





8th

INTERNATIONAL
ANNUAL CONFERENCE ON
FATWA MUI STUDIES

"Peran Fatwa Dalam Mewujudkan Kemaslahatan Bangsa"

Sekretariat Komisi Fatwa
Majelis Ulama Indonesia
2024

8TH INTERNATIONAL ANNUAL CONFERENCE ON FATWA MUI STUDIES

“Peran Fatwa Dalam Mewujudkan
Kemaslahatan Bangsa”

Reviewer

1. Dr. KH. Afifuddin Muhajir
2. Prof. Dr. KH. M. Asrorun Niam Sholeh, M.A.
3. Dr. KH. Ahmad Fahrurrozi Burhan
4. KH. Junaidi
5. Prof. Dr. H. Muhammad Amin Suma, S.H., M.M., M.A.
6. Prof. Dr. H Abdurrahman Dahlan, M.A.
7. Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad, M.A.
8. Prof. Dr. KH. Hasanuddin, M.Ag
9. Miftahul Huda, Lc
10. Prof. Dr. H. Jaih Mubarak, MA.
11. Dr. H. Umar Al Haddad, M.A.
12. Dr. KH. Sulhan, M.A.
13. KH. Arwani Faishol
14. Dr. KH. Endang Mintarja
15. KH. Abdul Muiz Ali
16. Dr. KH. Imam Addaruquthni, M.A.
17. Drs H. Zafrullah Salim, M.Hum
18. Dr. H. Aminuddin Yakub M.A.
19. Dr. KH. Abdul Halim Sholeh
20. Dr. Hj. Marhamah Saleh M.A.
21. dr. Dr. Endy M. Astiwaro
22. Dr. H. Setiawan Budi Utomo
23. Dr. Satibi Darwis
24. Dr. H. M. Nurul Irfan M.Ag
25. Dr. KH. Shofiyullah Muzammil M.A.
26. Dr. Hj. Siti Hanna M.A.
27. Dr. Fatihunnada M.A.
28. Dr. KH. Muhammad Alvi Firdausi MA
29. Dr. Izzuddin Bahalwan
30. Dr. KH. Muhammadun, MA
31. Dr. KH. Zia Ul Hamein
32. Prof. Dr. H Muhammad Maksum, MA
33. Prof. Dr. Hj Nur Hidayah, MA
34. Dr. Maskufa MA
35. Dr. Asmawi MA
36. Windy Triana, Ph.D

Cetakan Pertama

Diterbitkan oleh:

Sekretariat Komisi Fatwa
Majelis Ulama Indonesia
Alamat: Jl. Proklamasi No. 51
Menteng, Jakarta Pusat
E-mail: komisi.fatwamui@gmail.com



PENGANTAR PENYUSUN

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT atas berkah dan karunia-Nya sehingga kumpulan makalah yang dihasilkan melalui call for papers Annual Conference on Fatwa MUI Studies yang ke-8 dapat terhimpun, terkompilasi, dan terbukukan dalam bentuk utuh sebagaimana yang tersajikan di hadapan pembaca sekalian. Shalawat dan salam tercurahkan kepada Nabi besar Muhammad SAW sang pembawa *risalah Islamiyah*.

Peran dan khidmah 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 kritis hingga yang paling moderat. Sudut pandang sorotan akan keberperanan MUI pun juga sangat beragam, mulai dari aspek hukum, sosial, politik, budaya, etika, dan juga soal ekonomi dan produk halal. Keberagaman cara pandang dan sudut pandang terhadap MUI semakin menegaskan 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 dan khidmah MUI dari berbagai sudut pandang.

Buku ini merupakan kumpulan makalah yang telah dipresentasikan dalam *8th Interational Annual Conference on MUI Studies 2024*, Dimana kegiatan Annual Conference on Fatwa MUI Studies merupakan kegiatan rutin yang menjadi bagian dari rangkaian perayaan milad Majelis Ulama Indonesia setiap tahunnya. Dalam rentang waktu hampir 50 tahun sejak berdiri, MUI telah berperan penting dalam mengabdikan untuk kepentingan umat dan bangsa Indonesia dalam kedudukannya sebagai *khadimul ummah* dan *shadiqul hukumah* yang memberikan bimbingan keagamaan dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara. Meski demikian, kontribusi tersebut masih terbatas mengingat kompleksitas permasalahan yang dihadapi oleh umat. Oleh karena itu, diperlukan upaya sungguh-sungguh dan berkelanjutan untuk meningkatkan kontribusi tersebut, baik dalam aspek substansi (*madah*), metodologi (*kaifiyyah*), maupun tata laksananya (*thariqah*). Kegiatan ini juga sebagai otokritik kepada MUI untuk mengoptimasi Khidmah agar lebih dapat memberikan manfaat dan maslahat dalam pengabdianannya.

Untuk kepentingan pengelompokan, dengan didasarkan pada kedekatan tema pembahasan, buku ini dikelompokkan menjadi empat subtema, *pertama* analisis peran fatwa MUI dalam pengembangan ekonomi dan keuangan syariah, *kedua* analisis fatwa MUI terkait aqidah dan ibadah, *ketiga* analisis fatwa peran MUI dalam kehidupan sosial kemasyarakatan dan produk halal, *keempat* adalah analisis peran fatwa MUI dengan subtema metodologi penetapan dan kelembagaan fatwa.

Kami menyadari, bahwa kumpulan tulisan ini masih banyak kelemahan. Walau demikian, atas terselesaikannya buku ini, tim penyusun menyampaikan ucapan terima kasih pada banyak pihak, diantaranya Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia telah memberikan amanah untuk menyelenggarakan kegiatan ini, para pe-review yang telah melakukan *review* terhadap seluruh makalah yang masuk dalam *call for papers*, dan para penulis yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga, dan pikirannya untuk mengikuti acara 8th *Interational Annual Conference on MUI Studies 2024*.

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

Wallahul Muwaffiq Ila Aqwamith Tharieq

Jakarta, Juli 2024

Tim Penyusun

DAFTAR ISI

Pengantar Penyusun _ v

Daftar Isi _ vii

TEMA AQIIDAH DAN IBADAH _ 1

1. MOHAMAD BARMAWI _ 3

Konsiderasi Titik Temu Perspektif MUI Dan Kemenag Tentang Salam Lintas Agama

2. MUHAMMAD NURKHANIF _ 13

Dekontruksi Ayat Kesaksian Hilal (Urgensi Surat al-Baqarah Ayat 185 dalam Metodologi Fatwa MUI No. 2 Tahun 2004: Suatu Kritik Konsep)

3. MUHAMMAD ADIGUNA BIMASAKTI _ 33

Pengaruh Fatwa Majelis Ulama Indonesia Terhadap Kebijakan Dan Praktik Hukum Perkawinan Beda Agama Di Indonesia

4. DAFIS HERIANSYAH, AHMAD RIZQI FADHILAH _ 47

Polemik Salam Lintas Agama Ditinjau dari Perspektif Hadis

5. HUSNI MUBARRAK, ALI ABUBAKAR, MAIZUDDIN, GAMAL ACHYAR _ 57

Ijtima' Ulama, Revitalisasi Zakat dan Problematika Kontemporer

6. MUHAMMAD FARHAN SYAH PUTRA _ 65

Peran Hadis dalam Fatwa MUI tentang Fikih Salam Lintas Agama (Analisis Hadis Riwayat Muslim no 2167 tentang Fikih Salam Lintas Agama)

7. MUHAMMAD IHYAUL FIKRO _ 77

Toleransi Beragama Berbasis Akidah Dan Ibadah Di Bali: Analisis Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 02/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Salam Lintas Agama

8. NOVI YUSPITA SARI _ 89

Integrasi Keilmuan dalam Pertimbangan Hukum: Analisis Fatwa MUI tentang Khitan Perempuan

9. FIKRI HAILAL, LAILIYATUN NAFISAH _ 99

Peran Fatwa Ulama dan Fenomena Dakwah Mama Ghufroon (Telaah Kritis Terhadap Fatwa MUI Jawa Timur Nomor: 06 Tahun 2022 Tentang Etika Dakwah di Era Digital)

TEMA EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH _ 107

10. ARIF ZUNAIDI, FACHRIAL LAILATUL MAGHFIROH _ 109

Economic Jihad and Fiqh Siyâsah Shar'îyyah: Evaluating MUI Fatwa No. 83/2023 on Boycott of Pro-Israel Products

11. ILHAM FIKRI MA'ARIF _ 123

Analisis Ijtihad Progresif Zakat MUI: Menuju Ekonomi Umat yang Berkeadilan

12. DEDI ISMAN _ 135

Perbedaan Pembiayaan Pemilikan Rumah Syariah Tanpa Bank Dan Pembiayaan Pemilikan Rumah Dengan Bank Syariah Ditinjau Dari Hukum Ekonomi Syariah Dan Hukum Positif

13. MUHAMMAD FATHUL QUDDUS _ 155

Kontribusi DSN-MUI dalam Perkembangan Ekonomi Syariah di Indonesia: Pendekatan Systematic Literature Review

14. MUHAMAD IZAZI NURJAMAN _ 171

Implementasi Akad-Akad Kegiatan Usaha Dalam Skema Hybrid Contracts Akad Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) Dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT) Di Lembaga Keuangan Syariah (LKS)

15. ABDUL RACHMAN _ 187

Kontribusi Fatwa MUI Terhadap Legitimasi Sistem Rantai Pasok Makanan Halal di Indonesia

16. ANDI ARDIYAN MUSTAKIM, AHMAD KHOIRUDIN _ 205

Analisis Akad Samsarah Dalam Fatwa DSN MUI Nomor 151 Tahun 2022 Perspektif Maqashid Syariah

17. IMROATUL MUNFARIDAH, ARIMA NUR RAHMA DINA _ 219

Tren Hotel Syariah Dalam Analisis Fatwa MUI Tentang Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah (Studi Kasus Di Hotel Manggala Syariah Pacitan)

18. SULAIMAN SIHOMBING _ 235

Eksistensi Fatwa DSN MUI No:04/Dsn-MUI/IV/2000 Dalam Pelaksanaan Akad Murabahah Pada Pembiayaan Pemilikan Rumah Pada Koperasi Syariah Benteng Mikro Indonesia

19. SUMAR'IN, ICHSAN IQBAL, ANDIYONO, SUMIN _ 247

Pengaruh Literasi Digital dan Pemahaman Fatwa Ekonomi Syariah terhadap Persepsi Judi

Online yang Dimoderasi oleh Tingkat Kesadaran Syariah

20. UNGGUL SURYO ARDI _ 285

Pengaruh Pemahaman Fatwa MUI Terhadap Minat Beli Masyarakat Muslim Pada Produk Israel dan yang Terafiliasi

21. AHMAD FATHI _ 277

التععيد الفقهي وأثره في التطبيقات المالية المعاصرة: دراسة نموذجية

TEMA KELEMBAGAAN DAN METODOLOGI FATWA _ 299

22. SITI KHOIROTUL ULA _ 301

Tinjauan Fikih Siyasah Terhadap Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI Ke-VIII Tentang Layanan Urusan Agama-Agama Selain Islam Di Kantor Urusan Agama (KUA)

23. ALI MUHTADIN _ 315

Analisa Pengaruh Madzhab Syāfi'ī dalam Landasan dan Metodologi Fatwa Majelis Ulama' Indonesia (MUI)

24. MUHAMMAD YAUFU NUR MUTIULLAH _ 329

The Jurisprudence of Interfaith Relations in Indonesia: Fatwas by NU, Muhammadiyah, and MUI on Muslim and Non-Muslim Relations

25. ADE ARIP ARDIANSYAH, ARIF RAHMAN _ 343

Legal Analysis Of MUI Fatwa Number 22 Of 2022: The Utilization Of Zakat Funds In Disaster Mitigation In Indonesia

26. MUHAMMAD ABDUL AZIZ _ 357

Perluakah MUI Mengeluarkan Fatwa Zakat Sebagai Pengurang Pajak? Analisa terhadap Fatwa MUI tentang Status Dana Zakat

27. MUSA WARDI _ 369

Upaya Implementasi Fatwa: Studi Validitas Referensi Dan Penyajian Fatwa-Fatwa MUI

28. ZEZEN ZAINUL ALI _ 401

Dilema Kesalehan Sosial dan Stabilitas Negara dalam Penyelesaian Masalah Pengungsi Rohingya di Indonesia: Perluakah Fatwa MUI?

