan Ke-I, II, III, dan IV.

———. Undang-Undang tentang Pokok-pokok Perbankan, UU No. 14 Tahun 1967.

———. Undang-Undang tentang Kekuasaan Kehakiman, UU No. 14 Tahun 1970.

- . Undang-Undang tentang Peradilan Agama, UU No. 7 Tahun 1989.
- . Undang-Undang tentang Usaha Perasuransian, UU No. 2 Tahun 1992, LNRI No. 13 Tahun 1992, TLNRI No. 3467.
- . Undang-Undang tentang Perbankan, UU No. 7 Tahun 1992, LNRI No. 31 Tahun 1992, TLNRI No. 3472.
- . Undang-Undang tentang Kesehatan, UU No. 23 Tahun 1992.
- . Undang-Undang tentang Pangan, UU No. 7 Tahun 1996, LNRI No. 99 Tahun 1996, TLNRI No. 3656.
- . Undang-Undang tentang Perubahan Atas UU No. 7 Tahun 1992, UU No. 10 Tahun 1998, LNRI No. 182 Tahun 1998, TLNRI No. 3790.
- . Undang-Undang tentang Perlindungan Konsumen, UU No. 8 Tahun 1999.
- . Undang-Undang tentang Arbitrase dan Alternatif Penyelesaian Sengketa, UU No. 30 Th. 1999, LNRI No. 138 Tahun 1999, TLNRI No. 3872.
- . Undang-Undang tentang Fiducia, UU No. 42 Th. 1999, LNRI No. 168 Tahun 1999, TLNRI No. 3889.
- . Undang-Undang tentang Kekuasaan Kehakiman, UU No. 4 Tahun 2004, LNRI Tahun 2004 No. 8, TLNRI No. 4358.
- . Undang-Undang tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, UU No. 10 Tahun 2004, LNRI No. 53 Tahun 2004, TLNRI No. 4389.

- . Undang-Undang tentang Perubahan Atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 3 Tahun 2006, LNRI Tahun 2006 No. 22, TLNRI No. 3879.
- . Undang-Undang tentang Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional Tahun 2005-2025, UU No. 17 Tahun 2007, LNRI No. 33 Tahun 2007, TLNRI No. 4700.
- . Undang-Undang tentang Perseroan Terbatas, UU No. 40 Tahun 2007, LNRI No. 106 Tahun 2007, TLNRI No. 4756.
- . Undang-Undang tentang Surat Berharga Syariah Negara, UU No. 19 Tahun 2008, LNRI No. 70 Tahun 2008, TLNRI No. 4852.
- . Undang-Undang tentang Perbankan Syariah, UU No. 21 Tahun 2008, LNRI No. 94 Tahun 2008, TLNRI No. 4867.
- . Peraturan Pemerintah tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil, PP No. 72 Tahun 1992.
- . Peraturan Pemerintah tentang Label dan Iklan Pangan, PP No. 69 Tahun 1999.
- . Peraturan Pemerintah tentang Perubahan Kedua Atas PP No. 73 Th. 1992 Tentang Penyelenggaraan Usaha Perasuransian, PP No. 39 Th. 2008.
- . Peraturan Pemerintah tentang Perubahan Ketiga Atas Peraturan Pemerintah No. 73 Th. 1992 tentang Penyelenggaraan Usaha Perasuransian, PP No. 81 Th. 2008.
- . Peraturan Pemerintah tentang Lembaga Pembiayaan, PP No. 9 Th. 2009.
- . TAP MPRS No. XX/MPRS/1966.

- . GBHN TAP MPR No. II/MPR/1993.
- . Keputusan Presiden No. 61 Th. 1988.
- . Peraturan Mahkamah Agung tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah. PerMA No. 02 Tahun 2008.
- . Peraturan Bank Indonesia tentang Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah, PBI No. 2/8/PBI/2000.
- . Peraturan Bank Indonesia tentang Sertifikat Wadiah Bank Indonesia. PBI No. 2/9/PBI/2000.
- . Peraturan Bank Indonesia tentang Bank Perkreditan Rakyat Berdasarkan Prinsip Syariah, PBI No. 6/17/PBI/2004.
- . Peraturan Bank Indonesia tentang Bank Umum Yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah, PBI No. 6/24/PBI/2004.
- . Peraturan Bank Indonesia tentang Akad Penghimpunan dan Penyaluran Dana Bagi Bank Yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah, PBI No. 7/46/PBI/2005.
- . Peraturan Bank Indonesia tentang Transparansi Kondisi Keuangan Bank Perkreditan Rakyat Syariah. PBI No. 7/47/PBI/2005.
- . Peraturan Bank Indonesia tentang Perubahan Kegiatan Usaha Bank Umum Konvensional Menjadi Bank Umum Yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah dan Pembukaan Kantor Bank Yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah Oleh Bank Umum Konvensional, PBI No. 8/3/PBI/2006.

- . Peraturan Bank Indonesia tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah dalam Kegiatan Penghimpunan Dana dan Penyaluran Dana serta Pelayanan Jasa Bank Syariah, PBI No. 9/19/PBI/2007.
- . *Kodifikasi Produk Perbankan Syariah*. Bank Indonesia, 2007.
- . Peraturan Bank Indonesia tentang Sertifikat Bank Indonesia Syariah. PBI No. 10/11/PBI/2008.
- . Peraturan Bank Indonesia tentang Produk Bank Syariah dan Unit Usaha Syariah, PBI No. 10/17/PBI/2008.
- . Keputusan Menteri Agama tentang Pelaksanaan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, KepMenAg No. 154 Tahun 1991.
- . Keputusan Menteri Kesehatan tentang Pencantuman Tulisan “Halal” Pada Label Makanan, KepMenKes No. 82/Menkes/SK/I/1996.
- . Keputusan Menteri Kesehatan No. 924/Menkes/SK/VIII/1996.
- . Keputusan Menteri Keuangan tentang Perizinan Usaha Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, KMK No. 223/KMK.017/1993.
- . Keputusan Menteri Keuangan tentang Perusahaan Pembiayaan, KMK No. 448/KMK.017/2000.
- . Keputusan Menteri Keuangan tentang Penyelenggaraan Usaha Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, KMK No. 422/KMK.06/2003.

- . Keputusan Menteri Keuangan tentang Kesehatan Keuangan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, KMK No. 424/KMK.06/2003.
- . Keputusan Menteri Keuangan tentang Perizinan Usaha Kelembagaan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, KMK No. 426/KMK.06/2003.
- . Peraturan Menteri Keuangan tentang Perubahan Atas Keputusan Menteri Keuangan No. 424/KMK.06/2003 tentang Kesehatan Keuangan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, PMK No. 135/PMK.05/2005.
- . Peraturan Menteri Keuangan tentang Penerbitan dan Penjualan Surat Berharga Syariah Negara dengan Cara *Bookbuilding* di Pasar Perdana Dalam Negeri, PMK No. 118/PMK.08/2008.
- . Peraturan Menteri Keuangan tentang Penyelenggaraan Lini Usaha Asuransi Kredit dan *Suretyship*, PMK No. 124/KMK.010/2008.
- . Peraturan Menteri Keuangan tentang Perubahan Kedua Atas Keputusan Menteri Keuangan No. 424/KMK.06/2003 tentang Kesehatan Keuangan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, PMK No. 158/PMK.010/2008.
- . Peraturan Menteri Keuangan tentang Penerapan Prinsip Dasar Penyelenggaraan Usaha Asuransi dan Usaha Reasuransi dengan Prinsip Syariah, PMK No. 18/PMK.010/2010.

- . Keputusan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah tentang Petunjuk Teknis Program Perkuatan KSP/USP Koperasi Pola Syariah Untuk Pemberdayaan Usaha Kecil dan Mikro, Keputusan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah No. 138/KEP/M.UKM/X/2003.
- . Peraturan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah tentang Pedoman Pengawasan Koperasi Jasa Keuangan Syariah dan Unit Jasa Keuangan Syariah Koperasi, Peraturan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah No. 39/Per/M.KUKM/XII/2007.
- . Keputusan Direktur Jenderal Lembaga Keuangan tentang Jenis, Penilaian dan Pembatasan Investasi Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi dengan Sistem Syariah, Keputusan Dirjen LK No. Kep-4499/LK/2000.
- . Keputusan Direktur Jenderal Lembaga Keuangan tentang Pedoman Perhitungan Batas Tingkat Solvabilitas Minimum Bagi Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, Keputusan Dirjen LK No. Kep-3607/LK/2004.
- . Keputusan Direktur Jenderal POM tentang Tatacara Pencantuman Tulisan Halal Pada Label Makanan, Keputusan DirJen POM No. HK.00.06.3.00568.
- . Keputusan Ketua Bapepam dan LK tentang Produk Unit Link, Keputusan Ketua Bapepam dan LK No. Kep-104/BL/2006.
- . Peraturan Ketua Bapepam dan LK tentang Kegiatan Perusahaan Pembiayaan Berdasarkan Prinsip Syariah, Peraturan Ketua Bapepam dan LK No. Per.-03/BL/2007.

- . Peraturan Ketua Bapepam dan LK tentang Akad-akad yang Digunakan dalam Kegiatan Perusahaan Pembiayaan Berdasarkan Prinsip Syariah, Peraturan Ketua Bapepam dan LK No. Per-04/BL/2007.
 - . Peraturan Ketua Bapepam dan LK tentang Pedoman Perhitungan Batas Tingkat Solvabilitas Minimum Bagi Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, Peraturan Ketua Bapepam dan LK No. PER-02/BL/2009.
 - . Surat Edaran Bank Indonesia tentang Tata Cara Pelaksanaan dan Penyelesaian Sertifikat *Wadi'ah* Bank Indonesia, SEBI No. 7/37/DPM.
 - . Surat Edaran tentang Laporan Tahunan dan Laporan Keuangan Publikasi Bank Perkreditan Rakyat Syariah, SE No. 7/52/DPbS.
 - . Surat Edaran Bank Indonesia tentang Pedoman Pengawasan Syariah dan Tata Cara Pelaporan Hasil Pengawasan bagi Dewan Pengawas Syariah, SEBI No. 8/19/DPbs.
 - . Surat Edaran Bank Indonesia No. 25/4/BPPP.
- Majelis Ulama Indonesia, Keputusan DSN-MUI tentang Pedoman Dasar DSN-MUI, Keputusan DSN-MUI No. 01 Th. 2000.
- . Keputusan DSN-MUI tentang Pedoman Rumah Tangga DSN-MUI, Keputusan DSN-MUI No. 02 Th. 2000.
 - . Keputusan DSN-MUI tentang Petunjuk Pelaksanaan Penetapan Anggota Dewan Pengawas Syariah Pada Lembaga Keuangan Syariah, Keputusan DSN-MUI No. 03 Tahun 2000.

—————. Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI tahun 2001.

—————. Surat Keputusan Musyawarah Nasional VII MUI No. Kep-02/Munas-VI/MUI/VII/2005 tentang Perubahan/Penyempurnaan Wawasan, Pedoman Dasar, dan Pedoman Rumah Tangga MUI.

Fatwa

Fatwa DSN No. 1/DSN-MUI/IV/2000 tentang Giro.

Fatwa DSN No. 2/DSN-MUI/IV/2000 tentang Tabungan.

Fatwa DSN No. 3/DSN-MUI/IV/2000 tentang Deposito.

Fatwa DSN No. 4/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah.

Fatwa DSN No. 5/DSN-MUI/IV/2000 tentang Jual Beli Salam.

Fatwa DSN No. 6/DSN-MUI/IV/2000 tentang Jual Beli Istishna'.

Fatwa DSN No. 7/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Mudharabah (Qiradh).

Fatwa DSN No. 8/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah.

Fatwa DSN No. 9/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Ijarah.

Fatwa DSN No. 10/DSN-MUI/IV/2000 tentang Wakalah.

Fatwa DSN No. 11/DSN-MUI/IV/2000 tentang Kafalah.

Fatwa DSN No. 12/DSN-MUI/IV/2000 tentang Hawalah.

Fatwa DSN No. 13/DSN-MUI/IX/2000 tentang Uang Muka Dalam Murabahah.

Fatwa DSN No. 14/DSN-MUI/IX/2000 tentang Sistem Distribusi Hasil Usaha Dalam Lembaga Keuangan Syariah.

Fatwa DSN No. 15/DSN-MUI/IX/2000 tentang Prinsip Distribusi Hasil Usaha Dalam Lembaga Keuangan Syariah.

Fatwa DSN No. 16/DSN-MUI/IX/2000 tentang Diskon Dalam Murabahah.

Fatwa DSN No. 17/DSN-MUI/IX/2000 tentang Sanksi Atas Nasabah Mampu Yang Menunda-nunda Pembayaran.

Fatwa DSN No. 18/DSN-MUI/IX/2000 tentang Pencadangan Penghapusan Aktiva Produktif Dalam Lembaga Keuangan Syariah.

Fatwa DSN No. 19/DSN-MUI/IV/2001 tentang Al qardh.

Fatwa DSN No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksa Dana Syariah.

Fatwa DSN No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah.

Fatwa DSN No. 22/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Istishna' Paralel.

Fatwa DSN No. 23/DSN-MUI/III/2002 tentang Potongan Pelunasan Dalam Murabahah.

Fatwa DSN No. 24/DSN-MUI/III/2002 tentang Safe Deposit Box.

Fatwa DSN No. 25/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn.

Fatwa DSN No. 26/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas.

Fatwa DSN No. 27/DSN-MUI/III/2002 tentang Al Ijarah Al muntahiyah bi al tamlik.

Fatwa DSN No. 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Mata Uang (Al Sharf).

Fatwa DSN No. 29/DSN-MUI/VI/2002 tentang Pembiayaan Pengurusan Haji Lembaga Keuangan Syariah.

Fatwa DSN No. 30/DSN-MUI/VI/2002 tentang Pembiayaan Rekening Koran Syariah.

Fatwa DSN No. 31/DSN-MUI/VI/2002 tentang Pengalihan Utang.

Fatwa DSN No. 32/DSN-MUI/IX/2002 tentang Obligasi Syariah.

Fatwa DSN No. 33/DSN-MUI/IX/2002 tentang Obligasi Syariah Mudharabah.

Fatwa DSN No. 34/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Impor Syariah.

Fatwa DSN No. 35/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Ekspor Syariah.

Fatwa DSN No. 36/DSN-MUI/X/2002 tentang Sertifikat Wadi'ah Bank Indonesia (SWBI).

Fatwa DSN No. 37/DSN-MUI/X/2002 tentang Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah.

Fatwa DSN No. 38/DSN-MUI/X/2002 tentang Sertifikat Investasi Mudharabah AntarBank (Sertifikat IMA).

Fatwa DSN No. 39/DSN-MUI/X/2002 tentang Asuransi Haji.

Fatwa DSN No. 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal.

Fatwa DSN No. 41/DSN-MUI/III/2004 tentang Obligasi Syariah Ijarah.

Fatwa DSN No. 42/DSN-MUI/V/2004 tentang Syariah Charge Card.

Fatwa DSN No. 43/DSN-MUI/III/2004 tentang Ganti Rugi (Ta'widh).

Fatwa DSN No. 44/DSN-MUI/VIII/2004 tentang Pembiayaan Multijasa.

Fatwa DSN No. 45/DSN-MUI/II/2005 tentang Line Facility (At Tashilat).

Fatwa DSN No. 46/DSN-MUI/II/2005 tentang Potongan Tagihan Murabahah (Khashm Fi Al Murabahah).

Fatwa DSN No. 47/DSN-MUI/II/2005 tentang Penyelesaian Piutang Murabahah Bagi Nasabah Tidak Mampu Membayar.

Fatwa DSN No. 48/DSN-MUI/II/2005 tentang Penjadwalan Kembali Tagihan Murabahah.

Fatwa DSN No. 49/DSN-MUI/II/2005 tentang Konversi Akad Murabahah.

Fatwa DSN No. 50/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad Mudharabah Musytarakah.

Fatwa DSN No. 51/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad Mudharabah Musytarakah Pada Asuransi Syariah.

Fatwa DSN No. 52/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad Wakalah bil Ujrah Pada Asuransi dan Reasuransi Syariah.

Fatwa DSN No. 53/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad Tabarru' Pada Asuransi dan Reasuransi Syariah.

Fatwa DSN No. 54/DSN-MUI/X/2006 tentang Syariah Card.

Fatwa DSN No. 55/DSN-MUI/V/2007 tentang Pembiayaan Rekening Koran Syari'ah Musyarakah.

Fatwa DSN No. 56/DSN-MUI/V/2007 tentang Ketentuan Review Ujrah Pada Lembaga Keuangan Syariah.

Fatwa DSN No. 57/DSN-MUI/V/2007 tentang Letter of Credit (L/C) Dengan Akad Kafalah bil Ujrah.

Fatwa DSN No. 58/DSN-MUI/V/2007 tentang Hawalah bil Ujrah.

Fatwa DSN No. 59/DSN-MUI/V/2007 tentang Obligasi Syariah Mudharabah Konversi.

Fatwa DSN No. 60/DSN-MUI/V/2007 tentang Penyelesaian Piutang dalam Ekspor.

Fatwa DSN No. 61/DSN-MUI/V/2007 tentang Penyelesaian Utang dalam Impor.

Fatwa DSN No. 62/DSN-MUI/XII/2007 tentang Akad Ju'alah.

Fatwa DSN No. 63/DSN-MUI/XII/2007 tentang Sertifikat Bank Indonesia Syariah (SBIS).

Fatwa DSN No. 64/DSN-MUI/XII/2007 tentang Sertifikat Bank Indonesia Syariah Ju'alah (SBIS Ju'alah).

Fatwa DSN No. 65/DSN-MUI/III/2008 tentang Hak Memesan Efek Terlebih Dahulu (HMETD) Syariah.

Fatwa DSN No. 66/DSN-MUI/ III/2008 tentang Waran Syariah.

Fatwa DSN No. 67/DSN-MUI/III/2008 tentang Anjak Piutang Syariah.

Fatwa DSN No. 68/DSN-MUI/III/2008 tentang Rahn Tasjily.



OTORITAS FATWA TERHADAP PERBANKAN SYARIAH

M. Cholil Nafis¹

Pendahuluan

Munculnya praktik perbankan syariah di Indonesia dimulai pada tahun 90-an. Ini karena lahirnya Undang-undang Nomor 10 Tahun 1992 tentang perbankan yang mengandung ketentuan bolehnya bank konvensional beroperasi dengan sistem bagi hasil. Kemudian pada saat bergulirnya era reformasi muncul amandemen Undang-undang tersebut dengan mensahkan Undang-undang Nomor 7 Tahun 1998 yang memuat lebih rinci tentang perbankan syariah. Undang-undang ini mengawali era baru perbankan syariah di Indonesia, yang ditandai dengan tumbuh pesatnya bank-bank syariah baru atau Unit Usaha Syariah pada bank konvensional setelah tahun 2000-an.

Praktik perbankan syariah di Indonesia memerlukan panduan hukum Islam (baca: fatwa) guna mengawal pelaku

ekonomi agar sesuai dengan tuntunan syariah Islam. Fatwa adalah pendapat ulama yang merupakan respons terhadap pertanyaan atau situasi yang ada pada zamannya yang muncul karena perubahan yang dialami oleh masyarakat sebab perubahan pola hidup atau karena perkembangan teknologi². Fatwa adalah produk ijtihad ulama yang mendalam dalam rangka turut menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh masyarakat berkenaan dengan jawaban hukum Islam.

Fatwa adalah produk ijtihad. Sedangkan produk ijtihad ulama dapat dibedakan menjadi empat: *fiqh*, *fatwa*, *qanun*, dan *qadla'*. Masing-masing produk pemikiran tersebut dapat dibedakan hanya dari segi posisi mujtahid yang melakukan ijtihad. Sementara dari segi substansi, antara yang satu dengan yang lainnya tidak dapat dibedakan, apalagi dipisahkan.³

Fatwa merupakan suatu alternatif hukum yang diperlukan untuk memberi jawaban tentang masalah kehidupan dari perspektif agama, baik untuk masyarakat maupun pemerintah. Karenanya, sifat fatwa tidak mengikat kepada masyarakat. Bahkan orang yang meminta fatwa (*mustafti*) dapat mencari pendapat yang kedua (*second opinion*) jika tidak yakin atau tidak dapat menerima dengan isi fatwa. Namun berbeda halnya dengan fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berkenaan dengan produk keuangan syariah, khususnya tentang perbankan syariah. Sebab posisi fatwa MUI tentang perbankan syariah telah diakui oleh peraturan perundang-undangan di Indonesia sebagai sumber untuk menentukan dan jaminan kesesuaian syariah.

Sejarah Fatwa

Ijtihad telah dilakukan oleh individu-individu tertentu pada zaman Nabi Muhammad saw. Bahkan ketika Nabi saw tidak

mendapat wahyu melakukan ijtihad. Ijtihad sahabat Nabi saw dibenarkan oleh beliau, baik sebagai wakil pemerintah (*hakim*) yang didelegasikan oleh Nabi di suatu daerah, atau sebagai hakim dalam pengertian sekarang (*qadhi*) yang ditugaskan oleh beliau untuk memutuskan perkara yang dipertikaikan di masyarakat, atau sebagai individu biasa yang kebetulan menemui permasalahan hukum dalam kehidupan sehari-hari untuk memberi pendapat hukum (fatwa). Kisah yang paling terkenal tentang ijtihad adalah pengutusan Mu'adz bin Jabal sebagai wakil pemerintah dan wali di daerah Yaman. Ia dengan tegas mengatakan kepada Nabi saw. bahwa ia akan memutuskan perkara berdasarkan Al-Qur'an dan sunah, dan bila tidak menemukan dalam kedua sumber ini, ia akan memutuskan berdasarkan pendapat yang ia pikirkan secara matang melalui ijtihad. Sikap ini dibenarkan oleh Nabi saw.⁴

Ijtihad ulama melahirkan fatwa. Fatwa adalah sesuatu yang tidak terhindarkan oleh umat Islam pada masa Rasulullah saw dan zaman sesudahnya setelah *dakwah islamiyah* menyebar ke seluruh penjuru dunia untuk mendapatkan kepastian hukum tentang masalah keagamaan dan sosial yang dihadapi oleh masyarakat. Sebab, fatwa merupakan pendapat sahabat, tabi'in atau ulama dalam rangka turut serta menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh masyarakat. Oleh karena itu, fatwa bersifat domestik, situasional dan temporal, serta merupakan kenyataan yang terjadi dalam masanya (*waqi'atun mutawalladatun fi al'ashri*).

Fenomena di era modern tentang fatwa selain diasuh oleh perorangan yang memiliki kualifikasi khusus dan kepercayaan dari masyarakat, seperti Muhammad Saltut melalui kitab *al-Fatawa*, Ahmad al-Syirbasi dengan kitab *Yas'alunaka fi al-Dini wa al-Hayah*, Muatawalli al-Sya'rawi dengan kitab *al-Fatawa*, Yusuf al-Qaradlawi dengan kitab *al-Fatawa* dan Muhammad al-Bahi dengan kitab *Ra'yu al-Din Bayna al-Sail wa al-Mujib*, juga melelaui lembaga resmi

Negara. Di negara-negara yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam atau sebagiannya beragama Islam, fatwa dikeluarkan secara kelembagaan khusus yang mengkaji dan memberikan fatwa mengenai masalah-masalah keagamaan yang diajukan oleh masyarakat. Seperti *Dar al-Ifta'* di Mesir, *Lajnah al-Fatwa* di al-Azhar (Kairo), *Riyasah al-Ifta'* di Arab Saudi, *Majma' al-Fiqh al-Islami* di Rabitah al-'Alam al-Islamiy (Arab Saudi) dan sebagainya.⁵

Di Pakistan ada lembaga fatwa yang disebut *The Islamic Ideological Council* (Dewan Ideologi Islam) yang bertugas menampung, mendiskusikan dan memfatwakan permasalahan keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat. Dalam praktiknya lembaga ini lebih banyak menghasilkan keputusan yang bernuansa mazhab Hanafi. Di Maroko lembaga yang menangani persoalan keagamaan yang dihadapi masyarakat disebut *Majelis al-Ulama*, suatu lembaga independen yang langsung berada di bawah otoritas Raja (*Amir al-Mu'minin*). Produk-produk keputusan lembaga ini lebih banyak mengacu pada mazhab Maliki. Begitu juga di Malaysia, ada lembaga yang disebut Majelis Fatwa Negara (untuk tingkat pusat) dan Majelis Fatwa Negeri (negara bagian) yang merespons permasalahan yang dihadapi masyarakat tentang kehidupan keberagaman mereka. Corak fatwa dari majelis ini lebih condong ke mazhab Syafi'i.

Di Iran, sesuai dengan ajaran *imamah* golongan Syi'ah, untuk menangani masalah keagamaan yang dihadapi masyarakat tidak diselesaikan oleh lembaga fatwa, melainkan oleh Imam (*Ayatullah*). Untuk tingkat pusat ditangani langsung oleh Ayatullah Ruhullah Ali Khamenei. Sedangkan untuk tingkat daerah wilayah ditangani oleh Imam/Ayatullah yang termasyhur di lingkungannya. Namun demikian ada lembaga fatwa yang disebut *Syurayi Nikahban* yang beranggotakan enam orang ulama termasyhur pilihan Ayatullah Ali Khamenei sebagai suatu forum

yang khusus merespons persoalan-persoalan yang diajukan oleh parlemen dalam pembuatan suatu undang-undang.

Di Bangladesh, ada sebuah lembaga swasta yang diprakarsai oleh para ulama setempat guna menangani persoalan keagamaan yang diajukan/dihadapi masyarakat. Lembaga tersebut diberi nama *Syari'a Council* (Dewan Syariah). Produk-produk keputusan/fatwa lembaga ini berpijak pada fikih mazhab Hanafi. Lembaga ini hanya berada di tingkat pusat, sedangkan untuk tingkat daerah/wilayah persoalan keagamaan ditangani oleh ulama setempat secara perorangan.⁶

Di Indonesia, Negara dengan penduduk mayoritas beragama Islam, penduduk muslim terbesar di dunia dan bermacam-macam paham keagamaan memiliki banyak lembaga fatwa, karena masing-masing organisasi memiliki lembaga fatwa dengan istilah sendiri. Seperti Nandlatul Ulama (NU) memiliki forum kajian keilmuan-keagamaan dan lembaga fatwa yang disebut Lembaga Bahtsul Masa'il,⁷ Sarekat Islam (SI) memiliki lembaga fatwa yang dinamakan Majelis Syuro,⁸ Muhammadiyah memiliki lembaga fatwa yang dinamakan Majelis Tarjih,⁹ Persis (Persatuan Islam) memiliki lembaga fatwa yang dinamakan Dewan Hisbah,¹⁰ al-Jam'iyatul Washliyah memiliki lembaga fatwa yang dinamakan Dewan Fatwa,¹¹ dan MUI (Majelis Ulama Indonesia) juga mempunyai wadah untuk memecahkan masalah keagamaan dan fatwa yang disebut Komisi Fatwa.¹²

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai payung dari lembaga-lembaga organisasi keagamaan (Islam) di Indonesia di mana semua organisasi tergabung di dalamnya, maka otoritas penjamin dan pengawasan kesesuaian syariah pada produk perbankan syariah dibawah otoritasnya. Perkembangan berikutnya, MUI menganggap perlu membentuk satu badan dewan syariah yang bersifat nasional (DSN) yang menangani

seluruh lembaga keuangan, termasuk di dalamnya perbankan syariah. Hal ini untuk memberi kepastian dan jaminan kesesuaian dengan hukum Islam dalam masalah perbankan syariah sejak diberlakukannya Undang-undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan yang memberikan peluang didirikannya bank syariah¹³.

Metode Fatwa MUI

Metode penetapan fatwa Dewan Syariah Nasional mengikuti pedoman penetapan Fatwa komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Menurut Pedoman dan Prosedur Penetapan fatwa,¹⁴ setiap masalah yang dibahas di Komisi Fatwa (termasuk fatwa tentang ekonomi syariah) haruslah didasarkan pada Al-Qur'an, sunah (hadis), ijma' dan qiyas. Sebelum fatwa ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut secara seksama, berikut dalil-dalilnya.

Dalam masalah yang terjadi perbedaan pendapat (*khilafiyah*) dikalangan mazhab, maka: a). Penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu antara pendapat-pendapat mazhab melalui metode kompromi dan penyesuaian (*al jam'u wa al tawfiq*); b). Jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil pemilihan pendapat (*tarjih*) melalui metode perbandingan mazhab (*muqaranah a- madzahib*) dengan menggunakan kaidah usul fikih perbandingan (*ushul al-fiqh al-muqaran*). Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil ijtihad kolektif (*jama'i*) melalui metode *bayani*, *qiyasi* (*qiyas dan ilhaq*) dan *istishlahi* (*'urf, istihsan, maslahah mursalah, saddu al-dzarai', dan istishab*).

Metode *bayani* MUI dalam menetapkan fatwa terbatas kepada pembentangan dalil ayat Al-Qur'an dan teks hadis Nabi saw. yang berkaitan dengan prinsip syariah dalam suatu masalah hukum yang dibahas tanpa menjelaskan *dilalah* (petunjuk) makna pada masalah tersebut. Metode *qiyasi* MUI dalam menetapkan fatwa mencakup segala unsur metode *qiyasi* (rukun *qiyas*) secara utuh, seperti masalah bunga bank dan jual beli mata uang. Meskipun kadangkala menggunakan *qiyas* dalam arti *ilhaq*. Yaitu menyamakan satu masalah yang belum ada ketetapan hukumnya dengan masalah lain yang telah ditetapkan hukumnya oleh ulama. Hal ini seperti hukum menanggukkan pembayaran bagi yang mampu disamakan dengan hukum *ghasb*.

Metode *istislahi* MUI dalam menetapkan fatwa dilakukan dengan cara menggunakan metode penetapan hukum yang diperselisihkan para ulama sesuai dengan situasi dan kondisi. Kadangkala menggunakan hujah '*urf, sadd al-dzara'i, masalah mursalah* dan lainnya. Akan tetapi metode fatwa MUI lebih banyak menggunakan hujah *mashlahah* dan *hajat al-nas* (keperluan manusia) terhadap transaksi tertentu. Berdasarkan hujah *mashlahah* inilah terkadang MUI menetapkan fatwa dengan menukil pendapat ulama yang tidak populer di masyarakat. Hal ini seperti masalah obligasi Syariah, giro, deposit, ganti rugi, obligasi dan fatwa yang lain.

Fatwa MUI tentang fikih muamalah lebih banyak mempertimbangkan pendapat ulama fikih daripada mendalami *dilalah* (petunjuk) ayat Al-Qur'an dan teks hadis Nabi Muhammad saw. Namun isi ketetapan fatwa tersebut dapat dipastikan mengikuti pendapat ulama fikih. Contohnya adalah Obligasi Syariah Ijarah, apakah wakil dapat membeli barang yang menjadi amanahnya? MUI tetap bermazhab dan bersandar pada pendapat Ibn Rif'ah yang tidak populer dan tidak sesuai dengan mayoritas

ulama fikih yang dianut masyarakat Indonesia. Pendapat Ibn Rif'ah dipilih karena sesuai dengan tuntutan dan keperluan masyarakat serta untuk menjawab perkembangan zaman dengan tidak melanggar prinsip Syariah.

Dalam metode penetapan (*istinbath*) hukum Komisi Fatwa MUI tampak merupakan perwajahan Islam sunni di Indonesia yang diwakili dengan kompromi dari metode *istinbath* organisasi Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Hal ini dapat dilihat dari metode penetapan berdasarkan langsung Al-Qur'an, sunah dan tarjih yang merupakan ciri metode *istinbath* Majelis Tarjih Muhammadiyah. Sedangkan metode kaji kepada pendapat imam mazhab, mengkompromikan pendapat imam mazhab dan *ilhahq* (menganalogikan) suatu masalah yang belum ada ketetapan hukumnya dengan padanannya (*bi nazhairiha*) merupakan ciri metode *istinbath* Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama.

Metode ijtihad *jama'i* MUI sudah tiba masanya untuk mengimbangi antara kebebasan diri dengan taklid kepada pendapat ulama dan mazhab dalam mengeluarkan dan memutuskan fatwa terhadap masalah-masalah baru yang belum ada ketetapan hukumnya. Bahkan, fatwa yang dikeluarkan itu juga mestilah berdasarkan dalil *naqli* dan dalil *'aqli* tanpa terbebani dan terikat dengan pendapat ulama salaf dan ulama kontemporer. Metode fatwa MUI perlu lebih operasional, yang penting senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*mashalih al-'ammah*) dan tujuan syariah (*maqashid al-syariah*).

Efektifitas Fatwa MUI Terhadap Produk Perbankan Syariah

Sejarah hukum Islam di kawasan nusantara menurut sebagian ahli sejarah dimulai pada abad pertama hijriyah, atau pada sekitar abad ketujuh dan kedelapan masehi.¹⁵ Sepanjang

telaah tentang sejarah hukum di Indonesia, nampak bahwa sejak berabad-abad yang lalu, hukum Islam telah menjadi hukum yang hidup di tengah-tengah masyarakat Islam. Terbukti banyak ulama yang menerbitkan buku soal jawab, yang isinya adalah pertanyaan dan jawaban mengenai hukum Islam yang membahas berbagai masalah keagamaan.

Pada dasarnya fatwa adalah opini keagamaan yang disampaikan orang yang mendalami agama. Fatwa pada dasarnya tidak mengikat kepada siapapun, termasuk kepada orang yang meminta fatwa (*mustafti*). Akan tetapi secara moral, fatwa telah banyak memberi pengaruh kepada umat Islam yang hendak menjalankan syariah agama tetapi kurang mengerti syariah. Berbeda halnya dengan fatwa yang di kuatkan dengan perundang-undangan, maka fatwa menjadi mengikat (*mulzim*) yang harus dilaksanakan oleh semua pihak. Di Indonesia, fatwa yang mengikat adalah fatwa Dewan Syariah Nasional majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI).

Otoritas fatwa mengenai produk perbankan syariah yang diakomodir oleh pemerintah dimulai dari sebuah lokakarya tentang bunga bank Pada 18–20 Agustus 1990, di Cisarua, Bogor, Jawa Barat. Hasil lokakarya tersebut kemudian dibahas lebih mendalam pada Musyawarah Nasional IV MUI di Jakarta pada 22–25 Agustus 1990, yang menghasilkan amanat bagi pembentukan kelompok kerja pendirian bank Islam di Indonesia. Kelompok kerja dimaksud disebut Tim Perbankan MUI dengan diberi tugas untuk melakukan pendekatan dan konsultasi dengan semua pihak yang terkait.¹⁶

Pengaruh fatwa DSN-MUI ke dalam peraturan perundang-undangan (hukum positif) pertama kali terlihat pada Pasal 6 huruf m Undang-undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan (Lembaran Negara Tahun 1992 Nomor 31, Tambahan Lembaran

Negara Nomor 3472). Pasal 6 huruf m beserta penjelasannya tidak mempergunakan sama sekali istilah bank Islam atau bank syariah sebagaimana dipergunakan kemudian sebagai istilah resmi dalam Undang-undang Perbankan Indonesia (UU PI), namun hanya menyebutkan "menyediakan pembiayaan bagi nasabah berdasarkan prinsip bagi hasil sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan dalam Peraturan Pemerintah". Di dalam Pasal 5 ayat (3) PP Nomor 70 Tahun 1992 tentang Bank Umum pun hanya disebutkan frasa "Bank Umum yang beroperasi berdasarkan prinsip bagi hasil" dan di penjelasannya disebut "Bank berdasarkan prinsip bagi hasil". Begitu pula dalam Pasal 6 ayat (2) PP Nomor 71 Tahun 1992 tentang Bank Perkreditan Rakyat hanya menyebutkan frasa "Bank Perkreditan Rakyat yang akan melakukan kegiatan usaha berdasarkan prinsip bagi hasil".

Sebenarnya pokok perbedaan antara perbankan syariah dengan perbankan konvensional adalah terletak pada sistem bunga dan bagi hasil. Perbedaan pokoknya terletak dalam jenis keuntungan yang diambil bank dari transaksi-transaksi yang dilakukannya. Bila bank konvensional mendasarkan keuntungannya dari pengambilan bunga, maka bank syariah mengambil keuntungan dari apa yang disebut sebagai imbalan (*ujrah/fee*), baik berupa jasa (*fee-base income*) maupun *mark-up* atau *profit margin*, serta bagi hasil (*loss and profit sharing*). Karenanya, bank syariah kadangkala disebut bank Islam (*Islamic banking*), Bank Tanpa Bunga (*Interest-Free Bank*), dan Bank Tanpa Riba (*Lariba Bank*).

Kemudian, kesimpulan bahwa "bank berdasarkan prinsip bagi hasil" merupakan istilah bagi bank Islam atau bank syariah baru dapat ditarik dari penjelasan Pasal 1 ayat (1) PP Nomor 72 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil. Dalam penjelasan ayat tersebut ditetapkan bahwa yang dimaksud

dengan prinsip bagi hasil adalah prinsip muamalat berdasarkan syariah dalam melakukan kegiatan usaha bank. Kemudian, Undang-undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan telah diubah dengan Undang-undang Nomor 10 Tahun 1998 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1998 Nomor 182, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3790) Pasal 1 angka, 4, 12 dan 13 terdapat klausul penyebutan terhadap entitas perbankan Islam secara tegas diberikan dengan istilah bank syariah atau bank berdasarkan Prinsip Syariah.

Undang-undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perbankan, khususnya Pasal 11¹⁷ dan Pasal 12¹⁸ hampir menyamakan definisi pembiayaan berdasarkan prinsip syariah dengan kredit, bedanya, dalam kredit dengan pemberian bunga sedangkan dalam pembiayaan berdasarkan prinsip syariah dengan imbalan (*ujrah/fee*) atau bagi hasil. Kata "kredit" diganti dengan kata "pembiayaan berdasarkan prinsip syariah", kata "pinjam-meminjam" dihilangkan, kata "peminjam untuk melunasi utangnya" diganti dengan "pihak yang dibiayai untuk mengembalikan uang atau tagihan tersebut", dan akhirnya kata "bunga" diganti dengan "imbalan atau bagi hasil". Selebihnya sama persis titik dan komanya.¹⁹

Pengertian pembiayaan dalam undang-undang tersebut mempersempit arti pembiayaan, karena tidak menyertakan model pembiayaan lainnya yang berdasarkan prinsip syariah, seperti pembiayaan *murabahah*, *salam*, *istshna'*, *qardl* dan *ijarah muntahiyah bittamlik*. Mungkin pengertian ini terpengaruhi oleh praktik perbankan yang lebih banyak menerapkan model pembiayaan dengan sistem kredit atau karena pada saat itu pembiayaan berdasarkan prinsip syariah menggunakan sistem kredit.

Lebih dari itu, bank syariah telah keluar dari definisi pembiayaan yang diatur Undang-undang. Peraturan Bank Indonesia (PBI) bersikap mendua, kadangkala menggunakan paradigma "akad fikih adalah prinsip", dan kadangkala menggunakan paradigma "akad fikih adalah jenis perjanjian". Sampai dengan tahun 2000 BI masih konsisten menggunakan paradigma "prinsip" yaitu dalam PBI 2/7/2000²⁰ dan PBI 2/8/2000.²¹ Namun di tahun 2003 muncul kegamangan. BI kadang menggunakan paradigma "prinsip" yaitu pada PBI 5/7/2003 dan PBI 5/9/2003 pada pasal 1 ayat 5,6,7.²² Di PBI lainnya menggunakan paradigma "jenis perjanjian" yaitu PBI 5/3/2003, PBI 5/7/2003 dan PBI 5/9/2003 pasal 1 ayat 8,9,10,11,12.²³

Penyebutan syariah lebih tegas lagi menyangkut model transaksi terdapat dalam undang-undang tersebut sebagaimana disebutkan dalam Pasal 1 ayat 13 Undang-undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perbankan. Pasal ini memberi batasan pengertian mengenai prinsip syariah sebagai aturan perjanjian berdasarkan hukum Islam antara bank dan pihak lain untuk penyimpanan dana dan/atau pembiayaan kegiatan usaha, atau kegiatan lainnya yang dinyatakan sesuai dengan syariah, antara lain, pembiayaan berdasarkan prinsip bagi hasil (*mudlarabah*), pembiayaan berdasarkan prinsip penyertaan modal (*musyarakah*), prinsip jual beli barang dengan memperoleh keuntungan (*murabahah*), atau pembiayaan barang modal berdasarkan prinsip sewa murni tanpa pilihan (*ijarah*), atau dengan adanya pilihan pemindahan kepemilikan atas barang yang disewa dari pihak Bank oleh pihak lain (*al ijarah al muntahiyah bittamlik*).

Dalam undang-undang ini tampak kurang sempurna dan terdapat kurang sinkron antara pasal yang satu dengan lainnya, seperti antara pasal 12 dengan pasal 13. Pasal 12 membatasi pembiayaan pada praktik bagi hasil sedangkan dalam pasal 13

menjelaskan model pembiayaan selain bagi hasil adalah pembiayaan *ijarah* atau *ijarah wa iqtina*. Memang, pada saat pembuatan undang-undang ini Dewan Syariah Nasional MUI baru dibentuk dan belum mengeluarkan fatwa sama sekali. Meskipun diyakini bahwa undang-undang ini telah mendapat kontribusi pemikiran dari MUI. Penyerapan hukum *muamalah* Islam kedalam hukum positif di Indonesia memerlukan kerja maksimal. Sebab tidak mudah mengangkat akad-akad fikih yang lazimnya dilakukan di sektor riil ke dalam regulasi sektor perbankan. Diperlukan kecermatan dan ketelitian untuk menjaga konsistensi regulasi yang disusun

Sebelum ini, industri perbankan syariah berlandaskan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan yang telah diubah dengan UU Nomor 10 Tahun 1998 yang mengatur regulasi perbankan syariah dan perbankan konvensional, sehingga diperlukan regulasi yang spesifik mengatur perbankan syariah. Sebab bank syariah sudah berjalan 16 tahun, namun payung hukumnya baru disahkan pada 17 Juni 2008 M. Undang-undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah (Lembara Negara Republik Indonesia Tahun 2008 Nomor 94) memberi aturan main yang lebih jelas dan spesifik tentang bisnis perbankan syariah. Penerbitan undang-undang perbankan syariah tidak lepas dari target yang dipatok *stakeholder*, termasuk Bank Indonesia sebagai regulator perbankan. BI menargetkan perbankan syariah lokal mengalami percepatan pertumbuhan. Target yang dipasang adalah nilai aset bank syariah tahun 2008 bisa mencapai 5 persen dari seluruh aset perbankan nasional, tetapi sampai tahun 2011 market sharenya hanya 3,4 persen.²⁴

Undang-undang tentang Perbankan Syariah terdiri atas 13 Bab dan 70 pasal, di antaranya memuat klausul tentang tata cara pendirian bank syariah yang harus meminta izin dari Bank

Indonesia. Bank syariah juga diharuskan mencantumkan kata "syariah" setelah nama bank. Bank konvensional boleh berubah menjadi bank syariah, tapi sebaliknya, bank syariah tidak boleh berubah menjadi bank konvensional. Keharusan unit usaha syariah dari bank konvensional berubah status menjadi bank yang secara penuh beroperasi secara syariah, apabila aset unit usaha syariah ini telah mencapai 50 persen dari bank induknya. Dalam hal terjadi merger atau konsolidasi bank syariah dengan bank lain, maka bank hasil merger atau konsolidasi harus menjadi bank syariah. Bank syariah tidak boleh melakukan jual beli saham di pasar modal secara langsung. Melarang bank syariah melakukan bisnis yang mengandung *riba*, *maisir* (perjudian), ataupun jual beli yang mengandung *gharar* (penipuan).

Sebagai undang-undang yang khusus mengatur perbankan syariah, dalam Undang-undang ini diatur mengenai masalah kepatuhan syariah (*syariah compliance*) yang kewenangannya berada pada Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang dituangkan melalui Dewan Syariah Nasional (DSN) dan direpresentasikan melalui Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang harus dibentuk pada masing-masing Bank Syariah dan Unit Usaha Syariah (UUS). Hal ini untuk menindaklanjuti implementasi fatwa yang dikeluarkan MUI ke dalam Peraturan Bank Indonesia. Di dalam internal Bank Indonesia dibentuk Komite Perbankan Syariah (KPS).²⁵

Fatwa Majelis Ulama Indonesia hampir seluruhnya terserap ke dalam undang-undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, sehingga fatwa tersebut menjadi dasar dalam perumusan dan diberlakukannya. Hal ini terlihat dalam diktum undang-undang yang menempatkan MUI sebagai referensi pelaksanaan undang-undang. Pasal I ayat 12 menyebutkan bahwa prinsip syariah adalah berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh

lembaga yang berwenang dalam penetapan fatwa di bidang syariah.²⁶ Bahkan dalam Pasal 26 ayat 2 dan 3 dengan tegas menyebutkan peran MUI dengan fatwanya yang berwenang untuk menetapkan fatwa kesesuaian syariah dan kemudian diserap kedalam Peraturan Bank Indonesia melalui proses Komite Perbankan Syariah (KPS).²⁷ Penyusunan PBI dilakukan oleh KPS yang merupakan lembaga internal yang beranggotakan Bank Indonesia, Kementerian Agama, dan unsur masyarakat dengan komposisi berimbang. Para anggota harus memiliki keahlian di bidang syariah dan berjumlah paling banyak 11 orang.²⁸

Penetapan MUI menjadi satu-satunya lembaga yang berhak mengeluarkan fatwa tentang fikih muamalah, khususnya praktik perbankan syariah bukan sesuatu yang baru. Sebab sejak bank syariah beroperasi di Indonesia fatwa MUI telah menjadi pedoman dalam kepatuhan syariah. Jadi, undang-undang ini hanya melegalkan dan menguatkan peran MUI dalam memberi bimbingan dan dorongan terhadap perkembangan dan kemajuan perbankan syariah di Indonesia. Sebab, sebelum undang-undang tentang Bank Syariah disahkan, praktik ekonomi syariah selalu dalam bimbingan dan pengawasan MUI. Bahkan jika lembaga yang memiliki kewenangan fatwa tidak disebutkan secara tegas adalah MUI, maka akan terjadi kerancuan dalam hal fatwa yang harus diterima dan dipatuhi oleh para praktisi ekonomi syariah. Karena di Indonesia terdapat banyak organisasi kemasyarakatan (ormas) Islam yang masing-masing berhak mengeluarkan fatwa.

Pembentukan lembaga Komite Perbankan Syariah (KPS) merupakan upaya lanjutan dari fatwa yang tidak mengikat untuk diimplementasi dalam bentuk Peraturan Bank Indonesia (PBI) yang selanjutnya akan mengikat kepada seluruh pelaku ekonomi syariah. Fungsi KPS yang berada di bawah Bank Indonesia bertugas untuk menggodok fatwa menjadi materi PBI sama seperti

halnya fungsi Dewan Syariah Nasional (DSN) yang dibentuk dan berada di bawah MUI bertugas untuk menggodok materi fatwa yang kemudian akan difatwakan oleh MUI mengenai masalah yang berkenaan dengan fikih muamalah.

Peran MUI lainnya yang diformalkan oleh Undang-undang tentang Bank Syariah adalah keharusan bank syariah dan bank umum konvensional yang memiliki Unit Usaha Syariah wajib membentuk Dewan Pengawas Syariah (DPS), di mana DPS tersebut diangkat oleh Rapat Umum Pemegang Saham atas rekomendasi Majelis Ulama Indonesia.²⁹ Dalam praktiknya, Dewan Pengawas Syariah berfungsi untuk memberikan nasihat dan saran agar praktik perbankan senantiasa selalu sesuai dengan prinsip syariah yang telah tertuang dalam fatwa MUI, serta melakukan pengawasan terhadap kepatuhan syariah (*syariah compliance*). Pengaturan mengenai substansi ini merupakan penyesuaian dengan ketentuan pasal 109 Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 tentang Perseroan Terbatas.

Undang-undang tentang Perbankan Syariah mengatur secara tegas tentang perbedaan antara asas yang terdiri dari prinsip syariah, demokrasi ekonomi dan prinsip kehati-hatian dengan jenis dan kegiatan usaha yang terdiri dari macam-macam akad. Asas prinsip syariah adalah kegiatan usaha yang tidak mengandung unsur: *riba*,³⁰ *maisir*,³¹ *gharar*,³² haram³³ dan zalim.³⁴ Asas demokrasi ekonomi adalah kegiatan ekonomi syariah yang mengandung nilai keadilan, kebersamaan, pemerataan dan kemanfaatan. Asas kehati-hatian adalah pedoman pengelolaan bank yang wajib dianut guna mewujudkan perbankan yang sehat, kuat dan efisien sesuai dengan peraturan perundang-undangan.³⁵

Asas prinsip syariah dalam undang-undang tentang Perbankan Syariah ini sepenuhnya menyerap fatwa MUI. Seperti prinsip syariah yang merupakan penyerapan nilai dasar syariah

secara umum yang secara tegas dan tersurat ditetapkan dalam fatwa Nomor: 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksadana Syariah, dan fatwa Nomor 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal Dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal.

Penyerapan materi fatwa ke dalam materi undang-undang dilakukan dengan cara mengakomodasi beberapa substansi nilai jenis-jenis transaksi menjadi prinsip syariah. Seperti jenis penawaran palsu (*ba'i al-najsy*), menjual sesuatu yang belum dimiliki (*ba'i al ma'dum/short selling*), menggunakan informasi orang dalam untuk mengambil keuntungan (*Insider trading*), menimbulkan informasi yang menyesatkan, dan penimbunan (*ihhtikar*) dengan prinsip syariah yang melarang *gharar*. Dan seperti larangan *maksiat* dalam transaksi diakomodasi ke dalam undang-undang menjadi larangan transaksi terhadap objek yang tidak boleh diperjual belikan, sehingga kata "haram" di sini tidak hanya menyangkut proses transaksi sebagaimana dituangkan dalam sebagian besar fatwa MUI tetapi juga menyangkut masalah objek yang diperdagangkan.³⁶

Undang-undang tentang Perbankan syariah telah menyerap jenis-jenis transaksi yang telah difatwakan oleh MUI, meskipun cara penyerapannya sebatas nama jenis transaksi dan definisinya diletakkan dalam penjelasan undang-undang. Sedangkan praktik dari jenis transaksi tersebut mengacu kepada prinsip syariah yang difatwakan oleh MUI. Oleh karena itu, kesesuaian dan kepatuhan syariah praktik ekonomi syariah menurut undang-undang ini berada pada kewenangan Majelis Ulama Indonesia melalui fatwanya yang kepanjangan tangannya dalam pengawasan dilakukan oleh Dewan Pengawas Syariah di masing-masing bank syariah.

Penyerapan fatwa MUI ke dalam undang-undang terdiri atas kegiatan penghimpunan dana, penyaluran pembiayaan, jual beli, dan jasa. Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 19 yang mengatur mengenai penghimpunan dana menyerap fatwa tentang Giro,³⁷ Tabungan³⁸ dan Deposito³⁹ dengan menggunakan akad *wadi'ah* dan mudlarabah. Undang-undang yang mengatur tentang penyaluran dana dan pembiayaan menyerap fatwa tentang *musyarakah*,⁴⁰ *murabahah*,⁴¹ *salam*,⁴² *istishna'*,⁴³ *ijarah*,⁴⁴ *ijarah al-muntahiyah bi al-tamlik*⁴⁵ dan *al-qardl*.⁴⁶ Undang-undang yang mengatur tentang jasa menyerap fatwa tentang wakalah,⁴⁷ kartu kredit⁴⁸ dan *letter of credit*.⁴⁹ Undang-undang yang mengatur tentang jual beli menyerap fatwa *murabahah*, *salam* dan *Istishna'*. Penjelasan jenis-jenis transaksi tersebut merujuk kepada fatwa DSN-MUI dengan sedikit perubahan redaksi tetapi substansinya tetap utuh.⁵⁰

Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 20 juga mengatur mengenai transaksi penyertaan modal (*musyarakah*),⁵¹ pasar modal,⁵² pasar uang,⁵³ dan transaksi surat berharga.⁵⁴ Transaksi tentang surat berharga jangka pendek dan jangka panjang yang termuat dalam undang-undang belum difatwakan secara khusus oleh MUI. Walaupun demikian, secara garis besar jenis-jenis transaksinya telah ditetapkan dalam fatwa-fatwa MUI. Meskipun sebagian fatwa-fatwa MUI tidak secara tersurat termaktub dalam adendum undang-undang, namun secara substansial fatwa-fatwa MUI telah terserap kedalam undang-undang. Hal ini dapat dilihat dari jenis-jenis transaksi yang termuat dalam undang-undang dan klausul yang menyebutkan bahwa praktik kesesuaian syariah adalah mengikuti fatwa MUI.⁵⁵

Selain itu, produk atau kegiatan yang dilakukan perbankan syariah tidak hanya kegiatan sebagaimana yang dilakukan perbankan konvensional pada umumnya. Namun, juga meliputi

produk atau kegiatan lembaga keuangan nonbank, produk pembiayaan, serta kegiatan lain yang lazim dilakukan di bidang perbankan sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip syariah.⁵⁶

Undang-undang tentang perbankan Syariah mengatur mengenai penyelesaian sengketa. Pembahasan ini termasuk pasal yang paling alot (lama) dibanding pasal-pasal lainnya. Pertentangan terjadi karena persepsi pemerintah yang menganggap bahwa sengketa perbankan syariah adalah domain bisnis bukan agama sehingga harus diselesaikan melalui Peradilan Umum. Sementara menurut Undang-undang tentang Peradilan Agama Nomor: 3 Tahun 2006 (Lembaran Negara Tahun 2006 Nomor 22, Tambahan Lembaran Negara 4611) tentang perubahan Undang-undang Nomor: 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1989 Nomor 49, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3400) yang diamandemen dengan Undang-undang Nomor 50 tahun 2009 Pasal 49 memberikan kewenangan penyelesaian sengketa perbankan syariah berada di bawah kewenangan Peradilan Agama. Demikian juga banyak protes dan usulan dari masyarakat agar pemerintah tidak melanggar undang-undang.⁵⁷ Akhirnya disepakati jalan kompromi, sengketa perbankan syariah dilakukan oleh pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama dan atau peradilan sesuai isi akad.

Titik komprominya terletak pada Pasal 55 ayat 2, Dalam hal para pihak telah memperjanjikan sengketa selain sebagaimana dimaksud pada ayat (1), penyelesaian sengketa dilakukan sesuai dengan isi akad. Dalam penjelasan pasal ini diterangkan bahwa yang dimaksud dengan “penyelesaian dilakukan sesuai dengan isi akad” adalah musyawarah, mediasi perbankan, melalui Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyarnas) atau lembaga arbitrase lain, melalui pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum.

Kompromi ini telah mengakomodir keinginan pemerintah yang menginginkan penyelesaian sengketa melalui Peradilan Umum, mengakomodir keinginan masyarakat yang ingin menegakkan Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama, melakukan bisnis yang sesuai syariah dan mengakomodir fatwa MUI yang menetapkan bahwa penyelesaian sengketa dapat dilakukan melalui Badan Arbitrase Nasional setelah tidak tercapai kesepakatan melalui musyawarah.

Model penyerapan fatwa-fatwa tersebut ke dalam Undang-undang tentang Perbankan Syariah secara utuh mengadopsi bahasa fikih yang telah ditetapkan oleh fatwa MUI. Seperti istilah transaksi muamalah, definisi sebuah jenis transaksi yang dijelaskan dalam penjelasan undang-undang dan praktiknya di perbankan syariah mengikuti istilah dalam fatwa MUI. Kemudian untuk mempraktikkan fatwa tersebut ditindak lanjuti melalui pengawasan kesyariahan yang dilakukan oleh Dewan Pengawas Syariah (DPS) di masing-masing bank syariah. Sebenarnya, bahasa fatwa dengan bahasa undang-undang tidak jauh berbeda. Perbedaannya hanya terletak pada fungsinya, yaitu fatwa berfungsi pada ranah keagamaan yang tidak mengikat sedangkan undang-undang berfungsi pada ranah pemerintahan yang mengikat.

Undang-undang tentang Perbankan Syariah menerapkan prinsip berpegang teguh dengan prinsip *syariah*, simbolisasi *syariah* dan tidak boleh "murtad" dalam bermuamalah. Dalam hal berpegang teguh dengan prinsip syariah, Undang-undang menegaskan bahwa dalam hal Bank Umum Konvensional memiliki UUS (Unit Usaha Syariah) yang nilai asetnya telah mencapai paling sedikit 50% (lima puluh persen) dari total nilai aset bank induknya atau 15 (lima belas) tahun sejak berlakunya Undang-undang ini,

maka Bank Umum konvensional dimaksud wajib melakukan pemisahan UUS tersebut menjadi Bank Umum Syariah.⁵⁸

Simbolisasi syariah terlihat dari ketentuan yang menyatakan, setiap bank syariah yang mendapat izin dari Bank Indonesia untuk melakukan usaha sebagai bank syariah wajib mencantumkan dengan jelas kata “syariah” pada penulisan banknya.⁵⁹ Dalam hal bank syariah tidak boleh “murtad”, artinya, perbankan yang sudah mempraktikkan *muamalah syar’iyah* dalam dunia perbankan dilarang mempraktikkan kembali perbankan konvensional yang berdasarkan bunga.⁶⁰ Pada saat terjadi merger antara beberapa bank syariah atau antara bank syariah dengan konvensional, maka bank tersebut harus menjadi bank syariah.⁶¹

Nilai kesungguhan dalam berpegang teguh kepada prinsip syariah dan tidak boleh “murtad” bagi bank yang melakukan usaha syariah adalah upaya menerapkan nilai-nilai Islam ke dalam praktik muamalah Islam. Hal tersebut tidak secara tersurat ditegaskan dalam fawa, tetapi spirit ajaran Islam mengajarkan hal tersebut. Di samping itu juga, hal tersebut dalam rangka mendorong berkembangnya usaha perbankan syariah dan mengantisipasi (*sadd dzara’ah*) terjadinya inkonsistensi dalam praktik perbankan syariah.

Kesimpulan

Berdasarkan kajian terhadap terhadap fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dengan memperhatikan kitab-kitab fikih Islam, ilmu usul fikih dan Peraturan Perundangan, maka penulis telah menemukan beberapa hal: Metode penetapan fatwa MUI menggunakan *thariqah bayaniyah*, *thariqah qiyasiyah* dan *thariqah istishlahiyah*.

Ada dua model akad yang dilakukan modifikasi. Pertama; Modifikasi akad dalam bentuk menggabungkan beberapa akad dalam satu objek transaksi (*al-'uqud al-murakkabah*). Modifikasi dan penggabungan akad tersebut dilakukan hanya untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Kedua; Re-akad (*al-'uqud al-muta'addidah*), yaitu melakukan akad yang lainya selain akad yang pertama terhadap suatu objek akad karena salah satu pihak yang bertransaksi tidak dapat melaksanakan akad pertama disebabkan oleh sesuatu hal atau karena ada *mashlahah*.

Karakteristik fatwa yang tidak mengikat kepada siapapun kemudian menjadi fatwa yang mengikat kepada semua warga negara, baik muslim maupun non muslim setelah fatwa tersebut mendapat pengesahan dari undang-undang. Proses positivasi fatwa ke dalam hukum nasional dilakukan dengan cara penyerapan isi fatwa ke dalam undang-undang. Fatwa DSN-MUI mengenai perbankan diakomodir, disahkan dan diserap secara utuh ke dalam Undang-undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Bank Syariah. Sebab semua istilah hukum, substansi hukum termaktub dalam undang-undang tersebut. Bahkan menempatkan MUI sebagai lembaga yang berwenang menentukan kesesuaian dan kepatuhan syariah dari setiap produk perbankan syariah.

Catatan Akhir

¹ Dosen Program Studi Timur Tengah dan Islam Universitas Indonesia dan alumni Program Ph.D faculty Syariah and Law, University of Malaya, Malaysia

² Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, (1975), h. 11-12.

³ Atho' Mudzhar, "*Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*" dalam Budhy Munawwar-Rahman (ed), "*Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*", Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, (1994), h. 369-370.

⁴ HR. Abu Dawud dan at Tirmidzi (lihat Abu Dawd. Sunan Abu Dawud, (t.t.), ttp.: Dar al Fikr, juz III, h. 303. dan Abu al 'Ula Muhammad Abdurrahman al Mubarkafuri (1990), *Tuhfah al Ahwaziy Bisyarh Jami' at Turmudziy*, j. 4, Bairut: Dar al Kutub al 'Ilmiyah, h. 464.)

⁵ Yusuf al-Qardawi, (1985), *al Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, Kuwait: Dar al-Qalam, h. 137

⁶ Dr. Ahmad Zahro, Tradisi Intelektual Nahdlatul Ulama, op. cit. h. 73- 76

⁷ Dr. Ahmad Zahro (2004), *Tradisi Intelektual NU*, c. I, Yogyakarta: LKIS

⁸ Abd Aziz Dahlan et. al. (ed.), (1999), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Pt Ihtiar baru Van hoeve, h. 715

⁹ Baca Fathurrahman Jamil (1995), *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu,

¹⁰ Baca Dede Rosyada (1999), *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu,

¹¹ Kholidah, *Metode Ijtihad Dewan Fatwa al-Jam'iyatul Washliyah Periode 1988 -1998*, (Tesis MA, IAIN Sumatera Utara, Medan, 2000).

¹² Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Falwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi fenlang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975 - 1988* (Jakarta: INIS, 1993).

¹³ Ibid. h. 223

¹⁴ Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, pada tanggal 23 Muharram 1422 H/ 12 April 2000 M.

¹⁵ Ramly Hutabarat, (2005), *Kedudukan Hukum Islam dalam Konstitusi-konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum*

Nasional, Jakarta : Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia, h. 61.

¹⁶ Muhammad Syafi'i Antonio, (2001), *Bank Syariah dari Teori ke Praktek*, c. VII, Jakarta: Gema Insani, h. 25-26

¹⁷ Dalam UU Nomor 10/1998 tentang Perbankan Pasal 11: Kredit adalah penyediaan uang atau tagihan yang dapat dipersamakan dengan itu, berdasarkan persetujuan atau kesepakatan pinjam-meminjam antara bank dengan pihak lain yang mewajibkan pihak peminjam untuk melunasi utangnya setelah jangka waktu tertentu dengan pemberian bunga.

¹⁸ Dalam UU Nomor 10/1998 tentang Perbankan Pasal 12. Pembiayaan berdasarkan prinsip syariah adalah penyediaan uang atau tagihan yang dapat dipersamakan dengan itu, berdasarkan persetujuan atau kesepakatan pinjam-meminjam antara bank dengan pihak lain yang mewajibkan pihak peminjam untuk melunasi utangnya setelah jangka waktu tertentu dengan imbalan atau bagi hasil.

¹⁹ Koreksi tentang inkonsistensi PBI ini juga dipaparkan oleh Adi Warman A Karim, *Kegagalan Regulasi Perbankan Syariah*, Republika Online, 28 Juni 2004

²⁰ Pasal 1 ayat 7: Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah yang untuk selanjutnya disebut PUAS adalah kegiatan investasi jangka pendek dalam rupiah antar peserta pasar berdasarkan prinsip *mudharabah* . Pasal 9 menyebutkan: Sertifikat Investasi *Mudharabah* Antarbank yang untuk selanjutnya disebut Sertifikat IMA adalah sertifikat yang digunakan sebagai sarana untuk mendapatkan dana dengan prinsip *mudharabah*.

²¹ Pasal 1 ayat 4 menyatakan: Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah, yang untuk selanjutnya disebut PUAS, adalah kegiatan investasi jangka pendek dalam rupiah antarpeserta pasar berdasarkan prinsip *Mudharabah*. Pada Pasal 1 ayat 6 menyebutkan: Sertifikat Investasi *Mudharabah* Antarbank, yang untuk selanjutnya disebut Sertifikat IMA, adalah sertifikat yang digunakan sebagai sarana untuk mendapatkan dana dengan prinsip *Mudharabah*.

²² Pasal 1 ayat 5. Pembiayaan adalah penyediaan dana dan atau tagihan berdasarkan akad *Mudharabah* dan atau *Musyarakah* dan atau pembiayaan lainnya berdasarkan prinsip bagi hasil; 6. *Mudharabah* adalah perjanjian antara penanam dana dan pengelola dana untuk melakukan kegiatan usaha tertentu, dengan pembagian keuntungan antara kedua belah pihak berdasarkan nisbah yang telah disepakati sebelumnya; 7. *Musyarakah* adalah perjanjian di antara para pemilik dana/modal untuk mencampurkan dana/modal mereka pada suatu usaha tertentu, dengan pembagian keuntungan di antara pemilik dana/modal berdasarkan *nisbah* yang telah disepakati sebelumnya

²³ Pasal 1 ayat 8: Piutang adalah tagihan yang timbul dari transaksi jual beli dan atau sewa berdasarkan akad *murabahah*, *salam*, *istishna* dan atau *ijarah*; 9. *Murabahah* adalah perjanjian jual beli antara bank dan nasabah dimana Bank Syariah membeli barang yang diperlukan oleh nasabah dan kemudian menjualnya kepada nasabah yang bersangkutan sebesar harga perolehan ditambah dengan margin/keuntungan yang disepakati antara Bank Syariah dan nasabah; 10. *Salam* adalah perjanjian jual beli barang dengan cara pemesanan dengan syarat-syarat tertentu dan pembayaran harga terlebih dahulu; 11. *Istishna* adalah perjanjian jual beli barang dalam bentuk pemesanan pembuatan barang dengan kriteria dan persyaratan tertentu yang disepakati antara pemesan dan penjual; 12. *Ijarah* adalah perjanjian sewa menyewa suatu barang dalam waktu tertentu melalui pembayaran sewa; 13. *Qardh* adalah penyediaan dana atau tagihan antara Bank Syariah dengan pihak peminjam yang mewajibkan pihak peminjam melakukan pembayaran sekaligus atau secara cicilan dalam jangka waktu tertentu. Koreksi tentang inkonsistensi PBI ini juga dipaparkan oleh Adi Warman A Karim, *Kegamangan Regulasi Perbankan Syariah*, Republika Online, 28 Juni 2004

²⁴.Syamsul Ashar, Belajar Undang-undang Perbankan Syariah, <http://www.kompas.com/read/xml/2008/07/09/10151115/belajar.uu.per.bankan.syariah.1>

²⁵ Penjelasan atas Undang-undang Republik Indonesia tentang Perbankan Syariah.

²⁶ Prinsip Syariah adalah prinsip hukum Islam dalam kegiatan perbankan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah.

²⁷ (2) Prinsip Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) difatwakan oleh Majelis Ulama Indonesia. (3) Fatwa sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia.

²⁸ Penjelasan Pasal 26 ayat (4) Komite Perbankan Syariah (KPS) beranggotakan unsur-unsur dari Bank Indonesia, Departemen Agama, dan unsur masyarakat dengan komposisi berimbang, memiliki keahlian di bidang syariah dan berjumlah paling banyak 11 orang.

²⁹ Bagian Ketiga Dewan Pengawas Syariah. Pasal 32 ayat (1) Dewan Pengawas Syariah wajib dibentuk di Bank Syariah dan Bank Umum Konvensional yang memiliki UUS. Ayat (2) Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diangkat oleh rapat Umum Pemegang Saham atas rekomendasi Majelis Ulama Indonesia.

³⁰ Riba adalah penambahan pendapatan secara tidak sah (batil) antara lain dalam transaksi pertukaran barang sejenis yang yang tidak sama kualitas, kuantitas, dan waktu penyerahan (fadhl), atau dalam transaksi pinjam-meminjam yang mempersyaratkan Nasabah Penerima Fasilitas mengembalikan dana yang diterima melebihi pokok pinjaman karena berjalannya waktu (nasi'ah)

³¹ *Maisir* adalah transaksi yang digantungkan kepada suatu keadaan yang tidak pasti yang bersifat untung-untungan

³² *Gharar* adalah transaksi yang objeknya tidak jelas, tidak dimiliki, tidak diketahui keberadannya, atau tidak dapat diserahkan pada saat transaksi dilakukan kecuali diatur lain dalam syariah

³³ Haram adalah transaksi yang objeknya dilarang dalam syariah

³⁴ Zalim adalah transaksi yang menimbulkan ketidakadilan bagi pihak lainnya

³⁵ Penjelasan atas Undang-undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah Pasal 2

³⁶ Lihat Daftar Inventarisasi Masalah (DIM) tentang Perbankan Syariah, Menteri Keuangan Republik Indonesia Nomor: S-32/MK.011/2008

³⁷ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 01/DSN-MUI/IV/2000 tentang Giro

³⁸ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 02/DSN-MUI/IV/2000 tentang Tabungan

³⁹ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 03/DSN-MUI/IV/2000 tentang Deposito

⁴⁰ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 08/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah

⁴¹ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang *Murabahah*

⁴² Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 05/DSN-MUI/IV/2000 tentang Jual Beli Salam

⁴³ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 06/DSN-MUI/IV/2000 tentang *Istishna'*

⁴⁴ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 09/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Ijarah

⁴⁵ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 27/DSN-MUI/III/2002 tentang *al Ijarah al Muntahiyah bi al Tamlik*

⁴⁶ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 19/DSN-MUI/IV/2001 tentang *al Qardl*

⁴⁷ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 11/DSN-MUI/IV/2001 tentang *Wakalah*

⁴⁸ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 54/DSN-MUI/X/2006 tentang Syariah Card dan Fatwa Nomor: 42/DSN-MUI/V/2004 tentang Syariah Chargr Card

⁴⁹ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 34/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Impor Syariah; Fatwa Nomor: 35/DSN-

MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Ekspor Syariah dan fatwa Nomor: 57/DSN-MUI/V/2007 tentang Letter of Credit (L/C) Dengan Akad Kafalah bi al Ujrah

⁵⁰ Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 19

⁵¹ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 08/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah

⁵² Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal Dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal

⁵³ Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 37/DSN-MUI/X/2002 tentang Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah

⁵⁴ Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 20

⁵⁵ Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 26 ayat 1 dan 2

⁵⁶ Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 19 ayat 2 huruf o

⁵⁷ Surat-surat protes dan usulan agar sengketa diselesaikan melalui Peradilan Agama disampaikan oleh beberapa MUI Provinsi di Indonesia. Fakultas Hukum UI, Nahdlatu Ulama Jawa Timur dan Riau, dll. Lihat dokumentasi Depkumham RI

⁵⁸ Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 68 ayat 1

⁵⁹ Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 5 ayat 4

⁶⁰ Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 5 ayat 7 dan 8

⁶¹ Undang-undang tentang Perbankan Syariah Pasal 17 ayat 2

Referensi

- Abd. Karim Adi Warman, *Kegamangan Regulasi Perbankan Syariah*,
Republika Online, 28 Juni 2004
- Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, ttp.: Dar al Fikr, t.t., juz III
- Antonio, Muhammad Syafi'i, *Bank Syariah dari Teori ke Prakti*, c. VII,
Jakarta: Gema Insani, 2001
- Dahlan, Abd Aziz, *et. al.* (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Pt
Ichtiar baru Van hoeve, 1999.
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 01/DSN-MUI/IV/2000
tentang Giro
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 02/DSN-MUI/IV/2000
tentang Tabungan
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 03/DSN-MUI/IV/2000
tentang Deposito
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 04/DSN-MUI/IV/2000
tentang *Murabahah*
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 05/DSN-MUI/IV/2000
tentang Jual Beli Salam
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 06/DSN-MUI/IV/2000
tentang *Istishna'*
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 08/DSN-MUI/IV/2000
tentang Pembiayaan Musyarakah

- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 08/DSN-MUI/IV/2000
tentang Pembiayaan Musyarakah
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 09/DSN-MUI/IV/2000
tentang Pembiayaan *Ijarah*
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 11/DSN-MUI/IV/2001
tentang *Wakalah*
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 19/DSN-MUI/IV/2001
tentang *al Qardl*
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 27/DSN-MUI/III/2002
tentang *al Ijarah al Muntahiyah bi al Tamlik*
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 34/DSN-MUI/IX/2002
tentang Letter of Credit (L/C) Impor Syariah;
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 37/DSN-MUI/X/2002
tentang Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 40/DSN-MUI/X/2003
tentang Pasar Modal Dan Pedoman Umum Penerapan
Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal
- Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 54/DSN-MUI/X/2006
tentang Syariah Card dan Fatwa Nomor: 42/DSN-
MUI/V/2004 tentang Syariah Chargr Card
- Fatwa Nomor: 35/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C)
Ekspor Syariah
- Fatwa Nomor: 57/DSN-MUI/V/2007 tentang Letter of Credit (L/C)
Dengan Akad Kafalah bi al Ujrah

- Hutabarat, Ramly, *Kedudukan Hukum Islam dalam Konstitusi-konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional*, Jakarta : Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia, 2005
- Jamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1995
- Kholidah, "Metode Ijtihad Dewan Fatwa al-Jam'iyatul Washliyah Periode 1988 -1998", *Tesis MA*, IAIN Sumatera Utara, Medan, 2000.
- Mubarkafuri, Abu al-'Ula Muhammad Abdurrahman al-, *Tuhfah al Ahwaziy Bisyarh Jami' at Turmuziy*, j. 4, Bairut: Dar al Kutub al 'Ilmiyah, 1990
- Mudzhar, Atho, "*Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*" dalam Budhy Munawwar-Rahman (ed), "*Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*", Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, (1994), h. 369-370.
- , *Fatwa-Falwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi fenlang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975 - 1988* (Jakarta: INIS, 1993).
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Qardawi, Yusuf al-, *al Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1985.
- Rosyada, Dede, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Syamsul Ashar, "Belajar Undang-undang Perbankan Syariah",
dalam

<http://www.kompas.com/read/xml/2008/07/09/10151115/belajar.uu.perbankan.syariah.1>

UU Nomor 10/1998 tentang Perbankan

UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah

Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU*, c. I, Yogyakarta: LKiS, 2004



PERAN FATWA DSN DALAM MENJAWAB PERKEMBANGAN PRODUK KEUANGAN SYARIAH

Muhammad Maksum

Pendahuluan

Fatwa ekonomi syariah memiliki peran penting dalam menjawab kebutuhan pertumbuhan perbankan syariah. Keberadaan fatwa untuk mendinamisasikan hukum Islam dalam merespons persoalan yang muncul, termasuk permasalahan perbankan modern, sesuai dengan dimensi ruang dan waktu yang melingkupinya.¹ Sebagai sebuah produk pemikiran hukum Islam, fatwa dihasilkan dari proses istinbat hukum sebagai jawaban atas persoalan hukum yang diajukan baik oleh individu maupun kelompok.²

Dalam kegiatan ekonomi yang sangat dipengaruhi oleh kondisi ruang dan waktu, posisi fatwa sebagai pijakan hukum diperlukan. Fatwa juga dijadikan pedoman oleh otoritas keuangan dan perbankan syariah dalam kegiatan keuangan syariah. Fatwa

dijadikan standar untuk memastikan kesyariahan produk dan operasional perbankan syariah. Bahkan menurut Mahmoud A. El-Gamal, fatwa menjadi satu-satunya sarana menentukan keabsahan transaksi keuangan Islam.³

Pertumbuhan perbankan syariah ditandai dengan meningkatnya jumlah bank syariah dan jumlah serta model produk yang ditawarkan. Pertumbuhan perbankan syariah tergolong paling cepat dibanding keuangan syariah lainnya, seperti asuransi syariah, pegadaian syariah, pembiayaan syariah, dan pasar modal syariah. Sejak pertama kali berdiri pada tahun 1991 dengan lahirnya Bank Muamalat, bank syariah terus tumbuh dari tahun ke tahun. Data menunjukkan hingga Desember 2010 sudah berdiri 34 bank syariah, yang terdiri dari 11 (sebelas) Bank Umum Syariah dan 23 Unit Usaha Syariah (UUS), serta ratusan Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS).⁴ Dilihat dari konteks sejarah, selama tahun 1991 – 2000 hanya ada satu bank syariah, yaitu Bank Muamalat.⁵ Kemudian pada Desember 2003, bank syariah berkembang menjadi 10 buah, yang terdiri dari 2 bank umum syariah dan 8 unit usaha syariah (bank konvensional yang membuka unit-unit syariah). Pada bulan yang sama tahun berikutnya telah ada 3 bank umum syariah dan 15 unit usaha syariah. Pada bulan Desember setahun selanjutnya sudah meningkat menjadi 3 bank umum syariah dan 19 unit usaha syariah.⁶ Pada Januari 2006 ada 22 bank syariah, yang terdiri dari tiga bank umum syariah dan 19 Unit Usaha Syariah. Statistik yang dikeluarkan Bank Indonesia menunjukkan bahwa jumlah kantor bank umum syariah mencapai 305 kantor dan unit usaha syariah mencapai 136 kantor.⁷ Bank syariah masih akan bertambah lagi, seiring dengan meningkatnya minat masyarakat terhadap bank syariah.⁸ Meskipun pada sisi perbandingan dengan pertumbuhan bank konvensional, pertumbuhan bank syariah tergolong rendah.

Hal ini terbukti dari tingkat kenaikan pangsa pasar (*market share*) bank syariah yang tetap rendah. Hingga Desember 2009 pangsa pasar bank syariah mencapai 2,2% dari total perbankan nasional.

Tabel 1

Daftar Pertumbuhan Bank Syariah

Indikator	Desember									
	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
BUS										
Jum. bank	2	2	2	3	3	3	3	5	6	11
Jum. Kantor	84	113	189	263	301	346	399	504	711	1.215
UUS										
Jum. Bank	3	6	8	15	19	20	25	25	25	23
Jum. kantor	12	25	45	74	133	162	170	230	287	262

Sumber: Diolah dari Statistik Bank Indonesia 2001 – 2009

Pertumbuhan perbankan syariah juga ditandai oleh munculnya produk-produk kreatif yang ditawarkan kepada masyarakat. Produk-produk baru ini sebagai salah satu strategi pemasaran dalam meningkatkan nasabah di tengah persaingan bank syariah yang semakin terbuka. Di antara produk baru tersebut adalah *mudhârabah musyarakah*, *musyârahah mutanâqishah*, *kartu kredit syariah*, *letter of credit syariah*, dan *salam mawâzi*. Kebaruan produk syariah tersebut dilihat dari dua aspek, kelahirannya dan akad yang membangunnya. Dilihat dari kelahirannya, produk-produk tersebut memang terbilang baru diluncurkan oleh bank syariah, namun produk tersebut tidak tergolong baru jika dibandingkan dengan produk bank konvensional, karena bank konvensional sudah menerapkannya

lebih dahulu. Dilihat dari akad yang digunakan, produk-produk tersebut menggunakan model akad baru atau akad yang sudah ada dikembangkan.

Munculnya produk-produk baru di perbankan syariah dan merembahnya bisnis syariah di sektor lain, seperti asuransi syariah, pasar modal syariah, pasar uang syariah, pegadaian syariah, pembiayaan syariah, multi level marketing syariah, dan sukuk syariah, menuntut adanya pengembangan akad. Semakin moder dunia bisnis dengan ditandai lahirnya berbagai model lembaga keuangan yang menawarkan ragam produk, akan memicu persoalan keabsahan kegiatan keuangan itu.⁹ Keabsahan kegiatan ekonomi ditinjau dari sudut pandang hukum Islam ditentukan sejauhmana kesesuaiannya dengan akad-akad yang membangun dan terhindar dari larangan hukum Islam. Sebagaimana dikatakan M.A. Mannan, syariah yang diturunkan dalam bentuk aturan kegiatan ekonomi sebagai bentuk hukum ekonomi. Sifat syariah sendiri cocok dengan sifat ekonomi yang elastis dan fleksibel.¹⁰

Metode Pengembangan Akad

Ijtihad untuk melakukan pengembangan akad-akad baru diperlukan mengingat kompleksitas transaksi modern yang membutuhkan model-model akad baru. Sebagian fatwa DSN merupakan transformasi akad-akad dalam hukum Islam ke dalam kegiatan transaksi keuangan modern. Keuangan syariah merupakan bentuk aplikasi dari hukum Islam.¹¹ Kegiatan transaksi modern tidak cukup hanya dipayungi dengan akad-akad sederhana (*basyith*) sebagaimana tersedia dalam literatur fikih klasik. Diperlukan pengembangan akad untuk dapat mewedahi transaksi modern yang semakin beragam yang sebelumnya tidak ditemukan pada masa ulama klasik.

Produk fikih ekonomi ulama klasik tidak seluruhnya dapat diterapkan dalam konteks waktu dan tempat yang berbeda. Gagasan keilmuan ekonomi klasik muncul dengan konteks sosio-ekonomi masyarakat saat itu sehingga tidaklah tepat mengutip kembali pendapat mereka tanpa melihat konteks sosialnya.¹² Sementara itu konteks sosial saat ini berbeda dengan masa itu, dan perkembangan ekonomi di masa sekarang sangat kompleks berbeda dengan yang terjadi di saat ulama klasik menelurkan gagasan mereka. Selain itu, ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang ekonomi sangat terbatas dan hanya beberapa ayat yang menunjuk pada model akad tertentu. Penelusuran Abdul Wahhab Khallaf membuktikan bahwa ayat-ayat yang berbicara tentang muamalah (termasuk ekonomi) sangat sedikit. Ayat tentang perdagangan berjumlah 70 ayat dan ayat tentang hubungan kaya-miskin sebanyak 10 ayat.¹³

Upaya ijtihad untuk menjawab perkembangan produk baru dilakukan dengan mengkaji sumber-sumber hukum Islam dan pendapat ulama terdahulu. Proses ijtihad ini dilakukan dengan berpedoman pada Metode dan prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia sebagaimana ditetapkan berdasarkan SK Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia nomor: U-596/MUI/X/1997 tanggal 2 Oktober 1997 yang merupakan penyempurnaan dari pedoman berdasarkan keputusan Sidang Pengurus Paripurna Majelis Ulama Indonesia tanggal 7 Jumadil Awwal 1406 H./18 Januari 1986 M. Dalam keputusan ini dijelaskan bahwa metode fatwa MUI menggunakan kerangka sebagai berikut:

1. Sebelum fatwa ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara seksama berikut dalil-dalilnya.

2. Masalah yang telah jelas hukumnya (*al-ahkam al-qath'iyyat*) hendaklah disampaikan sebagaimana adanya.
3. Dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan mazhab, maka
 - a. penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat mazhab melalui metode *al-jam'u wa al-taufiq*; dan
 - b. jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* melalui metode *muqaranah al-mazahib* dengan menggunakan kaidah-kaidah *Ushul Fiqh Muqaran*.
4. Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *ijtihad jama'i* (kolektif) melalui metode *bayani*, *ta'lili* (*qiyasi*, *istihساني*, *ilhaqi*), *istishlahi*, dan *sadd al-zari'ah*.
5. Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*mashalih 'ammah*) dan *maqashid al-syari'ah*.

Metode penetapan tersebut dilakukan melalui tiga pendekatan, yaitu pendekatan *nash qath'i*, pendekatan *qauli* dan pendekatan *manhaji*.¹⁴ Pendekatan *Nash Qath'i* dilakukan dengan berpegang pada *nash al-Qur'an* atau hadits untuk suatu masalah apabila masalah yang akan ditetapkan terdapat dalam nash al-Qur'an ataupun hadits secara jelas. Sedangkan apabila tidak terdapat dalam nash al-Qur'an maupun hadis maka penjawaban dilakukan dengan pendekatan *Qauli* dan *Manhaji*.

Pendekatan *Qauli* dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat ulama dalam *al-kutub al-mu'tabarah* dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*) kecuali jika *qaul* yang ada

dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena *ta'assur* atau *ta'adzdzur al-'amal* atau *shu'ubah al-'amal* atau karena 'illat-nya telah berubah. Dalam hal ini perlu dilakukan telaah ulang (*i'âdat al-nazhar*). Jika ulama berbeda pendapat dalam suatu masalah (*khilafiyah*), maka ditempuh metode *al-jam'u wa al-taufiq*, *tarjih*, *ilhâqi* dan *istinbâthi*. Usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat madzhab dilakukan melalui metode *al-Jam'u wa al-Taufiq* (kompromi). Jika usaha *al-Jam'u wa al-Taufiq* tidak berhasil, penetapan fatwa dilakukan melalui metode *Tarjih*, yaitu dengan menggunakan metode *muqâranah al-madzâhib* dan dengan menggunakan kaedah-kaedah *ushûl al-fiqh al-muqâran*. Dengan metode *Ilhâqi* berarti menyamakan suatu masalah yang terjadi yang belum ada pendapatnya dengan kasus padanannya dalam *al-kutub al-mu'tabarah*. Jika ketiga metode tersebut tidak bisa dilakukan, maka ditempuh metode *manhaji (istinbâthi)* dengan menggunakan metode *qiyâsi, istishlâhi, istihsâni* dan *sadd al-dzari'ah* (قياسي، استصلاحي، استحسائي، و سد الذريعة).¹⁵

Dalam menetapkan fatwa, ada prinsip yang digunakan, yaitu *al-arjah* dan *al-ashlah*, memilih pendapat yang paling unggul dan masalah. Jika kedua prinsip tidak bisa didapatkan, maka prinsip *al-ashlah* digunakan. Karena itu, ada fatwa DSN yang merujuk pada pendapat ulama klasik yang saat itu pendapat itu tergolong tidak populer (*marjûh*), namun saat ini terbilang *râjih* (unggul) karena sesuai dengan kondisi dan perkembangan zaman.¹⁶

Model Pengembangan Akad

Upaya pengembangan akad sudah dilakukan. Fatwa-fatwa DSN telah berupaya memodifikasi akad untuk menjawab tuntutan baru transaksi modern. Pada fatwa Nomor 22 Tahun 2002 tentang

Jual Beli Istishna' Pararel secara jelas digunakan pengulangan akad dalam satu transaksi, yaitu akad istishna' pertama kemudian akad istishna' kedua.¹⁷ Penggunaan beberapa akad juga terlihat pada fatwa Nomor 27 Tahun 2002 tentang *Ijârah Muntahiyah bi al-Tamlîk*. Pada fatwa ini dijelaskan di tahap awal transaksi digunakan akad ijarah, kemudian di tahap kedua digunakan akad jual beli atau hibah.¹⁸ Pada fatwa Nomor 50 Tahun 2006 tentang *Mudhârabah Musytarakah* dijelaskan tentang penggunaan dua akad dalam satu transaksi. Kedua akad itu digunakan dalam satu tahap saja (transaksi).¹⁹ Pengembangan akad lainnya tampak pada fatwa produk-produk bank syariah yang melibatkan banyak akad, seperti produk kartu kredit syariah, *letter of credit* syariah, produk *sale and lease back*, produk anjak piutang syariah, dan produk lainnya.

Hingga Desember 2010, DSN telah mengeluarkan fatwa sebanyak 78 buah, termasuk di dalamnya fatwa akad yang telah dikembangkan. Berikut rincian fatwa tersebut.

Tabel 2
Daftar Fatwa DSN

No	Kategori Fatwa	Jumlah
1	Berkaitan dengan perbankan syariah	57
2	Berkaitan dengan asuransi syariah	5
3	Berkaitan dengan pasar modal syariah	8
4	Berkaitan dengan pegadaian syariah	3
5	Berkaitan dengan surat berharga negara syariah	3
6	Berkaitan dengan akuntansi syariah	1
7	Berkaitan dengan pembiayaan syariah	1
Jumlah		78

Sumber: diolah dari fatwa-fatwa DSN tahun 2000 – 2010

Dari sebanyak 78 fatwa tersebut, dapat diklasifikasi dalam tiga kategori, yaitu sebanyak 27 fatwa (34,6%) termasuk akad sederhana (*basith*) yang hanya mengandung satu akad, sebanyak 22 fatwa (28,2%) adalah fatwa multi akad kategori *mujtami'ah*, dan sebanyak 14 fatwa (18%) tergolong fatwa penghimpunan akad kategori *muta'addid*, lainnya berjumlah 15 (19,2%) berkaitan dengan fatwa proses, prosedur dan mekanisme.

1. Akad basyith

- a. NO: 01/DSN-MUI/IV/2000 Tentang Giro
- b. NO: 02/DSN-MUI/IV/2000 Tentang Tabungan
- c. NO: 03/DSN-MUI/IV/2000 Tentang Deposito
- d. NO: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah
- e. NO: 05/DSN-MUI/IV/2000 Tentang Jual Beli Salam
- f. NO: 06/DSN-MUI/IV/2000 tentang Istishna'
- g. NO: 07/DSN-MUI/IV/2000 Tentang Pembiayaan Mudharabah
- h. NO: 08/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah
- i. NO: 09/DSN-MUI/IV/2000 Tentang Pembiayaan Ijarah
- j. NO: 10/DSN-MUI/IV/2000 tentang Wakalah
- k. NO: 11/DSN-MUI/IV/2000 tentang Kafalah
- l. NO: 12/DSN-MUI/IV/2000 tentang Hawalah
- m. NO: 19/DSN-MUI/IV/2001 tentang Qardh
- n. Nomor: 24/DSN-MUI/III/2002 tentang Safe Deposit Box
- o. Nomor: 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Mata Uang (al-Sharf)

- p. NO: 36 /DSN-MUI/X/2002 tentang SWBI
 - q. NO. 44/DSN-MUI/VII/2004 tentang Pembiayaan Multijasa
 - r. NO: 52/DSN-MUI/III/2006 tentang Wakalah Bilujrah pada Asuransi Syariah
 - s. NO: 53/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad Tabarru' pada Asuransi Syariah
 - t. NO: 57/DSN-MUI/V/2007 tentang LC dengan Kafalah bilujrah
 - u. NO: 58/DSN-MUI/V/2007 tentang Hawalah Bilujrah
 - v. NO: 62/DSN-MUI/XII/2007 tentang Ju'alah
 - w. NO: 63/DSN-MUI/XII/2007 tentang SBIS
 - x. NO: 64/DSN-MUI/XII/2007 tentang SBIS Ju'alah
 - y. NO: 69/DSN-MUI/VI/2008 tentang SBSN
 - z. NO: 74/DSN-MUI/I/2000 tentang Penjaminan Syariah
 - aa. NO: 75/DSN-MUI/VII/2009 tentang Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS)
2. Akad murakkab
- a. NO: 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah
 - b. Nomor: 25/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn
 - c. Nomor: 26/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas
 - d. Nomor: 29/DSN-MUI/VI/2002 tentang Pembiayaan Pengurusan Haji LKS
 - e. Nomor: 31/DSN-MUI/VI/2002 tentang Pengalihan Utang
 - f. Nomor: 34/DSN-MUI/IX/2002 tentang LC Impor Syariah

- g. Nomor: 35/DSN-MUI/IX/2002 tentang LC Ekspor Syariah
- h. Nomor: 42/DSN-MUI/V/2004 tentang Syariah Charge Card
- i. Nomor: 45/DSN-II/2005 tentang Line Facility
- j. Fatwa No 49 tentang Konversi Akad *Murâbahah*
- k. NO: 50/DSN-MUI/III/2006 tentang Mudharabah Musytarakah
- l. NO: 51/DSN-MUI/III/2006 tentang Mudharabah Musytarakah pada Asuransi Syariah
- m. Nomor: 54/DSN-MUI/X/2006 tentang Syariah Card
- n. Nomor: 60/DSN-MUI/V/2007 tentang Penyelesaian Piutang dalam Ekspor
- o. Nomor: 61/DSN-MUI/V/2007 tentang Penyelesaian Utang dalam Impor
- p. Nomor: 67/DSN-MUI/III/2008 tentang Anjak Piutang Syariah
- q. NO: 68/DSN-MUI/III/2008 tentang Rahn Tasjili
- r. NO: 71/DSN-MUI/VI/2008 tentang Sale and Lease Back
- s. NO: 72/DSN-MUI/VI/2008 tentang SBSN Ijarah Sale and Lease Back
- t. NO: 73/DSN-MUI/XI/2008 tentang Musyarakah Mutanaqishah
- u. NO: 76/DSN-MUI/VI/2010 tentang SBSN Ijarah Asset to be Leased
- v. NO: 77/DSN-MUI/V/2010 tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai

3. Akad muta'addid

- a. NOMOR: 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksa Dana Syariah
- b. Nomor: 22/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Istishna' Pararel
- c. Nomor: 27/DSN-MUI/III/2002 tentang Ijarah Muntahiyah bi al-tamlik
- d. Nomor: 30/DSN/VI/2002 tentang Pembiayaan Rekening Koran Syariah
- e. Nomor: 32/DSN-MUI/IX/2002 tentang Obligasi Syariah
- f. Nomor: 33/DSN-MUI/IX/2002 tentang Obligasi Syariah Mudharabah
- g. NO: 37 /DSN-MUI/X/2002 tentang Pasar Uang Antarbank Syariah (PUAS)
- h. NO: 38/DSN-MUI/X/2002 tentang Sertifikat Investasi Mudharabah Antarbank
- i. NO: 39/DSN-MUI/X/2002 tentang Asuransi Haji
- j. NOMOR: 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah dalam Pasar Modal
- k. Nomor: 41/DSN-MUI/III/2004 tentang Obligasi Syariah Ijarah
- l. Nomor: 55/DSN-MUI/V/2007 tentang Pembiayaan Rekening Koran Syariah Musyarakah
- m. Nomor: 59/DSN-MUI/V/2007 tentang Obligasi Syariah Mudharabah Konversi

- n. NO: 78/DSN-MUI/IX/2010 tentang Mekanisme dan Instrumen Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah

Untuk kategori akad muta'addid ini ada yang termasuk dalam akad-akad yang berbilang, ada yang termasuk akad berbilang berurutan (mutawaliy), seperti ijarah muntahiyah bi al-tamlik, dan pengulangan seperti salam dan istishna' paralel.

4. Akad muta'addid

- a. NO: 13/DSN-MUI/IX/2000 tentang Uang Muka dalam Murabahah
- b. NO: 14/DSN-MUI/IX/2000 tentang Sistem Distribusi Hasil Usaha dalam LKS
- c. NO: 15/DSN-MUI/IX/2000 tentang Prinsip Distribusi Hasil Usaha dalam LKS
- d. NO: 16/DSN-MUI/IX/2000 tentang Diskon dalam Murabahah
- e. NO: 17/DSN-MUI/IX/2000 tentang Sanksi Atas Nasabah Mampu yang Menunda-nunda Pembayaran
- f. NO: 18/DSN-MUI/IX/2000 tentang Pencadangan Penghapusan Aktiva Produktif dalam LKS
- g. Nomor: 23/DSN-MUI/III/2002 tentang Potongan Pelunasan dalam Murabahah
- h. NO. 43/DSN-MUI/VIII/2004 tentang Ganti Rugi (Ta'widh)
- i. Nomor: 46/DSN-MUI/II/2005 tentang Potongan Tagihan Murabahah
- j. Nomor: 47/DSN-MUI/II/2005 tentang Rescheduling dalam Murabahah

- k. Nomor: 48/DSN-MUI/II/2005 tentang Penyelesaian dalam Murabahah tak Mampu Bayar
- l. Nomor: 49/DSN-MUI/II/2005 tentang Reconditioning dalam Murabahah
- m. NO: 56/DSN-MUI/V/2007 tentang Ketentuan Review Ujrah pada LKS
- n. NOMOR: 65/DSN-MUI/III/2008 tentang Hak Memesan Efek Terlebih Dahulu (HMETD) Syariah
- o. NOMOR: 66/DSN-MUI/III/2008 tentang Waran Syariah
- p. NO: 70/DSN-MUI/VI/2008 tentang Metode Penerbitan SBSN

Model pengembangan akad yang dilakukan DSN ini tidak luput dari kritik. Abdullah Saeed dalam penelitiannya menjelaskan upaya pengembangan akad yang dilakukan dengan memodifikasi akad-akad yang sudah diperkenalkan oleh ulama klasik (fikih klasik).²⁰ Modifikasi ini merupakan upaya *hilah* (muslihat hukum) agar terhindar dari riba. *Hilah* ini dilakukan karena adanya keputusan haram bunga bank terutama terbatas pada bunga pinjam-meminjam (*qardh*).²¹ Sementara itu kegiatan utama dari bank adalah pinjam-meminjam uang. Pengembangan akad dalam bentuknya sebagai *hilah* karena berada dalam kesulitan menghindari pengenaan bunga pada pinjaman, sementara fungsi utama bank adalah mencari keuntungan dari pemberian pinjaman uang (*qardh*).

Konsep *hilah* sebagai metode pengembangan akad juga mendapat kritik dari kalangan ulama. Menurut Husain Hamid Hasan, ketua dewan syariah Bank Dubai, ada indikasi unsur riba dalam penerapan akad *tawarruq*²² di perbankan syariah. Praktik *tawarruq* yang ada saat ini mengandung unsur riba yang

diharamkan.²³ Praktik *tawarruq* merupakan bentuk dari muslihat hukum (*hilah*) untuk terhindar dari riba. Produk fikih yang dikeluarkan oleh lembaga yang berotoritas dan yang dipraktikkan dalam kegiatan ekonomi syariah, menurut Abdullah Saeed, sudah menjauh dari kaidah fikih yang ditelurkan oleh ulama-ulama klasik.²⁴

Dewan Syariah Nasional, sebagai lembaga yang memiliki otoritas mengeluarkan fatwa ekonomi syariah, berada dalam keadaan dilematis. Satu sisi DSN harus mampu menemukan hukum baru terkait dengan kegiatan ekonomi modern yang sangat kompleks. Pada sisi lain sikap konservatisme ulama yang tetap terjaga dengan tetap berpegang teguh pada pendapat-pendapat ulama klasik. Meskipun telah terjadi pergeseran bermazhab yang tercermin dalam fatwa-fatwa majelis ulama Indonesia, namun ulama tetap terkooptasi dengan pendapat ulama klasik. Ulama tidak bisa melepaskan diri dari merujuk pada pendapat ulama klasik.²⁵ Bahkan menurut Abdullah Saeed, dewan syariah bersikap taklid dan legalis dalam merumuskan kesyariahan ekonomi syariah. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan sangat bergantung pada fikih klasik dengan mencocokkan transaksi modern dengan kaidah-kaidah akad yang dicetuskan ulama klasik dengan tidak memperhatikan konteks sosio-historisnya dan keotentikan hadis yang digunakan sebagai dasar penetapan hukum.²⁶ Metode (*manhaj*) fatwa yang dirumuskan oleh MUI pun masih menempatkan pendapat ulama sebagai rujukan penetapan hukum.²⁷

Ketergantungan terhadap fikih klasik itu terlihat dalam banyak fatwa. Beberapa fatwa DSN hanya melandaskan pada satu pendapat ulama sebagai pertimbangan hukumnya. Sebagai contoh Fatwa DSN Nomor 50 Tahun 2006 tentang Akad *Mudhârabah Musytarakah* yang mendasarkan pada pendapat Ibnu

Qudamah dalam kitabnya *Al-Mughni*.²⁸ Begitu juga Fatwa Nomor 52 Tentang Akad *Wakâlah bil Ujrah* Pada Asuransi dan Reasuransi Syariah yang mendasarkan penetapan hukumnya pada pendapat Ibnu Qudamah dalam kitab *Al-Mughni*.²⁹ Selain mendasarkan pada pendapat ulama klasik, fatwa DSN juga mendasarkan pada pendapat ulama modern. Pada contoh kedua fatwa tersebut, fatwa melandaskan pada pendapat Wahbah al-Zuhaili dalam kitabnya *Al-Mu'âmalât al-Mâliyah al-Mu'âshirah*.³⁰

DSN semestinya dapat melakukan pengembangan akad dengan tidak bergantung pada produk akad masa lalu. Posisi fatwa DSN tidak lagi sekedar sebagai jawaban atas permasalahan hukum³¹ saja, tetapi menjadi landasan hukum yang mengikat bagi perbankan syariah.

Status Hukum Pengembangan Akad

Pengembangan akad dalam bentuk penggunaan beberapa akad dalam satu transaksi tersebut terbilang terobosan yang berani. Para ulama klasik telah memperdebatkan status hukum penggabungan akad tersebut. Ibn al-Qayyim al-Jauziyah berpendapat bahwa hukum asal dari akad dan syarat adalah sah, kecuali yang dibatalkan atau dilarang oleh agama.³² Nabi telah menjelaskan hukum dari penggabungan akad dalam beberapa hadisnya yang menunjukkan larangan Nabi atas praktik tersebut.³³ Tidaklah boleh mengharamkan yang telah dihalalkan oleh Allah atau dimaafkan, begitu pula tidak boleh menghalalkan yang telah diharamkan oleh-Nya.³⁴ Namun menurut Ibnu Humâm hukum dari penggabungan akad adalah boleh selama tidak mengandung unsur yang diharamkan, seperti riba.³⁵ Kebolehan penggabungan akad didasarkan pada hukum asal dari muamalah yang boleh sehingga selama tidak ada larangan, maka hukum muamalah

tersebut boleh.³⁶ Menurut Ibn Taimiyah, hukum asal dari segala muamalat di dunia adalah boleh kecuali yang diharamkan Allah dan Rasulnya, tiada yang haram kecuali yang diharamkan Allah, dan tidak ada agama kecuali yang disyariatkan.³⁷

Mazhab Dhâhiriyyah mengharamkan pengembangan akad. Menurut kalangan Dhahiriyah hukum asal dari akad adalah dilarang dan batal kecuali yang ditunjukkan boleh oleh agama.³⁸

Kalangan Dhahiriyah beralasan bahwa Islam sudah sempurna, sudah dijelaskan apa yang diperlukan oleh manusia. Setiap perbuatan yang tidak disebutkan dalam nash-nasah agama berarti membuat ketentuan sendiri yang tidak ada dasarnya dalam agama.³⁹ Dan perbuatan seperti ini dianggap melampaui batas agama, seperti dinyatakan dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 229:

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"Barangsiapa melampaui ketentuan-ketentuan Allah, maka merekalah orang-orang yang dhalim". (QS. Al-Baqarah : 229)

Pengembangan akad dalam fatwa DSN didasarkan pada pendapat ulama yang membolehkan penggabungan akad tersebut. Penggabungan akad tersebut merupakan solusi yang sesuai syariah dalam menjawab tuntutan penggunaan akad-akad modern.⁴⁰ Pengembangan akad didasarkan pada prinsip-prinsip muamalah sebagai berikut:

1. الأصل في المعاملة الإباحة⁴¹ (Hukum asal dari muamalah adalah boleh). Hukum asal dari kegiatan muamalah hukumnya mubah (boleh). Kegiatan transaksi apapun hukumnya halal, selama tidak ada nash yang mengharamkannya. Berbeda dengan ibadah, yang hukum asalnya haram, tidak boleh menjalankan suatu ibadah yang tidak ada tuntunan syariahnya. Seperti

firman Allah dalam surat Yunus ayat 59: *Katakanlah: "Terangkanlah kepadaku tentang rezki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya haram dan (sebagiannya) halal". Katakanlah: "Apakah Allah telah memberikan izin kepadamu (tentang ini) atau kamu mengadakan saja terhadap Allah?"*

Kaidah ini menjadikan kegiatan muamalah fleksibel dan *up to date*. Sehingga syariah dapat menangkap segala transaksi muamalah. Fikih muamalah fleksibel, tidak kaku, dan tidak ketinggalan dalam menjawab perkembangan kontemporer interaksi dan transaksi sosial. Ibnu al-Qayyim melansir pendapat jumbuh ulama bahwa "Pokok dari akad dan persyaratan adalah sah selama tidak dibatalkan dan dilarang oleh agama".⁴²

2. مدار فقه المعاملات على تحقيق مصالح العباد⁴³ (Berlakunya fikih muamalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia)

Prinsip dari kegiatan perbankan syariah adalah mendatangkan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan bagi manusia. Prinsip ini merupakan prinsip utama dari syariah Islam yaitu mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dan menghindarkan kesulitan dan kemudharatan bagi mereka. Bank syariah yang pendiriannya sebagai ikhtiar syar'i dalam bidang ekonomi harus mampu menjadikan *jalb al-mashlahah wa daf'u al-dharar* sebagai visi dan misinya. Kehadiran bank syariah jangan sampai menambah deretan masalah perbankan nasional yang hingga kini belum tuntas.

Ibnu Taimiyah mengatakan: "Syariah datang dengan membawa kemaslahatan dan menyempurnakannya, menghilangkan kerusakan dan meminimalisirnya, mengutamakan kebaikan yang lebih dan kemudharatan yang

sedikit, memilih kemaslahatan yang lebih besar dengan membiarkan yang lebih kecil, dan menolak kemudharatan yang lebih besar dengan memilih yang lebih kecil).⁴⁴

3. الحلال و الحرام فى ممارسات البنك الاسلامى⁴⁵ (Kegiatan operasional bank syariah harus memperhatikan hal-hal yang halal dan haram)

Halal dan haram merupakan hal inti dari pembahasan fikih Islam. Setiap muslim diwajibkan memenuhi kehalalan dalam segenap aspek kehidupan dan menjauhi segala yang haram.

4. عدم التعامل بالربا بجميع صوره⁴⁶ (tidak mempraktikkan riba dalam bentuk apapun). Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.

Regulasi Fatwa

Kedudukan fatwa DSN sebagai pedoman penyelenggaraan keuangan syariah diakui oleh negara. Instrumen keislaman ekonomi syariah saat ini hanyalah ditentukan oleh fatwa DSN itu. Sesuai dengan ketentuan yang berlaku, untuk memastikan keislaman ekonomi syariah disandarkan pada fatwa DSN. Pengakuan negara terhadap DSN itu diwujudkan dalam penempatan ulama sebagai pihak yang diberi wewenang untuk memastikan kesyariahan kegiatan ekonomi. Kedudukan ulama ini dituangkan dalam peraturan perundang-undangan Indonesia. Untuk setingkat undang-undang, sedikitnya ada tiga UU yang mengadopsinya, yaitu Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 tentang Perseroan Terbatas, Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Nasional (SBSN), dan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah yang merupakan ketentuan organik perbankan syariah.

Pada Pasal 109 UU 40/2007 dijelaskan secara eksplisit mengenai kemungkinan didirikannya perusahaan berbasis syariah dan kedudukan ulama sebagai pengawas kesyariahan perusahaan tersebut. Ayat (1) Perseroan yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah selain mempunyai Dewan Komisaris wajib mempunyai Dewan Pengawas Syariah; (2) Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) terdiri atas seorang ahli syariah atau lebih yang diangkat oleh RUPS atas rekomendasi Majelis Ulama Indonesia; (3) Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bertugas memberikan nasihat dan saran kepada Direksi serta mengawasi kegiatan Perseroan agar sesuai dengan prinsip syariah. Sesuai dengan berkembangnya kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah, undang-undang ini mewajibkan Perseroan yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah selain mempunyai Dewan Komisaris juga mempunyai Dewan Pengawas Syariah. Pasal 25 UU 19/2008 menyebutkan "Dalam rangka penerbitan SBSN, Menteri meminta fatwa atau pernyataan kesesuaian SBSN terhadap prinsip-prinsip syariah dari lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah". Kemudian dalam bagian penjelasan UU tersebut dijelaskan: "Yang dimaksud dengan "lembaga yang memiliki kewenangan dalam menetapkan fatwa di bidang syariah" adalah Majelis Ulama Indonesia atau lembaga lain yang ditunjuk Pemerintah". Respons positif terhadap fatwa juga ditunjukkan oleh otoritas keuangan. Pada Desember 2004, Bank Indonesia mengeluarkan peraturan standar kesyariahan bank syariah. Melalui keputusan Nomor 6/24/PBI/2004 yang ditandatangani pada 14 Oktober 2004, ditetapkan kepatuhan aspek syariah merujuk pada fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN) dan pengawasan Dewan Pengawas Syariah (DPS). Pengakuan UU ini menempatkan MUI sebagai satu-satunya lembaga yang berotoritas

mengeluarkan fatwa keislaman praktik ekonomi syariah.

Adopsi fatwa dalam peraturan perundang-undangan ekonomi syariah dapat dilihat dari beberapa ketentuan berikut ini:

1. Peraturan Bank Indonesia Nomor 10/11/PBI/2008 tanggal 31 Maret 2008 tentang Sertifikat Bank Indonesia Syariah (SBIS). Dalam peraturan ini melansir akad *qardh* dan *rahn* dalam transaksi SBIS.
2. Surat Edaran Bank Indonesia Nomor 10/14/Dpbs tanggal 17 Maret 2008 tentang Pelaksanaan prinsip syariah dalam kegiatan penghimpunan dana dan penyaluran dana serta pelayanan jasa bank syariah. Surat Edaran (SE) ini mengatur mekanisme akad-akad dalam kegiatan bank syariah.
3. Peraturan Ketua Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan Nomor Per- 04 /BI/2007 tentang Akad-Akad yang Digunakan dalam Kegiatan Perusahaan Pembiayaan Berdasarkan Prinsip Syariah, tanggal 10 Desember 2007.
4. Peraturan Ketua Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan Nomor: Per- 03 /BI/2007 tentang Kegiatan Perusahaan Pembiayaan Berdasarkan Prinsip Syariah.
5. Peraturan Bank Indonesia Nomor 9/19/PBI/2007 tentang Pelaksanaan prinsip syariah dalam kegiatan penghimpunan dana dan penyaluran dana serta pelayanan jasa bank syariah.
6. Surat Edaran Bank Indonesia Nomor 9/8/dpm tanggal 30 Maret 2007 tentang Sertifikat Investasi *Mudhârabah* Antarbank.

7. Surat Edaran Bank Indonesia Nomor No. 6/31/DPbS tentang Bank Perkreditan Rakyat Syariah.
8. Surat Edaran Bank Indonesia Nomor 8/19/dpbs tanggal 24 Agustus 2006 tentang Pedoman Pengawasan Syariah dan Tata Cara Pelaporan Hasil Pengawasan bagi Dewan Pengawas Syariah.
9. Peraturan Bank Indonesia Nomor 8/3/PBI/2006 tanggal 30 Januari 2006 tentang Perubahan kegiatan usaha bank umum konvensional menjadi bank umum yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah dan pembukaan kantor bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah oleh bank umum konvensional.
10. Peraturan Bank Indonesia Nomor 7/46/PBI/2005 tentang Akad Penghimpunan dan Penyaluran Dana Bagi Bank yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah.

Penutup

Pengembangan fatwa akan terus diperlukan seiring dengan perkembangan produk-produk baru keuangan syariah dan meluasnya praktik ekonomi syariah di berbagai bidang. DSN MUI diharapkan mampu mengeluarkan terobosan dalam menetapkan fatwa yang diperlukan oleh masyarakat dan lembaga keuangan syariah, di samping tetap komitmen menegakkan syariah.

Catatan Akhir

¹ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995), hal. 19

² 'Amir Sa'id al-Zaibari, *Mabahis fi Ahkam al-Fatwa*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995), hal. 31; Yusuf al-Qardhawi, *al-Fatwa Bayn al-Indibât wa al-Tasayyub*, terj. As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hal. 5

³ Mahmud A. El-Gamal, *Islamic Finance, Law, Economics, and Practice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), hal. 33

⁴ Statistik Perbankan Indonesia, Desember 2009, yang diterbitkan Direktorat Perbankan Syariah Bank Indonesia, hal. 1.

⁵ Dari sisi kelembagaan ekonomi Islam dimulai sejak tahun 1991 dengan didirikannya bank Islam pertama, Bank Muamalat. Lihat Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001)

⁶ Statistik Perbankan Indonesia Vol. 4, No. 2 Januari 2006, hal. 84

⁷ Statistik Perbankan Indonesia Vol. 4, No. 2 Januari 2006, hal. 84

⁸ Laporan penelitian Bank Indonesia terhadap preferensi masyarakat terhadap bank syariah di beberapa wilayah menunjukkan angka kegairahan masyarakat untuk menjadi nasabah bank syariah. Sebab utama dari ketertarikan terhadap bank syariah adalah karena penerapan prinsip syariah dan menjauhi sistem riba (bunga).

⁹ Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, terj. Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hal. 7 – 8

¹⁰ M.A. Mannan, *Ekonomi Islam, Teori dan Praktik*, (Jakarta: PT. Intermedia, 1992), hal. 27

¹¹ Frank E. Vogel dan Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, terj. (Bandung: Nusamedia, 2007), cet. ke-1, hal. 33 dst. Lebih lanjut Vogel mengemukakan, keislaman praktik perbankan syariah saat ini dinilai dari bangunan akad yang digunakan dalam transaksi. Padahal akad-akad merupakan produk fikih yang bersifat

formal, sementara kegiatan ekonomi, termasuk di dalamnya bank, tidak cukup diatur dengan ketentuan formal itu. Produk-produk dan operasional bank syariah saat ini dikontrol dan ditentukan kesyariahnya oleh standar fikih. Padahal keuangan Islam (ekonomi Islam) merupakan perpaduan antara hukum Islam dan ekonomi Islam. Hukum Islam mengacu pada ketentuan-ketentuan formal, sedangkan ekonomi Islam mengacu pada norma-norma agama terkait dengan ekonomi, seperti anti penipuan, larangan gharar, maysir, keadilan, kemanusiaan, kepemilikan, kejujuran, kemitraan, dan kesejahteraan. Lihat Frank E. Vogel dan Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance*, hal. 45

¹² Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Studi of Riba*, terj. (Jakarta: Paramadina, 2004), cet.ke-1, hal. 185

¹³ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1956), hal. 34

¹⁴ KH. Ma'ruf Amin, *Manhaj Fatwa*, Makalah disampaikan pada acara Annual Meeting DPS di Bogor, September 2006, tidak diterbitkan, hal. 7

¹⁵ Hasanudin, *Konsep dan Standar Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)*, disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008, hal. 121-125

¹⁶ KH. Ma'ruf Amin, *Manhaj Fatwa*, Makalah disampaikan pada acara Annual Meeting DPS di Bogor, September 2006, tidak diterbitkan, hal. 15

¹⁷ DSN dan BI, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, hal. 132

¹⁸ DSN dan BI, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, hal. 156

¹⁹ DSN dan BI, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, hal. 363

²⁰ Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Studi of Riba*, terj. (Jakarta: Paramadina, 2004), cet.ke-1

²¹ *Qardh* merupakan bentuk dari salaf, yaitu memberikan pinjaman uang. Hukum dari *qardh* dibolehkan berdasarkan sunah Nabi

dan ijma'. Lihat Hasan Ayub, *Fiqh al-Mu'âmalât al-Mâliyah fi al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 2006), cet.ke-3, hal. 157

²² *Tawarruq* adalah bentuk jual beli yang melibatkan pembelian suatu barang secara tangguh dan kemudian barang tersebut dijual secara tunai kepada pihak ketiga (bukan penjual asal), yang mana harga jual tersebut lebih rendah dari harga beli, dengan tujuan mendapatkan tunai. Al-Mausû'ah Fiqhiyyah, Waizârah al-Auqâf wa al-Syuûn al-Islâmiyah, Kuwait. www.islam.gov.kw, diakses pada tanggal 23 Pebruari 2010

²³ Lihat "Al-Fuqahâ' wa hay'ah al-Muhâsabah Aqarruw al-Man'u 'ala al-Tawarruq", dalam <http://www.badlah.com/page-135.html>., yang diakses pada Selasa 23 Pebruari 2010

²⁴ Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest*.

²⁵ Lihat penelitian M. Atho Mudzhar, *Fatâwâ Majelis al-'Ulamâ al-Indonisy, Dirârah fi al-Tafkîr al-Tasyrî'iy al-Islâmy bi Indonesiya*, (Jakarta: CENSIS, 1996). Imam Ghazali Said dan A. Ma'ruf Asrori, *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926 – 1999*, (Surabaya: LTNU Jawa Timur dan Diantama, 2004), cet.ke-1, hal. xxxiv – xxxvi

²⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest*, hal. 185 – 186

²⁷ Pada bab III Metode Penetapan Fatwa, bagian pertamanya menyebutkan: "Sebelum fatwa ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara seksama berikut dalil-dalilnya". Hal ini membuktikan posisi pendapat ulama klasik sangat diperhatikan dalam penetapan fatwa DSN-MUI. Lihat pedoman fatwa yang dikeluarkan pada tanggal 12 April 2001.

²⁸ DSN dan BI, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, (Jakarta: DSN dan BI, 2006), hal. 369 – 370

²⁹ DSN dan BI, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, hal. 396

³⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Mu'âmalât al-Mâliyah al-Mu'âshirah*, (Dimasyq: Dâr al-Fikr, 2002)

³¹ Amir Said al-Zaibari, *Mabâhith fi Ahkâm al-Fatwa*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995), hal. 31

³² Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *l'âm al-Muwaqqi'în 'an Rab al-Âlamîn*, j.1, (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, tt.), hal. 344

³³ Di antaranya adalah hadis yang menyatakan: "*Dari Abu Hurairah, Rasulullah melarang jual beli dan pinjaman*". (HR. Ahmad). Juga hadis Nabi yang menyatakan: "*Dari Abu Hurairah, berkata: "Rasulullah melarang dua jual beli dalam satu jual beli"*". (HR. Malik). Lihat Imam Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, j. 2, (Beirut: Dâr al-Ihyâi al-Turâts al-'Araby, 1414 H), cet. ke-3, hal. 178; Imam Malik bin Anas, *al-Muwaththa'*, j.5, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H), cet. ke-1, hal. 663

³⁴ Ibn al-Qayyim, *l'âm al-Muwaqqi'în*, j. 1, hal. 383

³⁵ Kamâl al-Dîn Ibn Himam, *Fath al-Qadîr*, j.7, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H), hal. 3

³⁶ Al-'Imrâni, *Al-'uqûd al-Mâliyah al-Murakkabah*, hal. 69

³⁷ Ibn Taimiyah, *Jâmi' al-Rasâil*, j. 2, (Kairo: Mathâbi' al-Muhammadiyah, 1370 H) hal. 317 Bunyi lengkap pernyataan Ibnu Taimiyah sebagai berikut
واما المعاملات فى الدنيا فالاصل فيها انه لا يحرم منها الا ما حرم الله ورسوله, فلا حرام الا ما حرم الله ولا دين الا ما شرعه

³⁸ Hasanudin, *Konsep dan Standar Multi Akad*, hal. 73

³⁹ Hasanudin, *Konsep dan Standar Multi Akad*, hal. 74

⁴⁰ Hasanudin, *Konsep dan Standar Multi Akad*

⁴¹ Muhammad Rawwâs Qal'ahaji, *al-Mu'âmalât al-Mâliyah al-Mu'âshirah fi Dhawi al-Fiqh wa al-Syarî'ah*, Beirut: Dar al-Nafâs, 1999), Cet. Ke-1, hal. 11

⁴² Sa'îd Mahmûd al-Jalîdî, *op.cit.*, hal. 388

⁴³ *Ibid.*, hal. 11

⁴⁴ Mausû'ah fiqh ibn Taimiyah, bab Maslahah, hal. 2

⁴⁵ Muhammad Rawwâs Qal'ahaji, *op.cit.*, hal. 12

⁴⁶ Abdul Hamîd Mahmûd al-Ba'ly, *op.cit.*, hal. 16

Referensi

- Amin, Ma'ruf, *Manhaj Fatwa*, Makalah disampaikan pada acara Annual Meeting DPS di Bogor, September 2006, tidak diterbitkan
- Antonio, Syafi'i, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001)
- Ayub, Hasan, *Fiqh al-Mu'âmalât al-Mâliyah fi al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 2006), cet.ke-3
- Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995)
- DSN dan BI, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, (Jakarta: DSN dan BI, 2006)
- el-Gamal, Mahmud A., *Islamic Finance, Law, Economics, and Practice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)
- Hasanudin, *Konsep dan Standar Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)*, disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008
- Ibn Hanbal, Imam Abu Abdillah Ahmad, *Musnad Ahmad*, j. 2, (Beirut: Dâr al-Ihyâi al-Turâts al-'Araby, 1414 H), cet. ke-3
- Ibn Himam, Kamâl al-Dîn, *Fath al-Qadîr*, j.7, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H)
- Ibn Taimiyah, *Jâmi' al-Rasâil*, j. 2, (Kairo: Mathâbi' al-Muhammadiyah, 1370 H)

Imam Malik, *al-Muwaththa'*, j.5, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H), cet. ke-1

al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *l'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rab al-Âlamîn*, j.1, (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, tt.)

Khallaf, Abdul Wahhab, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1956)

Mannan, M. A., *Ekonomi Islam, Teori dan Praktik*, (Jakarta: PT. Intermasa, 1992)

Mudzhar, M. Atho, *Fatâwâ Majelis al-'Ulamâ al-Indonisy, Dirârah fi al-Tafkîr al-Tasyrî'iy al-Islâmy bi Indonesiya*, (Jakarta: CENSIS, 1996).

al-Qardhawi, Yusuf, *Ijtihad Kontemporer*, terj. Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995)

-----, *al-Fatwa Bayn al-Indibât wa al-Tasayyub*, terj. As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997)

Saeed, Abdullah, *Islamic Banking and Interest: A Studi of Riba*, terj. (Jakarta: Paramadina, 2004), cet.ke-1

Said, Imam Ghazali dan A. Ma'ruf Asrori, *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926 – 1999*, (Surabaya: LTNU Jawa Timur dan Diantama, 2004), cet.ke-1

Statistik Perbankan Indonesia, Desember 2010, yang diterbitkan Direktorat Perbankan Syariah Bank Indonesia

Vogel, Frank E. dan Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, terj. (Bandung: Nusamedia, 2007), cet. ke-1

al-Zaibari, 'Amir Sa'id al-, *Mabahis fi Ahkam al-Fatwa*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995)

al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Mu'âmalât al-Mâliyah al-Mu'âshirah*, (Dimasyq: Dâr al-Fikr, 2002)



Dinamika Fatwa Bunga Bank Di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama

Muhammad Yasir Yusuf

Pendahuluan

Perkembangan perbankan Islam di dunia menjadi satu fenomena yang sangat mengejutkan dalam dua dekade terakhir ini. Di Indonesia, pertumbuhan jumlah bank syariah yang beroperasi dan jaringan kantor bank syariah mengalami peningkatan yang signifikan. Sepanjang tahun 2010 perbankan syariah tumbuh dengan volume usaha yang tinggi yaitu sebesar 43,99% (yoy) meningkat dibandingkan periode yang sama tahun sebelumnya yaitu sebesar 26,55% (yoy) dengan pertumbuhan dana yang dihimpun maupun pembiayaan yang juga relatif tinggi dibandingkan periode yang sama tahun 2009. Secara umum efektivitas fungsi intermediasi perbankan syariah tetap terjaga seiring pertumbuhan dana yang dihimpun maupun pembiayaan

yang relatif tinggi dibandingkan perbankan nasional, serta penyediaan akses jaringan yang meningkat dan menjangkau kebutuhan masyarakat secara lebih luas sehingga masih memiliki fundamental yang cukup kuat untuk memanfaatkan potensi membaiknya perekonomian nasional. Sampai dengan triwulan III 2010 jumlah bank yang melakukan kegiatan usaha syariah meningkat seiring dengan munculnya pemain-pemain baru baik dalam bentuk Bank Umum Syariah (BUS) maupun Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS). BUS yang pada akhir tahun 2009 berjumlah 6 BUS bertambah 4 BUS dimana 2 BUS merupakan hasil konversi Bank Umum Konvensional dan 2 BUS hasil *spin off* Unit Usaha Syariahnya (UUS) sehingga jumlah UUS di tahun 2010 ini berkurang menjadi 23 UUS. Peningkatan jaringan kantor BUS dan UUS sampai triwulan III 2010 meningkat sebanyak 387 kantor, peningkatan ini terutama dari pembukaan kantor cabang terutama kantor cabang pembantu (Bank Indonesia, 2011: 30).

Perkembangan perbankan syariah yang berjalan dengan begitu cepat, mau tidak mau harus diakui adanya pengaruh yang signifikan dari dinamika dan kontribusi pemikiran para ulama yang dituangkan dalam fatwa mengenai kedudukan bunga bank. Dinamika fatwa bunga bank yang diputuskan oleh Majelis Ulama Indonesia, Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama sedikit banyaknya sangat mempengaruhi pada pertumbuhan dana pihak ketiga pada perbankan syariah.

Untuk itu, makalah ini akan mengkaji dua hal. Pertama, menganalisis peran ulama dalam proses kelahiran perbankan syariah di Indonesia. Kedua melihat dinamika fatwa Ulama tentang kedudukan bunga bank dalam Islam serta sebab-sebab perbedaan pendapat Ulama baik dari Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Adapun titik fokus kajian ini adalah

penetapan fatwa ulama sejak tahun 1927 sampai dengan Agustus 2005.

Adapun metode yang digunakan adalah penelaahan terhadap data sekunder dari berbagai dokumen-dokumen yang diterbitkan dan berkaitan dengan tema yang dikaji dengan menggunakan analisa kandungan (*contens analysis*).

Peran Ulama Dalam Perbankan Syariah Di Indonesia

Perbankan syariah dalam peristilahan internasional dikenal sebagai *Islamic banking* atau terkadang juga disebut perbankan tanpa bunga (*interest-free banking*). Peristilahan ini muncul karena asal-usul sistem perbankan syariah dalam transaksi keuangan yang dilaksanakan sejalan dengan nilai moral dan prinsip-prinsip syariah Islam, khususnya berkaitan dengan pelarangan praktek riba, kegiatan yang bersifat spekulatif yang serupa dengan perjudian (*maysir*), ketidakjelasan (*gharar*) dan pelanggaran prinsip keadilan dalam bertransaksi, serta keharusan penyaluran pembiayaan dan investasi pada kegiatan usaha yang etis (*ethical investment*) dan halal secara syariah.

Kelahiran perbankan syariah di Indonesia sangat dipengaruhi oleh adanya dukungan para ulama dari berbagai organisasi Islam seperti Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia. Berbagai pandangan yang diputuskan baik Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia telah mendorong gerbong perbankan syariah menjadi sebuah kenyataan. Ulama dan perbankan syariah menjadi sesuatu yang tidak dapat dipisahkan. Ulama lah yang melahirkan dan akan terus mengawal perbankan syariah untuk tetap berada pada alur syariah yang benar. Keberadaan mereka kemudian

diformalisasikan dalam bentuk Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang ada di setiap perbankan syariah di Indonesia.

Peran ulama ini dapat dilihat dari fase-fase perkembangan perbankan syariah di Indonesia. Fase-fase tersebut dapat dibagi kepada tiga tahapan:

Tahapan Pematangan Konsep (1968-1992)

Gagasan untuk mendirikan bank syariah di Indonesia sudah muncul sejak tahun 1968. Diawali dengan kegelisahan masyarakat dan ulama terhadap praktek bunga pada bank. Kegelisahan ini menyebabkan Muhammadiyah membahas pada Muktamar *Tarjih* Muhammadiyah yang berlangsung di Sidoarjo pada tanggal 27-23 Juli 1968. Dalam Muktamar tersebut diputuskan bahwa bunga yang diberikan oleh bank-bank milik negara kepada para nasabah, termasuk perkara *musytabihat* (dianggap meragukan). Walaupun demikian, *Tarjih* tetap merekomendasikan kepada PP Muhammadiyah untuk mengusahakan terwujudnya konsepsi sistem perekonomian, khususnya lembaga perbankan, yang sesuai dengan kaidah Islam. Rekomendasi ini kemudian dikukuhkan kembali pada *Tarjih* Wiradesa, Perkalongan (1972) (PP Muhammadiyah, 1971: 309 dan Rifyal Ka'bah, 1999: 187). Fatwa ini adalah embrio awal cikal bakal kehadiran perbankan syariah di Indonesia.

Di samping itu, *Lajnah Bahsul Masail* Nahdhatul Ulama juga memutuskan pada Muktamar NU ke 2 di Surabaya 1927, mengenai bunga bank. Terdapat tiga pendapat ulama NU sehubungan dengan masalah ini; haram - sebab termasuk hutang yang dipungut rente; halal - sebab tidak ada syarat pada waktu aqad, sementara adat yang berlaku, tidak dapat begitu saja dijadikan syarat; syubhat - (tidak tentu halal-haramnya) sebab para

ahli hukum berselisih pendapat tentangnya. Meskipun ada perbedaan pandangan, *Lajnah* memutuskan bahwa pilihan yang lebih berhati-hati ialah pendapat pertama, yakni menyebut bunga bank adalah haram (A. Aziz, 2004, vol. 1: 18). Tidak ada rekomendasi apapun terhadap perlunya lembaga perkonomian yang berbasis pada syariah.

Pada tahun 1974, gagasan untuk mendirikan bank Islam di Indonesia kembali dibicarakan pada seminar nasional Hubungan Indonesia dan Timur Tengah. Dan juga pada tahun 1976 dalam seminar internasional yang diselenggarakan oleh Lembaga Studi Ilmu-Ilmu Kemasyarakatan (LSIK) dan Yayasan Bhinneka Tunggal Ika. Namun ada beberapa alasan yang menghambat terealisasinya ide ini (Heri Sudarsono, 2003: 19):

- 1) Operasi bank syariah yang menerapkan prinsip bagi hasil belum diatur, dan karena itu tidak sejalan dengan UU Pokok Perbankan yang berlaku, yakni UU No 14/1976.
- 2) Konsep bank syariah dari segi politis berkonotasi ideologis, merupakan bagian yang berkaitan dengan konsep negara Islam. Oleh karena itu, tidak dikehendaki pemerintah.
- 3) Masih dipertanyakan, siapa yang bersedia menaruh modal dalam *ventura* semacam itu; sementara pendirian bank baru dari Timur Tengah masih dilarang, antara lain pembatasan bank asing yang ingin membuka kantornya di Indonesia.

Akhirnya gagasan mengenai bank syariah itu muncul lagi pada tahun 1988, di saat pemerintah mengeluarkan Paket Kebijakan Oktober (Pakto) yang berisi liberalisasi industri perbankan. Para ulama pada waktu itu berusaha untuk mendirikan bank bebas bunga, tapi tidak ada satupun perangkat hukum yang dapat dirujuk kecuali bahwa perbankan dapat saja menetapkan bunga sebesar 0%.

Gagasan ini semakin kuat ketika dihasilkannya pokok-pokok pemikiran dalam Lokakarya MUI pada tanggal 18-20 Agustus di Cisarua dengan topik utama "Masalah Bunga Bank dan Perbankan". Pokok pemikiran tersebut akhirnya dibawa dalam kongres tahunan MUI IV pada tanggal 22-25 Agustus 1990 yang menyetujui pendirian bank umum syariah pertama di Indonesia yaitu Bank Muamalat Indonesia.

Pada tanggal 21-25 Januari 1992, *Lajnah Bahsul Masa'il Nahdhatul Ulama* yang bersidang di Bandar Lampung (1992), kembali membahas tema "Masalah Hukum Bunga Bank Konvensional", walaupun mereka masih berselisih pendapat mengenai keharaman bunga bank, tetapi mereka memberikan rekomendasi penting terhadap keberadaan perbankan syariah di Indonesia. Rekomendasi tersebut berbunyi " *Mengingat warga NU merupakan potensi terbesar dalam pembangunan nasional dan pembangunan ekonomi, diperlukan adanya suatu lembaga keuangan sebagai peminjam dan Pembina dan memenuhi persyaratan-persyaratan sesuai dengan kehidupan warga NU, maka dipandang perlu mencari jalan keluar menentukan sistem perbankan yang sesuai dengan hukum Islam yakni bank tanpa bunga* " (A. Aziz, 2004, vol. 2, hlm. 93).

Rekomendasi ini semakin menguatkan keberadaan perlunya beroperasi perbankan syariah di Indonesia dalam melayani keinginan masyarakat muslim untuk bertransaksi keuangan sesuai dengan syariah.

Tahapan Implementasi (1992-1998)

Tanggal 1 Mei 1992 merupakan awal sejarah perjalanan perbankan syariah di Indonesia dengan beroperasinya Bank Muamalat Indonesia dengan motto "pertama murni syariah".

Perjalanan perbankan syariah pada masa ini masih sulit karena belum ada payung hukum yang kuat bagi operasional perbankan syariah. Yaitu payung hukum khusus yang membedakan model operasi perbankan syariah dengan perbankan konvensional. Ia bukan hanya berfungsi sebagai standar operasi sebuah perbankan tapi juga menjaga kepatuhan perbankan terhadap prinsip-prinsip syariah.

Oleh karena itu dalam rangka pemberian landasan hukum bagi beroperasinya perbankan syariah, dalam perubahan UU Pokok Perbankan No. 14/1967 menjadi UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan telah dimasukkan ketentuan tentang pelaksanaan kegiatan perbankan dengan prinsip bagi hasil yang selanjutnya diatur secara lebih rinci dalam PP No. 72 Tahun 1992 tentang bank dengan Prinsip bagi Hasil diundangkan pada tanggal 30 Oktober 1992 dalam lembaran negara Republik Indonesia No. 119 tahun 1992.

Berdasarkan UU No. 7 Tahun 1992 itu, bank syariah dikenal sebagai bank bagi hasil, selebihnya bank syariah harus tunduk pada seluruh peraturan perbankan umum yang berlaku, pada umumnya peraturan tersebut belum mengakomodir keunikan operasi perbankan syariah. Oleh karenanya manajemen bank syariah cenderung mengadopsi produk-produk perbankan konvensional yang “disyariahkan”, dengan variasi produk yang terbatas. Akibatnya tidak semua kebutuhan masyarakat terakomodasi dan produk yang ada tidak kompetitif terhadap produk-produk perbankan konvensional. Peraturan tersebut menjadi pembatas bagi berkembangnya bank syariah. Pertumbuhan jaringan kantor bank syariah hanya boleh dilakukan melalui perluasan kantor bank syariah telah ada atau pendirian bank baru yang relatif besar investasinya.

Tahapan Pengembangan dan Penetrasi Pasar (1998 - sampai sekarang)

Berdasarkan identifikasi terhadap sejumlah kendala dengan undang-undang UU No. 7 Tahun 1992, maka di era reformasi 1998 disahkanlah UU No. 10 tahun 1998 tentang perubahan UU No. 7 tahun 1992 tentang perbankan. Undang-undang tersebut memberikan landasan hukum bank syariah menjadi lebih jelas dan kuat baik dari segi kelembagaannya maupun landasan operasional syariahnya.

Perubahan mendasar dari UU No 10 tahun 1998 yaitu mengakui keberadaan bank konvensional dan bank syariah hidup secara berdampingan dalam sistem perbankan Indonesia atau dikenal dengan *dual banking system*. Pemberlakuan UU No. 10 tahun 1998 diikuti dengan dikeluarkannya sejumlah ketentuan pelaksanaan dalam bentuk SK Direksi BI/Peraturan Bank Indonesia, memberikan kesempatan luas untuk pengembangan jaringan perbankan syariah di Indonesia. Antara lain melalui izin pembukaan kantor cabang syariah (KCS) atau Unit Usaha Syariah (UUS) oleh bank konvensional. Bank umum dimungkinkan untuk menjalankan kegiatan usahanya secara konvensional dan sekaligus dapat melakukan berdasarkan prinsip syariah.

Perkembangan ini semakin meningkat lagi, setelah dikeluarkan fatwa Majelis Ulama Indonesia MUI pada tanggal 6 Januari 2004. Fatwa MUI menegaskan bahwa bunga bank termasuk dalam katagori riba. Walaupun fatwa ini direspon dengan berbagai sikap akan tetapi tetap memberikan dampak positif bagi perkembangan perbankan syariah.

Hal ini dibuktikan dengan peningkatan pertumbuhan DPK (dana pihak ketiga) selama pasca fatwa MUI dikeluarkan bulan Januari 2004 sebesar 3,12 % per minggu. Peningkatan ini cukup

tinggi dibandingkan dengan pertumbuhan DPK perbankan syariah pada periode yang sama satu tahun sebelumnya sebesar 2,21 % per minggu. Secara nominal pada periode Januari 2004, DPK perbankan syariah meningkat dari 4.786 milyar rupiah per posisi 31 Desember 2003 menjadi 5.608 milyar rupiah per posisi 31 Januari 2004 (Bank Indonesia, 2004).

Gerak pertumbuhan perbankan syariah ini akan semakin maju seiring dengan semakin membaiknya kondisi perekonomian Indonesia. Dukungan ulama dan pemerintah sangat berperan dalam menumbuhkan dan membesarkan perbankan syariah di Indonesia.

Dinamika Fatwa-Fatwa Ulama Di Indonesia Tentang Bunga Bank

Walaupun berbagai komponen institusi ulama menjadi *designer* dalam membidani lahirnya perbankan syariah di Indonesia, akan tetapi mereka belum menyepakati untuk menyatakan bahwa bunga bank yang selama ini dipraktikkan dalam perbankan konvensional adalah haram. Hanya Majelis Ulama Indonesia yang telah mengeluarkan fatwa No 1 tahun 2004 yang menyatakan bahwa bunga bank adalah haram. Fatwa ini kemudian memunculkan kontroversi dikalangan ulama yang tergabung dalam Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama. Walaupun kemudian pada tahun 2006 Muhammadiyah memberikan fatwa baru bahwa bunga bank termasuk riba dan diharamkan. Awalnya Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama berpendapat bahwa hukum bunga bank adalah *musytabihat*¹.

Dari segi bahasa, *fatwa* berasal dari perkataan Arab yaitu *fata*, *yaftu*, *fatwan* atau *futya*, artinya adalah menjawab pertanyaan-pertanyaan yang menjadi permasalahan, seperti

seorang berkata, "Aku meminta *fatwa* dari padanya, maka iapun memberi *fatwa*," (Iwad, 1975: 10). *Fatwa* juga dikatakan pendapat yang dikeluarkan oleh orang alim berhubungan dengan hukum-hukum yang berkaitan dengan syariah (Makhluf, 1965, vol. 1: 12). Joseph Schachth mengatakan bahwa, "*a mufti is a specialist on law who can give an authoritative opinion on point of doctrine; his considered legal opinion is called fatwa*" (J.Schachth, 1964: 28). Jadi *fatwa* adalah jawaban bagi sebuah pertanyaan atau penjelasan dari suatu keganjilan berdasarkan hukum Islam. Sedangkan orang yang memberikan jawaban atau penjelasan itu disebut dengan *mufti*.

Kedudukan *fatwa* dalam hukum Islam dikenal sebagai salah satu sumber hukum yang dapat dipedomani. Pada awalnya *fatwa* diberikan secara perseorangan. Rasulullah SAW selalu memberikan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan sahabat. Jawaban-jawaban yang diberikan Rasul menjadi landasan hukum dan bersifat mengikat bagi kaum muslimin sebagai aturan syariah. Akan tetapi setelah beliau wafat, permasalahan tentang hukum ditanyakan kepada khalifah yang menggantikan beliau atau para ulama kurun itu. Apabila mereka tidak mendapatkan pedoman dari Al Qur'an dan Sunnah maka mereka berijtihad. Ijtihad yang diberikan sebagai sebuah keputusan perorangan disebut dengan *fatwa*. *Fatwa* sebagai *legal opini* seorang ulama pada waktu itu tidaklah mengikat berbeda dengan masa Rasulullah. Tetapi ia merupakan informasi hukum bagi orang yang membutuhkannya. Sehingga terkadang bahkan sering, *fatwa* antara satu ulama dengan ulama lainnya terhadap satu masalah yang sama bisa berbeda. Perkembangan berikutnya *fatwa* tidak lagi diberikan secara persendirian tapi bergeser kepada institusi atau lembaga resmi yang di buat oleh lembaga

pemerintahan untuk mendapat pertimbangan-pertimbangan dalam hukum Islam (Ka'bah, 1998: 214).

Di Indonesia terdapat tiga lembaga yang kerap mengeluarkan *fatwa* yaitu Majelis Tarjih Muhammadiyah, Lajnah Bahsul Masa'il dan Majelis Ulama Indonesia. *Fatwa* yang dikeluarkan setidaknya mengikat kedalam tubuh organisasi terutama Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama. Sedangkan *fatwa* Majelis Ulama Indonesia diperuntukkan sebagai pedoman bagi masyarakat Indonesia dan pemerintah, walaupun tidak menjadi keharusan untuk diikuti.

Permasalahan bunga bank adalah permasalahan baru yang tidak muncul pada masa Rasulullah SAW. Ini adalah masalah ijtihadi, karena lembaga keuangan seperti bank adalah lembaga baru yang muncul dalam praktek mua'malah dalam kehidupan masyarakat modern. Keberadaannya menjadi urat nadi kehidupan perkonomian suatu negara, ia berfungsi sebagai penghubung antara *unit surplus* dengan *unit deficit*. Ketiga lembaga *fatwa* sepakat menyatakan bahwa riba adalah haram, tapi apakah bunga yang dipraktikkan di lembaga keuangan seperti bank, bisa disamakan dengan riba, ini yang menjadi ladang ijtihad dikalangan lembaga-lembaga tersebut.

Muhammadiyah berpendapat bahwa hakikat riba yang dilarang dalam Al Qur'an adalah riba yang mengarah kepada pemerasan (*zhulm*) terhadap debitur. Konsideran putusan Muhammadiyah tentang bunga bank menyebutkan "*bahwa nash-nash Al Qur'an dan Sunnah tentang haramnya riba mengesan adanya "illah" terjadinya pengisapan oleh pihak yang kuat terhadap yang lemah*".

Para ulama berbeda dalam menelaah firman Allah pada ayat Al Baqarah 279 dengan kata kunci " *وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا* "

تظلمون ولا تظلمون”, artinya “ dan jika kamu bertobat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya”. Ayat ini menegaskan bahwa yang berhak mereka peroleh kembali dari harta yang telah mereka ribakan hanyalah modal-modal mereka yang pertama sekali dihutangkan. Dengan demikian, kata kunci diatas menetapkan bahwa segala bentuk penambahan atau kelebihan baik yang berlipat ganda ataupun tidak, telah diharamkan oleh Al Qur’an dengan turunya ayat tersebut. Inilah pendapat yang dipengang dan dianggap shahih oleh Majelis Ulama Indonesia. Keputusan Majelis Ulama Indonesia menyebutkan “Bunga (Interest/fa’idah) adalah tambahan yang dikenakan dalam transaksi pinjaman uang (al-qardh) yang di per-hitungkan dari pokok pinjaman tanpa mempertimbangkan pemanfaatan/hasil pokok tersebut, berdasarkan tempo waktu, diperhitungkan secara pasti di muka, dan pada umumnya berdasarkan persentase”. Jadi setiap pinjaman yang dimintai tambahan adalah bunga, bunga adalah riba, riba hukumnya haram.

Adapun Muhammadiyah berpendapat bahwa segala tambahan baik sedikit atau banyak tetap dinyatakan riba, apabila adanya unsur *zhulm* seperti yang diisyaratkan oleh ayat diatas. Dengan kata lain riba yang dilarang Al Qur’an adalah riba yang mengarah kepada eksploitasi manusia yang menimbulkan ketidakadilan. Bagi Muhammadiyah *’illat* diharamkan riba adalah adanya penghisapan atau penganiayaan terhadap pihak peminjam bukan adanya tambahan. Konsekwensinya, kalau *’illat* itu ada pada bunga bank, maka bunga bank sama dengan riba dan hukumnya haram. Sebaliknya, kalau *’illat* itu tidak ada pada bunga bank walaupun adanya tambahan, maka bunga bank bukanlah riba, karena itu tidak haram (Djamil: 126).

Pernyataan Muhammadiyah mengenai bunga bank seperti diatas sangat sesuai untuk kondisi kekinian saat itu. Ini tidak lepas dari komitmen Muhammadiyah dalam berijtihad selalu menggunakan tolak ukur kemashlahatan yang menjadi tujuan utama disyari'atkan hukum Islam.

Kedudukan penting perbankan dalam kehidupan ekonomi benar-benar disadari oleh Muhammadiyah, sehingga point keempat dalam keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah 1968 adalah "menyarankan kepada PP Muhammadiyah untuk mengusahakan terwujudnya konsepsi sistem perekonomian khususnya lembaga perbankan yang sesuai dengan kaidah Islam". Ini satu-satu jalan yang dirasa untuk terbebas dari sikap keraguraguan (*musytabihat*) yang timbul.

Sedangkan Nahdhatul Ulama menfatwakan kedudukan bunga bank pada Muktamar ke-2 di Surabaya 1927: yaitu bunga bank haram, bunga bank halal dan bunga bank hukumnya "*syubhat*". *Fatwa* NU ini lebih menitik beratkan kepada kajian hukum yang telah diutarakan oleh ulama-ulama mazhab dan disampaikan dalam *kutub al mu'tabarah* yaitu buku-buku terpandang yang dijadikan landasan dan pertimbangan dalam memberikan fatwa. *Fatwa* tentang kedudukan bunga bank yang lebih lengkap dan terperinci disampaikan pada Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung 1992:

Para peserta musyawarah berbeda pendapat antara yang mengharamkan bunga bank dan yang menghalalkan bunga bank. Perbedaan ini memunculkan keraguan-raguan dikalangan para musyawirin sehingga melahirkan pendapat yang ketiga yaitu syubhat (ragu-ragu antara haram

dengan halal). Untuk keluar dari keragu-raguan ini maka para musyawirin memberikan rekomendasi kepada PB NU untuk mendirikan perbankan yang sesuai dengan hukum Islam tanpa menggunakan bunga.

Terdapat pertemuan visi antara pendapat Nahdhatul Ulama dengan Muhammadiyah. Kedua lembaga sepakat menyimpulkan bahwa transaksi keuangan berdasarkan riba hukumnya haram menurut hukum Islam. Disamping adanya perbedaan pendapat diantara ulama yang menghalalkan dan mengharamkan bunga bank, kedua lembaga ini telah berpendapat bahwa masalah ini merupakan masalah yang masih diragukan (*musytabihat*).

Akan tetapi menurut Majelis Ulama Indonesia kondisi keraguan diatas telah berubah dari hari kehari. Pada saat Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan *fatwa* keharaman bunga bank pada tanggal 6 Januari 2004 jauh berbeda dengan *fatwa* yang dikeluarkan oleh Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama. Kondisi *dharurat* tidak adanya perbankan tanpa bunga menjadi tidak relevan lagi karena pertumbuhan perbankan syariah kian hari kian meningkat. Pada tahun 2004 telah tumbuh 3 bank umum syaria' dan 15 Unit Usaha Syariah dengan jumlah kantor 401 buah yang tersebar diseluruh Indonesia. Artinya tidak ada alasan lagi yang bisa dikemukakan untuk menggunakan bank dengan bunga setelah lahirnya perbankan tanpa bunga dan mampu melayani kebutuhan masyarakat. Sehingga keraguan-raguan (*mustabihat* atau *syubhat*) yang muncul dari kedua lembaga *fatwa* terdahulu telah berubah. Berubahnya kondisi/keadaan bisa merubah dan melahirkan suatu hukum yang baru. Bunga bank yang dulunya di hukum dengan *mustabihat* atau *syubhat* menjadi haram setelah kondisi dan keadaan berubah. Landasan inilah yang digunakan

oleh Majelis Ulama Indonesia untuk menetapkan bahwa bunga bank hukumnya haram.

Di samping itu Majelis Ulama Indonesia melihat bahwa *'illat* pengharaman riba adalah setiap tambahan yang dikenakan dalam pinjaman. Ini berbeda dengan pendapat Muhammadiyah. Dalam keputusan Majelis Ulama Indonesia disebutkan bahwa *"riba adalah tambahan (ziyadah) tanpa imbalan yang terjadi karena penagguhan dalam pembayaran yang di perjanjikan sebelumnya, dan inilah yang disebut riba nasi'ah"*.

Walaupun Majelis Ulama Indonesia telah mengharamkan transaksi perbankan dengan sistem bunga adalah haram, akan tetapi Majelis Ulama Indonesia masih membolehkan untuk daerah-daerah tertentu yang belum terjangkau perbankan tanpa bunga masih dibolehkan untuk bermu'amalah dengan lembaga keuangan konvensional yang berbasis bunga. Artinya selama perbankan tanpa bunga belum ada dalam satu kawasan atau wilayah yang mudah dijangkau oleh masyarakat maka penggunaan perbankan konvensional masih dibolehkan. Sebaliknya kebolehan itu akan hilang dan menjadi haram apabila dalam wilayah itu telah wujud perbankan tanpa bunga dan mudah dijangkau oleh masyarakat.

Pada Halaqah Nasional Tarjih yang dilaksanakan di Jakarta pada 18 Juni 2006 Pimpinan Majelis Tarjih dan Tajdid Pusat Muhammadiyah menetapkan *fatwa* terbaru berkaitan dengan bunga bank. *Fatwa* yang baru saja dikeluarkan ini mengatakan bahwa bunga (interest) bank adalah riba. Muhammadiyah juga menghimbau kepada seluruh jajaran dan warganya serta umat Islam agar bermu'amalat sesuai dengan prinsip syariah, dan bila mana menemui kesukaran dapat berpedoman kepada kaidah "suatu hal bilamana mengalami kesulitan diberi kelapangan" dan "kesukaran membawa kemudahan".

Dinamika pemikiran ulama tentang bunga bank di Indonesia terus mengalami evolusi seiring dengan semakin berkembangnya perbankan syariah di Indonesia.

Penutup

Perkembangan perbankan syariah di Indonesia sangat dipengaruhi oleh dukungan para ulama dari berbagai organisasi Islam seperti Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia. *Fatwa-fatwa* yang diberikan mengenai riba dan bunga telah mendorong gerbong perbankan syariah menjadi kenyataan hadir di tengah-tengah maraknya lembaga keuangan konvensional. Ulama dan perbankan syariah menjadi sesuatu yang tidak dapat dipisahkan. Dinamika pemikiran ulama tentang bunga bank di Indonesia terus mengalami evolusi seiring dengan semakin berkembangnya perbankan syariah di Indonesia.

Walaupun mereka berbeda dalam memandang hukum bunga dalam perbankan konvensional, tapi baik NU dan Muhammadiyah telah memberikan rekomendasi perlunya hadir lembaga keuangan berbasis syariah. Perkembangan lembaga keuangan syariah yang semakin dominan di Indonesia, mendorong Muhammadiyah pada tahun 2006 untuk memberikan *fatwa* baru mengenai bunga bank.