29. MUHAMMAD AMIN SUMA (M A S) _ 383

Al-Qur'an Al-Hakim Sebagai Hukum, Sumber/Dalil Hukum, Istilah Hukum, Kaidah Hukum Dan Segala Sumber Hukum

30. IFFAH UMNIYATI ISMAIL _ 429

دور الفتوى في تحقيق المصالح الوطنية

TEMA SOSIAL KEMASYARAKATAN DAN PRODUK HALAL _ 443

31. HAFIDIN NURHADI _445

Urgensi Peran MUI dan Fatwanya dalam Menghadapi Transformasi Sosial dan Budaya Masyarakat Indonesia

32. AKHMAD KAMIL RIZANI, AHMAD DAKHOIR, MUCH HASAN DAROJAT _ 465

Urgensi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyandang Disabilitas

33. PROSMALA HADISAPUTRA _ 479

Menguatkan Fatwa Fikih Salam Lintas Agama dalam Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024: Perspektif Teori Legitimasi

34. NUR YASIN _ 491

Peran Dan Efek Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Di Tengah-Tengah Masyarakat

35. MUHAMMAD FAHMI REKSA ALFARISI _ 501

Between Fatwa and Social Media: The Dualism Interpretation of Indonesian Ulama Council's Fatwa on Contemporary Jihad for Palestinian Cause in The Digital Era

36. BENNY PRASETIYA, IMANUDDIN ABIL FIDA, ABDUL WAHID, INTAN SUDARMADI _ 513

Fatwa MUI No. 24/2017: Menjaga Standar Etika Dan Moral Dalam Praktik Media Sosial

37. TASHDIEQ ULIL AMRI ARHAMZAH _ 531

Ecological Principle In Islamic Theology (MUI's Role And Influence In Responding Climate Change) Prinsip Ekologi Dalam Teologi Islam (Peran Dan Pengaruh MUI Dalam Merespon Perubahan Iklim)

38. NURJANAH, MUHAMAD KIRMAN _ 545

Interpretasi Halāl al Thayyiban dalam Al-Quran dan Implementasinya pada Makanan ultra-olahan (UPF) di Indonesia: Studi Kritis Terhadap Komisi Fatwa MUI

LAMPIRAN _ 561



S U B T E M A

AQIDAH DAN IBADAH

KONSIDERASI TITIK TEMU PERSPEKTIF MUI DAN KEMENAG TENTANG SALAM LINTAS AGAMA

Dr. Mohamad Barmawi, S.Th.I, M.Hum

Instansi; UIN KHAS Jember

Email; albarmawi983@gmail.com

HP; 081380251983

Abstrak

Perbedaan merupakan realitas lumrah yang tidak dapat dihindari, bahkan dalam penyimpulan hukum atas dasar nas-nas agama yang sama. Realitas yang mengitari pakar pencetus hukum sangat berpengaruh terhadap cara pandang. Namun demikian, perihal kesimpulan hukum atas dasar nas, andai memang terdapat perbedaan di dalamnya, maka mencari titik temu tersebut merupakan kesunnahan (al-khuruj min al-khilaf mustahab). Salam Lintas Agama tanpa memilah kata yang tersampaikan menjadi polemic pada akhir-akhir ini, utamanya antara MUI dan kemenag, sehingga penulis tertarik membahasnya dan mendalaminya.

Focus dalam kajian ini ialah a) makna dalil-dalil salam lintas agama perspektif MUI dan Kemenag, b) konsiderasi titik temu fatwa MUI dengan hukum mengucapkan salam lintas agama menurut kemenangan. Sedangkan untuk menganalisi kajian metode yang digunakan oleh penulis ialah kualitatif dengan pendekatan muqaran (perbandingan). Hasil dari kajian yang dilakukan ialah; a) Keduanya menggunakan dalil yang sama, sehingga menggunakan kosa kata dalam salam yang tidak menciderai adalah pilihan yang bijak, b) titik temu keduanya ialah membingkai harmoni antar umat beragama, sehingga salam yang terpilih adalah salam sama-sama diterima oleh semua pemeluk agama tanpa ada tasyabbuh, terlebih mengandung unsur kesyirikan

Kata Kunci: *Konsiderasi - Salam – Lintas – Agama*

Abstrack

Differences are a reality that definitely exist, for example in the conclusion of laws based on the same religious texts. The reality surrounding legal scholars greatly influences their perspective. However, regarding legal conclusions based on texts, if there are indeed differences in them, then looking for a common ground is sunnah (al-khuruj min al-khilaf mustahab). Interfaith Greetings without selecting the words conveyed has become a polemic recently, especially between the MUI and the Ministry of Religion, so the author is

interested in discussing it and exploring it more deeply.

The focus in this study is a) the meaning of the arguments for interfaith greetings from the perspective of the MUI and the Ministry of Religion, b) consideration of the meeting point of the MUI fatwa with the law of saying interfaith greetings according to victory. Meanwhile, to analyze the study, the method used by the author is qualitative with a muqaran (comparative) approach. The results of the study carried out are; a) Both use the same propositions, so using vocabulary in greetings that does not cause harm is a wise choice, b) the meeting point for both is to frame harmony between religious communities, so that the chosen greeting is one that is equally accepted by all religious adherents without any tasyabbuh, especially contains elements of shirk

Key Word

Considerations - Greetings - Cross - Religion

A. Prolog

Salam lintas agama menjadi fenomena yang cukup menghebohkan khususnya di dunia maya, terlebih salam lintas agama diucapkan oleh tokoh nomor *wahid* di KEMENAG dan diberlakukan dalam ragam diskusi di bawah lingkungan KEMENAG. 'Realitas salam lintas agama mendapat sorotan serius dari banyak tokoh agama di Indonesia, khususnya mereka yang memiliki paham bahwa salam lintas agama masuk dalam kategori aqidah.

Mulai dari individu-individu yang memunculkan sorotan jawaban atas Kemenag, khususnya dalam salam lintas Agama, sampai pada organisasi besar yang ada di Indonesia. Semisal dalam *channel YouTube* KH Idrus Romli, ² KH. 'Abdul Qayyum Mansur, ³ Buya Yahya, ⁴ dan lain-lain berikut juga ketetapan hukum yang telah diketok palu pada komisi fatwa MUI yang menyatakan bahwa hukum salam lintas agama ialah haram. (MUI, *KONSensus ULAMA FATWA INDONESIA Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*)

Pro kontra terkait salam lintas agama menjadi fenomena yang unik untuk dikaji secara mendalam, terlebih selain di Indonesia mayoritas penduduknya beragama Islam pun demikian mayoritas dari muslim yang ada di Indonesia ialah bercorak mazhab. (Maradin; 2020) Kemenag yang merupakan organisasi formal di bawah negara Indonesia bukanlah lembaga yang di dalamnya jauh dari cara pandang agama, sosok-sosok tokoh terkemuka yang terdapat di dalamnya juga memiliki kepakaran dalam bidang agama sehingga hukum yang telah dimunculkan oleh MUI demikian juga oleh para individu dijawab oleh Kemenag dengan jawaban yang didasarkan pada Alquran sunnah dan para pakar.

Tertarik dengan model teori dalam hermanotika gadamer, terdapat sebuah istilah *pre understanding*, disaat orang memahami, padasarnya pemikiran tersebut bukan berangkat dari fikiran kosong, melainkan berasal dari pemahaman yang lama sudah ada

1 Di antara trending topic di dunia maya ialah tentang salam lintas agama, terberitakan di beberapa bee randa perguruan tinggi, detik kom, antara news, nasional tempo, NU online, PBNU, dan lain-lain.

2 Uraian lengkap tentang hukum salam lintas agama menurut kyai Idrus Ramli dapat dilihat di <https://www.youtube.com/watch?v=8RqovluzxCA>

3 <https://www.youtube.com/watch?v=rzDfUicozhs>

4 <https://www.youtube.com/watch?v=Myetve7taug>

dan kemudian dimunculkan menjadi pemahaman yang baru. rasionalisasinya, kepala manusia pada hakekatnya sudah ada apa yang disebut dengan *Pre-Understanding* dari pemahaman. (Gadamer:2004) Masing-masing tokoh dalam menjelaskan dan memunculkan paradigma beragama ialah sesuai dengan *background* di mana mereka hidup atau realitas yang mengitari mereka, artinya perbedaan itu menjadi lumrah seperti yang terjadi antara Kemenag dan juga di luarnya terkait hukum salam lintas agama.

Fenomena sebagaimana di atas menjadikan penulis terdorong untuk menganalisa secara mendalam terkait fatwa majelis ulama Indonesia tertanggal tentang haramnya salam lintas agama dan juga titik temu antara fatwa MUI dengan hukum yang dimunculkan oleh Kemenag. Fokus kajian dalam karya ini ialah menganalisis makna dalil-dalil salam lintas agama perspektif MUI dan Kemenag, dan konsiderasi titik temu fatwa MUI dengan hukum mengucapkan salam lintas agama menurut kemenangan.

B. Relasi Salam Lintas Agama dengan Toleransi

Pada dasarnya salam lintas agama bertujuan untuk memperkuat toleransi dan harmoni antar umat beragama yang ada di Indonesia, sehingga diharapkan dapat menebar rasa damai. Kemaslahatan dan kemanusiaan dalam salam lintas agama menjadi tujuan utama, karenanya perihal ini dinilai sebagai praktik tradisi yang baik (*bid'ah hasanah*).⁵ Adanya keragaman budaya bahasa bahkan keyakinan, (Umi Sumbulah, 2013), menjadi konteks yang dinilai penting dalam model keberagaman yang ramah di Indonesia. Pola beragama dengan melihat ragam perbedaan yang di Indonesia dituntut dapat berelasi dengan adanya budaya yang mengikat dalam tubuh bangsa Indonesia. (Ahmad Syafi'i Ma'arif)

Terdapat ragam upaya yang telah dimunculkan oleh para tokoh khususnya yang ada di Kemenag agar pola keberagamaan masing-masing individu tidak tertutup akan tetapi terbuka. Upaya-upaya tersebut diharapkan mampu merealisasikan kehidupan dengan penuh kedamaian, yakni kehidupan yang harmoni antara yang satu dengan yang lain saling peduli dan menghormati. (Masdar Farid Mas'udi, 1994)

Perbedaan menjadi problematika yang kerap kali menjadi embrio terjadinya konflik sehingga berdampak pada adanya kerugian baik spiritual ataupun material. Di antara upaya yang telah dimunculkan oleh Kemenag demi terealisasinya kehidupan yang moral harmoni antar umat beragama atau antar keyakinan ialah dimunculkannya salam lintas agama. Salah menjadi bagian penting dalam kehidupan sosial, setidaknya salam menjadi penghormatan pembuka atas masing-masing individu ataupun kelompok terhadap yang lain, salah menjadi budaya yang tak terhindarkan sehingga semua pemeluk agama memiliki cara talam yang berbeda-beda. (Sumbulah: 2013)

Kemenag munculkan gagasan untuk memberikan salam lintas agama agar antar agama dapat saling menghormati. Salam lintas agama yang telah dimunculkan merupakan bentuk toleransi antar umat beragama, nalar yang dimunculkan oleh Kemenag, bahwa tidak sedikit dalil baik Alquran ataupun hadis yang di dalamnya memperbolehkan adanya mengucapkan salam terhadap orang lain meski berbeda agama.

5 <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/menimbang-salam-lintas-agama#:~:text=Sejurus%20dengan%20itu%2C%20hadirin%20yang, kepada%20umat%20yang%20berbeda%20agama.>

Berbeda jauh dengan cara pandang Kemenag, MUI menyatakan bahwa praktik salam lintas agama bukan contoh dari toleransi. Sebab, bertoleransi bukan berarti merusak tatanan aqidah yang bisa menjadikan individu dengan keyakinan masing-masing ialah diragukan. Salam lintas agama bukan hanya salam yang dipraktekkan untuk kebutuhan sosial, melainkan di dalamnya juga terdapat pesan-pesan yang hubungannya erat dengan aqidah, sehingga pada individu-individu tertentu yang memiliki akidah tertentu secara otomatis akan merusak terhadap keyakinan mereka. Toleransi yang benar ialah menghargai terhadap perbedaan akan tetapi bukan membenarkan, sebab kebenaran disesuaikan dengan keyakinan masing-masing individu sebagaimana yang terdapat di dalam Alquran *lakum dinukum waliyadin*.

C. Kesunnahan Mempertemukan Perbedaan

Al-khuruj min al-khilaf mustahab merupakan teori yang menyinggung terkait pola pandang yang berbeda dan kemudian disatukan. Hal ini merupakan kaidah fiqh ini terdiri dari empat kosa kata. Kosa kata yang pertama adalah lafal Al-Khurūju, bermakna keluar, dari kata *kharaja* – *yakhruju* - *khurujan*. Dalam kitab Lisān al ‘Arab disebutkan bahwa kata merupakan lawan kata dari kata *dukhul*. (Ibn Mandzur, Lisan al-‘Arab 1386) Istilah *al-khuruj* adalah lawan kata dari istilah *al-dukhul* dengan makna masuk. Kata terpakai kedua ialah *min*, dalam bahasa arab disebut dengan *huruf jar*, min di sini berarti dari. Kosa kata terpakai ketiga adalah *al-khilaf*, dari akar kata *khalafa*, al-khilaf secara etimologi bermakna berbeda. Maka contoh dalam hal ini ialah pada kalimat *tukhalif al-amrani* maksudnya yaitu dua hal yang berbeda, dan kedua hal tersebut tidak sama.

Sedangkan yang dimaksud di sini berarti perbedaan hukum dalam memandang sebuah masalah fiqh. Adapun kosakata yang terakhir adalah lafal Mustahab, dari kata fi’il *istahabba* - *yastahibbu* yang berasal dari akar *hub*. sedangkan kata *hub* kebalikan dari *al-bughdu*. (Ibn Mandzur) Kata *mustahab* terkadang mempunyai sinonim sunnah dan mandūb yang berarti bahwa sesuatu jika dikerjakan maka akan mendapat pahala, jika tidak

Teori sebagaimana di atas merupakan petunjuk, bahwa terkadang perselisihan dalam ragam problematika hukum tidak dapat terelakkan, adakalanya dalam sebuah masalah fiqh, madzhab syafi’iy mengatakan wajib, akan tetapi pada madzhab lain mengatakan tidak. Sehingga di sini terjadi *al-khilaf al-fiqhiy*, perbedaan kesimpulan hukum yang tidak dapat terelakkan.