Catatan Akhir

ⁱ Kata "*Musytabihat*" dalam pengertian bahasa adalah suatu perkara yang tidak jelas. Adapun menurut pengertian syara' merujuk kepada hadist Riwayat Bukhari dan Muslim dari Nu'man bin Basyir dengan kesimpulan : "Bahwasanya yang halal itu sudah jelas, demikian juga dengan yang haram sudah dijelaskan oleh Al Quran dan Sunnah, perkara-

perkara yang masih diragukan dan tidak dijelaskan inilah yang disebut dengan Mustabihat. Misalnya daging onta adalah halal dimakan, daging babi (khususnya) adalah haram dan lain-lain. Selain yang telah ditentukan dengan jelas itu, terdapat beberapa hal yang hukumnya tidak jelas bagi seseorang atau beberapa orang, apakah itu halal atau haram, sehingga dari mereka timbul rasa ragu-ragu dan tidak dapat menentukan salah satu diantara dua macam hukum itu (Himpunan Putusan Tarjih: 311)

Referensi

- Abdelkader Chachi, *Origin And Development Of Commercial And Islamic Banking*, J.Kau: Islamic Economic, Vol. 18, No. 2, 2005.
- Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and its contemporary interpretation*, Brill-Leiden, Netherland, 1996.
- Andiwarman Karim, *Islamic Banking: Fiqh and Financial Analysis*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2005.
- Bank Indonesia, Laporan Perkembangan Perbankan Syariah Tahun 2005.
- Bank Indonesia, Laporan Perkembangan Perbankan Syariah Tahun 2011.
- Berita Muhammadiyah, No. 14/1990-1995, Ramadhan 1414 H/Februari 1994 M
- CIC, Consolidate Recommendations on the Islamic Economic System, Islamabad, Council of Islamic Ideology, 1983.
- Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Logos, Jakarta, 1995.

- Fazhlur Rahman, *Riba and Interest, Islamic Studies*, Karachi, V. 3, Mar. 1964.
- Heri Sudarsono, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah Deskripsi dan Ilustrasi*, Ekonisia, Yogyakarta, 2003
- Ibrahim Najib Muhammad Iwad, *al Qada fi Al-Islam*, Kaherah, Majma' Al Buhuth al Islam, 1975.
- J.Schacth, *An Introduction on Islamic Law*, Oxford, 1964
- K.H Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar Dan Munas Nahdhatul Ulama*, Qultum Media, Jil 1, 2004.
- Keputusan *Fatwa* Majelis Tarjih Dan Tajdid PP Muhammadiyah No: 08 Tahun 2006.
- Keputusan *Fatwa* Majelis Ulama Indonesia No.1 Tahun 2004 tentang Bunga (Interes/Faidah).
- Luwis Ma'luf, *al-Munjid*, Dar al-Masyriq, Beirut, 1976.
- Muhammad Atho Muzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Di Indonesia, 1975-1988*, Jakarta, 1993.
- Muhammad Nejatullah Al Siddiqi, *Issue in Islamic Banking: Selected Papers*, Leicister: Islamic Foundation, 1983.
- Nabil A. Salleh. 1992. *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*. Cet. 2. United Kingdom: Graham and Trotman.
- PB NU, *Khittah Nahdkatul Ulama*, Jakarta, Lajnah Ta'lif Wan Nasyr, 1985.
- PP Muhammadiyah, *Buku Panduan Mukhtamar Tarjih Muhammadiyah XXII*, Malang, 1989.
- Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam Di Indonesia*, Universitas Yarsi, Jakarta, 1998.



ANALISIS FATWA MUI TENTANG ASURANSI SYARIAH DAN PENYERAPANNYA KE DALAM PERATURAN PERUNDANG-UNDANGAN

Murtadho Ridwan

Pendahuluan

Fatwa adalah pendapat ulama yang merupakan respons terhadap pertanyaan atau situasi yang ada pada masanya. Ia muncul karena perubahan yang dialami masyarakat karena perubahan pola hidup atau perkembangan teknologi (Nasution, 1975: 11-12). Fatwa merupakan hasil ijtihad ulama yang sangat mendalam untuk menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi masyarakat. Hasil ijtihad ulama tersebut dapat dikelompokkan menjadi empat; *fiqh*, *fatwa*, *qanun* dan *qadha'*. Dan setiap hasil ijtihad itu hanya bisa dibedakan dari aspek posisi dan pengaruh *mujtahid*. Sedangkan dalam praktiknya, antara yang satu dengan yang lain tidak dapat dibedakan, apalagi dipisahkan (Mudzhar, 1994: 369-370).

Perubahan fatwa tidak bisa dipisahkan dari perubahan cara pandang, tuntunan nilai, dan orientasi masyarakat yang hidup pada masanya. Sehingga, pada hakekatnya fatwa bersifat sesuai keadaan, situasi dan masanya. Atas dasar itu, Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah (M. 751 H.) menyusun sebuah kaidah yang terkenal: *taghayyur al-fatwa bi hasabi taghayyur al-azminah wa al-'amkinah wa al-ahwal wa al-niyyat wa al-awa'id* (fatwa dapat berubah karena perubahan waktu, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan) (al-Jauziyyah, 1996: 11). Pernyataan ini diperkuat dengan hasil-hasil kajian Sarjana Barat yang menunjukkan adanya hubungan erat antara fatwa dan perubahan sosial, politik dan ekonomi masyarakat Islam (Buang, 2004: 2).

Fatwa sudah dimulai ada sejak awal Islam, yaitu pada waktu Islam meluaskan wilayah dakwah (abad ke-7 dan ke-8 M). Ini karena kaum Muslimin menghadapi berbagai persoalan yang memerlukan keputusan hukum dari orang yang ahli dalam bidang agama. Mereka yang bertempat tinggal di kota-kota besar, pada umumnya ada para *Qadhi* yang berperan sebagai *Mufti* yang dapat menjawab persoalan-persoalan yang muncul. Akan tetapi mereka yang bertempat tinggal di perkampungan, dalam persoalan-persoalan yang tidak terdapat keterangan langsung dari al-Qur'an atau al-Sunnah, maka posisi ahli agama sangat diperlukan untuk menjawab persoalan tersebut melalui ketetapan fatwa.

Pada masa sahabat sudah banyak dikeluarkan fatwa untuk masyarakat yang memerlukan kepastian hukum (*fatwa al-shahabah*). Pada masa *tabi'in*, Ibrahim al-Nakha'i (M. 96 H.) disebut sebagai orang pertama yang memberi fatwa. Nama-nama lain yang telah memberikan fatwa pada masa awal Islam adalah 'Atha' bin Abi Rabah (M. 115 H.) dan 'Abdullah bin Abu Nujaih (M. 132 H.), keduanya bermukim di Makkah (E.Tyan, 1993: 2). Pertama sekali, fatwa diberikan secara individu, karena sedikitnya umat Islam yang

mencapai tingkatan *mujtahid*, maka fatwa dilakukan secara kolektif, apalagi pada masa sekarang ini.

Dengan model hukum Tata Negara di zaman modern ini, fungsi fatwa dalam suatu negara dapat dikelompokkan menjadi tiga fungsi. *Pertama*, negara yang menempatkan Syari'at Islam sebagai dasar dan Undang-undang Negara yang diterapkan secara utuh dan sempurna, sehingga fatwa menjadi keputusan hukum yang mengikat. *Kedua*, Negara yang berdasarkan hukum sekuler, maka fatwa tidak berperan dan tidak berfungsi apa pun dalam kehidupan bernegara. *Ketiga*, Negara yang menggabungkan antara hukum sekuler dengan hukum Islam, maka fatwa berfungsi hanya dalam ranah hukum Islam (Anderson, 1959: 81-86).

Melihat kenyataan yang ada di Indonesia, Indonesia dapat dikategorikan sebagai Negara yang menggunakan pola ketiga. Sehingga kajian fatwa di Indonesia terasa sangat menarik karena mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam penganut mazhab Sunni, namun negara berdasarkan Pancasila. Selain itu, fatwa di Indonesia sepenuhnya diberikan oleh ulama secara individu dan hal ini berlaku hingga awal abad ke-20 (Noer, 1995: 9). Pada separuh kedua abad ke-20, beberapa fatwa mulai diberikan ulama secara kolektif. Pada tahun 1926, para ulama tradisional telah mendirikan organisasi Nahdlatul Ulama (NU) dan mulai mengeluarkan fatwa untuk pengikutnya melalui *Lajnah Bahts al-Masa'il* (Zahro, 2004: 5). Mereka mengeluarkan fatwa pertama kali pada tahun itu pada saat kongres berdirinya Nahdlatul Ulama (NU). Sedangkan para ulama modern yang memiliki pendirian ijtihad langsung pada Al-Qur'an dan sunah mendirikan Muhammadiyah pada tahun 1912. Pada awalnya Muhammadiyah tidak memperhatikan permasalahan fatwa, namun pada tahun 1927 ia membentuk *lajnah* khusus yang diberi nama *Majelis Tarjih*. Di mana tugas utamanya adalah mengkaji masalah-masalah

keagamaan secara umum dan menetapkan hukum Islam secara khusus (Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, t.th: 4).

Perkembangan berikutnya, pada tahun 1975 dibentuk Majelis Ulama Indonesia (MUI). Ia beranggotakan para ulama dari berbagai kalangan, baik ulama dari kalangan tradisional maupun kalangan modern. Melalui MUI ini, mereka dapat memberikan fatwa secara kolektif. Sejak berdiri MUI telah mengeluarkan fatwa yang sangat banyak, baik yang berkaitan dengan ritual keagamaan, pernikahan, kebudayaan, politik, ilmu pengetahuan, kesehatan maupun transaksi ekonomi.

Hingga tahun 2009 MUI telah mengeluarkan 65 fatwa dalam transaksi ekonomi (*fiqh Mu'amalah*). Fatwa-fatwa tersebut meliputi fatwa tentang transaksi Perbankan Syariah, fatwa tentang Pasar Modal Syariah, fatwa tentang Obligasi Syariah, fatwa tentang Ekspor-impor Syariah, dan fatwa tentang Asuransi Syariah. Sebagian besar dari fatwa-fatwa tersebut (63 fatwa) sudah diserap menjadi peraturan perundang-undangan negara, hanya dua fatwa yang belum bisa diterjemahkan ke bahasa peraturan perundang-undang.

Di antara fatwa MUI yang sudah diserap ke dalam peraturan perundang-undangan negara adalah fatwa tentang Asuransi Syariah. Ada 5 fatwa yang berkaitan tentang Asuransi Syariah, yaitu: fatwa tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah, fatwa tentang Asuransi Haji, fatwa tentang Akad *Mudarabah Musytarakah* pada Asuransi Syariah, fatwa tentang Akad *Wakalah Bi al-Ujrah* pada Asuransi Dan Reasuransi Syariah, dan fatwa tentang Akad *Tabarru'* pada Asuransi dan Reasuransi Syariah. Hanya saja, apakah penyerapan fatwa tentang Asuransi Syariah ke dalam peraturan sudah mencapai pada peraturan yang tingkatnya undang-undang ataukah hanya baru berupa Peraturan Menteri?

Fatwa MUI Tentang Asuransi Syariah

Pada hakekatnya manusia merupakan keluarga besar kemanusiaan. Untuk dapat meraih kehidupan bersama, manusia harus saling tolong menolong dan saling menanggung antara yang satu dengan yang lain. Hadis Nabi SAW riwayat Imam Muslim, umat Islam digambarkan bagaikan satu tubuh; jika ada satu anggota masyarakat yang sakit, maka yang lain ikut merasakan. Minimal dengan membezuknya, atau bahkan memberikan bantuan. Dan terkadang bantuan yang diterima, jumlahnya melebihi biaya yang dikeluarkan untuk pengobatan. Tenggang rasa ini minimal dapat mengurangi beban penderitaan orang yang terkena musibah.

Hadis ini menjadi dasar filosofi tegaknya sistem Asuransi Syariah (*Takaful*). Semangat ber-*takaful* menekankan pada kepentingan bersama atas dasar rasa persaudaraan di antara para peserta. Sifat mengutamakan kepentingan pribadi atau dorongan mendapatkan keuntungan semata-mata dihilangkan seminimal mungkin dalam Asuransi Syariah. Akan tetapi ada juga yang menjadikan asuransi sebagai tempat spekulasi (*maisir*) dimana ia sebagai akad jual beli atau tukar menukar (*mu'awadhah*), bukan akad saling tolong menolong (*tabarru'*). Oleh karena ada dua praktik asuransi inilah masyarakat dihadapkan kepada dua pilihan.

Perkembangan industri Asuransi Syariah di Indonesia diawali dengan lahirnya Asuransi Syariah pertama di Indonesia pada 1994. PT. Syarikat *Takaful* Indonesia (STI) didirikan pada 24 Februari 1994 yang dimotori oleh Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) melalui Yayasan Abdi Bangsa, Bank Muamalat Indonesia, PT. Asuransi Jiwa Tugu Mandiri, Kementerian Keuangan RI, serta beberapa pengusaha Muslim Indonesia. Selanjutnya, STI mendirikan dua anak perusahaan. Mereka adalah perusahaan

Asuransi Jiwa Syariah bernama PT. Asuransi *Takaful* Keluarga (ATK) pada 4 Agustus 1994 dan perusahaan Asuransi Kerugian Syariah bernama PT. Asuransi *Takaful* Umum (ATU) pada 2 Juni 1995. Setelah Asuransi *Takaful* dibuka, berbagai perusahaan asuransi pun menyadari cukup besarnya potensi bisnis Asuransi Syariah di Indonesia. Dan selanjutnya perkembangan Asuransi Syariah dalam beberapa tahun terakhir cukup menggembirakan.

Berdasarkan data dari Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN- MUI), terdapat 51 perusahaan Asuransi yang telah mendapatkan rekomendasi Syariah. Mereka terdiri dari 42 operator Asuransi Syariah, tiga Reasuransi Syariah, dan enam broker asuransi dan reasuransi Syariah. Adapun perusahaan asuransi yang sepenuhnya beroperasi secara Syariah ada tiga, yaitu Asuransi *Takaful* Umum, Asuransi *Takaful* Keluarga (jiwa), dan Asuransi Mubarakah.

Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) telah mengeluarkan 5 fatwa tentang pedoman Asuransi yang sesuai Syariah, yaitu: fatwa No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah, fatwa No. 39/DSN-MUI/X/2002 tentang Asuransi Haji, fatwa No. 51/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Mudharabah Musytarakah* pada Asuransi Syariah; fatwa No. 52/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Wakalah bi al-Ujrah* pada Asuransi Syariah; dan fatwa No. 53/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Tabarru'* pada Asuransi Syariah. Sebenarnya, fatwa-fatwa tentang asuransi adalah satu kesatuan yang terkait karena berinduk pada satu fatwa, yaitu fatwa tentang Akad *tabarru'*, *Mudharabah Musytarakah* dan *Wakalah* pada Asuransi Syariah.

Pada umumnya fatwa tentang Asuransi Syariah terdiri dari tiga bagian; pertimbangan, landasan hukum, dan keputusan hukum. Dalam pertimbangan fatwa tentang asuransi menjelaskan tentang keperluan masyarakat untuk menyiapkan keuangan di masa yang

akan datang untuk mengantisipasi kemungkinan resiko yang dihadapi, dan perencanaan itu telah dimudahkan oleh perusahaan asuransi yang tergolong sistem baru dan belum ada kepastian hukumnya, sehingga diperlukan fatwa tentang hukum asuransi yang sesuai dengan ketentuan Syariah. Dalam fatwa pedoman asuransi dinyatakan beberapa model asuransi yang sesuai Syariah, yaitu akad *Tabarru'*, akad *Mudharabah Musytarakah*, dan akad *Wakalah bi al-Ujrah*.

Dalam landasan hukum fatwa tentang pedoman asuransi dijelaskan bahwa fatwa berdasarkan pada Al-Qur'an, hadis Nabi, dan pendapat ulama. Landasan Al-Qur'an yang dikutip dalam fatwa ini menunjukkan dalil *bayani* secara umum. Dalil yang dikutip adalah ayat yang menunjukkan betapa pentingnya umat yang beriman untuk melihat masa depan (Surah al-Hasyr ayat 18). Ayat tersebut menggunakan *fi'il mudhari'* yang didahului oleh *lam amar* sehingga ia menunjukkan: "Setiap diri diperintah untuk memperhatikan apa yang telah dibuat untuk masa depan." *Amar* (perintah) dalam ayat ini memberi petunjuk *wajib* karena tidak ada *qarinah* yang mengalihkan kepada arti *sunnah* atau *ibahah*. Ayat ini menjelaskan kepada kita akan pentingnya perencanaan yang matang dalam mempersiapkan masa depan.

Landasan dalil *bayani* dari ayat Al-Qur'an berikutnya adalah ayat yang menjelaskan tentang *mu'amalah* yang secara umum harus melakukan bisnis yang sudah disepakati (Surah al-Ma'idah ayat 1); ayat yang memerintah untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak dan menetapkan hukum berdasarkan keadilan (Surah al-Nisa' ayat 58); ayat yang memerintahkan untuk menjauhi perjudian dan lotere yang menipu (Surah al-Ma'idah ayat 90); ayat yang memerintah untuk menjauhi judi (*maisir*), berspekulasi melalui loteri yang menipu dan *riba* (Surah al-Baqarah ayat 275); ayat yang melarang

mendhalimi diri sendiri dan orang lain (Surah al-Baqarah ayat 279); dan perintah Allah swt. untuk tidak memakan harta dengan cara batil kecuali dengan bisnis yang didasarkan atas sukarela (Surah al-Nisa' ayat 29).

Ayat-ayat di atas telah dilakukan analisis secara metode *bayani* dalam fatwa tentang Perbankan Syariah. Selain ayat-ayat tersebut memerintah untuk menjalankan *mu'amalah* yang sesuai Syariah, ia juga menjelaskan sistem *mu'amalah syar'iyah* yang menekankan pada manfaat kegiatan ekonomi yang lebih luas, bukan hanya manfaat pada setiap akhir kegiatan akan tetapi juga pada setiap proses bisnis yang harus mengacu pada konsep masalah yang mencakup 3 (tiga) aspek; keadilan, menghindari kegiatan yang dilarang, dan kemanfaatan ekonomi. Pedoman umum Asuransi Syariah adalah usaha saling melindungi dan tolong menolong diantara sejumlah orang melalui investasi dalam bentuk aset dan/atau *tabarru'* yang memberikan pola untuk menghadapi resiko tertentu melalui akad yang sesuai dengan Syariah, akad yang tidak mengandung *gharar* (penipuan), *maysir* (perjudian), *riba*, dan *dhulm* (penganiayaan).

Ayat lain yang dijadikan dasar dalam menetapkan fatwa pedoman umum Asuransi Syariah adalah ayat yang memerintahkan untuk saling tolong menolong dalam hal kebaikan dan menjauhi tolong menolong dalam hal keburukan (Surah al-Ma'idah ayat 2). Ayat inilah yang dijadikan dasar dalam mendasarkan hukum asuransi kepada hadis-hadis yang senada dengan ayat tersebut. Seperti hadis yang memberi motivasi untuk membantu kesulitan orang lain, sehingga pahalanya ia mendapat pertolongan dari Allah SWT; hadis yang menggambarkan bahwa umat Islam bagaikan satu tubuh yang saling tenggang rasa antara yang satu dengan yang lain; dan hadis yang menggambarkan

bahwa kaum mukmin bagaikan satu bangunan yang saling menguatkan antara yang satu dengan yang lain.

Hadis-hadis tersebut menggunakan struktur bahasa meletakkan *lafadz* untuk makna (*Wadh'u al-Lafdzi 'ala al-Ma'na*) dengan *lafadz khash* berupa *amar* dengan susunan bahasa informatif (*khbari*) tetapi menunjukkan *insya'i*, yaitu *amar*. Oleh sebab itu, hadis-hadis tersebut menunjukkan perintah untuk saling tolong menolong antar umat Islam.

Hadis-hadis tersebut juga menggambarkan tentang adanya saling tolong menolong dalam masyarakat muslim yang digambarkan keadaannya seperti satu tubuh, jika ada satu anggota masyarakat yang sakit, maka yang lain ikut merasakan, minimal dengan membezuk, atau bahkan memberi bantuan. Hadis tersebut juga menjadi dasar filosofi tegaknya sistem Asuransi Syariah.

Adapun landasan operasional Asuransi Syariah ditegaskan oleh hadis-hadis yang memberi pedoman tentang pelaksanaan bisnis. Seperti hadis yang menjelaskan bahwa umat muslim harus memenuhi perjanjian kecuali perjanjian yang menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal. Hadis ini menggunakan ungkapan informatif (*khbari*) tetapi dapat juga bermakna *insya'i* (perintah) sehingga ketentuan hadis ini harus dipatuhi.

Adapun hadis yang melarang jual beli yang mengandung unsur tipuan (*gharar*) menunjukkan haram dilakukan. Hadis ini menggunakan *lafadz fi'il madhi "naha"* (telah melarang) yang menunjukkan perbuatan telah lalu sehingga larangan tersebut bermakna telah terjadi sejak sebelumnya dan hukumnya haram. Dalam kajian *matan* hadis, setiap hadis yang menggunakan kalimat *naha* (telah melarang) menunjukkan pada tingkatan yang peling tinggi dalam melarang sesuatu (pasti menunjukkan haram).

Hadis yang memberi motivasi untuk menjadi debitur yang baik; dan hadis yang melarang membahayakan diri sendiri dan orang lain, menjelaskan tentang cara bermuamalah yang baik secara umum, tetapi bisa juga dijadikan dasar dalam praktik asuransi. Ini karena asuransi berkaitan dengan hutang piutang dan dapat juga membahayakan orang lain dengan pertanggungjanaan jika tidak menggunakan sistem Syariah. Hadis yang pertama menggunakan ungkapan *khbari* (informatif) yang bermakna *insya'i* (perintah), sedangkan hadis yang kedua dengan tegas menggunakan ungkapan *insya'i (nahi)*. Secara *mafhum*, keduanya sama-sama menunjukkan arti tuntutan berbisnis yang baik.

Dalam fatwa ini juga mengutip kaidah fikih untuk memudahkan memahami masalah guna memberi jawaban hukum yang sesuai dan benar. Kaidah fikih yang dikutip adalah: "*Pada dasarnya asal segala bentuk mu'amalah adalah boleh (al-Ibahah) kecuali ada dasar yang mengharamkan.*" Kaidah lain yang digunakan adalah: "*kemadaratan harus dihilangkan sedapat mungkin.*" Kaidah fikih bukanlah dalil, tapi hanya bahasa singkat yang memudahkan pengkaji hukum untuk mendapat jawaban hukum yang sedang diteliti. Ini karena kaidah fikih bukan dalil *syar'i* tapi hanya rumusan ahli fikih Islam untuk mengelompokkan permasalahan hukum yang ada kemiripan dalam ketentuan hukumnya.

Fatwa tentang asuransi yang mengutip pendapat ulama adalah fatwa asuransi yang berdasarkan *tabarru'*, yaitu fatwa No. 53/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Tabarru'* pada Asuransi Syariah yang secara tersurat menjelaskan tentang asuransi. Sedangkan fatwa asuransi dengan akad *tijarah* (perniagaan), yaitu fatwa No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah, tidak secara langsung mengutip pendapat ulama. Adapun fatwa No. 51/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Mudharabah Musytarakah*

pada Asuransi Syariah dan fatwa No. 52/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Wakalah bi al-Ujrah* pada Asuransi Syariah hanya mengutip pendapat ulama yang berkenaan dengan akad *Mudharabah Musyrakah* dan *Wakalah* yang tidak menjelaskan hubungannya dengan asuransi.

Analisis Fatwa MUI tentang Asuransi Syariah

Dari fatwa-fatwa tentang Asuransi Syariah yang telah dikeluarkan MUI, dapat dirangkum dalam tiga keputusan besar; Ketentuan umum, Akad, dan Pengelolaan. Dalam ketentuan umum, fatwa MUI memutuskan pilihan definisi dan maksud dari istilah asuransi dalam fatwa ini. Ketentuan umum menjelaskan bahwa Asuransi Syariah adalah usaha saling melindungi dan tolong-menolong di antara sejumlah orang melalui investasi dalam bentuk aset dan/atau *tabarru'* yang memberikan pola pengembalian untuk menghadapi resiko tertentu melalui akad yang sesuai dengan Syariah. Maksud dari akad yang sesuai dengan Syariah adalah yang tidak mengandung *gharar* (penipuan), perjudian, *riba*, penganiayaan, suap, barang haram dan maksiat.

Dari definisi di atas terlihat bahwa Asuransi Syariah bersifat saling melindungi dan tolong menolong yang disebut dengan *ta'awun*. Yaitu prinsip hidup saling melindungi dan saling menolong atas dasar *Ukhuwah Islamiyah* antara sesama anggota ahli Asuransi Syariah dalam menghadapi resiko (Yanggo, 2003: 23).

Sebenarnya ada beberapa cara untuk menangani resiko bila terjadi musibah. Pertama, dengan menanggungnya sendiri (*risk retention*); kedua, mengalihkan resiko ke pihak lain (*risk transfer*); dan ketiga, mengelola bersama-sama (*risk sharing*). Cara yang ketiga inilah filosofi dan dasar dalam Asuransi Syariah. Jadi, bukan setiap individu menanggung sendiri-sendiri (*risk retention*),

bukan pula dialihkan ke pihak lain (*risk transfer*). Sesungguhnya *risk sharing* inilah esensi dari asuransi dalam Islam, di mana di dalamnya diterapkan prinsip-prinsip kerjasama, perlindungan dan saling bertanggungjawab (*cooperation, protection, mutual responsibility*).

Dari definisi di atas, nampak jelas bahwa akad Asuransi Syariah tidak pernah dijelaskan secara khusus oleh para Imam mazhab fikih. Sebab pembahasan yang mirip dengan definisi Asuransi Syariah ini dalam kitab fikih adalah pembahasan tentang *'aqila, muwalah, tanahud, 'aqd al-Hirasah, dhaman khathar al-Thariq, dan al-Kafalah*. Bentuk-bentuk *mu'amalah* tersebut memiliki kemiripan dengan prinsip-prinsip asuransi, sehingga oleh sebagian ulama dianggap sebagai embrio acuan operasional Asuransi Syariah yang dikelola secara profesional. Bedanya, sistem *mu'amalah* tersebut didasari atas *'amal tatawwu'* dan *tabarru'* yang tidak berorientasikan keuntungan.

Padahal definisi asuransi yang telah disebutkan adalah akad yang menggabungkan antara tolong menolong dan kerjasama bisnis, sehingga masalah asuransi betul-betul merupakan praktik muamalah yang baru yang hanya dibahas oleh para ulama kontemporer dan tidak pernah dibahas oleh ulama mazhab fikih. Meskipun masalah asuransi termasuk baru, tapi keputusan hukumnya tetap merujuk kepada praktik *mu'amalah* pada masa sahabat Nabi saw. yang dibahas oleh salah satu pengikut mazhab fikih, yaitu Imam Ibnu Abidin pengikut mazhab Hanafi.

Adapun definisi asuransi menurut Undang-undang No. 2 tahun 1992 tentang Asuransi menyebutkan bahwa, dalam Kitab Undang-undang Hukum Dagang Pasal 246, disebutkan: "Asuransi adalah suatu perjanjian dimana seseorang penanggung mengikatkan diri kepada seorang tertanggung dengan menerima

suatu *premi*, untuk memberikan penggantian kepadanya karena suatu kerugian, kerusakan atau kehilangan keuntungan yang diharapkan yang mungkin akan dideritanya karena suatu peristiwa yang tidak tentu." Pengertian ini tidak dapat dijadikan landasan hukum yang kuat bagi Asuransi Syariah karena tidak mengatur keberadaan asuransi berdasarkan prinsip syariah, serta tidak mengatur teknis pelaksanaan kegiatan asuransi sebagai kegiatan pengelolaan.

Bahkan sebenarnya perbedaan utama antara Asuransi Syariah dan Konvensional terletak pada tujuan dan landasan operasional. Dari sisi tujuan, Asuransi Syariah bertujuan saling menolong (*ta'awuni*) sedangkan Asuransi Konvensional bertujuan penggantian (*tabaduli*). Dari aspek landasan operasional, Asuransi Konvensional melandaskan kepada peraturan perundang-undangan, sementara Asuransi Syariah melandaskan pada peraturan perundang-undangan dan ketentuan Syariah. Dari kedua perbedaan ini muncul perbedaan yang lain, mengenai hubungan perusahaan dan pelanggan, keuntungan, memperhatikan larangan Syariah, dan pengawasan.

Kepemilikan dana pada Asuransi Syariah merupakan hak peserta. Perusahaan hanya sebagai pemegang amanah untuk mengelolanya. Pada Asuransi Konvensional, dana yang terkumpul dari pelanggan (*premi*) menjadi milik perusahaan, sehingga perusahaan bebas menentukan investasinya. Dalam mekanismenya, Asuransi Syariah tidak mengenal dana hilang seperti yang terdapat pada asuransi konvensional. Jika pada masa kontrak peserta tidak dapat melanjutkan pembayaran *premi* dan ingin menarik diri sebelum *reversing period*, maka dana yang telah dibayarkan dapat diambil, kecuali sebagian kecil dana yang telah diniatkan untuk *tabarru'*.

Pembagian keuntungan pada Asuransi Syariah dibagi antara perusahaan dan peserta sesuai prinsip *syirkah* dengan keseimbangan yang telah ditentukan. Sedangkan pada Asuransi Konvensional seluruh keuntungan menjadi hak milik perusahaan. Pembayaran tuntutan pada Asuransi Syariah diambil dari dana *tabarru'* (dana kebajikan) seluruh peserta yang sejak awal telah diikhlasakan bahwa ada penyisihan dana yang akan dipakai sebagai dana tolong menolong di antara peserta jika terjadi musibah. Sedangkan pada Asuransi Konvensional pembayaran tuntutan diambilkan dari dana perusahaan.

Keputusan fatwa tentang asuransi yang berkenaan dengan pengelolaan menetapkan pembagian akad asuransi kepada *akad ta'awun* (tolong menolong) berupa *hibah* dan *tijari* (komersial) berupa *mudharabah* dan *wakalah*, jenis asuransi jiwa dan kerugian serta menetapkan model pengelolaan serta praktiknya. *Ta'awun* adalah *tabarru'* atau non-profit yang bermakna mendermakan sesuatu secara ikhlas. Model inilah yang sesungguhnya paling mendekati konsep dasar Asuransi Syariah karena selaras dengan kaidah-kaidah berikut:

- 1) Saling bertanggung jawab, semua peserta dalam Asuransi Syariah adalah satu keluarga besar yang mempunyai kewajiban saling bertanggung jawab antara satu dengan lainnya. Memikul tanggung jawab dengan niat baik merupakan ibadah.
- 2) Saling bekerja sama, para anggota sepakat untuk bekerjasama dan saling membantu antara satu dengan yang lainnya dalam unsur kebaikan.
- 3) Saling melindungi, anggota mengantarkan *premi*-nya dengan niat *tabarru'* dan perusahaan Asuransi Syariah selaku

pengelola akan mengelola dana peserta sesuai kaidah-kaidah syariah.

Dengan melihat hakekat asuransi ini kita mendapati kenyataan dan tujuannya adalah saling menolong untuk menghadapi bahaya dan musibah yang terkadang menimpa sebagian orang dengan cara menggantinya dari uang yang telah dikumpulkan dari hasil *premi* mereka dan tujuannya bukan untuk mencari keuntungan atau menjadikannya lahan untuk mencari penghasilan.

Menjadi sebuah permasalahan dan dilema ketika banyak muncul pertanyaan dari pelanggan Asuransi Syariah tentang keabsahan akad *tabarru'* karena terdapat kontroversi antara definisi "keikhlasan" dalam berderma dengan nilai nominal *tabarru'* yang telah ditetapkan oleh pengelola. Memang, layaknya sebuah *hibah* atau sedekah, besar dan kecilnya tidak ditentukan pengelola tetapi diserahkan sepenuhnya kepada anggota. Namun dalam asuransi Syariah diperkenankan adanya "derma bersyarat" dimana pengelola "terpaksa" menetapkan kadar *tabarru'* setiap peserta sesuai dengan resiko yang dibawanya agar terpenuhi unsur keadilan. Dengan demikian, jika seorang anggota membawa resiko besar, maka kadar *tabarru'* yang disumbangkan mestilah sepadan dengan resiko tersebut.

Implementasi akad *Takafuli* dan *tabarru'* dalam sistem Asuransi Syariah direalisasikan dalam bentuk pembagian *premi* menjadi dua. Untuk produk yang mengandung unsur tabungan (*saving*), maka *premi* yang dibayarkan akan dibagi ke dalam rekening dana anggota dan satunya lagi rekening *tabarru'*. Sedangkan untuk produk yang tidak mengandung unsur tabungan (*non saving*), setiap *premi* yang dibayar akan dimasukkan semua ke dalam rekening *tabarru'*. Keberadaan rekening *tabarru'* menjadi sangat penting untuk menjawab pertanyaan sekitar

ketidakjelasan (*ke-gharar-an*) asuransi dari sisi pembayaran tuntutan.

Misalnya, seorang peserta mengambil paket asuransi jiwa dengan masa pertanggungan 10 tahun dengan manfaat 10 juta. Jika ia ditakdirkan meninggal dunia di tahun ke-empat dan baru sempat membayar sebesar 4 juta, maka ahli waris akan menerima penuh 10 juta. Pertanyaannya, sisa pembayaran sebesar 6 juta diperoleh dari mana? Dari sinilah kemudian timbul *gharar* sehingga diperlukan mekanisme khusus untuk menghapus hal itu, yaitu dengan penyediaan dana khusus untuk pembayaran tuntutan (yang pada kenyataannya untuk tujuan tolong-menolong) berupa rekening *tabarru'*.

Selanjutnya, dana yang terkumpul dari anggota akan diinvestasikan oleh pengelola ke dalam instrumen-instrumen investasi yang tidak bertentangan dengan Syariah. Apabila dari hasil investasi diperoleh keuntungan, maka setelah dikurangi beban-beban asuransi, keuntungan tersebut akan dibagi antara anggota dan pengelola berdasarkan akad *mudharabah* dengan nisbah yang telah disepakati di muka atau membayar *fee* kepada wakil.

Permasalahannya adalah apakah dana *premi* sebagai dana *hibah* yang dikelola oleh perusahaan masih menjadi milik pemberi *hibah* (*wahib*), sehingga hasil investasi masih menjadi miliknya atau sudah menjadi milik calon penerima *hibah* sehingga hasil investasi harus diberikan kepada calon penerima *hibah*? Menurut fatwa MUI No. 53/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Tabarru'* pada Asuransi Syariah, dana yang dibayarkan masih menjadi milik peserta secara kolektif. Hal ini terlihat dari keputusan yang menetapkan bahwa hasil keuntungan investasi menjadi milik para peserta.

Adapun asuransi *akad tijari* adalah model *mudharabah* atau *wakalah*. Secara teknis, *mudharabah* adalah akad kerja sama usaha antara dua pihak dimana pihak pertama menyediakan 100% modal sedangkan pihak kedua menjadi pengelola. Di sini terjadi pembagian untung rugi antara pemilik modal dan pihak pengelola (perusahaan asuransi). Keuntungan usaha secara *mudharabah* dibagi menurut kesepakatan yang dituangkan dalam kontrak, sedangkan apabila rugi ditanggung pemilik modal selama kerugian tersebut bukan akibat kelalaian pengelola. Seandainya kerugian itu diakibatkan kecurangan atau kelalaian pengelola, maka pengelola harus bertanggung jawab atas kerugian tersebut. Kontrak kerjasama disepakati di awal maka pembagian keuntungannya akan mengikuti kontrak tersebut. Misalnya kontrak bagi hasil adalah 60: 40, dimana peserta mendapatkan 60 persen, sedangkan perusahaan asuransi mendapat 40 persen.

Meskipun sampai saat ini akad *mudharabah* masih mendominasi kontrak-kontrak Asuransi Syariah, namun beberapa pakar ekonomi Islam mulai memberi "catatan khusus" terhadap jenis akad ini. Penolakan akad *mudharabah* difokuskan pada beberapa hal: Definisi *profit sharing* dalam akad *mudharabah* adalah "tingkat pengembalian dana hasil investasi" sedangkan dalam praktiknya, yang terjadi bukan "*profit sharing*" akan tetapi "*surplus sharing*" dimana yang dibagihasilkan adalah "hasil investasi ditambah modal utama," yaitu dalam kondisi apabila seluruh dana *premi* yang terkumpul masih tersisa setelah dikurangi beban asuransi dan biaya operasional.

Dalam model *mudharabah*, seluruh peserta bertanggung jawab terhadap musibah yang dialami peserta lain, termasuk untuk membayar beban-beban asuransi lain (biaya reasuransi, *medical expenses*, *legal fee*, dan lainnya), sedangkan pengelola (operator) hanya bertanggung jawab terhadap semua

pengeluaran yang terkait dengan operasional dan hasil investasi sesuai kapasitasnya dalam akad *mudharabah*. Dalam kenyataan di beberapa model *mudharabah*, biaya marketing dan upah bukan merupakan pengeluaran operator tetapi dibebankan kepada *Takaful fund*.

Berbeda dengan akad *mudharabah*, yaitu akad *wakalah*, *Takaful* berfungsi sebagai wakil peserta dimana dalam menjalankan fungsinya (sebagai wakil), *Takaful* berhak mendapatkan biaya jasa (*fee*) dalam mengelola keuangan mereka. Dalam konteks yang ideal, *Takaful* tidak lagi mendapatkan keuntungan karena seluruh dana dan hasil investasinya menjadi hak penuh dari anggota. Namun demikian, pihak pengelola berhak mengenakan biaya operasional.

Menurut fatwa DSN-MUI ini, setidaknya terdapat empat unsur keberatan dalam praktik asuransi konvensional; unsur *gharar* atau ketidakpastian, unsur *maysir*, unsur *riba*, dan unsur *dhulm* atau penganiayaan. Ketidakpastian atau *gharar* tercermin dalam bentuk akad dan sumber dana tuntutan serta keabsahan syar'i penerimaan uang tuntutan. Anggota asuransi tahu berapa yang akan diterima tetapi tidak tahu berapa yang akan dibayarkan karena hanya Allah yang mengetahui jika ia meninggal (dalam hal asuransi jiwa). Akad yang terjadi dalam asuransi konvensional adalah '*aqd tabaduli*, yakni pertukaran pembayaran *premi* dengan uang pertanggungan. Padahal dalam Islam, harus jelas berapa yang akan kita bayar dan berapa yang akan kita terima. Dalam *Takaful* unsur *gharar* dihilangkan. Akad yang dipakai bukan akad pertukaran tetapi '*aqd Takafuli*, yakni akad tolong menolong dan saling menanggung. Artinya, semua anggota asuransi Syariah menjadi penjamin satu sama lainnya. Kalau salah satu peserta meninggal yang lain menanggung, demikian sebaliknya.

Adapun *gharar* dalam asuransi konvensional terdapat pada ketidakjelasan menyangkut sumber dana pembayaran tuntutan. Anggota tidak mengetahui dari mana dana pertanggung jawaban berasal ketika ia meninggal dunia atau mendapat musibah sebelum *premi* yang harus dibayarkan terpenuhi. Diketahui dana itu diperoleh dari sebagian bunga yang didapatkan dari penyimpanan uang *premi* para pelanggan oleh perusahaan asuransi di bank konvensional. Bahkan dapat dikatakan bahwa berasal dari bunga uang *premi* para pelanggan itulah perusahaan mendapat “keuntungan”, setelah dipotong untuk biaya operasional dan kemungkinan pembayaran uang tanggungan.

Dengan demikian, dalam asuransi selalu timbul ketidakjelasan (*gharar*) antara harga yang dibayar dengan jasa yang diterima. Unsur *gharar* inilah yang dapat menyebabkan kecacatan (*fasad*) akad sehingga berpotensi menimbulkan persengketaan diantara pihak-pihak yang melakukan akad. Meskipun akad *fasad* telah cukup memiliki dampak syar'i, yaitu pada terjadinya perpindahan kepemilikan, namun akad ini dapat dibatalkan (*di-fasakh*) oleh salah satu pihak, atau dari hakim yang mengetahui duduk perkaranya. Kelemahan pada akad asuransi ini dapat dihilangkan apabila akad yang digunakan bukan akad pertukaran atau akad *tabaduli* tetapi akad tolong menolong atau akad *Takafuli* atau akad *tabarru'*.

Dalam *Takaful*, sejak awal pelanggan telah diberi tahu asal dana yang akan diterima jika ia meninggal atau mendapat musibah. Sebab setiap pembayaran *premi* sejak awal telah dibagi menjadi dua. Pertama masuk ke dalam rekening pemegang polis, dan kedua dimasukkan ke rekening khusus anggota yang diniatkan untuk *tabarru'* (membantu) atau sedekah untuk membantu saudaranya yang lain, misalnya dua persen (bisa

berubah-ubah sesuai jumlah pemegang polis; semakin banyak semakin kecil) dan jumlah *premi*. Jika ada anggota yang meninggal sebelum masa jatuh temponya selesai, kekurangan uang pertanggungan akan diambil dari rekening khusus atau *tabarru'* tersebut.

Walaupun sekilas tampaknya semua mekanisme *Takaful* Islam telah berjalan sesuai Syariah, tetapi selalu mengundang sejumlah pertanyaan. Pada dasarnya pertanyaan tersebut berpangkal pada dua hal; *Pertama*, tentang terpenuhi tidaknya syarat bagi sahnya akad jaminan serta terpenuhi tidaknya syarat dalam akad jaminan yang disahkan syara'; *Kedua*, tentang kedudukan perusahaan *Takaful* itu sendiri: apakah ia berperan sebagai perusahaan penjamin, ataukah sebagai perusahaan pengelola dana pelanggan (*mudharib*), atau hanya sekedar sebagai broker yang mempertemukan pelanggan sebagai pemilik dana dengan pengusaha.

Menurut fikih Islam sebagaimana disebut oleh semua Imam mazhab fikih, terdapat lima rukun *dhaman*, yakni adanya pihak yang menjamin (*dhamin*), yang dijamin (*madhmun 'anhu*) dan yang menerima jaminan (*madhmun lahu*), dan adanya barang atau beban yang harus ditunaikan (*madhmun*), yakni berupa hak harta yang wajib dibayar atau akan jatuh tempo pemenuhannya, serta adanya ikrar atau *ijab-qabal* (Abd al-Rahman al-Jaziri, 2004: 163). Lalu, sudahkah kelima rukun ini lengkap ada dalam *Takaful* Islam?

Pada sisi lain ada kesamaran dalam mekanisme Asuransi Syariah. Jika dikaji lebih jauh, di dalam mekanisme kerja Asuransi Syariah sepertinya berlangsung dua akad sekaligus, yakni akad saling menanggung diantara para pelanggan (*aqd Takafuli*) dan akad *musyarakah* antara pelanggan dan perusahaan *Takaful* yang dibuktikan dengan adanya bagi hasil uang pelanggan yang

disimpan perusahaan Asuransi *Takaful*. Dalam hal akad saling menanggung, siapakah yang menjadi penanggung dan yang ditanggung? Jika akad dalam *Takaful* adalah akad *Takafuli* antar anggota, pernahkan akad itu berlangsung sebagaimana mestinya diantara mereka sendiri? Jika diantara pelanggan sudah dapat saling menanggung, lalu apa fungsi perusahaan Asuransi *Takaful*? Maksudnya, dalam hal ini kedudukan perusahaan *Takaful* sebagai apa? Apakah sebagai pihak pengelola dana pelanggan? Jika sebagai pengelola dana pelanggan, mengapa disebut perusahaan *Takaful*, mengapa bukan perusahaan biasa sebagaimana yang lain?

Tetapi, benarkah perusahaan Asuransi *Takaful* bertindak sebagai pengelola dana pelanggan? Ternyata tidak, karena dana yang dikumpulkan tidak dikelola sendiri (menurut UU yang berlaku, *Takaful* termasuk lembaga keuangan non-bank yang hanya bisa menghimpun dana tetapi tidak boleh menyalurkan apalagi memutarnya sendiri) melainkan disalurkan ke Bank. Karena bukan sebagai lembaga pengelola, maka semestinya perusahaan *Takaful* hanya berfungsi sebagai perantara antara pelanggan dan pengusaha (yang dalam faktanya itupun tidak pernah ada), ataupun wakil pelanggan dalam berhadapan dengan pengusaha. Sebagai perantara, *Takaful* berhak mendapat upah, sedangkan sebagai wakil, *Takaful* boleh mendapat upah (*ujrah* atau *iwadh*). Tetapi dalam kenyataannya, mengapa perusahaan mengambil hasil, dan karenanya juga menanggung kerugian?

Alternatif penyelesaiannya adalah sebagai berikut: Akad saling menanggung dapat dilakukan diantara para peserta. Jadi sejumlah para pelanggan membentuk kesepakatan bersama untuk saling menanggung dengan cara mengumpulkan sejumlah uang. Dapat pula disepakati dana yang dikumpulkan dipakai sebagai modal usaha yang diputar oleh sebuah perusahaan,

dimana sebagian atau seluruh keuntungan itulah yang digunakan sebagai dana tanggungan. Jika berlebih, dapat disepakati lebih jauh untuk menanggung orang lain yang bukan anggota *Takaful*. Perusahaan asuransi Syariah dalam hal ini dapat berperan sebagai wakil kedua pihak (pengusaha dan para pelanggan), yang mengurus segala hal yang berkaitan dengan kegiatan Asuransi Syariah. Lembaga ini bisa memperoleh dana dari pungutan biaya pengelolaan dari para pelanggan atau upah dari pelanggan ataupun pengusaha. Dana tersebut lebih banyak digunakan untuk biaya operasional atau mengembangkan kegiatan *Takaful*. Dengan demikian lembaga itu didirikan memang untuk kegiatan bukan mencari keuntungan, yang berbeda sama sekali falsafah pendirian, tujuan, maupun tata kerjanya dengan perusahaan asuransi konvensional.

Pilihan keputusan hukum Asuransi Syariah yang ditetapkan oleh DSN-MUI ini merupakan pilihan hukum dan model asuransi yang bebas dari perbedaan para ulama fikih (*al-Khuruj min al-Khilaf mustahab*) yang mengharamkan dan yang menghalalkan praktik asuransi konvensional. Menurut sebagian pengikut mazhab Hanafi dan Maliki, hukum asuransi konvensional adalah boleh dan halal (Othman Bakar Ahmad, 1997: 22-23). Dalil yang digunakan adalah kaidah; "*asal segala sesuatu adalah boleh kecuali ada dalil yang mengharamkan.*" Sedangkan akad asuransi tidak ada teks (*nash*) yang mengharamkan maka berarti hukum asuransi adalah boleh seperti akad *mu'amalah* yang lain.

Menurut ulama yang membolehkan akad asuransi konvensional mendasarkan kepada *qiyas*, *mashlahah* dan '*urf*. Akad asuransi dianalogikan dengan jaminan resiko perjalanan (*al-Dhaman khathr al-Thariq*) yang menurut ulama Hanafiyah hukumnya boleh. Demikian juga asuransi dianalogikan dengan menyewa pengawal (*isti'jar al-Hirasah*) yang mendapat

pengamanan dari pengawal keselamatan dengan cara membayar upahnya. Asuransi juga dianalogikan dengan akad *ju'alah* dalam hal memberi bayaran kepada seseorang yang berbuat sesuatu seperti asuransi yang membayar *premi* bagi orang yang berbuat sesuatu. Asuransi juga dianalogikan dengan titipan (*wadi'ah*) dalam hal *mashlahah*. Asuransi dianalogikan dengan akad *salam*, dimana Syariah memperbolehkan akad *salam* meskipun masih *majhul* (belum diketahui) karena merupakan keperluan masyarakat, begitu juga asuransi diperbolehkan meskipun tidak jelas pertukarannya karena telah menjadi keperluan masyarakat. Asuransi dianalogikan juga dengan akad *muwalah*, akad *'aqilah* dan akad *ma'ashah* (pensiun).

Dalil lain yang memperbolehkan asuransi adalah *mashlahah mursalah* yang secara metode hukum diakui sebagai salah satu metode penetapan hukum. Yaitu karena asuransi suatu *mu'amalah* yang tidak ditetapkan dan tidak diingkari oleh syara', maka ketetapan hukum asuransi adalah boleh karena mengandung *mashlahah*. Demikian juga asuransi telah menjadi kebiasaan (*'urf*) masyarakat, maka hukumnya boleh. *'Urf* adalah suatu metode hukum yang digunakan untuk menetapkan hukum suatu masalah yang belum ada ketetapan hukumnya, khususnya dalam mazhab Hanafi.

Adapun ulama yang mengharamkan asuransi konvensional berhujah dengan dalil, bahwa praktik asuransi disamakan dengan praktik *riba*. Yaitu membayar uang di waktu tertentu dengan pengembalian yang bertambah pada waktu berikut. Maka praktik ini termasuk *riba nasi'ah* dan *riba al-Fadhli* sekaligus. Sebab uang termasuk barang *ribawi* yang ditukarkan dengan yang sama dengan tambahan nilai disebabkan pertambahan waktu. Asuransi konvensional mengandung unsur judi (*qimar*) yang mengedepankan untung-untungan yang tidak

pasti, maka hukumnya haram seperti hukum judi. Asuransi juga mengandung *gharar* (tipuan) karena berdasarkan akad kepada resiko yang mungkin terjadi di masa yang akan datang, dimana resiko ini tidak dikehendaki oleh kedua pihak sehingga bisnis asuransi ini mengandung tipuan dan hukumnya haram.

Fatwa DSN-MUI tentang asuransi merupakan penyelesaian dari dua kutub perbedaan ulama mengenai asuransi dengan cara, keluar dari perbedaan ekstrem antara halal dan haram. Fatwa ini mengajukan model baru tentang asuransi yang di satu sisi khawatir keharamannya dan di sisi lain merupakan keperluan masyarakat. Model itu dengan “meng-gunting” yang diragukan keharamannya dan menempatkan cara yang tidak diragukan.

Jadi, ijtihad fatwa DSN-MUI dalam masalah asuransi adalah memunculkan pendapat ketiga dengan memunculkan model *mu'amalah* yang dapat diterima oleh semuanya dalam masalah yang menjadi perbedaan masyarakat. Corak pemikiran hukum dalam fatwa ini tetap menganut salah satu imam mazhab fikih meskipun tidak secara utuh diterapkan. Adapun metode ijtihad yang digunakan oleh DSN-MUI dalam fatwanya ini tetap mengacu pada dalil *bayani* yang tidak dengan jelas dirinci *wajh* (fokus) dalilnya, menggunakan dalil *ijmali* yang diperselisihkan ulama usul fikih berupa *mashlahah* dan *'urf* serta merujuk kepada pendapat para ulama fikih tentang asuransi.

Ijtihad DSN-MUI dalam fatwa asuransi Syariah tidak dapat diidentifikasi kepada mazhab fikih tertentu karena masalah asuransi tidak dibahas secara detail oleh para imam mazhab, tetapi nuansa bermazhab tetap menonjol dalam fatwa ini meskipun tidak secara eksplisit menyebutnya. Pilihan ijtihad DSN-MUI ini merupakan suatu keniscayaan karena masalah asuransi adalah masalah yang baru muncul pasca Imam mazhab dan pengikutnya.

Bahkan asuransi dibahas oleh ulama pada zaman kontemporer yang cenderung tidak *ta'asub* kepada mazhab tertentu.

Penyerapan Fatwa MUI ke dalam Peraturan Asuransi Syariah

Indonesia dikenal sebagai salah satu negara dengan jumlah operator Asuransi Syariah cukup banyak di dunia. Berdasarkan data DSN-MUI, terdapat 49 Asuransi Syariah di Indonesia yang telah mendapatkan izin Syariah. Mereka terdiri dari 40 operator Asuransi Syariah, 3 Reasuransi Syariah, dan 6 broker Asuransi dan Reasuransi Syariah. Data Kementerian Keuangan pada Oktober 2008, menyebutkan jumlah Asuransi Syariah mencapai 38 perusahaan. Jumlah itu terdiri dari 2 asuransi kematian, 1 asuransi umum, 19 asuransi umum Syariah cabang dari asuransi konvensional, 13 asuransi kematian Syariah cabang dari asuransi konvensional dan 3 reasuransi. Pangsa pasar jenis asuransi ini hanya 1,87 persen dari seluruh industri asuransi.

Dalam Kitab Undang-undang Hukum Dagang (KUHD) Pasal 246 disebutkan bahwa, "Asuransi adalah suatu perjanjian dimana seseorang penanggung mengikatkan diri kepada seorang tertanggung dengan menerima suatu premium, untuk memberikan penggantian kepadanya karena suatu kerugian, kerusakan, atau kehilangan keuntungan yang diharapkan yang mungkin akan dideritanya karena suatu peristiwa yang tidak tentu."

Menurut Undang-undang No. 2 Tahun 1992 tentang Perusahaan Perasuransian, Pasal 1, asuransi didefinisikan: "Asuransi atau Pertanggungan adalah perjanjian antara dua pihak atau lebih, pihak penanggung mengikat diri kepada tertanggung, dengan menerima premium asuransi untuk memberikan penggantian kepada tertanggung karena kerugian, kerusakan,

atau kehilangan keuntungan yang diharapkan, atau tanggung jawab hukum kepada pihak ketiga yang mungkin akan diderita tertanggung yang timbul dari suatu peristiwa yang tidak pasti, atau memberikan suatu peristiwa pembayaran yang didasarkan atas meninggalnya atau hidupnya seseorang yang dipertanggungjawabkan.”

Pengertian asuransi menurut KUHD dan Undang-undang tersebut di atas tidak dapat dijadikan dasar hukum yang kuat bagi Asuransi Syariah karena ia tidak mengatur adanya asuransi yang berdasarkan prinsip Syariah, serta tidak mengatur teknik pelaksanaan kegiatan Asuransi Syariah dalam kaitannya dengan kegiatan pengelolaan. Demikian juga KUHD dan Undang-undang tersebut tidak menyerap fatwa-fatwa MUI tentang asuransi. Oleh sebab itu, definisi asuransi berdasarkan prinsip Syariah tidak terserap dan jauh berbeda dengan asuransi yang dimaksudkan dalam KUHD 246, Undang-undang No. 2 Tahun 1992 dan Peraturan Pemerintah No. 73 Tahun 1992 tentang Penyelenggaraan Usaha Perasuransian. Memang, pada saat perumusan dan ditetapkannya KUHD menjadi Undang-undang serta Undang-undang tentang Usaha Perasuransian, isu dan praktik Asuransi Syariah belum dikenal oleh masyarakat Indonesia. Di samping itu, fatwa-fatwa tentang asuransi dikeluarkan lebih akhir dari pada KUHD dan Undang-undang Asuransi.

Ketegasan hukum Nasional tentang Asuransi Syariah adalah Keputusan Menteri Keuangan RI No. 424/KMK.06/2003 tentang Kesehatan Keuangan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, Keputusan Menteri Keuangan RI No. 426/KMK.06/2003 tentang Perizinan Usaha dan Kelembagaan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi, dan Keputusan Direktorat Jenderal Lembaga Keuangan No. 4499/LK/2000 tentang Jenis, Penilaian, dan Pembatasan Investasi Perusahaan Asuransi

dan Perusahaan Reasuransi dengan Sistem Syariah. Semua keputusan tersebut menyebutkan peraturan sistem asuransi berbasis Syariah dan menjadi pendukung berkembangnya pertumbuhan usaha Asuransi Syariah di Indonesia.

Analisis tentang penyerapan fatwa asuransi ke dalam Keputusan Menteri Keuangan dimulai dari Keputusan Menteri Keuangan tentang pendirian perusahaan Asuransi Syariah, lalu Keputusan Menteri Keuangan tentang Kesehatan Keuangan Perusahaan Asuransi. Meskipun nomor keputusannya berbeda antara satu keputusan dengan keputusan yang lain, akan tetapi tanggal keluarnya kedua keputusan tersebut bersamaan, yaitu pada tanggal 30 September 2003. Oleh sebab itu, penyerapan fatwa yang dianalisis pun hanya fatwa MUI No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah. Karena fatwa lain tentang asuransi dikeluarkan pada tahun 2006, yaitu setelah Keputusan Menteri Keuangan dikeluarkan sehingga tidak mungkin suatu keputusan akan menyerap sesuatu ketentuan yang belum ada atau setelah keputusan dikeluarkan.

Keputusan Menteri Keuangan RI No. 426/KMK.06/2003 tentang Izin Usaha dan Kelembagaan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi menyerap fatwa tentang Asuransi Syariah secara garis besarnya saja. Hal ini seperti pada Pasal 1 ayat (1) yang menegaskan tentang bisnis berdasarkan hukum Islam dan pengelolaan serta investasi yang sesuai Syariah. Pasal 4 ayat (3) menegaskan tentang syarat keahlian di bidang ekonomi Syariah, karena sifat pengelolaan dan investasi dana asuransi tidak akan lepas dari instrumen ekonomi Syariah. Di samping itu juga harus ada pengesahan dari Dewan Pengawas Syariah (DPS) terhadap produk Asuransi Syariah untuk menjamin kesesuaiannya dengan prinsip Syariah.

Dalam Keputusan Menteri Keuangan RI No. 424/KMK.06/2003 tentang Kesehatan Keuangan Perusahaan Asuransi dan Perusahaan Reasuransi disebutkan secara tegas tentang asuransi berdasarkan prinsip Syariah, meskipun pengertian prinsip Syariah dalam pasal tersebut tidak dijelaskan secara terperinci. Pengertian Syariah hanya diartikan sebagai bisnis yang berdasarkan hukum Islam dan diselenggarakan sesuai Syariah. Padahal prinsip Syariah menurut fatwa MUI adalah yang tidak mengandung unsur *gharar* (penipuan), *maysir* (perjudian), *riba*, *dhulm* (penganiayaan), *rasywah* (suap), barang haram dan maksiat. Sungguh berbeda antara arti hukum Islam dengan pengertian prinsip Syariah. Perbedaan mendasar antara kedua istilah tersebut adalah, jika prinsip Syariah adalah nilai-nilai yang harus dipatuhi dari "A" sampai "Z", maka hukum Islam berkaitan dengan teknik bisnis, seperti syarat, rukun *shighah* dan sebagainya yang tidak harus ditaati keseluruhannya karena pasti ada perbedaan pendapat ulama fikih.

Pasal 6 ayat (2) mengharuskan perusahaan Asuransi Syariah mendapat persetujuan Dewan Pengawas Syariah (DPS) dalam pelaporan penghitungan tingkat solvabilitas. Ketentuan ini sesuai dengan fatwa MUI No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah yang ditetapkan dalam ketentuan tambahan, bahwa Implementasi dari fatwa tentang asuransi harus selalu dirundingkan dan diawasi oleh Dewan Pengawas Syariah (DPS). Dalam pasal ini telah menyerap dan mengimplementasikan isi fatwa secara utuh.

Dalam Pasal 16, 17 dan 18 tentang investasi dan pengelolaan dana asuransi tidak secara eksplisit harus pada sektor Syariah, karena pilihan investasi dalam pasal tersebut tidak mencantumkan keharusan bisnis berdasarkan prinsip Syariah. Meskipun sebenarnya secara implisit, jaminan mematuhi Syariah,

selain bisnis antara perusahaan asuransi dengan pelanggan, juga dalam pengelolaan dan investasi dana asuransi harus sesuai dengan prinsip Syariah. Hanya dalam Pasal 18 ayat (1) huruf h dan i dengan tegas disebutkan pola investasi pembiayaan dengan menggunakan akad yang telah ditetapkan oleh fatwa MUI, yaitu akad *mudharabah* dan *murabahah*. Hal ini karena, fatwa tentang asuransi lebih banyak mengulas bisnis antara perusahaan asuransi dengan pelanggan. Sedangkan akad-akad dalam bisnis pengelolaan dan investasi hanya mensyaratkan kesesuaian dengan prinsip Syariah. Oleh sebab itu, aturan investasi dalam pengelolaan dana asuransi sepenuhnya mengikuti keputusan fatwa-fatwa tentang perbankan. Ketegasan mengenai kepatuhan Syariah dalam pengelolaan dan investasi dana Asuransi Syariah diatur lebih terperinci dan tegas melalui Keputusan Direktorat Jenderal Lembaga Keuangan RI No. 4499/LK/2000 tentang Jenis, Penilaian, dan Pembatasan Investasi Perusahaan Reinsurans dengan Sistem Syariah.

Pada Pasal 1 telah disebutkan tentang jenis investasi bagi perusahaan asuransi dan reinsurans dengan sistem Syariah untuk dipatuhi. Investasi tersebut terdiri dari: (a) Deposito dan sertifikat Deposito Syariah, (b) Sertifikat Wadiah Bank Indonesia, (c) Saham Syariah yang tercatat di Bursa Efek, (d) Obligasi Syariah yang tercatat di Bursa Efek, (e) Surat berharga Syariah yang diterbitkan atau dijamin pemerintah, (f) Unit penyertaan reksadana Syariah, (g) Penyertaan langsung Syariah, (h) Bangunan atau tanah dengan bangunan untuk investasi, (i) Pembiayaan hak milik tanah, dan/atau bangunan, kendaraan bermotor dan barang modal dengan skema *murabahah* (jual beli dengan pembayaran ditangguhkan), (j) Pembiayaan modal kerja dengan skema *mudharabah* (perkongsian), dan (k) Pinjaman polis.

Penyelesaian sengketa dan perkara asuransi menurut Undang-undang No. 2 Tahun 1992 tentang Usaha Perasuransian diselesaikan oleh peradilan, yang konotasinya adalah Peradilan Umum. Akan tetapi Undang-undang No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama pada Pasal 49 menyatakan bahwa sengketa ekonomi Syariah seperti Asuransi Syariah menjadi kewenangan Peradilan Agama. Ketentuan penyelesaian sengketa menurut Undang-undang telah menyerap fatwa MUI mengenai asuransi yang menetapkan penyelesaian sengketa melalui musyawarah, Badan Arbitrase Syariah dan jika belum tercapai kesepakatan dapat diselesaikan melalui Peradilan Agama agar lebih memenuhi kepatuhan Syariah.

Asuransi Syariah di Indonesia belum mempunyai dasar hukum yang mencukupi, karena KUHD dan undang-undang Asuransi tidak menyebutkan asuransi yang dimaksudkan oleh Asuransi Syariah. Asuransi difahami oleh KUHD dan Undang-undang sebagai pemindahan tanggungan dari pelanggan kepada perusahaan (*transfer of risk*) di mana tertanggung harus menggantinya dengan membayar premi. Pengertian tersebut sangat berbeda dengan Asuransi Syariah yang sejak awal mendasarkan kepada asas saling tolong menolong, saling melindungi dalam menghadapi resiko dengan menyisihkan dananya sebagai iuran kebajikan yang disebut *tabarru'*. Jadi, sistem ini menggunakan pembagian resiko (*sharing of risk*) di mana para peserta saling menanggung. Akad yang digunakan dalam asuransi Syariah mestilah sesuai dengan prinsip Syariah, artinya akad yang dilakukan harus terhindar dari unsur *riba*, *gharar*, dan *maisir* (judi). Selain itu, investasi dana harus pada objek yang halal.

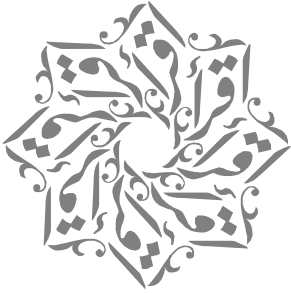
Kesimpulan

Asuransi Syariah hanya diatur melalui Keputusan Menteri Keuangan (KMK) dan Keputusan Direktur Jenderal Departemen Keuangan Republik Indonesia. Penyerapan fatwa asuransi ke dalam Peraturan Perundang-undangan hanya dilakukan melalui KMK dan belum terserap ke dalam Undang-undang. Sedangkan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 39 Tahun 2008 tentang Perubahan Kedua atas Peraturan Pemerintah No. 39 Tahun 1992 tentang Penyelenggaraan Usaha Asuransi hanya mengatur tentang modal dan penilaian Asuransi Syariah dari aspek modal dan kesehatan usaha, tetapi belum mengatur tentang usaha Asuransi Syariah yang sesuai prinsip Syariah. Oleh sebab itu, perlu adanya saran yang membangun untuk menguatkan eksistensi Asuransi Syariah dari segi hukum, baik itu berupa Undang-undang (UU) atau Peraturan Pemerintah (PP) yang khusus mengatur Asuransi berdasarkan prinsip Syariah.

Referensi

- Ahmad, Othman Bakar, *Qaththa' al-Ta'min fi Sudan*, cet. ke-1, Jeddah: Maktabah al-Malik Fahd, 1997.
- Anderson, J. N. D., *Islamic Law in the Modern World*, New York: New York University Press, 1959.
- Ayyub, Hasan, *Fiqh Mu'amalah Maliyyah fi al-Islam*, cet. ke-1, Kairo: Dar al-Salam, 2003.
- Buang, Ahmad Hidayat, , *Penulisan dan Kajian Fatwa*, dalam: *Fatwa di Malaysia*, cet. ke-1, Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan

- Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, , 2004.
- al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqfi'in 'an Rabb al-'Alamin, tahqiq* Muhammad 'Abd. al-Salam Ibrahim, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, cet. ke-3, Yogyakarta: PP Muhammadiyah, t.th.
- Mudzhar, Muhammad Atho', "*Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*" dalam Budhy Munawwar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-7, PT. Pustaka LP3ES Indonesia, Jakarta, 1995.
- Tyan, E., *Fatwa Dalam Ensiklopedi Islam* (terbitan terbaru), Soedarso Soedarsono (terj.), Jakarta: INIS, 1993.
- Yafie, Ali, *Asuransi Dalam Pandangan Islam, Menggagas Fiqh Sosial*, Mizan, Bandung.
- Yanggo, Huzaimah T., "Asuransi, hukum dan Permasalahannya", *Jurnal AAMAI*, Tahun VII, No. 12. 2003
- Zahro, Ahmad, *Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999: Tradisi Intelektual NU*, cet. ke-1. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta, 2004.
- al-Zuhaili, Wahbah, *al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'ashirah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2002.



**BAGIAN
KEEMPAT**

**Fatwa MUI tentang
Politik dan Sosial
Keagamaan**



GOLONGAN PUTIH (GOLPUT): Analisis Fatwa Majelis Ulama Indonesia

Bahrul Ulum

Latar Belakang

Golput¹ bukanlah fenomena baru dalam dunia politik di Indonesia. Namun, ketika Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa haramnya golput pada Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III tahun 2009 di Padangpanjang, telah mengundang respon ketidaksetujuan dan penolakan dari berbagai pihak, bahkan dari sejumlah ormas Islam, seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah.

Fatwa merupakan bagian dari dinamika pemikiran hukum Islam di mana pemikiran Islam itu sendiri pernah mengalami masa puncak dan sekaligus sebagai masa kejatuhan, yakni pada abad ke-9 dan ke-10 ketika terjadi pembakuan pemikiran hukum Islam melalui pembentukan keempat mazhab Sunni.² Di satu sisi hal ini menunjukkan sebuah prestasi gemilang. Di sisi lain, hal ini juga berimplikasi pada berhentinya dinamika pemikiran hukum Islam

karena orang menganggap mazhab hukum itu sudah final. Akibatnya, sejak era ini para ahli hukum Islam (*fuqaha*) tidak lagi berani menyebut diri mereka sebagai *mujtahid mutlaq* melainkan hanya sebagai *mujtahid fil-mazhab*.³ Umat Islam beranggapan bahwa era ini adalah era tertutupnya pintu *ijtihad*. Baru pada abad ke-19 ada beberapa golongan pembaharu yang menganjurkan dibukanya kembali pintu *ijtihad*.⁴

Perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia menghadapi dinamika yang agak kompleks karena uniknya sistem sosial-politik yang ada. Sehingga, fatwa ulama tidak jarang atau sering kontraproduktif bahkan di kalangan kaum Muslim sendiri. Tulisan ini dimaksudkan untuk memaparkan secara kritis fatwa itu sendiri, baik dari segi eksistensinya maupun metodenya.

Sekilas tentang MUI

MUI 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. Majelis Ulama Indonesia berdiri pada tanggal, 7 Rajab 1395 H, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta,⁵ di mana sebelumnya telah berdiri majelis ulama di Jawa Barat⁶ yang secara *ex officio* diketuai oleh Panglima Militer Daerah.⁷

Sejak terbentuknya, ia memiliki tugas utama: *pertama*, memberi fatwa dan nasihat mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan umat Islam umumnya, sebagai amar ma'ruf nahi munkar; *Kedua*, memperkuat ukhuwah (kerukunan) Islamiah dan memelihara serta meningkatkan suasana kerukunan antar umat beragama dalam mewujudkan persatuan

dan kesatuan bangsa; *ketiga*, mewakili umat Islam dalam konsultasi antar umat beragama; dan *keempat*, Menjadi penghubung antara ulama dan umara (pejabat pemerintah), serta menjadi penerjemah timbal balik antara pemerintah dan umat beragama guna menyukseskan pembangunan nasional.⁸

MUI memiliki satu komisi utama yang disebut dengan Komisi Fatwa yang bertugas memberikan fatwa dan nasehat baik kepada masyarakat maupun kepada pemerintah, apakah diminta atau tidak.

Dalam kaitannya dengan tugas memberikan fatwa, MUI membagi fatwa-fatwa tersebut menurut bidangnya masing-masing, mulai dari soal ibadah hingga masalah IPTEK. Berikut ini penulis tampilkan uraiannya secara lebih lengkap yang diakses dari situs resmi MUI.

1. Bagian I. tentang Ibadah, di antaranya meliputi: Fatwa Mentasharufkan Dana Zakat Untuk Kegiatan Produktif, Tentang Doa Bersama, Tentang Penentuan Awal Ramadhan, dan sebagainya.
2. Bagian II, tentang Fahaman Keagamaan, yang membahas tentang aliran Ahmadiyah Qadiyan, Fahaman Syiah dan tentang Pluralisme.
3. Bagian III, tentang Masalah Sosial dan Kemasyarakatan, di antaranya: Fatwa Tentang Korupsi, Perayaan Natal Bersama, Pornografi dan Pornoaksi, dan sebagainya.
4. Bagian IV, tentang Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, seperti masalah Penyembelihan Hewan secara Mekanis, Vasectomi dan tubectomi

Historisitas Fatwa Golput

Keluarnya fatwa MUI mengenai haramnya golput, paling tidak dipicu oleh tiga hal.

Pertama, berawal dari “dehem”nya Gus Dur –K.H. Abdurrahman Wahid– tentang seruan (kepada khalayak) agar tidak memilih pada pemilu 2009. Suara Gus Dur dianggap mewakili sekian kekecewaan masyarakat yang tengah mendapati gambaran politik negeri yang tidak kunjung beranjak dari kondisi prihatin. Terlebih melihat fenomena para caleg yang ditengarai cenderung *nyalon* untuk cari kerja, simpati, dan kejar proyek semata, tanpa mengedepankan komitmen memperjuangkan agenda-agenda berdimensi kerakyatan.

Di sisi yang lain, diakui atau tidak, faktor ini berangkat dari kekecewaan Gus Dur atas sikap KPU yang secara sepihak menghakimi permasalahan internal Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Seperti diketahui kekecewaan Gus Dur (atas kinerja KPU, dan Pemerintah) ini kemudian meluap menjadi seruan untuk tidak memilih pada Pemilu. Pasca “kampanye” itu, isu golput begitu mengemuka, memanas dan berbalas komentar para politisi dan beberapa kalangan yang terganggu kepentingannya. Tidak tanggung-tanggung, ketua MPR Hidayat Nurwahid berikut organisasi NU juga Muhammadiyah⁹ membujuk MUI untuk segera membendung agar kekecewaan Gus Dur ini tak meluas menjadi “kekecewaan *grassroot*.”

Kedua dalam perspektif agama sikap golput itu dipandang sebagai pengingkaran terhadap *nashbul imamah* (menegakkan kepemimpinan). Artinya, dengan tidak ‘memilih’, maka hilanglah pahala *fardhu kifayah* (kewajiban kolektif) itu. Dengan dasar inilah, MUI bermaksud meminimalisasi-kalau perlu menghilangkan-

budaya “sungkan” untuk menentukan pemimpinnya dalam ajang pemilu.

Dalam kerangka yang lebih praktis, faktor *ketiga* kiranya lebih kuat lagi, fikih (baca: hukum Islam). Beberapa kalangan Islam bahkan memunculkan kaidah-kaidah *ushul fiqh* untuk memperkuat alasan agar menjauh dari sikap anti pilih pemimpin itu. Bahwa meski hukum asal memilih pemimpin itu adalah *fardhu kifayah*, namun kerugian (*mafsadah*) akibat sikap apatis dan golput ini akan cenderung lebih berbahaya. *Da’u al-mafsadah al-kubra wajalbul mashlahah al-kubra* atau sebuah pertimbangan mencegah dampak negatif yang lebih besar dan menggapai kemaslahatan yang lebih besar, akhirnya menjadi dasar utamanya, dan melengkapi faktor kedua.¹⁰

Pada tanggal 26 Januari 2009 M / 29 Muharram 1430 H, Komisi 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 imam*) dalam Islam adalah kewajiban untuk menegakkan *imamah* dan *imarah* dalam kehidupan bersama.
3. *Imamah* dan *imarah* dalam Islam menghajatkan syarat-syarat sesuai dengan ketentuan agama agar terwujud kemaslahatan dalam masyarakat.
4. Memilih pemimpin yang beriman dan bertaqwa, jujur (*shiddiq*), terpercaya (*amanah*), aktif dan aspiratif (*tabligh*), mempunyai

kemampuan (*fathonah*), 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.¹¹

Berdasarkan pertimbangan tersebut di atas, MUI akhirnya merekomendasikan:

1. Umat Islam dianjurkan untuk memilih pemimpin dan wakil-wakilnya yang mengemban tugas amar makruf nahi munkar.
2. Pemerintah penyelenggaraan pemilu perlu meningkatkan sosialisasi penyelenggaraan pemilu agar partisipasi masyarakat dapat meningkat, sehingga hak masyarakat terpenuhi.¹²

Fatwa tersebut dapat dipandang sebagai sebuah langkah besar dan pergeseran paradigma MUI di era reformasi ini. Sebelumnya di awal era reformasi MUI telah menunjukkan tanda-tanda pergeseran tajam dengan kecenderungan memasuki ranah politik¹³. Hal ini mengingat bahwa MUI adalah lembaga ulama yang merupakan representasi Islam dan lembaga Islam. MUI bisa dituding 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, sunah, ijma' dan qiyas, dan dalil-dalil lainnya seperti *istihsan*, *masalih*

mursalah dan juga pendapat ulama.¹⁴ Metode ini jelas mengikuti metode klasik yang dalam sistem perundang-undangan, dimulai dari Al-Qur'an, sunah, ijma' dan qiyas.¹⁵

Dalam menetapkan fatwa mengenai haramnya golput, MUI memiliki dasar argumentasi yang digali dari Al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama. Berikut adalah petikan dasar-dasar argumentasi yang dikemukakan MUI:

1. Al-Qur'an Surah an-Nisa' (4) ayat 59:

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu".

2. Hadis Nabi saw.:

"Dari Abdullah bin Amr bin 'Auf al-Muzani, dari ayahnya, dari kakeknya, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: "Perjanjian boleh dilakukan diantara kaum muslimin, kecuali perjanjian yang mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram". (HR At-Tirmidzi).

3. Hadis Nabi saw.:

"Barangsiapa mati dan belum melakukan baiat, maka matinya dalam keadaan jahiliah". (HR Bukhari).

4. Hadis Nabi saw.:

"Barangsiapa yang memilih seorang pemimpin padahal ia tahu ada orang lain yang lebih pantas untuk dijadikan pemimpin dan lebih faham terhadap kitab Allah dan sunah Rasul-Nya, maka ia telah mengkhianati Allah, RasulNya, dan semua orang beriman". (HR At-Thabrani).