Merespon adanya perbedaan dalam kesimpulan hukum antar pakar, maka teori ini mendorong sebuah sikap dewasa, sebuah sikap yang ditunjukkan untuk menghindari diri dari hal-hal yang masih dalam wilayah *khilafiyah* dengan keluar dari realitas debateble tersebut. Manakala wilayah khilaf itu tentang keharaman sesuatu, maka meninggalkan dan tidak melakukan sesuatu itu lebih disukai, karena sesuatu itu berada dalam wilayah khilaf tentang keharamannya. Jika wilayah khilaf itu tentang kewajiban, maka melakukannya adalah sesuatu yang disukai. Semua ini dimaksudkan sebagai bentuk kehati-hatian dalam menjalankan agama, terutama dalam masalah-masalah dimana para mujtahid berbeda pendapat dalam menentukan hukumnya. Keafdholan keluar dari perbedaan ini bukan dikarenakan adanya sunnah tsabitah –dalil dari sunnah- namun

sebagai bentuk kehati-hatian dalam beragama, sedangkan kehati-hatian adalah sesuatu yang dianjurkan secara pasti dalam agama. (al-Nadlwi, 1998)

Perbedaan cara pandang merupakan realitas alamiah yang tidak dapat dihindari, terlebih dalam membingkai pola keberagaman di tengah-tengah kehidupan sosial. Hasil dari putusan hukum dari para mujtahid menunjukkan bahwa sebuah kesimpulan dari ijtihad atas dan syar'i adalah realitas lumrah yang dapat terjadi sebagai dampak dari pola pandang dan cara berpikir yang berbeda,

أن مذاهب الفقه الاسلامي ليست سوى إنعكاس لتطور الحياة الاجتماعية في العالم الاسلامي

Ragam perbedaan dalam madzhab fiqh, pada dasarnya adalah refleksi sosio-kultural mereka masing-masing. (Aruq Abu Zaid)

Sosio kultural pada masing-masing wilayah memiliki perbedaan-perbedaan sebagai dampak dari adanya perbedaan kondisi dan situasi alam yang mengitarinya. Semua kondisi secara otomatis berdampak pada cara pandang yang berbeda, termasuk di dalamnya tentang perbedaan kesimpulan dalam memaknai dalil-dalil syar'i. Karenanya, tak ayal dalam terdapat firman Allah dan juga beberapa hadis nabi yang menegaskan bahwa agama itu tidak mempersulit, bahkan terdapat kemudahan-kemudahan dalam agama.

Merespon cara pandang yang berbeda dalam penyimpulan makna yang terkandung dalam dalil-dalil agama Imam Syafi'i dengan tegas menyatakan, bahwa tidak ada satupun pemaknaan atas kesimpulan dari nas agama yang kebenarannya bersifat mutlak, sebab kebenaran mutlak hanya ada pada firman Allah dan Rasulullah, sedangkan kesimpulan dalam pemaknaan atas nas-nas agama ialah bersifat *ijtihadi*, yang bisa jadi kesimpulan tersebut kembali berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang semakin berkembang. Pada madzhab Syafi'i-pun ada *qawl jadid* dan *qawl qadim*.

Dalam pada ini imam Syafi'i menyatakan;

راينا صواب يحتمل الخطأ ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب

Pendapat kami benar, tetapi mengandung kemungkinan keliru. Pendapat orang lain keliru, tapi mengandung kemungkinan benar"

Kebenaran yang bersifat mutlak dari hasil ijtihad sulit ditemukan, sehingga menghormati atas adanya perbedaan dalam kesimpulan hukum masuk dalam kategori beretika baik dalam beragama, setidaknya Mustafa al-Zuhaili dalam bukunya, al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah wa Tathbîqatuhâ fî al-Madzâhib al-Arba'ah menjelaskan tentang kaidah di atas:

فلا يجب إنكار المختلف فيه لأنه يقوم على دليل وإنما يجب إنكار فعل يخالف المجمع عليه لأنه لا دليل عليه

"Tidak diharuskan menolak masalah-masalah yang masih diperselisihkan keharamannya, karena masih berdasarkan pada dalil. Penolakan harus diterapkan pada perbuatan yang menyalahi kesepakatan ulama (atas keharamannya), karena tidak berdasar-

kan dalil." (al-Zuhaili: 2006)

Setidaknya ungkapan para pakar dan juga imam Syafi'i sebagaimana di atas menunjukkan bahwa, perbedaan antara pemikir dalam memunculkan kesimpulan adalah perihal yang biasa terjadi pada model keberagamaan khususnya dalam konteks fikih, oleh sebab itu saling menerima atas adanya pola pandang yang berbeda, termasuk dalam konteks fiqih adalah sesuai dengan arahan yang telah ditegaskan oleh Nabi Muhammad SAW yang dalamnya menyatakan perbedaan di dalam umatku adalah Rahmat yang datangnya dari Allah.

Perbedaan dalam memaknai nas agama, baik yang dihubungkan dengan Alquran ataupun assunnah memiliki peranan penting dalam memberikan solusi atas ragam permasalahan dalam kehidupan umat manusia. Sebab kondisi dan situasi antar daerah memiliki kecenderungan yang berbeda, sehingga terkadang menggunakan hukum yang disimpulkan oleh Syafi'i dari naskah agama namun terkadang juga bisa menggunakan hukum yang disimpulkan oleh imam Malik abu Hanifah Hambali dalam rentang waktu tertentu. Perbedaan-perbedaan tersebut menjadi rahmat bagi umat Nabi Muhammad dalam menjalankan roda keberagamaan mereka dalam kehidupan sehari-hari.

Tak ayal dalam konteks ini Rasulullah SAW menegaskan bahwa perbedaan yang terjadi di dalam umatnya adalah Rahmat dari Allah subhanahu wa ta'ala sebagaimana hadits berikut. Ikhtilafu Ummati Rohmatun sebagai berikut:

فَاِخْتِلَافٌ لِّمَنْ هُوَ لَدَى تَوْسِعَةٍ لِّلنَّاسِ كَمَا فِي تِلْكَ الْخَاتَمَةِ، هَذَا يَشِيرُ إِلَى حَدِيثٍ لِّمَشْهُو عَلَى لِسَانِهِ لَنَا، هُوَ { خِتْلَاؤُكُمْ مِّمَّنِّي } قَائِلًا فِي مَقَاصِدِ حَسَنَةٍ: لِيَهَيِّجَ بَسْمَاحَةً عَنْ بَنِي عَبَّاسٍ لِّلَّهِ تَعَالَى عَنْهُمَا بَلْفَظٍ: قَا
سَوَّاهُ لِلَّهِ عَلَيْهِ سَلَامٌ { مَهْمَا تَيُّمٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَالْعَمَلُ بِهِ لَا عُدَّ لِأَحَدٍ فِي تَرْكِهِ، فَلَمْ يَكُنْ
فِي كِتَابِ اللَّهِ فَسُتَّةٌ مِّنِّي مَاضِيَةً، فَلَمْ تَكُنْ سُنَّةٌ مِّنِّي فَمَا قَدْ صَحَّاحِي بِمَنْزِلَةٍ لِّلْجَوِّ فِي لِسْمَاءٍ،
قَائِلًا خَدُّتُمْ بِهِ هَتْدِيَّتُمْ، خِتْلَاؤُكُمْ صَحَّاحِي لَكُمْ مِمَّنِّي } بَنِي لِحَاجِبٍ فِي لِمَخْتَصَرٍ بَلْفَظٍ { خِتْلَاؤُكُمْ مِّمَّنِّي
مِمَّنِّي } لَنَا

Artinya: Sesungguhnya perbedaan yang terjadi antara Imam-Imam yang menjadi petunjuk adalah sebuah keleluasaan bagi manusia, seperti yang terjadi pada permulaan (kekuasaan) bangsa tartar. Dan ini mengisyaratkan pada hadits yang masyhur di kalangan manusia yakni (اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةً), pengarang kitab Al Maqoosidul Khasanah berkata: Imam Baihaqi meriwayatkan hadits tersebut dengan sanad yang terputus dari sahabat Ibnu Abbas RA. Dengan menggunakan lafadz: "Sesungguhnya Rosululloh SAW. bersabda": "pada waktu kalian semua di datangkan (hukum) dari kitab Alloh maka tiada alasan bagi seseorang untuk meninggalkannya, apabila dalam kitab Alloh tiada, maka (amalkanlah) sunnhaku (hadistku) yang telah lampau, dan apabila tidak ada sunnah dariku, maka (ambillah) perkataan para sahabatku, (karena) sesungguhnya sahabatku mempunyai derajat seperti bintang-bintang di langit, dimanapun engkau ambil perkataannya, maka engkau mendapat petunjuk, dan perbedaan para sahabatku bagi kalian adalah sebuah rahmat". (Ibn 'Abidin; 1421)

Berdasar uraian di atas dapat diambil paham, bahwa Perbedaan adalah realitas yang tidak bisa dinafikan bahkan dalam konteks kesimpulan hukum yang didasarkan pada dalil nas yang sama. Terlebih situasi dan kondisi yang melingkari para mujtahid

tidak memiliki kesamaan, perbedaan muncul berdasarkan kebutuhan-kebutuhan yang disesuaikan dengan lokal masing-masing pakar yang berdomisili di berbagai titik. Meskipun perbedaan merupakan realitas alamnya, namun dalam konteks hukum fiqih sebaiknya mencari titik temu dari dua kutub perbedaan masing-masing akar ialah dianjurkan dan hukumnya Sunnah

D. Fatwa MUI dan KEMENAG Tentang Salam Lintas Agama; Antara Perbedaan dan Pertemuan

Meskipun perbedaan merupakan realitas yang tak bisa dinafikan dalam kehidupan umat manusia termasuk di dalamnya pandangan pandangan tentang pola keberagaman yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi di mana seorang mujtahid ada, namun terdapat teori yang menyatakan bahwa menyatukan sebuah perbedaan hukumnya Sunnah.

Dalam konteks perbedaan antara MUI dan Kemenag tentang "Salam Lintas Agama" pada dasarnya dapat disatukan, setidaknya antar keduanya memiliki rujukan yang sama yakni Alquran as-sunnah dan juga argumentasi para pakar. Adanya firman Allah yang menyatakan bahwa agama tidak menyulitkan terhadap para pemeluknya dan juga adanya hadis yang menegaskan bahwa mudahkanlah dalam masalah agama dan jauhkanlah dari perih yang menyulitkan.

Perihal demikian tentu bukan hal yang sifatnya Ushul melainkan dalam hal yang sifatnya *furu'*. Praktek keberagaman yang cenderung menjerumuskan pada hal kesyirikan tetap tidak diperkenankan di dalam agama, sulit untuk mencari celah dalam hal menjadi kebolehan. Beberapa dalil sebagai argumentasi dalam pembolehan selama lintas agama pada dasarnya adalah dalil yang tidak spesifik, sehingga untuk mempertegas dan memperjelas dalil yang bersifat umum ialah mengambil dalil yang bersifat spesifik.

Antara MUI dan Kemenag dengan dalil yang sama sebenarnya bisa disatukan yakni tetap mengedepankan toleransi antar umat beragama, akan tetapi tetap menjaga etika *hablum minallah* hubungan hamba dengan Tuhannya, sehingga perkataan, perbuatan, atau keyakinan yang ditanamkan di dalam hati dapat diusahakan agar terhindar dari perih yang dapat merusak aqidah umat.

Pertemuan antara keduanya ialah tentang kosa kata dalam salam yang tujuannya membingkai perdamaian. Namun, kosa kata salam yang digunakan, khususnya dalam pertemuan-pertemuan antar umat beragama adalah kosa kata "salam" yang lumrah, dan dapat dipahami oleh semua pihak. Dengan kata lain, kosa kata yang terpakai dalam salam lintas agama tidak mengandung unsur-unsur yang dinilai oleh salah satu pihak ialah bertentangan dengan keyakinan masing-masing agama. Semisal dengan menggunakan kata selamat pagi, selamat siang, salam sejahtera, dll.

Apabila melihat teori yang dimunculkan oleh Hasan Hanafi, atau Fazlu Rohman maka secara teori, bahwa anjuran salam sebagaimana dalam sunnah yang telah dicontoh oleh Nabi dalam hadis-hadisnya bertujuan untuk kebaikan dalam bermuamalah, bahkan contoh terpakai ialah salam yang bersifat umum, bukan salam sesuai dengan keyakinan agama lain. Maka nilai-nilai etika yang terkandung dalam salam yang paling penting ialah "tidak menyinggung antar pihak, bahkan bisa menaungi pihak yang lain". Dalam

konteks salam Terdapat di dua filosofi yang dijadikan sebagai alasan terkait pembolehan atau pelarangan terhadap salam lintas agama;

1. Filosofi Agama

Kedua belah pihak sama-sama memiliki kesepakatan bahwa, agama Islam tidak mempersulit ada yang mempermudah terhadap hal yang kehidupan yang dilakukan oleh umat manusia senyampang tidak bertentangan dengan agama maka hal tersebut dapat dilakukan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks salam lintas agama, pada dasarnya kedua belah pihak tetap sama-sama memiliki kesepakatan bahwa salam lintas agama diperkenankan oleh agama. Namun, dalam penggunaan istilah yang disebutkan dalam salam tersebut terjadi perbedaan pandangan antara MUI dan Kemenag.