5. Pernyataan Abu Bakar r.a., ketika pidato pertama setelah ditetapkan sebagai Khalifah:

"Wahai sekalian manusia, jika aku dalam kebaikan maka bantulah aku, dan jika aku buruk maka ingatkanlah aku. ...taatilah aku selagi aku menyuruh kalian taat kepada Allah, dan jika memerintahkan kemaksiatan maka jangan taati aku".

6. Pernyataan Umar r.a. ketika dikukuhkan sebagai Khalifah, beliau berpidato:

"Barangsiapa diantara kalian melihat aku dalam ketidaklurusan, maka luruskanlah aku....".

7. Pendapat Al-Mawardi dalam *Al-Ahkam as-Sulthaniyah*, hal 3:

"Kepemimpinan (al-imamah) merupakan tempat pengganti kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia, dan memilih orang yang menduduki kepemimpinan tersebut hukumnya adalah wajib menurut ijma".

8. Pendapat Al-Mawardi dalam *Al-Ahkam as-Sulthaniyah* hal 4:

"Jika menetapkan imamah adalah wajib, maka (tingkatan) kewajibannya adalah fardhu kifayah seperti jihad dan menuntut ilmu. Dimana jika ada orang yang ahli (pantas dan layak) menegakkan imamah, maka gugurlah kewajiban terhadap yang lainnya. Jika tidak ada seorangpun yang menegakkannya, maka dipilih diantara manusia dua golongan, yakni golongan yang memiliki otoritas memilih (ahlul ikhtiyar) hingga mereka memilih untuk umat seorang pemimpin, dan golongan (calon) pemimpin (ahlul imamah) hingga diantara mereka dipilih untuk menjadi pemimpin".

9. Pendapat Ibnu Taimiyah dalam *As-Siyasah as-Syar'iyah*:

"Penting untuk diketahui bahwa adanya kekuasaan untuk mengatur urusan manusia adalah termasuk kewajiban besar dalam agama, bahkan tidak akan tegak agama ataupun dunia tanpa adanya kekuasaan. Maka sesungguhnya anak Adam

tidak akan sempurna kemashlahatannya tanpa berkumpul karena diantara mereka saling membutuhkan, dan tidak bisa dihindari ketika mereka berkumpul adanya seorang pemimpin".¹⁶

Pada poin pertama, MUI menggunakan ayat Al-Qur'an yang menyuruh untuk taat kepada Allah dan Rasulnya, serta *ulil amri* (pemimpin). Penggunaan ayat ini karena di samping tidak terdapat ayat Al-Qur'an yang secara langsung berbicara mengenai keharaman golput, ayat ini relevan untuk menyuruh orang untuk taat kepada ulil amri dengan cara menggunakan hak pilihnya pada pemilu.

Poin 2, 3, dan 4 adalah kutipan hadis Nabi saw. Hadis nomor 2 berisi peringatan bahwa perjanjian yang dibolehkan hanyalah perjanjian yang menghalalkan yang halal dan mengharamkan yang haram. Tampaknya, hadis ini dipakai MUI sebagai qiyas untuk memperingatkan perilaku golput berjamaah dan terorganisir. Sedangkan hadis ke-3 adalah keharusan sumpah setia (baiat) pada pemimpin, senada dengan ayat pada poin 1. Di sisi lain, hadis nomor 4 tampaknya menjadi dasar pemikiran MUI bagi keharusan memilih jika diketahui ada pemimpin yang layak untuk itu.

Poin 5 dan 6 adalah qaul al-Shahabat (pendapat Sahabat). Keduanya pendapat tersebut tampak seirama dalam hal keharusan memilih pemimpin dan beramar ma'ruf.

Sementara itu, poin 7, 8, dan 9 masing-masing adalah pendapat ulama, terutama menyangkut masalah politik. Al-Mawardi dan Ibnu Taimiyah adalah dua ulama khalaf yang sangat terkenal dan mumpuni dalam soal pemikiran politik Islam. Pendapat dua ulama ini langsung berbicara pada kewajiban menegakkan *imamah* sebagai sarana untuk menegakkan agama.

Dengan kata lain, golput dianggap sebagai tindakan yang menentang *imamah*, maka golput adalah haram.

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 sifatnya maudu'i (tematik). Artinya, dalam proses pendalilan, MUI mencari ayat, hadis, pendapat Sahabat, dan atau pendapat ulama yang relevan untuk mengharamkan golput.

Selain itu pula, argumentasi normatif yang dipakai oleh MUI sifatnya lemah, setidaknya dilihat dari dua alasan. Pertama, argumentasi tersebut (terutama ayat dan hadis) tidak secara langsung berbicara mengenai masalah haramnya golput. Dengan kata lain, bisakah argumentasi tersebut dijadikan dasar atau qiyas bagi pengharaman golput? Kedua, terdapat banyak ayat, hadis, pendapat Shahabat, atau pendapat ulama kenamaan yang mungkin berlawanan dengan kesimpulan di atas.

Respon Intelektual dan Partai-Partai terhadap Fatwa Golput

Dikeluarkannya fatwa MUI tentang golput menimbulkan kontroversi di kalangan masyarakat. Dalam beberapa situs internet, penulis menemukan kecenderungan bahwa sebagian besar kalangan masyarakat termasuk dari para intelektual Muslim tidak mendukung fatwa tersebut. Sebagian lainnya ada yang menganggap perlu fatwa MUI tentang golput demi kelancaran proses demokrasi dan politik yang sehat di Indonesia. Dua elit ormas Islam terbesar di Indonesia, yakni Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, termasuk dalam kategori yang tidak setuju dengan fatwa ini, namun menyampaikannya secara hati-hati.

Menurut Hasyim Muzadi, soal golput tidak usah ditarik ke (hukum) haram. Golput sendiri memiliki beberapa kecenderungan, ada yang sibuk bekerja, ada yang sibuk dengan keluarga dan ada yang tidak berkenan dengan sosok yang akan dipilihnya. Jadi soal memilih atau tidak adalah soal selera dan tidak bisa disalahkan. Namun demikian, Hasyim mengingatkan, bila tindakan golput sudah menjadi sebuah gerakan supaya orang tidak memilih, maka itu termasuk tindakan destruktif. Dia menilai tindakan demikian sebagai tindakan yang tidak benar.¹⁷

Din Syamsuddin, Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, mengatakan "Persoalan golput dalam sistem demokrasi memang menjadi ganjalan jika jumlahnya sangat besar. Golput yang besar diyakini mengganggu ketenangan legitimasi proses demokrasi. Itu sebabnya masyarakat didekati dengan pendekatan dakwah yang mengajak masyarakat menggunakan hak pilihnya, dan bukan dengan fatwa. Artinya, tidak selalu terkait dengan problem halal dan haram yang punya konsekuensi dosa". Selaras dengan itu, menurut Ketua Lembaga Hikmah dan Kebijakan Publik Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Bahtiar Effendi, "Sebaiknya MUI Mencabut Fatwa Golput".¹⁸

Senada dengan pandangan di atas, Hizbut Tahrir Indonesia juga tidak ketinggalan mengeluarkan komentar yang intinya tidak setuju dengan fatwa golput. Dalam sebuah situs Islam, tanggapan Hizbut Tahrir Indonesia ini dimuat secara khusus dalam bentuk makalah dan mengatasmakan Muhammad Ismail Yusanto, Jurubicara Hizbut Tahrir Indonesia. Namun, Argumentasi yang diajukan oleh Hizbut Tahrir Indonesia, meski menolak fatwa MUI tersebut, tetapi penolakan tersebut lebih didasarkan pada ideologi ke-Islamannya.¹⁹ Dengan kata lain, Hizbut Tahrir Indonesia menilai bahwa MUI menjadi alat negara, atau setidaknya mentolerir pemimpin yang sekular melalui kewajiban untuk memberikan

suara pada pemilihan umum. Padahal memilih pemimpin sekular, menurut Hizbut Tahrir Indonesia, adalah haram dalam pandangan agama. Sekiranya pengharaman golput itu terhadap “pemimpin Islam”, pastilah Hizbut Tahrir Indonesia tidak akan melancarkan kritik sepanjang itu. Sebelum Hizbut Tahrir Indonesia melaunching pandangan tersebut, satu bulan sebelum itu, K.H. Yakhsyalloh Mansur, Mudir ‘Am Pesantren Al-Fatah Bogor sudah terlebih dahulu memposting tanggapannya pada situs yang sama. Yakhsyalloh Mansur tampaknya berusaha menampilkan argumentasi dari berbagai sudut, baik dari perpektif hukum maupun agama. Yakhsyalloh Mansur memperingatkan kepada para ulama agar tidak sembarang mengeluarkan fatwa karena akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.²⁰

Pengamat politik Azyumardi Azra, yang diperkirakan juga akan berseberangan dengan MUI,²¹ dalam kesempatan yang sama menyatakan dukungan atas putusan Forum Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III. Menurutnya, dengan adanya fatwa haram MUI terhadap tindakan golput, itu berarti umat Islam akan merasakan bahwa memilih merupakan satu kewajiban keagamaan yang mesti dilaksanakan. Jadi dari sudut penyelenggaraan pemilu, hal tersebut dianggap bagus. Begitu juga untuk pertumbuhan demokrasi di Indonesia karena meningkatkan partisipasi politik dalam rangka memperkuat demokrasi. Dia juga mengemukakan, fatwa MUI soal golput ini untuk kepentingan Indonesia secara keseluruhan. Untuk itu, anjuran ini mesti dilakoni tokoh-tokoh agama lain di Tanah Air²²

Meski demikian, dia mengingatkan, “Boleh saja mereka mengeluarkan anjuran. Tapi tentu saja harus dilandasi pemahaman agama yang benar, jangan sampai fatwa itu menjadi fatwa politik, dalam pengertian fatwa untuk kepentingan politik tokoh tertentu atau partai tertentu.” Diapun menambahkan bahwa

fatwa golput MUI ini tidak serta merta mengikat. Setiap orang boleh mengikuti, dan boleh juga tidak. “Meski dikatakan haram untuk golput, fatwa itu pada dasarnya nasihat keagamaan dan hukum yang tidak mengikat. Apalagi di Indonesia lembaga fatwa bukan hanya milik MUI.”²³

Agaknya Azyumardi Azra, lewat pandangan tersebut, berusaha mencari jalan moderat antara pengusung dan penolak fatwa haram golput. Dalam hal ini, dia tampak lebih realistis dan mencoba melihat fakta di lapangan, bahwa keikutsertaan dalam pemilu 2009 adalah sangat penting untuk memilih calon pemimpin yang memenuhi syarat.²⁴

Dukungan yang kuat datang dari Partai Keadilan Sejahtera. Partai yang paling getol menyuarakan kesepakatannya dengan fatwa MUI adalah PKS. Badan Pelaksana Pemenangan Pemilu (Bapilu) PKS, Muhamad Razikun, mengatakan:

“Fatwa golput haram tentunya akan mempengaruhi angka pemilih yang golput, jika sebelumnya diprediksi angka golput akan mengalami peningkatan dari 35 persen pada pemilu 2004 menjadi sekitar 55-60 persen pada pemilu 2009, dengan adanya fatwa MUI kemungkinan akan menekan angka tersebut menjadi paling tidak sama dengan pemilu 2004.”²⁵

Dalam konteks demokrasi, keberadaan golput merupakan bagian dari demokrasi dan merupakan pilihan. Namun, dalam konteks kemaslahatan, kata dia, maka warga Negara harus berpartisipasi dalam menentukan pemimpin yang dianggap baik atau paling baik. Dia melanjutkan:

“Jika masyarakat merasa tidak ada yang baik dari sekian kandidat yang ada, maka dalam kaidah Islam diterangkan bahwa tetap harus memilih pemimpin dengan risiko yang

paling kecil atau yang paling sedikit buruknya, Dengan adanya fatwa dari MUI nanti, maka akan menjadi spirit atau dukungan bagi bangsa dan proses demokrasi, sehingga paling tidak akan meminimalkan angka golput kendati banyak masyarakat yang kecewa dengan sistem politik dan pelaku politik di Indonesia".²⁶

Seruan yang sama datang dari PKS perwakilan Amerika dan Kanada mendukung penuh keputusan MUI mengeluarkan fatwa haram tentang Golput. Fatwa ini dinilai sebagai keputusan yang tepat dan cerdas dari MUI. Seperti yang dituturkan oleh Ketua Pusat Pelayanan dan Informasi Partai Keadilan Sejahtera Amerika dan Kanada (PIP PKS) di San Francisco, California, Muhammad Yusuf Efendi, dalam sela-sela kesibukan persiapan PEMILU 2009 di Amerika, "Fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tentang haramnya Golput merupakan salah satu langkah cerdas untuk mengikutkan secara aktif warga negara Indonesia untuk bersama-sama membangun bangsa Indonesia."²⁷

Menurut Yusuf, salah satu syarat penting untuk memulihkan kondisi bangsa Indonesia adalah keikutsertaan secara aktif setiap warga negara Indonesia dalam pembangunan bangsa, termasuk dalam memilih calon-calon wakil rakyat dan pemimpin bangsa ini. Yusuf menegaskan bahwa Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI ini sangat penting untuk diperhatikan guna mensukseskan PEMILU tahun 2009. Pemerintah sudah mengeluarkan dana yang tidak sedikit dalam rangka pembangunan bangsa Indonesia, karena itu jangan sampai dana ini menjadi mubadzir. Ini adalah kesempatan yang baik bagi bangsa Indonesia untuk bangkit dari kondisi keterpurukan selama ini.²⁸

Dalam akhir pesannya, Yusuf juga mengatakan masyarakat yang tinggal di Amerika sangat rindu dengan kejayaan dan kemajuan negeri Indonesia. Dengan penuh harap dia berkata:

"Karena itu kami, teman-teman PIP PKS Amerika pun memantapkan hati berjuang dan membangun bangsa ini dari luar negeri, dan saya harapkan agar saudara-saudara kami yang di Indonesia ikut bangkit dan bersatu, menyambut irama kebangkitan ini."²⁹

Dukungan penuh PKS terhadap fatwa MUI mengundang kecurigaan beberapa pihak. Meski sulit dibuktikan apakah PKS memiliki kepentingan di balik fatwa ini, tetapi paling tidak PKS sebagai partai yang solid akan sangat merugi bila ternyata pemilu ini kurang atau malah tidak berhasil. Di samping itu, kantong-kantong yang menjadi calon pemilihnya tentu akan menurun, dan itu artinya reputasinya sebagai salah satu pendulang suara terbanyak juga akan menurun.

Selain PKS, partai lain yang memberikan komentar tentang fatwa MUI ini adalah PDIP. Megawati dikabarkan pernah memberikan fatwa tentang golput ini dengan mengatakan "Bagi anda yang golput, maka anda harus melepaskan status WNI anda." Padahal Megawati sendiri dia pernah melakukan aksi golput pada Pemilu 1997.³⁰

Dari sejumlah penelusuran literatur, penulis tidak banyak menemukan komentar dari partai-partai peserta pemilu. Kemungkinan karena mereka menganggap bahwa fatwa tersebut tidak akan memberikan pengaruh yang signifikan, untuk tidak mengatakan tidak berpengaruh sama sekali dengan partisipasi konstituen untuk memilih.

Implikasi Fatwa Golput terhadap Demokrasi di Indonesia

Beberapa kalangan menduga, sebelum Pemilu 2009, bahwa fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mengharamkan

golongan putih (golput) dalam pemilu diyakini mampu mendongkrak partisipasi pemilih dalam Pemilu 2009. Namun, naiknya partisipasi pemilih akibat fatwa itu sulit diukur. Menurut Azyumardi Azra, tidak mudah menentukan dampak atau pengaruh fatwa itu untuk kurangi golongan putih. Yang jelas, menurutnya, ada orang-orang Islam yang senang mengikuti fatwa MUI, ada juga orang Islam yang punya keputusan sendiri bagi dirinya.³¹

Azyumardi menilai dengan adanya fatwa itu, orang-orang Islam akan merasa bahwa memilih itu ada unsur keagamaan. Di samping itu, dia berpendapat bahwa pemerintahan terpilih kurang kredibel dan kuat jika lebih banyak pemilih yang memilih menjadi golput. Alasannya, pemerintahan terpilih bukan berdasarkan suara pemilih secara mayoritas.³²

Menyangkut dampak putusan MUI terhadap peningkatan angka partisipasi masyarakat pada Pemilu legislatif dan Pilpres 2009, sulit untuk melihat dampak positifnya, selain tidak ada penelitian terhadap pengaruh fatwa tersebut. Faktanya, angka golput Pemilu 2004 yang mencapai 23,34 persen justru lebih meningkat pada Pemilu 2009 yang mencapai 39,1 persen. Angka golput ini melampaui perolehan suara partai Demokrat yang menduduki posisi pertama dalam perolehan suara pada Pemilu 2009³³.

Menjelang dilaksanakannya Pemilu 2009, banyak pihak seperti kalangan mahasiswa yang cenderung bersikap apatis, apolitis dan kritis. Menurut dia, pemilih muda (mahasiswa) terbagi menjadi dua kelompok, pertama kelompok apatis dan apolitis, kelompok yang biasanya teralienasi dari sistem atau proses politik yang ada. Kedua, kelompok rasional dan kritis, sehingga tidak mudah terbuju slogan dan janji caleg atau capres dalam Pemilu 2009.³⁴

Fakta lain menunjukkan bahwa perbedaan ideologis Islamis dan non-Islamis tidak terlalu berpengaruh dalam perolehan suara partai Islam. Hasil korelasi pemilu 1999 dan 2004 yang dilakukan Baswedan, suara PDI-P beralih ke partai nasionalis. Sementara, peningkatan suara PKS berasal dari partai berbasis Islam (PAN dan PPP). Suara PKB relatif tetap karena partai ini menanggung suara dari kalangan Islam tradisional di Jawa Timur dan sebagian Jawa Tengah.

Kesimpulan di atas sejalan dengan exit polls yang diadakan LP3ES pada hari pemilu 5 April 2004; bahwa peningkatan suara PKS merupakan hasil migrasi dari suara pemilih berbasis Islam, kecuali PKB. Sebanyak 16 persen PAN dan PPP pada pemilu 1999 berpindah ke PKS. Tingkat loyalitas pemilih tertinggi juga jatuh ke PKS (56%), disusul pendukung PKB (54%). Kenaikan suara satu partai Islam lebih disebabkan turunnya suara partai Islam lain. Papartai Islam tidak atau belum berhasil meluaskan pangsa pasarnya. Hubungan antara satu partai Islam dengan partai Islam yang lain bersifat zero-sum game³⁵.

Ini menunjukkan bahwa fatwa MUI tidak efektif untuk menekan angka golput pada Pemilu 2009 karena terdapat beberapa faktor yang menyebabkan orang golput dan pilihan pada partai yang tidak saja bersifat ideologis-politis namun juga karena faktor-faktor pragmatis dan teknis.

Alasan lain bahwa fatwa tersebut tidak berpengaruh secara signifikan bagi konstituente adalah karena dalam konteks konstitusional, jika hukum negara mewajibkan warga memilih dalam pemilu, itu akan mencederai hak asasi manusia. Hak asasi yang paling asasi salah satunya adalah hak memilih ataupun tidak memilih.

Memang demokrasi akan kehilangan legitimasi jika pintu pemilu sudah tidak lagi memberikan harapan. Demokrasi bukan hanya disimbolkan dengan adanya pemilu, ada parpol, atau ada wakil rakyat yang biasa disebut dengan prosedural. Demokrasi yang substansial bukan semata-mata mementingkan prosedur, tapi juga substansi. Artinya jika ada pemilu, ada parpol, ada wakil rakyat, substansinya adalah keadilan, kesejahteraan, dan pencerahan baru. Nampaknya, fatwa MUI tidak menyentuh ranah demokrasi substansial.

Pada akhirnya pemilu 2009 berjalan dengan lancar dengan terpilihnya kembali Susilo Bambang Yudoyono berpasangan dengan Budiono sebagai Presiden dan Wakil Presiden. Sekali lagi demokrasi di Indonesia dikatakan berhasil lewat Pemilu yang berkualitas. Pemilu dikatakan berkualitas apabila dilihat dari proses dan hasilnya. Dari sisi prosesnya, Pemilu dikatakan berkualitas apabila Pemilu tersebut berlangsung secara demokratis, jujur dan adil, serta aman, tertib dan lancar. Dari segi hasilnya, Pemilu dapat dikatakan berhasil apabila Pemilu tersebut menghasilkan wakil-wakil rakyat dan pemimpin negara yang mampu meningkatkan kesejahteraan rakyat dan martabat bangsa dan negara di mata masyarakat internasional.³⁶

Sejauh ini, peran fatwa MUI dalam menghasilkan demokrasi yang sukses lewat Pemilu yang berhasil tersebut tampaknya belum terlihat. Fatwa golput tampaknya juga berhubungan secara signifikan dengan partisipasi konstituen dalam memberikan suaranya pada Pemilu 2009. Ini karena sejumlah faktor menyangkut berhasil atau tidaknya pelaksanaan Pemilu 2009 lebih menentukan ketimbang fatwa haram golput. Pendidikan, sosialisasi, dan kedewasaan pemilih adalah hal yang utama.

Simpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah dipaparkan pada bab terdahulu, penulis dapat menarik beberapa kesimpulan, yaitu:

1. Lahirnya fatwa dilatarbelakangi oleh beberapa faktor: *pertama*, adanya fenomena yang menunjukkan gerakan untuk tidak memilih pada pemilu 2009; *kedua*, fenomena golput diyakini telah mereduksi nilai-nilai demokrasi; *ketiga*, ada permintaan untuk mengeluarkan fatwa, terutama datang dari tokoh PKS; *ketiga*, kemungkinan MUI ingin berperan dalam menyukseskan Pemilu 2009 untuk mewujudkan cita-cita bersama sesuai dengan aspirasi umat dan kepentingan bangsa untuk menghasilkan pemimpin yang *amanah, shiddiq, tabligh, fathanah*..
2. Respon intelektual mengenai fatwa MUI sebagian besar tidak mendukung fatwa tersebut. Di samping tidak dapat diterima oleh akal, fatwa itu juga dinilai kontraproduktif dengan fakta di lapangan. Kalangan yang mendukung melihat sisi baiknya bahwa dari sudut penyelenggaraan pemilu, hal tersebut dianggap bagus untuk pertumbuhan demokrasi di Indonesia karena meningkatkan partisipasi politik dalam rangka memperkuat demokrasi. Dari partai politik, PKS adalah partai yang paling mendukung fatwa MUI. PKS memandang Pemilu mengandung maslahat guna menentukan pemimpin yang dianggap baik atau paling baik.
3. Sejauh tulisan ini dibuat dan setelah pelaksanaan Pemilu 2009, penulis tidak menemukan ada implikasi yang signifikan dari fatwa MUI dalam menekan angka golput. Hal ini disebabkan karena faktor lain, seperti kinerja KPU, sosialisasi Pemilu, tingkat kedewasaan dan jaminan demokrasi, tampaknya jauh lebih

berperan memberi pengaruh ketimbang sebuah fatwa mengenai haramnya golput.

Saran

MUI sebagai kumpulan dari para ulama sebetulnya sangat dibutuhkan perannya di tengah masyarakat. Sejarah menunjukkan bahwa peran ulama dalam perjuangan bangsa Indonesia merebut dan mempertahankan kemerdekaan sungguh sangat besar. Ulama adalah pemberi nasehat dan panutan masyarakat. Namun, ulama juga bisa menjadi komoditi politik penguasa. Oleh karenanya, ulama perlu mawas diri agar tetap menjaga citra ulama di hadapan masyarakat dan di hadapan Tuhan.

Dalam konteks fatwa golput, MUI tampaknya dihadapkan pada dilema menjaga hubungan dengan masyarakat dan pemerintah sehingga terkesan oportunistik dan tidak independen sebagaimana mestinya. Mengeluarkan fatwa haramnya golput menjelang Pemilu 2009 adalah langkah yang sangat berani. Sebab keadaan masyarakat yang gamang dengan hasil Pemilu dan kualitas calon pemimpin seolah tidak dibaca oleh MUI. Seharusnya MUI lebih konsen dengan fatwa yang mengajak masyarakat untuk mengawal pelaksanaan Pemilu yang aman, jujur dan adil sehingga ulama di mata masyarakat dipandang lebih arif, moderat dan pencerah umat. Ke depan MUI sebaiknya lebih berhati-hati mengeluarkan jargon “wajib-haram” kecuali bila hal itu benar-benar pasti, seperti soal makanan dan sebagainya. Adapun soal politik yang multitafsir, MUI lebih bijak bila berperan sebagai penasehat saja.

Catatan Akhir

¹ Golput atau Golongan Putih adalah istilah yang ditujukan kepada orang atau sejumlah orang yang tidak menggunakan hak pilihnya dalam Pemilu. Ihat Badri Kaeruman, dkk, *Islam dan Demokrasi: Mengungkap Fenomena Golput Sebagai Alternatif partisipasi Politik Umat* (Jakarta: PT Nimas Multima, 2004), hlm. 96. Bandingkan dengan B.M.Wibowo, "Golput dan Politik Sakit" dalam *Republika*, 6 Pebruari 2003, hlm.5.

² Sudarsono Shobran, *Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Pentas Politik Nasional*, (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003,) Ridwan, *Paradigma Politik NU: Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), dan Bahrul Ulum, *Bodohnya NU apa NU Dibodohi, Jejak Langkah NU di Era Reformasi: Menguji Khittah, Meneropong Paradigma Politik*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002).

³ Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), hal. 1.

⁴ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hal. 23.

⁵ www.mui.or.id.

⁶ Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987), hal. 203

⁷ Ali Mufrodi, *Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia*, disertasi (tidak diterbitkan) pada Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang UIN), Jakarta, 1994, hal. 91

⁸ Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2010).

⁹ Perlu dicatat bahwa tidak semua orang NU dan Muhammadiyah sepakat dengan dikeluarkannya fatwa golput sebagaimana dijelaskan pada pembahasan berikutnya. Kemungkinan informasi di atas hendak menegaskan bahwa pada tahap awal NU dan Muhammadiyah

menginginkan agar Gus Dur dibujuk oleh MUI untuk tidak “ngambek” dan melampiaskan kekecewaannya pada pemilu 2009 dengan cara memobilisasi gerakan “golput.” Tetapi kemudian mereka kecewa karena ternyata bujukan itu berbuah fatwa yang dinilai agak tidak tepat. Kemungkinan lain, yang menyuruh MUI “membujuk” Gus Dur adalah sebagian dari NU dan Muhammadiyah saja.

¹⁰ Wiwit R Fatkhurrahman, “Fatwa Haram Golput, Efektifkah?” dalam <http://wiwitfatur.wordpress.com/2009/01/23>

¹¹ Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia III tahun 2009* (Jakarta: MUI, 2009), hlm.23.

¹² *Ibid.*

¹³ Pasca Orde Baru 1999, MUI cenderung bergesekan dengan dunia politik praktis di Tanah Air. Misalnya ketika MUI menjadi pendukung pertemuan Forum Umat Islam (FUI), yang memiliki agenda mendukung kepemimpinan BJ. Habibie. Selain itu MUI juga pernah mengeluarkan tausiyah yang isinya antara lain secara tegas menyerukan umat Islam untuk memilih Partai Islam. Lihat: Moch. Nur Ihcwan, *Ulama, Sta te and Politic: Majelis Ulama Indonesia After Soeharto*, hlm. 55-56.

¹⁴ Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima’ Ulama*, hlm. 24

¹⁵ Lihat Muchammad Ichsan dan M.Endrio Susilo, *Hukum Pidana Islam: Sebuah Alternatif*, Yogyakarta: LabHukman UII, 2006.

¹⁶ Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima’ Ulama*, hlm. 33.

¹⁷ Hasyim Muzadi “Golput” dalam <http://nasional.kompas.com>, diakses 25 Juli 2010.

¹⁸ Shodiq, “Ternyata Banyak Ormas Islam Menentang Fatwa MUI perihal Hukum Golput/Rokok” dalam <http://shodiq.com/2009/01/30>.

¹⁹ Muhammad Ismail Yusanto, “Tanggapan Hizbut Tahrir Indonesia terhadap Fatwa MUI tentang Golput” dalam <http://www.erasuslim.com/suara-kita/suara-pembaca>. Komentar ini diposting pada tanggal 2 Pebruari 2009.

²⁰ Yakhsyalloh Mansur, "Fatwa MUI tentang Tidak Ikut PEMILU; Dipaksakan dan Kontraproduktif" dalam <http://www.eramuslim.com/suara-kita/suara-pembaca>. Komentar ini diposting pada tanggal 28 Januari 2009.

²¹ Sepengetahuan penulis, Azyumardi Azra adalah salah satu tokoh Islam yang sering mendapat kecaman dari MUI. Sebagai bagian dari kelompok pengusung Islam "liberal," dalam banyak hal Azyumardi Azra pastilah banyak berseberangan dengan MUI.

²² Hasyim Muzadi "Golput" dalam <http://nasional.kompas.com>, diakses 25 Juli 2010.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Administrator, "PKS Berharap MUI Keluarkan Fatwa Haram Golput" dalam <http://pk-sejahtera.de/index.php?option=com>. Diakses 12 Juli 2010.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ "PIP PKS Amerika Dukung Fatwa MUI" dalam www.suaramerdeka.com. Pernyataan ini dikeluarkan pada tanggal: 03 Februari 2009.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Slamet Widodo, "Fatwa Golput; Surga Dunia atau Surga Akhirat?" dalam www.slametwidodo.com

³¹ Kurniasih Budi, "Fatwa Haram Golput Dinilai Dongkrak Partisipasi Pemilih" dalam <http://www.tempointeraktif.com>

³² *Ibid.*

³³ Data diolah dari Pusat Studi dan Kawasan UGM

³⁴ Antara News, "Mahasiswa Cenderung Golput Dalam Pemilu 2009" dalam <http://puspen.depdagri.go.id>

³⁵ Burhanuddin Muhtadi, Prospek Parpol Islam dalam Pemilu 2009, dalam <http://burhan15.multiply.com>.

³⁶ Rozali Abdullah, "Sistem Pemilu Legislatif dan Pemilu Presiden Ditinjau dari Sudut Pandang Demokrasi," dalam *Jurnal Konstitusi*, volume II Nomor 1, Juni 2009, hal. 12-13.

Referensi

- Abdullah, Masykuri, (1999), *Demokrasi di Persimpangan Jalan; Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Al-Badri, Abdul Aziz & Mujio, (2005), *Politik Ulama dalam Menghadapi Penguasa Islam*, Bandung: Pustaka Setia.
- Burhani, Ahmad Najib, "Ulama Dalam Perubahan Sosial," *Gong Mahasiswa*, No. 07/TH V/1996.
- Geertz, Clifford, (1961), *The Religion of Java*, Glencoe.
- Horikoshi, Hiroko, (1987), *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M
- Hooker, H.B., (2002), *Islam Mazhab Indonesia; Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Teraju.
- Ichsan, Muchammad dan M.Endrio Susilo, (2006), *Hukum Pidana Islam: Sebuah Alternatif*, Yogyakarta: LabHukman UII
- Mas'ud, Abdurrahman, (2006), *Dari Haramain ke Nusantara; Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana
- Mufrodi, Ali, (1994), *Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia*, disertasi

(tidak diterbitkan) pada Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang UIN), Jakarta

Munawwir, Ahmad Warson, (1997), *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif.

Mudzhar, Muhammad Atho, (1993), *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, Jakarta: INIS.

Nasution, Harun, (1987), *Pembaharuan dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.

Ridwan, (2004), *Paradigma Politik NU, Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Tim Penyusun, (2002), *Ensiklopedi Islam*, jilid 1-5, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.

Ulum, Bahrul, (2002), *Bodohnya NU apa NU Dibodohi, Jejak Langkah NU di Era Reformasi: Menguji Khittah, Meneropong Paradigma Politik*, Yogyakarta: Ar-Ruzz.

Majalah, artikel, situs internet

Abdullah, Rozali, "Sistem Pemilu Legislatif dan Pemilu Presiden Ditinjau dari Sudut Pandang Demokrasi," dalam *Jurnal Konstitusi*, volume II Nomor 1, Juni 2009

Gatra, No. 1-2 Tahun XI, 27 Nopember 2004

Tashwirul Afkar, Edisi No.4 Tahun 1989.

<http://www.Islamlib.com>. 30/03/2003.

<http://www.mui.co.id>

<http://www.nuonline.com>

<http://pk-sejahtera.de/index.php?option=com>.

<http://puspen.depdagri.go.id>

<http://www.sapulidifoundation.com>.

<http://www.mail-archive.com/ppiindia@yahoogroups.com>.

<http://shodiq.com/2009/01/30/>

<http://www.surya.co.id>.

<http://www.kapanlagi.com>.

<http://www.tempointeraktif.com>

<http://www.eramuslim.com/suara-kita/suara-pembaca>.

<http://www.suaramerdeka.com>.



TELAAH KRITIS METODOLOGI ISTINBATH MUI (STUDI KASUS FATWA TENTANG GOLPUT)

Iffatul Umniati Ismail

Pendahuluan

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah permusyawaratan para ulama, zuama, dan cendekiawan Muslim, mempunyai peranan luhur sebagai pengayom bagi umat Islam Indonesia terutama di dalam memecahkan dan menjawab berbagai persoalan sosial-keagamaan dan kebangsaan yang timbul di tengah-tengah masyarakat. Jawaban yang diberikan oleh MUI adalah fatwa yang dikeluarkan melalui Komisi Fatwa MUI secara kolektif, baik di tingkat pusat maupun provinsi dan kabupaten/kota. Penetapan fatwa MUI didasarkan pada Al-Qur'an, Sunah (Hadis), Ijma`, dan Qiyas. Penetapan fatwa bersifat responsif, proaktif, dan antisipatif.

Dalam proses penetapan fatwa, dilakukan pengkajian terlebih dahulu terhadap pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut dengan saksama, berikut dalil-dalilnya. Masalah yang telah jelas hukumnya (*al-ahkam al-qath`iyah*) disampaikan sebagaimana apa adanya. Sedangkan dalam masalah-masalah yang merupakan kawasan perbedaan pendapat di antara para ulama/mazhab, maka penetapan fatwa dilakukan dengan mencari titik temu antara pendapat-pendapat mazhab yang berbeda, melalui metode *al-jam`u wa al-tawfiq*.

Jika usaha perumusan dan penetapan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* melalui metode *muqaranah al-madzahib* dengan menggunakan kaidah-kaidah *Ushul Fiqh Muqarin* (komparatif). Persoalan yang tidak ditemukan pandangan hukumnya di kalangan mazhab, maka dalam penetapan fatwa dilakukan berdasarkan hasil *ijtihad jama`ie* (ijtihad kolektif) melalui metode *Bayani*; *Ta`lili* (*Qiyasi*, *Istihساني*, *Ilhaqi*),¹ *Istishlahy*²; dan *Sadd Al-Dzari`ah*.³

Dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa-nya, Majelis Ulama Indonesia juga menegaskan bahwa penetapan sebuah fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*mashaalih`aammah*) dan *maqashid al-syari`ah*.

Setelah sebuah fatwa ditetapkan dalam forum Komisi Fatwa melalui proses pembahasan secara mendalam dan komprehensif, serta dengan memperhatikan pendapat-pendapat yang berkembang, maka Komisi Fatwa segera melaporkan kepada Dewan Pimpinan untuk dipermauklumkan kepada masyarakat dan pihak-pihak yang bersangkutan.

MUI menegaskan bahwa lembaganya berwenang untuk menetapkan fatwa mengenai masalah-masalah keagamaan secara umum, terutama masalah hukum (fikih) dan masalah aqidah yang

menyangkut kebenaran dan kemurnian keimanan umat Islam Indonesia. Masalah-masalah yang dimaksud adalah masalah-masalah yang bersangkutan-paut dengan umat Islam Indonesia secara nasional, atau masalah-masalah keagamaan di suatu daerah yang diduga dapat meluas ke daerah lain.

Terhadap masalah-masalah yang telah ada keputusan fatwa MUI Pusat, Majelis Ulama Indonesia Daerah hanya berhak melaksanakannya. Dalam kondisi tertentu di mana keputusan-keputusan Fatwa MUI Pusat tidak dapat dilaksanakan, maka MUI Daerah boleh menetapkan fatwa yang berbeda setelah berkonsultasi dengan MUI Pusat.

Sedangkan dalam hal belum adanya keputusan fatwa MUI Pusat, maka MUI daerah berwenang untuk menetapkan fatwa. Khusus mengenai masalah-masalah yang sangat musykil dan sensitif, maka MUI Daerah diharapkan berkonsultasi dengan MUI Pusat terlebih dahulu sebelum menetapkan fatwa tersebut.⁴

Komisi Fatwa MUI sebagai Lembaga Ijtihad Kolektif

Majelis Ulama Indonesia adalah sebuah lembaga non pemerintah yang menaungi umat Islam Indonesia secara keseluruhan tanpa memandang kecenderungan paham keagamaan dan organisasi kemasyarakatannya.

Dalam persoalan tertentu, jika sebuah persoalan hukum muncul dalam masyarakat dan berkenaan dengan umat Islam, maka MUI menampungnya melalui sebuah prosedur yang standar. Langkah pertama dilakukan dengan menyamakan persepsi terhadap permasalahan tersebut di dalam tubuh Komisi Fatwa MUI. Jika Komisi Fatwa menemukan sebuah dalil *qath`i* yang berkenaan dengan masalah tersebut, maka permasalahan itu

segera diputuskan dengan dalil tersebut. Kalau tidak, maka akan dilakukan kajian yang lebih mendalam. Biasanya kecenderungan yang ada dalam MUI lebih dekat kepada mazhab Imam Al-Syafi'i. Hal ini tidak bisa dilepaskan dengan realitas Muslim di Indonesia yang mayoritas bermazhab Syafi'i. Selanjutnya apabila dipandang perlu, masalah tersebut akan dikonsultasikan kepada pakar/ahli yang menguasai bidang persoalan tersebut, untuk kemudian dilakukan semacam ijtihad atau istinbath hukum untuk mendapatkan hukum yang paling sesuai dengan teks dan konteksnya.

Keputusan hukum yang ditetapkan dibuat pertimbangan dalam bentuk konsideran fatwa yang memuat teks kitab suci (Al-Qur'an dan Hadits), pendapat para ulama (*qa'idah fiqhiyyah* dan fatwa) lalu dikombinasikan dengan situasi kekinian sesuai dengan ruang dan waktu Indonesia.

Persoalan-persoalan hukum yang bersifat mikro dan hanya berkaitan dengan hajat pribadi seseorang biasanya cukup diselesaikan di dalam Komisi Fatwa MUI. Sementara persoalan-persoalan hukum yang bersifat makro dan berkaitan dengan kebutuhan publik biasanya disusun rumusan-rumusan dasarnya oleh tim materi dari Komisi Fatwa MUI, ditambah dengan narasumber ahli untuk dibawa kepada forum Ijtima' Ulama Komisi se-Indonesia agar dipertimbangkan dan diambil keputusan hukumnya.⁵

Para tokoh yang masuk dalam struktur Dewan Pimpinan Pusat MUI adalah para figur ulama Indonesia yang direkrut secara proporsional berdasarkan representasi organisasi dan kelembagaan. Sedangkan para peserta Ijtima' Nasional adalah representasi dari Pengurus MUI dan Komisi Fatwa Tk. I dan Tk. II,

ditambah dengan pengurus MUI Pusat dan Daerah. Begitu juga representasi dari organisasi kemasyarakatan dan para narasumber ahli yang sengaja diundang, jumlah mereka biasanya antara 750 (tujuh ratus lima puluh) sampai 1000 (seribu) orang.

Dalam masa persidangan kerap terjadi perdebatan panjang, yang menuntut pimpinan sidang mengarahkan peserta untuk melihat sisi-sisi yang bisa dicarikan titik temu sambil berusaha untuk mencari alternatif penyelesaiannya. Beberapa keputusan fatwa yang ditetapkan oleh MUI ternyata menimbulkan kontroversi keras dalam ranah publik dan media massa. Untuk sekadar menyebutkan contoh, selain fatwa pengharaman Golput, fatwa kontroversial MUI lainnya seperti fatwa yang ditetapkan di Padang Panjang, antara lain adalah pengharaman rokok, senam yoga dan pernikahan usia dini.⁶

Garis-garis besar metodologi istinbath dan penetapan hukum yang dipaparkan di atas masih merupakan paparan global yang perlu dijelaskan lebih lanjut. Dengan berpegang pada sebuah asumsi bahwa metodologi istinbath MUI tidak akan keluar dari koridor tatacara istinbath hukum yang lazim berlaku di kalangan ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, maka kita bisa menyimpulkan bahwa berbagai istilah teknis dan gambaran metodologis yang tertulis dalam buku panduan yang diterbitkan oleh MUI itu—tentunya—harus dirujuk kepada literatur-literatur ilmu *Ushul Fiqh* yang *mu'tabarah*. Maka setelah paparan deskriptis di atas, telaah kritis terhadap metodologi istinbath dan penetapan hukum yang dilakukan oleh MUI akan diklasifikasikan ke dalam dua bagian: telaah analitis terhadap metodologi istinbath hukum itu sendiri dan kemudian dilanjutkan dengan telaah terhadap prosedur penetapan hukum yang dilakukan oleh MUI.

Telaah Kritis terhadap Metodologi Istinbath Hukum MUI

Secara umum bisa dikatakan bahwa MUI dan Komisi Fatwa yang dinaunginya sudah melakukan istinbath hukum sesuai dengan konsep dasar yang sudah baku dalam tradisi fikih Islam Sunni. Jadi kita harus memahami metodologi istinbath hukum MUI sesuai dengan koridor tersebut. Namun patut kiranya ditegaskan disini bahwasannya metodologi istinbath hukum dalam Islam dan dalam mazhab Islam Sunni sekalipun juga terus mengalami pengembangan.

Di antara bentuk pengembangan tersebut adalah melakukan klasifikasi ulang terhadap apa yang disebut sebagai "Mashadir Al-Ahkam" oleh para ulama Ilmu *Ushul Fiqh* klasik yang notabene adalah para teoritikus metodologi istinbath hukum.

Dalam klasifikasi yang baru telah dibedakan antara empat hal yang berbeda dalam istinbath hukum:

Pertama, mashadir al-ahkam (sumber-sumber materi hukum). Mashadir al-ahkam ini masih bisa dibagi lagi ke dalam dua segmentasi: Sumber hukum materiil yang bersifat tekstual (*al-mashadir al-naqliyah*), yaitu Al-Quran, Sunnah, Atsar Al-Shahabah, Aqwal wa Madzahib Aimmah (Ucapan para Imam) serta *al-ijma' fima nushsha fiihi* (Ijma' ulama yang berkaitan dengan pemahaman teks); kemudian ada juga yang disebut sebagai *al-mashadir al-burhaniyah* (sumber hukum materiil yang bersifat rasional, berupa *al-ijma' fiima laa nashsha fiihi* (Ijma' ulama yang berkaitan dengan sebuah hukum yang sama sekali tidak ada sandaran tekstualnya), rasio dan ilmu pengetahuan modern.

Kedua, Manahij Istinbath Ahkam, yaitu instrumen-instrumen metodologis yang digunakan dalam merumuskan kesimpulan hukum, yaitu *al-qiyas* (sillogisme), *al-ilhaq* (sillogisme antara

sebuah masalah kontemporer dengan pendapat ulama klasik) dan *al-istiqrā'* (deduksi).

Ketiga, Al-adawat, yaitu data-data baru yang digunakan sebagai instrumen penentuan sebuah hukum, di antaranya adalah *al-`urf* (adat kebiasaan), *hukmul hakim wal qadhi* (keputusan pemerintah dan pengadilan), *al-maqashid*, *al-mashalih*, *al-istihsan* dan *sadd dzara'i`*.

Sedangkan yang *keempat* adalah prinsip-prinsip dasar jurisprudensial yang digunakan sebagai instrumen penentuan sebuah hukum, antara lain *al-akhdzu bi aqall maa qiila* (mengambil pendapat yang teringan), *al-baraa'ah al-ashliyah* dan berbagai kaidah *fihiyyah* lainnya.⁷

Berdasarkan klasifikasi di atas, penggunaan masing-masing *item* seharusnya disesuaikan dengan kedudukannya. Dalil penetapan fatwa hukum seharusnya hanya memuat bagian pertama dan ketiga. Sedangkan bagian kedua dan keempat disebutkan dalam konsideran fatwa untuk menjelaskan bagaimana dalil-dalil tersebut—dalam pandangan Komisi Fatwa MUI atau forum Ijtima` Nasional—telah menjurus atau menjustifikasi ditetapkannya sebuah hukum atau fatwa tertentu. Dengan demikian, keempat bagian tersebut tidak bisa ditempatkan secara sejajar atau berurutan begitu saja. Sebagaimana klasifikasi tersebut dengan sendirinya menuntut adanya penjelasan tentang aspek argumentatif pengambilan kesimpulan hukum (*wujuh al-istidlal*) dari setiap dalil yang digunakan, namun hal ini tidak dilakukan oleh MUI dalam konsideran fatwanya.

Para ulama memang tidak mengharuskan seorang mufti atau lembaga fatwa untuk menjelaskan apa dalil atau argumentasi yang digunakannya untuk menyimpulkan sebuah hukum. Namun

pandangan ini haruslah dipahami secara kontekstual, karena yang dimaksud di sini adalah berkenaan dengan masalah-masalah mikro yang tidak menyangkut hajat hidup orang banyak. Berbeda dengan fatwa-fatwa MUI, khususnya yang dikeluarkan melalui Ijtima` Nasional, yang tentunya banyak berkaitan dengan kehidupan publik atau menyangkut hak hidup orang banyak. Pada gilirannya, ketika beberapa fatwa yang dikeluarkan oleh MUI dipertanyakan oleh publik, maka penjelasan dalil tersebut menjadi semakin penting, sehingga MUI bisa membantu publik untuk memahami maksud fatwa tersebut.

Telaah terhadap Prosedur Penetapan Hukum

Jika ditilik lebih jauh, prosedur penetapan hukum melalui Ijtihad Jamai dalam praktiknya sebagaimana dilakukan oleh MUI layak untuk dikritisi serta ditingkatkan kinerja dan efektivitasnya. Terlebih jika berkaca kepada apa yang terjadi pada Ijtima`Komisi Fatwa Se-Indonesia yang berlangsung di Padang Panjang beberapa waktu lalu yang menghasilkan sejumlah fatwa kontroversial semisal pengharaman "Golput" dalam Pemilu.

Pertama, jika dilihat dari peserta Ijtima, sama sekali tidak ada penjelasan memadai tentang kualifikasi peserta sidang, seperti yang terjadi dalam Komisi A yang menelurkan fatwa pengharaman Golput. Dalam Komisi A ini, tidak dibedakan misalnya antara peserta resmi yang dianggap mempunyai kualifikasi minimal untuk berperan aktif dalam proses istinbath hukum, narasumber ahli yang digunakan sebagai sumber masukan dalam masalah kontemporer yang pelik dan antara peninjau atau penggembara yang hadir sekadar untuk menyaksikan jalannya proses pengambilan hukum namun tidak berhak mengeluarkan pendapatnya.

Dari daftar peserta yang tercantum⁸, terlihat kesan kuat bahwa peserta yang hadir dalam sidang komisi ini direkrut sesuai dengan konsep representasi yang telah dibahas pada bagian terdahulu. Tetapi jika memperhatikan kolom penjelasan lembaga yang mengutus setiap peserta, pelaksanaan konsep ini ternyata juga tidak konsisten. Dari 114 (seratus empat belas) peserta yang terdaftar, didapati 14 (empat belas orang) merupakan utusan MUI Pusat dan Komisi Fatwa-nya, 80 (delapan puluh) orang berasal dari MUI dan Komisi Fatwa Daerah, 6 (enam) orang dari ormas atau lembaga afiliatif, dan sisanya adalah undangan, notulen dan utusan pondok pesantren. Di dalam komisi yang sangat penting ini terlihat penumpukan utusan dari satu daerah dan minim atau bahkan tidak adanya utusan dari daerah lain. Dari ormas/lembaga afiliatif, hanya didapati ICMI, LDII, Muhammadiyah Daerah, PUI dan Persis. Sama sekali tidak didapati utusan yang merepresentasikan NU dan Mathla'ul Anwar. Dari sini, komposisi peserta Ijtima' belumlah merepresentasikan ormas keagamaan secara keseluruhan yang ada di Indonesia. Demikian pula halnya utusan pondok pesantren tanpa penjelasan rinci alasan pemilihan pondok pesantren tertentu atas pesantren lainnya.

Kejanggalan serupa juga terdapat dalam rancangan fatwa dan materi pendalamannya. Seharusnya tim materi bukan hanya mengemukakan dalil atau pandangan yang mendukung arah fatwa yang hendak dikeluarkan oleh MUI, tetapi juga dilengkapi dengan dalil-dalil yang berlawanan (*munaqasyah*) disertai dengan alasan-alasan argumentatif mengapa dalil-dalil tersebut di-"marjuh"-kan, yakni dianggap lebih lemah.

Peserta Ijtima' dalam setiap komisi sejatinya sudah ditentukan jauh-jauh hari. Masing-masing peserta diharuskan membuat pandangannya secara tertulis berkenaan dengan masalah yang hendak dibahas, tentu dilengkapi dengan dalil dan

aspek argumentatifnya sehingga setiap pandangan itu bisa dianggap sebagai sikap hukum (*mawqif*) tersendiri. Pandangan tertulis tersebut kemudian diklasifikasikan oleh tim materi atau ditunjuk untuk dipresentasikan secara kualitatif sebelum dibukanya sesi pembahasan resmi. Langkah ini bisa meminalisir terjadinya masalah teknis, seperti soal waktu yang terbatas, yang ternyata telah mengorbankan kematangan fatwa yang dikeluarkan seperti terlihat—khususnya—dalam fatwa pengharaman Golput.

Berangkat dari sini, demi optimalnya Ijtima' MUI ke depan perlu dipikirkan penggunaan teknologi komunikasi untuk mensosialisasikan materi sidang pada tahap pra-Ijtima. Begitu pula halnya jika setelah Ijtima`diadakan belum berhasil menelurkan sebuah keputusan hukum. Jika ternyata keputusan yang diambil itu masih dianggap belum matang, ada baiknya tidak terus dipaksakan.

Metodologi MUI dalam Fatwa Kasus Golput (Sebuah Analisis Kritis)

Dalam menetapkan fatwa Golput, MUI menyatakan dalam konsiderans keputusannya bahwa pemilihan umum dalam pandangan Islam adalah upaya untuk memilih pemimpin atau wakilnya yang memenuhi syarat-syarat ideal bagi terwujudnya cita-cita bersama sesuai dengan aspirasi umat dan kepentingan bangsa.

MUI juga menegaskan bahwa memilih pemimpin (*nashbu al-imam*) dalam Islam adalah kewajiban untuk menegakkan *imamah* dan *imarah* dalam kehidupan bersama. *Imamah* dan *Imarah* menghajatkan syarat-syarat sesuai dengan ketentuan agama agar terwujud kemaslahatan dalam masyarakat.

Dari sini, MUI memutuskan bahwa memilih pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*shiddiq*), terpercaya (*amanah*), aktif dan aspiratif (*tabligh*), mempunyai kemampuan (*fathanah*) dan memperjuangkan kepentingan umat Islam **hukumnya adalah wajib**. Karena itu, memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana disebutkan di atas, **atau sengaja tidak memilih (golput)**, padahal ada calon yang memenuhi syarat di atas, **maka hukumnya adalah haram**.⁹

Oleh sebab itu, umat Islam dianjurkan untuk memilih pemimpin dan wakil-wakilnya yang mampu mengemban tugas amar ma'ruf nahi munkar. MUI juga merekomendasikan agar pemerintah dan penyelenggara pemilu meningkatkan sosialisasi penyelenggaraan pemilu agar partisipasi masyarakat dalam menunaikan hak pilihnya dapat meningkat.

Dalam menetapkan fatwa kewajiban memilih pemimpin yang memenuhi syarat dan kemudian mengharamkan umat Islam untuk memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat sebagaimana mengharamkan perilaku golput dalam pemilu itu, Majelis Ulama Indonesia menyebutkan dalam konsiderans keputusannya tersebut akan adanya 30 dasar penetapan yang menjadi dalil hukum. Ketiga puluh dalil tersebut terdiri dari 2 (dua) ayat Al-Qur'an, 11 (sebelas) hadits Nabi Muhammad SAW, 2 (dua) perkataan para sahabat (*atsar*), 7 (tujuh) kaidah *fiqhiyyah*, 5 (lima) pendapat ulama dan 3 (tiga) undang-undang pemerintah yang berlaku di Indonesia.

Fatwa MUI yang dideskripsikan di atas memuat tiga hukum yang berkaitan: (1) mewajibkan para pemilik hak suara dari kalangan Muslim untuk memilih pemimpin yang mempunyai atau paling tidak memiliki persyaratan yang termaktub di atas; (2) mengharamkan kepada umat Islam untuk memilih pemimpin

yang tidak memenuhi persyaratan yang termaktub di atas; dan (3) Mengharamkan tindakan tidak memilih atau tidak menyalurkan hak suara APABILA ada calon yang memenuhi persyaratan di atas.

Dari ketiga fatwa hukum tadi, dapat disimpulkan bahwa fatwa pengharaman Golput oleh Majelis Ulama Indonesia sebenarnya tidak bersifat mutlak; jadi tidak bisa dipahami bahwa MUI mengharamkan semua bentuk Golput. Elemen penting yang tersirat dari bunyi fatwa MUI sendiri, justru membolehkan Golput kalau tidak ada calon pemimpin yang memenuhi persyaratan, karena memilih pemimpin yang tidak memenuhi persyaratan – sesuai dengan bunyi tekstual dari fatwa MUI itu sendiri – adalah haram.

Fatwa MUI juga mempunyai tendensi implisit untuk mengarahkan suara umat Islam kepada calon-calon tertentu, yaitu calon-calon yang paling kental warna keislamannya. Konsekwensinya, fatwa ini cenderung "mengembargo" calon-calon yang tidak atau kurang Islami. Ini adalah sah-sah saja kalau dilihat bahwa MUI adalah representasi dari para tokoh ulama Islam yang "merasa" mempunyai tanggungjawab moril untuk mengarahkan umatnya. Tetapi di sisi lain, tendensi ini bisa menjadi pisau bermata dua: MUI bisa dituduh berpihak kepada aliran politik tertentu, karena calon yang dianggap tidak atau kurang Islami tersebut sejatinya tetap beragama Islam—kecuali segelintir orang—dan mereka adalah termasuk bagian dari umat Islam yang berhak juga mendapatkan pengayoman dari MUI. Apalagi kalau calon tersebut mempunyai kemampuan yang lebih baik dari calon yang dianggap lebih Islami secara formal. Sementara dari sisi positifnya, fatwa tersebut pada akhirnya akan menggiring semua kontestan pemilu untuk memperkental warna keislamannya kalau tidak ingin suara mereka berkurang hanya karena dianggap tidak

mewakili aspirasi Islam. Dan inilah yang kelihatannya diinginkan oleh MUI.

Telaah Hukum terhadap Fatwa Pengharaman Golput

Apabila dilihat dari kacamata sistem metodologi hukum Islam, didapati bahwa fatwa ini telah melakukan perubahan mendasar terhadap ketentuan hukum yang selama ini lazim dikenal dalam tradisi hukum politik (*al-siyasah al-syar'iyah*) yang tercantum dalam literatur-literatur klasik, begitu juga dengan ketentuan hukum politik sistem politik Islam yang dipraktikkan dalam sejarah Islam saat sistem pemerintahan Islam masih berlangsung.

Konsideran fatwa MUI yang telah dideskripsikan di atas telah mencantumkan hal itu. Di dalamnya dinyatakan bahwa hukum memilih pada asalnya adalah mubah, artinya bahwa memilih dan menyalurkan suara adalah sebuah perbuatan yang apabila dikerjakan tidak apa-apa dan apabila ditinggalkan tidak mendapatkan hukuman apapun baik di dunia dan maupun di akhirat. Tetapi karena sebuah sebab tertentu, ketentuan hukum asal tersebut kemudian dirubah statusnya oleh MUI menjadi sebuah perbuatan yang haram ditinggalkan apabila ada konteks hukum yang menyertainya, dalam hal ini adanya seorang calon pemimpin atau wakil rakyat yang memenuhi syarat yang telah digariskan dalam konsideran fatwanya. Pengubahan tersebut membawa konsekuensi bahwa orang yang mengabaikan hak pilihnya dalam kondisi yang termaktub menjadi berdosa, padahal pada asalnya tidak apa-apa.

Fatwa hukum pengharaman Golput yang dikeluarkan oleh MUI juga telah memindahkan hukum pemilihan pemimpin umat dari sebuah kewajiban yang bersifat *kifa'ie*, yaitu sebuah kewajiban

yang apabila dikerjakan oleh sebagian umat maka kewajiban itu akan jatuh dengan sendirinya dari pundak umat Islam secara keseluruhan, menjadi kewajiban yang bersifat *`aynie*, yaitu kewajiban yang dibebankan kepada setiap individu umat Islam tanpa terkecuali. Padahal dalam literatur-literatur *Al-Siyaasah Al-Syar`iyah* (Ilmu Politik Islam) klasik, kewajiban tersebut adalah sebuah kewajiban yang bersifat *kifa'ie* dan hanya dibebankan kepada sebagian umat Islam yang mempunyai kualifikasi sebagai *Ahlul Ikhtiyar* (orang-orang yang mempunyai kemampuan untuk memilih). Kualifikasi sebagai *Ahlul Ikhtiyar* tidak dimiliki oleh sebagian besar warganegara Indonesia yang tercatat namanya dalam Daftar Pemilih Tetap. Karena, sebagaimana ditegaskan oleh Al-Mawardi, seorang yang termasuk *Ahlul Ikhtiyar* harus mempunyai tiga persyaratan minimal: (1) *Al-`Adalah Al-Jaami`ah* (kredibilitas pribadi yang layak menurut kacamata agama, baik dilihat dari komitmennya terhadap ajaran syariat dalam kehidupan sehari-hari dan maupun dilihat dari etika pribadinya); (2) Pengetahuan agama dan ilmu politik yang memadai sebagai bekal untuk memilih seorang pemimpin; dan (3) Kecakapan untuk memilih pemimpin yang paling berkompeten dan paling sesuai dengan kemaslahatan umat. Meskipun tidak mutlak, kecakapan yang disebut terakhir ini biasanya dimiliki oleh orang-orang yang mengenali dengan baik setiap calon yang ada. Pemandahan status hukum dari sebuah kewajiban *kifa'ie* – itupun hanya berlaku lebih spesifik lagi kepada orang-orang yang mempunyai kualifikasi sebagai *Ahlul Ikhtiyar* – menjadi sebuah kewajiban *`aynie* (yang berlaku untuk semua umat Islam dewasa – dalam artian telah memiliki hak suara) membawa sebuah konsekuensi hukum yang berat, karena membuat setiap individu harus menanggung dosa akibat tidak menggunakan hak suaranya dengan sebab apapun. Di sini juga perlu diuji apakah sebab hukum yang menjustifikasi

pemindahan status tadi cukup memadai untuk menanggung konsekwensi yang berat tersebut.

Dalam makalah pendalaman materi dikatakan: "Kalau Imam Al-Mawardi menegaskan bahwa memilih pemimpin hukumnya fardhu kifayah, maka dalam konteks pemilihan langsung, maka memilih pemimpin hukumnya menjadi lebih kuat lagi, fardlu `ain".

Dari paparan di atas dipahami bahwa sebab pemindahan status hukum tadi hanya dilatari oleh format pemilihan langsung. Padahal sebuah kewajiban yang bersifat fardhu kifayah hanya bisa berubah menjadi fardhu 'ain karena dua sebab: (1) tidak ada orang lain yang melakukan kewajiban itu; dan (2) dia termasuk orang yang mempunyai kualifikasi untuk memilih dengan tepat (= termasuk *ahlul ikhtiyaar*). Tanpa kedua sebab tersebut, maka pemindahan status hukum menjadi tidak berdasar. Sebagaimana akan dibuktikan juga, makalah pendalaman materi itu juga tidak membedakan antara memilih pemimpin dan mengadakan kepemimpinan, sebagaimana paparan di atas juga dengan sengaja menafikan bahwa memilih dalam pemilu menurut undang-undang positif yang berlaku di Indonesia bukanlah sebuah kewajiban, melainkan adalah hak yang boleh dilakukan dan juga tidak akan mendapat sanksi apapun kalau ditinggalkan, sengaja tidak memprovokasi atau menghalangi orang lain yang hendak memilih.

Dengan demikian, dasar pemindahan status hukum ke fardhu `ain terasa lemah sekali. Apalagi kalau memperhatikan madharat atau konsekwensi logis daripada pemindahan itu yang membuat semua orang yang tidak memilih atau tidak berkesempatan memilih harus menanggung dosa karena melanggar fatwa agama atau menanggung sanksi hukum karena tidak melaksanakan kewajiban negara. Ini adalah sebentuk *takliif*

maa laa yuthaaq (=membebani umat dengan kewajiban di luar batas kemampuan) yang tidak boleh dalam agama, karena berpotensi untuk membuat semua orang menjadi berdosa (*ta'tsiim*) tanpa alasan yang jelas, dan karena itu harus dibatalkan sebagaimana ditegaskan oleh Imam Al-Ghazali. Persoalannya jadi tidak sesederhana yang dibayangkan, karena apa yang terjadi di lapangan memang penuh dengan kompleksitas.

Dari apa yang telah dikemukakan di atas juga bisa ditarik kesimpulan bahwa fatwa hukum pengharaman Golput yang telah dikeluarkan oleh MUI telah melompat dari sebuah kewajiban yang disepakati oleh semua ulama Islam dengan konsensus mereka, yaitu kewajiban adanya kepemimpinan dalam pemerintahan, ke ranah lain yang sejatinya masih menjadi kawasan perbedaan pendapat. Seakan-akan MUI ingin memberikan justifikasi dari ijma' ulama yang disepakati tersebut untuk mengabsahkan hukum lain yang sebenarnya tidak termasuk dalam konsensus itu. Bagaimana pun kewajiban akan adanya kepemimpinan—yang menjadi ijma' para ulama—adalah berbeda dan harus dibedakan dengan kewajiban untuk menyalurkan suara dalam pemilu sebagai jalannya. Dengan demikian, status hukumnya juga berbeda. Dan sebagaimana akan dibuktikan kemudian, kaidah *fiqhiyyah* yang menegaskan bahwa hukum sarana untuk mencapai tujuan tertentu adalah sama dengan hukum tujuan itu sendiri tidak bisa dijadikan sebagai justifikasi di sini, karena sarana tersebut bukanlah satu-satunya cara yang mungkin dilakukan untuk mewujudkan tujuan itu, dan karena tujuan yang diwajibkan adanya—yaitu kepemimpinan dalam pemerintahan—bisa terwujud tanpa harus mewajibkan semua orang menjalankan sarana yang dihukumi sebagai sebuah kewajiban yang haram ditinggalkan.

Kalaupun mau dipaksakan untuk menyepakati bahwa kewajiban untuk memilih adalah sarana yang wajib dilakukan

untuk mewujudkan kepemimpinan dalam pemerintahan negara, maka tetap saja harus dikatakan bahwa fatwa tersebut telah memperluas *locus* (medan) kewajiban tersebut, dari kewajiban yang hanya dibebankan kepada sebagian orang Indonesia Muslim, yaitu *Ahlul Ikhtiyaar*, menjadi kewajiban yang dibebankan kepada semua manusia Indonesia yang beragama Islam sejauh mereka telah mencapai usia 17 tahun, atau pernah/sudah menikah dan tercantum dalam Daftar Pemilih Tetap (DPT).

Analisis Kritis terhadap Dalil Pengharaman Golput

Dengan membaca dalil-dalil yang digunakan untuk menetapkan hukum yang difatwakan oleh MUI di atas, dapat diberikan beberapa catatan umum berikut:

1. Dalil-dalil yang dicantumkan tidak disertai dengan penjelasan apapun tentang aspek-aspek yang bisa disimpulkan dari dalil tersebut (*wujuuh al-istidlal*) berkaitan dengan hukum yang hendak difatwakan, kecuali kalau dimaksudkan bahwa penerjemahan dalil tersebut ke dalam bahasa Indonesia dianggap sebagai penjelasan. Karena pengertian yang tercantum dalam teks berbahasa Arab—sebagian di antaranya—telah diterjemahkan dengan cara yang menjurus kepada maksud. Dan meskipun ada di antara beberapa dalil itu yang telah dijelaskan dalam bahan pendukung pendalaman materi, tetapi itupun sebenarnya sama sekali tidak memadai. Karena penjelasan yang lengkap sangat diperlukan dalam masalah-masalah krusial ataupun menimbulkan kontroversi.¹⁰ Penjelasan tersebut akan semakin terasa penting setelah melihat adanya kesalahan cetak bahkan kesalahan penerjemahan yang termaktub dalam naskah buku ini yang *notabene* diterbitkan oleh MUI sendiri.

2. Beberapa dalil yang digunakan tidak menunjukkan maksud yang dikehendaki, bahkan bisa jadi bertentangan dengan fatwa yang digariskan (*dalaalat al-daliil laa tadull `alal mathluub, bal tukhaalif al-mafruudh*).
3. Beberapa dalil yang digunakan ternyata menunjukkan maksud yang bertentangan (kontradiktif) dengan dalil yang lain.
4. Dilihat dari kacamata ilmiah, dalil-dalil yang digunakan untuk menetapkan hukum seharusnya dijelaskan rujukannya dan begitu juga status kekuatan dalil tersebut. Tidak cukup misalnya hanya menyebutkan sebuah hadits dan *atsar* tanpa menjelaskan kesahihannya. Sebagaimana tidak cukup pula hanya memberikan referensi sebuah dalil yang berasal dari kaidah *fiqhiyyah* dari sebuah literatur ilmu hadits. Karena setiap ilmu harus diambil langsung dari sumbernya.

Sampai di sini kita akan menganalisis lebih mendetail terhadap setiap dalil yang digunakan untuk menetapkan fatwa hukum di atas, kemudian kita akan melihat lebih jauh lagi: apakah kita bisa menerapkan pendapat para pakar ilmu Ushul Fikih dari kalangan *mutakallimin al-mutaakhhirin* (teolog mutakhir) yang berbunyi bahwa batalnya dalil-dalil yang digunakan belum tentu membawa konsekwensi langsung terhadap batalnya hukum yang ditetapkan, karena bisa saja dikuatkan dengan dalil yang lain lagi (*buthlaan al-daliil laa yaqtadhi buthlaanal mudda`aa idz yumkin an tataqawwaa bi daliilin akhar*).

Dari sekian banyak dalil yang digunakan, hanya dalil nomor 2 (dua) saja yang relevan, karena makna tekstualnya yang bersifat umum mengharuskan rakyat untuk mentaati perintah dan atau seruan pemerintah, sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran Allah dan Rasul-Nya, sebagaimana disebutkan dalam dalil nomor 11 (sebelas) yang membatasi signifikansi keumumannya.

Yang menjadi pertanyaan sekarang, apakah sebenarnya "perintah" yang dikeluarkan oleh pihak yang berwenang dalam kaitannya dengan pemilu, yakni perintah yang harus ditaati tersebut? Tiga dalil terakhir yang tercantum dalam fatwa MUI sama sekali (yaitu dalil nomor 28, 29 dan 30 yang berasal dari peraturan pemerintah dan perundang-undangan) sama sekali tidak mewajibkan rakyat untuk memilih. Ketiganya hanya memberikan hak untuk memilih dan dipilih. Dan sampai saat ini, Indonesia bukan termasuk dalam negara-negara yang menganut sistem *compulsory voting* (wajib memilih). Sedangkan yang di-"haram"-kan oleh pemerintah hanyalah mengajak dan menghalangi orang untuk menyalurkan hak suaranya, bukan Golput itu sendiri, sebagaimana tercantum dalam Pasal 287 UU Pemilu.

Dengan demikian, dalil keharusan untuk taat kepada pemerintah sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran Islam adalah dalil relevan yang sama sekali tidak relevan untuk mengharuskan rakyat memilih dan atau untuk mengharamkan Golput sebagaimana difatwakan oleh MUI.

Sedangkan dalil nomor 1 (satu) dan 3 (tiga) memuat keharusan untuk bersikap adil dan menjaga ketentuan agama dalam arbitrase pertikaian dan perselisihan antar umat. Penggunaan kedua dalil ini untuk kewajiban memilih dan atau mengharamkan Golput termasuk tindakan membebankan sebuah penafsiran yang sama sekali tidak terkandung dalam makna tekstual dan kontekstual dalil tersebut (*tahmiil al-ma`naa bimaa laa yatahammaluhu al-daliil*).

Dalil nomor 4 (empat), nomor 26 (dua puluh enam) dan nomor 27 (dua puluh tujuh) mengandung makna yang berbeda sama sekali dengan yang dikehendaki oleh fatwa MUI; sebuah fatwa yang telah mewajibkan manusia Indonesia yang beragama Islam untuk memilih calon-calon pemimpin atau wakil rakyat yang

berkompeten dan mempunyai kepedulian terhadap isu-isu keummatan. Karena kedua dalil ini justru mengabsahkan kepemimpinan yang cacat nilai dan cacat moral, serta menyuruh kita untuk taat secara membabibuta kepada seorang pemimpin. Kalau hadits yang termaktub dalam dalil nomor 4 (empat) adalah sahih, maka ini bisa bertentangan dengan dalil nomor 11 (sebelas) yang telah menjadikan kredibilitas agama sang pemimpin sebagai kriteria ketaatan. Dan ini adalah musykil. Untunglah haditsnya memang daif dan tidak layak dijadikan sebagai sandaran hukum. Sedangkan perkataan Ibn Taimiyah dan pengarang kitab *Mawaahib Al-Shomad* memang harus ditinggalkan karena tidak sesuai dengan semangat keadilan dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Di sisi lain, kalau para pengusung fatwa ini tetap bersikeras akan keabsahan hadits dalam dalil nomor 4 (empat), maka bunyi tekstual hadits ini akan menjadi kontradiktif (berlawanan) dengan maksud yang hendak digariskan sesuai dengan makna yang terkandung dalam dalil-dalil nomor 6 (enam), 7 (tujuh), 8 (delapan), 14 (empat belas) dan 15 (lima belas); semuanya adalah hadits-hadits shahih dan perkataan dua Khalifah Rasyidin yang lebih kuat dari pendapat siapapun. Jadi bagaimana mungkin sebuah fatwa hukum mengandung beberapa dalil yang saling bertentangan?

Dalil nomor 5 (lima) tentang kewajiban melakukan bay'at terhadap kepemimpinan umat yang sah adalah berbeda dengan maksud yang dikehendaki, dan upaya mengkiaskan pembaiatan dengan penyaluran aspirasi suara dalam pemilihan umum adalah pengkiasan antara dua hal yang berbeda (*qiyaas ma`a al-faariq*) yang tidak bisa dilakukan. Bagaimana tidak, penyaluran aspirasi suara adalah proses pemilihan pemimpin di antara calon-calon yang ada, sedangkan pembaiatan adalah ikrar atau komitmen ketaatan kepada pemimpin yang dipilih oleh umat –sebagaimana

dipaparkan dalam BAB II dari laporan penelitian ini –; baik melalui proses pemilihan secara langsung dan terbuka sebagaimana terjadi pada kepemimpinan Abu Bakar Ash-Shiddiq RA, maupun dalam pemilihan berdasarkan penunjukan sebagaimana yang terjadi pada kepemimpinan `Umar bin Al-Khattab RA, dan maupun melalui sistem perwakilan sebagaimana yang terjadi pada kepemimpinan `Utsman dan Ali RA.

Adapun dalil-dalil nomor 6 (enam), 7 (tujuh) dan 8 (delapan) adalah hadits-hadits Rasulullah SAW yang memberikan tuntunan kepada kita dalam memilih calon pemimpin. Hadits yang pertama dan kedua menuntun kita agar menyerahkan urusan pemerintahan kepada pemimpin yang berkompeten. Sedangkan hadits ketiga mengharuskan agar kita memilih pemimpin yang berkompeten dan – di samping itu – mempunyai pengetahuan agama yang memadai. Ketiga dalil tersebut bisa jadi relevan untuk mewajibkan kepada setiap individu untuk menyalurkan apabila ketidakhadiran satu atau sekelompok orang menyebabkan tujuan tersebut tidak tercapai. Seumpamanya kalau ada dua calon yang keadaannya berlawanan: yang satu berkompeten dan yang lain tidak berkompeten dan tidak mempunyai pengetahuan agama yang memadai; sedangkan pertarungan antara kedua kelompok itu sangat keras, sehingga suara satu orang muslim bisa jadi akan sangat menentukan. Tetapi, yang menjadi masalah, hadits-hadits di atas menjadi tidak relevan sama sekali dalam situasi bahwa calon-calon yang ada semuanya tidak berkompeten dan atau tidak mempunyai pengetahuan agama yang memadai sebagaimana digariskan oleh hadits nomor delapan (mempunyai pengetahuan yang *superlatif* terhadap Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya). Dan sebagaimana yang kita ketahui: hampir bisa dikatakan bahwa semua calon pemimpin yang maju dalam pilpres –misalnya – tidak memenuhi persyaratan yang disebut terakhir ini. Toh, Komisi

Pemilihan Umum tidak mempersyaratkan bahwa seorang calon harus menguasai Al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW.

Dan keniscayaan agar konsideran fatwa itu dilengkapi dengan penjelasan yang memadai semakin terlihat dalam hadits nomor 9 (sembilan) yang dijadikan dasar oleh MUI untuk menetapkan fatwa pengharaman Golput. Bagaimana tidak, hadits ini justru digunakan oleh tim pendalaman materi – dalam makalah pendukungnya – untuk mendukung keabsahan Golput. Di sini Asrorun Ni`am Sholeh menyatakan: "Di tengah pemerintah yang otoriter dan despotik, dimana pelaksanaan pemilu hanya bersifat artifisial serta simbolik semata, maka pelaksanaan Golput sebagai protes dan pengingkaran atas perilaku penguasa yang despotik bisa dihukumi sunnah dan dianjurkan. Hal ini jika upaya perbaikan sistem tidak dapat dilakukan kecuali dengan jalan Golput. Bentuk pengingkaran terhadap kekuasaan yang korup melalui jalan Golput adalah kategori minimal, sebagaimana sabda Nabi SAW . . .", lalu anggota tim materi ini menyebutkan hadits yang menjadi dalil nomor 9 (sembilan) yang disebutkan di atas. Jadi bagaimana sebuah dalil yang tadinya digunakan untuk mengabsahkan Golput malah kemudian berubah signifikansinya seratus delapan puluh derajat menjadi hadits yang digunakan sebagai dasar penetapan untuk fatwa pengharaman Golput?

Adapun dalil nomor 10 (sepuluh) adalah serupa tapi tak sama dengan dalil nomor 26 (dua puluh enam) dan 27 (dua puluh tujuh) yang meniscayakan ketaatan mutlak kepada seorang pemimpin. Hanya saja, dalil yang disebut pertama (yaitu dalil nomor 10) mengharuskan ketaatan mutlak kepada pemimpin tanpa memandang asal-usul keturunannya (= rasnya) dan meskipun pemimpin tersebut mempunyai kekurangan dalam penampilan fisiknya (seperti orang negro yang bentuk kepalanya seperti buah kismis). Dengan demikian, hadits ini mengandung

dua hukum. Yang *pertama* keharusan taat tanpa *reserve* terhadap seorang pemimpin. Dan sejatinya hukum ini adalah hukum umum yang mutlak tetapi dalam prakteknya harus dipahami dengan pengertian yang spesifik (*hukmun `aam uriida bihi al-khushuush*). Dengan demikian, hukum tersebut kehilangan kemutlakannya (= menjadi hukum yang *muqayyad* atau dibatasi) karena hadits berikutnya yang tersebut dalam dalil nomor 11 (sebelas) yang membatasi ketaatan itu dengan sebuah kondisi/persyaratan tertentu: selama pemimpin itu tidak memerintahkan berbuat maksiat. Sedangkan hukum *kedua* yang terkandung dalam hadits ini adalah berkaitan dengan kriteria seorang pemimpin yang menafikan keharusan bahwa pemimpin itu tidak harus berasal dari ras tertentu, yaitu ras yang dominan.