Pola pandang yang dibangun MUI dalam konteks alam lintas agama ialah dengan mempersempit kata yang digunakan. Pola yang demikian ini pada dasarnya ialah untuk menjaga aqidah umat agar tidak terperosok dalam lembah kesyirikan, sehingga salam lintas agama dengan menggunakan bahasa-bahasa yang kurang dipahami dan cenderung berelasi dengan keyakinan agama-agama lain, maka salam lintas agama yang mengandung unsur *tasyabbuh* atau kesyirikan dihukumi haram. Sedangkan Kemenag menyatakan, bahwa salam lintas agama pada dasarnya ialah sah-sah saja, meski kosakata yang terpakai tidak dipersempit, setidaknya mereka beranggapan bahwa hal yang demikian ini akan mampu mewujudkan kehidupan harmoni di tengah-tengah perbedaan.

Dalam konteks perbedaan di atas, keduanya memiliki keluhuran visi dan misi, yakni mengedepankan aspek keharmonisan hidup dalam keragaman. Seandainya keduanya ialah untuk merealisasikan kehidupan yang penuh dengan kedamaian, maka konsiderasi yang dapat ditawarkan adalah menggunakan kata-kata yang sama-sama dipahami dan tidak merusak terhadap keyakinan masing-masing antar penganut agama. Setidaknya secara menyeluruh antar keyakinan tetap merasa dihormati dan dihargai dengan menggunakan salam yang sama-sama dipahami, bukan dengan salam yang erat kaitannya dengan keyakinan antar umat beragama.

2. Filosofi kebangsaan,

Tidak bisa ditolak, bahwa Indonesia merupakan negara yang penduduknya memiliki keragaman, bahasa, warna kulit, budaya, bahkan keyakinan terdapat di Indonesia. Oleh sebab itu, kemampuan mengimbangi terhadap perbedaan yang ada men-empati khusus yang cukup urgen demi terealisasinya kehidupan yang harmoni.

Salam lintas agama merupakan upaya yang dilakukan oleh Kemenag dalam rangka mengejawantahkan makna dari salam yakni menebar kedamaian, dengan menggunakan bahasa atau kosakata yang tidak dipersempit dalam salam. Perbedaan cara pandang yang dimunculkan oleh MUI, kebangsaan Indonesia dengan ragam perbedaan merupakan realitas yang memang dari awal ada, dalam rangka membangun keharmonisan antar individu antar kelompok bahkan antar keyakinan bukan berarti dengan menggunakan cara yang dapat mengaburkan aqidah seseorang, melainkan menggunakan kosakata yang dapat dipahami dan memiliki nilai etika yang tidak me-

nyakiti terhadap orang lain yang berbeda dalam keyakinan.

Pola dan cara pandang sebagaimana di atas pada dasarnya dapat dipertemukan pada satu kutub, yaitu dengan cara mengungkapkan salam lintas agama dengan kosakata yang dipakai, yakni kosakata yang tidak menimbulkan problematika, khususnya dalam konteks yang dinilai *tasyabbuh* dengan keyakinan di luar Islam. Karenanya dalam konteks ini, menggunakan bahasa yang dikenal yang di dalamnya juga bagus merupakan solusi terbaik.

E. Epilog

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa perbedaan antara MUI dan Kemenag ialah dapat disatukan, dan konsiderasi tentang hal ini dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian;

1. MUI dan Kemenag sama-sama merujuk kepada nas-nas agama, bahkan juga cenderung *madzhabi*, sehingga terkait salam lintas agama yang didengungkan oleh keduanya dapat disatukan, setidaknya hal ini hukumnya sunnah,
2. Problematika salam lintas agama sudah pernah dicontohkan oleh Rasulullah Saw. Pola pandang atas sabda Nabi dengan kesimpulan yang berbeda adalah hal yang lumrah. Namun, menyatukan pola pandang yang berbeda ialah lebih elok dirasakan, sehingga laiknya kosa terpakai dalam salam lintas agama ialah kosa kata yang lumrah dan tidak menciderai keyakinan, atau bahkan merusak keyakinan itu sendiri

Wallahu A'lam.

Daftar Rujukan

- Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985)
- al-Nadawi, Ali Ahmad, *al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1998)
- Aruq Abu Zaid, *Al-Syari'ah al-Islamiyah baina al-Muhafizhin wa al-Mujaddidn*,
di <https://www.youtube.com/watch?v=8RqovluzxCA>
- Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* Hans Georg Gadamer, translations revised by Joel Weinsheimer and Donald G Marshal (Newyork: Continuum Publishing Group, 2004)
- <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/menimbang-salam-lintas-agama#:~:text=Sejurus%20dengan%20itu%2C%20hadirin%20yang, kepada%20umat%20yang%20berbeda%20agama.>
- <https://www.youtube.com/watch?v=Myetve7taug>
- <https://www.youtube.com/watch?v=rzDfUico2hs>
- Ibn 'Abidin, *Rad al-Mukhtar*, (Damsyag: Dar al-Tsaqafah, 1421 H)
- Maradingin, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, (Sukabumi, Farha Pustaka 2020)
- Ibn Manzhur, *Lisanul Arab*, Beirut: Darul Fikri, 1386 HLisan al Arab 2/249
- Masdar F. Mas'udi, *Antara Kesalihan Individual dan Kesalihan Sosial*, dalam M. Masyhur Amin, *Moralitas Pembangunan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994)
- Muhammad Mustafa al-Zuhaili, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah wa Tathbîqatuhâ fî al-Madzâhib al-Arba'ah*, (Damaskus: Darul Fikr, 2006)
- MUI, *KONSENSUS ULAMA FATWA INDONESIA Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*, (Jakarta, Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia)
- Sumbullah, U., & dkk. (2013). *Pluralisme Agama; Makna Dan Lokalitas Pola Kerukunan Antar Umat Beragama*. Maliki Press
- Umi Sumbulah, *Pluralisme Agama Makna dan Lokalitas Pola Kerukunan Antarumat Beragama*, (Malang; UIN-MALIKI PRESS 2013)

2

DEKONTRUKSI AYAT KESAKSIAN HILAL (URGensi SURAT AL-BAQARAH AYAT 185 DALAM METODOLOGI FATWA MUI NO. 2 TAHUN 2004: SUATU KRITIK KONSEP)

Muhammad Nurkhanif, M.S.I.

Pengurus MUI Kota Semarang & Dosen FSH UIN Walisongo Semarang
muhammadnurkhanif@gmail.com

Abstract

This article focuses on the verse concerning the testimony of the crescent moon (hilal) in Q.S. Al-Baqarah verse 185. Scholars of tafsir (interpretation) have not yet comprehensively and contemporarily interpreted this verse, especially regarding the numerous claims of hilal sightings that need verification. Therefore, the author attempts to provide a nuanced interpretation using hermeneutical and deconstructive approaches to the verse and a scientific-astronomical approach, employing qualitative descriptive research methods. In Fatwa MUI No. 2 of 2004, only one Quranic verse is mentioned, namely Surah Yunus verse 5, which does not directly relate to the verse about hilal testimony. The results of this research highlight the legal legitimacy that hilal sighting claims are only acceptable if they meet both fiqh (Islamic jurisprudence) and astronomical criteria. Such claims should not come from just anyone, but from individuals with sufficient expertise and skills in the process of rukyat al-hilal (observing the new moon). This is evident from the use of the word “مَنْ” (who) in the verse, which is part of an “ism maushul” (relative pronoun) and an “ism ma’rifat” (definite noun), indicating specificity. The significance of verse 185 from Surah Al-Baqarah should be reflected in the content of Fatwa MUI No. 2 of 2004.

Keywords: Hilal testimony verse, deconstruction, MUI Fatwa.

Abstrak

Artikel ini fokus tentang ayat kesaksian hilal yang tertuang dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 185 yang para pakar tafsir belum merumuskan penafsiran ayat tersebut secara komprehensif dan kekinian khususnya tentang banyaknya klaim kesaksian hilal yang perlu diklarifikasi kebenarannya. Oleh karena itu penulis berupaya memberikan corak tafsir dengan menggunakan kajian hermeneutika dan dekonstruksi ayat dan pendekatan scientific-astronomis dengan menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif. Dalam Fatwa MUI No 2 tahun 2004 hanya disebutkan satu ayat al-Qur'an yakni surat Yubus ayat 5 yang belum secara langsung berhubungan dengan ayat kesaksian hilal. Hasil dari penelitian ini adalah legitimasi hukum bahwa klaim kesaksian hilal yang dapat diterima hanya jika memenuhi

kriteria fiqih dan astronomi dan tidak boleh berasal dari sembarang orang, namun harus dari person yang memiliki keahlian dan keterampilan yang memadai dalam proses rukyat al-hilal. Hal tersebut dapat dilihat dari faidah kata مَنْ yang merupakan bagian dari isim maushul dan bagian dari isim ma'rifat yang memberikan faidah kekhususan. Pentingnya ayat 185 dari surat al-Baqarah ini seharusnya muncul dalam isi Fatwa MUI No 2 tahun 2004.

Kata kunci: Ayat kesaksian hilal, dekonstruksi, Fatwa MUI.

PENDAHULUAN

Rukyat al-hilal merupakan kegiatan rutin yang dilakukan oleh para pemerhati dan penggiat baik berasal dari organisasi keislaman ataupun unsur yang lain. Terdapat ibadah-ibadah dalam syari'at Islam yang bergantung pada terlihat atau tidaknya hilal seperti shalat Idul Adha dan Idul Fitri, shalat gerhana Bulan dan Matahari, puasa Ramadhan dengan zakat fitrahnya, haji dan sebagainya (Badan Hisab dan Rukyat Departemen Agama, 1981: 98. Hilal adalah bulan sabit pertama kali yang terlihat setelah matahari terbenam pasca ijtimak, ada juga yang berpendapat bahwa hilal dirukyat tidak harus *bi al-fi'li* (ruk yat) namun dapat juga dengan *bi al-'ilmi* (ilmu Hisab) (Rosyadi, 2017:4). Kedua metode *hisab* dan *ruk yat* inilah merupakan bentuk pemahaman dan pengamalan teks wahyu baik yang bersumber dari Al Qur'an maupun *As Sunnah* (*hadis Nabi SAW*) yang berkaitan dengan penentuan hari pertama bulan Kamariah (Izzuddin, 2006: 123-124).

Tingkat keberhasilan *ruk yat al-hilal* (pengamatan bulan baru) sangat bergantung kepada kondisi langit dan pemandangan di arah cakrawala bumi (ufuk) (Muhyiddin, 2005:85). Selain data hisab yang menunjukkan adanya kemungkinan hilal terlihat, terdapat hal lain yang perlu diperhatikan dalam *ruk yat al-hilal*, seperti; udara kotor, awan atau kabut dan cahaya yang dapat mengganggu pandangan ke arah ufuk sehingga membuat proses pengamatan sulit untuk dilakukan (Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, 2009:26.). Hal lain yang tidak kalah penting sebagai faktor keberhasilan *ruk yat al-hilal* adalah si pengamat itu sendiri baik dengan mata telanjang atau dengan alat bantu optik. Maka tidaklah mudah bagi seorang pengamat hilal jika ia tidak mengetahui hilal secara scientific astronomis yang diperoleh dari hasil perhitungan (hisab). Kondisi inilah yang jarang ditemui di lapangan saat proses *ruk yat, al-hilal*, yakni minimnya para pengamat hilal yang paham dan menguasai tentang proses *ruk yat al-hilal* baik dalam teori dan praktiknya.

Sebut saja kasus klaim kesaksian hilal di cakung (<https://www.kompasiana.com>) untuk mengetahui awal Syawal 1432 H. Teridentifikasi bahwa Tim Cakung menggunakan hisab (perhitungan) Mansyuriyah yang bersandar pada kitab Sullam al-Nayyirain yang merupakan kategori hisab taqriby, padahal dalam kajian ilmu hisab terdapat klasifikasi hisab itu sendiri. selain hisab taqrby yang memberikan hasil akurasi sangat rendah, terdapat hisab kontemporer yang memberikan hasil akurasi tinggi. Kasus Cakung sebenarnya bukan hal yang baru bagi Indonesia dan Dunia Islam pada umumnya. Data dari Saudi Arabia berkata, selama periode 1961-1964 ada 87 % hasil rukyat yang dipertanyakan kesahihannya. Data dari Yordania lebih mengejutkan lagi, karena selama periode 1957-2004 ada 92 % hasil rukyat yang sulit dipercaya kesahihannya. Demikian pula dari Indonesia selama periode 1962-1997, terdapat 70 % hasil rukyat yang dikategorikan tidak sah. Hal-hal semacam ini tentu tidak perlu terjadi lagi di masa depan.

Kasus ini kemudian menjadi dasar penulis untuk mengadakan penelitian lebih dalam tentang seluruh keputusan Kementerian Agama RI yang tertuang dalam KMA (Keputusan Menteri Agama) fokus terhadap kesaksian hilal yang diterima dan diputuskan dengan mengklasifikannya menjadi *istbat maslahy* dan *istbat takammuly* (Muhamad Nurkhanif, 2016:203)¹. Hasilnya ternyata sangat mengejutkan, bahwa hampir 50% dari total kesaksian yang diterima bukan masuk kategori kesaksian yang dapat dipertanggung jawabkan dalam ranah fiqh dan astronomi.

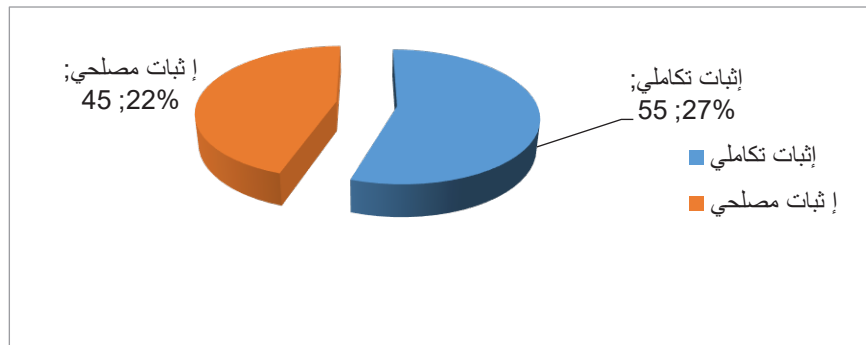


Diagram klasifikasi hasil sidang istbat Hilal Kementerian Agama RI tahun 1962-2015 (Muhamad Nurkhanif, 2016:203)

Fatwa MUI No. 2 Tahun 2004 tentang Penentuan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzul-hijjah memberikan pedoman untuk menentukan awal bulan-bulan penting dalam kalender Hijriyah. Namun, fatwa ini tidak mencantumkan secara khusus ayat-ayat dari Al-Qur'an yang terkait dengan kesaksian hilal (penampakan bulan sabit pertama). Hilal adalah salah satu cara yang digunakan dalam penentuan awal bulan Hijriyah, tetapi dalam fatwa tersebut, penekanannya lebih kepada metode hisab (perhitungan astronomis) dan rukyat (pengamatan langsung).

Fatwa ini merekomendasikan untuk menggabungkan kedua metode tersebut guna memastikan akurasi dalam penentuan awal bulan. Meskipun Al-Qur'an dan Hadis menyediakan panduan umum mengenai penampakan hilal, Fatwa MUI ini tidak secara eksplisit merujuk pada ayat-ayat spesifik yang mengatur kesaksian hilal.

Kemudian, kesaksian yang seperti apa yang dapat dipertanggung jawabkan kevalidannya, dan muncul dari orang yang mana yang dapat dipercaya kesaksian hilalnya. Ternyata jawabannya terdapat dalam firman Allah SWT surat Al-Baqarah ayat 185. Namun sejauh telaah penulis belum terdapat penafsir yang menggunakan pendekatan scientific astronomis dalam menafsirkan ayat tersebut. Maka kemudian penulis akan memberikan alternatif jawaban pertanyaan tersebut dengan menggunakan konsep hermeneutika dan dekonstruksi milik Derida untuk mengungkap makna *unspoken* dari ayat kesaksian hilal.

1 Istbat Mashlahy adalah keputusan yang dihasilkan atas dasar memelihara kemaslahatan umat walaupun secara astronomi kesaksian hilal dinilai lemah. Sedangkan istbat takammuly adalah istbat yang sudah terpenuhi anatar unsur fiqh dan astronomi.

Literatur Review

Penelitian tentang ru'yat al-hilal atau yang berhubungan dengan observasi hilal telah banyak dilakukan. Tercatat kurang lebih 310 jurnal ilmiah telah mengkaji hal tersebut. Namun hanya ada dua penelitian yang mengkaji secara khusus terhadap keputusan Menteri Agama RI sebagai hasil siding isbat penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah.

Pertama, penelitian yang dilakukan oleh Thomas Djamaluddin berjudul *Re-evaluation of Hilaal Visibility in Indonesia*. Fokus penelitian yang dilakukan adalah dengan cara menganalisa dokumen ketampakan hilal dari tahun 1962-1997 yang telah memiliki legitimasi hukum karena telah dilakukan pengambilan sumpah terhadap observer yang mengklaim melihat hilal. Hasil penelitiannya digunakan untuk merumuskan kriteria visibilitas hilal di Indonesia (Thomas Djamaluddin, 2001).

Kedua, penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Nurkhanif berjudul *The Integration Between Syar'i And Astronomy to Determine The Beginning of Hijri Calendar: An Applied Study of Moon Elongation to Prove The Hilâl Testimony*. Fokus penelitiannya adalah mengkaji keputusan Menteri Agama RI dari tahun 1962-2021 tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dengan cara mengkalkulasi ulang seluruh data klaim hilal terlihat dengan focus untuk mencari besaran elongasi. Dengan mengetahui besaran elongasi, maka dapat diketahui klasifikasi jenis isbat hilal yang dilakukan oleh Kementrian Agama RI. 45, 5% dari seluruh klaim hilal yang diterima merupakan kategori isbat mashlahy (Keputusan Menteri agama RI berdasarkan aspek fiqh saja karena mempertimbangkan kemaslahatan- (Nurkhanif et al., 2022)

Metodologi

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif (Sugiyono, 2014). Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah model Miles dan Huberman (Sugiyono, 2014) yang ditempuh dengan tiga cara; *Pertama*, reduksi data (*data reduction*) yakni merinci secara teliti data yang telah dikumpulkan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Overview Fatwa MUI No. 2 Tahun 2004

Fatwa MUI No. 2 Tahun 2004 diterbitkan untuk memberikan pedoman yang jelas dan terstandarisasi dalam penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Hal ini penting karena penetapan awal bulan Hijriyah tersebut berdampak langsung pada pelaksanaan ibadah umat Islam, seperti puasa Ramadhan, Hari Raya Idul Fitri, dan Hari Raya Idul Adha.

Fatwa ini memberikan dasar hukum yang jelas bagi umat Islam di Indonesia untuk mengikuti keputusan yang ditetapkan oleh MUI mengenai penetapan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Dengan demikian, fatwa ini bertujuan untuk menjaga kesatuan dan kekompakan umat dalam menjalankan ibadah yang terkait dengan bulan-bulan tersebut. Fatwa MUI No. 2 Tahun 2004 menegaskan pentingnya integrasi antara metode hisab dan rukyat dalam penetapan awal bulan-bulan penting dalam kalender Hijriyah. Fatwa ini juga menekankan pentingnya musyawarah dan konsensus dalam pengambilan keputusan, guna memastikan bahwa penetapan awal bulan dilakukan secara akurat dan dapat diterima oleh

seluruh umat Islam di Indonesia.

Sebelum mengarah pada urgensi surat al-Baqarah ayat 5 tentang ayat kesaksian hilal, penulis paparkan terlebih dahulu dasar hukum ayat al-Qur'an yang tercantum dalam fatwa MUI No. 2 Tahun 2004 tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Adapun dasar hukum yang digunakan dalam metodologi fatwa MUI No. 2 tahun 2004 itu adalah surat Yunus ayat 10 tentang peredaran Matahari dan Bulan sebagai pedoman mengetahui hisab dan bilangan tahun, surat al-Nisa ayat 59 tentang kewajiban taat dan patuh terhadap ulil amri. Kedua ayat tersebut belum membahas secara spesifik tentang ayat kesaksian hilal, padahal dalam fatwa MUI tersebut tercantum hadis-hadis tentang rukyat al-hilal.

Sekilas tentang Derrida dan Teori Dekonstruksinya

Jacques Derrida dilahirkan tanggal 15 Juli 1930 di El-Biar, Aljazair 'Orangtuanya berdarah ~ Yahudi Separdhic- Abrahamic. Meninggal tanggal 9 Oktober 2004, karena penyakit kanker pancreas, meninggalkan seorang isteri dan dua orang anak laki-laki. Selama empat puluh tahun berkarir, pemikiran Derrida telah ditulis dalam 400 buah buku dan 500 disertasi, serta lebih dari 17.000 kali namanya disebut dalam jurnal-jurnal terbitan internasional selama 17 tahun akhir-akhir ini (Al-Fayyadl, 2005: 7).

Karya Derrida: *The Problem of Genesis in Husserl's Phenomenologi* (manuskrip prasyarat memperoleh gelar sarjana filsafat, 1954); *Foundation of Geometry* (terj. Karya Edmund Husserl dari bahasa Jerman ke Perancis, 1956); tiga buku (1967) sebagai perlawanan terhadap dominasi logosentrisme dalam tradisi metafisika Barat, yaitu: *Writing and Differences, Speech and Phenomena*, of *Grammatology* (karya yang paling fundamental dalam pemikirannya); terbit dua buku (1972) lagi berjudul *Dissemination, Margins of Philosophy*, dan *Position* (kumpulan wawancara); *Glass* (yang memperkuat pengaruhnya dalam kritik sastra Amerika, 1974); *The Truth in Painting* (yang mengaplikasikan dekonstruksi untuk seni, psikologi dan politik, 1978); *The Post card: From Socrates to Freud and Beyond* (tentang hubungan antara bahasa lisan dan tulisan, dengan menginterpretasi teori *Depth-Psichology* nya Freud, 1980); *Memoires: Pour Paul de Man* (persembahkan kepada Paul de Man, orang pertama yang dengan baik melakukan pembacaan dekonstruksi, 1988); *Of Spirit: Heidegger and the Question* (tentang hubungan Heidegger dan Nazisme, 1987); *On Cosmopolitan and Forgiveness* (yang membicarakan dilemma rekonsiliasi dan amnesty di tengah situasi trauma berdarah menuntut bentuk-bentuk pengampunan, 2001) (Al-Fayyadl, 2005: 7).

Faktor-faktor yang melatar belakangi kelahiran Teori Dekonstruksi

Kontek sosial seperti apa sehingga Derrida melahirkan atau memunculkan teori dekonstruksi? *Social context* yang memicu lahirnya teori dekonstruksi adalah pada waktu itu, terdapat kesan bahwa filsafat tidak dapat berkembang dengan baik, karena masih berkatat dalam dunia ide yang berorientasi kepada kebenaran tunggal. Padahal, kecerdasan Derrida mampu melihat bahwa, .. 'sesuatu, yang, masih, dalam, ide' itu, dapat, lebih diempiriskan melalui 'pertanyaan-pertanyaan maupun pernyataan-pernyataan' yang di dalamnya terdapat kemungkinan alternatif 'jawaban' kebenaran-kebenaran lain, yang dapat dan perlu juga diakomodir (Routledge and Kegan Paul, 1983:85).

Kegelisahan-kegelisahan yang diakibatkan oleh dominasi kebenaran tunggal, meng-

gelitik para cendekiawan untuk menoleh dan menerima pemikiran- pemikiran 'alternatif kebenaran' yang diperoleh Derrida melalui 'bacaan-bacaan dekonstruksi' tentang realitas yang dilihat sebagai teks. Pemikiran alternatif, sebagai pembelaan atas perbedaan, di tengah kancan dunia yang dihantui dengan ancaman penyeragaman. Dunia yang ditegakkan dengan hegemoni terselubung yang mengatasnamakan rasionalitas, yang ingin mengarahkan masyarakat dan individu secara diam-diam pada teleology modernitas, yaitu 'dusun global' (Routledge and Kegan Paul, 1983:85).

Selain konteks social, pemicu munculnya teori dekonstruksi Derrida adalah Teori *Strukturalis* dan *Teori Fenomenologi*. Hal ini terlihat pada hasil dekonstruksi atas teks, Derrida yang masih dapat memperlihatkan bahwa di dalam perbedaan- perbedaan itu terdapat suatu kejutan yang menstruktur di dalam teks. Jacques Derrida, seorang filosof handal", melihat kenyataan bahwa terdapat permasalahan pada tradisi filsafat Barat yang bertumpu pada penalaran yang didominasi oleh "kehadiran metafisis" (merupakan sinonim positivisme). Penalaran tradisi Barat (Plato yang mengutamakan penuturan ketimbang penulisan, Aristoteles, Kant, Hegel, Wittgenstein hingga Heidegger), dibentuk oleh suatu logosentrisme, yaitu pengistimewaan tuturan oral atas tulisan", selalu berusaha mencari Jogos, bahasa rasional yang berusaha mempresen-tasikan dunia nyata. Dengan bahasa rasional tersebut, menganggap bahwa 'kebenaran' tunggal berasal dari sebuah 'kepastian'. Padahal kepastian penalaran ini, bagi Derrida, adalah merupakan tirani, menindas jalan pemikiran yang marginal. Dan klaim kebenaran, penyeragaman adalah awal kekerasan dan kemunafikan. Konsep yang diajukan adalah 'keadilan': yang lain, yang berbeda, harus dicatat dan dapat tempat, yaitu dekonstruksi (Al-Fayyadl, 2005: 11).

Pemikiran Derrida tidak lepas dari pengaruh strukturalisme, utamanya Ferdinand de Saussure, dengan karya monumentalnya tentang linguistik umum, *Course de Linguistique General*, yang membayangkan bahasa sebagai sebuah system yang stabil, dan tidak berubah-ubah. Juga Durkheim, dalam *Des Regles de la Methode Sociologiques* (1885) yang mengatakan bahwa fenomena obyektif yang mendasari seluruh aktivitas social, berada di luar kehendak individu, ini adalah kesadaran kolektif. Dan membayangkan bahwa kesadaran kolektif itu berada pada bahasa. Inilah fenomena obyektif, yang disebut struktur (Al-Fayyadl, 2005: 11).