Dan kalau dalil nomor sepuluh berbicara tentang wajibnya taat kepada seorang pemimpin yang mempunyai aib fisik dalam penampilannya, maka dalil nomor dua puluh enam dan dua puluh tujuh menggariskan keharusan untuk taat kepada pemimpin yang mempunyai aib moral. Sama-sama memerintahkan untuk taat secara mutlak, tetapi berbeda sebab ketidaktaatan yang disinggung dan dinafikannya. Bisa jadi kita bersepakat dengan bunyi tekstual dalil nomor sepuluh sepanjang dibatasi dengan makna yang tertuang dalam dalil nomor sebelas, sebagaimana disampaikan di atas; tetapi kita sama sekali tidak bisa menyetujui pendapat Ibn Taimiyah dan pengarang kitab Mawahib Al-Shomad, karena ini bertentangan dengan dalil-dalil lain yang jauh lebih kuat sebagaimana telah disinggung di bagian depan.

Dan berkaitan dengan pembahasan kita tentang fatwa pengharaman Golput, menjadi jelas terlihat sekarang bahwasanya hadits ini sama sekali tidak relevan dengan hukum yang hendak ditetapkan. Kalau diasumsikan bahwa hadits ini memuat hukum yang mengharuskan kita untuk taat kepada pemerintah, maka bisa

dikatakan bahwa pemerintah tidak mengharuskan kita untuk memilih dalam pemilu; pemerintah hanya memberi hak kepada setiap individu warganegara untuk menyalurkan suaranya. Dengan demikian, harus dibedakan antara sebuah hak dan sebuah kewajiban.

Sedangkan dalil nomor 12 (dua belas) dan 13 (tiga belas) berbicara tentang sebuah kewajiban yang bersifat fardu ain bagi setiap orang yang melakukan perjalanan bersama (berombongan); yaitu memilih salah seorang di antara mereka untuk menjadi pemimpin yang mempunyai kewenangan teknis. Hukum ini tidak bisa dielaborasi ke dalam konteks yang lebih luas seperti kepemimpinan umat atau kawasan dan negara tertentu. Karena hukum memilih pemimpin dalam konteks yang disebut terakhir ini bersifat fardhu kifayah yang apabila dilakukan oleh sebagian orang maka tanggungjawabnya menjadi jatuh dari pundak yang lain. Apalagi kalau mengingat bahwa orang-orang yang mempunyai kewajiban *kifaa'ie* untuk memilih tersebut – menurut *al-Fiqh al-Siyasy al-Islamy* – adalah orang-orang yang dikategorikan sebagai *ahlul ikhtiyaar*, bukan semua penduduk (dewasa) yang ada di kawasan itu.

Selain menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi SAW., MUI juga menggunakan perkataan para sahabat (*al-atsar*) sebagai landasan fatwanya, dalam hal ini adalah kata-kata Abu Bakar Ash-Shiddiq RA (dalil nomor empat belas) dan Umar bin Al-Khattab (dalil nomor lima belas). Dan dalam makalah pendalamannya, kedua dalil ini digunakan untuk menetapkan kewajiban untuk memilih wakil rakyat yang mempunyai fungsi kontrol terhadap eksekutif (pemerintah). "Sementara dalam pemilihan umum untuk memilih wakil rakyat, maka jika dilihat dari fungsi dan kedudukannya, wakil rakyat berfungsi untuk mengontrol kekuasaan eksekutif . . . ", kemudian disebutkanlah

kedua *atsar* tersebut. *Wajh Al-Istidlaal* seperti ini bisa menjadi benar kalau bisa dibuktikan secara syar'ie (1) bahwa melakukan kontrol terhadap pemerintahan yang berlangsung adalah kewajiban *'ainie* yang dibebankan kepada setiap individu muslim; (2) bahwa fungsi kontrol tersebut hanya dijalankan oleh wakil rakyat yang duduk di DPR, DPRD dan DPD; dan (3) bahwa tidak ikut sertanya satu atau sekelompok orang dalam proses pemilu bisa membatalkan keterpilihan orang-orang yang berkompeten melakukan fungsi kontrol tersebut. Kenyataannya, poin nomor tiga tidak bisa dibuktikan, apalagi kalau dilihat bahwa rakyat sekarang tidak melihat kepada kecenderungan politik yang diusung oleh seorang calon, rakyat lebih bisa melihat bagaimana seorang calon bisa "menjual" dirinya hingga menarik animo pemilu sekalipun dengan cara-cara yang paling pragmatis. Berbondong-bondongnya rakyat yang datang ke bilik suara tidak dengan serta merta membuat calon yang berkompeten menjadi terpilih. Bisa jadi, justru, calon yang populer – sekalipun karena aktivitasnya dalam dunia hiburan, bukan dunia dakwah – lah yang dipilih oleh rakyat. Dan ini bertentangan dengan tujuan (*masalahah*) yang dikehendaki oleh fatwa tersebut. Poin nomor dua juga tidak bisa dibuktikan karena ada institusi lain yang menjalankan fungsi kontrol kepada pemerintah, seperti media massa dan masyarakat madani, yang seringkali lebih efektif dari fungsi kontrol yang dijalankan oleh lembaga-lembaga legislatif resmi. Apalagi dalam kenyataannya, para anggota legislatif lebih sering menjadi perpanjangan tangan partai, bukan para wakil rakyat yang menjalankan dan menyalurkan aspirasi rakyat banyak. Sedangkan poin nomor satu juga sulit dibuktikan kecuali dengan mengelaborasi konsep amar ma'ruf nahy munkar. Itu pun kalau bisa diasumsikan bahwa konsep ini adalah sebuah kewajiban *'ainie* bukan *kifaa'ie*.

Adapun dalil nomor 16 (enam belas) sampai 22 (dua puluh dua) diambil dari kaidah-kaidah *fiqhiyyah*. Kaidah-kaidah *fiqhiyyah* itu kalau diklasifikasikan termasuk prinsip-prinsip dasar yang digunakan oleh para mufti dalam merumuskan sebuah ketetapan hukum; bukan sumber hukum itu sendiri.

Kaidah nomor 16 (enam belas) dan 17 (tujuh belas) bertolak dari asumsi bahwa mewujudkan sebuah masalah politik adalah wajib. Dengan demikian, hukum daripada sarana untuk mewujudkannya – yaitu partisipasi politik langsung dengan menyalurkan suara dalam pemilihan umum – menjadi wajib pula. Tetapi sayangnya, masalah politik yang dimaksud masih bersifat nisbi dan bahkan masih *debatable* (diperdebatkan): benarkah kriteria-kriteria yang dibuat oleh MUI – kalau memang bisa diterima – bersesuaian dengan calon-calon tertentu, bukan hanya dalam batasan-batasan yang normatif, melainkan juga ketika dibenturkan dengan kenyataan yang terjadi di lapangan. Bahkan, kalau pun toh kita bisa menerima bahwa seorang figur telah memenuhi kriteria, atau dianggap paling memenuhi kriteria, masih ada pertanyaan lagi: apakah fatwa MUI yang bertendensi politik seperti ini masih urgen di lapangan kalau mengingat kecenderungan massa yang sudah terbetot untuk memilih calon lain yang dianggap lebih populer? Dan kenisbian kriteria itu dalam tataran realitas juga akan tampak kalau mengingat bahwa seseorang bisa berubah. Orang yang tadinya amanah misalnya bisa luntur ketika sudah duduk dalam kekuasaan. Bahkan kalau bisa diasumsikan bahwa dia sejatinya terus amanah dan berpihak pada kepentingan umat, tetapi dalam prakteknya banyak faktor-faktor eksternal dan internal yang membuatnya tidak mampu untuk merealisasikan keberpihakan itu, seperti tekanan internasional yang mengharuskannya mengambil kebijakan ekonomi kapitalis.

Hubungan antara dua "kewajiban" yang melandasi keputusan fatwa ini juga bisa ditelaah lebih jauh. Karena di samping kenisbian kewajiban yang dimaksud, tingkatan kewajibannya juga perlu dipertanyakan. Susah membayangkan bahwa hubungan antara kedua "kewajiban" tersebut seperti hubungan antara kewajiban salat yang meniscayakan kita untuk mewajibkan ritual bersuci (wudu) yang merupakan sarana/syarat bagi ke-sah-an salat tersebut.

Adapun dalil-dalil nomor 18 (delapan belas), 19 (sembilan belas), 20 (dua puluh), 21 (dua puluh satu) justru menggarisbawahi kenisbian fatwa hukum tersebut yang sangat bersifat situasional dan kondisional. Dikatakan bahwa hukum asal memilih atau tidak memilih adalah mubah. Tetapi ada faktor lain yang membuat hukumnya bisa berubah menjadi sunnah, makruh, wajib dan haram. Dan MUI telah memfatwakan bahwa faktor lain itu (yang diungkapkan sebagai sebuah masalah/kepentingan politik dan atau madharrah/resiko politik) telah membuat memilih itu berubah hukumnya dari mubah menjadi wajib.

Jadi kaidah-kaidah *fiqhiyyah* ini bisa dikategorikan sebagai dalil yang mendukung terutama jika ada dua calon atau lebih yang menjadi kontestan pemilu, dan di antara calon-calon tersebut ada yang memiliki potensi menimbulkan madharat. Hal ini bisa diketahui – misalnya – dari latarbelakang dan sepakterjang calon tersebut (= rekam jejaknya). Kaidah-kaidah ini juga bisa dikatakan tepat untuk digunakan sebagai landasan fatwa jika umat Islam dihadapkan pada sebuah fenomena dan situasi dimana hanya ada satu calon saja dari sekian calon peserta pemilu yang disepakati telah memiliki persyaratan minimal.

Tetapi kaidah ini bisa tidak berlaku lagi jika calon-calon yang ada – secara umum – memiliki potensi yang sama dalam hal manfaat dan madharatnya. Kasus yang terjadi dalam pilgub Jatim

bisa dijadikan contoh di sini. Akhirnya kepentingan pribadi dan kelompoklah yang menentukan kemana suara akan diarahkan, bukan lagi keyakinan akan kemampuan calon tersebut untuk mewujudkan maslahat umat Islam secara keseluruhan.

Yang perlu ditegaskan di sini, mafsadah dan manfaat yang dijadikan sebagai landasan atau latarbelakang pengambilan hukum harus betul-betul meyakinkan dan relatif "tetap" hingga disepakati oleh semua unsur umat Islam; bukan mafsadah dan manfaat yang bersifat parsial, situasional, bahkan memiliki prosentase kenisbian yang sangat tinggi. Dalam bahasa ilmu *Ushul Fiqh*, dugaan (*dzann*) situasional atau psikologis tidak cukup untuk dijadikan landasan hukum, harus ada dugaan yang betul-betul kuat di sini.

Sekadar untuk menunjukkan, ketidakajegan dalil yang digunakan terlihat juga dari sebuah bukti bahwa kaidah/dalil nomor 18 hingga 20 digunakan dalam makalah pendalaman untuk mengabsahkan Golput, tetapi anehnya dalam konsideran fatwanya digunakan untuk mengharamkan Golput.

Dalam makalah pendalaman materi yang lain dijelaskan sebuah pandangan yang berbeda. Dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan melakukan perbuatan madharat yang "lebih ringan" adalah menyalurkan suara dalam pemilu, sedangkan madharat "yang lebih berat" adalah Golput. Ini dalam konteks "apabila tidak ditemukan calon-calon yang dipandang berkompeten". Jadi "memilih calon yang paling mendekati kriteria . . . di antara mereka adalah lebih utama daripada tidak memilih". Sayangnya tidak ada penjelasan kenapa – dalam konteks ini – memilih calon yang tidak berkompeten dan membawa konsekwensi parah karena telah menyerahkan amanat kepemimpinan kepada orang yang tidak berhak bisa lebih ringan dan lebih selamat di dunia akhirat dari sikap tidak memilih

(*abstain*). Bisa jadi ada ulama lain di luar forum MUI yang mempunyai sikap bertolak belakang dengan menegaskan bahwa memilih dalam konteks tidak ada pilihan yang sesuai adalah lebih berbahaya daripada Golput. Bagaimana tidak karena pilihan kita itu bisa disalahgunakan sebagai justifikasi bagi pemerintahan yang korup.

Dan kalau dikatakan bahwa pengharaman Golput adalah sebetulnya "irtikaab akhaff al-dhararayn" (menempuh resiko/bahaya yang lebih kecil), peneliti justru khawatir bahwa fatwa ini bisa menjadi keterplesetan (*zillat al-qadam*) yang bisa merusak legitimasi MUI dan menjadi cela yang menutupi keakuratan fatwa-fatwa MUI yang lain. Karena fatwa-fatwa MUI seharusnya dikeluarkan untuk perkara-perkara yang didasarkan atas situasi dan argumen yang relatif bersifat tetap, bukan untuk perkara-perkara yang mempunyai prosentase kenisbian yang sangat tinggi seperti ini. Dengan kata lain: tidak sepatutnya mengeluarkan fatwa yang bersifat umum untuk persoalan-persoalan yang berbeda hukumnya secara kasuistik.

Untunglah MUI masih membatasi fatwanya tersebut dengan konteks tertentu, yaitu ketika ada calon yang berkompoten maka tidak memilih dalam pemilu adalah haram. Konteks ini-lah yang kelihatannya harus digarisbawahi secara spesifik, bukan fatwa pengharaman Golput itu sendiri sebagai tema besarnya.

Dan dalil nomor 22 (dua puluh dua) tidak cukup untuk dijadikan justifikasi bagi MUI hingga mengabsahkan "irtikaab akhaff al-dhararayn" yang diasumsikan tersebut. Karena tidak jelas apa sebenarnya yang dimaksud dengan "al-kull" (porsi keseluruhan) yang tidak bisa didapatkan dan "al-ba'dh" (porsi parsial) yang tidak boleh ditinggalkan. Bahkan dalil ini terkesan pragmatis seakan mendorong umat Islam untuk rela dengan porsi

politik yang bakal di dapat; kalau tidak bisa mendapatkan semuanya, maka harus berusaha untuk mendapatkan sebagiannya.

Di sisi lain, dalil ini justru bisa digunakan untuk menjustifikasi tindakan Golput. Kalau dikatakan bahwa dalam dunia politik tidak ada fenomena yang ideal, jadi kita harus tetap memilih sebagai wujud partisipasi politik, karena dengan dalil itu kita tidak boleh meninggalkan semua bentuk partisipasi politik, meskipun kita tidak mendapatkan seluruh aspirasi kita. Pernyataan ini juga bisa dijawab dengan sebuah asumsi berlawanan bahwa Golput adalah sebuah tindakan protes karena kita tidak bisa mendapatkan seluruh aspirasi kita. Dengan Golput partai-partai akan berinstropeksi diri sehingga di masa yang akan datang mereka akan mau lebih serius memperjuangkan aspirasi rakyat banyak. Kalau pun toh dengan Golput ternyata kita tidak bisa mendapatkan juga seluruh aspirasi kita, tidak berarti kita harus meninggalkan tindakan protes melalui Golput itu, karena apa yang tidak bisa dipenuhi semuanya tidak boleh ditinggalkan semuanya sesuai dengan makna tekstual dalil di atas.

Selanjutnya, konsideran fatwa MUI tentang pengharaman Golput juga menyertakan beberapa pendapat ulama sebagai landasan penetapannya. Di sini kita perlu melakukan telaah tekstual untuk menguji sejauhmana relevansinya. Dari kelima pendapat yang dikutip itu hanya tersisa tiga pendapat, karena pendapat Ibn Taimiyah dalam dalil nomor 26 (dua puluh enam) dan pendapat pengarang kitab *Mawaahib al-Shomad* dalam dalil nomor 27 (dua puluh tujuh) telah kita nyatakan batal demi hukum karena bertentangan dengan dalil-dalil lain yang lebih kuat.

Dalil nomor 23 (dua puluh tiga), konsideran fatwa MUI telah menerjemahkan redaksi yang digunakan Imam Mawardi "wa `aqduha liman yaquumu bihaa" sebagai " dan memilih orang yang

menduduki kepemimpinan tersebut". Penerjemahan ini telah mempersempit makna "al-`aqd" dari pengertian luasnya yang justru dipraktikkan selama ini dalam sejarah politik Islam. Karena pengertian akad di sini bisa berarti melakukan perjanjian, transaksi dan juga bisa berarti mengadakan. Jadi tidak terbatas hanya pada memilih. Dengan demikian, istilah "mengadakan" kepemimpinan dengan jalan apapun sudah memenuhi ketentuan yang diminta. Sebagaimana kalau ada orang lain yang memilih dan dipilih di negara atau kawasan tertentu sudah dengan sendirinya menjatuhkan kewajiban untuk "mengadakan" dan "memilih" bagi yang tidak aktif atau tidak memiliki kapasitas untuk berpartisipasi dalam proses pemilu.

Sedangkan perkataan Imam Al-Mawardi yang tersebut dalam dalil nomor 24 (dua puluh empat) ternyata diambil sepotong-sepotong. Bagian yang kedua – yang menjelaskan prosedur pengangkatan pemimpin – dari perkataan tersebut dengan sengaja dilepaskan dari bagian pertama yang dengan tegas menyatakan bahwa kewajiban untuk mengadakan kepemimpinan tersebut bersifat fardhu kifayah. Ini bisa lebih jelas lagi kalau konsideran fatwa menyertakan pula lanjutan dari perkataan Imam Al-Mawardi tersebut yang menjelaskan apa saja kriteria bagi yang disebut sebagai *Ahlul Ikhtiyaar* dan yang disebut sebagai *Ahlul Imaamah*. Dari situ akan bisa langsung dipahami nantinya bahwa tidak semua orang wajib memilih dan tidak semua orang bisa dipilih. Ada persyaratan-persyaratan kualitatif yang harus terpenuhi terlebih dahulu; bukan hanya sekadar berstatus sebagai warganegara yang tercantum dalam DCT.

Sedangkan pendapat Ibn Taimiyah yang dikutip dalam dalil nomor 25 (dua puluh lima) hanya menjelaskan kewajiban mengadakan kepemimpinan, tanpa menjelaskan siapa yang wajib memilih dan bagaimana prosesnya. Ini terlihat dari perkataan Ibn

Taimiyah sendiri: "Pasal nomor delapan: keharusan untuk mengadakan kepemimpinan". Sedangkan di bagian awal bukunya itu, Ibn Taimiyah menyebutkan kewajiban untuk memilih dan memberikan tanggungjawab kepada figur yang paling mempunyai kompetensi. Dengan demikian, tidak ada relevansinya dengan pengharaman Golput.

Dengan demikian, didapati bahwa semua dalil yang disebutkan dalam konsideran fatwa MUI ternyata masih *debatable* (dapat diperdebatkan dan tidak lepas dari gugatan). Dengan demikian, signifikansi (*dilaalah*) setiap dalil tersebut tidak bisa dikatakan sebagai dalil yang *qath`i* (pasti dan kuat), melainkan adalah sebuah dalil yang mempunyai signifikansi *dzanniyah* (bersifat dugaan). Sementara kita tidak bisa menghalalkan sesuatu yang tadinya dikatakan secara tekstual adalah haram, dan mengharamkan sesuatu yang asalnya adalah boleh, kecuali dengan sebuah dalil yang *qath`i*.

Kalau pun pengharaman itu bisa dilakukan, maka fatwanya harus bersifat kasuistik pada kasus-kasus tertentu dalam skop yang sempit. Ini adalah lahan yang harus diisi oleh MUI daerah yang melihat sebuah fenomena langsung di lapangan, bukan lahan sebuah fatwa umum dari MUI Pusat yang seharusnya bersifat tetap dan tidak terlalu terpengaruh oleh perubahan-perubahan yang kasuistik. Itupun juga hukumnya tidak hanya sebatas diharamkan, karena keempat status hukum yang lain (wajib, sunnah, mubah dan makruh) juga mempunyai probabilitas yang sama. Meskipun sebagai bentuk tindakan berhati-hati, menggunakan hukum makruh atau sunnah (tergantung kasus yang ada) adalah lebih baik daripada mengambil resiko besar mengharamkan yang halal dan ataupun mewajibkan yang asalnya tidak wajib.

Dimisalkan saja, karena melihat implikasinya, hukum Golput adalah makruh. Implikasi yang dimaksud bisa dirumuskan

seperti berikut: (1) Kaum muslimin yang golput/abstain pada hakikatnya akan memberikan kesempatan yang luas kepada non muslim dan kaum sekuler (nasionalis) menancapkan kukunya dan mengobok-obok kehidupan umat Islam; (2) Umat Islam akan sulit berdialog dengan pemimpin non-muslim atau sekuler (nasionalis) yang terpilih, karena mereka merasa tidak didukung; dan (3) Umat Islam suka atau tidak suka tetap harus mengikuti kebijakan pemerintah yang berkuasa, meski itu bukan pilihannya. Melihat madharat yang disebutkan di atas, maka umat Islam sangat dianjurkan untuk menggunakan hak pilihnya dan tidak dianjurkan sama sekali untuk mengabaikannya. Itupun pandangan hukum ini hanya berlaku bagi orang-orang Muslim yang meyakini kebenaran justifikasi dari implikasi yang disebutkan di atas.

Wallahu Rabbuna A`laa wa A`lam.

Catatan Akhir

¹ Untuk melihat lebih jauh tentang istilah-istilah ini bisa dilihat misalnya dalam Dr. Ziyad Muhammad Ihmidan, *Maqashid Al-Syari`ah Al-Islamiyah*, (Beirut: Al-Risalah Nasyirun), 393-394

² *Istishlahi* adalah pengambilan hukum berdasarkan *istishlah*, yakni semata-mata berdasarkan apa yang dipandang baik atau menguntungkan atau menjauhkan dari marabahaya yang dikalkulasikan secara rasional dan subyektif. Lebih jauh lihat misalnya dalam Fakhr al-Din Al-Razi, *Al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah), 6/162

³ *Sadd al-Dzari'ah`* adalah sebuah konsep pengambilan ketetapan hukum dengan mengambil alternatif yang terberat (seperti

mengharamkan dan berbagai derivasinya) sebagai sebuah tindakan preventif, lihat misalnya dalam Badr al-Din Al-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh*, (Hurgada: Dar al-Shafwah, Cet. 2, 1992) 6/82

⁴ Disarikan dengan beberapa perubahan redaksi dari MUI, *Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI Pusat, 2005).

⁵ Berdasarkan hasil wawancara penulis dengan KH Ma`ruf Amien, Ketua MUI Pusat bidang Fatwa yang berlangsung di kantor MUI Pusat di kawasan Menteng Jakarta Pusat, pada hari Selasa tanggal 1 September 2009.

⁶ Majelis Ulama Indonesia, *Ijma` Ulama; Keputusan Ijtima` Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2009) 56, 65 dan 78

⁷ Lihat misalnya dalam Dr. Ali Gum'ah, "Qadhiyah Tajdid Ushul al-Fiqh", dalam *Qadhaya al-Manhajiyah fi al-Ulum al-Islamiyah wa al-Ijtima'iyah*, (Virginia: IIIT, 1996) 289-291

⁸ Majelis Ulama Indonesia, *Ijma' Ulama; Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III*, 41

⁹ *Ibid*, 23

¹⁰ Abu Bakr Ahmad bin `Ali bin Tsabit Al-Khathib Al-Baghdadi, *Al-Faqih wa Al-Mutafaqqih*, (tahqiq: Abu `Abd Rahman `Adil bin Yusuf Al-Ghirazi, Saudi Arabia: Dar Ibn Al-Jawzi, Cet. II), 2/406

Referensi

Amin, K. H. Ma`ruf, *Wawancara*, di kantor MUI Pusat, Menteng Jakarta Pusat, Selasa, 1 September 2009.

- Gum'ah, Ali, "Qadhiyah Tajdid Ushul al-Fiqh", dalam *Qadhaya al-Manhajiyah fi al-Ulum al-Islamiyah wa al-Ijtima'iyah*, Virginia: IIIT, 1996
- Ihmidan, Ziyad Muhammad, *Maqashid Al-Syari'ah Al-Islamiyah*, Beirut: Al-Risalah Nasyirun
- Al-Khathib Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad bin `Ali bin Tsabit, *Al-Faqih wa Al-Mutafaqqih*, tahqiq: Abu `Abd Rahman `Adil bin Yusuf Al-Ghirazi, Saudi Arabia: Dar Ibn Al-Jawzi, Cet. II
- Majelis Ulama Indonesia, *Ijma` Ulama; Keputusan Ijtima` Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2009
- MUI, *Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Sekretariat MUI Pusat, 2005
- Al-Razi, Fakhr al-Din, *Al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah
- Al-Zarkasyi, Badr al-Din, *Al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh*, Hurgada: Dar al-Shafwah, Cet. 2, 1992



KONTESTASI NALAR AGAMA DAN SEKULAR DALAM PERUMUSAN KEBIJAKAN PUBLIK:

***Studi atas Fatwa MUI tentang Hukum Pelarangan Khitan
Terhadap Perempuan dan Peraturan Menteri Kesehatan
Nomor 1636/MENKES/PER/XI/2010 tentang
Sunat Perempuan^{*)}***

H. M. Asrorun Ni'am Sholeh^{)}**

A. Pendahuluan

Isu khitan perempuan menyeruak dan muncul menjadi isu publik terkait dengan setidaknya dua hal, yaitu: (i) kampanye sistemik dari lembaga donor terkait dengan upaya perlindungan hak asasi manusia dan hak anak, termasuk hak perempuan dalam melakukan reproduksi; (ii) sajian atas penyelewengan praktik khitan perempuan yang berdampak pada timbulnya berbagai eksekusi negatif yang membahayakan (sebagaimana kasus di berbagai negara Afrika).

Masalah khitan terhadap perempuan menjadi isu publik setelah adanya berbagai penelitian, baik yang dilakukan secara independen maupun karena ada sponsor, yang menemukan adanya berbagai dampak negatif yang ditimbulkan dari penyimpangan¹ pelaksanaan khitan terhadap perempuan di beberapa negara².

Atas dasar fakta tersebut³ muncul rencana aksi pelarangan khitan terhadap perempuan⁴. Bahkan, muncul desakan agar pelarangan tersebut dituangkan dalam peraturan perundang-undangan disertai hukuman bagi pelakunya. Beberapa aktifis LSM yang bergerak di bidang perempuan, dengan sokongan lembaga internasional mengampanyekan hal serupa. Berkorelasi dengan hal tersebut, dalam konteks Indonesia, pada pertengahan tahun 2006 muncul Surat Edaran Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan bagi Petugas Kesehatan⁵.

Terhadap Surat ini, muncul gejolak di masyarakat, baik masyarakat awam maupun tenaga kesehatan, khususnya bidan. Surat Edaran ini dinilai sangat bias dan justru tidak memberikan perlindungan bagi anak-anak yang minta disunat. Larangan ini justru mengundang masalah karena masalah sunat, tidak hanya urusan kesehatan tetapi berkaitan dengan urusan agama. Sebaliknya, oleh sebagian kelompok masyarakat, SE ini dijadikan "senjata" untuk terus mengampanyekan larangan praktik sunat perempuan di Indonesia.

Pada 2008, MUI menetapkan fatwa terkait khitan perempuan. Namun, substansi fatwa bukan mengarah pada jawaban hukum tentang khitan perempuan, tetapi merespons adanya masalah di masyarakat terkait dengan upaya larangan terhadap khitan perempuan. Fatwa tersebut secara tegas

menjelaskan bahwa pelarangan khitan terhadap perempuan adalah bertentangan dengan hukum Islam.

Diskusi publik kembali mencuat pada saat Menteri Kesehatan mengoreksi total atas SE larangan medikalisasi sunat perempuan, dengan menerbitkan Peraturan Menteri Kesehatan Nomor: 1636/MENKES/PER/XI/2010 tentang Sunat Perempuan. Setidaknya ada dua substansi yang dituju oleh Permenkes ini: *Pertama*, memberikan SOP terhadap praktik sunat perempuan untuk menjamin pelaksanaan sunat yang aman secara medis, dan *kedua*, pengaturan ini mengoreksi SE Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat.

Tulisan ini akan menjelaskan fakta adanya kontestasi berbagai elemen masyarakat dalam upaya perumusan kebijakan publik, dengan mengambil studi kasus sunat perempuan. Pembahasan diawali dengan kajian substansi dan argumentasi fatwa MUI seputar masalah khitan perempuan. Selanjutnya adalah kajian polarisasi dan kontestasi dalam advokasi masalah khitan perempuan dalam kebijakan publik, dan peneguhan khitan dalam kerangka pemenuhan hak warga negara. Tulisan ini diakhiri dengan penutup.

B. Seputar Fatwa MUI: Latar Belakang, Substansi dan Relevansi

1. Latar Belakang Fatwa

Masalah khitan perempuan dibahas di MUI setelah memperoleh pertanyaan dari Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan. Pertanyaan tersebut muncul dengan disertai data penyimpangan pelaksanaan khitan perempuan di beberapa negara. Data tersebut juga dikuatkan oleh penelitian yang

dilakukan oleh Population Council terhadap pelaksanaan sunat perempuan di enam provinsi di Indonesia yang dibiayai oleh USAID dan Ford Foundation. Bahkan, terkait dengan hal ini, Departemen Kesehatan Republik Indonesia melalui Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat telah mengeluarkan Surat Edaran tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan bagi Petugas Kesehatan.

Di sisi lain, terjadi keragaman tata cara pelaksanaan khitan bagi perempuan, yang tidak jarang berimplikasi terhadap adanya *dlarar* bagi perempuan. Dalam penelitian yang dilaksanakan di beberapa daerah di Indonesia pun telah terjadi keragaman praktik khitan perempuan; ada yang dengan cara menggores dan mengerik, mencubit, menusuk dan menindik serta insisi dan eksisi⁶.

WHO juga telah melakukan klasifikasi praktik sunat perempuan ke dalam empat tipe, yaitu: (i) pemotongan “prepuce” atau mengiris/menggores bagian atau seluruh klitoris; (ii) pemotongan klitoris dengan disertai pemotongan sebagian atau seluruh labia minora; (iii) pemotongan bagian atau seluruh alat kelamin luar disertai penjahitan/penyempitan lubang vagina (infibulasi); dan (iv) tidak terklasifikasi: penusukan, pelubangan, pengirisan/penggoresan terhadap klitoris dan/atau labia, pemotongan vagina, memasukkan bahan jamu yang bersifat korosif ke dalam vagina⁷.

Dorongan untuk pelarangan khitan perempuan semakin menguat dengan kampanye yang sistematis dari WHO dan beberapa lembaga donor.

Sementara itu, dalam literatur fikih tidak ditemukan satu pun ulama mazhab fikih yang *mu'tabar* melarang praktik khitan perempuan. Bahkan, ada kesepakatan bahwa khitan perempuan

adalah bentuk keutamaan. Hanya saja, terdapat perbedaan hukum fikihnya, antara Sunah dan Wajib⁸.

Untuk itu, penetapan fatwa tidak lagi seputar hukum khitan bagi perempuan. Karena, secara fikih, ketentuan tersebut sudah sangat panjang lebar dijelaskan dalam berbagai literatur, baik klasik maupun kontemporer. Permasalahan yang justru "baru" adalah adanya *trend* pelarangan terhadap khitan perempuan secara umum. Bahkan, sudah dituangkan dalam kebijakan pemerintahan, sekalipun hanya berupa Surat Edaran, yang dalam tata perundangan negara kita tidak mempunyai kekuatan hukum tetap.

2. Substansi dan Diktum Fatwa

Diktum fatwa MUI tentang hukum pelarangan khitan terhadap perempuan terdiri dari empat bagian; (i) Status Hukum Khitan Perempuan; (ii) Hukum Pelarangan Khitan terhadap Perempuan; (iii) Batas atau Cara Khitan Perempuan; dan (iv) Rekomendasi. Diktum fatwa MUI selengkapnya adalah sebagai berikut:

Pertama: Status Hukum Khitan Perempuan

1. Khitan, baik bagi laki-laki maupun perempuan, termasuk *fitriah* (aturan) dan syiar Islam.
2. Khitan terhadap perempuan adalah *makrumah*, pelaksanaannya sebagai salah satu bentuk ibadah yang dianjurkan.

Kedua: Hukum Pelarangan Khitan terhadap Perempuan

Pelarangan khitan terhadap perempuan adalah bertentangan dengan ketentuan syariah karena khitan, baik bagi laki-laki maupun perempuan, termasuk *fitrah* (aturan) dan syiar Islam.

Ketiga: Batas atau Cara Khitan Perempuan

Dalam pelaksanaannya, khitan terhadap perempuan harus memperhatikan hal-hal sebagai berikut:

1. Khitan perempuan dilakukan cukup dengan hanya menghilangkan selaput (*jaldah/colum/praeputium*) yang menutupi klitoris.
2. Khitan perempuan tidak boleh dilakukan secara berlebihan, seperti memotong atau melukai klitoris (insisi dan eksisi) yang mengakibatkan *dlarar*.

Keempat: Rekomendasi

1. Meminta kepada Pemerintah cq. Departemen Kesehatan untuk menjadikan fatwa ini sebagai acuan dalam penetapan peraturan/regulasi tentang masalah khitan perempuan.
2. Mengajukan kepada Pemerintah cq. Departemen Kesehatan untuk memberikan penyuluhan dan pelatihan kepada tenaga medis untuk melakukan khitan perempuan sesuai dengan ketentuan fatwa ini.

Dari diktum fatwa tersebut, sejatinya fatwa MUI ini ingin menegaskan dua substansi sekaligus. *Pertama*, menegaskan tindak pelarangan khitan terhadap perempuan. *Kedua*, menegaskan tata cara berkhitan bagi perempuan yang sesuai dengan ketentuan syariah dan melarang tindakan berlebihan dalam praktik khitan yang menimbulkan bahaya bagi perempuan, baik secara fisik maupun psikis.

3. Argumentasi atas Penetapan Fatwa

Fatwa MUI terkait dengan masalah ini, diawali dengan adanya penegasan bahwa khitan, baik bagi laki-laki maupun perempuan, termasuk *fitriah*, dalam pengertian aturan, dan syiar Islam. Pelaksanaannya bagian dari ibadah.

Hal ini menjadi penting untuk ditegaskan terkait dengan adanya kesalahpahaman terhadap posisi khitan. Khitan tidak hanya sekadar kebutuhan medis, namun merupakan bentuk ibadah yang "dogmatik". Ajaran agama yang bersifat dogmatik tersebut tidak jarang melahirkan hikmah positif. Sekalipun secara medis tidak (atau lebih tepatnya belum) ditemukan manfaat terhadap pelaksanaan khitan bukan serta merta ia menjadi terlarang. Hal ini sangat berbeda dengan cara pandang medik *an sich*. Cara pandang yang seperti ini dipastikan akan melarang khitan jika tidak ada pertimbangan medis. Selanjutnya, secara lebih ekstrim, cara pandang seperti ini akan mengabsahkan gerakan pro-integrasi genital yang juga melarang khitan laki-laki sebagaimana larangan terhadap khitan terhadap perempuan di AS⁹.

Dalam teori hukum Islam, ibadah itu ada yang berdimensi rasional (*ta'aaquli/ma'qulat al-ma'na*) dan ada yang dogmatik (*ta'abbudi/ghair ma'qulat al-ma'na*). Dalam konteks ini, khitan sekalipun tidak dapat dinalar sesuai dengan nalar medik, ia tetap dan harus eksis sebagai bentuk "identitas" agama¹⁰. ==

Penetapan fatwa bahwa pelarangan khitan terhadap perempuan adalah bertentangan dengan syariah didasarkan pada keumuman ayat Al-Qur'an, Sunah, dan pandangan ulama mazhab yang bersepakat atas kebolehan khitan terhadap perempuan. Secara tersirat, terlihat adanya konsensus di kalangan ulama mengenai ketidakbenaran tindakan pelarangan khitan terhadap

perempuan. Ulama sepakat bahwa khitan terhadap perempuan tidak haram, juga tidak makruh.

Dalil dari Al-Qur'an yang dijadikan landasan fatwa MUI ini adalah keumuman ayat tentang keharusan mengikuti *millah* Ibrahim, antara lain dalam Q.S. al-Nahl ayat 123¹¹:

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

"Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif" dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan". (QS. an-Nahl[16] : 123)

Dalam *Tafsir al-Shan'ani* disebutkan, cakupan "al-hanifiyyah" antara lain tauhid, khitan, larangan menikah dengan ibu kandung, anak kandung, dan saudara kandung.¹²

Di samping itu, al-Syaukani dalam tafsirnya *Fath al-Qadir* menjelaskan pengertian "*millah*" di sini antara lain mencakup seluruh hal yang disyariatkan oleh Allah melalui nabi-Nya. Sedang cakupan *millah* yang diperintahkan untuk diikuti dalam ayat ini, ada yang melihatnya sebatas masalah-masalah usul. Al-Syaukani lebih memilih pengertian *millah* yang menyatakan seluruh ketentuan syariah sepanjang tidak di-*nasakh*¹³, termasuk ibadah haji dan khitan.

Ayat ini juga disebutkan secara eksplisit oleh Imam Nawawi dalam *Majmu*¹⁴ sebagai landasan kewajiban khitan dan juga al-Syaukani dalam *Nail al-Authar*¹⁵ sebagai landasan pensyariaan khitan. Hal ini sekaligus menjawab analisis Ahmad Luthfi Fathullah yang menegaskan jarang ulama yang menggunakan ayat tersebut sebagai dalil wajibnya khitan¹⁶.

Dalam perspektif ilmu tafsir, dikenal dengan tafsir ayat dengan ayat, atau dengan hadis, yang dikenal dengan tafsir *bi al-ma'tsur*. Dalam konteks ayat ini, ada penjelasan dari hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim dengan redaksi:

حدثنا إبراهيم وهو ابن ثمانين سنة بالقدم

"Nabi Ibrahim saw berkhitan pada usia delapan puluh tahun dengan menggunakan kapak" (HR. Bukhari Muslim).

Dalam kaedah *ushul fiqh*, keumuman suatu *lafazh* tetap berlaku umum sepanjang tidak ada yang men-*takhshish*. Bahkan, Imam Syafi'i menegaskan petunjuk (*dalalah*) *lafazh* yang umum bersifat *qath'i*.

Di samping keumuman ayat di atas, fatwa MUI ini juga didasarkan pada beberapa hadis Nabi saw., di antaranya hadis sahih yang diriwayatkan para punggawa hadis kenamaan, dengan redaksi sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْفِطْرَةُ خَمْسٌ أَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ الْخِتَانُ وَالِاسْتِحْدَادُ وَتَنْفُؤُ الْإِبْطِرِ وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ¹⁷

"Lima perkara yang merupakan fitrah manusia: khitan, *al-Istihdad* (mencukur rambut pada sekitar kemaluan), mencukur bulu ketiak, menggunting kuku, dan memotong kumis". (H.R. Jama'ah dari Abu Hurairah r.a.).

Dari sisi kualitas hadis, tidak ada yang meragukan derajat kesahihannya. Namun, terjadi perbedaan terkait dengan kandungan hukum yang di-*istinbath*-kan dari redaksi hadis di atas¹⁸.

Di samping hadis di atas, ada hadis sahih lain yang dijadikan landasan tentang masalah eksistensi khitan perempuan. Dalam redaksi Ibn Hibban disebutkan:

عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل¹⁹

Dari 'Aisyah r.a., ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Apabila bertemu dua khitan maka wajiblah mandi".

Sedang redaksi dalam *Sunan Ibn Majah* sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَغْتَسَلْنَا²⁰

"Dari 'Aisyah istri Rasulullah saw., ia berkata: Apabila bertemu dua khitan maka wajiblah mandi, aku dan Rasulullah telah melakukannya, lalu kami mandi".

Dari sisi kualitas, hadis ini juga tidak diperselisihkan keabsahannya. Petunjuk dari hadis ini secara jelas menetapkan eksistensi khitan, baik laki-laki maupun perempuan, terlepas adanya perbedaan penetapan hukumnya, antara wajib dan sunah.

Secara lebih teknis, fatwa ini juga memuat beberapa hadis yang terperinci terkait khitan perempuan, meski dengan kualitas hadis yang lemah, ada yang mengategorikan sebagai *dla'if*, dan ada yang mengatakan sebagai *hasan*.

Melengkapi argumentasi fatwanya, MUI menegaskan adanya konsensus (*ijma'*) ulama yang menegaskan bahwa khitan perempuan adalah hal yang disyariatkan dan tidak ada satu pun yang melarangnya. Dari keumuman ayat Al-Qur'an dan hadis yang sahih, praktik sahabat, serta literatur khazanah klasik, tidak

ditemukan satu pandangan pun yang menyatakan adanya larangan khitan terhadap perempuan, baik dalam status hukum *makruh*, apalagi *haram*. Bahkan, ada penegasan tentang telah terjadinya khitan perempuan di zaman Nabi saw., dan tidak ada pengingkaran atasnya.

Pendapat ini juga ditegaskan oleh Yusuf al-Qardlawi dalam *al-Hukm al-Syar'i fi Khitan al-Inats* dengan redaksi:

والخلاصة: أن أحدا من الفقهاء لم يُقل: إنه حرام أو مكروه تحريماً أو تنزيهاً. وهذا يدلُّ على المشروعية والجواز في الجملة عند الجميع.

وأن هذا الإجماع الضمني من الفقهاء من جميع المذاهب والمدارس الفقهية وخارجها: دليل على أن من فعل هذا الختان، على ما جاء به الحديث، (الذي حسَّنه قوم وضعَّفه آخرون)، الذي نصَّح الخاتنة بالإشمام وعدم النَّهْكِ والإسراف: لا جُنَاحَ عليه، ولم يقترف عملاً محرَّماً

"Ringkasnya tidak ada satu pun ahli fikih yang menyatakan khitan perempuan itu haram atau makruh, baik tahrim maupun tanzih. Ini merupakan dalil atas pensyariaan dan kebolehan khitan perempuan.

ljma dlimni dari seluruh ahli fikih ini merupakan dalil bahwa orang yang melakukan khitan perempuan, sepanjang sejalan dengan ketentuan hadis (ada yang menyatakan hasan dan sebagian dlaif), di mana Nabi menyarankan memotong sedikit dan tidak berlebihan, maka jelas bukan perbuatan dosa, juga bukan sebagai tindak kriminal".

Juga ditegaskan oleh Syeikh al-Azhar Jad al-Haqq dalam *Buhust wa Fatawa Islamiyah fi Qhadhaya Mu'ashirah*, yang menulis:

"اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الختان للرجال والنساء من فطرة الإسلام وشعائره، وأنه أمر محمود، ولم ينقل عن أحد من فقهاء المسلمين فيما طالعنا من كتبهم التي بين أيدينا - قول يمنع الختان للرجال أو النساء، أو عدم جوازه أو إضراره بالأنتى"

" ... Seluruh mazhab dalam fikih sepakat bahwa sesungguhnya khitan bagi laki-laki dan perempuan adalah bagian dari fitrah dan syi'ar Islam. Khitan pada dasarnya adalah perkara terpuji, dan sepanjang penelaahan kami atas kitab-kitab fikih yang ada pada kami, tidak ada satu pun ahli fikih yang melansir sebuah pendapat yang melarang khitan bagi laki-laki dan perempuan, atau pendapat yang melarang atau menganggap adanya bahaya (dlarar) khitan bagi perempuan".

Berdasarkan dalil-dalil dan beberapa penjelasan di atas, perbedaan hanya terjadi pada apakah khitan perempuan itu sunah atau wajib. Secara sederhana, pandangan ulama tersebut dapat dilihat dalam tabel sebagai berikut:

Tabel Pendapat Mazhab Fikih tentang Hukum Khitan²¹

Mazhab	Hukum Khitan		Keterangan
	Laki-Laki	Perempuan	
Hanafiyyah	Sunah	Sunah	
Malikiyyah	Sunah	Wajib	Sebagian ulama Malikiyyah menegaskan keduanya wajib, sebagian kecil menganggap keduanya sunah
Syafi'iyah	Wajib	Wajib	
Hanabilah	Sunah	Wajib	Sebagian ulama

			Hanabilah menegaskan keduanya wajib, sebagian lain dalam satu riwayat menganggap keduanya sunah
Zhahiriyyah	Wajib	Makrumah	

Dari sini tampak jelas bahwa tidak satu pun pandangan ulama yang melarang khitan perempuan. Belakangan muncul upaya menetralkan pengertian kata "*makrumah*" sebagai sekadar kebolehan, yang berfungsi sebagai *irsyad* (bimbingan). Walau demikian, pengertian tersebut tetap menegaskan tindak pelanggaran terhadap khitan perempuan.

Argumentasi *fiqhiyyah* terkait dengan perbedaan pandangan ulama mengenai status hukum khitan perempuan sengaja tidak dielaborasi secara rinci dalam tulisan ini, mengingat inti masalahnya adalah pada tindakan pelanggaran terhadap khitan perempuan. Inti masalah tersebut sudah terjawab dengan deskripsi pandangan *fuqaha'* klasik mengenai hukum khitan perempuan, dengan temuan utama bahwa seluruh *fuqaha'* menetapkan eksistensi khitan perempuan, dan tidak ada satu pun yang menegasikannya, terlebih menganggap sebagai kriminal.

C. Fatwa MUI tentang Khitan Perempuan: Moderasi Antara Dua Ekstrem

Dari paparan di atas, penulis menilai bahwa ketetapan fatwa MUI terkait dengan masalah khitan perempuan merupakan langkah moderasi di antara dua ekstrem. Jika digambarkan secara

sederhana, penyikapan terhadap masalah khitan perempuan, terdapat dua kutub yang berlawanan:

1. Pihak yang melakukan khitan terhadap perempuan dengan praktik yang secara pasti membahayakan, seperti dengan menjepit dan sejenisnya, menutup dan menjahit vagina, mengambil seluruh klitoris dan labia baik mayora maupun minora, dan praktik lain yang membahayakan, sebagaimana digambarkan terjadi di beberapa negara Afrika Utara.²²
2. Pihak yang melarang seluruh praktik khitan perempuan, dengan alasan sebagai bentuk tindak kekerasan, mutilasi, dan pelanggaran hak asasi manusia²³. Banyak tulisan yang bernada sangat provokatif dan memaksakan opini bahwa khitan perempuan adalah tindakan kriminal yang harus diberangus. Bahkan, tanpa disadari juga dilakukan oleh beberapa dokter serta petugas medik sendiri. Lebih ironis lagi, Surat Edaran Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat Departemen Kesehatan yang ditandatangani Sri Astuti Suparmanto juga mengklaim bahwa sunat perempuan sebagai penyebab kerusakan alat kelamin perempuan²⁴, tanpa ada penjelasan mengenai khitan yang seperti apa yang masuk kategori merusak itu.

Fatwa MUI berdiri di antara dua ekstrem tersebut, karena keduanya, secara akademik maupun keagamaan, bertentangan dengan ketentuan normatif yang dikembangkan oleh Islam.

Terhadap pihak yang menyatakan pelarangan mutlak terhadap khitan perempuan, secara agama jelas bertentangan. Untuk itu, salah satu diktum fatwa MUI menegaskan bahwa:

"Pelarangan khitan terhadap perempuan adalah bertentangan dengan ketentuan syariah karena khitan, baik

bagi laki-laki maupun perempuan, termasuk *fitriah* (aturan) dan syiar Islam".

Sebelumnya, fatwa ini menjelaskan bahwa pelaksanaan khitan, baik bagi laki-laki maupun perempuan, termasuk *fitriah* (aturan) dan syiar Islam.

Walau demikian, fatwa MUI tidak menutup mata terhadap fakta adanya berbagai praktik khitan perempuan yang menimbulkan bahaya. Untuk itu, guna menghindari adanya bahaya akibat penyimpangan terhadap praktik khitan perempuan, fatwa MUI juga menegaskan mengenai batasan atau tata cara khitan perempuan sesuai dengan ketentuan syariah, yaitu: (i) khitan perempuan dilakukan cukup dengan hanya menghilangkan selaput (*jaldah/colum/praeputium*) yang menutupi klitoris; dan (ii) khitan perempuan tidak boleh dilakukan secara berlebihan, seperti memotong atau melukai klitoris (insisi dan eksisi) yang mengakibatkan *dlarar*.

Penentuan batasan atau tata cara khitan tersebut didasarkan pada petunjuk yang diberikan Nabi saw., yang menekankan prinsip: (i) sedikit saja; (ii) tidak berlebihan; dan (iii) tidak menimbulkan bahaya. Berdasarkan keterangan dalam hadisnya, Rasulullah saw. hanya memperbolehkan pemotongan bila dilakukan dengan syarat tidak berlebihan, sehingga tidak menyebabkan bahaya, seperti mengurangi fungsi seksual dan dampak fisik lainnya²⁵. Dalam elaborasi lebih lanjut, para ulama memberikan penjelasan lebih detil dan dilampirkan dalam tulisan ini²⁶.==

Di samping itu, penetapan batas atau tata cara khitan ini juga merujuk pada pendapat beberapa ahli kedokteran, di antaranya kesimpulan dalam presentasi Prof. Dr. Jurnalis Uddin (Fakultas Kedokteran Universitas YARSI Jakarta) yang menegaskan

bahwa "khitan pada laki-laki hanya memotong preputium penis, mestinya yang dilakukan pada khitan perempuan hanya memotong preputium clitoris saja"²⁷.

Dengan demikian, khitan terhadap perempuan secara umum sebanding dengan khitan terhadap laki-laki. Hanya saja, karena secara anatomis antara keduanya berbeda, maka tata caranya juga berbeda. Khitan laki-laki dilakukan dengan membuang kulup yang menutupi penis (*hasyafah*), sedang pada perempuan dilakukan dengan membuang "kulup" yang menutupi klitoris (*bizhr*)²⁸.

Dengan demikian, fakta tentang adanya berbagai dampak negatif yang ditemukan lebih sebagai akibat dari penyimpangan dari praktik khitan perempuan tersebut. Oleh karena itu, sebagai tindak lanjut dari langkah moderat dalam penyikapan terhadap masalah khitan perempuan, fatwa MUI diakhiri dengan dua butir rekomendasi, yakni:

1. Meminta kepada Pemerintah c.q. Kementerian Kesehatan untuk menjadikan fatwa ini sebagai acuan dalam penetapan peraturan/regulasi tentang masalah khitan perempuan;
2. Mengajukan kepada Pemerintah c.q. Kementerian Kesehatan untuk memberikan penyuluhan dan pelatihan kepada tenaga medis untuk melakukan khitan perempuan sesuai dengan ketentuan fatwa ini.

Kedua rekomendasi tersebut diberikan mengingat, masalah khitan perempuan, sebagai sebuah bentuk ibadah, dalam diskursus hukum Islam termasuk dalam masalah *fiqh ijtimai'i* (yang punya dimensi sosial) sehingga membutuhkan "intervensi" dari pemegang kebijakan publik. Namun, mandat tersebut diberikan untuk kepentingan pemberian petunjuk pelaksanaan, fasilitasi, dan deseminasi kebijakan mengenai tata cara khitan yang sejalan

dengan ketentuan syariah sekaligus standar medik. Sedangkan langkah pelarangan khitan terhadap perempuan merupakan tindakan melampaui "mandat" tersebut.

D. Tidak Ada Manfaat vs Dogma Agama: Menegaskan Kontestasi

Sejalan dengan kampanye pelarangan sunat perempuan, muncul opini secara sistematis bahwa khitan perempuan merupakan pelanggaran terhadap hak perempuan, merusak alat reproduksi, dan opini stereotipikal lainnya. Apakah khitan perempuan merupakan pengingkaran terhadap hak-hak perempuan yang dijunjung tinggi, terkait perlindungan akan kesehatan dan hak reproduksi mereka. Bahkan dikategorikan sebagai tindakan kriminal?

Secara umum, berdasarkan alasan dan latar belakang pelarangan khitan terhadap perempuan, dapat dikategorikan menjadi dua; *pertama*, gerakan pelarangan khitan perempuan yang menyimpang, dan *kedua*, pelarangan khitan perempuan secara mutlak.

Kelompok yang melarang khitan perempuan secara mutlak rata-rata didasarkan pada nalar sekular yang membebaskan diri dari norma-norma agama. Kelompok ini umumnya mendasarkan larangannya pada dalil umum tentang upaya penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan (sebagaimana diatur dalam UU Nomor 7 Tahun 1984).

Sebenarnya, gagasan dan semangat perlindungan hak asasi manusia, termasuk hak anak dan hak perempuan menjadi komitmen semua bangsa yang berbudaya, apapun agamanya. Permasalahan muncul ketika mengkategorikan khitan sebagai

bentuk pelanggaran HAM. Hal ini mengingat, dalam tataran implementasi, penentuan suatu perbuatan dikategorikan sebagai pelanggaran atau tidak sifatnya sangat subyektif, sangat kondisional dan juga sangat terkait dengan struktur sosial, keyakinan, dan nilai yang hidup di masyarakat.

Ada upaya sistematis menggiring opini bahwa pelaksanaan khitan terhadap perempuan adalah tindakan kriminal, perusakan alat kelamin, tindak mutilasi, dan pelanggaran hak asasi manusia²⁹. Menurut hemat penulis, kelompok ini sangat bias budaya dan juga agama.

Bahwa CEDAW (Convention on The Elimination of All forms of Discrimination Against Women) sebagai sebuah konvensi internasional yang sudah diratifikasi ke dalam UU, kita memang terikat sepanjang hal itu tidak bertentangan dengan tata kehidupan masyarakat yang meliputi nilai-nilai budaya, adat istiadat serta norma-norma keagamaan yang masih berlaku. Dalam fikih perikatan, etika ini sangat dijaga. Hadis di bawah ini menegaskan komitmen itu:

وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا

"Kaum muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram."

Namun, dalam implementasinya sangat tergantung pada berbagai aspek, baik hukum, budaya, agama, maupun tradisi yang hidup di masyarakat. Pemaksaan pemaknaan khitan perempuan sebagai bentuk pelanggaran adalah tindakan inkonstitusional, provokatif, dan justru bertentangan dengan ketentuan UU Nomor

7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala bentuk Diskriminasi terhadap Wanita (CEDAW).

UU tersebut secara eksplisit menegaskan bahwa pelaksanaan ketentuan dalam Konvensi ini wajib disesuaikan dengan tata kehidupan masyarakat yang meliputi nilai-nilai budaya, adat istiadat serta norma-norma keagamaan yang masih berlaku dan diikuti secara luas oleh masyarakat Indonesia. Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa dan Undang-Undang Dasar 1945 sebagai sumber hukum nasional memberikan keyakinan dan jaminan bahwa pelaksanaan ketentuan Konvensi ini sejalan dengan tata kehidupan yang dikehendaki bangsa Indonesia³⁰. Dan, salah satu norma keagamaan yang masih berlaku dan diikuti secara luas oleh masyarakat Indonesia adalah khitan perempuan.

Dari sini, dapat dipahami bahwa segala upaya pelarangan terhadap hal yang diyakini sebagai norma agama adalah inkonstitusional, melawan hukum, dan pelanggaran terhadap hak asasi manusia yang paling asasi, yakni hak beragama dan menjalankan ajaran agama sesuai dengan keyakinannya. Surat Edaran tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan termasuk di dalam bagian ini.

Penghargaan terhadap nilai agama dan keragaman budaya merupakan prinsip universal yang harus diperhatikan dalam penetapan setiap kebijakan publik. Tradisi Barat yang *setting* sosialnya berbasis ajaran Kristiani akan sangat berbeda dengan cara pandang Islam dalam hal yang terkait dengan masalah keagamaan. Tradisi Kristiani tidak mengenal ritual "khitan".

Dalam Islam, sebagaimana tergambar dalam pembahasan di atas, khitan termasuk kategori ibadah, baik bagi laki-laki maupun

perempuan. Meski intensitas hukum *taklifi* (pembebanan)-nya diperselisihkan, antara wajib, sunah, dan *makrumah*.

Dalam kaedah hukum Islam, asal dari ibadah adalah bersifat *ta'abbudi* (dogmatik) (*al-Ghalib fi al-ibadah al-ta'abbud wa al-tauqif*)³¹, yang dalam istilah filsafat hukum Islam *ghair ma'qulat al-ma'na* (tidak dapat dirasionalisasi), meski tidak jarang ditemukan manfaat lahiriah atas pelaksanaan dogma tersebut, sebagaimana banyak ditemukan manfaat medis atas khitan bagi laki-laki.

Prinsip dari pelaksanaan ibadah yang dogmatik adalah ketundukan. Sekalipun tidak ditemukan manfaat medis, misalnya, sepanjang dalil agama menunjukkan adanya pensyariaan, maka ia tetap harus dilaksanakan.

Alasan mengenai tidak adanya manfaat medis atas khitan perempuan, sebagaimana termuat juga dalam Surat Edaran Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat, bukan merupakan petunjuk atas terlarangnya khitan perempuan. Dalam bahasa *ushul fiqih*, "ketiadaan dalil tidak dapat dijadikan dalil". Dalam konteks ini ketiadaan temuan medik mengenai manfaat atas pelaksanaan khitan perempuan bukan merupakan dalil atau alasan dilarangnya khitan perempuan.

Alasan ketiadaan prosedur medis³² dalam melakukan khitan perempuan untuk melarang khitan perempuan juga alasan yang *musykil*. Justru itulah, tenaga kesehatan dan instansi yang bertanggung jawab di bidang medik ini memberikan prosedur medis, bukan justru menjadikannya alasan pelarangan. Batasan atau tata cara khitan terhadap perempuan secara fikih tersebut seharusnya dioperasionalisasi dalam bahasa medis, sehingga tidak terjadi benturan.

Ragam pemahaman tentang substansi khitan perempuan juga memiliki andil yang tidak kecil terhadap fenomena

pelarangan khitan perempuan. Sebagaimana dalam konsepsi fikih tidak dijelaskan secara rinci mengenai tata cara khitan perempuan, pengertian sunat perempuan di dunia medik juga terjadi keragaman pemahaman, baik substansi maupun peristilahan. Dalam terminologi WHO, setidaknya ada beberapa istilah yang digunakan; FGM (Female Genital Mutilation), FGC (Female Genital Cutting), Circumcision, dan FGM/C (Female Genital Mutilation/Cutting), dan mendefinisikannya sebagai "all procedures involving partial or total removal of the [external female genitalia](#) or other injury to the female [genital organs](#) whether for [cultural](#), [religious](#) or other non-therapeutic reasons"³³.

Jika pelarangan khitan terhadap perempuan bersifat mutlak sebagaimana tergambar di atas, maka Fatwa MUI dapat menjadi benteng atas langkah-langkah sistemik tersebut, dan ia berada dalam posisi yang berhadapan dengan kelompok ini.

E. Permenkes tentang Sunat Perempuan: Cermin Sebuah Kontestasi

Sebenarnya, dalam perspektif hukum Islam, penegasan mengenai status hukum khitan perempuan tidak hanya disuarakan secara jelas oleh MUI. Hampir seluruh lembaga keagamaan menegaskan hukum yang sama terkait dengan masalah ini. Bahkan, Nahdlatul Ulama (NU) dalam Mukhtamarnya yang ke-32 di Makassar pada 2010 menegaskan bahwa khitan perempuan menurut Imam al-Syafi'i hukumnya wajib, seperti hukum khitan bagi laki-laki. Mukhtamar juga menegaskan bahwa pendapat yang melarang khitan perempuan sebenarnya tidak memiliki dalil *syar'i*.³⁴

Atas dasar realitas inilah kemudian Pemerintah, dalam hal ini Kementerian Kesehatan RI melakukan *review* atas SE yang

bermasalah tersebut, baik dari sisi struktur keredaksian maupun konten. Anehnya, SE inilah yang kemudian dijadikan bahan kampanye kelompok yang “mendakwahkan” larangan sunat perempuan.

Seluruh pemangku kepentingan diundang untuk mendiskusikan, mengevaluasi, dan memberi masukan terkait dengan terbitnya SE yang bermasalah ini. Pertemuan tersebut menghadirkan ahli dan sejumlah asosiasi, mulai dari IDI, IDAI, IBI, dan juga kalangan akademisi. Atas prakarsa Dirjen, pertemuan terus diintensifkan untuk melakukan koreksi dan revisi atas SE yang bias budaya ini. Akhirnya, Menteri Kesehatan tidak sekadar merevisi SE, tetapi lebih dari itu, meregulasi praktik pelaksanaan sunat perempuan.

Masalah yang selama ini dijadikan alasan pelarangan sunat perempuan adalah tidak adanya SOP (Standar Operating Procedure) dalam pelaksanaan sunat perempuan, sehingga sering terjadi penyimpangan yang membahayakan. Atas dasar inilah, maka Menteri Kesehatan menerbitkan Permenkes Nomor 1636/MENKES/PER/XI/2010 tentang Sunat Perempuan.

Secara rinci, Permenkes ini memberikan jaminan perlindungan kesehatan terhadap pelaksanaan sunat perempuan, tanpa terjebak pada wilayah agama dan keyakinan. Permenkes ini mengikat bagi orang yang akan melaksanakan sunat perempuan. Untuk menjamin pelaksanaan sesuai kompetensinya, maka Pasal 2 Permenkes menegaskan bahwa “sunat perempuan hanya dapat dilakukan oleh tenaga kesehatan tertentu, yang meliputi dokter, bidan, dan perawat yang telah memiliki surat izin praktik, atau surat izin kerja, dan diutamakan berjenis kelamin perempuan.”

Sementara, untuk menjamin bahwa pelaksanaan sunat perempuan adalah bersifat optional, maka Pasal 3 menegaskan bahwa pelaksanaan sunat perempuan hanya dapat dilakukan atas permintaan dan persetujuan perempuan yang disunat, orang tua, dan/atau walinya, dengan diinformasikan kemungkinan terjadi pendarahan, infeksi, dan rasa nyeri. Ketentuan ini sejalan dengan prinsip perlindungan anak sebagaimana diatur dalam UU Nomor 32 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. Ketentuan ini, dengan sifatnya berbasis permintaan, juga sekaligus menjawab tuduhan sebagian orang bahwa Pemerintah telah masuk dalam urusan agama.

Inti Pemnekes ini, menurut hemat penulis adalah ada di Pasal 4 yang mengatur mengenai syarat dan prosedur pelaksanaan sunat perempuan sebagai berikut:

- (1) Pelaksanaan sunat perempuan dilakukan dengan persyaratan:
 - a. di ruangan yang bersih;
 - b. tempat tidur/meja tindakan yang bersih;
 - c. alat yang steril;
 - d. pencahayaan yang cukup; dan
 - e. ada air bersih yang mengalir.
- (2) Pelaksanaan sunat perempuan dilakukan dengan prosedur tindakan sebagai berikut:
 - a. cuci tangan dengan sabun dan air bersih yang mengalir selama 10 (sepuluh) menit;
 - b. gunakan sarung tangan steril;

- c. pasien berbaring telentang, kaki direntangkan secara hati-hati;
- d. fiksasi pada lutut dengan tangan, vulva ditampakkan;
- e. cuci vulva dengan povidon iodine 10%, menggunakan kain kasa;
- f. bersihkan kotoran (smegma) yang ada di antara frenulum klitoris dan glans klitoris sampai bersih;
- g. lakukan goresan pada kulit yang menutupi bagian depan klitoris (frenulum klitoris) dengan menggunakan ujung jarum steril sekali pakai berukuran 20G-22G dari sisi mukosa ke arah kulit, **tanpa melukai klitoris**.
- h. cuci ulang daerah tindakan dengan povidon iodine 10%;
- i. lepas sarung tangan, dan
- j. cuci tangan dengan sabun dengan air bersih yang mengalir.

Untuk menegaskan perlindungan terhadap anak yang akan disunat dan mencegah terjadinya *dlarar*, sunat perempuan tidak dapat dilakukan pada perempuan yang sedang menderita infeksi genitalia eksterna dan/atau infeksi umum. Sunat perempuan dilarang dilakukan dengan cara (i) mengkauterisasi klitoris; (ii) memotong atau merusak klitoris baik sebagian maupun seluruhnya; dan (iii) memotong atau merusak labia minora, labia majora, hymen atau selaput dara dan vagina baik sebagian maupun seluruhnya. Ketentuan ini sekaligus mengonfirmasi praktik sunat perempuan yang tidak dibenarkan secara medis, membahayakan, dan karenanya dilarang.

Dengan demikian, seluruh hal yang menjadi “dalil” aktifis yang memperjuangkan pelarangan sunat perempuan secara mutlak rontok oleh Permenkes ini. Permenkes ini juga sekaligus menjadi benteng untuk mencegah penyimpangan praktik sunat perempuan yang membahayakan bagi orang yang disunat.

Walau demikian, terhadap Permenkes ini, masih banyak yang “berteriak” dan menganggap Permenkes ini bertentangan dengan hak asasi manusia. Dalam pernyataan sikapnya, Yayasan Kalyanamitra dan LSM Amnesty International menyerukan pencabutan Permenkes ini. Dalam pernyataannya, Permenkes ini dianggap melegitimasi praktik perusakan alat kelamin perempuan hingga pada mutilasi/ pemoangan alat kelamin perempuan, yang selama ini di kenal dengan istilah “Sunat Perempuan”³⁵.

Mengikuti utuh pernyataan sikap tersebut, jelas sekali bahwa sikap itu tidak didasarkan pada pengetahuan memadai atas substansi Permenkes ini, pun juga pengetahuan memadai tentang hakekat sunat perempuan yang beririsan dengan masalah doktrin agama. Dalam pernyataan sikapnya, kelompok ini, mengutip Komite PBB untuk CEDAW 2007 menegaskan bahwa praktik sunat perempuan “tidak memiliki dasar dalam agama”. Pertanyaannya kemudian, agama yang mana? Sebagaimana penjelasan di awal, dalam Islam praktik sunat perempuan jelas berelasi dengan agama.

Di samping meminta pencabutan Permenkes, kelompok ini juga menggadag-gadag SE tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan yang dalam tata peraturan perundang-undangan sama sekali tidak memiliki kekuatan hukum untuk dapat dijadikan sebagai Peraturan Menteri.

Dari sini sangat terlihat bagaimana pertarungan sengit antar elemen masyarakat dalam penyusunan kebijakan publik pada kasus sunat perempuan. Nalar agama sedang bertarung dengan nalar nonagama dalam penyusunan kebijakan publik. Dalam konteks ini, sangat terlihat bahwa nalar agama memainkan peran dalam penyusunan regulasi yang beririsan dengan masalah agama. Sementara, kelompok nonagama berkontribusi dalam melahirkan Surat Edaran tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan bagi Petugas Kesehatan Nomor HK.00.07.1.3.1047a yang dikeluarkan oleh Direktur Jenderal Bina Kesehatan Masyarakat, Departemen Kesehatan, tahun 2006. Sayangnya, dalam hirarki dan tata peraturan perundangan di Indonesia, SE tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Itu pun kemudian menjadi batal demi hukum dengan diterbitkannya Permenkes tentang Sunat Perempuan ini.

Dari alur dan prosesnya diketahui bahwa SE Dirjen Binkesmas diterbitkan atas advokasi dan dorongan dari pegiat pelarangan sunat perempuan, yang mengandalkan instrumen internasional sebagai sandaran kelompok ini menisbatkan dirinya pada NGO asing. Sementara, Permenkes muncul sebagai tindak lanjut dari gugatan masyarakat dan diberi suntikan amunisi dengan fatwa MUI tentang hukum pelarangan khitan terhadap perempuan.

Berpijak pada realitas obyektif inilah akhirnya Menteri Kesehatan menetapkan Permenkes tentang Sunat Perempuan. Dalam konteks ini, MUI, melalui Fatwa tentang Hukum Pelarangan Khitan terhadap Perempuan berada satu garis dengan Permenkes yang mengoreksi total SE tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan yang memang tidak memiliki basis legitimasi, baik moral maupun yuridis.

F. Penutup

Dari paparan di atas, sebagai penutup dapat disampaikan beberapa catatan, di antaranya:

1. Perlu ada pemahaman yang benar dan utuh terhadap terminologi khitan perempuan. Kesalahan konsepsi terhadap khitan perempuan akan melahirkan kebijakan yang salah pula. Penyamaan definisi khitan perempuan dalam konteks Indonesia yang berbasis norma agama Islam dengan Female Genital Mutilation (FGM) adalah tindakan yang ceroboh dan *ahistoris*. Penyebutan FGM dengan khitan/sunat perempuan dan medikalisasi sunat perempuan juga tindakan gegabah. Pandangan Prof. Jurnalis Uddin tidak menyamakan FGM dengan khitan perempuan dan menjelaskan bahwa di Indonesia tidak ada khitan perempuan model FGM.
2. Fatwa MUI tentang hukum pelarangan khitan terhadap perempuan memiliki dua dimensi; (i) penegasan dan respons atas gerakan pelarangan khitan terhadap perempuan secara mutlak. MUI menilai bahwa pelarangan khitan terhadap perempuan adalah bertentangan dengan ketentuan syariah, melanggar konstitusi, dan melanggar hak asasi manusia yang paling dasar, yakni hak kebebasan beragama dan menjalankan agamanya; (ii) penegasan akan pentingnya regulasi dan sosialisasi atas praktik khitan terhadap perempuan yang benar secara syar'i dan aman secara medik, sehingga tidak mendatangkan bahaya bagi perempuan.
3. Fatwa MUI tentang khitan perempuan ini berhadapan secara diametral dengan kelompok masyarakat yang memaksakan diri untuk melakukan pelarangan khitan terhadap perempuan

secara mutlak. Tindakan tersebut bertentangan dengan ketentuan syariah dan nilai universal hak asasi manusia, serta melanggar konstitusi negara.

4. Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 1636/Menkes/PER/XI/2010 tentang Sunat Perempuan merupakan upaya untuk memberikan perlindungan anak, terutama terkait dengan hak agama dan hak kesehatan. Permenkes ini memberikan petunjuk teknis mengenai tata cara pelaksanaan sunat perempuan yang aman secara medis sehingga hak kesehatan anak terpenuhi, sekaligus menjamin pemenuhan hak agama anak yang meyakini bahwa khitan, baik laki-laki maupun perempuan merupakan ajaran agama.
5. Dalam masalah sunat perempuan, muncul tarik menarik kekuatan dalam mempengaruhi kebijakan publik, antara kelompok yang mendasarkan diri pada nalar keagamaan, yang dalam hal ini direpresentasikan oleh MUI dan ormas Islam serta para akademisi dan asosiasi, berhadapan dengan kelompok masyarakat yang mendasarkan diri pada dalil "HAM" dan nalar sekular; yang hanya mengukur "ada atau tidak adanya manfaat" dalam menetapkan regulasi, dan membebaskan diri dari norma serta nilai agama. Permenkes berada di pihak MUI sementara SE tentang larangan medikalisasi sunat perempuan yang telah dicabut dikawal oleh kelompok terakhir.

Wallahu A'lam bi al-Shawab

Catatan Akhir

^{*)} *Makalah* disampaikan pada acara Islamic Conference on MUI Studies yang diselenggarakan oleh MUI pada 25 – 27 Juli 2011. Beberapa bagian dari tulisan ini pernah dipresentasikan di acara yang diselenggarakan oleh Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan pada 7 Mei 2009 di Hotel Acacia Jakarta.

^{**)} Penulis antara lain sebagai Staf Pengajar Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

¹ Sengaja penulis menyisipkan kata "penyimpangan", sebagaimana nanti dibahas tata cara khitan terhadap perempuan yang menekankan prinsip kehati-hatian, dan menghindari tindakan yang membahayakan. Hal ini mengingat praktik sunat terhadap perempuan sangat bervariasi.

² Penelitian seperti ini dapat dilihat antara lain, dalam konteks lokal Indonesia, dilaksanakan oleh Population Council di enam provinsi di Indonesia dalam rentang waktu 2001 – 2003

³ Namun, melihat hasil kajian terkait *road map* pelarangan medikalisasi sunat perempuan, ada kesan penelitian yang ada dilakukan justru untuk memperkuat keinginan untuk melarang sunat perempuan.

⁴ Antara lain pada Sidang ke-39 Komite CEDAW Tahun 2007 di New York yang mendesak pelarangan pemotongan alat kelamin perempuan dalam peraturan perundang-undangan.

⁵ Surat Edaran tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan bagi Petugas Kesehatan Nomor HK.00.07.1.3.1047a dikeluarkan oleh Direktur Jenderal Bina Kesehatan Masyarakat, Departemen Kesehatan, tahun 2006, yang ditandatangani oleh Sri Astuti Suparmanto, selanjutnya disebut SE tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan.

⁶ Laporan hasil penelitian Population Council tentang Pelaksanaan Sunat Perempuan di Indonesia (Studi di enam provinsi, 2001 – 2003).

⁷ Sebagaimana disebutkan dalam "Kebijakan Depkes dalam Menyikapi Praktik Sunat Perempuan", presentasi Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat Departemen Kesehatan RI.

⁸ Belakangan, ada beberapa Ulama Kontemporer seperti Yusuf al-Qardlawi yang menambah ketetapan hukum "boleh", merujuk pada kenetralan pengertian yang diperoleh dari kata "*makrumah*".

⁹ Sebagaimana liputan dalam rubrik khusus dengan judul "Tentang Sunat dan Khitan" yang dimuat dalam *Warta Kota* pada Minggu, 5 April 2009.

¹⁰ Dalam berbagai literature, disebutkan khitan sebagai *fitrah* dan "*min sya'air al-Islam*", suatu identitas keagamaan yang khas dan unik.

¹¹ Di samping itu, fatwa ini juga mendasarkan pada keumuman ayat tentang perintah mengikuti *millah* Ibrahim sebagaimana dalam QS. Ali Imran[3]: 95, dan QS. An-Nisaa[4] : 125 serta keumuman tunduk terhadap perintah Allah sebagaimana dalam QS. Ali Imran[3]: 31

¹² Tafsir al-Shan'ani, juz 1, hal. 60.

¹³ Lihat al-Syaukani, *Fath al-Qadir*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), juz 3, hal. 203.

¹⁴ Imam Nawawi, *al-Majmu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), juz 1. hal. 365.

¹⁵ al-Syaukani, *Nail al-Authar*, (Beirut: Dar al-Jail, 1973), juz 1, hal. 139.

¹⁶ Lihat Ahmad Luthfi Fathullah dalam presentasinya mengenai "Fiqh Khitan Perempuan".

¹⁷ Hadis ini termuat dalam Shahih al-Bukhari, juz 5, hal. 2209 hadis nomor 5550, Shahih Muslim, juz 1 hal. 221, hadis nomor 257, *Shahih Ibn Hibban*, juz 12, hal. 291 hadis nomor 5479 dan halaman 293 hadis nomor 5482, *Sunan al-Turmudzi*, juz 5, hal. 91, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, juz 1 hal 149, *Sunan Abi Dawud* juz 4, hal 84, *Sunan al-Nasai*, juz 1 hal 14 dan 15 serta juz 8 hal. 128 dan 129, *Sunan Ibn Majah* juz 1 hal 107, *al-Muwaththa* juz 2 hal. 921, *Musnad Ahmad* juz 2, hal. 229, 239, 283, 410, dan 489 serta masih ada lagi sejumlah 59 kitab yang memuat hadis ini.