Struktur ideal geometri, dalam Fenomenologi Husserl, juga terdapat dalam struktur kesadaran manusia. Struktur dasar' dari setiap pengalaman" intensial» yang mendahului segala bentuk refleksi epistemic manusia dengan dunianya. Artinya, kesadaran membentuk fenomena dan fenomena membentuk kesadaran. Bagi aktor, dunia social diatur secara natural, tidak diatur oleh mereka (individu). Pandangan natural atau perilaku natural ini merupakan arah untuk menemukan proses intensional. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa pemakaian tidak pernah selesai, terus menerus diperbaharui dan dilakukan secara berulang-ulang setiap waktu dan setiap kali kesadaran bersentuhan dengan fenomena (Al-Fayyadl, 2005: 7).

Melalui gagasan dari linguistik", memungkinkan Derrida dialog dengan strukturalisme, sekaligus tetap memisahkan diri darinya. Mengapa demikian? Sebagaimana dikatakan Derrida, bahwa strukturalisme berwatak metafisik. Pada sisi lain, para strukturalis yakin metafisika, tetapi Derrida melihat bahwa mereka justru kembali ke tempat semula." Pada saat itu Derrida" memproklamirkan awal era baru yang disebut dengan post-structuralisme. Pada saat yang sama, subversif dan dekonstruksi semakin penting dengan kemunculan post-modernisme, dan post-strukturalisme inilah yang meletakkan landasan bagi post-modern-

isme Yaitu suatu situasi dimana modernisme dan 'proyek' pencerahan seperti yang diusung para filosof humanis, menghadapi krisis akut, dan mendekati detik-detik kehancurannya (Al-Fayyadl, 2005: 62).

Bahasa sebagai struktur yang stabil (Saussure- Strukturalis) sekaligus juga struktur ideal geometri (Husserl-Fenomenolog), yang didalamnya terdapat kesadaran kolektif, mendapatkan kritik tajam dari Derrida, bahwa strukturalisme ini mencerminkan Hasrat manusia untuk mengontrol dan mendeduksikan fenomena ke dalam _ sistem-sistem yang baku. Strukturalisme maupun Fenomenologi, masih dibayang- bayangi oleh logosentrisme, ini merupakan wilayah kajian dekonstruksi Derrida untuk menampilkan bahwa 'ada kebenaran lain' yang perlu dimunculkan (Kevin Hart, 2003: 7).

Berdasar atas latar belakang konteks' social, 'pengaruh teori-teori' besar' waktu itu, serta kehidupan social maupun pribadinya, Nampak bahwa Derrida akan menjawab pertanyaan apakah memang benar bahwa realitas 'teks' kebenaran itu adalah merupakan kebenaran tunggal (Jogenstrisme). Melalui pembacaan 'pintar' nya, Derrida menemukan bahwa kebenaran tidak tunggal, tetapi kebenaran adalah banyak. Melalui dekonstruksi pada fenomena social yang ada dalam dunia kehidupan social manusia, yaitu fenomena

obyektif dimana kesadaran kolektifnya adalah bahasa. Derrida melihat bahwa tidak ada bahasa, baik tulisan atau lisan, yang secara sempurna menjadi sarana transparan, untuk menjelaskan makna. Selain itu, 'keterulangan' atau pengulangan sebuah kata yang sama didalam sebuah wacana dan diantara wacana-wacana tidak dapat dipandang sebagai reproduksi dari teks yang sama, identik atau sinonim. Karena setiap kali tanda diulang, ia selalu menampilkan ulang dirinya dalam sebuah konteks yang berbeda, dan peralihan konteks selalu mengubah maknanya. Keterulangan ini tidak membawa kepada konsolidasi, akan tetapi pada disintegrasi makna tekstual (Zima, 1999:151).

Dari penjelasan sebagaimana tersebut diatas, dapat dikatakan. bahwa fenomena (teks) bukanlah sesuatu yang tertib (order), tetapi sesuatu yang masih dalam proses menjadi atau masih perlu ada penyempurnaan disana-sini (disorder), oleh karena itu Derrida melakukan re-order melalui dekonstruksi. Mengapa re-order dilakukan oleh Derrida dengan dekonstruksinya ? Hal ini lebih disebabkan karena dalam pandangan Derrida, bahwa ada makna yang ditekan atau tidak dimunculkan, terkesan terjadi pemaknaan yang belum selesai (disorder). Sehingga dekonstruksi berputar- putar dalam pusat-pusat yang tak lagi stabil dan mengurai seluruh logika formalnya didalam teks.

Interpretasi atas teks, bagi Derrida terdapat dua interpretasi dalam interpretasi, yaitu pertama berupaya memaparkan, (yaitu interpretasi metafisik) dan yang kedua** adalah mendukung permainan dan berupaya melampaui manusia dan humanisme (yaitu interpretasi non-metafisik). Interpretasi tidak dapat dinilai benar atau salah, tetapi kuat atau lemah, tidak dipilih oleh subyek, tetapi memaksakan dirinya sendiri kepada subyek.

Mengapa Derrida selalu mempertanyakan sesuatu yang sudah semestinya dimengerti oleh akal sehat? Hal ini lebih didasarkan atas konsep dasar 'dekonstruksi' itu sendiri, yaitu penekanan pada keberagaman, keberbedaan yang merupakan syarat mutlak kemungkinan hubungan dengan yang lain dan keterbukaan (Caputo, 1997:14).

Derrida memimpikan pentas alternatif (baca: masyarakat alternatif), dimana pembicaraan tidak lagi menguasai pentas, maksudnya, pentas tidak lagi dikuasai oleh penulis dan

naskah; aktor tidak lagi didekte; penulis tak lagi pendekte tentang apa yang akan terjadi di pentas, sehingga menghasilkan suatu konstruksi pentas yang keriuhanannya masih belum dapat ditenangkan dengan kata-kata Peter Beilharz, 2005:79).

Disini tersirat bahwa Derrida ingin membebaskan teater dari kediktatoran penulis scenario, ingin melihat masyarakat terbebas dari gagasan semua penguasa intelektual yang telah menciptakan pemikiran dominan, ingin melihat semua menjadi penulis merdeka. Derrida ingin teater jauh dari 'pusat' tradisionalnya, menjauh dari pusat perhatian penulis scenario (baca: penguasa), dari harapan penulisnya dan memberikan aktor suatu peran yang lebih bebas. Teater atau masyarakat tanpa peran dan perbedaan, dapat dipandang mati (Ritzer, dkk, 2004:608-609).

Selanjutnya. Derrida mengatakan bahwa masa depan tidak perlu ditunggu atau tak perlu ditemukan lagi, karena kita tidak akan menemukan masa depan itu di masa lalu, dan kita tidak boleh berdiam pasif menunggu nasib, Masa depan harus ditemukan, diciptakan, ditulis dalam apa yang dikerjakan kini (Ritzer, dkk, 2004:608-609).

Kata kunci Teori Dekonstruksi Derrida

Difference, Difference

Istilah *différance* pertama kali diperkenalkan oleh Derrida ketika berceramah di depan *société française de philosophie* pada tanggal 27 Januari 1968, "yang memiliki dua makna, yaitu membedakan / menjadi berbeda (*to differ*) dan menunda (*to defer*). Huruf *a* (dalam *différance*) menggabungkan dua makna sekaligus dalam satu kata. Perbedaan *e* dan *a* pada *différance* dengan *différance* tidak dapat dibunyikan dengan suara, karena ketika dibunyikan menggunakan tanda fonetik yang sama, hanya dapat dibedakan melalui penulisan. Bagaimanapun, Bahasa dengan tulisan melibatkan tidak hanya perbedaan (perbedaan), tetapi juga *différance* (Barbara, 1982:1; Fayadl, Muhammad: 110).

Peradaban Labirin: 'Exergue'

Berakhirnya modernitas, ditandai oleh berakhirnya peradaban buku dan kelahiran peradaban teks. Mengapa demikian? Derrida mengatakan bahwa sebuah buku yang dirangkai secara sistematis dan disajikan sebagai sebuah kesatuan yang komprehensif, tetaplah terdiri dari huruf-huruf yang tampak bisu itu, namun terdapat kekuatan yang tak mungkin selamanya dirangkum ke dalam totalitas, terdapat suatu perbedaan (*différance*) yang tak selamanya tertaklukkan (Fayadl, Muhammad: 165-228).

Teks adalah *universum* tanpa batas, sebuah bentangan pemaknaan yang menghampar, bertaut tanpa akhir, jalin menjalin, melimpah ruah ke segala penjuru, terus menerus mengalir, dengan gerak tak berarah, yang bergulir dari satu medan ke medan baru, menembus batas, dan menembus ruang yang tersembunyi, tak punya awal dan tak kunjung final, ibarat gurun pasir tak bertepi yang menelantarkan kafilah dari tujuannya. Dapat dikatakan bahwa sebuah teks tidak pernah berpretensi hadir sebagai 'yang bulat' dan selesai, yang dianalogikan *Différance*, adalah struktur perbedaan dan penundaan-kehadiran, sekaligus menandakan perlawanan terhadap dominasi tuturan dalam metafisika yang merupakan strategi untuk memperlihatkan perbedaan-perbedaan implisit sekaligus menyodorkan tantangan

terhadap totalitas makna dalam teks, Dengan difference, teks terus menerus mempertanyakan asumsi-asumsi yang mapan dan mengujinya dengan kemungkinan- kemungkinan yang baru yang lebih radikal, paradoksal, atau bahkan absurd. Difference, adalah ruang mencari berbagai perspektif terhadap teks. Era seperti ini, disebut dengan peradaban Labirin. Dengan Jabirin. § Yaitu suatu lorong yang tak seorangpun dapat memasukinya ini tetap sebuah metafor yang selalu hadir dalam lambo ingatan manusia. Labirin adalah teks. Kehampaan. Sebuah etalase tanda, Dan rimba jejak (Walter, 1994: 124).

Bagi Derrida, Dekonstruksi adalah merupakan tantangan terhadap totalitas makna, atau pengetahuan yang terlembagakan order of things, ke dalam satu system tunggal dan koheren.

Dekonstruksi lebih merupakan sebuah rangsangan untuk tidak melihat kebenaran yang diyakini, sebagai satu-satunya kebenaran. Ada banyak kebenaran, dan dapat dipilih sesuai kebutuhan. Sehingga dapat dikatakan bahwa kebenaran itu sendiri tidak akan pernah tercapai dalam totalitas yang bulat. Walaupun suatu kebenaran itu berupa kemungkinan, pada dasarnya ia adalah ketidakmungkinan, kecuali direngkuh dalam difference dengan segenap kemajemukan. Kondisi seperti ini oleh Derrida diringkas menjadi tiga kata, yaitu sans savoir, sans voir, sans avoir (tidak mengetahui, tidak melihat, tidak memiliki) (Fayadl, Muhammad: 174).

Tidak mengetahui (sans savoir), adalah menggambarkan bahwa sebuah teks tidak selalu dapat ditangkap oleh penafsir dalam totalitasnya, karena setiap penafsiran harus dikembalikan kepada watak intertekstualitasnya dari teks dan differdince. Tidak melihat

(sans voir), adalah mengisyaratkan keterbatasan indera dengan penglihatan akan kebenaran, yang terbersit sikap respek terhadap differdnce yang tak mungkin terjamah. Tidak memiliki (sans avoir), yaitu kebenaran tidak lagi berada dalam pangkuan si penafsir, tetapi bergerak menyebar ke penafsiran-penafsiran yang lain yang berbeda. Tidak ada lagi otoritas atau pengarang transedental yang memiliki kuasa mutlak atas teks, terjadi peleburan batas antara pengarang dan teks. Teks memiliki otonominya sendiri, yang berjalan seiring dengan dinamika penafsir dan pembaca (Fayadl, Muhammad: 174).

Strategi dan Alternatif Memahami Teks Melalui Hermenutika

Pada mulanya kalam ilahi baik al-Qur'an ataupun As- Sunnah (hadis) merupakan kalam yang tidak bersuara dan berhuruf, namun yang ada sekarang telah terkodifikasi dengan menggunakan teks dan bahasa arab sebagai sarana untuk trasferisasi. Ketika kalam ilahi telah berwujud teks maka tentunya akan berubah menjadi suatu wacana dalam suatu sistim kebudayaan. Meskipun teks kalam ilahi bersumber dari Dzat yang *metafisis, transedental, dan absolut-eternal*, namun ketika teks tersebut telah teramah oleh akal manusia, maka hilanglah sifat skral dan absolutnya. Ketika suatu teks kalam ilahi telah dibaca, dipahami, ditafsirkan dan atau diteliti oleh siapapun juga, maka persoalan hermeneutik tidak bisa dihindari (Ilyas Supena dan M.Fauzi, 2002:256-257). Hermeneutika secara etimologi berasal dari bahasa Yunani, *hermenia* (Zuhri, 2003: 84) yang disetarakan dengan *exegesis*, penafsiran atau *hermeneunin* yang berarti menafsirkan. Hermeneutika dalam kajian hadis telah mewujudkan diri dalam wadah kajian *asbab al-wurud* (Zuhri, 2003: 84).

Hermeneutika dalam arti yang sederhana bermakna sebuah disiplin filsafat yang memusatkan bidang kajiannya pada persoalan *understanding of understanding* (pemaha-

man atas pemahaman) terhadap teks. Batasan secara umum, hermeneutika adalah proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti (Chanafie, 1999:1). Hermeneutika pada akhirnya diartikan sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti (Sumaryono, 1993:24).