¹⁸ Namun, dalam teori ushul fiqh sepanjang tidak ada indikasi pengertian yang spesifik, maka hukum yang dituju pengertian teks tetap merujuk pada pengertian umumnya.

¹⁹ Lihat Shahih *Ibn Hibban*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993) cetakan kedua, juz 3, hal. 456.

²⁰ *Sunan Ibn Majah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), juz 1, hal. 199, hadis nomor 608. Hadis dengan substansi yang sama juga diriwayatkan dalam *Shahih al-Bukhari*, juz 1 hal 110, *Sunan al-Turmudzi*, juz 1, hal. 180 dan 182, *al-Sunan al-Kubra*, juz 1, hal. 108, *Muwaththa*, juz 1 hal 45, *Musnad Ahmad*, juz 6, hal 123, serta lebih dari 70 kali pengulangan dalam berbagai kitab yang berhasil penulis teliti.

²¹ Tabel ini didasarkan pada penelitian atas berbagai literatur fikih klasik yang "*mu'tabar*", antara lain dalam *l'annah al-Thalibin* (Beirut: Dar al-Fikr, juz 4, hal. 174), *Hawasyi al-Syarwani* (Beirut: Dar al-Fikr, juz 1, hal. 142), *Mughni al-Muhtaj* (Beirut: Dar al-Fikr, juz 4, hal. 202), *Minhaj al-Thalibin* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, juz 1, hal. 136), *al-Bahr al-Raiq* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, juz 1, hal. 61), *Fath al-Bari* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, juz 10, hal 340 dan 347), *'Aun al-Ma'bud* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, juz 14, hal. 123), *Nail al-Authar* (Beirut: Dar al-Jail, Juz 1, hal. 137), *Kutub wa Rasail wa Fatawa Ibn Taimiyah fi al-Fiqh* (Maktabah Ibn Taimiyah, juz 21 hal. 114), dan *Tuhfah al-Ahwadzi* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Juz 8, hal. 28).

²² Jurnalis Uddin menjelaskan setidaknya ada enam model yang beragam dalam praktik khitan perempuan yaitu; (i) hanya menusuk dengan jarum suntik pada preputium clitoridis, ini kebanyakan di Indonesia; (ii) mengambil sebagian/seluruh preputium clitoridis, sehingga clitoris ter-expose (alasan medis agar perempuan bisa teransang sehingga mudah orgasme); (iii) memotong sebagian clitoris, (umumnya di Mesir dan negara-negara Timur Tengah); (iv) memotong seluruh clitoris (di negara-negara Afrika sebelah utara garis Khatulistiwa); (v) mengambil seluruh clitoris dan labia minora; dan (vi) mengambil seluruh clitoris, seluruh labia minora dan seluruh labia majora (infibulation=pharaotic excision=female genital mutilation or FGM) (dilakukan dinegara-negara Afrika utara khatulistiwa)

²³ Sebagaimana kampanye yang dilakukan oleh pegiat larangan khitan terhadap perempuan yang memaksakan untuk memasukkan tindakan khitan perempuan sebagai "praktik merusak alat kelamin". Anehnya, pertimbangan ini pulalah yang dijadikan alasan nomor satu dalam Surat Edaran tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan

bagi Petugas Kesehatan yang ditandatangani oleh Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat Depkes pada 20 April 2006.

²⁴ Lihat Surat Edaran tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan bagi Petugas Kesehatan yang ditandatangani oleh Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat Depkes pada 20 April 2006.

²⁵ Sebagaimana juga disimpulkan oleh Ahmad Luthfi Fathullah dalam presentasinya mengenai "Fiqh Khitan Perempuan" ketika menjelaskan tentang cara khitan perempuan.

²⁶ Dalam penelitian yang dilakukan oleh penulis, terdapat lebih dari 13 literatur klasik yang menerangkan tata cara khitan perempuan, yang intinya adalah dengan "memotong sedikit selaput yang menempel di atas farji (vagina) yang berbentuk mirip cengger ayam jantan, yang berada di atas lobang kencing". Teks lengkap sebagaimana terlampir. Lihat antara lain Fathul Mu'in karya Zainuddin al-Malaibary, (Beirut: Darul Fikr, tth), juz 4 halaman 174, Mughni al-Muhtaj, Muhammad al-Khatib al-Syarbini, (Beirut: Darul Fikr, tth), juz 4 hal. 202,

²⁷ Lih. Jurnal Uddin, "Sirkumsisi (Khitan) pada Perempuan", makalah presentasi pada September 2006, tidak diterbitkan.

²⁸ Hal yang sama juga dijelaskan oleh dokter Fathiyah Hasan dalam kertas kerjanya "Ta'shil Khitan al-Untsa"

²⁹Antara lain terlihat dalam Fransiska Lisnawati Kerong, *Female Genital Mutilation Ditinjau dari Aspek Hukum Perlindungan Perempuan dan Hak Asasi Manusia*, (Jakarta: Fakultas Hukum UNIKA Atmajaya, 2008), sebagaimana diunduh dalam situs perpustakaan Fakultas Hukum Universitas Katolik Atmajaya. Dalam abstraknya ia menulis "Pelaksanaan Female Genital Mutilation merupakan pelanggaran terhadap hak asasi perempuan; di mana hak asasi perempuan adalah sama dengan hak asasi manusia. Hak perempuan atas kesehatan alat reproduksi dan kehidupan seksual telah dilanggar dengan dilakukannya mutilasi tersebut". Juga artikel yang ditulis oleh Yuli Indarti, "Khitan Perempuan Pelanggaran Hak Asasi Manusia yang Diabaikan". Dalam artikel tersebut ia menulis "Mengingat khitan perempuan merupakan tindakan melukai, memotong organ seksual tanpa indikasi medis dan biasanya berbahaya secara fisik dan psikologis tentunya praktik tersebut akan bertentangan dengan hak-

hak atas kesehatan reproduksi tersebut. Pelaksanaan khitan juga tanpa seijin yang empunya tubuh sehingga dalam hal ini yang bersangkutan tidak punya hak penghargaan atas integritas tubuhnya dan efek permanen berupa pengurangan kenikmatan seksual juga merupakan pelanggaran hak-hak seksualnya". Logika ini jelas bertentangan dengan prinsip hukum Islam, yang menegaskan bahwa prinsip asal pelaksanaan ibadah adalah *ta'abbudi* (dogmatik).

³⁰ Lihat UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala bentuk Diskriminasi terhadap Wanita (CEDAW), bagian penjelasan umum pada alenia terakhir.

³¹ Lihat antara lain dalam Ibn Daqiq al-'Id, *Syarh 'Umdat al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth), juz 1, hal. 172.

³² Dapat dilihat dalam pertimbangan SE Direjen Bina Kesehatan Masyarakat angka 3.

³³ Sebagaimana dikutip dalam Wikipedia, bersumber dari World Health Organization (2006-06-02). *New study shows female genital mutilation exposes women and babies to significant risk at childbirth. Press release.* <http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2006/pr30/en/index.html>

³⁴Tim LTN PBNU, *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematikan Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes NU 1926 – 2010*, (Surabaya: Khalista, 2011), cetakan pertama, hal. 914 – 928.

³⁵ Pernyataan Sikap Bersama Masyarakat Sipil Indonesia dan Amnstry International "Peraturan Menteri Kesehatan No. 1636/MENKES/PER/XI/2010 tentang Sunat Perempuan Harus dicabut !" tertanggal 23 Juni 2011, yang antara lain didukung oleh Yayasan Kalyanamitra dan LBH APIK DKI Jakarta.

Referensi

Al-Quran al-Karim

"Female Genital Cutting", artikel diunduh dari http://en.wikipedia.org/wiki/Female_circumcision

"Tentang Sunat dan Khitan" yang dimuat dalam *Warta Kota* pada Minggu, 5 April 2009.

Abu Ishaq Ibrahim al-Syairazi, *al-Muhadzdzab*, Beirut; Dar al-Fikr, tth.

Abu Zakaria Muhyiddin bin Syaraf An-Nawawy, Raudhotu al-Thalibin, Beirut: *al-Maktab al-Islamy*, cetakan kedua, 1405 H. Edisi CD dalam *Maktabatu al-Fiqh wa Ushulih*.

ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bāri*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.

Ahmad Luthfi Fathullah, "Fiqh Khitan Perempuan", bahan presentasi, tidak diterbitkan.

al-Bahr al-Raiq (Beirut: Dar al-Ma'rifah, juz 1, hal. 61),

Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr, tth.

Al-Qurthūbī, *Tafsīr al-Qurthūby*, Beirut: Dār al-Ihya' al-Turāts al-'Arabī, 1957 M.

Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *al-Um*, Beirut: Daru al-Ma'rifah, 1393 H, cetakan kedua.

al-Syaukani, *Fath al-Qadir*, Beirut: Dar al-Fikr, tth.

al-Syaukani, *Nail al-Authar*, Beirut: Dar al-Jail, 1973.

'Aun al-Ma'bud (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, juz 14, hal. 123),

- Departemen Pendidikan Nasional RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa – Balai Pustaka, 2007, edisi ketiga, cetakan ketujuh.
- Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat Departemen Kesehatan, "Kebijakan Departemen Kesehatan dalam Menyikapi Praktik Sunat Perempuan", makalah presentasi.
- Fathiyah Hasan, *Ta'shil Khitan al-Untsa*, makalah diunduh dari <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?s=&threadid=5953&highlight=%CE%CA%C7%E4+%C7%E1%E4%D3%C7%C1>
- Fransiska Lisnawati Kerong, *Female Genital Mutilation Ditinjau dari Aspek Hukum Perlindungan Perempuan dan Hak Asasi Manusia*, Jakarta: Fakultas Hukum UNIKA Atmajaya, 2008.
- Hawasyi al-Syarwani*, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Sekretariat MUI - Departemen Agama RI, 2003.
- I'nanah al-Thalibin* (Beirut: Dar al-Fikr, juz 4, hal. 174),
- Ibn Daqiq al-'Id, *Syarh 'Umdat al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth, juz 1, hal. 172.
- Ibn Qudamah al-Maqdisy*, al-Mughni, Beirut: Dar al-Fikr, 1405 H, cetakan pertama, edisi CD dalam Maktabatu al-Fiqh wa Ushulihi.
- Ibn Rusyd*, Bidayat al-Mujtahid, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Ibn Taimiyah, *Kutub wa Rasā'il wa Fatāwā Ibn Taimiyah fi al-Fiqh*, Ttp: Maktabah Ibn Taimiyah, tt.
- Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā*, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, tt.

Imam Abū Dawūd Sulaimān bin al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abi Dawūd*, Suriah: Dār al-Hadīts, 1389 H/1969 M, cetakan pertama. dan cetakan Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Imam Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Mesir: Muassasah Qurthubah, tt.

Imām al-Turmudzī, Muḥammad bin 'Isā Abū 'Isā, *Sunan Al-Turmudzy*, Beirut: Dār lhyā' al-Turāts al-'Arabi, tt.

Imam Ibn Hibban, *Shahih Ibn Hibban*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993, cetakan kedua.

Imam Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd Abū Abdillah, *Sunan Ibn Mājah*, Beirut: Dār al-Fikr, tt.

Imām Muslim, *Shahih Muslim*, Beirut: Dār lhyā'i al-Turāts al-'Arabi, tt.

Jād al-Ḥaqq, Jād al-Ḥaqq 'Ali, *Bayān li al-Nās min al-Azhār al-Syarīf*, Kairo: Mathba'ah al-Azhar, 1989.

Jurnalis Uddin, "Sirkumsisi (Khitan) pada Perempuan", makalah presentasi pada September 2006, tidak diterbitkan.

Lila Amaliah, "Pelaksanaan Sunat Perempuan di Indonesia", Hasil Penelitian Population Council di Enam Propinsi, 2001-2003, makalah presentasi pada 5 September 2006.

Minhaj al-Thalibin, Beirut: Dar al-Ma'rifah, tth.

Muhammad al-Khatib al-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj*, Beirut: Darul Fikr, tth.

Rachmat Sentika, "Larangan Melakukan Sunat Bagi Perempuan", bahan presentasi yang ditulis tahun 2006, tidak diterbitkan.

Shan'ānī, Muḥammad ibn Isma'il, al-, *Subul al-Salām*, tahqiq Muḥammad 'Abd al-'Aziz al-Khūly, Beirut: Dār lhyā'i al-Turāts al-'Araby, 1379 H, cetakan ke-4.

Surat Edaran tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan bagi Petugas Kesehatan yang ditandatangani oleh Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat Depkes pada 20 April 2006.

Tuhfah al-Ahwadzi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth.

UU RI Nomor 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga

UU RI Nomor 32 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

UU RI Nomor 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala bentuk Diskriminasi terhadap Wanita (CONVENTION ON THE ELIMINATION OF ALL FORMS OF DISCRIMINATION AGAINST WOMEN)

Wahbah al-Zuhāili, *al-Fiqh al-Islāmy wa Adillatuh*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 1998.

Wahbah al-Zuhāili, *al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998).

World Health Organization (2006-06-02). *New study shows female genital mutilation exposes women and babies to significant risk at childbirth.* Press release. <http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2006/pr30/en/index.html>

Yahya ibn Syaraf al-Nawawi, *al-Majmu*, Beirut: Darul Fikr, 1996, cetakan pertama.

Yusuf al-Qardlawi, *al-Hukm al-Syar'i fi Khitan al-Inats*, sebagaimana dimuat dalam situs resminya.

Zainuddin al-Malaibary, *Fathul Mu'in*, Beirut: Darul Fikr, tth.

Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 1636/MENKES/PER/XI/2010
tentang Sunat Perempuan

Tim LTN PBNU, *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematikan Aktual
Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes NU
1926 – 2010*, Surabaya: Khalista, 2011, cetakan pertama



FATWA HUKUM ROKOK

(MUI Perlu Belajar kepada Syekh Ihsan Jampes)

Iswahyudi

Pendahuluan

Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada hari Ahad sore tanggal 26 Januari 2009 melalui forum Ijtima' Ulama se Indonesia mengeluarkan fatwa tentang hukum rokok, yang menyatakan bahwa merokok hukumnya haram: (a) di tempat umum, (b) bagi anak-anak, dan (c) bagi wanita hamil. Sedangkan selain tiga kondisi tersebut MUI menyatakan adanya perbedaan pandangan mengenai hukumnya, yaitu antara makruh dan haram (*khilaf ma baiyna al-makruh wa al-haram*). Tidak lama setelah fatwa MUI tersebut, Majelis Tarjih Muhammadiyah melalui keputusannya No. 6/SM/MTT/III/2010 mengeluarkan keputusan yang sama. Fatwa terakhir ini terlihat lebih tegas di banding fatwa MUI yang bersyarat sebagaimana peringatan pemerintah yang sudah

maklum dalam setiap bungkus rokok. Ia dibaca oleh setiap perokok, tetapi tidak memiliki kekuatan untuk merubah pembacanya.

Di sinilah perlunya mengangkat kembali fatwa ini dari segala aspeknya, mulai dari substansi fatwa hingga implikasi fatwa tersebut bagi masyarakat. Tampak ada kesenjangan antara idealita MUI dengan fakta perilaku merokok masyarakat. Di sisi lain, masalah yang menjadi objek fatwa sebenarnya bukanlah barang baru. Tidak saja dalam kitab-kitab klasik telah dijelaskan tentang perdebatan hukum rokok, tetapi ulama Indonesia dari Kediri, Syekh Ihsan Jampes telah mengulasnya dengan menarik. Ia menuangkan masalah tersebut dalam kitab *Irshādu al-Ikhwān fi Bayāni Hukmi al-Qahwah wa al-Dukhān*.

Topik masalah yang ingin diselesaikan oleh Syekh Ihsan Jampes sama dengan apa yang menjadi objek fatwa MUI yaitu masalah populis. Masalah yang dihadapi dan dilakukan oleh masyarakat kebanyakan. Yaitu masalah rokok. Problemnya terletak pada dua sisi yang saling berlawanan. Watak negatif rokok yang berpotensi memunculkan *maḍarat* (bahaya) dan watak positif keduanya yang memicu *manfa'at*. Dalam kaidah *ushul fiqh*, sesuatu yang mendorong kepada *madharat* bisa dihukumi haram, sebaliknya yang mendatangkan *manfa'at* dibolehkan. Kontradiksi itu memantik argumen yang beragam pula dari ahli hukum Islam. Di sini Syekh Ihsan Jampes dalam karyanya memosisikan diri mencari argumen yang menurutnya "lebih tepat" sebagai solusi hukum atas problem populis tersebut.

Walau masalah yang ingin diselesaikan sama, namun kesimpulan yang dihasilkan berbeda. Syekh Ihsan tidak membatasi hukum rokok pada apakah yang merokok wanita, anak-anak atau apakah dilakukan di tempat umum. Syekh Ihsan membatasi hukum rokok pada unsur *madharrat* dan *manfa'at* bagi pelakunya.

Artinya, seorang laki-laki dewasa dengan penghasilan tinggi dan merokok ditempat khusus tetap dihukumi haram apabila rokok membahayakan dirinya. Kesimpulannya hukum rokok sungguh bersifat individual. Karena masing-masing orang akan mengambil *manfa'at* dan menerima *maḍarat* yang berbeda-beda.

Sebagai ulama yang *tumbuh* dan dibesarkan di Jawa, tempat industri rokok menjamur, Syekh Ihsan adalah tipikal ulama yang responsif. Responnya sangatlah kultural. Ia dibesarkan dalam lingkungan pesantren dengan tradisi pedesaan agraris dengan kebiasaan merokok masyarakatnya yang kental. Respons kultural semacam inilah yang menjadikan alasan para kiai-kiai tanah Jawa juga mewarisi tradisi merokok yang kuat pula.

Syekh Ihsan tidak mau melakukan generalisasi hukum. Syekh Ihsan tahu bahwa sebuah peristiwa selalu dikelilingi oleh beragam motif, kepentingan, kondisi sosial dan hal-hal lain yang mengiringi perumus fatwa. Dalam hal rokok misalnya, tinjauan ekonomi, sosial dan politik apalagi kepentingan negara dan kapital perlu juga menjadi pertimbangan. Karena itu, persis seperti keputusan Syekh Ihsan Jampes, hukum fikih tetaplah hukum fikih. Ia tidak bisa berlaku universal. Hukum fikih sangatlah individual. Bila negara atau sebuah organisasi melakukan pemaksaan hukum, sejatinya sikap negara dan organisasi tersebut telah keluar dari prinsip fikih itu sendiri.

Inilah alasan kenapa MUI perlu belajar kepada Syekh Ihsan Jampes dalam hal fatwa hukum rokok.

Metode Pengungkapan Fatwa

Metode yang dipakai oleh Syekh Ihsan dalam merumuskan hukum rokok bersifat dialogis. Gaya penyampaiannya adalah dengan menawarkan berbagai perspektif hukum tentang rokok.

Syekh Ihsan tidak menghakimi secara sepihak. Lagi-lagi disebabkan Syekh Ihsan memahami bahwa fikih bersifat individual. Metode dialogis ini dimaksudkan agar pembaca fatwa bisa melakukan refleksi secara individual tentang sesuatu yang sesuai dengan dirinya. Kita akan lihat bagaimana metode dialogis itu dirumuskan dalam kitabnya.

Syekh Ihsan membagi fatwanya tersebut ke dalam empat bab, yaitu; bab tentang sejarah rokok, bab tentang argumen ulama yang mengharamkan rokok, bab tentang ulama yang menghalalkan rokok dan ditutup dengan kesimpulan fikih tentang hal-hal yang berkaitan dengan rokok, seperti apakah rokok itu najis dan lain sebagainya. Dari sudut dunia tulis menulis modern, struktur fatwa dalam *Irshādu al-lkhwān* termasuk struktur yang bagus. Ia memberi gambaran terlebih dahulu tentang apa yang akan dibahas, mulai dari usul-usul hingga polemik objek fatwa. Gambaran ini penting karena akan memberi perspektif awal kepada pembaca fatwa tentang apa yang akan uraikan. Dalam bahasan karya tulis ilmiah, bab pertama ini ibarat pendahuluan yang mensketsakan materi yang akan dibahas. Bagi pembaca yang telah mengerti bahasan tentang isi fatwa, dengan membaca pendahuluan akan berfungsi untuk efektifitas kerja baca. Namun, bagi yang belum memiliki pengetahuan tentang objek kajian, akan membuka keingintahuan lebih lanjut.

Syekh Ihsan memunculkan berbagai ragam pendapat para ulama yang berpendapat haram dan ulama yang berpendapat halal. Dengan mengutarakan ini, Syekh Ihsan berusaha bersikap netral. Setiap argumen masing-masing dimunculkan. Dalam membahas keharaman rokok, Syekh Ihsan menjelaskan *pertama*, menurut para dokter yang ahli, rokok dapat merusak kesehatan. Sesuatu yang membahayakan kesehatan haram untuk dikonsumsi. *Kedua*, para dokter sepakat mengatakan bahwa rokok dapat

memabukkan atau melemahkan badan. Karena itu, secara syariat tidak boleh dikonsumsi. Hal ini didukung oleh hadis Ahmad dari Ummu Salamah, *“Rasulullah melarang kami untuk menghindari segala hal yang menurut para dokter dapat memabukkan dan melemahkan tubuh.”* Ketiga, bau rokok tidak disukai oleh banyak orang. Ia dapat menyakiti orang-orang yang tidak memakainya. Hadis Bukhari-Muslim (hadis *marfu'*) menjelaskan bahwa *“Barangsiapa memakan bawang putih atau bawang merah, hendaknya ia menghindari orang lain dan masjidku ini. Dan hendaknya ia berdiam diri saja di rumahnya”*. Keempat, merokok adalah pemborosan dan sikap berlebih-lebihan. Bila dalam hal yang bermanfaat saja dilarang berlebih-lebihan, tentu untuk sesuatu yang membahayakan seperti rokok, lebih dilarang lagi.¹⁶

Dapat disimpulkan bahaya rokok menurut apa yang ditampilkan Syekh Ihsan berkisar pada tiga hal; yaitu, pertama, bahaya rokok menurut agama, kedua, bahaya rokok menurut kesehatan dan ketiga, bahaya rokok secara sosial. Walau Syekh Ihsan tidak mengelaborasi data dan fakta konkrit tentang bahaya merokok, ia menampilkannya secara garis besar bahwa rokok menurut agama memabukkan. Ia dapat menghilangkan kesadaran sebagaimana alasan pengharaman khomr. Memabukkan berarti upaya memperlemah kerja-kerja akal. Hal ini dilarang oleh agama (*hifzu al-'aql*). Alasan membuat badan lemah adalah alasan lain dari sisi kesehatan yang dimunculkan. Bagaimana rokok bisa menjadikan tubuh lemas? Syekh Ihsan tidak mengelaborasi secara detil. Secara sosial asap rokok bisa mengganggu orang lain. Bahkan orang lain bisa dianggap sebagai perokok bila dia ikut menghirup asap tersebut sebagai perokok pasif.

Bahaya rokok tersebut menyerupai dengan penelitian modern tentang rokok. Suryo Sukendro dalam bukunya *Filosofi Rokok*¹⁷ menjelaskan bahwa dunia kesehatan menyatakan bahwa

merokok memberi dampak negatif yang beraneka ragam bagi tubuh. Di antaranya adalah penyakit jantung koroner, impotensi, bahkan gangguan kehamilan dan janin. Menurut WHO, satu juta manusia per tahun di dunia meninggal karena merokok dan 95 % di antaranya disebabkan kanker paru-paru. Kematian karena kanker paru-paru bisa juga terjadi pada perokok pasif. Nikotin, seperti halnya obat *dropping* pada umumnya, adalah zat kimia beracun. Dosis 60 mg pada orang dewasa dapat menyebabkan kegagalan pernapasan. Walau saat ini, perusahaan rokok sudah menyesuaikan dosis nikotin, namun dalam jangka panjang, ia tetap berpengaruh.

Dalam membahas tentang hukum halal rokok misalnya, pertama-tama ia membahas secara diskriptif argumentasi posisi halal rokok. Setelah itu, ia mempertanyakan argumentasi pendapat yang berbeda. Pada bab ini pula ia membuat kesimpulan dan membuat pertimbangan tentang hukum mengkonsumsi rokok.

Setelah saya melihat perdebatan para ulama tentang hukum mengkonsumsi rokok, maka saya membuat kesimpulan bawa pendapat yang kuat dapat dipegangi adalah bahwa mengkonsumsi rokok hukumnya *makrūh* sebagaimana yang diusung oleh al-Bajuri.¹⁸

Hukum *makrūh* memang lebih berat dibanding hukum *mubāh*. Yang pertama, ada akibat tidak disukai Allah bila melakukannya, sementara yang kedua, tidak memiliki implikasi apa pun. Hanya saja keduanya dipayungi oleh sebuah kebolehan (halal). Dalam kehidupan, hukum *makrūh* tidak terlalu memberi implikasi kuat dalam sebuah tindakan. Serupa dengan hukum rokok *makrūh* adalah sesuatu yang memiliki bau tidak sedap seperti jengkol dan bawang. *Kemakrūhan* yang terakhir seringkali ditutupi dengan cara *siwāk* atau gosong gigi. Sementara

kemakrūhan rokok seringkali ditutupi untuk alasan yang beragam seperti agar kuat tidak tidur, agar memberi efek semangat dalam tubuh dan lain sebagainya. Implikasi yang tidak kuat dalam hukum *makrūh*, tampak dari gaya para kiai pesantren, termasuk Syekh Ihsan sendiri, yang selalu identik dengan pecinta rokok.¹⁹

Kesimpulan *makrūh* berakibat pada hukum fikih yang melitarinya. Karena itulah dalam bab akhir, Syekh Ihsan membahas hal-hal lain yang memiliki akibat hukum dari hukum *makrūh*. Beberapa masalah fikih tersebut sebagai berikut.

Pertama, Air yang tercampuri oleh syisyah (rokok khas Arab), bagi Syekh Ihsan, hukumnya tetap suci mensucikan, kecuali jika air tersebut ada perubahan pada rasa, bau maupun warna.²⁰ Dengan kata lain, karena rokok khas Arab bukanlah barang najis, maka air yang terkena syisyah bukanlah air *mutanjjis* (air terkena najis).

Kedua, walau rokok suci, sebaiknya ia tidak diletakkan di atas lembaran-lembaran kitab apalagi mushaf al-Qur'an. Alasannya adalah karena meletakkan rokok di atas kitab dianggap tidak menghormati isi yang terkandung di dalamnya.²¹

Ketiga, bagi perokok sebaiknya tidak merokok di majelis pembacaan al-Qur'an, termasuk di dalamnya majelis ilmu. Perbuatan seperti itu, bagi Syekh Ihsan hukumnya *makrūh*. Hal ini disebabkan karena dianggap tidak memiliki sopan santun dan bisa mengganggu pembacanya.²²

Keempat, walau asalnya *makrūh*, namun bila pemerintah melarangnya, maka merokok menjadi haram. Mengutip al-Bajuri, Syekh Ihsan menjelaskan bahwa pernah pemerintah mesir melarang warga negaranya meminum kopi dan merokok di jalanan. Namun, bagi Syekh Ihsan, kewajiban taat pada pemerintah ini hanya berlaku bila sang penguasa masih hidup.

Menurut kami, yang lebih tepat adalah seperti perkataan sebagian ulama yang menjelaskan bahwa kewajiban menjalankan ketetapan seorang pemimpin hanya berlaku pada saat dia berkuasa. Ketika dia meninggal, ketetapanya tidak wajib diikuti.²³

Kelima, merokok dapat membatalkan puasa. Mengutip al-Bajuri, al-Bujairimi dan al-Midabighi, Syekh Ihsan menulis

Merokok bisa membatalkan puasa. Siapa yang melakukan ini, merokok di saat ia sedang berpuasa, ia layak mendapat hukuman takzir.²⁴

Dalam kesempatan ini, Syekh Ihsan meluruskan pemahaman sebagian orang bahwa rokok tidak membatalkan puasa. Menurutnya, ada kekeliruan dalam memahami fatwa Ibnu Hajar al-Haitami dalam *Tuhfah al-Muhtāj*. Ibn Hajar menjelaskan bahwa yang membatalkan puasa adalah masuknya benda atau sesuatu ke dalam lubang tubuh yang sembilan. Menurut Ibnu Hajar selain benda, termasuk di sini efek dari benda seperti aroma makanan atau asap dupa yang masuk ke dalam lubang hidung, termasuk yang tidak membatalkan puasa. Banyak orang mengira rokok sama dengan menghirup asap dupa atau mencium aroma. Menurut Syekh Ihsan, memahami perkataan Ibnu Hajar, asap dalam rokok adalah asap yang dihasilkan dari perbuatan pelaku dari lubang tubuh yang sembilan, sementara asap dupa adalah asap *atsar* dari pembakaran di luar lubang manusia (asap dari sesuatu yang tidak dihasilkan dari salah satu lubang tubuh yang sembilan).

Perdebatan yang diutarakan oleh Syekh Ihsan adalah perdebatan tentang bagaimana memandang asap. Apakah asap, termasuk asap rokok, termasuk benda? Imam Ramli misalnya, menganggap asap rokok sama dengan asap dupa. Ia bukan benda.

Karena itu, ia menganggap bahwa merokok tidak membatalkan puasa. Pendapat Ramli ini dibantah oleh Syekh Ihsan dengan mengutip pernyataan Asy-Syabramalisi.

Walau begitu, diriwayatkan dari Syekh az-Zayyadi, pada awalnya, kami tahu ia berpendapat bahwa asap rokok tidak membatalkan puasa. Suatu waktu, sebagian muridnya datang kepadanya membawa pipa yang digunakan untuk merokok. Beberapa muridnya lalu memecahkan pipa itu. Mereka menunjukkan kepada az-Zayyadi bekuan residu asap rokok yang menempel di dinding pipa tersebut. Para murid mengatakan, "*ini adalah benda.*" Ketika itulah az-Zayyadi menarik pendapatnya dan berkata "*jika ia benda, berarti rokok membatalkan puasa.*"²⁵

Syekh Ihsan membuat kesimpulan yang sangat menarik dalam hal ini. Ia mengutip berbagai pendapat. Baginya, rokok tetap membatalkan puasa. Argumen yang diusungnya, dengan mengambil berbagai pendapat tersebut, adalah sebagai berikut. *Pertama-tama*, pendapat Ramli barangkali tidak memperhatikan efek dari asap rokok bisa diindera berupa residu sebagaimana terlihat dalam pipa rokok. Kalaupun *toh* dibantah bahwa residu tersebut adalah efek dari pembakaran benda (kertas dan bahan-bahan dasar rokok) dan bukan efek dari asap rokok yang masuk ke dalam tubuh, maka jawaban kedua ditawarkan Syekh Ihsan yaitu asap rokok muncul disebabkan tindakan si pelaku melalui salah satu lubang tubuh manusia. Walau ia bukan benda, tetapi tindakan pelaku menyebabkan efek yang bisa diindera (berupa residu) ke dalam rongga seseorang. Efek residu tersebut jelas akan berada di rongga penghisapnya bila mereka tidak menggunakan pipa sebagaimana pada umumnya penghisap rokok.²⁶

Konklusi hukum Syekh Ihsan tampaknya mendekati kebenaran. Puasa adalah upaya seseorang menahan diri dari keinginan dhaahir dan juga keinginan batin. Keinginan dhaahir adalah keinginan mengkonsumsi sesuatu ke dalam tubuh. Sementara keinginan batin adalah keinginan untuk membicarakan kejelekan orang lain, memandang sesuatu yang diharamkan dan lain sebagainya. Merokok adalah termasuk mengkonsumsi sesuatu. Mengkonsumsi yang disengaja. Asap rokok yang dihisap akibat orang lain yang merokok tentu tidak membatalkan puasa. Hal ini seperti orang menghisap dupa. Tetapi bila ia menghisap rokok (baik rokok elektrik), ia akan menghasilkan asap. Dengan demikian ia melakukan dua hal, yaitu sengaja mengkonsumsi rokok yang menghasilkan asap dan menuruti keinginan dhaahir mengkonsumsi rokok. Keinginan merokok, bagi pecinta rokok, lebih dominan di banding keinginan mengkonsumsi yang lain. Oleh karena itu, andaikan rokok dianggap tidak membatalkan puasa, maka ia akan membatalkan pahala puasa (substansi puasa).

Keenam, sebaiknya seseorang tidak merokok di dalam masjid. Ahmad Zaini Dahlan bahkan menghukumi tindakan tersebut sebagai haram. Syekh Ihsan membuat kesimpulan, mengutip pendapat lain, alasan dilarangnya merokok masjid sangat tentatif. Artinya ketidakbolehan merokok di dalam masjid disebabkan akan mengganggu orang lain atau mengotori masjid. Bila dua alasan ini tidak ditemukan, merokok di dalam masjid tidak menjadi masalah. Namun, demi menghormati masjid, sebaiknya, merokok di dalamnya lebih baik tidak dilakukan.²⁷

Ketujuh, karena hukum mengkonsumsi rokok *makrūh*, maka menggunakan harta untuk kepentingan membeli rokok juga *makrūh*. Namun, seperti ungkap al-Bajuri, mengkonsumsi rokok bisa menjadi haram bila uang yang digunakan seharusnya digunakan untuk memberi nafkah keluarganya.²⁸ Pada sisi lain, ia

juga haram andaikan kebutuhan membeli rokok mengalahkan kepentingan lain yang lebih bermanfaat seperti biaya pendidikan anak.

Pertimbangan Teori *Madharat*

Kehadiran fatwa Syekh Ihsan dalam karya *Irsyādu al-Ikhwān*, fatwa MUI dan Majelis Tarjih Muhammadiyah untuk Indonesia sangatlah tepat. Hal ini disebabkan karena di samping Indonesia memiliki pemeluk agama Islam terbesar di dunia, mengalahkan Arab Saudi sekalipun, Indonesia merupakan konsumen rokok tertinggi kelima di dunia dengan jumlah rokok yang dikonsumsi pada 2002 sebanyak 182.000 miliar batang rokok, setelah Cina (1.6971 miliar), Amerika (463.504 miliar), Rusia (375.000 miliar) dan Jepang (299.085 miliar). Data survei Kesehatan Nasional tahun 2001 mendapatkan 54,5% laki-laki dan 1,2% wanita Indonesia berusia lebih dari 10 tahun adalah perokok aktif.²⁹ Data tersebut ditulis pada beberapa tahun yang lalu. Ada kecenderungan konsumsi rokok akan terus meningkat bersamaan dengan gencarnya kapitalisme rokok di bumi ini. Namun, kita akan melihat salah satu pertimbangan penting yang digunakan oleh Syekh Ihsan dalam merumuskan hukum konsumsi rokok.

Syekh Ihsan menjelaskan, apabila ditemui masalah-masalah baru dalam agama dan tidak dijelaskan secara tegas oleh teks-teks normatif, cara penyelesaiannya bisa melihat apakah barang baru tersebut memiliki *madharat* atau tidak.

Sebagaimana telah kita ketahui, ada perbedaan pendapat dalam menentukan hal-hal baru yang belum diatur oleh syariat. Dalam masalah baru tersebut, yang menjadi patokan dasar adalah unsur *maḍarat* yang ditimbulkan. Tidak yang lain.³⁰

Membicarakan *madharat*, kita tidak bisa melepaskan diri dari konsep *maslahat*, sebagai konsep iringannya. Dalam teori hukum Islam, *maslahat* adalah manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Al-Ghazali mendefinisikan *maslahat* sebagai mengambil manfaat dan menolak *madharat* untuk memelihara tujuan-tujuan syara'.³¹ Di lihat dari segi kualitas dan kepentingan *maslahat*, para ahli ushul fikih membaginya kepada tiga hal, yaitu:

Pertama, Maslahah al-Dharūriyyah, yaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok umat manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan ini diorientasikan untuk lima hal, yaitu (1) memelihara agama, (2) memelihara jiwa, (3) memelihara akal, (4) memelihara keturunan, dan (5) memelihara harta. Kelimanya disebut dengan *al-mashālih al-khamsah* (lima kemaslahatan).³²

Pertimbangan *maslahat* selalu melibatkan lima hal di atas. Setiap orang memiliki fitrah beragama, karena itu untuk menjaga fitrahnya, manusia perlu menjalankan perintah agama agar ia "memelihara agama". Manusia dalam hidupnya dilarang untuk saling membunuh, karena membunuh melanggar hak setiap manusia untuk hidup. Bunuh diri karena itu juga dilarang. Disinilah pentingnya kemaslahatan manusia untuk "memelihara jiwa". Di sisi lain, manusia dilarang melakukan sesuatu yang menyebabkan dirinya berada dalam ketidaksadaran seperti membuat dirinya "mabuk" melalui minuman keras. Minuman keras adalah aspek yang bisa merusak akal. Karena itulah, untuk kemaslahatan manusia, aspek mendasar pertimbangan beragama adalah "memelihara akal". Untuk menciptakan silsilah dan keberlanjutan generasi tanpa konflik, agama menganjurkan proses keberlanjutan generasi dilakukan secara legal-normatif keagamaan melalui institusi perkawinan. Di luar institusi ini, semuanya dilarang. Di

sinilah rasiolitas pengharaman kawin di luar nikah. Karena institusi perkawinan adalah upaya untuk “memelihara keturunan”. Di sisi lain, agama melegalkan hak kepemilikan individual. Oleh karena itu, aktifitas pencurian dilarang oleh agama. Setiap manusia wajib untuk menghindari dan tidak mencuri. Tindakan demikian berarti ia telah “memelihara harta”. Nyaris, semua perintah dan larangan dalam agama Islam dilandaskan oleh kepentingan lima hal tersebut. Lima hal tersebut adalah basis semua landasan hukum. Bila disimpulkan, semua perintah dan larangan dalam agama sesungguhnya bersumber dalam satu hal yaitu untuk kebaikan manusia dan untuk menghindari kerusakan pada manusia.

Kedua, masalah hājiyat, yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan dalam menyempurnakan kemaslahatan pokok (*Maslahah al-Dharūriyyah*) berupa keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan mendasar manusia. Misalnya, dalam bidang ibadah diberi keringanan meringkas shalat dan diperbolehkannya jual beli pesanan.

Ketiga, masalah tahsīniyah, yaitu kemaslahatan yang sifatnya pelengkap berupa kekeluasaan yang dapat melengkapi dua kemaslahatan sebelumnya, seperti dianjurkan untuk memakan makanan yang bergizi, berpakaian yang bagus dan lain-lain.³³

Sekarang, bila ditelusuri pada kasus kesehatan, bagaimana posisi rokok? Syekh Ihsan agaknya melihatnya pada *masalah tahsīniyah*. Rokok dianggap sebagai pelengkap saja. Ia menjelaskan.

Setelah saya melihat perdebatan para ulama tentang hukum mengkonsumsi rokok, maka saya membuat kesimpulan bawa pendapat yang kuat dapat dipegangi

adalah bahwa mengkonsumsi rokok hukumnya *makrūh* sebagaimana yang diusung oleh al-Bajuri.³⁴

Bagaimana *maslahah tahsīnīyah* bisa disimpulkan dari pernyataan tersebut? *Pertama*, rokok adalah bagian dari jenis makanan dan minuman. Pada dasarnya, tidak merokok adalah watak dasar manusia, tetapi karena manusia ingin mencari kenikmatan dan kesenangan manusia menghisapnya. Syekh Ihsan tidak menganggapnya sebagai sesuatu yang *mubāh* karena baginya, seperti tampak dalam *Irshādu al-lkhwān*, rokok menimbulkan kontroversi di kalangan ahli hukum Islam. Pada sisi lain, rokok mengandung dua sisi, sisi negatif dan sisi positif dalam dirinya. *Makrūh* adalah pilihan yang tepat untuk menghindari dua kontroversi tersebut. Kenapa *makrūh*? Jawabannya bisa dimungkinkan karena pilihan *mubāh* adalah pilihan yang tidak kuat. Pada kenyataannya, rokok menimbulkan efek yang tidak sedikit. Al-Ghazali merumuskan *mubāh* sebagai sesuatu diizinkan oleh Allah untuk melakukan atau meninggalkannya. Pelakunya tidak diberikan pujian dan celaan bila melakukan atau meninggalkannya.³⁵ Dalam hukum ini, *maslahat* dan *madharat* berada pada posisi berimbang.³⁶ Sementara itu, pilihan haram, tidak memberi ruang nalar keagamaan yang diikuti (Syafi'iyah) yang bisa mendukungnya. Ditilik dari sisi *qiyās*, *'illat* hukum yang menyamakan antara khamr dengan rokok tidak bersifat umum. Sementara itu dilihat dari *madharat*, rokok hanya memberi efek pada sebagian orang dan tidak berlaku universal.

Karena *makrūh* menjadi pilihan, maka pilihan itu tidak dalam arti tegas. Ia masih menyisakan sebuah pilihan. Ia mengikuti pendapat al-Bajuri.

Walau begitu, kadangkala hukum merokok dapat menjadi wajib, seperti, ketika seseorang mengetahui bahwa bila dia meninggalkan rokok dia akan mendapatkan *muḍarat*.

Dan kadangkala, hukum *makrūh* itu bisa menjadi haram, seperti, ketika seseorang membeli rokok dengan uang yang seharusnya dia gunakan untuk memberi nafkah keluarganya sedangkan dia tahu bila uang itu digunakan untuk membeli rokok, kondisi keuangannya mengkhawatirkan.³⁷

Hukum dasarnya adalah *makrūh*, tetapi hukum tersebut bersifat personal. Ketika seseorang tidak untuk kepentingan apapun dalam merokok, hukum *makrūh* disematkan kepadanya. Pertanyaannya adalah mungkinkah hukum dasar itu berubah menjadi wajib? Artinya, ada peningkatan hukum dari *makrūh* menjadi wajib pada diri seseorang. Hal ini mungkin terjadi, karena efek dalam nikotin dalam rokok membuat diri seseorang kecanduan. Dalam kondisi seperti ini, aktifitas ibadah lain menjadi terganggu. Penurunan konsentrasi menjadi mungkin. Bagaimana Syekh Ihsan menanggapi persoalan ini? Bila Syekh Ihsan menyangdingkan bahasan rokok dengan kopi, bisa mungkin Syekh Ihsan akan menjawabnya sebagaimana ia mengutarakan tentang kopi. Mengutip pendapat para ulama yang menghalalkan kopi, Syekh Ihsan mengatakan.

Jika engkau meminum kopi dengan maksud untuk membantu ibadah, maka meminumnya juga ibadah. Jika engkau meminumnya dengan tujuan *mubāh*, maka ia mubah juga, jika untuk kepentingan *makrūh*, meminumnya jadi *makrūh* dan bila untuk kepentingan haram, ia menjadi haram.³⁸

Apakah penentuan *madharat* yang bersifat individual, sebagaimana yang diikuti oleh Syekh Ihsan dari al-Bajuri, tersebut dibenarkan dalam teori ushul fikih? Penentuan personalitas hukum memang selalu terjadi dan bersifat kasuistik dalam teori hukum Islam. Hal ini seperti dibolehkannya seseorang memakan daging

babi ketika ia berada di hutan dan tidak mendapatkan makanan lain selainnya. Untuk menghindari kematian, seseorang boleh memakan daging babi. Kasus ini adalah sangat personal, tidak berlaku untuk semua orang. Ada syarat-syarat tertentu yang memungkinkan seseorang boleh memakan daging babi.

Walau ada mekanisme personalitas hukum, kenapa payung argumentasinya berada pada *masalah tahsīniyyah* dan tidak berdasarkan pada *masalah dharūriyyah* yaitu untuk menjaga jiwa dari bahaya rokok. Adakah pilihan lain dari perspektif *masalah* yang digunakan? Para ahli teori hukum Islam, membagi kandungan *maṣlahah* kepada dua hal, yaitu *masalah 'al-ammah* (kebermanfaatan universal) dan *masalah al-khasah* (kebermanfaatan individual).

Maṣlahah al-'ammah adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang kebanyakan. Kepentingan ini tidak berarti bahwa ia bermanfaat bagi semua orang, tetapi bisa berbentuk kepentingan mayoritas umat atau kebanyakan umat. Sedangkan *maṣlahah al-khasah* yaitu kemaslahatan pribadi dan ini sangat jarang sekali, seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang. Pentingnya pembagian kedua kemaslahatan ini berkaitan dengan prioritas mana yang harus didahulukan apabila antara kemaslahatan umum bertentangan dengan kemaslahatan pribadi. Dalam pertentangan kedua kemaslahatan ini, Islam mendahulukan kemaslahatan umum daripada kemaslahatan pribadi.³⁹

Bila melihat aspek ini, rokok sebenarnya adalah urusan pribadi bukan urusan umum. Tidak ada yang diuntungkan secara umum dalam aktifitas ini kecuali aspek ekonomi. Keuntungan secara ekonomipun terbatas pada kelompok orang tertentu atas nama kapitalisme. Karya *Irshādu al-Ikhwān* di susun, bisa dipahami pada saat produksi dan penghasilan dari industri rokok tidak

seperti sekarang ini. Untuk sekarang, barangkali persoalannya jadi berbeda. Saat ini, pabrik rokok di samping menghidupi ribuan karyawan juga memiliki jaringan kuat pada petani-petani tembakau dan cengkeh di berbagai daerah. Status hukum haram akan berimplikasi luas pada ribuan orang tersebut. Polemik halal-haram rokok akan lebih rumit lagi.

Kembali kepada persoalan awal, kenapa Syekh Ihsan tidak melihatnya dalam perspektif *masalah dharūriyyah*. Jawabannya bisa diduga, untuk membela kepentingan sekelompok orang yang memanfaatkan rokok untuk membantu aktifitas keagamaan seperti mengajar dan mengarang kitab. Sebagaimana kopi yang bernilai ibadah bila diniati ibadah. Oleh karena itu, alasan tersebunyiya adalah bila merokok diniati ibadah akan bernilai ibadah pula.

Ketika hukum *makrūh* dipilih, sesungguhnya ada kesadaran bahwa bahaya rokok lebih besar dari pada manfaatnya, karena pengertian *makrūh* adalah aktifitas bernilai pahala bila ditinggalkan. Berbeda dengan *mubāh* yang memiliki nilai seimbang antara melakukan dan meninggalkan. Kenyataannya, Syekh Ihsan memutuskan *makrūh* sebagaimana yang disimpulkan oleh al-Bajuri.

Sebagaimana *masalah tahsīniyyah* lain, dalam membicarakan persoalan fiqhiyah pada bab terakhir, Syekh Ihsan menegaskan

Di antara masalah fiqh yang berhubungan dengan rokok adalah pernyataan para ulama bahwa membeli rokok terbilang sebagai tindakan mubadzir dan jelek.⁴⁰

Kebermanfaatan yang bernilai pelengkap, dalam agama, tidak boleh terlalu mewah. Hal itu disebabkan karena ia adalah tindakan menghambur-hamburkan harta. Kasus ini berbeda

dengan *masalah dharūriyah* yang hanya dibolehkan sebatas memenuhi maksimalitas lima kepentingan. Meminum khamr dibolehkan dalam batas maksimal ketika ia bisa bertahan hidup dengan meminumnya.

Bagaimana MUI Harus Belajar

Sejak kemunculannya, 26 Juli 1975,⁴¹MUI telah mengandung kontroversi. Hingga saat inipun, sudah berumur 36 tahun, kontroversi itu belum hilang. Pada awal kehadirannya, seperti ungkap Atho' Mudzar, ia adalah perpanjangan tangan dari rezim negara Orde Baru.⁴² Minimal hingga reformasi, MUI berfungsi untuk mengukuhkan kebijakan negara terutama untuk mengontrol organisasi-organisasi keislaman. Seperti diketahui, organisasi besar Islam seperti NU, Muhammadiyah memiliki potensi untuk melawan pemerintah. Dengan meletakkan wakil-wakil organisasi Islam di MUI, seolah MUI adalah lembaga perwakilan yang berbicara atas nama organisasi-organisasi tersebut. Asumsi ini senada dengan ungkap Munawir Sadzali bahwa tujuan MUI pada dasarnya adalah *pertama*, untuk menerjemahkan kebijakan pemerintah kepada umat Islam dengan menggunakan bahasa agama dan *kedua*, saluran umat Islam kepada negara di samping lembaga formal pemerintahan legislatif.⁴³Lebih dari itu, dalam teori kekuasaan, MUI dijadikan sebagai "penakluk" ideologis bagi ideologi-ideologi Islam yang ingin menggantikan ideologi negara atau minimal ingin meruntuhkan kekuasaan Soeharto. Dengan bahasa yang agak sinis, bisa dikatakan bahwa MUI adalah bagian dari aparat ideologi kekuasaan. Hal ini misalnya bisa dilihat dari produk-produk yang dihasilkan. Hal ini terbukti dari 22 fatwa yang dikeluarkan MUI mulai tahun 1975 hingga 1989, menurut penelitian Atho' Mudzhar, hampir seluruhnya adalah hasil campur tangan rezim.⁴⁴

Pasca reformasi, di saat kebebasan ekspresi pemikiran keagamaan tumbuh subur dan campur tangan rezim mengecil, MUI justru berbalik menjadi penjaga gawang ortodoksi. Akibatnya, MUI, meminjam bahasa Arkoun, telah diwarnai oleh semangat logosentrisme.⁴⁵ Yang dimaksud dengan logosentrisme adalah hal-hal sebagai berikut. *Pertama*, adanya dominasi nalar yang dogmatis dan absolut, ia lebih bersifat estetik-etik dari pada ilmiah. *Kedua*, ruang lingkup fungsi nalar sempit atau terbatas pada bidang-bidang tertentu seperti metafisika, teologi, moral dan hukum. *Ketiga*, kegiatan nalar hanya bertumpu pada logika-logika umum dan menggunakan metode deduksi, analogi, implikasi dan oposisi. *Keempat*, mentransendensikan data-data empiris sebagai suatu kebenaran untuk melegitimasi hasil interpretasi pribadi dan alat berapologi. *Kelima*, adanya kecenderungan bersifat eksklusif dan tidak melihat matra kesejaraan, sosial, budaya, dan etnik sehingga cenderung menjadi satu-satunya wacana yang harus diikuti secara seragam dan taklid. *Keenam*, lebih mementingkan wacana lahir yang terproyeksikan dalam ruang bahasa yang terbatas, sesuai kaidah-kaidah bahasa dan cenderung mengulang-ulang sesuatu yang lama.⁴⁶

Watak ortodoksi tersebut, sebagai salah satu misal, dapat dilihat dalam fatwa MUI Nomor. 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang pluralisme. Dalam fatwa tersebut, MUI menjelaskan bahwa umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama. Dalam memutuskan fatwa ini, MUI agaknya menafikan pemaknaan sesungguhnya dari pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama. Bagi MUI, pluralisme misalnya adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif. Dari sini MUI kurang mempelajari tentang makna esoterisme agama seperti yang diutarakan oleh kebanyakan ahli sufi. MUI hanya melihatnya

pada sisi eksterior teks yang terbalut dalam nalar fikih. Sehingga yang terjadi adalah ungkapan benar-salah. Bagi al-Jabiri, nalar demikian disebut dengan nalar *bayani*.⁴⁷ Nalar seperti inilah dalam panggung sejarah menghasilkan hukuman mati atas umat Islam seperti al-Hallaj, Shuhrawardi, Mahmoud Muhammad Toha dan lain-lain.

Di pihak lain, ortodoksi MUI tampak dari pernyataannya bahwa pluralisme mengakui kebenaran semua agama adalah relatif. Pernyataan MUI ini tidak dilandasi oleh adanya fakta bahwa kelompok pluralis sebenarnya membedakan antara agama dan pemikiran atas agama. Semua agama sesungguhnya memiliki kebenaran yang sama (sepuluh wasiat setiap agama), karena agama berasal dari Zat yang satu yaitu Allah. Tidak mungkin Tuhan tidak konsisten dalam kebenaran ini. Hanya saja, ketika agama tersebut telah menyejarah dalam ruang kehidupan manusia, maka ia akan berhubungan dengan pemikiran (tafsir) manusia tentang agama tersebut. Padahal, seperti yang diketahui secara umum, manusia selalu terikat oleh motif, kepentingan, situasi sosial, ekonomi dan politik yang melitarinya. Oleh karena itu kebenaran yang dihasilkan oleh manusia ini, sebagai konsekuensi logis, bersifat relatif.

Karena watak ortodoksi tersebut, MUI sering dituduh oleh banyak kalangan sebagai wadah yang telah dipengaruhi kuat oleh gerakan Islam kanan (radikal). Tradisi mengkafirkan dan menyalahkan nyaris menyamai organisasi Islam radikal di Indonesia.

Oleh karena itu, baik pada masa Orde Baru maupun era reformasi, MUI sama-sama memperlihatkan watak kekerasannya. Kekerasan di sini tidak saja bersifat simbolik; menyerang wacana keagamaan yang berbeda, tetapi juga kekerasan fisik. Kekerasan fisik terjadi apabila fatwa tersebut dijadikan oleh kelompok-

kelompok tertentu untuk melakukan penyerangan terhadap objek fatwa. Hal ini seperti terjadi pada kasus jama'ah Ahmadiyah. Fatwa MUI, diakui memiliki efek lebih besar di banding fatwa-fatwa organisasi lain dalam usaha kekerasan fisik. Alasannya adalah adanya anggapan bahwa MUI bagian dari "mulut" negara atau kekuasaan atas objek fatwa.

Supaya tidak menjadi pelanjut atas dua tradisi (kaki tangan rezim dan ortodoksi) tersebut, MUI harus berbenah secara internal. Salah satu dari berbagai cara adalah meniru gaya Syekh Ihsan Jampes dalam mengeluarkan fatwa.

Pertama, Syekh Ihsan melandasi fatwanya pada ranah kultural. Artinya, Syekh Ihsan melihat fakta telanjang tentang masalah yang akan diselesaikan. Dalam kasus fatwa MUI tentang rokok dan pluralisme misalnya, MUI harus melihat berbagai ragam yang melitari dua masalah tersebut. Seperti berapa banyak pengusaha cengkeh, tembakau dan bagaimana pola kehidupan mereka? Berapa banyak karyawan yang bekerja pada perusahaan rokok dan membiayai sekolah untuk anaknya? Berapa banyak pengangguran yang ditimbulkan dari ditutupnya pabrik rokok? Bagaimana kesiapan pemerintah untuk menampung para karyawan eks perusahaan rokok? Dan lain-lain. Dengan memperhatikan fakta telanjang ini, MUI tentu tidak akan gegabah mengeluarkan fatwa. Karena buat apa sebuah fatwa bila tidak memiliki kekuatan paksa atas perubahan.

Kedua, metode yang digunakan oleh Syekh Ihsan adalah metode dialog. Dialog di sini tidak harus berhadapan secara fisik, tetapi pemberi fatwa harus menghadirkan berbagai perspektif hukum serta implikasi yang ditimbulkan dari masing-masing perspektif. Dengan dialog, para pembaca fatwa bisa melakukan dialektika internal terhadap fatwa untuk dirinya sendiri. Dalam

kasus fatwa rokok, MUI bisa meniru gaya Syekh Ihsan menjelaskan terlebih dahulu tentang manfaat dan bahaya rokok. Saat ini sudah tidak saatnya lagi keputusan dimunculkan tanpa diiringi dengan rasionalisasi fatwa. Setiap fatwa, oleh karena itu, harus diiringi dengan rasionalisasi serta metode apa yang dipakai sehingga menghasilkan sebuah kesimpulan hukum. Kenapa ini penting? Jaman sudah tidak seperti masa Imam Syafi'i atau Imam Abu Hanifah. Manusia saat ini dipenuhi oleh manusia-manusia yang berpendidikan, sehingga setiap keputusan harus bisa dijelaskan secara rasional, kontekstual dan melihat kondisi sosial dan ekonomi tempat di mana fatwa itu akan diterapkan.

Ketiga, Syekh Ihsan menghadirkan berbagai pilihan individual fikih. Artinya, Syekh Ihsan tidak ingin menjadikan pendapatnya sebagai narasi besar di antara berbagai pendapat yang ada. Kasus yang pengkafiran dan tuduhan sesat oleh MUI atas pendapat yang berbeda pada diri umat Islam adalah bukti bahwa MUI ingin menjadikan dirinya sebagai narasi besar. Inilah yang tidak dilakukan oleh Syekh Ihsan. Hal ini terbukti dengan tidak menyimpulkan secara eksplisit apa yang diinginkan Syekh Ihsan. Syekh Ihsan memberi berbagai pilihan individual untuk memutuskan hukum mana yang sesuai dengan predikat yang melekat pada pembaca tentang alasan hukum rokok. MUI, walau kehadirannya dan biaya operasional aktifitasnya banyak mendapatkan subsidi negara, haruslah melepaskan dirinya dari bayang-bayang negara. MUI jangan menjadikan dirinya polisi atau hakim di luar lembaga kepolisian atau pengadilan.

Keempat, logika berpikir MUI harus berubah. MUI dibentuk oleh negara serta komposisi anggotanya yang plural. Oleh karena itu visi MUI sesungguhnya adalah menghadirkan kebhinekaan Indonesia serta merawat kebangsaan Indonesia yang

plural pula. Fatwa-fatwa yang dimunculkan seharusnya tidak justru memicu konflik serta kekerasan atas nama agama. Fatwa-fatwa MUI mestinya menjadi payung atas pluralitas kebangsaan Indonesia. Bila tidak, maka eksistensi MUI akan digugat dan pembubaran lembaga tersebut tinggal menunggu waktu.

Kelima, MUI harus sadar bahwa ideologi negara Indonesia bukanlah negara agama. Indonesia bukanlah negara Islam. Kalau *toh* negara Indonesia mayoritas beragama Islam, maka "Islam" yang dimaksud memiliki banyak warna. Islam juga memiliki banyak pengikut yang tersebar dalam ragam organisasi. Kehadiran MUI sejatinya adalah merawat keragaman pendapat tentang Islam ini, bukan justru menjadikan dirinya sebagai organisasi lain yang menghakimi "salah" atas pendapat yang berbeda.

Keenam, karena MUI berfungsi merawat pluralisme kebangsaan, maka komposisi anggotanya haruslah orang-orang pilihan dari masing-masing organisasi yang memiliki visi kebangsaan pula. Dengan komposisi anggota yang bervisi kebangsaan, maka MUI akan menjadikan dirinya sebagai lembaga "bijaksana". Eksistensinya akan menyejukkan, menentramkan dan mengayomi berbagai penafsiran atas agama. Agama di tangan MUI karena itu akan menjadi penopang bagi keutuhan negara Indonesia dari konflik, kekerasan, bahkan dari disintegrasikan.

Penutup

Dengan usianya yang ke-36, MUI sudahlah cukup dewasa untuk melakukan kritik internal serta melakukan reorientasi eksistensialnya. Konferensi ini, menurut saya, adalah forum tepat di mana MUI bisa menerima saran dan kritik dari berbagai pihak tentang perjalannya selama ini.

Untuk reorientasi pertama-tama MUI sebaiknya melakukan distansiasi, yaitu mengambil jarak dengan asal usul kehadirannya serta perjalanannya selama ini. Distansiasi memungkinkan MUI untuk menerima pendapat, saran dan kritik. Tanpa distansiasi MUI secara psikologis sulit untuk meresepsi saran dan kritik tersebut. Melalui distansiasi ini pula tawaran untuk belajar kepada Syekh Ihsan Jampes menjadi mungkin.

Setelah itu, MUI melakukan apropriasi yaitu upaya mendekatkan pandangan pada multi perspektif serta pembelaannya pada payung di mana ia berada, yaitu payung kebangsaan Indonesia. Apropriasi mengisyaratkan adanya keterbukaan MUI atas setiap ragam epistemologi keagamaan yang berkembang dalam diri umat Islam. Melalui distansiasi dan apropriasi, kehadiran MUI menjadi lembaga "bijaksana" bukan sebuah isapan jempol.

Artikel ini, sesungguhnya merupakan bagian dari upaya sumbang saran bagaimana distansiasi dan apropriasi itu dilakukan oleh MUI.

Referensi

- Al-Ghazali, *al-Muṣtaṣfā fī 'Ilmi al-Uṣūl*. Libanon: Dār al-Maktab al-'Ilmiyah, 2000.
- Al-Jabiri, Abid. *Bunyah al-'Aql al-Arabī*. Beirut: al-Markāz al-Ṭaqofī al-Arabī, 1993.
- Al-Syāthibi, Abu Ishāq. *Al-Muwāfaqat Fī Uṣūli al-Shari'ah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973.

- Arkoun, Mohammad. *Nalar Islam dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Hadi, Murtadho. *Jejak Spritual Kiai Jampes*. Yogyakarta: LkiS, 2008.
- Haroen, Nasroen., *Ushul Fiqh I*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu: 1996.
- Ihsan Jampes, Syekh. *Irsyādu al-Ikhwān fī Bayāni Ahkāmī al-Qahwa wa al-Dukhān*. Jampes: Pesantren Jampes, tt.
- Ihsan Jampes, Syekh. *Kitab Kopi dan Rokok*, (Terj. Ali Murtadho dan Mahbub Je). Yogyakarta: LkiS, 2009.
- Mas'ud, Adurrahman. *Dari Haramain ke Nusantara*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Mudzhar, Atho'. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama' Indonesia, Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: INIS, 1993.
- Mudzhar, Atho'. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Putro, Suaidi. *Mohammed Arkoun tentang Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Sadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara*. Jakarta: UIP, 1993.
- Sukendro, Suryo. *Filosofi Rokok*. Yogyakarta: Pinus, 2007.



Arah Kiblat dan Fatwa MUI^{*)}

H. Ahmad Izzuddin^{)}**

Pendahuluan

Membahas fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berkaitan dengan berbagai permasalahan umat, memang selalu menjadi hal yang menarik untuk dikaji. Hal ini karena permasalahan umat senantiasa berkembang dan tidak pernah berhenti (*jumud*). Begitu pula dengan penyelesaian atas berbagai permasalahan tersebut. Umat senantiasa mencari jawaban atas persoalan-persoalan yang sedang dihadapi dalam kehidupan mereka. Permasalahan tersebut tidak hanya berkaitan dengan hal-hal yang dibahas dalam kitab-kitab fiqih, tapi jauh berkembang seiring dengan semakin kompleksnya kehidupan modern yang dihadapi umat.

Di tengah-tengah kompleksnya permasalahan yang ada, Majelis Ulama Indonesia (MUI) menjadi rujukan masyarakat untuk mengetahui hukum suatu masalah yang terkait dengan kehidupan

umat khususnya yang terkait dengan ibadah. Mulai dari permasalahan makanan dan minuman yang halal dan yang haram, hingga berbagai tanggapan tentang hukum yang berkaitan dengan permasalahan yang sedang *up to date* dihadapi masyarakat. Jawaban MUI terhadap pertanyaan masyarakat tersebut tertuang dalam sebuah keputusan yang disebut dengan fatwa. Berbagai fatwa telah dikeluarkan oleh MUI terkait dengan berbagai permasalahan yang terjadi di masyarakat, seperti fatwa tentang haramnya rokok, fatwa tentang kopi luwak, fatwa tentang vaksin meningitis, dan sebagainya.

Dari berbagai fatwa yang dikeluarkan MUI tersebut, tidak semuanya dapat diterima oleh masyarakat, bahkan banyak masyarakat yang kontra dengan fatwa-fatwa tersebut. Salah satu fatwa yang baru saja meramaikan umat Islam di Indonesia adalah fatwa MUI tentang kiblat yang tertulis sebagai fatwa MUI no. 3 tahun 2010 tentang kiblat. Fatwa ini menyebutkan bahwa kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke arah Barat. Fatwa ini menuai pro-kontra yang cukup dahsyat di tengah masyarakat, hingga banyak komentar miring yang menimpa MUI. Salah satu komentar itu menyebutkan “apakah di MUI tidak ada ahli falaknya?”. Sedangkan komentar lain menyebutkan “MUI bagaikan *ashhabul kahfi* yang tidur pada ratusan tahun yang lalu dan bangun ketika teknologi telah maju, sehingga fatwa yang dikeluarkan lebih cocok untuk ratusan tahun yang lalu”.

Nampaknya komentar-komentar yang dilontarkan tersebut cukup beralasan, karena ilmu dan teknologi kini telah berkembang pesat dan dapat menunjukkan arah kiblat yang tepat dan akurat dibanding hanya menghadap ke arah Barat. Apalagi arah kiblat merupakan masalah yang urgen dalam pelaksanaan ibadah umat Islam karena ia menjadi salah satu syarat sah dalam shalat. Secara teori, perintah untuk menghadap kiblat yang tidak

lain adalah menghadap Ka'bah ini mudah dilaksanakan bagi orang yang dekat dengan Ka'bah, namun sulit dilaksanakan bagi orang yang jauh dari Ka'bah. Tapi keberadaan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin maju dapat membantu menunjukkan arah menuju Ka'bah dengan tepat. Inilah pentingnya interpretasi al-Qur'an dan hadis berkolaborasi dengan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sehingga ilmu pengetahuan dan teknologi dapat menunjang pelaksanaan ibadah umat Islam sehingga menjadi lebih sempurna.

Munculnya Fatwa MUI Tentang Kiblat

Komisi Fatwa MUI memang memiliki kedudukan yang cukup diperhitungkan dalam pengambilan keputusan terhadap suatu permasalahan yang terjadi di masyarakat terutama yang terkait dengan permasalahan ibadah. Salah satu buktinya dalam penetapan awal bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah, pemerintah menggunakan fatwa MUI nomor 2 tahun 2004 tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah sebagai patokan.

Namun ketika permasalahan arah kiblat ini bergulir yang kemudian diikuti dengan dikeluarkannya fatwa MUI No. 3 tahun 2010 tentang kiblat, ternyata pemerintah mengambil keputusan berbeda dengan yang diputuskan MUI. Dalam menyikapi masalah arah kiblat tersebut, Kementerian Agama yang diwakili Rohadi Abdul Fatah pada tanggal 17 Maret 2010 di Jakarta memutuskan bahwa Kementerian Agama akan melakukan verifikasi arah kiblat masjid dan mushalla di seluruh Indonesia pada bulan Maret 2010. Verifikasi tersebut dilakukan bukan karena banyaknya arah kiblat yang melenceng akibat gempa bumi, akan tetapi karena pada saat arah kiblat ditentukan waktu dulu, teknologi yang digunakan

untuk menentukan arah kiblat belum modern. Sehingga ada kemungkinan terdapat arah kiblat masjid yang kurang akurat.

Sebetulnya penetapan fatwa MUI no. 3 tahun 2010 ini diawali dengan merebaknya isu yang menyatakan bahwa tidak sedikit masjid di Indonesia yang disinyalir arah kiblatnya salah, bahkan terdata 320 ribu masjid dari 800 ribu masjid di Indonesia (sesuai data running teks Metro TV, 23 Jan 2010) yang arah kiblatnya salah. Banyak kalangan yang resah terutama pejabat Kementerian Agama, tokoh masyarakat, para takmir masjid dan musholla dengan munculnya isu tersebut. Adanya gempa bumi dan pergeseran lempengan bumi dituding sebagai penyebab arah kiblat di sebagian besar wilayah Indonesia bergeser dan menjadi salah arah kiblatnya. Akhirnya berbagai kalangan masyarakat yang mayoritas berasal dari pengurus masjid/mushalla mempertanyakan hukum arah kiblat yang disampaikan kepada MUI baik melalui lisan maupun tulisan.¹

Menanggapi pertanyaan masyarakat tersebut, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Pusat mengeluarkan fatwa MUI no. 3 tahun 2010 tentang arah kiblat Indonesia yang disahkan pada 01 Februari 2010 dan dibacakan dalam konferensi pers pada tanggal 22 Maret 2010. Dalam Konferensi pers tersebut hadir Ketua MUI, KH A. Nazri Adlani, Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI, KH. Drs. Amidhan Ya'qub dan Wakil Ketua Komisi Fatwa MUI, KH Prof. Dr. Ali Mustafa Ya'qub, MA. Ada dua ketentuan hukum yang disebutkan dalam fatwa tersebut, *Pertama*, ketentuan hukum yang menyebutkan bahwa: (1) Kiblat bagi orang shalat dan dapat melihat Ka'bah adalah menghadap ke bangunan Ka'bah (*'ainul ka'bah*). (2) Kiblat bagi orang yang shalat dan tidak dapat melihat Ka'bah adalah arah Ka'bah (*jihat al-ka'bah*). (3) Letak geografis Indonesia yang berada di bagian timur Ka'bah/Mekkah, maka kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke arah barat.

Kedua, MUI merekomendasikan agar bangunan masjid/mushalla di Indonesia sepanjang kiblatnya menghadap ke arah barat, tidak perlu diubah, dibongkar, dan sebagainya.²

Tujuan fatwa ini dikeluarkan sebetulnya untuk memberikan ketenangan kepada masyarakat dan menjadi pedoman dalam menyikapi masalah pergeseran arah kiblat yang sedang mencuat. Fatwa ini menginginkan agar tidak terjadi pembongkaran masjid atau mushalla hanya karena arah kiblat yang ternyata salah setelah diukur ulang dengan metode satelit. Namun sayangnya, fatwa ini ternyata malah menimbulkan polemik yang cukup besar di kalangan masyarakat. Para akademisi dari kalangan astronom dan ahli falak mempertanyakan keberadaan diktum fatwa yang berbeda dengan teori dalam metode pengukuran arah kiblat yang ada selama ini. Menurut mereka, arah kiblat untuk Indonesia adalah ke barat serong ke utara beberapa derajat sesuai dengan perhitungan titik koordinat masing-masing tempat, bukan hanya ke arah barat.

Walhasil, dari perbedaan tersebut memunculkan wacana menggugat fatwa MUI no. 3 tahun 2010 tentang kiblat hingga media massa dan berbagai kalangan akademisi mengekspose masalah ini. Setelah beberapa kali dipertemukan antara ahli falak dan komisi fatwa yang diwakili KH. Ali Mustafa Ya'qub baik dalam seminar maupun diskusi dalam berbagai acara berita televisi, akhirnya Komisi Fatwa MUI mengambil keputusan untuk mengkaji kembali fatwa MUI no. 3 tahun 2010 tentang kiblat ini. Setelah beberapa kali sidang, Komisi fatwa MUI akhirnya memutuskan untuk merevisi fatwa MUI no. 3 tahun 2010 tentang kiblat dengan fatwa MUI no. 5 tahun 2010 tentang arah kiblat. Direvisinya fatwa tersebut memberikan nafas lega bagi para ahli falak dan astronomi, karena dalam diktum fatwa yang terbaru menyebutkan bahwa kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke barat

laut dengan posisi bervariasi sesuai dengan letak kawasan masing-masing. Dan fatwa inilah yang dijadikan pedoman masyarakat dalam menentukan arah kiblat masjid mereka.

Proses Penetapan Fatwa Kiblat

Dalam proses penetapan sebuah fatwa, Komisi Fatwa MUI mendasarkan pada "Prosedur Penetapan Fatwa pasal 3 Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : U-596/MUI/X/1997". Dalam prosedur ini disebutkan bahwa setiap masalah yang disampaikan kepada Komisi hendaklah terlebih dahulu dipelajari dengan seksama oleh para anggota Komisi atau Tim Khusus sekurang-kurangnya seminggu sebelum disidangkan. Demikian pula dalam proses pembahasan untuk penetapan fatwa MUI tentang masalah kiblat. Permasalahan kiblat terlebih dahulu dipelajari dan diperdalam melalui Kelompok Kerja (Pokja) Bidang Ibadah yang diketuai Prof. KH. Ali Mustafa Yaqub. Pada saat itu, Prof. KH. Ali Mustafa Yaqub ditunjuk untuk membuat makalah yang kemudian dipresentasikan pada Rapat Pleno Komisi Fatwa MUI pada hari Senin, 16 Shafar 1431 H./1 Februari 2010 M.³

Dalam perjalanan penetapan fatwa ini, rapat penetapan fatwa dilakukan sebanyak tiga kali pleno.⁴ Dalam rapat pleno tersebut, muncul pro-kontra di antara para anggota Komisi dilengkapi dengan argumentasi dan dalil masing-masing. Sebagaimana yang tertuang dalam pasal 4, bahwa setelah melakukan pembahasan secara mendalam dan komprehensif serta memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang dalam sidang, komisi kemudian menetapkan Keputusan Fatwa.⁵ Keputusan fatwa tentang kiblat disahkan pada tanggal 1 Februari 2010 dan tertulis sebagai fatwa nomor 03 tahun 2010 tentang

kiblat. Fatwa tersebut kemudian dipublikasikan pada tanggal 22 Maret 2010.

Ketika fatwa tersebut di-*tanfidz*-kan pada tanggal 22 Maret 2010, ternyata pada waktu yang sama tengah diadakan Mukhtamar NU ke-23 di Makassar, sehingga beberapa anggota Komisi fatwa yang juga ikut dalam Mukhtamar NU termasuk beberapa ahli falak MUI seperti KH. Ghazalie Masroeri tidak dapat mengikuti acara pen-*tahfidz*-an tersebut.

Dari data yang penulis peroleh, dalam proses pembahasan guna penetapan fatwa tentang kiblat sebenarnya ada beberapa ahli falak yang ikut dalam pembahasan tersebut, seperti KH. Ghazalie Masroeri, Ki Ageng Fatah Wibisono, dan sebagainya. Dalam proses pembahasan, mereka pun ikut berargumentasi dan memberikan masukan bahwa bila dilihat secara ilmiah dengan menggunakan ilmu geografi, astronomi, ilmu falak, geodesi dan sebagainya, Indonesia tidak berada tepat di arah timur Ka'bah, akan tetapi posisinya adalah arah timur serong ke selatan. Dengan demikian, seharusnya kiblat umat Islam di Indonesia adalah menghadap ke barat serong ke utara sesuai dengan perhitungan ilmu falak dengan acuan posisi lintang dan bujur tempat yang dihitung arah kiblatnya.

Namun setelah ditetapkan dan di-*tanfidz*kan, ternyata dalam fatwa tersebut Komisi Fatwa MUI tidak mempertimbangkan ilmu-ilmu yang terkait dengan penentuan arah kiblat seperti ilmu falak (*astronomi*), ilmu ukur (*geometry*) dan sebagainya. Fatwa ini banyak mengambil pendapat Prof. KH. Ali Mustafa Yaqub, MA yang tertuang dalam makalah yang dipresentasikannya pada rapat Pleno Komisi. Sehingga dasar hukum yang dirujuk lebih banyak pada hadis dan Qiyas.

Secara prosedur kelembagaan dalam penetapan fatwa, Komisi Fatwa MUI mendasarkan pada hasil *ijtihad jama'i* (ijtihad kolektif) yang terdiri dari berbagai ahli di bidang agama Islam, dengan segala pembedangannya dan ahli dalam ilmu lain yang erat kaitannya, baik langsung ataupun tidak langsung, dengan masalah yang sedang dibahas. Namun dalam praktiknya, tidak semua keputusan Komisi Fatwa MUI telah memenuhi persyaratan sebagai *ijtihad jama'i*, sebagaimana dalam penetapan fatwa kiblat ini. Dalam penetapan fatwa ini, ternyata masih ada *dissenting opinion* (perselisihan pendapat) di antara para anggota Komisi. Belum terbentuk suatu rumusan yang telah mencapai kesepakatan utuh seluruh anggota sidang disertai dengan pertimbangan pendapat para ahli di bidangnya yang terkait dengan fatwa tersebut. Sehingga fatwa ini belum dapat dikatakan sebagai hasil *ijtihad jama'i* (ijtihad kolektif) karena belum merangkum semua pendapat para ahli termasuk ahli dalam bidang ilmu falak.

Sedangkan dikaji dari segi substansi yang dibahas dalam rapat sidang komisi, sebenarnya inti masalah yang berkembang dalam sidang adalah konflik yang terjadi di masyarakat akibat pengukuran ulang masjid/mushalla yang menghasilkan sudut kiblat yang berbeda dengan sudut kiblat bangunan asli. Dengan kata lain, ada penyimpangan sudut arah kiblat. Adanya penyimpangan ini menjadikan masyarakat berdebat tentang perombakan atau renovasi masjid. Sebagian masyarakat menginginkan agar bangunan masjid dibongkar, sedangkan sebagian lain tetap ingin mempertahankan bangunan lama.

Permasalahan inilah yang menjadikan Ali Mustafa Ya'qub mengambil keputusan bahwa kiblat umat Islam Indonesia cukup menghadap ke arah barat saja agar masyarakat tidak ragu dan resah dengan keabsahan shalat mereka karena kesalahan arah kiblat masjid/mushalla yang selama ini mereka jadikan tempat

shalat. Keputusan ini juga dimaksudkan agar tidak ada pendapat yang mengharuskan membongkar bangunan-bangunan masjid di Indonesia yang sudah ada sejak ratusan tahun yang lalu hanya untuk meluruskan arah kiblatnya, karena untuk membangun kembali masjid/mushalla membutuhkan biaya yang tidak sedikit.

Di samping itu, menurut Ali Mustafa Ya'qub untuk menghadap kiblat yang tepat itu sangat sulit dan menyusahkan karena harus membongkar masjid dan membangunnya kembali, bahkan kondisi masjid kemungkinan malah menjadi sempit. Hal ini juga yang dijadikan pertimbangan Ali Mustafa Yaqub mengambil kesimpulan bahwa selama masjid/mushalla itu menghadap ke arah barat mana saja, baik serong ke utara atau ke selatan maupun tidak, tidak perlu dibongkar, posisi kiblat tersebut tetap dianggap sah. Inilah inti Fatwa MUI Nomor 03 Tahun 2010 tentang kiblat.

Sebenarnya pemahaman yang demikian ini tidaklah benar, karena untuk menghadap ke arah kiblat yang tepat tidak harus membongkar bangunan masjid, tapi cukup dengan mengubah shaf sesuai dengan shaf yang benar. Walaupun perubahan shaf tersebut akan membuat pemandangan di dalam masjid tidak indah seperti semula, namun akan lebih baik daripada tetap mempertahankan shaf kiblat semula padahal itu salah.

Dengan fatwa kiblat tersebut, sebenarnya Komisi Fatwa MUI ingin memberikan kemudahan kepada masyarakat dalam menghadap kiblat. Karena menurut anggapan mereka mengukur arah kiblat itu sulit. Sehingga dipilih pendapat yang paling mudah dalam menghadap kiblat yaitu cukup menghadap ke arah barat. Padahal, untuk zaman sekarang tidak ada kesulitan dalam mengukur arah kiblat, apalagi bila dilakukan oleh ahlinya. Bahkan dengan metode yang sederhana seperti rashdul kiblat, mengukur arah kiblat dapat dilakukan oleh setiap orang. Cukup dengan mengambil bayang-bayang sebuah tongkat yang ditegakkan di

atas pelataran yang datar dan terkena cahaya matahari pada jam yang telah ditentukan, arah kiblat yang tepat sudah didapatkan.

Sayangnya, kemudahan yang diberikan MUI tidak sesuai dengan kondisi yang sebenarnya sehingga berseberangan dengan keilmuan yang ada. Inilah yang menyebabkan Fatwa MUI Nomor 03 Tahun 2010 tentang kiblat dikaji ulang oleh Komisi Fatwa MUI. Akhirnya setelah dilaksanakan sidang sebanyak 4 kali yang membahas fatwa tersebut, Komisi Fatwa MUI mengeluarkan kembali Fatwa MUI Nomor 05 Tahun 2010 tentang arah kiblat yang dalam “bahasa” Komisi Fatwa merupakan “penjelasan” dari Fatwa MUI Nomor 03 Tahun 2010.⁶ Dalam Sidang Komisi tersebut, para ahli falak ikut andil dalam memberikan argumen yang kemudian dipertimbangkan dalam keputusan fatwa.

Fatwa nomor 05 tahun 2010 tentang arah kiblat memuat beberapa hal, yaitu: 1) Kiblat bagi orang yang shalat dan dapat melihat Ka’bah adalah menghadap ke bangunan Ka’bah (*‘ainul Ka’bah*), 2) Kiblat bagi orang yang shalat dan tidak dapat melihat Ka’bah adalah arah Ka’bah (*jihat al-Ka’bah*), 3) Kiblat umat Islam Indonesia adalah menghadap ke barat laut dengan posisi bervariasi sesuai dengan letak kawasan masing-masing. Ditambah dengan rekomendasi “Bangunan masjid/mushola yang tidak tepat arah kiblatnya, perlu ditata ulang shafnya tanpa membongkar bangunannya”.

Komisi Fatwa MUI dalam bagian “Menimbang” nomor (b) menyebutkan bahwa dikeluarkannya Fatwa MUI nomor 05 tahun 2010 ini disebabkan diktum Fatwa MUI nomor 03 pada bagian ketentuan hukum nomor 03 memunculkan pertanyaan di masyarakat yang bisa menimbulkan kesimpangsiuran penafsiran serta pertanyaan mengenai keabsahan shalat. Dikeluarkannya fatwa yang terakhir ini agar dapat dijadikan pedoman bagi masyarakat.⁷

Dalam diktum fatwa MUI nomor 05 ini tidak disebutkan kedudukan fatwa yang terakhir ini, apakah merupakan penjelasan atau *menasakh* (menghapus) fatwa sebelumnya. Namun berdasarkan pernyataan Komisi Fatwa MUI, fatwa yang dikeluarkan terakhir ini merupakan penjelasan dari fatwa sebelumnya.

Fatwa MUI Nomor 3 Tahun 2010 statusnya tetap dan tidak dicabut, sekalipun ada penetapan fatwa terkait masalah serupa melalui Fatwa MUI Nomor 5 Tahun 2010. Kedudukan fatwa berikutnya adalah menjelaskan fatwa sebelumnya, akibat adanya pertanyaan kembali dari masyarakat terkait pemahaman fatwa pertama. Ada hubungan yang erat dan saling berkaitan antara Fatwa Nomor 3 Tahun 2010 tentang Kiblat dan Fatwa Nomor 5 Tahun 2010 tentang Arah Kiblat. Yang kedua menjelaskan fatwa yang pertama sebagai jawaban atas pertanyaan masyarakat setelah penetapan fatwa kiblat pertama.⁸

Bila dikaji ulang, fatwa MUI nomor 05 tahun 2010 tentang arah kiblat tidak dapat disebut sebagai penjelasan dari fatwa sebelumnya. Substansi dari fatwa pertama berbeda dengan fatwa yang kedua. Fatwa yang pertama menyebutkan bahwa arah kiblat adalah arah barat, sedangkan fatwa yang kedua menyebutkan arah kiblat Indonesia adalah arah barat laut. Keduanya jelas berbeda secara arah dan sudut. Sehingga fatwa MUI nomor 5 tahun 2010 tidak dapat dikatakan sebagai penjelasan dari fatwa MUI nomor 3 tahun 2010. Menurut penulis, pernyataan yang tepat adalah fatwa MUI nomor 05 tahun 2010 tentang arah kiblat ini merupakan revisi dari Fatwa MUI Nomor 03 Tahun 2010 tentang Kiblat. Dengan demikian, fatwa pertama akan terhapus dengan fatwa yang kedua.

Istinbath Hukum MUI dalam Fatwa Kiblat

Dalam istinbath hukumnya, Komisi Fatwa MUI mengikuti Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia yang ditetapkan pada tanggal 12 April 2000 M. Dalam pedoman tersebut disebutkan bahwa penetapan fatwa didasarkan pada al-Qur'an, sunnah (hadis), *ijma'* dan *qiyas*. Keempat hal tersebut merupakan dalil *syar'i* yang telah disepakati oleh seluruh ulama. Bila suatu peristiwa terjadi, maka pertama kali harus dilihat dalam al-Qur'an, bila ditemukan hukum di dalamnya maka hukum itu dilaksanakan. Namun bila tidak ditemukan, maka dilihat dalam Sunnah, begitu seterusnya sampai *Ijma'* dan *Qiyas*.

Namun dalam kenyataannya, prosedur itu tidak diikuti secara konsisten. Dalam pengambilan hukum tentang masalah kiblat, Komisi Fatwa MUI langsung mengambil dalil *syar'i* berupa hadis riwayat at-Tirmidzi dari Abu Hurairah r.a. dan menafsirinya dengan menggunakan metode *qiyas* (analogi). Padahal al-Qur'an juga berbicara tentang masalah kiblat. Hal ini wajar karena Ali Mustafa Yaqub yang ditunjuk untuk membuat makalah adalah seorang alumni Timur Tengah yang ahli hadis. Karena itulah, mayoritas rujukan yang digunakan dalam makalahnya adalah kitab-kitab hadis. Sedangkan kitab fiqih muqarin yang banyak dirujuk adalah *al-Mughni* karya Ibnu Qudamah al-Maqdisi. Kitab ini adalah kitab fiqih Madzhab Hanbali. Walaupun ia adalah seorang Syafi'iyah, namun berbagai pendapatnya banyak merujuk pada fiqih Hanbali. Sehingga banyak pendapatnya yang merupakan gabungan sekaligus antara tradisi Syafi'iyah dan tradisi Hanbaliah.⁹

Hadis yang dijadikan rujukan untuk menetapkan fatwa tentang kiblat sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي مَعْشَرَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ " .
(رواه الترمذي)¹⁰

Artinya: "Ber cerita Muhammad bin Abi Ma'syarin, dari Muhammad bin Umar, dari Abi Salamah, dari Abu Hurairah r.a berkata: Rasulullah saw bersabda: antara Timur dan Barat terletak kiblat (Ka'bah)".

Hadis di atas merupakan hadis mengenai arah kiblat bagi orang-orang yang berada di Madinah. Kata "Antara Timur dan Barat Terletak Kiblat" berarti arah selatan, karena posisi Madinah berada di sebelah utara Ka'bah. Komisi Fatwa MUI menggunakan dasar hadis ini untuk menetapkan arah kiblat bagi umat Islam di Indonesia dengan menganalogikan kepada penduduk yang tinggal di sebelah utara Ka'bah yaitu penduduk Madinah dan sekitarnya dengan 'illat sama-sama tidak dapat melihat ka'bah secara langsung (*jihatul ka'bah*).

Sehingga berdasarkan rukun dari *qiyas* dapat dirumuskan bahwa 'ashl atau *maqis 'alaih* dalam hal ini adalah kiblat penduduk Madinah dan sekitarnya. Sedangkan *far'u* atau *al-maqis* nya berupa kiblat penduduk Indonesia. Dengan *hukm al-ashl* yaitu arah selatan, dan 'illat sama-sama tidak dapat melihat ka'bah secara langsung (*jihatul ka'bah*). Dengan metode *qiyas* tersebut, Komisi Fatwa mengambil kesimpulan hukum bahwa penduduk Indonesia yang berada di sebelah timur ka'bah, walaupun agak ke selatan, kiblatnya adalah menghadap ke barat. Dengan demikian, Komisi fatwa mengartikan *jihatul ka'bah* sebagai arah barat.¹¹

Bila dikategorikan menurut metode *istinbath* hukum MUI, maka metode yang digunakan dalam penetapan fatwa kiblat ini termasuk metode *ta'lili* atau *qiyasi*. Dalam *istinbath* hukumnya

dilakukan dengan merumuskan *'illat* yang menjadi penyebab/faktor spesifik sehingga hukum itu ditetapkan. Metode ini berusaha untuk menetapkan hukum bagi peristiwa aktual yang ketentuan hukumnya tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan Hadis dengan cara analogi kepada masalah yang sudah ditetapkan al-Qur'an dan Hadis.

Sedangkan hukum menghadap kiblat telah terdapat dalam al-Qur'an dan dijelaskan dalam hadis. Bahwa yang dinamakan dengan Kiblat adalah Ka'bah (Masjidil Haram) di Mekah baik untuk orang yang dapat melihat secara langsung maupun yang tidak dapat melihat secara langsung. Sehingga, sebenarnya qiyas tidak dapat digunakan dalam penetapan fatwa kiblat ini karena hukumnya telah gamblang dijelaskan dalam al-Qur'an dan hadis.

Ayat al-Qur'an yang menyebutkan masalah kiblat yaitu surat al-Baqarah ayat 142, 143, 144, 149, dan 150, dan hadis nabi di antaranya hadis riwayat Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam at-Turmudzi, dan Imam Baihaqi. Sehingga seharusnya tidak ada perbedaan dalam meng-*istinbath* hukum tentang kiblat. Dan bila ada *istinbath* hukum, maka hanya cukup menggunakan pendekatan nash Qath'i. Akan tetapi, yang menjadi permasalahan bahwa untuk menghadap kiblat bagi orang yang jauh dari Ka'bah sangat sulit dilakukan karena mereka tidak dapat melihat Ka'bah secara langsung.

Dari sinilah kemudian muncul istilah *'ainul ka'bah* dan *jihatul ka'bah* dalam pendapat para imam madzhab. *'Ainul ka'bah* dimaknai dengan menghadap bangunan ka'bah yang hanya berlaku untuk orang yang dapat melihat Ka'bah secara langsung. Mereka tidak boleh berjihad untuk menghadap ke arah lain. Sedangkan *jihatul Ka'bah* adalah menghadap arah ka'bah yang berlaku bagi orang yang jauh dari ka'bah dan tidak dapat melihat

ka'bah secara langsung. Untuk hal ini para ulama' berbeda pendapat. Menurut Imam Syafi'i, orang yang jauh dari Ka'bah wajib berjihad dengan petunjuk-petunjuk yang ada. Dengan kata lain, ia wajib menghadap 'ainul Ka'bah walaupun pada hakikatnya ia menghadap jihatul Ka'bah.¹² Menurut Imam Hanafi, orang tersebut cukup menghadap jihatul Ka'bah saja.¹³ Begitu pula dengan Imam Malik, orang yang jauh dari Ka'bah dan tidak mengetahui arah kiblat secara pasti, ia cukup menghadap ke arah Ka'bah secara *dzan* (perkiraan).¹⁴ Namun bagi orang yang jauh dari Ka'bah dan ia mampu mengetahui arah kiblat secara pasti dan yakin, maka ia harus menghadap ke arahnya.

Akan tetapi, ternyata Ali Mustafa Yaqub mendefinisikan istilah '*ainul ka'bah* dan *jihatul ka'bah* dengan maksud yang berbeda. Menurutnya, orang yang jauh dari ka'bah dianggap pula harus menghadap '*ainul ka'bah*. Sehingga masjid-masjid dan musholla yang ada harus diukur kembali dan dibangun kembali sehingga benar-benar sesuai dengan perhitungan yang dilakukan (menghadap '*ainul ka'bah*). Sehingga ia berpendapat bahwa umat Islam Indonesia hanya cukup menghadap arah ka'bah (*jihatul ka'bah*) yaitu arah barat bukan bangunan ka'bah ('*ainul ka'bah*).¹⁵ Dengan demikian, terdapat kesalahan pemahaman pemaknaan istilah '*ainul ka'bah* dan *jihatul ka'bah*.

Padahal '*ainul ka'bah* dan *jihatul ka'bah* hanyalah sebuah istilah untuk menyebutkan bahwa untuk orang yang dapat melihat Ka'bah secara langsung, kiblatnya adalah bangunan ka'bah ('*ainul ka'bah*). Sedangkan bagi orang yang jauh dari Ka'bah, kiblatnya adalah arah menuju ka'bah (*jihatul ka'bah*). Sehingga antara '*ainul ka'bah* dan *jihatul ka'bah* yang dituju adalah satu titik yaitu ka'bah. Bila ada toleransi, maka untuk orang yang ada di luar Masjidil Haram kiblatnya adalah Masjidil Haram, dan untuk orang yang berada di luar Kota Mekah kiblatnya adalah Kota

Mekah, sebagaimana hadis nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari Muslim dari Ibnu Abbas.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الْبَيْتُ قِبْلَةٌ لِلْأَهْلِ
الْمَسْجِدِ وَالْمَسْجِدُ قِبْلَةٌ لِلْأَهْلِ الْحَرَامِ وَالْحَرَامُ قِبْلَةٌ لِلْأَهْلِ الْأَرْضِ فِي مَشَارِقِهَا وَمَعَارِبِهَا مِنْ أُمَّتِي¹⁶

Artinya : *"Dari Ibnu Abbas R.A berkata : Bersabda Rasulullah saw : Ka'bah itu kiblatnya orang-orang yang berada di Masjidil Haram, Masjidil haram adalah kiblatnya orang-orang yang berada di tanah haram (Mekah), dan Tanah Haram adalah kiblatnya orang-orang yang berada di bumi (timur dan baratnya)." (HR. Bukhari Muslim)*

Namun, karena yang dituju dalam istilah 'ainul ka'bah dan jihatul ka'bah itu adalah satu titik yaitu Ka'bah, maka dibutuhkan perhitungan dan pengukuran agar dapat ditemukan garis lurus dengan jarak terdekat yang menghubungkan antara satu daerah dengan ka'bah melalui lingkaran besar (azimuth kiblat). Perhitungan dan pengukuran ini dibutuhkan agar arah kiblat suatu daerah benar-benar dapat mengarah ke Ka'bah. Sehingga didapatkan arah kiblat Indonesia walaupun sebetulnya adalah jihatul ka'bah (menghadap ke arah ka'bah), tapi dapat betul-betul mengarah ke 'ainul ka'bah (tepat menghadap bangunan ka'bah).

Fatwa MUI Tentang Kiblat Dari Perspektif Ilmu Falak

Adanya isu gempa bumi dan pergeseran lempengan bumi yang menyebabkan arah kiblat di sebagian besar wilayah Indonesia bergeser ini perlu diklarifikasi. Pada dasarnya lempengan-lempengan bumi memang bergerak terus menerus. Akan tetapi gerakannya lambat, sehingga tidak dapat dipantau mata secara langsung. Gerakan itu sistematis dan pasti dan baru dapat dideteksi setelah ratusan tahun. Gerakan tersebut baru

dapat dirasakan ketika terjadi gempa bumi, dan dapat diukur melalui alat laser. Rata-rata gerakan bagian dari lempengan-lempengan bumi tersebut bergeser 1 mm/tahun. Adanya gerakan 1 mm/tahun tidak dapat menjadikan arah kiblat bergeser secara signifikan.¹⁷

Adanya data bahwa banyak masjid dan musholla yang ada di Indonesia arah kiblatnya melenceng, sebenarnya bukan diakibatkan dari lempengan bumi. Akan tetapi, pada saat pembangunan masjid/musholla, pengetahuan dan alat yang digunakan untuk mengukur arah kiblat masih sederhana. Sedangkan saat ini telah berkembang alat dan metode pengukuran arah kiblat yang semakin canggih dan akurat. Oleh sebab itu, ketika dilakukan pengecekan ulang, ditemukan banyak arah kiblat masjid dan musholla yang tidak sesuai arah kiblatnya.

Secara geografis, posisi Indonesia berada di sebelah timur agak ke selatan dari Ka'bah. Sehingga secara ilmu falak, arah kiblat bagi Indonesia adalah menghadap ke arah barat serong ke utara beberapa derajat. Untuk daerah di Indonesia berkisar antara 20 – 26 derajat dari titik barat ke utara. Pergeseran 1 derajat di daerah Indonesia yang berada di khatulistiwa, dapat menyebabkan pergeseran sekitar 111 km dari Mekah. Oleh karena itu, dalam memposisikan arah kiblat tidak bisa asal menghadap, apalagi hanya menghadap ke arah barat sebagaimana Fatwa MUI Nomor 03 Tahun 2010. Bila dihitung secara matematis, arah barat dari Indonesia adalah Somalia (Afrika).

Alasan-alasan yang disebutkan oleh Komisi Fatwa MUI dalam proses penetapan fatwa ini sebenarnya perlu diluruskan, khususnya alasan kesulitan dalam pengukuran. Saat ini ada banyak metode yang dapat digunakan untuk menentukan arah kiblat, dari yang sederhana hingga yang paling canggih dengan keakuratan yang tinggi. Contohnya seperti; bayang-bayang matahari, rashdul kiblat, rubu' mujayyab, kompas, busur derajat, segitiga siku,

theodolit dan GPS. Berbagai metode tersebut telah dapat menentukan arah kiblat dengan sederhana dan akurat. Apalagi pada zaman sekarang telah banyak tercipta software-software arah kiblat. Dengan kemudahan dalam penentuan arah kiblat tersebut, penentuan arah kiblat yang tepat tidak sulit diaplikasikan.

Di antara metode penentuan arah kiblat yang paling sederhana, mudah dan dapat dilakukan oleh setiap orang adalah rashdul kiblat. Rashdul kiblat yaitu bayangan arah kiblat yang terbentuk dari setiap benda yang berdiri tegak lurus di permukaan bumi. Bayangan kiblat dapat terbentuk ketika posisi matahari berada di atas Ka'bah, dan ketika posisi matahari berada di jalur Ka'bah. Matahari berada di atas Ka'bah terjadi dua kali dalam setahun yaitu pada tanggal 27/28 Mei pukul 16j 17m 56d WIB dan tanggal 15/16 Juli pukul 16j 26m 43d WIB. Pada tanggal tersebut, semua bayangan benda yang tegak lurus di permukaan bumi menunjukkan arah kiblat karena ia berimpit dengan jalur menuju Ka'bah.¹⁸

Sedangkan ketika posisi matahari berada di jalur Ka'bah, bayangan matahari berimpit dengan arah yang menuju Ka'bah untuk suatu lokasi atau tempat, sehingga pada waktu itu setiap benda yang berdiri tegak lurus di lokasi yang bersangkutan akan langsung menunjukkan arah kiblat. Untuk posisi matahari di jalur ka'bah ini dapat diperhitungkan setiap hari dengan menentukan titik koordinat tempat.¹⁹

Penentuan arah kiblat dengan metode rashdul kiblat ini merupakan metode yang keakuratannya dapat disamakan dengan penentuan arah kiblat dengan menggunakan alat theodolit dan GPS. Theodolit merupakan alat pengukur sudut vertikal dan horisontal. Adapun GPS merupakan alat yang digunakan untuk menentukan titik koordinat dari suatu tempat dan dapat dijadikan

acuan jam yang akurat. Dengan metode-metode tersebut, arah kiblat dapat ditentukan dengan mudah, sederhana dan tepat.

Ukuran ka'bah yang hanya sekitar 13 m x 11.5 meter memang menyebabkan orang-orang yang jauh dari ka'bah sangat sulit untuk dapat persis menghadap ka'bah. Karena itulah, Allah swt memberikan kemudahan bahwa arah kiblat tidak harus persis ke ka'bah, akan tetapi disesuaikan dengan tempatnya, bisa ke arah Masjidil Haram atau Kota Mekah yang mempunyai ukuran jauh lebih besar dibandingkan dengan ukuran ka'bah.²⁰

Alangkah baiknya bila ilmu tersebut dapat digunakan semaksimal mungkin untuk menyempurnakan ibadah umat Islam. Apalagi bila keyakinan ibadah didukung oleh ilmu yang mapan, maka umat Islam juga akan lebih mantap dan yakin dalam melaksanakan ibadahnya apalagi sudah didukung dengan ijthad yang maksimal. Dengan demikian, menurut penulis keputusan Komisi Fatwa MUI telah tepat dengan merevisi Fatwa MUI Nomor 03 Tahun 2010 tentang kiblat dengan Fatwa MUI Nomor 05 tentang arah kiblat.

Dengan direvisinya fatwa MUI tentang kiblat ini, Komisi Fatwa MUI dapat mengambil pelajaran, masukan sekaligus kritik agar tidak gegabah dalam mengeluarkan fatwa tanpa pengkajian yang matang. Di samping itu, pendapat yang termuat seharusnya merupakan pendapat seluruh peserta sidang sebagai *mujtahid* kolektif yang tentu saja harus melibatkan pendapat dari para ahli di bidang tersebut. Di samping itu, Komisi Fatwa MUI sebaiknya juga mempertimbangkan ilmu pengetahuan dan teknologi yang ada saat ini agar fatwa dapat sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat. Sehingga fatwa tidak hanya terkungkung dalam teks nash tanpa dapat teraplikasikan dalam kehidupan nyata.

Wallahu a'lam bishshawab

Catatan Akhir

*) *Makalah* disampaikan pada International Islamic Conference on MUI Studies, Jakarta tanggal 22-23 Juli 2011.

**) Ketua Umum Asosiasi Dosen Falak Indonesia (ADFI), Anggota Badan Hisab Rukyah Kementerian Agama RI, Koordinator Diklat Lajnah Falakiyah PBNU, Wakil Sekretaris Tim Hisab Rukyah & Perhitungan Falakiyah Jawa Tengah, Dosen Ilmu Falak IAIN Walisongo Semarang, Sekretaris Program Konsentrasi Ilmu Falak Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang, Koordinator Tim Hisab Rukyah MAJT, Pengasuh Pesantren Daarun Najaah Jerakah Tugu Semarang, sekarang sedang menempuh Program Doktor (S.3) di PPs IAIN Walisongo Semarang.

¹Wawancara dengan Asrorun Ni'am, Sabtu, 2 Oktober 2010, via email.

²Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Fatwa Terbaru 2010, Arah Kiblat*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2010, hlm. 9.

³Wawancara dengan K.H. Ghazalie Masroeri, 25 Agustus 2010.

⁴Wawancara dengan Asrorun Ni'am, Sabtu, 2 Oktober 2010, via email.

⁵Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : U-596/MUI/X/1997 pasal 4.

⁶Wawancara dengan Prof. Asrorun Ni'am, tanggal 02 Oktober 2010 via email.

⁷Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Fatwa Terbaru 2010, Arah Kiblat*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2010, hlm. 1.

⁸Wawancara dengan Asrorun Ni'am, Sabtu, 2 Oktober 2010, via email.

⁹Kata pengantar H. Hidayat Nurwahid, "Fatwa Khas Indonesia" dalam Ali Mustafa Yaqub, *Fatwa Imam Besar Masjid Istiqlal*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008, Cet. V, Edisi ke-2, hlm. 21.

¹⁰Maktabah Syamilah, Imam at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi (Abwab al-Shalah)*, Juz. II, hlm.171; Imam Ibnu Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz I, hlm. 323 (*Kitab Iqamah al-Shalah*); Imam Malik, *al-Muwaththa*, Juz I, hlm. 197 (*Bab Ma Ja'a fi al-Qiblah*).

¹¹Ali Mustafa Yaqub, Kiblat Tak Perlu Diukur, *Republika*, Jum'at, 04 Juni 2010.

¹²Maktabah Syamilah, Imam Syafi'i, *Kitab Al-Umm*, juz 6, hlm 216. Lihat pula Maktabah Syamilah, Imam Syafi'i, *Kitab ar-Risalah*, juz 1, hlm. 121.

¹³Maktabah Syamilah, Syamsuddin As-Sarkhasiy, *Kitab al-Mabsuth*, juz 2, hlm. 488-489.

¹⁴Maktabah Syamilah, *Kitab asy-Syarh al-Kabir*, juz 1, hlm. 222-223.

¹⁵Ali Mustafa Yaqub, "Kiblat Antara Bangunan dan Arah Ka'bah", Jakarta: Pustaka Darus-Sunah, 2010, hlm. 14.

¹⁶Imam al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz I, hlm. 562; *Tafsir Ibn Katsir*, Juz I, hlm. 240.

¹⁷Ensiklopedi Mukjizat Al-Qur'an dan Hadis, Kemukjizatan Penciptaan Bumi, cet I, 2008, Bekasi : PT Sapta Sentosa, jilid 8, hlm. 115-116.

¹⁸Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktik*, Yogyakarta : Buana Pustaka, t.th., hlm. 72.

¹⁹*Ibid*, hlm. 73.

²⁰Makalah Dr. Ing. H. Khafid, *Ketelitian Penentuan Arah Kiblat*.

Referensi

- Asrorun Ni'am, *Wawancara*, Sabtu, 2 Oktober 2010.
- Ensiklopedi Mukjizat Al-Qur'an dan Hadis, "Kemukjizatan Penciptaan Bumi", Bekasi : PT Sapta Sentosa, cet I, 2008, jilid 8.
- Ibnu Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Juz I, dalam *Maktabah Syamilah*
- Ibnu Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz I dalam *Maktabah Syamilah*
- Imam al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz I, dalam *Maktabah Syamilah*
- Imam Malik, *al-Muwaththa*, Juz I, dalam *Maktabah Syamilah*
- Imam Syafi'i, *Kitab Al-Umm*, juz 6, dalam *Maktabah Syamilah*
- , *Kitab ar-Risalah*, juz 1, dalam *Maktabah Syamilah*
- Khazin, Muhyiddin, *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktik*, Yogyakarta : Buana Pustaka, t.th.
- Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Fatwa Terbaru 2010, Arah Kiblat*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2010.
- Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : U-596/MUI/X/1997*
- Masroeri, K. H. Ghazalie, *Wawancara*, 25 Agustus 2010
- Nurwahid, Hidayat, "Fatwa Khas Indonesia" dalam Ali Mustafa Yaqub, *Fatwa Imam Besar Masjid Istiqlal*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008, Cet. V, Edisi ke-2.

As-Sarkhasi, Syamsuddin, *Kitab al-Mabsuth*, juz 2, dalam *Maktabah Syamilah Tirmidzi, Sunan at-Tirmidzi (Abwab al-Shalah)*, Juz. II, dalam *Maktabah Syamilah*

Yaqub, Ali Mustafa, "Kiblat Tak Perlu Diukur", *Republika*, Jum'at, 04 Juni 2010.

-----, *Kiblat Antara Bangunan dan Arah Ka'bah*, Jakarta: Pustaka Darus-Sunah, 2010.



KAJIAN FATWA MUI
TENTANG PENENTUAN AWAL RAMADAN,
SYAWAL, DAN ZULHIJAH
(Upaya Rekonstruksi Metodologis)

H. Fuad Thohari*

Pendahuluan

Diskursus bulan Qamariyah, terutama penentuan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah merupakan persoalan klasik yang senantiasa aktual. Klasik karena persoalan ini semenjak masa awal Islam sudah mendapatkan perhatian dan pemikiran cukup serius dari pakar hukum Islam (*Fuqaha'*) karena terkait erat dengan pelbagai ibadah dan melahirkan pendapat yang bervariasi. Disebut aktual karena hampir di setiap tahun terutama menjelang bulan Ramadan, Syawal, dan Zulhijah, persoalan ini selalu muncul dan mengundang polemik sehingga nyaris mengancam pilar kesatuan dan persatuan umat Islam¹.

Ilustrasi dari sebuah polemik dalam penetapan dan penentuan tanggal 1 (satu) Syawal, tergambar dalam kasus penetapan awal Syawal tahun 2009, sebagai berikut:

1. Berdasarkan keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada hari Kamis (23/07/2009) melalui Maklumat Nomor: 06/MLM/I.O/E/2009, 1 Syawal 1430 H jatuh pada hari Ahad Legi tanggal 20 September 2009;
2. PP PERSIS, berdasarkan Surat Edaran bernomor 2015/JJ-C.3/PP/2009 yang merujuk kepada Almanak Persis tahun 1430 H sebagai hasil perhitungan dan Rukyat Persis, isinya menetapkan: 'ledul Fithri 1430 H; tanggal 1 Syawal 1430 H jatuh pada hari Ahad, tanggal 20 September 2009 M. Ijtima' akhir Ramadan 1430 H, hari Sabtu tanggal 19 September 2009 pukul 01.45'.42" WIB. Ketinggian Hilal waktu Maghrib di Pelabuhan Ratu: 5°24'8,3", di Jayapura 3°28'14,0";
3. Keputusan PBNU yang dirilis situs resmi PBNU, kepastian hari raya Idul Fitri atau tanggal 1 Syawal 1430 H masih menunggu hasil *rukyatul hilal* yang diadakan pada saat Matahari terbenam pada 29 Ramadan atau 19 September 2009. Hasil *rukyatul hilal* ini kemudian dilaporkan dalam Sidang Itsbat atau penetapan bersama Kementerian Agama. Data dalam Almanak PBNU yang diterbitkan Pengurus Pusat Lajnah Falakiah Nahdlatul Ulama (LFNU) untuk Markaz Jakarta menunjukkan, posisi hilal atau bulan sabit pada saat diadakan *rukyatul hilal* sudah mencapai ketinggian 5,38 derajat di atas ufuk. Berdasarkan kriteria *imkanur rukyah* atau visibilitas pengamatan, hilal dalam ketinggian itu sudah mungkin untuk dirukyat. Jika dapat dirukyat, dipastikan sidang *itsbat* akan menetapkan umur Ramadan hanya 29 hari dan 1 Syawal jatuh pada hari Ahad tanggal 20 September 2009. Namun demikian, berbagai kemungkinan masih terjadi. Jika hilal tidak terlihat,

misalnya karena terhalang awan, akan dipakai kaidah *istikmal* atau penyempurnaan umur bulan Ramadan menjadi 30 hari sehingga tanggal 1 Syawal akan jatuh pada hari berikutnya, Senin 21 September 2009.

Umat Islam merasa lega, tanggal 1 Ramadan tahun 1430 H yang lalu, jatuh pada hari Sabtu/tanggal 22 Agustus 2009 M, di mana umat Islam di Indonesia serempak memulai ibadah puasa Ramadan 1430 H. Begitu juga awal Ramadan tahun 2010/1431, Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah serempak menetapkan 1 Ramadan 1431 Hijriyah jatuh pada hari Rabu Legi, tanggal 11 Agustus 2010.

Umat Islam di Indonesia setiap menjelang awal Ramadan dan awal Syawal selalu merindukan kebersamaan. Kebersamaan semacam ini menjadi salah satu bukti ukhuwwah antarumat dan ormas. Kebersamaan antarormas semacam ini pantas disyukuri, mengingat semakin rentannya pilar kesatuan beberapa ormas Islam akibat kepentingan politik. Bukankah sangat mungkin akan muncul persoalan baru dan mengundang polemik yang tidak perlu, apabila penentuan awal Ramadan, hari Raya Idul Fitri, dan Zulhijah tahun 2011/1432 H. ini tidak seragam, sebagaimana sering terjadi pada beberapa tahun lalu?

Bagaimana dengan penetapan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah tahun 2011/1432H? Secara teoritis, posisi hilal yang berada di bawah 2 derajat merupakan titik kritis munculnya khilafiah antarormas dalam penetapan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah.

Memang, selama sistem penanggalan Islam dengan muatan waktu ibadah yang disepakati dunia Internasional belum ada, pembicaraan mengenai penetapan awal bulan Islam (*Qamariah*) terus akan mengemuka. Diskursus ini, biasanya terfokus pada

penentuan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah. Sebab, dalam ketiga bulan tersebut, terdapat jadwal ibadah umat Islam di seluruh dunia. Kondisi ini acap kali menjadi pemicu beragamanya melaksanakan awal Ramadan dan hari Raya, yang dalam praktiknya menggunakan kalender bulan *Qamariah* berdasarkan penampakan hilal (bulan sabit pertama) saat matahari terbenam².

Paradigma Metodologis

Data historis mengenai penetapan awal Ramadan—sebagaimana diungkap dalam beberapa riwayat hadis—diilustrasikan begitu sederhana sesuai kondisi riil masyarakat Arab yang tidak mengerti ilmu astronomi dan matematika, dan bahkan mayoritas buta huruf³. Rasulullah saw. telah membuat pedoman bagi umat Islam di Madinah pada tahun ke-2 Hijrah dan seterusnya, tentang cara memulai dan mengakhiri puasa Ramadan yang dilanjutkan dengan hari Raya. Karena umur bulan *Qamariah* itu 29 atau 30 hari, penentuannya berdasarkan kriteria *visibilitas* hilal (*rukyat*: melihat dengan mata telanjang), atau menggenapkan umur bulan Sya'ban atau Ramadan menjadi 30 hari apabila hilal tidak bisa dirukyat⁴. Hal ini berarti, Nabi Muhammad saw. tidak pernah menetapkan awal Ramadan dan Idul Fitri jauh sebelum waktunya. Prosedur penetapannya diputuskan setelah menerima berita *rukyat*. Bahkan, menurut Ibnu Abbas, Rasulullah saw. pernah memulai puasa Ramadan hanya karena informasi seorang *badui* setelah disumpah⁵.

Beberapa ayat Al-Qur'an menyatakan, peredaran bulan dan matahari bisa dijadikan pedoman untuk menentukan awal bulan *Qamariah*. Dalam perkembangannya, para pakar fikih berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat tersebut dikaitkan dengan teks

hadis, laju sains dan teknologi, serta kondisi riil masyarakat di sekitarnya⁶.

Silang pendapat prosedur penetapan awal Ramadan dan hari Raya itu bermuara pada tiga paradigma metodologis, yaitu; 1). Prosedur penentuan awal Ramadan dan hari Raya cukup menggunakan *rukyat*, 2). Penentuan awal Ramadan dan hari Raya cukup dengan *hisab* astronomi; dan 3). Penentuan awal Ramadan dan hari Raya berdasarkan *rukyat* yang didukung *hisab* astronomi, dan *hisab* astronomi yang didukung *rukyat*.

Bagaimana dengan umat Islam di Indonesia dan di negara tetangga? Tampaknya tiga paradigma metodologis di atas dijumpai di sini dan negara tetangga. Buktinya, 1. Metode *Rukyat* dikonsumsi NU dan Brunei Darussalam, 2. Metode *Hisab* Astronomi dipakai Muhammadiyah, Persis, dan Singapura; 3. Perpaduan metode *rukyat* dan metode *hisab* astronomi digunakan di Malaysia, MUI, dan KEMENAG RI.

***Hisab* Menggantikan *Rukyat* ?**

Saat ini, ternyata penentuan awal Ramadan dan hari Raya sulit diterapkan di masyarakat karena terbentur perbedaan mazhab hukum (misalnya, ada yang menganggap tidak sah cara *hisab*), dan kepercayaan kepada pemimpin umat yang tidak tunggal. Untuk mewujudkan kesatuan pelaksanaan awal Ramadan dan hari Raya di seluruh dunia perlu adanya *ijma'* (konsensus) ulama. Suatu hal yang mungkin terjadi tetapi perlu usaha besar. Secara teoritis, ada beberapa langkah yang disarankan untuk menuju kesatuan itu. *Pertama*, pemakaian *hisab* global (cara pemecahan yang memberikan kepastian dan keseragaman keputusan bagi semua negara); *Kedua*, mengkonfirmasi setiap kesaksian *rukyatul hilal*, yang kriterianya tidak cukup sekadar

sumpah; dan *ketiga*, mengadakan lembaga antarpemerintah sebagai otoritas tunggal yang ditaati⁷.

Gagasan ini secara teoritis amat baik⁸. Akan tetapi bila dicermati lebih jauh, ternyata secara substansial akan terbentur pada tiga kendala, yaitu;

Pertama, pengikut prosedural *rukyyat* atau *istikmal* dalam menetapkan awal Ramadan dan hari Raya merasa yakin sudah benar menjalankan syariat Islam. *Rukyyat* atau *istikmal* merupakan satu-satunya pedoman yang diajarkan Rasulullah saw.. Konsekwensinya, keyakinannya tidak bisa diubah agar mengikuti dasar *hisab* astronomi.

Kedua, kendala internal ilmu *hisab* astronomi. Menurut data historis, disiplin ilmu ini sudah dikenal lebih dari seribu tahun lalu sebelum Nabi Isa lahir yang dicangkok dari India, Yunani, Cina, dan Mesir. Penulisan dimulai sejak buku *Sidhanta* (berbahasa India) diterjemahkan Al-Fazari ke bahasa Arab di Bagdad pada tahun 771 M. Selanjutnya dilakukan penerjemahan dari daftar *Pahlevi* yang disusun sejak periode Sasania. Setelah itu, barulah diterjemahkan buku Yunani *Almagest* karangan Ptolomeus⁹. Pada akhirnya, tabel ilmu *hisab* ini, kalau dikumpulkan dari dulu sampai sekarang, jumlahnya mencapai ribuan eksemplar yang dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu; (1) Ilmu *Hisab Haqiqi Taqribi*, (2) Ilmu *Hisab Haqiqi Tahqiqi*, dan (3) Ilmu *Hisab* Kontemporer. Ironinya, hasil perhitungan *hisab* dari tabel yang banyak jumlahnya itu, satu sama lain tidak sama persis.

Ketiga, hambatan terletak pada perbedaan prinsip pakar *hisab* dalam menetapkan ketinggian *hilal* atau waktu *ijtima'* (*konjungsi*) yang dipakai dasar untuk menetapkan awal bulan.

Perbedaan dalam menetapkan ketinggian hilal atau waktu *ijtima'* (*konjungsi*) melahirkan lima kelompok, yaitu:

1. Ahli *Hisab* yang memosisikan ilmunya sekadar pelengkap hukum syara'. Mereka berpendirian, sekalipun menurut *hisab hilal* pada malam ke-30 tinggi di atas ufuk, tetapi tidak bisa dilihat dengan mata telanjang, maka malam itu belum ditetapkan sebagai bulan baru dan harus mundur sehari (*istikmal*). Sebaliknya, apabila ada berita *visibilitas hilal* pada malam ke-30, sementara menurut pakar *hisab* hal itu mustahil terjadi—karena masih di bawah ufuk atau di atasnya tetapi masih teramat kecil, misalnya kurang dari 1 derajat—, dalam hal ini ada dua pendapat ulama. *Pertama*, menolak berita itu. Pendapat ini dikemukakan *muta'akhirin* mazhab Syafi'i, antara lain: As-Subki, Imam Ramli, Syarwani, dan Imam Qalyubi. *Kedua*, menerima pendapat itu, asalkan diberitakan orang adil. Pendapat ini dipelopori Ibnu Qasim dan dipakai mayoritas *fuqaha'* empat mazhab. Alasannya, karena Nabi Muhammad saw. setiap menerima berita *visibilitas hilal* tidak pernah melibatkan ilmu *hisab*. Bahkan, beliau menerima berita orang *awam* (baca: *A'rabi*) dan dijadikan dasar untuk menetapkan awal atau akhir Ramadan. Kemungkinan, riwayat inilah yang dipedomani pemerintah Saudi Arabia dalam menetapkan awal Ramadan, Hari Raya, dan *Wuquf* di Arafah. Bagi orang Indonesia yang merasa ahli *hisab*, sebaiknya memahami riwayat hadis ini, sehingga bila sewaktu-waktu pemerintah Saudi Arabia menetapkan hari *wuquf* di Arafah tidak sesuai dengan kalkulasi *hisab*-nya, bisa berpedoman pada riwayat hadis tersebut. Kalau dalam konteks ini ahli *hisab* tersebut tetap ngotot berpedoman dengan kalkulasi data *hisab* dan hatinya menolak ketetapan pemerintah Saudi Arabia, maka dikhawatirkan ibadah hajinya tidak sah.
2. Ahli *Hisab* yang menggunakan kalkulasi *hisab*-nya untuk mengganti dasar *rakyat* atau *istikmal*, tetapi masih mengaitkan

dengan dasar *rukyat* tersebut. Karenanya, ia mensyaratkan hasil *hisab* bisa menggantikan *rukyat* apabila menurut perhitungan *hisab*, *hilal* berada di atas ufuk dan mungkin di-*rukyat*, misalnya ketinggian 3 derajat.

3. Ahli *Hisab* yang menggunakan *hisab*-nya untuk mengganti *rukyat* dengan syarat hasil perhitungannya menunjukkan *hilal* berada di atas ufuk walaupun tidak mungkin di-*rukyat* karena sangat rendah. Ahli *hisab* ini sudah meninggalkan dasar *rukyat istikmal* berpindah ke dasar lain, yaitu dari dilihatnya *hilal* menjadi wujudnya *hilal*. Jadi, apabila saat matahari terbenam menurut *hisab* sudah ada *hilal*—walaupun tidak mungkin di-*rukyat*—malam itu sudah dikategorikan bulan baru. Lebih lanjut, kata *syahida* pada ayat 185 Surah Al-Baqarah, mereka tafsirkan dengan *aiqana*, walaupun mayoritas mufassir memberi makna *hadlara* (berada di rumah, tidak musafir).
4. Ahli *Hisab* yang menggunakan *hisab*-nya untuk mengganti *rukyat* dengan syarat, hasil *hisab* tersebut menunjukkan telah terjadi *ijtima'* (*konjungsi*) sebelum matahari terbenam. Walaupun—setelah matahari terbenam—di atas ufuk tidak ada *hilal* sama sekali. Ahli *hisab* ini sudah meninggalkan dasar *rukyat istikmal* berpindah ke dasar lain, yaitu pendapat yang menyatakan bahwa ketentuan antara satu hari dengan hari berikutnya dibatasi dengan terbenamnya matahari, dan perpindahan satu bulan dengan bulan berikutnya dibatasi dengan *ijtima'*. Kalau terjadi *ijtima'* sebelum matahari terbenam, maka setelahnya sudah masuk hari dan bulan baru. Mereka mendasarkan pendapatnya itu pada ayat ke-39 Surah Yasin.
5. Ahli *Hisab* yang menggunakan *hisab*-nya untuk mengganti *rukyat* dengan syarat, hasil kalkulasinya menunjukkan telah terjadi *ijtima'* sebelum terbit fajar. Ahli *hisab* ini sudah

meninggalkan dasar *rukyat istikmal* berpindah ke dasar lain, yaitu pendapat yang mengatakan, perpindahan satu bulan ke bulan berikutnya limitnya *ijtima'*, dan puasa itu dimulai dari munculnya fajar. Sehingga kalau terjadi *ijtima'* sebelum fajar, maka waktu fajar dan setelahnya telah masuk bulan baru, baik untuk puasa Ramadan maupun hari Raya. Mereka mengaitkan pendapatnya dengan Surah Al-Baqarah ayat 187.

Perbedaan ahli *hisab* dari nomor satu sampai lima di atas merupakan hambatan besar untuk menyeragamkan prosedur mengawali puasa, hari Raya, dan Zulhijah.

Di samping terbentur tiga hambatan di atas, ide ini berhadapan dengan kesulitan lain, yaitu masalah *mathla'*. Dalam masalah ini, ulama tidak bisa keluar dari wilayah kontroversi, yang substansi pendapatnya bermuara pada tiga kelompok. *Pertama*, setiap daerah mempunyai *mathla'* sendiri dan *rukyat*-nya tidak berlaku untuk daerah lain; dekat maupun jauh; *kedua*, *rukyat* bisa diberlakukan secara internasional (global), dan *ketiga*, *rukyat* hanya berlaku lokal (setempat) dan daerah lain yang berdekatan¹⁰.

Dalam menentukan awal Ramadan dan Syawal—terlepas ada argumen kuat atau yang dinilai lemah—masih ditolelir menggunakan salah satu dari tiga pendapat di atas. Akan tetapi, apakah hal ini bisa dianalogkan dengan usaha penyeragaman hari Raya *Nahar* (hari raya Kurban: 10 *Zulhijah*) secara internasional, semata-mata berangkat dari asumsi, *mathla'* itu bisa berlaku global? Tentu saja, hal ini tidak boleh terjadi hanya sekadar berdalih untuk mempersatukan persepsi umat Islam. Ulama telah ber-*ijma'* bahwa pelaksanaan Idul Adha dikenai teori *mathla'* lokal (negara Islam setempat). Atas dasar ini, pelaksanaan salat Idul Adha di Indonesia, misalnya tidak dibenarkan mengikuti negara lain yang berbeda *mathla'*-nya. Ibnu Abidin dalam kitabnya *Hasyiyah Radd al-Mukhtar* telah menjelaskan masalah ini panjang

lebar. Dari substansi pendapatnya dapat disimpulkan bahwa persoalan Idul Adha tidak sama dengan penetapan awal Ramadan dan Syawal. Sebab, dalam penetapan awal Ramadan dan Syawal masalahnya puasa, sedang dalam Zulhijah (Idul Adha) masalahnya salat dan kurban (*nahar*). Untuk itu, ketentuannya harus kembali pada *mathla'* lokal sebagaimana berlaku dalam salat *maktubah*¹¹.

Rekonstruksi Metodologis

Upaya mempersatukan umat Islam dalam memulai puasa Ramadan dan Hari Raya memang perlu sehingga konflik yang terjadi di tengah-tengah umat Islam bisa direduksi atau dihilangkan sama sekali. Metode penetapan awal Ramadan dan Syawal (hari Raya) yang dalam sejarah diilustrasikan hanya menggunakan murni *rukyat al-hilal* pada gilirannya perlu direkonstruksi dengan memerhatikan dan mempertimbangkan metode *hisab*. Hanya saja, rasanya terlalu berlebihan kalau metode *hisab* dijadikan dasar pengambilan keputusan dan bukan sekadar alat bantu lalu meninggalkan metode *ru'yat al-hilal* yang diajarkan Rasulullah saw., hanya karena anggapan semakin akuratnya *hisab* astronomi.

Bertitik tolak dari sebuah paradigma, *rukyat* yang benar tidak akan kontradiksi dengan kalkulasi *hisab*, dan begitu sebaliknya, menyoal metode penetapan awal Ramadan dan hari Raya dengan merekonstruksi metodologinya merupakan suatu kebutuhan yang tidak bisa ditawar lagi. Tampaknya, penetapan awal Ramadan, Syawal, dan hari Raya Qurban (Zulhijah) yang dilakukan MUI dan KEMENAG RI berupa penggabungan antara metode *hisab* dan *rukyat* layak diterima semua pihak.

MUI dalam keputusan Ijtima' Komisi Fatwa se-Indonesia ke-1 tahun 2003ⁱ telah menetapkan metode penetapan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah sebagai berikut:

1. Penetapan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah dilakukan berdasarkan metode *rukyat* dan *hisab*.
2. Seluruh umat Islam di Indonesia wajib menaati ketetapan pemerintah RI tentang penetapan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah.
3. Dalam menetapkan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah, Menteri Agama wajib berkonsultasi dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI), ormas-oras Islam, dan instansi terkait.

Inilah hasil keputusan MUI dalam Ijtima' Ulama ke-1 tahun 2003 yang mengakomodir aspirasi ormas dan umat Islam. Namun demikian, semua pihak diharapkan terus melakukan telaah, kajian, dan penelitian ulang secara mendalam dan objektif dalam mencari kebenaran dan kemaslahatan. Sehingga, setiap legislasi hukum Islam dapat dipahami secara tepat dan mendudukkannya secara proporsional sejalan dengan prinsip syariah.

Wallahu A'lam Bi Ash-Shawab.

Catatan Akhir

*Sekretaris Komisi Fatwa MUI DKI Jakarta. Makalah dipresentasikan dalam "*Islamic Conference on MUI Studies*", Juli 2011 di Jakarta.

ⁱIbrahim Hosen, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Penetapan Awal Bulan Ramadan, Syawal, Dan Dzulhijjah*, Makalah Seminar Sehari Tentang Penetapan Awal Ramadan, Syawal, dan Dzulhijjah, (Jakarta: DEPAG RI, 1982), hal. 1.

²Lihat statemen ini dalam tulisan Moedji Raharto yang berjudul, *Awal Shaum Ramadan 1418 H Mengapa Diharapkan Bertepatan dengan Akhir Tahun 1997 ?* *Republika*, 23/12/1997.

³Riwayat itu sebagai berikut:

عن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ثم إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا
يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين

Lihat Muhammad bin Isma'il Al-Bukhari, *Al-Jami' Al-Shahih*, (Beirut: Dar Ibn Kasir al Yamamah, 1987), cet. ke-3, juz ke-4, nomor hadis 1814.

⁴Riwayat itu sebagai berikut:

عن محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صوموا لرؤيته
وأفطروا لرؤيته فإن غمي عليكم الشهر فعدوا ثلاثين

Lihat Muslim bin Hajjaj Al-Nisabury, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar Ihya' At-Turas Al-'Araby, tth.), nomor hadis 1081.

⁵ Riwayat itu sebagai berikut:

عن ابن عباس قال ثم جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أبصرت الهلال الليلة فقال أتشهد أن لا إله إلا الله
وأن محمدا عبده ورسوله فقال نعم قال قم يا بلال فأذن في الناس فليصوموا قد احتج البخاري بعكرمة واحتج مسلم
بسمك وهذا حديث صحيح الإسناد متداول بين الفقهاء ولم يخرجاه

Lihat Muhammad bin 'Abdullah Al-Hakim Al-Nisabury, *Al-Mustadraq 'Ala As-Shahihaini*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1990), cet. ke-1, juz ke-1, hal 437, nomor hadis 1104.

⁶Lihat Surah Al-An'am [6]: 96, Yasin [36]: 39, Al-Baqarah [2]: 187, 189, dan lain-lain.

⁷T. Djamaluddin, *Sifat Ijtihadiyah Penentuan Awal Ramadan dan Hari Raya*, *Republika*, 23/ 12/1997.

⁸Sebagai pembanding, lihat Moh. Rodhi Sholeh, *Rukyatul Hilal*, (Jakarta: Pustaka Annizomiyah, 1992), hal. 52-62.

⁹Musyrifah Sunanto, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Perkasa, 1991), cet. ke-1, hal. 61.

¹⁰Sayid Bakry, *Hasyiyah I'anat Thalibin*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), juz ke-2, hal 219. Lihat juga Ibrahim Hosen, *op. cit.*, hal. 7.

¹¹Ibn 'Abidin, *Hasyiah Rad al-Mukhtar*, (Beirut: Dar al Fikr, tth.), juz ke-2, hal. 393.

ⁱ Himpunan Fatwa Majelis Ulama (MUI), (Jakarta: Sekretariat MUI, 2010), hal. 724.

Referensi

Bakry, Sayid, *Hasyiyah I'anat Thalibin*, Beirut: Dar al-Fikr, tth., juz ke-2.

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il, *Al-Jami' Al-Shahih*, Beirut: Dar Ibn Kasir al Yamamah, 1987, cet. ke-3, juz ke-4.

Djamaluddin, T., "Sifat Ijtihadiyah Penentuan Awal Ramadan dan Hari Raya", dalam *Republika*, 23/ 12/1997.

Hosen, Ibrahim, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Penetapan Awal Bulan Ramadan, Syawal, Dan Dzulhijjah", *Makalah Seminar Sehari Tentang Penetapan Awal Ramadan, Syawal, dan Dzulhijjah*, (Jakarta: DEPAG RI, 1982)

Ibn 'Abidin, *Hasyiah Rad al-Mukhtar*, Beirut: Dar al Fikr, tth., juz ke-2.

MUI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama (MUI)*, Jakarta: Sekretariat MUI, 2010.

Al-Nisabury, Muhammad bin 'Abdullah Al-Hakim, *Al-Mustadrak 'Ala As-Shahihaini*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1990, cet. ke-1, juz ke-1.

Al-Nisabury, Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar Ihya' At-Turas Al-'Araby, tth.

Raharto, Moedji, "Awal Shaum Ramadan 1418 H Mengapa Diharapkan Bertepatan dengan Akhir Tahun 1997?", dalam *Republika*, 23/12/1997.

Sholeh, Moh. Rodhi, *Rukyatul Hilal*, Jakarta: Pustaka Annizomiyah, 1992.

Sunanto, Musyrifah, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Perkasa, 1991.



MUI DAN AGENT OF CHANGE:

Sumbangsih Fatwa MUI Tentang Wakaf Uang terhadap Sisi Kebijakan dan Kualitas Produk Undang-undang No 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf

Miftahul Huda

Prawacana

Perbincangan tentang wakaf uang terus mengemuka dalam beberapa tahun terakhir. Hal ini terjadi seiring dengan perkembangan sistem perekonomian dan pembangunan yang lazim memunculkan inovasi-inovasi baru. Wakaf uang sebagai instrumen finansial (*financial instrument*), keuangan sosial dan perbankan sosial (*social finance and voluntary sector banking*) dipelopori oleh M.A. Mannan, pakar ekonomi asal Bangladesh. Wakaf uang yang digagas oleh Mannan ini telah menunjukkan keberhasilannya dalam mengentaskan kemiskinan di daerahnya. Keberhasilan inipun kemudian menjadi daya tarik berbagai negara

berkembang khususnya, tak terkecuali di Indonesia untuk menjadikannya sebagai teladan dalam upaya mewujudkan kesejahteraan warganya.

Seiring dengan kondisi perkenomian Indonesia yang lesu akibat dampak krisis moneter yang masih terasa, wakaf uang kemudian menjadi helatan wacana yang menarik diperbincangkan disamping filantropi Islam lain seperti institusi zakat. Tepatnya pada tahun 2001, wakaf uang mulai dibahas melalui seminar yang dimotori oleh Program Studi Timur Tengah dan Islam Program Pascasarjana Universitas Indonesia. Wacana ini kemudian bergulir hingga pada tahun 2002, Pemerintah yang dalam hal ini Direktur Pengembangan Zakat dan Wakaf Depag RI melalui suratnya nomor Dt.1.IIU5/BA.03.2/2772/2002, tanggal 26 April 2002, meminta fatwa kepada Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang legalitas wakaf uang.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah musyawarah para ulama dan cendekiawan muslim Indonesia yang telah melakukan kajian lebih mendalam terhadap teori wakaf merespon permasalahan wakaf uang. Sebagai bentuk respon terhadap masalah tersebut, pada hari Sabtu, tanggal 23 Maret 2002 Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) menyebutkan perlu adanya peninjauan dan penyempurnaan (pengembangan) definisi wakaf yang telah umum diketahui (dengan memperhatikan maksud hadis nabi SAW yang diriwayatkan oleh Ibn Umar).

Puncaknya pada hari Sabtu, tanggal 11 Mei 2002 bertepatan dengan 28 Safar 1423 H, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) menetapkan fatwa tentang kebolehan berwakaf dengan uang tunai. Dalam ketetapan ini, yang dimaksud dengan wakaf uang adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok

orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang tunai yang didalamnya termasuk juga surat-surat berharga. Menurut Majelis Ulama Indonesia (MUI) wakaf uang hanya boleh disalurkan dan digunakan untuk hal-hal yang dibolehkan secara syar'i dan nilai pokok wakaf ini harus dijamin kelestariannya, tidak boleh dijual, dihibahkan, dan atau diwariskan.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) menilai bahwa wakaf uang memiliki fleksibilitas (keluwesan) dan kemaslahatan yang besar yang tidak dimiliki oleh benda lain. Sebagai pertimbangan dalam menetapkan fatwa tentang wakaf uang ini, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengambil pendapat imâm az-Zuhrî (w.124 H) bahwa mewakafkan dinar hukumnya boleh, dengan cara menjadikan dinar tersebut sebagai modal usaha kemudian keuntungannya disalurkan kepada *mauquf 'alaih*. Selain pendapat imâm az-Zuhrî di atas, pendapat lain yang digunakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah pendapat mutaqqaddimîn dari ulama mazhab Hanafi yang membolehkan wakaf uang dinar dan dirham sebagai pengecualian, atas dasar *'urf*, berdasarkan *atsar* Abdullâh bin Mas'ud r.a.: *"Apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin maka dalam pandangan Allah adalah baik, dan apa yang dipandang buruk oleh kaum muslimin maka dalam pandangan Allah pun buruk."* Sedangkan menurut pendapat sebagian ulama mazhab al-Syâfi'i berdasarkan riwayat Abu Tsaur, imâm al-Syâfi'i membolehkan berwakaf dengan dinar dan dirham karena keduanya merupakan bentuk uang yang terbuat dari emas dan perak yang memiliki sifat tahan lama sehingga bisa dijadikan sebagai obyek wakaf.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) ini penting untuk dikaji mengingat fatwa ini dapat dikatakan sebagai pioner dalam aspek legal formal dalam mengadakan perubahan paradigma wakaf yang selama ini terjadi di Indonesia, terbukti fatwa Majelis Ulama

Indonesia (MUI) ini berlanjut pada prakarsa dan pembahasan Rancangan Undang Undang Wakaf hingga dua tahun kemudian berhasil disahkan Undang-Undang nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf disusul peraturan-peraturan pelaksana dan teknis lainnya.

Untuk itulah, tulisan ini hendak mendeskripsikan bagaimana kontribusi fatwa MUI tentang wakaf uang ini terhadap ihtiyar legislatif dalam pembuatan hukum yang responsif baik dari sisi kebijakan maupun standar produknya yang memberikan implikasi bagi perkembangan sosial ekonomi umat yang terfleksikan dalam proses UU No 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.

Fatwa MUI tentang Wakaf Uang

Diklum fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang selengkapnya adalah sebagai berikut:

- a. Wakaf Uang (*Cash Wakaf atau Waqf al-Nuqud*) adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang tunai.
- b. Termasuk ke dalam pengertian uang adalah surat-surat berharga.
- c. Wakaf uang hukumnya *jawaz* (boleh).
- d. Wakaf uang hanya boleh disalurkan dan digunakan untuk hal-hal yang dibolehkan secara syar' iah.
- e. Nilai pokok wakaf uang harus dijamin kelestariannya, tidak boleh dijual, dihibahkan, dan atau diwariskan.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang menyebutkan bahwa uang yang di dalamnya juga termasuk surat-surat berharga boleh dijadikan sebagai obyek wakaf. Penggunaan

uang dan surat-surat berharga ini sebagai obyek wakaf, tentunya harus dengan syarat digunakan untuk kepentingan shari'ah dan kelestarian nilai pokoknya harus tetap dijamin serta tidak boleh dijual maupun dihibahkan. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang merupakan solusi atas problem yang ada di masyarakat, di mana masyarakat maju menginginkan bentuk baru wakaf yang sesuai dengan kondisi kekinian akan tetapi keinginan tersebut tidak didukung oleh legalitas formal perundang-undangan yang ada. Oleh karenanya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang membuka jalan bagi kemajuan bidang wakaf di masa yang akan datang terutama dalam legalitas formal aturan perundang-undangan serta merupakan awal dari pergeseran paradigma wakaf yang telah lama terpola di masyarakat. Hal ini merupakan salah satu bentuk capaian dalam mewujudkan kemaslahatan umat.

Hukum "boleh" terhadap wakaf uang dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tersebut merupakan hasil kompromi berbagai pendapat imâm mazhab yang kelihatannya bertentangan, namun pada akhirnya berhasil disejalkan. Diriwayatkan oleh imâm Bukhâri bahwa imâm az-Zuhrî memberikan fatwanya untuk berwakaf dengan dinar dan dirham agar dapat dimanfaatkan sebagai sarana pembangunan, dakwah, sosial dan pendidikan umat Islam. Cara yang dilakukan adalah dengan menjadikan uang tersebut sebagai modal usaha (modal produktif) kemudian menyalurkan keuntungannya sebagai wakaf. Pendapat az-Zuhrî yang membolehkan wakaf dinar dan dirham dengan menjadikannya modal usaha yang hasilnya disalurkan untuk kegiatan keagamaan dan sosial menempati posisi penting dalam pertimbangan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang tersebut.

Pendapat kedua yang dijadikan sandaran atau rujukan

fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang adalah pendapat para ulama Hanafiah yang membolehkan wakaf uang sebagai pengecualian atas dasar *istihsân bi al-'urf*. Kalangan ulama Hanafiah mengartikan wakaf sebagai menahan materi benda (*al-'ain*) milik wakif dan menyedekahkan atau mewakafkan manfaatnya kepada siapapun yang diinginkan untuk tujuan kebajikan. Definisi wakaf tersebut menjelaskan bahwa kedudukan harta wakaf masih tetap tertahan atau terhenti di tangan wakif itu sendiri. Dengan artian, wakif masih menjadi pemilik harta yang diwakafkannya, sehingga perwakafan hanya terjadi atas manfaat harta tersebut, bukan termasuk aset hartanya. Dapat dijelaskan di sini bahwa menurut Abu Hanifah sifat wakaf itu tidaklah tetap sehingga dapat dibatalkan kapan saja, atau batal sebab kematian sehingga menjadi harta waris, oleh karena itu wakaf, dalam pandangan Abu Hanifah lebih dianalogikan (diqiyaskan) pada *ijarah* (sewa) dimana kepemilikan tidak berpindah alias tetap menjadi milik wakif. Pendapat ulama Hanafiah yang membolehkan wakaf uang atas dasar *istihsân bi al-'urf* merupakan bentuk penolakan terhadap kemadharatan. Ulama Hanafiah menerima *maṣlahah* sebagai metode penetapan hukum atas dasar menolak kemadharatan. Menolak kemadharatan, dalam konsep *maṣlahah*, merupakan tujuan syara' yang wajib dilakukan. Ulama Hanafiah menerima *maṣlahah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum, dengan syarat bahwa kemaslahatan tersebut terdapat dan didukung oleh *naṣ* dan *ijma'*. Penerapan konsep *maṣlahah* di kalangan ulama Hanafiah dikenal dengan metode *istihsân*.

Mazhab Syâfi'î pada dasarnya menjadikan *maṣlahah* sebagai salah satu dalil dalam menetapkan suatu hukum. Akan tetapi, dalam praktiknya mereka lebih cenderung memasukkannya ke dalam bagian qiyas. Berbeda dengan sifat wakaf yang dikehendaki oleh kalangan Hanafiah, Syafi'iah mengartikan wakaf

dengan menahan harta yang bisa memberi manfaat serta kekal materi bendanya (*al-'ain*) dengan cara memutuskan hak pengelolaan yang dimiliki oleh wakif untuk diserahkan kepada nadhir yang dibolehkan oleh syari'ah. Golongan ini mensyaratkan harta yang diwakafkan harus harta yang kekal materi bendanya (*al-'ain*) dengan artian harta yang tidak mudah rusak atau musnah serta dapat diambil manfaatnya secara berterusan. Ulama syafi'iah memandang bahwa wakaf adalah perbuatan hukum yang mengikat sehingga menyebabkan kepemilikan berpindah. Oleh karena dalam wakaf terjadi pemindahan kepemilikan, maka menurut mereka wakaf lebih dekat dianalogikan ke akad jual beli.

Dalam teori hukum Islam, penganalogian wakaf ke hukum jual beli adalah lebih kuat daripada hukum wakaf dianalogikan ke hukum sewa, karena antara wakaf dan jual beli ada kesamaan *illat* yaitu terjadi pemindahan hak milik sedangkan antara wakaf dengan sewa ada kesamaan *illat* namun *illat* tersebut masih samar. Penganalogian wakaf ke hukum jual beli demikian dikenal dengan sebutan qiyas *jali* karena ada kejelasan *illat* hukum, sedang penganalogian wakaf ke hukum sewa merupakan qiyas *khâfi* karena meskipun dalam sewa ada proses pemindahan hak akan tetapi hak tersebut adalah hak guna/pakai bukan hak milik. Di sini, Abu Hanifah lebih memilih qiyas *khâfi* daripada qiyas *jali* dengan pertimbangan masyarakat telah mempraktikkannya karena kebutuhan. Dalam teori hukum Islam, cara berpikir demikian dikenal dengan *istihsân bi al-'urf*, yakni mengunggulkan atau mendahulukan qiyas *khâfi* atas qiyas *jali* karena adanya dalil. Hukum asal wakaf yang lebih kuat adalah menghendaki keabadian (*muabbad*) sehingga tidak diperbolehkan mewakafkan harta bergerak yang cenderung binasa, seperti halnya uang, namun kepentingan publik yang membutuhkan instrument wakaf uang ini dapat dijadikan alasan untuk beristihsan sehingga wakaf uang

menjadi boleh. Pendapat ulama syafi'iah ini dituangkan pula pada substansi putusan selanjutnya yang menerangkan bahwa nilai pokok aset wakaf (uang) tidak boleh dijual, dihibahkan, dan atau diwariskan sebagaimana hal ini berdasar pada riwayat Ibnu Umar tentang wakaf Umar atas tanah khaibar.

Dalam teori fikih, substansi putusan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang tersebut bisa dikatakan bertentangan. Putusan fatwa yang menyebutkan tidak boleh adanya perbuatan hukum (menjual, menghibahkan dan mewasiatkan) terhadap harta wakaf jelas bertentangan dengan konsep fikih wakaf ulama Hanafiah yang membolehkan perbuatan hukum tersebut. Bagi ulama Hanafiah wakaf merupakan bentuk penggunaan nilai manfaat saja yang bisa diibaratkan dengan hukum sewa bukan pemindahan hak milik sehingga wakaf merupakan bentuk kontrak yang tidak mengikat. Sedangkan bagi ulama Syafi'iah adalah sebaliknya sehingga filosofi yang terkandung dalam menunaikan wakaf adalah ketika wakaf ditunaikan maka terjadi pemindahan kepemilikan, dari kepemilikan pribadi menuju kepemilikan masyarakat umum yang diharapkan abadi dan memberikan manfaat secara berkesinambungan. Oleh karenanya wakaf merupakan bentuk kontrak yang mengikat yang dianalogkan dengan hukum jual beli.

Substansi putusan fatwa tentang wakaf uang yang dimunculkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada dasarnya mengambil pendapat imâm az-Zuhri dan ulama mazhab Hanafi yang ajarannya tidak begitu familier di Indonesia. Oleh karenanya untuk tetap menjaga keharmonisan keberagaman agar tidak menuai kontra yang begitu kuat, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam fatwanya tentang wakaf uang memunculkan juga pendapat golongan mazhab Syâfi'i yang ajarannya banyak diikuti oleh masyarakat muslim Indonesia.

Berangkat dari adanya pendapat dari dua imâm mazhab yang berbeda yang dimunculkan dalam substansi putusan tersebut, menjadikan aspek *maqâsid al syarî'ah* yang bermuara pada *maşlahah mursalah* merupakan akar pertimbangan diputuskannya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang tersebut. Hal ini diperkuat oleh pandangan Setiawan Budi Utomo, anggota DSN yang telah mengikuti pembahasan awal BPH DSN-MUI, bahwa terdapat kecenderungan pendapat untuk mengakomodir kemaslahatan yang terdapat pada konsep wakaf uang berdasarkan pendapat az-Zuhrî, ulama mazhab Hanafi, Mâliki dan Hanbâli seperti Ibn Taymiyyah dan Ibnu Qudamah yang membolehkan wakaf uang.

Adapun dalil-dalil *qaţ'î* yang menjadi dasar keputusan ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang secara umum berisi tentang anjuran berinfaq ke jalan kebajikan, dan wakaf merupakan salah satu ibadah yang ada di dalamnya. Hal ini dapat dipahami karena dalam literatur-literatur fikih wakaf yang kita jumpai adalah demikian adanya sebagaimana juga dinyatakan oleh al-Zuhayli. Begitupun juga hadis-hadis nabi yang dipakai sebagai legalitas normatif wakaf ini, adalah relatif minim sehingga legalitas formal mengenai kegiatan wakaf ini lebih banyak dihasilkan dari proses ijtihad para fuqaha' dengan instrument analisis seperti *istihsân*, *istislâh*, dan *'urf*. Hal ini terlihat pada klausul memperhatikan dari keputusan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang yang antara lain mengambil pendapat az-Zuhrî yang membolehkan wakaf dinar dan dirham, sebuah pendapat yang kemudian menjadi rujukan utama dalam pembahasan-pembahasan tentang wakaf uang.

Hal menarik lain dari konsideransi yuridis ini adalah dicantumkannya pendapat sebagian ulama mazhab Syâfi'î. Pencantuman pendapat ini mengesankan kehati-hatian komisi

fatwa dengan mengakomodasi pendapat kalangan syafi'iah meskipun pendapat ini jarang sekali digunakan di kalangan mereka sendiri. Hal ini cukup beralasan karena mazhab fikih yang banyak dipedomani di masyarakat kita adalah mazhab Syâfi'i sehingga untuk meninggalkannya secara penuh dengan beralih pada pendapat mazhab Hanafi adalah sesuatu yang sulit sehingga harus dilakukan secara hati-hati agar tidak menimbulkan konflik dan gejolak sosial keagamaan di masyarakat. Itu sebabnya riwayat Ibnu Umar tentang wakaf Umar atas tanah Khaibar juga dijadikan kajian yang lebih dalam oleh komisi fatwa. Riwayat ini populer dan lebih lekat sebagai dalil mazhab Syafi'i maupun Hanbali yang menyifatkan wakaf sebagai perbuatan hukum yang tetap atau lazim, karena di sana ada pernyataan "*lâ tubâ'u walâ tūhabu walâ tūratsu*" yang mengindikasikan pada kelestarian dan keabadian harta benda wakaf yang menuntut pada sifat statis dan tetap.

Ditinjau dari konsep *maslahah*, bentuk wakaf uang mampu mendatangkan kemanfaatan yang sangat besar dalam segala aspek kehidupan. Wakaf uang menurut kaum sosialis materialis mampu memenuhi segala keinginan rasio secara mutlak. Wakaf uang dinilai mampu memaksimalkan sumber dana wakaf. Wakaf uang juga dinilai mampu membukakan peluang bagi aset tetap untuk memasuki berbagai macam usaha investasi. Dari sinilah wakaf uang dikatakan memiliki keluwesan dan tingkat kemaslahatan yang lebih tinggi dibanding aset wakaf yang lainnya (aset tetap).

Dilihat dari sudut pandang yang lain, wakaf uang tidak hanya terbatas pada sisi dan norma material semata tetapi juga mengandung norma spiritual sehingga pensyariaan wakaf uang tersebut bisa memenuhi kebutuhan jasmani dan rohani. Dari segi norma material, wakaf uang bisa dijadikan modal yang nanti dari hasil investasi tersebut hasilnya bisa disalurkan untuk berbagai

pembiayaan baik dalam bentuk fisik maupun non-fisik. Manfaat wakaf uang mampu menguatkan keberlangsungan dan menyempurnakan kehidupan manusia. Sedangkan dari segi norma spiritual, wakaf uang mengandung dua dimensi masa, yaitu dunia dan akhirat. Oleh karenanya, keuntungan yang dituai dari hasil wakaf uang tidak hanya dinikmati di kehidupan duniawi saja, akan tetapi akan dinikmati juga nanti di kehidupan akherat.

Putusan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang merupakan suatu bentuk perlindungan terhadap keberlangsungan harta, di mana menjaga harta merupakan salah satu poin dari lima pokok tujuan syara'. Putusan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang menginduk pada norma agama yang tentunya berorientasi pada pandangan-pandangan yang telah digariskan oleh Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Menjaga kemaslahatan terhadap harta merupakan salah satu bentuk kemaslahatan yang telah ditegaskan dalam al-Qur'an dan as-Sunnah serta disepakati oleh para ulama. Kesimpulan jumbuh ulama atas sejumlah ayat al-Qur'an dan al-Hadis menunjukkan bahwa setiap hukum mengandung kemaslahatan bagi umat manusia sebagaimana terdapat dalam firman Allah s.w.t: "Dan tidaklah kami mengutusmu (Muhammad) melainkan rahmat bagi semesta alam". Menurut mereka rasululloh S.A.W tidak akan menjadi rahmat apabila bukan dalam rangka memenuhi kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akherat.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang telah memenuhi kriteria *masalah* seperti yang telah disyaratkan oleh para ulama. Kemaslahatan manusia akan senantiasa dipengaruhi oleh dimensi ruang dan waktu serta subyek hukum. Apabila syari'at Islam hanya dibatasi pada hukum yang sudah ada saja, padahal problematika dan kemaslahatan selalu muncul dan berkembang, maka akan membawa kesulitan bagi umat manusia.