Kata hermeneutik pada mulanya merujuk pada nama dewa Yunani kuno yaitu Hermes yang bertugas menyampaikan berita (pesan) dari sang Maha Dewa kepada manusia. Versi lain menyebutkan bahwa Hermes adalah seorang utusan yang bertugas menyampaikan pesan Yupiter kepada manusia. Tugas utama Hermes adalah menterjemahkan pesan-pesan dari gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh umat. Fungsi Hermes sangat penting sebabapabila terjadi kesalah pahaman tentang pesan-pesan dewa akan berakibat fatal bagi seluruh manusia. Hermes harus mampu menginterpretasikan sebuah pesan dalam bahasa yang digunakan pendengarnya. Sejak itulah Hermes menjadi symbol seorang duta yang dibebani misi tertentu, berhasil tidaknya misi tergantung cara yang digunakan untuk menyampaikan pesan-pesan tersebut (Komaruddin, 1996:124).

Adapun hermeneutika secara terminologis dapat diartikan sebagai penafsiran ungkapan-ungkapan dan anggapan dari orang lain, khususnya yang berbeda jauh dari rentang sejarah. Dengan demikian kajian hermeneutika diharapkan mengarah kepada pemahaman teks wahyu yang sedang dipelajari agar memiliki arti dan mengarah secara terbuka kepada suasana sekarang dan di sini (Musahadi, 2009:227).

Hermeneutika dapat dikatakan sebagai katrol baru yang mengangkat berat dunia ilmu tafsir untuk lebih bebas dari "sang pengarangnya", di mana untuk memahami teks, jika diperlukan, maka hanya membutuhkan sedikit poin maksud dan tujuan pengarang saat menulisnya, bahkan mungkin hal tersebut tidak diperlukan lagi. Sebab dalam kajian hermeneutika selain horison pengarang ada dua horison penting untuk dilibatkan, yakni horison teks itu sendiri dan horison pembaca. Dari sinilah hermeneutika berurusan dengan tiga hal sebagai tujuan dan komponen pokok dalam upaya penafsiran yaitu teks, konteks, dan kontekstualisasi (Musahadi, 2009:130), (Nasarruddin, 2014:70).

Dalam diskursus kajian pemikiran Islam kontemporer, terlebih khusus dalam kajian bidang studi tafsir baik *Al Qur'an* dan apalagi hadis, hermeneutika merupakan hal yang kurang mendapatkan perhatian dan fokus dari para cendekiawan muslim dan kalangan akademisi. Berbeda kondisinya pasca munculnya karya-karya tentang kajian hermeneutika dan penerapannya oleh para akademisi dan penulis Arab, sebut saja Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, M. Syahrur dll. Paling tidak mereka telah memberikan kesan yang begitu mengena bagi kaum cendekiawan Islam di Indonesia dalam diskursus Islam dengan munculnya pola pikir baru untuk mau menyentuh kajian hermeneutika sebagai sebuah alternatif baru dalam memahami teks wahyu baik *Al Qur'an* maupun *Al Hadis* (Nassaruddin, 2014:64-65).

Berbicara mengenai teks, semisal *Al Qur'an* dan *Al Hadis* yang telah dikodifikasikan, maka teks tersebut tidaklah terslepas dari sebuah wacana. Sebab teks itu sendiri merupakan sebuah fiksasi atau pelebagaan sebuah wacana lisan dalam bentuk tulisan. Sedangkan wacana adalah suatu aktivitas *sharing* pensapat atau pemikiran. Wacana merupakan medium bagi proses dialog antar berbagai individu untuk memperkaya wawasan dan pemikiran dalam rangka memperoleh kebenaran yang lebih tinggi. Cara kerjanya, sebuah wacana sebelum diekspresikan keluar dalam bahasa lisan terlebih dahulu tersusun dalam diri pembaca. Sehingga hubungan antara pikiran, bahasa dan wacana tidak dipisahkan. Hal inilah yang

menjadi *streesing point* dalam kajian hermeneutika, yakni mengkaji pikiran dan perasaan orang yang telah terlembagakan dalam bahasa tulis, sementara pembicaranya tak lagi berada di tempat (Komarruddin, 1996: 130).

Salah satu produk pelebagaan lisan dalam bentuk teks adalah firman Allah SWT yang disampaikan melalui lisan Nab Muhammad SAW yang berhubungan dengan hukum Islam. Kajian hermeneutika dalam memahami dan menafsirkan ayat Al-Qur'an dapat dipahami sebagai ilmu yang merefleksikan tentang bagaimana teks Al-Qur'an sebagai wahana yang merekam *event* masa lalu mungkin untuk dipahami dan secara ekstensial dapat bermakna di dalam situasi kekinian. Hermeneutika Al-Qur'an mensyaratkan adanya dialog secara intensif antara teks Al-Qur'an sebagai warisan masa lalu dengan penafsir dan audiensnya masa kini. Untuk menkomunikasikan antara penafsir, audiens, disertai latar situasi kekinian dengan latar situasi masa lalu tidaklah mudah dan membutuhkan beberapa metode atau prinsip yang menjadi sebuah keniscayaan. metode tersebut adalah; metode konfirmatif, metode tematis- komprehensif, metode linguistik, metode historik, metode realistik, metode distingsi etis dan legis, dan metode distingsi instrumental dan intensional (Musahadi, 2009:133).

Paradigma Dekonstruksi Sebagai Langkah Pendamping

Dalam studi kritik teks, disamping menggunakan hermeneutika sebagai sebuah alternatif, paradigma dekonstruksi juga merupakan metode yang kemudian diadopsi untuk kemudian disinerjikan dan disandingkan dengan hermeneutika dalam rangka menggantikan metode tafsir warisan ulama yang dipandang oleh sebagian kelompok dianggap sudah "ketinggalan zaman". Dari sebagian banyak cendekiawan muslim kontemporer Mohammed Arkoun dan Nasr Hamid adalah tokoh yang disinyalir mengadopsi metode hermenutika dan dekonstruksi dalam kajian tafsir dan pemahaman teks (Nasarruddin, 2014:72-74).

Untuk dapat memahami kata kunci maupun proposisi yang ditawarkan oleh Teori Dekonstruksi, dipandang perlu ada pemahaman tentang apa yang disebut dengan dekonstruksi ita sendiri.

Istilah 'dekonstruksi', terjemahan dari dua katadalam bahasa Jerman yang dipakai Martin Heidegger dalam *Being and Time* (1927) yaitu *destruction* dan *Abbau*. Dalam karyanya ini, Heidegger mengatakan bahwa persoalan filsafat paling krusial adalah tentang makna 'ada' (*being*) yang telah dilupakan oleh tradisi pemikiran Barat, sehingga perlu dikupas kembali secara memadai.

Tradisi ffilsafat seperti ini, tidak dapat ditinggalkannya begitu saja, akan tetapi, yang dilakukan adalah melonggarkan struktur-strukturnya sehingga dapat mengujinya secara seksama, kemudian merumuskannya..kembali, persoalan..'ada'. dengan. Lebih tepat. Proses pelonggaran dan pembongkaran ini dirujuk Heidegger sebagai *Destruktion* dan *Abbau*, yang kemudian ditangkap Derrida dengan istilah dekonstruksi. 7 Sehingga, ketika Strukturalisme memandang bahwa makna ditentukan berdasarkan atas hubungan antara tanda, dapat dikatakan bahwa tidak ada esensi makna bagi tanda. Karena setiap makna yang ada, pada dasarnya adalah relatif. Sehingga, dekonstruksi dalam hal ini adalah mengelupas makna-makna yang telah dikonstruksi, yang telah ditekan atau ditindas. Dekonstruksi, merupakan strategi untuk memunculkan lapisan-lapisan makna yang terdapat di dalam 'teks'.

Derrida, melalui dekonstruksi ingin memperlihatkan bagaimana kebenaran, logos, phal-

lus, atau pusat-pusat yang stabil tidak mungkin untuk hadir secara utuh. Karena kehadirannya selalu membutuhkan sesuatu yang bukan bagian dari dirinya, yaitu difference, untuk menunjukkan kelemahan-kelemahan internal dari setiap system pemikiran apapun yang hendak menstabilkan teks.

Pada tataran lain, Dekonstruksi dalam bahasa Indonesia diartikan "pembongkaran". Paradigma ini pertama kali diperkenalkan oleh Jaques Derrida pada tahun 1960-an yang terilhami dari karya dan gagasan Heidegger yang dalam tradisi filsafat Barat dikenal dengan istilah *destruction* (penghancuran). Ada pola khusus yang dikemukakan Derrida dalam metode kritik teks-nya, yakni; menemukan (*discovering*), mengenali (*recognizing*), dan memahami (*understanding*) berbagai asumsi, ide, atau gagasan "yang tak terucap" (*unspoken*). Metode Derrida ini kemudian merambah ke dalam wilayah studi Islam terutama dalam kajian tafsir (Nasarruddin, 2014:73).

Konsep Ayat Kesaksian Hilal

Allah SWT berfirman khusus dalam kriteria perukyat yang diharapkan dapat diterima kesaksiannya:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۝٥٨١

Barang siapa yang melihat atau menyaksikan hilal maka berpuasalah, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu (Q.S. Al-Baqarah:185) (Departemen Agama Republik Indonesia, 2005:23).

Ayat di atas memberikan penjelasan secara umum tentang kewajiban berpuasa Ramadhan jika berhasil melihat hilal. Ayat ini pun kemudian diperkuat dengan salah satu hadis Nabi SAW tentang penentuan awal dan akhir puasa:

حد ثنا عبد الرحمن بن سلام الجمحي حد ثنا الربيع يعني ابن مسلم عن محمد وهو ابن زياد عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صل الله عليه وسلم قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غمي عليكم فاكملوا العدد (رواه مسلم)

Diriwayatkan dari Abdurrahman ibn Salam al-Jumahi, dari al-Rabi' (ibn Muslim), dari Muhammad (yaitu Ibn Ziyad), dari Abu Hurairah r.a. sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: Berpuasalah kamu karena melihat tanggal (hilal) dan berbukalah kamu karena melihat tanggal (hilal). Apabila pandanganmu terhalang oleh awan, maka sempurnakanlah bilangan bulan Sha'ban (menjadi 30 hari (HR. Muslim) (Muslim, tt:481).

Para pakar tafsir berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat tersebut. Mushtofa al-Maraghi berpendapat dalam tafsirnya bahwa orang yang telah berhasil menyaksikan hilal dalam kondisi tidak bepergian maka wajib baginya berpuasa. Begitu juga, wajib berpuasa bagi orang yang mendengarkan informasi yang valid tentang terlihatnya hilal (Al-Maraghi, 1946:73).

Al-Razy berendapat dalam tafsirnya bahwa pada ayat tersebut terdapat beberapa permasalahan, salah satunya dalam pemakaian kata «شهد». Terdapat dua pendapat dalam pemakaian kata tersebut, pertama; bahwa objek kata kerja «شهد» disembunyikan yakni kata البلد atau البيت sebagai objeknya, sedangkan kata الشهر berposisi sebagai kata keterangan waktu, maka pemaknaannya adalah bahwa orang yang mengklaim melihat hilal dengan metode hisab dan dengan rukyat al-hilal maka wajib berpuasa (al-Razy, 1981:95-96).

Ibnu Kastir dalam tafsirnya berpendapat bahwa ayat 185 tersebut mengindikasikan kewajiban berpuasa Ramadhan bagi siapapun yang memasuki bulan tersebut dalam kondisi mukim dalam suatu tempat (negara), dan boleh untuk tidak berpuasa bagi siapapun (berkewajiban puasa) yang sedang dalam kondisi bepergian (Ibnu Kastir, tt, Juz 2:503).

Dalam tafsir *Al-Bahru al-Muhith fi al-Tafsir* karya Abu Hayyan, pendapatnya senada dengan para mufasir di atas, yakni memaknai dan menafsiri ayat 185 surat Al-Baqarah dengan konsep antara musafir dan tidaknya kondisi seseorang ketika datang bulan Ramadhan. Dalam versi lain disebutkan bahwa orang yang berhasil melihat hilal dalam kondisi tidak sedang bepergian maka wajib baginya untuk berpuasa. Disebutkan juga dalam tafsir ini pendapat Abu Al-Baq' bahwa kata من dalam firman Allah فمن شهد secara dzohir merupakan bagian dari bentuk jumlah syarat akan tetapi boleh juga disebut sebagai jumlah *maushuliah* (Abu Hayyan, Juz 2, 2010:197-198).

Quraisy Syihab pakar tafsir kontemporer Indonesia berpendapat dalam tafsirnya, bahwa maksud dari ayat tersebut adalah bahwa orang yang telah mengetahui masuknya bulan Ramadhan baik dengan hasil rukyat al-hilalnya sendiri atau orang lain yang 'adil dan valid maka wajib baginya berpuasa. Adapun cara mengetahui hilal dapat ditempuh dengan cara menggunakan ilmu hisab sebagai metode untuk dapat diketahuinya posisi hilal sehingga dapat dilihat jika tidak ada faktor penghalang seperti mendung atau tebalnya awan (Quraisy Syihab, 2000:379).