Kemaslahatan yang dipertimbangkan dalam putusan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan banyak orang di seluruh lapisan masyarakat, bukan kepentingan segolongan orang pada tingkat lapisan tertentu. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang merupakan bentuk upaya mewujudkan tujuan syari'ah yang hampir tergilas oleh imbas dari adanya perubahan situasi, kondisi dan subyek hukum akibat perkembangan dan kemajuan jaman.

Tujuan ditetapkannya fatwa tentang wakaf uang oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) sejak awal sudah tentu sejalan dan relevan dengan tujuan syari'at Islam. Putusan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang didukung oleh dalil-dalil yang *qat'i* serta dikuatkan oleh pendapat para imâm mazhab. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang ditetapkan secara rasional artinya bersifat logis, dapat diterima oleh akal berdasarkan kajian yang panjang dan pertimbangan yang mendalam oleh berbagai pihak, bukan sekadar perkiraan dan tekanan semata. Pensyariatan wakaf uang dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan respon terhadap kepentingan masyarakat luas yang bersifat *kulli*, bukan hanya menyangkut pada kepentingan pribadi atau kelompok tertentu. Dengan demikian pensyariatan wakaf uang dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan bentuk penyelesaian permasalahan umat yang bersifat *zâurî* yang secara pasti dan nyata dapat mendatangkan kemanfaatan serta menghilangkan kesulitan.

Selanjutnya, dalam memutuskan fatwa tentang wakaf uang, komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengambil berbagai pendapat para imâm mazhab dan mengkombinasikannya dengan menggunakan metode *muqârânah al-madhâhib* yang tentunya dengan senantiasa

memperhatikan konsep kemaslahatan umat (*masâlih 'âmah*) dan *maqâsid al-syarî'ah*. Dengan demikian dalam memutuskan fatwa tentang wakaf uang ini, komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) menggunakan teori *maślahah* sebagai metode *istinbat* hukum.

Paradigma Kebijakan Pembuatan Undang-undang

Dalam menyusun suatu perundang-undangan, agar aturan hukum itu dapat berlaku efektif dalam arti mempunyai dampak positif, haruslah memperhatikan empat hal, satu di antaranya yaitu hukum positif tertulis yang ada harus mempunyai taraf sinkronisasi vertikal dan horizontal yang selaras. Artinya, dalam menyusun peraturan perundang-undangan harus memperhatikan ketentuan yang lebih tinggi dan jangan bertabrakan antar sesama peraturan yang setingkat, apalagi yang kedudukannya lebih tinggi. Akan tetapi harus disadari bahwa undang-undang adalah suatu produk politik, yang kerenanya sangat diwarnai oleh berbagai kepentingan, khususnya kepentingan dari aktor pembuatnya, yaitu Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Presiden, dan juga kekuatan-kekuatan lainnya yang dimiliki oleh Negara atau di luar itu, seperti kekuatan-ketuatan sosial, politik, ekonomi, dan lain-lain. Undang-undang (kebijakan legislatif) harus dipandang sebagai suatu *site of struggle* antara kekuatan-kekuatan itu. Ia sama sekali tidak berada di ruang hampa.

Diskripsi di atas menjelaskan betapa urgensinya perhatian terhadap pembentuk undang-undang, karena semangat hukum (*spirit of law*) yang dibangun berkaitan erat dengan visi pembentuk undang-undang. Pembentuk undang-undang tidak lagi semata-mata berkewajiban *to adapt the law to this changed society*, melainkan juga memiliki kesempatan untuk memberikan

sumbangan terhadap pembentukan perubahan masyarakat itu sendiri. Pembentuk undang-undang, dengan demikian, tidak lagi semata-mata mengikuti perubahan masyarakat, akan tetapi justru mendahului perubahan masyarakat itu sendiri. Dalam kaitan urgensi peran lembaga legislatif dalam membuat kebijakan legislatif ini, Roeslan Saleh menegaskan bahwa masyarakat yang adil dan makmur serta modern yang merupakan tujuan pembangunan bangsa, justru merupakan kreasi tidak langsung dari pembentuk undang-undang.

Dengan terminologi berbeda, Bagir Manan mengatakan, sebagai produk— khususnya kaedah hukum tidak lain dari kehendak pembuat atau yang melahirkannya. Pada saat hukum merupakan atau menjadi salah satu fungsi dari kekuasaan -- dan ini yang makin dominan -- hukum tidak lain dari perwujudan kehendak atau keinginan dari kekuatan-kekuatan yang menentukan atau dominan pada saat atau waktu tertentu. Kekuatan-kekuatan seperti itulah yang biasanya memiliki dan menjalankan kekuasaan. Kekuasaan di sini, baik dalam arti kesatuan kekuatan sebagai kekuatan sosial, politik, ekonomi, dan lain-lain yang dapat mempengaruhi pembentukan hukum, maupun kekuasaan perorangan, seperti hakim yang melahirkan hukum melalui putusan atau yurisprudensi. Oleh karena itu, corak, bentuk, dan peran hukum, akan ditentukan oleh kehendak atau keinginan pencipta atau pembuatnya. Jadi tingkat keberdayaan hukum sebagai produk akan ditentukan oleh sifat dan corak kekuatan-kekuatan dominan yang bukan saja mempengaruhi menentukan tingkat keberdayaan hukum itu sendiri. Dalam konteks inilah, sering terdengar ungkapan seperti "*political will*" atau yang lebih ekstrim, hukum adalah semata kehendak yang berkuasa (*command of the sovereign* -- dari penganut aliran positivisme hukum), bahkan ada yang menyebut, hukum adalah

alat kekuasaan belaka (sebagaimana dikatakan kaum Marxisme).

Atas dasar pemahaman seperti di atas itulah, karenanya oleh DPR dan Pemerintah, kerap dijadikan justifikasi akan adanya substansi dari undang-undang yang jauh dari harapan masyarakat (kurang dapat dipertanggungjawabkan kepada publik, sementara DPR terlahir untuk mewakili rakyat), serta proses pembahasan yang tidak transparan dan berjalan terlalu lama. Akan tetapi bagaimanapun harus diusahakan supaya kebijakan legislatif yang berupa undang-undang itu merupakan produk politik yang berkualitas, dalam arti dapat dipertanggungjawabkan kepada publik, baik dalam proses pembuatannya maupun pada bentuk dan substansinya. Untuk menghasilkan produk legislatif yang responsif sesuai dengan kehendak rakyat, tentu saja dengan meningkatkan partisipasi rakyat dalam penyusunan undang-undang, tidak cukup hanya diwakili oleh DPR.

Dalam pembuatan undang-undang harus ada mekanisme yang jelas, perlu adanya *public hearing* agar masyarakat turut berpartisipasi di dalamnya. Perlu sosialisasi RUU yang sedang digodok sehingga masyarakat mengetahui dan dapat memberikan masukan serta kritiknya. Pada kenyataannya walaupun dapat dilihat peningkatan aktivitas legislasi dari DPR beberapa tahun terakhir, akan tetapi ada lima gejala empiris dalam perundang-undangan (kebijakan legislatif) Indonesia. *Pertama*, undang-undang atau peraturan yang dihasilkan oleh DPR tidak efektif, dalam arti tidak mencapai tujuan yang diharapkan, misalnya UU No.22/1999 tentang Pemerintah Daerah. *Kedua*, undang-undang atau peraturan tersebut tidak implementatif, dalam arti tidak dapat dijalankan sejak diundangkan atau gagal sejak dini. Misalnya UU No.1/1999 tentang Pemberantasan Korupsi. *Ketiga*, undang-undang atau peraturan yang tidak responsif, yang sejak dirancang sampai diundangkan mendapat penolakan keras dari masyarakat.

Misalnya UU PKB (Penanggulangan Keadaan Bahaya). *Keempat*, undang-undang atau peraturan yang dihasilkan DPR bukannya memecahkan masalah sosial, tapi malah menimbulkan kesulitan baru dalam masyarakat. Misalnya UU Yayasan yang berlaku sejak 2002. *Kelima*, muncul undang-undang yang tidak relevan dengan kebutuhan atau permasalahan yang ada di masyarakat. Misalnya UU tentang Pemekaran Wilayah yang mendominasi hasil produk legislatif sejak tahun 2000, 35 dari 63 undang-undang yang dihasilkan adalah tentang pemekaran wilayah.

Kelemahan-kelemahan sebagaimana di atas pasti karena ada yang “salah” atau kurang tepat dalam pengambilan kebijakan legislatif itu. Karena apabila kebijakan yang dipilih itu tepat, mestinya tidak akan melahirkan produk legislatif yang demikian. Ada dua cara timbulnya suatu perundang-undangan, yakni lahir secara vertikal dan lahir secara horizontal. Suatu perundang-undangan yang terlahir secara vertikal dimulai dengan suatu pemikiran serta diskusi oleh beberapa ahli. Dalam tahap pertama ini ide suatu ketentuan timbul dan dilakukan diskusi terhadap hal yang akan diatur. Hasil pemikiran dalam diskusi yang merupakan rencana akademik kemudian dilakukan penjabaran dalam bentuk peraturan perundang-undangan. Dalam rencana akademik itu sudah diletakkan baik dasar falsafah maupun tujuan dilahirkannya suatu ketentuan. Walaupun dalam pelaksanaannya kerap terbentuk kebijaksanaan yang bersifat kompromistis yang menyimpang dari ide dasarnya. Sementara itu, cara yang kedua timbulnya suatu ketentuan perundang-undangan secara horizontal. Artinya telah lahir norma baru atau perubahan norma dalam masyarakat tersebut. Dari norma yang timbul itu, dengan modifikasi tertentu, dilembagakan dalam suatu ketentuan perundang- undangan. Dengan demikian, apabila ketentuan

perundang-undangan itu lahir, biasanya tidak menimbulkan kesulitan dalam penerapannya. Karena ketentuan perundang-undangan yang dilahirkan sesuai dengan norma yang memang telah terwujud dalam masyarakat itu. Akan tetapi, juga perlu diperhatikan adanya *just living law* dan *unjust living law*. Bahwa tidak semua hukum yang hidup di masyarakat itu selamanya baik dan adil. Mungkin baik dan adil bagi masyarakat tertentu yang minoritas, akan tetapi secara makro merupakan ketidakadilan.

Standar Kualitas Produk Undang-undang

Dalam melakukan pembaharuan hukum nasional melalui kebijakan legislatif atau formatif dalam bentuk penyusunan peraturan perundang-undangan oleh DPR dan Presiden (Pemerintah), perlu memperhatikan dan memenuhi syarat-syarat tertentu sehingga kebijakan legislatif itu responsif terhadap kebutuhan dan kesadaran hukum masyarakat.

Ukuran kualitas legislasi yang digunakan adalah "hukum yang bertanggung jawab secara sosial" (*socially responsible law*). Sebab dalam kenyataan, akan selalu ada kelompok yang mendominasi karena kekuatan politik dan ekonomi. Hukum yang bertanggung jawab secara sosial akan memperhatikan kondisi nyata ini. Karena itu, hukum mesti berupaya menyeimbangkan kondisi ini dengan memperhatikan tiga aspek. *Pertama*, hukum harus dibuat untuk mengatasi masalah sosial, bukan sekadar untuk mendisiplinkan atau menguntungkan kelompok tertentu. *Kedua*, hukum harus berpihak pada kelompok rentan, seperti kelompok miskin dan perempuan. Sebab kelompok dominan yang diupayakan untuk dibongkar, sementara dominasi terpelihara

karena kelompok rentan tidak punya akses seluas kelompok yang mendominasi. *Ketiga*, ruang pembentukan hukum mesti dibuka lebar agar kompromi yang dicapai bisa maksimal.

Soal kualitas menjadi penting karena legislasi bukan sekadar “sesuatu yang mengatur” ketertiban, tetapi ia juga lahir dari keinginan untuk mencapai tujuan tertentu. Maka, sifat politik undang-undang sangat kuat. Dan “undang-undang sebagai produk politik” kemudian juga sering digunakan sebagai justifikasi untuk berbagai kompromi yang dibuat. Padahal produk politik juga mempunyai “batas minimal.” Produk politik harus selalu bisa diukur dengan ukuran tertentu sesuai karakternya sebagai suatu mekanisme yang dikreasikan oleh manusia untuk mengatur pola-pola hubungan di antara mereka sendiri untuk tujuan bersama.

Dengan cara pandang di atas, ada dua aspek yang berpengaruh dalam proses legislasi. *Pertama*, kapasitas personal para wakil rakyat. Kapasitas personal wakil rakyat, dapat dilihat dari kapasitasnya dalam mengolah dan mengeksekusi *the power of speech* yang dimilikinya. Yang pertama adalah kepekaan politik, yakni suatu kemampuan memahami, menghayati dan memberikan terhadap persoalan, pergumulan dan nasib suatu bangsa dan konstituen yang diwakilinya. Agar kualitas ini dapat berfungsi optimal, ia harus didukung oleh sebuah kemampuan dasar yang khas yakni kemampuan teknis yang dimaknai sebagai pengetahuan tentang dan kesadaran akan tanggung jawab seorang anggota dewan tentang hak dan kewajibannya. Ada dua unsur penting dalam kualitas kemampuan teknis ini, yaitu; pengetahuan tentang hak dan kewajiban; dan kesadaran akan etos, etika dan etiket sebagai wakil rakyat. Dua kualitas pokok tersebut harus difasilitasi oleh kemampuan wakil rakyat untuk menjangring informasi, menggodoknya dan kemudian memprosesnya dalam pembuatan kebijakan.

Kontribusi Fatwa MUI tentang Wakaf Uang Menuju Peningkatan Sosial Ekonomi Umat: Refleksi atas Undang-undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf

Perkembangan legal formal aturan perundang-undangan tentang wakaf di Indonesia bisa dikatakan mengalami stagnasi/kemandegan. Legalitas formal peraturan perundang-undangan yang mengatur tentang perwakafan di Indonesia baru ada pada tahun 1960 ditandai dengan lahirnya Undang-Undang No 5 tahun 1960 tentang UUPA (Undang-Undang Pokok Agraria). Dalam pasal 49 ayat 3 Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA) No 5 tahun 1960 dinyatakan bahwa pemerintah mengharuskan adanya pendaftaran tanah wakaf sesuai dengan PP No 10 tahun 1961. Hal ini merupakan upaya pemerintah untuk memberikan suatu bentuk perlindungan atas tanah wakaf agar tidak terjadi sengketa dikemudian hari. Setelah UUPA No 5 tahun 1960 tersebut, ada dinamika dengan terbitnya PP no 28 tahun 1977 tentang perwakafan tanah milik. PP No 28 tahun 1977 ini di dalamnya hanya mengatur tentang wakaf pertanahan saja, yang diantara pasalnya menyebutkan dimungkinkannya adanya pertukaran harta wakaf setelah mendapatkan ijin dari Menteri Agama. Baru kemudian setelah hampir 25 tahun muncul fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang tepatnya pada tanggal 11 Mei 2002. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang ini kemudian diperkuat dengan dikeluarkannya Undang-Undang No 41 tahun 2004 tentang wakaf yang di dalamnya menyebutkan bahwa yang dapat menjadi obyek wakaf tidak hanya aset tetap, akan tetapi juga dapat aset tidak tetap dan uang.

Kemandegan legal formal aturan perundang-undangan tentang wakaf ini berdampak pada perkembangan bidang wakaf di Indonesia. Lambannya kemajuan pada bidang wakaf di Indonesia salah satu penyebabnya adalah karena terciptanya

paradigma di masyarakat bahwa yang menjadi obyek wakaf hanyalah harta yang bersifat tetap (*fix asset*). Pola pemikiran dan mainstream yang tercipta pada saat itu bahwa wakaf identik dengan keabadian serta keterbatasan peruntukannya pada sarana kegiatan sosial keagamaan. Kondisi demikian ini didukung oleh latar belakang para penyiar agama Islam yang mayoritas ber mazhab Syâfi'î sehingga sarana hukum tentang wakaf pun lebih terpola pada aturan fikih Syafi'iah. Oleh karenanya, legalitas formal dari peraturan perundangan yang berlaku pada saat itu sangat mendukung kondisi yang demikian.

Gambaran kegiatan wakaf pada masa dahulu dapat kita lihat sejak masa awal penyiaran dan perkembangan Islam di Indonesia. Pada masa awal penyiaran dan perkembangan Islam di Indonesia wakaf hanya diperuntukkan untuk pembangunan sarana penunjang kegiatan dakwah berupa tempat ibadah. Pada saat itu, kegiatan wakaf yang ada di masyarakat hanya berorientasi pada bentuk tanah dan bangunan seperti untuk pembangunan masjid, musholla, langgar, sekolah, pondok pesantren, madrasah, yayasan, panti asuhan dan pekuburan. Bentuk kegiatan wakaf yang semacam ini berlangsung sangat lama dan relatif hampir sama di seluruh wilayah Indonesia. Keberadaan bangunan-bangunan tersebut pada masa itu memang sangat dibutuhkan oleh masyarakat banyak karena pemerintah belum mampu menyediakan fasilitas-fasilitas tersebut. Untuk membangun bangsa yang besar ini, tentunya pemerintah juga butuh swadaya dari masyarakat. Dengan adanya bentuk wakaf yang ada pada saat itu, pemerintah sangat terbantu untuk menyediakan fasilitas sosial keagamaan bagi rakyatnya. Di lain pihak, rakyat juga merasakan manfaatnya karena kebutuhan mereka akan bangunan-bangunan tersebut dapat terpenuhi. Oleh karenanya bentuk wakaf tanah dan bangunan pada saat itu mampu memberikan kemanfaatan yang

besar serta sudah memiliki nilai lebih, baik untuk rakyat maupun pemerintah.

Akan tetapi, seiring dengan perkembangan jaman, tanah dan bangunan wakaf tersebut dari tahun ke tahun semakin bertambah banyak jumlahnya namun tak terpelihara karena tidak adanya sumber finansial yang dapat digunakan untuk mengelola dan mengembangkan aset wakaf tersebut. Bahkan untuk sekadar biaya perawatan dan perbaikan saja hanya didapat dari kotak amal yang tidak seberapa jumlahnya dan masih harus mencarikan sumbangan dari para dermawan.

Perkembangan ekonomi sosial masyarakat yang begitu pesat saat ini akan menuntut masyarakat terhadap aset wakaf yang lancar berupa uang tunai. Permasalahan wakaf seperti tersebut di atas, pada masa sekarang ini seyogyanya sudah dapat teratasi karena adanya kemajuan jaman yang di dalamnya diikuti masuknya ide-ide dari banyak negara yang dapat kita kaji dan kita jadikan bahan pemikiran untuk kemajuan bidang wakaf di Indonesia. Nampaknya, proses-proses kajian dalam bidang wakaf khususnya konsep wakaf produktif oleh para pakar ini di Indonesia sudah mulai marak dilakukan sejak tahun 2001. Hal ini kemudian di respon oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan melahirkan fatwa tentang kebolehan berwakaf dengan uang (*Waqf al-Nuqud*) pada tahun 2002. Dengan lahirnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang tersebut sedikit banyak mendinamisasi perkembangan legalitas formal perwakafan di Indonesia yang telah lama mengalami stagnasi.

Dari berbagai paparan di atas, keberadaan model wakaf uang dirasakan perlu sebagai instrumen keuangan *alternatif* yang dapat mengisi kekurangan-kekurangan badan sosial yang telah ada. Dengan menimbang dan mengakomodir keberatan sebagian golongan terhadap status hukum wakaf uang, seperti kalangan

Syafi'iyah yang mengkhawatirkan habisnya pokok wakaf, maka sangat mendesak untuk dirumuskan dan diformulasikan model dan mekanisme semacam *early warning system* untuk menghindari resiko pengurangan modal wakaf dalam konteks *risk management* meskipun dananya diputarakan dalam investasi sektor riil.

Keluarnya Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Wakaf Uang tertanggal 28 Shafar 1423 H/11 Mei 2002 M. Fatwa MUI tersebut merupakan upaya MUI dalam memberikan pengertian dan pemahaman kepada umat Islam bahwa wakaf uang dapat menjadi alternatif untuk berwakaf. Beberapa alasan yang dijadikan dasar keluarnya fatwa tersebut adalah bahwa wakaf uang memiliki fleksibilitas (keluwesan) dan kemaslahatan besar yang tidak dimiliki oleh benda lain, sehingga Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang hukum wakaf uang untuk dijadikan pedoman oleh masyarakat.

Dengan hadirnya lembaga yang konsen dalam mengelola wakaf uang, maka kontribusi dalam mengatasi problem kemiskinan dan kebodohan yang mendera bangsa akan lebih terbantu dan dalam jangka waktu tertentu manfaatnya akan lebih signifikan. Di tilik dari tujuan dan kontribusi yang dapat diberikan oleh institusi wakaf uang, maka keberadaan wakaf uang di Indonesia menjadi sangat krusial. Setidaknya ada beberapa hal yang mengakibatkan pentingnya pemberdayaan wakaf di Indonesia: 1). Krisis ekonomi di akhir dekade 90-an yang menyisakan banyak permasalahan, jumlah penduduk miskin yang meningkat, ketergantungan akan hutang dan bantuan luar negeri, 2). Kesenjangan yang tinggi antara penduduk kaya dengan penduduk miskin, 3). Indonesia memiliki jumlah penduduk muslim terbesar, sehingga wakaf memiliki potensi yang besar untuk dikembangkan, 4). Sejumlah bencana yang terjadi, mengakibatkan terjadinya defisit APBN, sehingga diperlukan kemandirian

masyarakat dalam pengadaan *public goods*.

Beberapa hal penting di atas, seperti gejala sosial ekonomi di Indonesia, konsep baru tentang wakaf uang dan legitimasi sosial atas fatwa MUI tentang wakaf uang, merupakan fenomena sosial sekaligus memberikan inspirasi, prospek dan harapan yang lebih baik untuk mendorong perlunya pemberlakuan UU wakaf di kemudian hari. Karena itu, pemerintah lewat Departemen Agama, khususnya direktorat pemberdayaan wakaf, mengusulkan adanya draf rencana Undang-undang wakaf ini. Hal ini dilakukan sebagai usaha agar terciptanya tertib hukum dan tertib aturan tentang wakaf dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia sehingga terjaminnya kesinambungan dan optimalisasi pengelolaan dan pemanfaatan benda wakaf sesuai dengan sistem ekonomi syari'ah.

Pada akhirnya Undang-undang ini disahkan oleh Presiden pertama yang dipilih rakyat secara langsung, yaitu Susilo Bambang Yudhoyono pada tanggal 27 Oktober 2004, seminggu setelah presiden dilantik pada tanggal 20 Oktober 2004. Undang-undang ini ditetapkan sebagai UU No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, dan dicatat dalam lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 159 (Depag, 2006: 217). Sebagai sebuah gambaran umum dalam proses pengundangan UU Tentang Wakaf ini, berada dalam masa transisi kepemimpinan, yaitu pergantian presiden Megawati Sukarno Putri kepada Susilo Bambang Yudhoyono. Sebenarnya pengundangan UU ini bias dilakukan lebih cepat di masa Presiden Megawati, tapi karena proses administrasinya bersamaan dengan proses politik yang cukup dinamis, akhirnya pengesahan dilakukan oleh presiden baru.

Dari proses pembuatan UU No 41 Tentang Wakaf ini, terlihat upaya yang dilakukan legislatif sudah pada proporsinya, seperti meminta respon dari masyarakat baik melalui ormas Islam, akademisi, dan pelaku wakaf di beberapa lembaga masyarakat.

Jauh sebelum pembahasan RUU wakaf ini, inisiator dalam hal ini pemerintah melalui Departemen Agama sudah melakukan tahapan yang juga tepat dan sistematis, seperti melakukan penelitian dan observasi awal dalam rangka membuat naskah akademik, kerjasama dengan beberapa departemen terkait, sampai meminta respon dalam pertemuan sejumlah tokoh ormas, akademisi, perbankan, pertanahan dan sebagainya, sehingga layak dijadikan konsep awal dalam melakukan inisiatif pembuatan UU.

Postwacana

Proses pembuatan hukum dalam bermasyarakat dan bernegara adalah sangat kompleks dan *on going proses*. Produk legislasi berupa undang-undang adalah merupakan sumber utama pengadilan dalam menegakkan hukum. Walaupun legislatif hanya mengesahkan undang-undang dan tidak melakukan “penerapan dan atau penafsiran”, tetapi ia merupakan awal perjalanan sebuah proses hukum. Apabila undang-undang hasil legislasi tidak adil, partisipatif dan demi kelompok tertentu, maka perjalanan hukum akan sulit menuju cita-cita kemaslahatannya. Produk undang-undang berisi pesan ganda, pertama undang-undang menyampaikan dan diberlakukan kepada masyarakat baik berupa aturan atau hak dan kewajibannya, kedua berisi pesan kepada penegak hukum untuk melaksanakan undang-undang tersebut. Artinya prinsip hukum tidak sekadar *equality before the law* dalam konteks penerapan dan pelaksanaan hukum, tetapi juga *equality protection the law* dalam konteks yang lebih awal yaitu pembuatan undang-undang.

Dalam konteks lahirnya UU No 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, sudah pada posisi yang tepat. Isu peningkatan sosial ekonomi masyarakat muslim di Indonesia khususnya untuk

mengentaskan keterpurukan ekonomi dan sosial menjadi penting. Di sisi lain, adanya tawaran yang tepat seperti wakaf uang, sekaligus adanya pengukuhan dari institusi sosial keagamaan berupa fatwa MUI, telah memberikan bukti awal kebutuhan UU wakaf ini. Tanpa kesulitan berarti pembahasan pun lancar dan akhirnya rapat paripurna DPR RI menyetujui dan menerima. Institusi MUI dalam hal ini dengan fatwanya, memberikan sumbangsih dengan merespon, mendorong dan memulai wacana pengembangan ekonomi umat dengan institusi wakaf uang, yang sejatinya sangat dibutuhkan di era Indonesia menuju peningkatan sosial ekonomi umat Islam.

Referensi

- Arief, Barda Nawawi, 1994. *Kebijakan Legislatif Dalam Penanggulangan Kejahatan Dengan Pidana Penjara*, Semarang: C.V. Ananta.
- Asshiddiqie, Jimliy, 2006, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Jakarta: Setjen Mahkamah Konstitusi RI.
- Departemen Agama, 2005, *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: MUI.
- Departemen Agama, Direktorat Pemberdayaan Wakaf., 2006, *Proses Lahirnya Undang-undang No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf*, Jakarta: Departemen Agama.
- Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Tanggal 28 Shafar 1423 H/11 Mei 2002 M Tentang Wakaf Uang

- Fredman, L. M., 2001, *Hukum Amerika Sebuah Pengantar*, (terj) Wishnu Basuki Jakarta: Tatanusa.
- Gosita, Arief, 2000, "Reformasi Hukum Yang Berpihak Kepada Rakyat dan Keadilan (Beberapa Catatan)", *Jurnal Keadilan*, Lembaga Kajian Hukum dan Keadilan, Vol 1 No. 2 Desember 2000. Hal. 51.
- Hidayana, Irma (Ed.), 2005, *Panduan Praktis Pemantauan Proses Legislasi*. Jakarta: PSHK (Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia). Hal. xvi.
- Loqman, Loebby, 1995, *Peranan Hukum Tertulis Dalam Masyarakat yang Sedang Membangun* dalam buku *Karya Ilmian Para Pakar Hukum. Bunga Rampai Pembangunan Hukum Indonesia*. Bandung: PT. Eresco.
- Mahfud MD, Moh., 1999, *Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi*, Yogyakarta: Gama Media.
- Majelis Ulama Indonesia, 2003, *Himpunan Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: MUI.
- Manan, Bagir, 2005, *Sistem Peradilan Berwibawa (Suatu Pencarian)*. Yogyakarta: FH UII Press.
- Mannan, M Abdul, 1997, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, M Nastangin (terj), Yogyakarta: Dana Bhakti Yasa.
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf
- Saleh, Roeslan, 1979. *Penjabaran Pancasila dan UUD 1945 Dalam Perundang-undangan*, Jakarta: Bina Aksara.
- Setiowati, Erni, Rival Gulam Ahmad, Soni Maulana Sikumbang, 2003. *Bagaimana Undangundang Dibuat*. Jakarta: The Asia

Foundation dan PSHK (Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia), Hal. 11-2.

Surbakti, Natangsa, 1998. "Demokratisasi Hukum Era Reformasi", *Jurnal Akademika Universitas Muhammadiyah Surakarta*, No. 02/Th.XVI/1998. ISSN 0216-8219. Hal. 70.

Susanti, Bivitri dkk., 2006, *Catatan PSHK tentang Kinerja Legislasi DPR 2005*, Jakarta: PSHK dan Konrad Adenauer Stiftung.

Susanto, Anton F., 2004. *Wajah Peradilan Kita. Konstruksi Sosial tentang Penyimpangan, Mekanisme Kontrol dan Akuntabilitas Peradilan Pidana*. Bandung: PT. Refika Aditama.

Syamsudin, Amir dan Nurhasyim Ilyas, 2000, "Perilaku Aparat Penegak Hukum". *Jurnal Keadilan*, Lembaga Kajian Hukum dan Keadilan. Vol.1 No.1 Desember 2000. Hal. 27-8.

Undang-undang Republik Indonesia No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.



MUI MASA DEPAN : SEBUAH EPILOG

Choirul Fuad Yusuf

Dalam sejarah peradaban masyarakat Indonesia, ulama dengan sejumlah atribut yang dilekatkannya¹ memiliki peran penting dalam pembentukan masyarakat Indonesia. Di Indonesia, dalam sejarah peradaban, ulama tidak hanya berkontribusi dalam memperkuat dan mengembangkan aspek religiositas atau moralitas dalam spektrum sempit, namun perannya menapak pada pelbagai aspek kehidupan masyarakat. Ulama memegang peran penting dalam sejarah pembentukan masyarakat Islam Indonesia pada hampir semua aspek kehidupan--sosial, politik, budaya--disamping aspek keagamaan itu sendiri yang menjadi "*main task*"-nya². Lantaran itulah, adalah wajar jikalau atribusi terhadap ulama dan perannya bermacam-macam, tergantung sisi penglihatan yang dipergunakannya. Geertz³, misalnya, menyebut ulama sebagai "*cultural broker*" karena ulama memerankan posisi memediasi tata budaya lokal dan nasional, selain mengembangkannya pada konteks lebih luas. Sebagai *cultural broker*, ulama juga dipersepsi memiliki kemampuan dan peluang untuk menjadi aktor yang menginterpretasikan dan menjelaskan relasi antara dua dunia berkarakteristik berbeda yaitu antara

“dunia profane” dan “dunia agama”, antara ajaran dan praktek agama, antara “Tuhan dan Masyarakat”, antara “peradaban Islam universal” dengan “tradisi Islam lokal”, dsb.

Atribusi terhadap ulama pada ranah politik, misalnya Horikoshi menyebut ulama sebagai “*political entrepreneur*,”⁴karena ternyata ulama memiliki kapasitas untuk melestarikan status dan karismanya buat pertahankan posisinya dalam masyarakat sebagai agen perubahan dan transformasi sosial. Ulama juga dipandang memiliki kemampuan sebagai mediator komunikasi antara kepentingan Pemerintah dan umat Islam. Demikian pula, jikalau dilihat dari perjalanan sejarahnya, sejak kehadiran Islam ke Nusantara hingga kini, begitu besar peran strategis ulama dalam kontribusinya bagi pengembangan masyarakat Nusantara (atau Indonesia), khususnya umat Islam. Pada awal kehadirannya, sekitar abad 13-an, ulama menjalankan fungsi edukatif-dakwahnya menyebarkan dan mengembangkan ajaran Islam di Nusantara. Ulama bergiat melakukan perubahan idio-kultural masyarakat. Ulama mengontruksi masyarakat pada zamannya menjadi masyarakat Islami. Juga pada saat itu, ulama kerap dijadikan sebagai penasihat kesultanan atau kerajaan Islam yang diberi peluang luas untuk tetap mengembangkan ajaran Islam di wilayahnya.

Kemudian, pada masa penjajahan atau pra-kemerdekaan, ulama tidak hanya dipercaya menjalankan fungsi ideologiknya sebagai penyebar agama, namun ulama dengan basis kegiatannya juga diposisikan sebagai pelopor dan penggerak perlawanan terhadap segenap bentuk penjajahan. Pesantren atau lembaga pendidikan dan dakwahnya dijadikan sebagai “sentra perlawanan terhadap penjajah”. Hampir semua ulama yang tersebar di wilayah Nusantara pada saat itu memiliki sikap sama untuk menentang, melawan dan mengusir setiap bentuk kolonialisme. Berdasarkan

keyakinan akan kebenaran ajaran jihad dan "*hubbul wathon minal imaan*", ulama mengambil posisi sebagai garda terdepan menyemangati, memelopori, dan menggerakkan pengikut, santri atau anggota masyarakat umumnya untuk melawan kolonial. Ulama menjadi pelaku utama dalam perlawanan terhadap pelbagai bentuk penjajahan di Nusantara. Dalam konteks keberperanan ulama pada zamannya, dapat dikatakan bahwa kemerdekaan bangsa Indonesia merupakan bagian terbesar andil para ulama. Tanpa keberperanan ulama dalam rentang waktu yang begitu panjang yang terjadi (sekitar 350-an tahun), bukan mustahil kemerdekaan Indonesia belum terproklamkan pada 17 Agustus 1945.

Demikian pula, pada masa paska kemerdekaan, ulama sebagai "*religious scholar*" maupun "*social leader*", yang kini berjumlah hampir ratusan ribu di Indonesia, tetap berkiprah dalam pengembangan agama melalui pelbagai pendekatan, cara dan kegiatan : pendidikan, politik, sosial, dsb. termasuk menjadi mitra Pemerintah. Sebagai mitra Pemerintah, ulama masih dipandang penting, signifikan dan strategik dalam upaya pembinaan masyarakat, khususnya umat Islam Indonesia. Ulama merupakan "*contributory factors*", karena ulama memiliki otoritas⁵ dan daya aruh (*affecting power*) relatif kuat yang mampu secara efektif menggiring, mengarahkan, membimbing atau membangun umat.

Melihat demikian penting dan strategiknya ulama dalam konteks pengembangan umat Islam, maka pada tanggal 7 Rajab 1395 atau bertepatan dengan 26 Juli 1975, dibentuklah organisasi ulama bernama MUI (Majlis Ulama Indonesia). Sebagai badan otonom nonpemerintah, MUI diharapkan memerankan diri sebagai wadah atau majelis yang menghimpun komunitas ulama, *zu'ama*, dan cendekiawan muslim untuk menyatukan gerak atau langkah umat Islam Indonesia, dalam mewujudkan cita-citanya.

Dalam *khittah* pengabdianya sebagaimana tertuang dalam hasil musyawarah para ulama, *zu'ama*, dan cendekiawan muslim, dirumuskan peran dan fungsi yang harus diemban MUI sebagai lembaga agama. MUI diharapkan mampu memungsiakan perannya sebagai : 1) pewaris tugas-tugas para nabi (*warasat al-anbiyaa*), 2) pemberi fatwa (*mufti*), 3) pembimbing dan pelayan umat (*ra'i wa khadim al-ummah*), 4) pelopor gerakan *ishlah wa al-tajdid*, dan 5) penegak *amar ma'ruf nahi munkar* bagi masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam.

Kehadiran MUI di tengah dinamika kehidupan masyarakat Indonesia yang majemuk dan multikultural,⁶ dan di tengah umat Islam yang beragam⁷, tak dapat dipungkiri, MUI memberi fungsi konstruktif dalam pembinaan umat hingga kini. Melalui fatwanya, MUI menyediakan solusi berupa jawaban atas berbagai isu problematik yang mengemuka dalam kehidupan masyarakat, terutama di kalangan umat Islam. Namun demikian, fatwa-fatwa produk MUI, tak dapat dihindari, dalam kenyataannya melahirkan pro-kontra dikarenakan cara persepsi, kerangka berpikir, dan latar kepentingan yang berbeda-beda.

Di satu pihak, sebagian masyarakat Islam menerima dan melaksanakan fatwa MUI dengan baik. Masyarakat memandang bahwa kehadiran MUI--tentunya dengan fatwa-fatwa produknya--tak ubahnya hadir sebagai oase di padang kekeringan, dimana umat Islam sebagai mayoritas membutuhkan keputusan-keputusan agama yang dapat dijadikan pedoman, patokan, dan rujukan dalam kehidupan sehari-hari. MUI diyakini akomodatif terhadap kebutuhan umat di tengah kehidupan yang kian kompleks dan "*complicated*" serta sarat dengan pelbagai masalah yang problematik.

Namun di pihak lain, tak dapat dihindari pula, dalam kenyataannya MUI masih dinilai oleh sebagian masyarakat telah

banyak melakukan tindakan yang keliru lantaran fatwa produknya kerap (dinilai) tidak sesuai kebutuhan masyarakat pada zamannya. Banyak fatwa dan kebijakan yang dikeluarkan justru cenderung menjadi “kontraproduktif”, kontroversial, dan berdampak meresahkan dan merugikan masyarakat atau umat Islam itu sendiri, yang berakhir mengundang kritik pedas atasnya. MUI dipersepsi cenderung menjadi kepanjangan kepentingan Pemerintah yang sedang berkuasa. MUI banyak melakukan langkah yang merugikan sebagian masyarakat, golongan, atau kelompok tertentu. Pada aspek intelektual, fatwa dan langkah MUI dianggap seringkali memasung dan membatasi fungsi rasionalitas umat yang pada gilirannya membangun kebodohan umat dalam pengatasan masalah yang tengah dihadapinya. Karena itu, dalam aspek lebih luas, kelahiran MUI dikhawatirkan sangat rentan terhadap kecenderungan politisasi segala bidang--sosial, politik, hukum, budaya, ekonomi, dan agama itu sendiri. Padahal, dalam kompleksitas problema yang muncul--baik dalam skala makro, meso, maupun mikro--MUI diharapkan memiliki otoritas yang memberi peluang dalam mengkatalisasi dan memediasi terjadinya proses solusi berbagai persoalan aktual, relevan, dan kritikal. Diskrepansi fungsional inilah, pada gilirannya menjadi faktor munculnya berbagai kritik masyarakat atas fatwa MUI, yang secara kronologis terlihat dari sejumlah pemberitaan, maupun aktifitas konkret keseharian.

Bagi sebagian umat Islam, misalnya, mungkin masih terekam kuat tentang bagaimana pro-kontra masyarakat saat pada tahun 1980-an MUI mengeluarkan fatwa pelarangan terhadap aliran sesat, yang berujung pada pelarangan terhadap 10 faham/aliran sesat yang hingga kini belum usai perdebatannya. Dua puluh lima tahun kemudian, pada tahun 2005, MUI menerbitkan fatwa pelarangan menerima dan mengikuti faham

sekularisme⁸, pluralisme⁹, dan liberalisme.¹⁰ Argumen pelarangan MUI atas pelarangan terhadap ketiga paham ini, adalah bahwa ketiganya merupakan paham yang bisa merusak keberadaan ajaran Islam yang dianut mayoritas. Sekularisme mengonsepsikan pemisahan negara dan agama, serta pluralisme dan liberalisme yang membuka peluang lebar kekuatan bebas yang bekecenderungan potensial mereduksi ajaran Islam itu sendiri.

Kemudian pada tahun 2009, MUI menerbitkan fatwanya tentang GOLPUT, yang juga menebar protes masyarakat. Dianggapnya, dalam konteks ini, MUI tidak laksanakan sesuai tugas utamanya sebagai pengayom umat secara keseluruhan, karena MUI intervensi politik yang bukan ranah kerja sesungguhnya. Sebaliknya, MUI dalam hal ini, telah menjadi corong, saluran atau media Pemerintah untuk memperkuat rezim yang berkuasa saat itu. MUI menjadi instrumen politik atau “aparatus” Pemerintah, bukan sebagai pembina atau pengayom umat.

Setahun kemudian, pada tahun 2010, MUI mengeluarkan fatwa tentang “Arah Kiblat” yang dinilai sebagian umat telah cukup membingungkan umat Islam se-Indonesia. September bulan lalu, MUI Jawa Timur, mengeluarkan fatwa Sesat Syiah. Beberapa hari kemudian, Komisi Hukum DPR mendesak fatwa MUI Jawa Timur tersebut dicabut segera, dan meminta tidak ada lagi stigmatisasi terhadap masyarakat muslim Syiah, karena konflik horizontal Sampang bukanlah konflik agama. Banyak lagi memang fatwa yang mengundang pro-kontra, seperti fatwa pelarangan merokok, aborsi, riba, serta pelarangan terhadap perayaan *Valentine's day* karena tidak sesuai syariah dan mengundang perdebatan pro-kontra antar dan antar umat beragama.

Terlepas dari pro-kontra terhadap berbagai fatwa terkait isu-isu penting umat Islam Indonesia, kontribusi MUI dalam tugasnya sebagai pembina umat Islam Indonesia terbilang sangat penting. Dalam studinya, Burhanuddin membuat kesimpulan prediktifnya bahwa: *“Ulama as one of the major contributory factors in the making Indonesia in the future”*--ulama merupakan salah satu faktor yang berkontribusi dominan dalam pembentukan Indonesia di masa akan datang. Walau demikian, tentu saja, karena kompleksitas kebutuhan dan kerumitan problema yang harus dicarikan pemecahannya kini dan ke depan, maka pemeranan atau pemungisian maksimal dan optimal MUI perlu dikembangkan lagi. MUI perlu melakukan re-evaluasi diri : *“Sejauhmana peran yang diembannya sesuai dengan aspirasi umatnya ?”* *“Sudahkah peran yang dilakukan sudah merepresentasikan kebutuhan umat secara keseluruhan?”* dan *“Sudahkah dalam penyusunan/perumusan fatwa mempertimbangkan kebutuhan kini dan mendatang?”* Untuk itulah, kiranya MUI memahami betul bagaimana potret masyarakat Indonesia umumnya dan masyarakat muslim khususnya saat menetapkan fatwa, agar fatwa, kebijakan, atau *“idiologi”* MUI relevan, koheren, dan sejalan dengan aspirasi masyarakat dan zamannya dalam upaya memperkuat keberadaan Indonesia sebagai NKRI.

MUI: Peran Kini dan Mendatang

Indonesia merupakan negara majemuk. Tak kurang dari 17.500 pulau membentang dari Sabang sampai Papua dengan penduduk sekitar 240 juta pada 2012 yang terdiri dari lebih dari 300 suku bangsa dan 745 bahasa. Di Indonesia, sebagai masyarakat multikultural, juga terdapat sejumlah agama besar,

seperti Islam, Katolik, Kristen Protestan, Hindu, Buddha, Khonghucu, disamping sejumlah aliran kepercayaan.

Sebagai bangsa besar, Indonesia dalam perjalanannya masih dihadapkan pada sejumlah permasalahan yang kompleks dan cenderung berhubungan secara berkelindan yang harus dicarikan solusi bersama. Pada beberapa dekade terakhir, misalnya, paling tidak, Indonesia masih dihadapkan pada persoalan penguatan demokratisasi, pengentasan kemiskinan, eliminasi tindak korupsi¹¹, reduksi konflik dengan berbagai motifnya, deradikalisasi, eliminasi tindak terorisme, hingga penguatan religiositas atau moralitas bangsa di tengah dinamika kehidupan global yang menggerusnya.

Kemunculan masalah umat yang kompleks, rumit, dan beragam, memang diperlukan fatwa yang tepat, tegas, direktif dan akomodatif bagi kebutuhan riil umat itu sendiri. Untuk itu, masyarakat memandang perlunya MUI bersikap hati-hati dan cermat dalam memproses penetapan fatwanya. MUI perlu senantiasa mempertimbangkan secara komprehensif tentang dampak (efek) dari sebuah fatwa yang dikeluarkan dari berbagai perspektif agar fatwa produknya efektif dalam membina umatnya. Namun demikian, sebagaimana *khittahnya*, MUI tetap memerankan fungsi utamanya sebagai pembina umat Islam khususnya dan masyarakat Indonesia umumnya. MUI diharapkan kini ke depan, tetap mewujudkan perannya untuk menjalankan fungsi agama itu sendiri yaitu fungsi salvatif, edukatif, kontrol sosial, dan fungsi profetik. Dalam rangka itu, masyarakat meletakkan harapannya bahwa MUI di masa depan tetap memiliki kemampuan minimal dalam pembinaan umat Islam di tengah dinamika kehidupan yang demikian kompleks.

Dalam dimensi idiologik, pertama MUI diharapkan mampu memerankan diri sebagai garda penjaga keyakinan (*Guardian of*

the Faith) dan filter ideologis. MUI sangat diperlukan untuk memfatwakan bagaimana agar umat Islam khususnya dan masyarakat Indonesia umumnya bisa mengontrol kehadiran ideologi universal, transnasional sebagai efek globalisasi--baik ideologi yang berbasis keagamaan maupun filosofik--yang bisa (akan) merusak atau memperlemah keyakinan dan kehidupan keberagaman masyarakat. Hal krusial dalam peran dimensi ideologik ini, diantaranya adalah MUI tetap diperlukan sekali untuk bisa meluruskan persepsi umum tentang konsep kebenaran, keadilan dan kebaikan dalam penyelesaian Islam dalam bidang ideologik atau politik sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam itu sendiri. MUI bersikap proaktif mengukuhkan perilaku politik yang Islami atas dasar prinsip kebenaran (*al-haq*), keadilan (*al-'adalah*), tanggung jawab (*al-amanah*), dan kebaikan (*al-ihsan*).¹²

Dalam dimensi kehidupan politis ini, diharapkan pula MUI beristiqomah menjalankan fungsinya sebagai pendamping Pemerintah dalam pembinaan keagamaan umat Islam, mampu menjadi mitra dan *state/government's adviser*. MUI harus tetap menjadi mitra Pemerintah dalam penguatan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Partisipasi aktif mereduksi konflik antar penganut agama, penguatan upaya deradikalisasi, pengondisian terciptanya struktur situasi yang kondusif bagi penguatan budaya damai, atau menjadi pelerai perpecahan internal umat itu sendiri merupakan contoh konkret yang perlu dimaksimalisasi MUI di masa kini dan ke depan.

Pada dimensi kehidupan perekonomian, ke depan, diharapkan MUI bisa merumuskan fatwa ikhwal dasar-dasar ekonomi atau perilaku ekonomi--baik aspek produksi, konsumsi, maupun distribusi--yang lebih adil, Islami, dan mampu melindungi nilai-nilai moralitas dan kemanusiaan. Pada tataran praktis, paling tidak, MUI efektif memberikan semangat, etos kerja, serta menjadi

mobilisator, dan legitimator halal-haram dalam praktek nyata kehidupan ekonomi masyarakat.

Selanjutnya, pada aspek kebudayaan MUI dituntut menjalankan fungsinya sebagai konservator nilai, norma, dan tradisi budaya lokal. Di sini prinsip umum *"al-muhaafadzatu 'ala al-qadim ash-shalih, wa al-akhdzu bi al-jadiid al-ashlah"* menjadi "cara berpikir" yang arif dalam menentukan norma dan nilai seperti apa yang benar, baik, wajar, dan manusiawi yang seharusnya dikembangkan di Indonesia, khususnya di kalangan umat Islam. Dalam mengemban tugas ini sebagai *"warasat al-anbiyaa"*, MUI tentu saja kini dan ke depan dituntut tetap istiqamah, memiliki kepercayaan diri penuh, dan keberanian tapi arif bijaksana (*fathonah*) untuk merumuskan dan menetapkan fatwanya dalam rangka penataan perilaku budaya dan peradaban umatnya. MUI dituntut memiliki *"frame of mind"*, *"standard of conduct"* seperti apa tata nilai umat yang harus diselamatkan dan dikembangkan di bumi Indonesia sesuai ajaran Islam yang Islami sehingga fatwanya bisa dilaksanakan secara efektif dalam kehidupan keseharian umat. Peran kontrol terhadap budaya negatif-destruktif tentu saja menjadi salah satu tugas utama MUI sebagai pewaris nabi. Dalam konteks ini, MUI harus menjadi *cultural filter of negative global culture* dalam upaya penyelamatan umat dari kehancuran peradabannya. Karena itu, sebagai *counter-culture*, dan pengondisi terbangunnya budaya damai, toleran, dan multikultural, serta sudah barang tentu sebagai pengondisi terimplementasikannya tata nilai budaya Islami (*Islamic value-system*) di bumi Indonesia menjadi keniscayaan fungsional bagi MUI kini dan di masa depan. Dalam hal ini, perkembangan globalisasi¹³ dalam berbagai aspeknya, sudah barang tentu perlu pencermatan terus menerus oleh MUI dan ulama umumnya. Untuk itu, gagasan ikhwal pengembangan Model Budaya Nasional berbasis Keagamaan

(*Religiously-based National Cultural Model*) perlu digagaskan MUI bersama majelis agama lain dalam upaya mengontrol perkembangan pemikiran budaya sekular ekstrem (*mulhid*) di Indonesia--sebuah model kebudayaan nasional yang merepresentasikan nilai-nilai keagamaan, lokalitas, dan globalitas yang positif dan konstruktif bagi penguatan NKRI.

Sedangkan dalam konteks pembangunan, MUI diharapkan bisa membantu Pemerintah dalam upaya menyukseskan pembangunan itu sendiri dalam rangka menuju terbentuknya masyarakat yang religius, adil, dan sejahtera. Untuk itu, MUI diharapkan bisa memerankan diri sebagai katalisator, media, *reviewer*, pengontrol pembangunan, dan penasihat/pemberi masukan arah pembangunan dan berpartisipasi sebagai agen perubahan (*agent of change*).

Namun demikian, walau otoritas MUI memiliki daya legitimasi relatif kuat bagi umat, serta fungsi yang harus diperankan MUI begitu kompleks, maka dalam proses pembuatan fatwa atau sepak terjangnya, MUI harus senantiasa bersikap "Islami" dalam arti rasional, arif, amanah, adil, obyektif, nondiskriminatif, "nonpolitik" sesuai kebutuhan zamannya. Jikalau begitu, insya Allah, fatwa produk MUI dapat diterima, dilaksanakan secara efektif tanpa menuai protes signifikan dari umat, selain tentu saja peran MUI sebagai mediator dan pemersatu umat menjadi efektif diwujudkan dalam upaya mempercepat tercapainya "*baldatun thoyyibatun wa robbun ghofuur*". Sebuah negara yang aman, damai, makmur dan sejahtera di esok hari.

Catatan Akhir

¹Pewaris nabi (*warasatul anbiyaa'*), pemuka agama (Mama Ajeungan, Ajengan, Kyai), atau cendekiawan muslim (*religious scholar*) dan "*socio-religious leader*" (pemimpin agama dan masyarakat).

² Stephen Humphreys, (1999), *Islamic History : A Framework for Inquiry*, London : I.B.Thauris.

³ Clifford Geertz, (1960), *The Javanese Kyai : The Changing Role of a Cultural Broker*", dalam *Comparative Studies in Society and History* 2 : 200-249

⁴ Hiroko Horikoshi, (1987), *Kyai dan Perubahan Sosial*, P3M, Jakarta.

⁵ Ulama sebagai "*muslim scholars*" maupun *socio-religious leaders*", memiliki otoritas yang kuat di masyarakat. Paling tidak dikarenakan oleh sejumlah faktor : (1) memiliki karisma yang tinggi dikarenakan "kepemilikan ilmu agama yang relatif memadai; (2) dipersepsi sebagai "*model person*" yang kredibel terutama dalam aspek religiositas atau moralitas, (3) memiliki jama'ah (komunitas)—baik masyarakat pengikut, atau santrinya, (4) sebagian besar ulama memiliki lembaga sosial-pendidikan yang dikelola sebagai sentra atau basis kegiatan regulernya, seperti : pesantren, madrasah, majlis taklim, kelompok dzikir, dan sejenisnya. Dalam kaitan ini, pada tahun 2011, terdapat lebih dari 26.000 pesantren, 150 ribu Majelis taklim, 50 ribu Madrasah, dan ribuan majlis dzikir; (5) Sebagian besar, ulama berada di daerah perdesaan atau kawasan pinggiran sehingga akrab dengan lingkungan dan segenap permasalahnya.

⁶ Pada tahun 2010, penduduk Indonesia berjumlah 240.271.522 jiwa. Dari jumlah tersebut, 85 % beragama Islam, 9,2 % Protestan, 3,5 % Katolik, 1,8 % Hindu, 0,4 % Budha, dan % pemeluk Khonghucu dan kepercayaan lainnya.

⁷ Sebagai mayoritas, pemeluk muslim Indonesia (atau 85 % lebih dari total penduduk Indonesia), memiliki tingkat keragaman yang sangat tinggi. Ada sejumlah lembaga sosial-keagamaan, seperti NU, Muhammadiyah, Al Washliyah, PUI, dsb. Dilihat dari faham ritualnya, terdapat sejumlah "madzhab", seperti Mazhab Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hambali.

⁸ Sekularisme memiliki arti banyak (ekuivokal). Secara teologik, sekularisme difahami sebagai faham atau doktrin yang meyakini bahwa tiada kehidupan lain selain di dunia. Kehidupan bersifat duniawi ("*worldly*"). Dalam istilah politik, sekularisme diyakini sebagai faham pemisahan antara negara dan agama

⁹ Pluralisme merupakan istilah ekuivokal yang memuat arti banyak. Di satu sisi, pluralisme diartikan sebagai faham yang mengakui bahwa dalam realitas kehidupan terjadi kemajemukan.

¹⁰ Liberalisme merupakan pandangan dunia (*world-view*) yang memandang dan meyakini bahwa kebebasan (*freedom, liberas*) dan persamaan (*equality*) merupakan pijakan, dasar, persepsi dan tolok ukur kebenaran dan kebaikan. Kebebasan merupakan realitas hak dasar yang tak bisa diganggu gugat keberadaannya.

¹¹ Pada dekade terakhir, Indonesia walau terkategori sebagai masyarakat "beragama", ternyata tingkat tindak korupsi sangat memprihatinkan. Hasil survei *Transparency International* (TI), misalnya, menunjukkan bahwa Indeks Persepsi Korupsi di dunia memperlihatkan bahwapada tahun 2005, dari 158 negara di dunia, Indonesia

menempati ranking/urutan 137 bersama Azerbaijan, Cameroon, Ethiopia, Iraq, Liberia, dan Uzbekistan, dengan skor IPK 2,2. Sementara pada tahun ini, sejumlah negara yang menempati urutan nomor kecil (kecil sekali tindak korupsi, dan nyaris tak ada korupsi) adalah Islandia (rangking 1, IPK 9,7), Finlandia dan Selandia Baru, masing-masing rangking 2, ber-IPK 9,6), Denmark (rangking 4, ber-IPK 9,5), dan Singapura menempati nomor 5 ber-IPK 9,4. Lima tahun kemudian, pada 2010, Indonesia menempati urutan 110, dari 178 negara di dunia, dengan IPK 2,8 sekelas dengan negara Bolivia, Kosovo, Kepulauan Solomon, Gabon. Negara-negara yang menempati rangking kecil, yang nyaris tidak terjadi tindak korupsi, diantaranya adalah Denmark, Selandia Baru, Singapura, Finlandia, Swedia dan Kanada. Kenaikan perbaikan urutan ini, diantaranya terkait dengan hasil buruan Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK).

Di Tingkat negara ASEAN, Indonesia pada tahun ini tertinggal jauh dari Brunei, Malaysia, dan Thailand yang masing-masing menempati rangking 38 56, dan 78. Walau masih diatas dua negara tetangga yang lebih parah tindak korupsinya, yaitu Vietnam (rangking 116), Timor Leste (rangking 127) dan Filipina (rangking 134). Kondisi seperti ini, sudah barang tentu, merupakan tugas dan tanggung jawab institusi keagamaan, baik Pemerintah maupun nonpemerintah--termasuk MUI, dan organisasi agama lainnya--untuk bergiat melalukan eliminasi atau reduksi tindak korupsi di Indonesia yang notabene masyarakat "beragama".

¹² Dalam Etika Islam, Al Qur'an mengonsepsikan kebenaran (*al-haq*) sebagai sesuatu yang harus dilakukan dan ditinggalkan. Keadilan (*al Adl*) menyangkut keseimbangan (*equilibrium*) dan keadilan (*justice*) itu sendiri. Tanggung jawab (*al amanah*) sebagai sejauhmana sesuatu itu bermanfaat bagi pengguna. Kebaikan (*al-lkhsan*) menyangkut kategori tindakan *al-Khair* (kebaikan, *goodness*); *al Birr* (kebajikan, *righteousness*), dan *al Qist* (kewajaran, *equity*).

¹³ Globalisasi sebagai sebagai proses relasi masyarakat (dunia) tanpa sekat ruang (*spaceless*) dan sekat waktu (*timeless*) serta hilangnya batas-batas sosial (*borderless*), dalam realitasnya, berakibat terjadinya proses relasi kehidupan dalam semua aspek--politik, ideologi, ekonomi, budaya, hukum, pendidikan, teknologi, dsb. Globalisasi berimplikasi pada terjadinya model politik global, tumbuhnya pasar global, pemanfaatan teknologi global, tumbuhnya model pendidikan berparadigma global, tersebarnya ideologi-gagasan universal/global, solidaritas global. Namun, ironisnya, dalam era globalisasi, sebagian besar masyarakat di dunia mempersepsi, memahami dan meyakini bahwa "Barat" sebagai model (filosofi, acuan, kriteria, cara berpikir, *mode of conduct*, dan contoh ideal konkret (*real ideal model*) dalam pelbagai aspek kehidupan dewasa ini. Globalisasi budaya dikonstruksi membentuk cara berpikir, tata kelakuan, dan gaya hidup (*life-style*) yang sejajar dengan cara hidup "Barat". Pola hidup liberal dan bebas dipersepsi sebagai pola hidup paling beradab dan manusia (*civilized pattern of life*), dan sebaliknya. Karena itu, tak dapat terhindarkan, disamping globalisasi berdampak positif-konstruktif bagi peningkatan kualitas hidup manusia, juga ternyata globalisasi melahirkan berbagai kondisi "deprivatif" relatif memprihatinkan masyarakat. Meningkatnya tingkat ketidak-amanan dunia (*global insecurity*), penyimpangan sosial dalam berbagai *modus operandi*-nya, seperti: kenakalan remaja, narkoba, kriminalitas, korupsi, pergaulan bebas, serta menguatnya *free-thinkers*, sekularisme, serta menguatnya perilaku destrutif terhadap keberadaan budaya lokal dan perilaku keagamaan *mainstream* masyarakat Indonesia.



INDEKS

A

- Abdurrahman Wahid, 45, 67, 428
- Adams, Wahiduddin, 3, 294
- Ahlussunah, 70, 75
- Ahmad Dahlan, 72
- Ahmad Wahib, 67
- Ahmadiyah, 18, 31, 77, 82, 83, 115, 153-154, 172, 212-213, 427, 545
- Akidah, 31, 45, 69, 97, 155, 234, 240
- Al-Biruni, 78
- Al-Farabi, 75, 208
- Al-maslahah al-mursalah*, 50
- Al-Qur'an, 21-22, 27, 29-30, 48, 50-53, 73-74, 105, 113-115, 119-123, 125, 127, 129-130, 136-137, 139, 141, 156, 160, 165, 189, 191, 194, 198, 201, 221, 256, 278, 282-283, 285-286, 313, 316-318, 347-348, 392-393, 397, 430-431, 433, 451, 454, 461, 470, 472, 474, 493-494, 496, 531, 553, 562, 564, 572, 599
- Al-Suhrawardi, 75
- Ambon, 73
- Amerika, 17, 65, 70, 438-439, 535, 614
- Aqli*, 318
- Asrorun Ni'am, 180, 195, 472, 487, 572
- Astronomi, 78, 555, 557, 578-580, 584
- Asyariyah, 75
- Atho Mudzhar, 37-38, 51, 55, 86, 150, 542
- Azyumardi Azra, 64, 67, 80, 155, 436-437, 440

B

Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan (Bapepam dan LK), 12

Baghdad, 70, 580

Bank Muamalat Indonesia (BMI), 344, 378, 395

Belanda, 17, 28, 31, 47, 64-65, 68, 73, 202, 236

Belin, Uriel Heyd, W.C.Smith, Lazarus-Yafeh, Layish, dan Messick, 42

Bid'ah, 75, 191

BKKBN (Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional), 104, 105

Budaya, 25-26, 40, 43, 46, 49-51, 53, 64, 74, 77-79, 89, 97, 101-102, 110, 112, 119, 120, 130, 132, 156, 183-184, 193, 195-196, 201, 203-204, 394, 429, 503-505, 508, 543

Budi Utomo, 68, 70, 597

Bukittinggi, 91-92

D

Demak, 66

Dewan Pengawas Syariah (DPS), 324, 326, 330, 362, 376, 417-418

Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), 11, 275, 319, 331, 369, 396,

DGI (Dewan Gereja Indonesia), 102

Didi Supriyanto,

Driyarkara, 66, 80

Drs. H. Kafrawi, MA, 93, 95

E

Ekonomi, 30, 40, 52, 54, 63, 72, 86, 89, 106-107, 110, 113, 118, 129, 173, 193, 196, 199, 243, 251, 253-254, 257-265, 269, 272, 276-287, 312, 316, 325-327, 343, 346-347, 357, 360-361, 363-364, 374, 376, 378, 381, 385, 392, 394, 398, 407, 417, 420, 476, 527, 540, 544, 546, 589, 592, 601-602, 605, 607, 609-613

Eropa, 65-66, 204, 236

Etika, 77, 82, 158-159, 178, 180, 185, 189, 198-206, 208-209, 213, 218, 464, 504, 606

F

Fatwa, 1, 3-6, 9-13, 15, 17-26, 28-32, 37-46, 48-53, 56, 61, 64, 69, 70-73, 75-77, 78-79, 86, 91-92, 95-99, 114, 130, 132-135, 138-143, 149-156, 158-159, 162, 170, 172-174, 183-198, 201-205, 208-209, 211-213, 233, 243, 251, 253, 256-265, 267-270, 272-273, 275-287, 311-319, 323-328, 330-332, 343-344, 346-351, 353, 357-359, 361-364, 373-377, 380-383, 385-388, 391-398, 400-401, 404, 406, 408, 414-

421, 423, 425-431, 434-444, 451-463, 465-470, 472-482, 487-489, 491-496, 499-502, 507, 512-513, 525-528, 532, 535, 542-547, 551-564, 566-567, 569, 575, 585, 589-594, 596-601, 607, 609-611, 613

Fazlur Rahman, 53

Fikih, 20-21, 28-31, 39, 43, 48-53, 69-70, 73, 75-76, 126-127, 155, 187-188, 195, 200, 282, 315-318, 322-323, 325-326, 330-331, 346-347, 356-357, 360-361, 400, 402, 410, 412, 414, 418, 429, 452, 456, 468, 490-491, 497-498, 504, 506-507, 527-528, 531, 536, 539, 544, 546, 578, 596-598, 608

Filsafat, 73, 75-76, 80, 123, 125-126, 146, 221, 506

Fiqh, 29, 41, 59, 179, 181, 187-188, 221, 295, 312, 314, 341, 389, 391, 394, 421-422, 429, 454, 457, 461, 466, 468, 474, 476-478, 499, 502, 520-521, 523, 541

Formulasi fikih, 52

FPI, 72

Freedman, 64, 81

Fundamentalisme, 71, 109, 111-114, 146

G

Gamelan, 75

Gending, 75

H

H. Abdullah Ujung Rimba, 91

H. Soedirman, 93

H.R. Dharsono, 90

Hadis, 35, 48, 50-51, 53, 105, 114-115, 120-129, 136-137, 156, 160, 164-165, 168, 189, 191-192, 194, 197, 278, 316-317, 348, 357-358, 388, 395, 397-400, 431, 433-434, 451, 495-497, 501, 504, 529, 553, 557, 562-564, 566, 572, 578-579, 581, 586, 590, 597, 599

Haji Muhammad Sutan Datuk Tan Kabasaran, 91

Hamka, 44-45, 74, 93-95, 97, 102, 108

Hamzah Fansuri, 73

Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali, 23

Harun Nasution, 67, 125

Hasan Basri, 45, 96, 102, 108

Hasan Besari, 73

Hasyim Asy'ari, 72

Hegel, 68

Hermeneutik, 42, 114, 164, 185, 220-221

HTI, 72

Hukum, 1, 4-8, 11, 13-15, 18-30, 32, 35, 37-39, 41, 42, 45-56, 59, 75-76,

90-91, 96, 98-99, 105, 107, 113, 119-133, 135-137, 139-140, 149-151, 159-162, 164-165, 167-170, 172-173, 175, 181, 185-187, 189, 193-196, 199, 202-203, 205, 209, 211, 221, 234, 253-256, 258-267, 269-270, 272, 274, 276, 278-287, 294-300, 311-313, 316-319, 322-323, 332, 339, 341, 343, 346-348, 356-359, 370, 377-390, 392-394, 396-400, 402-403, 412-418, 420-422, 425-426, 429-430, 432, 434-437, 441, 448-449, 452-458, 460-468, 470, 472-474, 476-480, 482-483, 487-489, 491-493, 495-499, 502, 504-507, 511-513, 521, 524-527, 530-532, 534-541, 543-546, 549, 551-552, 554, 557, 560, 562-564, 575, 579, 581, 585, 587, 591-596, 598-602, 605-606, 608-612, 614-615

I

Ibn Rusyd, 75, 521

Ibn Sina, 75

Ibnul al-Qayyim al-Jauziyah, 21-22, 35, 358, 360, 392

Ibu Hazm az-Zahiri, 50

ijma', 48, 53, 139, 160-161, 316, 430, 431, 456, 466, 496, 562, 579, 583, 594

Ijtihad, 21, 23, 29, 38, 51, 53, 60, 73-74, 79, 121-132, 137-138, 141, 146-147, 170, 187, 191, 201-202, 205, 286, 312-313, 316, 318, 341, 346-

348, 369-370, 382-383, 385, 389, 391, 393, 414, 426, 452-454, 458, 558, 564-565, 569, 587, 597

India, 68, 113, 249, 580

Inggris, 17, 47, 55, 70, 102, 202, 236

Iran, 98, 150, 314

Islamis, 65-66, 441

Italia, 102

J

Jakarta, 15, 35, 59-60, 72, 80-83, 85-86, 90, 92-96, 106-108, 146-147, 179-181, 196, 209, 220-221, 245, 247, 274, 284, 294-297, 319, 339, 341, 369-370, 387, 389-390, 422, 426, 448-449, 484-485, 501, 521, 549, 553, 572-573, 576, 587-588, 613-615

Jama'ah Islamiyah, 72

Jepang, 68, 535

Jerman, 17, 70

K

K. H. Hasan Basri, 45, 96, 102, 108

K. H. Syukri Ghozali, 45, 93, 96

K.H. E.Z. Muttaqien, 90, 96

K.H. Fatah Jasin, 90

K.H. Hasan Basri, dan H.M. Soedjono, 96

K.H. Raden Ahmad Satori, 90

- K.H.Abdullah Syafi'i, 93
KADIN (Kamar Dagang dan Industri), 103,
Kaptein, 64, 81
Kartosuwiryo, 89, 202
Keluarga Berencana (KB), 97, 105
Keluarga Berencana, 49, 97, 104-105
Kementerian Agama, 67, 71, 233, 238, 325, 553, 554, 576
Kementerian Pendidikan Nasional, 71
KH. Muhammad Suja'l, 90
Khilafah, 72
Kimiawi, 78
Komaruddin Hidayat, 67, 220
Komite Pembaruan Pendidikan Nasional (KPPN), 104
Kompilasi Hukum Islam, 6, 29, 47, 105, 221, 254
Komunisme, 69, 91, 198
Kongres Umat Islam Indonesia (KUII), 100
Kordoba, 70
Kristen, 52, 73, 92, 101, 102, 114
Kull, 64, 80, 479, 600
Kuntowijoyo, 79, 82
Kupon Sumbangan Olahraga Berhadiah, 99
Kyai Kholil, 73
- L**
Laffan, 64, 82
Lembaga Fatwa dan Komisi Hukum dan Perundang-undangan, 15
Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM-MUI), 257,
Lia Aminuddin, 76-77, 82
LPTQ (Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an), 104
- M**
M. Natsir, 72
Madura, 73
Mafsadah, 429, 478,
Majapahit, 66
Majelis Ulama Indonesia (MUI), 3, 18, 39, 85, 89, 114, 133, 150, 162, 170, 184, 196, 234, 254, 294, 315, 324, 374, 394, 425, 439, 451, 525, 551, 585, 590-594, 596-597, 599-601, 607, 609, 610
Makin, 63-64, 66, 82-83
Maluku, 73
Mansur Daud Datuk Palimo Kayo, 92

Maqasid syari'ah, 76

Maroko, 31, 70, 314

Marxist, 65, 68

Mataram, 66

Maturidiyah, 75

MAWI (Majelis Wali Gereja Indonesia), 102

Merauke, 74

Mesir, 39, 64, 70, 74, 150, 314, 522, 531, 580

MIAI, 100

Minangkabau, 47, 73, 103

Modernitas, 67, 112, 161, 549

Mohamad Atho Mudzhar, 37-38, 51, 55, 86, 150, 542

Mohammad Hatta, 69

Mu'tazilah, 74

Muftí, 19-25, 28-31, 39, 109, 124, 130, 133, 149-150, 185-187, 257, 276-277, 286, 382, 392, 457, 476

Muhammad Taufiki

Muhammadiyah, 39, 45, 68-68, 74, 131, 147, 150, 152, 197, 219, 315, 318, 341, 369, 374-376, 381, 383-390, 393-394, 422, 425, 428, 434-435, 459, 525, 535, 542, 576-577, 579, 615

Mujtahid, 24-25, 29, 124-126, 129, 139, 160, 161, 167-169, 175, 312, 391, 393, 426, 521, 569

Mukti Ali, 45, 67, 74, 77, 83, 93-94

Mulla Sadra, 75

Munas, 81, 87, 94-96, 154, 180, 305, 370, 385, 390, 524, 543

Munawir Syadzali, 60, 66-67, 83, 210

N

Naqli, 189, 318

Nasionalis, 44, 64-65, 68-70, 72, 210, 212, 441, 483

Natsir, 69, 72

Neo-Platonis, 75

NU, 39, 45, 68, 74, 89, 150, 152, 315, 342, 376, 378, 385-386, 388, 390, 393, 422, 425, 428, 434, 449, 524, 542, 557, 576-577, 579

Nurcholish Madjid, 58, 67, 80

O

Orde Baru, 86-87, 94, 100, 106, 108, 149, 151, 153-154, 184, 210, 448, 542, 544

Orde Lama, 86-87

P

Pakistan, 68, 187, 314

PDII, 92

PHDP (Parisada Hindu Dharma Pusat), 102

Platonis, 75

Pluralisme, 75, 81-82, 115, 153-156, 172, 180, 427, 543-545, 547

Politik, 40, 42-44, 49, 51-56, 63, 65-66, 69-72, 85-89, 97, 101, 110, 112-113, 119, 153-154, 156, 174, 183-187, 193, 196-214, 218-219, 237, 296, 392, 394, 423, 425-426, 428, 430, 433-434, 436, 438, 440, 443-446, 448-449, 462-464, 475-477, 480-481, 527, 544, 577, 601-603, 605-606, 611

Porkas, 44, 99

PPLH (Pengawasan Pembangunan dan Lingkungan Hidup), 104

Prof. Abdussalam, 78

Prof. Dr. H.A. Mukti Ali, 45, 67, 74, 77, 83, 93-94

Prof. Ibrahim Hosen, 99,

PWI (Persatuan Wartawan Indonesia), 103

Q

Quraish Shihab, 67

R

Radikalisme, 64, 69, 71, 111-112, 114, 116-118

Rasjidi, 72

Roma, 102

S

Sabang, 74

Saifudin Zuhri, 74

Salamullah, 76-77, 82

Sastra, 73

Saudi Arabia, 31, 64, 485, 581

Sayyid Utsman, 64-65

Sekularisme, 65, 81, 112, 115, 153-155, 180, 198, 543

Sjahrir, 69

SKB (Surat Keputusan Bersama), 106

Soeharto, 69, 72, 77, 81, 86-88, 151, 181, 542

Soekarno, 69, 88

Sosial, 4, 16, 43, 46, 49, 51, 54-56, 58-59, 63, 65, 68, 83, 85-89, 97-100, 103, 106-108, 110, 112-113, 117-119, 124, 131, 150-151, 153-154, 156, 184, 193-194, 196, 198-199, 204, 212, 218-220, 234, 256-257, 283, 313, 347, 360, 392, 422, 426-427, 430, 442-443, 445, 448, 451, 460-461, 502, 504-505, 513, 527, 529, 543-544, 546, 589, 592-593, 598, 601-605, 607-609, 611-613, 615

Sosialis, 65, 68, 83, 598

Sosiologi, 24-26, 35, 40, 52-53, 63-64, 73, 75-76, 78, 107-108, 129, 156, 172, 203

Sulawesi, 73

Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah, 100

Sumbangan Olahraga Berhadiah, 99

Sunan Kalijaga, 75

Sunnah, 25, 27, 48, 53, 73, 76, 112, 114-115, 117, 191, 194, 221, 382-383, 392, 397, 456, 470-472, 477, 482, 562, 599

Suriah, 70, 522

Syadzali, 60, 66-67, 83, 210

Syafi'i, 23, 38, 46, 49-50, 70, 76, 93, 137-138, 156, 160, 314, 454, 495, 498, 507, 520, 538, 546, 562, 565, 572, 581, 591, 594-598, 608, 610

Syariah, 8-12, 14-15, 20, 23-24, 26, 28, 52, 69-70, 75, 114, 154, 188, 251, 253-254, 257-287, 296-297, 299-304, 306-309, 311-312, 315-332, 339-340, 342-346, 350, 352-364, 369-370, 373-382, 386-391, 394-408, 410, 412-421, 492, 494, 500-501, 503, 513-514, 585

Syarikat Islam, 68, 70

Syekh Siti, 75

Syiah, 75, 427

Syukri Ghozali, 45, 93, 96

T

Takfir, 77

Talfiq, 49, 75

Tasawuf, 75, 141

Timur Tengah, 64-65, 68-69, 73, 114, 173, 377, 517, 562, 590

Tjokroaminoto, 68, 83

Tradisionalisme, 67

trans-nasionalisme, 72

Turki, 39, 42, 65, 113

U

Umara, 95, 97, 102, 106, 115, 117, 427

UNICEF (*United Nations International Children's Emergency Fund*), 104

Univesitas al-Azhar, 64

ushul al-fiqh, 35, 41, 146-147, 181,
316, 349, 366, 370, 485,

Usul fikih, 73, 188, 316, 331, 414,
468, 536, 539

Utsman ibn al-Bahr al-Jahiz, 78

W

WALUBI (Perwalian Umat Budha
Indonesia), 102

Wayang, 75

Y

Yaman , 42-43, 70, 313

Yeni S. Barlinti, 253

Yogyakarta, 59, 73, 81-83, 93, 179-
181, 221, 291, 297, 342, 390, 422,
448-449, 572, 614

Z

Zafrullah Salim, 17

Zainul Abas, 37