Konsep Fiqih Kesaksian Hilal

Telah jelas, bahwa masuknya awal Ramadhan, Syawal, Dzulhijjah atau bulan Hijriyah yang lainnya bergantung pada terlihatnya hilal atau tidaknya oleh si pengamat. Hal ini telah disepakati oleh para Ulama empat madzhab, namun dalam jumlah saksi mereka berbeda pendapat.

Hilal Ramadhan

Menurut madzhab Hanafiah bahwa Kesaksian hilal Ramadhan harus disaksikan oleh sekelompok saksi (perukyat) yang berpengalaman dan berpengetahuan² dalam kondisi langit bersih dari penghalang. Adapun jumlah³ personil ditentukan oleh ulil amri setempat. Dan lazim bagi setiap saksi untuk mengucapkan kata «أشهد». Namun jika kondisi langit mend-

2 Maksudnya adalah mengetahui tata cara melihat hilal, dan ini merupakan madzhab Ibnu Rusyd. Lihat (Muhammad Bin 'Abd al-Wahab Juz 2, 2002:87)

3 Bakhit al-Muthi'i mengatakan bahwa jumlah saksi perukyat yang memberikan informasi terlihatnya hilal harus bersih dari kemungkinanya adanya kesepakatan untuk berbohong sekalipun kesaksian tersebut dari orang yang adil. Lihat (Bakhit al-Muthi'i, 1329 H: 6-11). Juga Lihat (Muhammad Bin 'Abd al-Wahab, Juz 2, 2002: 74-77).

ung ataupun terdapat awan yang tebal maka cukup dengan kesaksian perukyat yang adil, akil, dan baligh (al-Jaziry, 1999:499).

Madzhab Malikiyah berpendapat bahwa masuknya bulan Ramadhan harus disaksikan oleh dua perukyat yang adil dalam kondisi langit yang cerah tanpa penghalang ('Adil al-'Azary, tt:140), Atau dengan kesaksian dari sekelompok perukyat yang berpengalaman dan berpengetahuan sekiranya tidak ada kesepakatan untuk berbohong ('al-Jaziry, 1999:499).

Madzhab Syafi'iyah berpendapat bahwa kesaksian hilal Ramadhan tidak bisa diterima kecuali dari dua kesaksian (Hamzah, tt, Juz 3:534).

Madzhab Hanabilah berpendapat bahwa kesaksian hilal Ramadhan dapat diterima dari satu kesaksian dengan kriteria saksi harus orang yang mukallaf, adil, laki-laki atau perempuan, merdeka atau budak, serta tidak harus mengucapkan kata «أشهد» (Wahbah al-Zuhaili, 2005, Juz 3:1654).

Hilal Syawal

Adapun untuk hilal Syawal madzhab Hanafiah berpendapat bahwa masuknya bulan Syawal dalam kondisi langit yang cerah harus dengan dua kesaksian perukyat yang adil baik dari laki-laki ataupun perempuan. Namun jika kondisi langit sedang mendung maka harus terdapat banyak kesaksian an lazim mengucapkan kata «أشهد» ('al-Jaziry, 1999:502).

Madzhab Malikiyah berpendapat bahwa kesaksian hilal Syawal tidak dapat diterima kecuali dengan dua kesaksian perukyat yang adil ('al-Jaziry, 1999:502).

Madzhab Syafi'iyah berpendapat bahwa hilal Syawal tidak dapat diterima kecuali dari dua orang perukyat atau lebih yang adil (Hamzah, tt, Juz 3:534).

Madzhab Hanabilah berpendapat bahwa hilal Syawal harus dengan dua kesaksian yang adil dan tidak boleh hanya dari satu kesaksian baik dari laki-laki ataupun perempuan (Hamzah, tt, Juz 3:517).

Hilal Dzulhijjah

Adapun untuk hilal Dzulhijjah tidak ulama empat madzhab sepakat bahwa tidaklah cukup hanya dengan satu kesaksian saja namun harus dari dua orang saksi perukyat yang adil (Abdullah, tt, Juz 3:462).

Untuk istilah 'adil dalam kesaksian hilal indikatornya adalah bahwa kesaksian tersebut berasal dari orang yang bersih atau ada orang lain yang dapat mendukungnya (Hamzah, tt, Juz 3:530). Adapun indikator seorang saksi dapat dikatakan adil jika memenuhi empat syarat yakni pertama; harus sehat jasmani terutama mata, sehat rohani (akal), terjaga ketawaan dan wira'inya, dan mengetahui seluk beluk waktu dan posisi hilal (Muhammad Bin 'Abd al-Wahab, 2002: 75-90).

Husain Kamaluddin berpendapat sebagaimana yang ia kutip dari Imam Al-Subky tentang sebab ditolaknya kesaksian hilal, bahwa tidak setiap kesaksian dari perukyat dapat diterima dan diamalkan. Kesaksian lemah yang disebabkan karena tidak sesuai dengan parameter astronomi yang mapan dapat ditolak secara ijma'. Imam Al-Subky juga menyarankan bagi seorang hakim agar meneliti dan mencermati klaim kesaksian hilal baik dari aspek jasmani

seperti sehatnya mata perukyat dan rohani seperti bersihnya perukyat dari sifat tercela seperti berbohong. Aspek lain yang tidak kalah penting adalah memperhatikan kondisi ufuk pada saat *rukyat al-hilal*, mengetahui posisi hilal, batas minimal kemungkinan hilal dapat dilihat (imkan al-rukyat) (Husain, 2005:375-376), (Al-Subky, 1329 H:23).

Muhammad Ahmad juga berpendapat bahwa seorang ulil amri harus mengklarifikasi dengan ketat setiap klaim kesaksian hilal baik secara ilmiah dan alamiah (Muhammad, 2011:80.).

Hermenutika dan Dekonstruksi Teks ayat

Setelah dijelaskan sekilas tentang definisi, maksud dan tujuan dari kajian hermeneutika dan dekonstruksi dalam runag lingkup studi Islam khususnya dalam memahami teks Al-Qur'an, maka dalam pembahasan ini penulis mencoba untuk mengaplikasikan kedua konsep tersebut sebagai alternatif memahami ayat yang berkaitan dengan kesaksian *rukyat al hilal*.

Prinsip Tematis-Komprehensif

Telah disebutkan dalam pembahasan di atas, bahwa salah satu prinsip kajian hermeneutik hadis adalah prinsip *Tematis-Komprehensif* yakni teks-teks tidak bisa lepas dari teks hadis lain dan tidak bisa berdiri sendiri, melainkan menjadi sebuah kesatuan yang integral (Musahadi, 2009:134). Maka tentunya penulis dalam hal ini menampilkan beberapa ayat-ayat yang berhubungan dengan kesaksian *rukyat al hilal*.

Salah satu penafsiran surat Al-Baqarah ayat 185 bahwa yang dimaksud *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ* adalah melihat hilal Ramadhan. Karena poin penting kajian hermeneutika berurusan dengan tiga hal sebagai tujuan dan komponen pokok dalam upaya penafsiran yaitu teks, konteks, dan kontekstualisasi (Musahadi, 2009:134), (Nasarruddin, 2014:70) maka perlu diklasifikasikan penafsiran dan penjelasan kata *شَهِدَ* dan kata *الشَّهْرَ / الهلال*.

Kata *شَهِدَ* dalam *Mu'jam al-Mufahris li Ma'ani al-Qur'an* bermakna disebutkan dalam Al-Qur'an kurang lebih 161 kali dalam berbagai ayat dengan beberapa klasifikasi seperti; ayat kesaksian secara umum, ayat kesaksian yang melibatkan anggota tubuh manusia, ayat keaksian yang berhubungan dengan Allah SWT, ayat larangan menyembunyikan kesaksian, ayat kesaksian dalam kasus perzinahan, ayat kesyahidan di jalan Allah, ayat kesaksian para Malaikat, ayat kesaksian dalam bidang mu'amalat, ayat kesaksian muslim terhadap umat sebelumnya, dan ayat kesaksian Nabi Muhammad SAW terhadap umatnya (al-Zain, tt: 645-649).

Prinsip Linguistik

Sejauh analisa penulis seluruh ayat kesaksian tersebut dengan klasifikasinya di atas melibatkan secara langsung dengan panca indra mata, yang maknanya kata *شَهِدَ* semakna dengan kata (Wahibah, tt:71) *رَأَى*. Kata 'rukyat' menurut bahasa berasal dari kata *رؤية - يرى - رأى*, yang bermakna melihat, mengira, menyangka, dan menduga (Munawwir, 1997: 494 – 49). Maka *ترى الهلال* berarti berusaha melihat hilal. Adapun *rukyat* ditinjau dari segi epistimologi memiliki menjadi dua makna (Habibie, tt:14) yaitu; *pertama*, Kata *rukyat* adalah *masdar* dari kata

ra'a yang secara harfiah diartikan melihat dengan mata telanjang. *Kedua*, Kata rukyat adalah *masdar* yang artinya penglihatan, dalam bahasa inggris disebut *vision* yang artinya melihat, baik secara lahiriah maupun batiniah.

Adapun kata شهر dalam ayat kesaksian hilal, menurut sebagian besar pakar tafsir tersebut di atas semakna dengan kata الهلال. Menurut ahli linguistik Arab, al-Khalil bin Ahmad, hilal didefinisikan dengan arti sinar bulan pertama ketika orang melihat dengan nyata bulan sabit pada awal sebuah bulan. Kata hilal dalam bahasa Arab berakar dari kalimat aktif هَلَّ yang berarti muncul atau kalimat pasif هُلِّ dia kelihatan yang kedua makna itu melibatkan adanya proses menyaksikan (Tono, 2001:83).

Hilal atau "bulan sabit" yang dalam astronomi disebut *crescent* adalah bagian Bulan yang tampak terang dari Bumi sebagai akibat cahaya Matahari yang dipantulkan olehnya pada hari terjadinya *ijtima'* sesaat setelah Matahari terbenam. Apabila setelah Matahari terbenam, hilal tampak, maka malam itu dan keesokan harinya merupakan tanggal satu bulan berikutnya (Muhyiddin, 2005: 30).

Apabila kata rukyat dan hilal dengan artinya tersebut digabungkan, maka arti *rukyat al-hilal* adalah pengamatan dengan mata kepala terhadap penampakan Bulan sabit sesaat setelah Matahari terbenam di hari telah terjadinya *ijtima'* (konjungsi). Muhyidin Khazin mendefinisikan *rukyat al-hilal* sebagai suatu kegiatan atau usaha melihat hilal atau Bulan sabit di langit (ufuk) sebelah Barat sesaat setelah Matahari terbenam menjelang awal bulan baru khususnya menjelang bulan Ramadan, Syawal dan Dzulhijjah untuk menentukan kapan bulan baru itu dimulai (Muhyiddin, t.t:173), (T. Djamaluddin, <http://t-djamaluddin.space.live.com>).

Adapun pengertian *rukyat al-hilal* dalam persepektif *syara'* adalah kesaksian hilal dengan mata kepala setelah terbenamnya Matahari pada hari ke dua puluh sembilan menjelang bulan baru Hijriah, dari orang yang beritanya dapat dipercaya dan kesaksiannya dapat diterima (Departemen Agama RI, 2009:1). Kesaksian orang tersebut dijadikan sebagai pedoman penetapan masuknya bulan baru. Dalam *Kamus Ilmu Falak* disebutkan, *rukyat al-hilal* adalah usaha melihat atau mengamati hilal di tempat terbuka dengan mata telanjang atau peralatan pada sesaat Matahari terbenam menjelang bulan baru Hijriah (Muhyiddin, 2005: 69).

Salah satu poin *unspoken* dalam penafsiran ayat فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ tersebut di atas yang ditawarkan oleh para mufasir hanya terbatas pada opsi keadaan dan kondisi orang yang melihat hilal dalam bepergian atau sedang bertempat pada suatu tempat atau negara dan tidak menyinggung tentang makna kekhususan pada kata فَمَنْ yang menurut hemat penulis lebih layak disebut sebagai jenis kalimat maushuliah dari pada kalimat syarat.

Paradigma Dekonstruksi Tafsir Ayat

Dari prinsip tematis-komprehensif dan prinsip linguistik di atas serta konsep kesaksian hilal yang ditawarkan oleh para pakar fiqih, maka penulis pandang bahwa sejumlah pakar tafsir besar belum memberikan gaya penafsiran dengan corak scientific- astromonis dalam menafsirkan ayat kesaksian hilal.

Ayat 185 dalam Q.S Al-Baqarah memberikan isyarat yang sangat jelas tentang kewajiban

berpuasa dengan cara melihat hilal seperti yang telah disepakati oleh para pakar tafsir, walaupun ada perbedaan pendapat dalam pemakaian kata «شهد».

Namun menurut pendapat penulis bahwa ayat ini selain mengisyaratkan kewajiban rukyat al-hilal yang dikutakan dengan berbagai hadis Nabi SAW, juga memberikan isyarat tentang kekhususan keahlian dalam bidang rukyat al-hilal baik dalam teori dan praktiknya. Indikator ini terdapat dalam lafadz من dalam kalimat فمن شهد, dalam tafsir *Al-Bahru al-Muhith* hanya disebutkan opsi pemakaian kata tersebut menjadi dua yakni bagian bentuk kalimat syarat dan bentuk kalimat maushuliah. Namun, menurut pandangan penulis bahwa akan lebih tepat jika lafadz من tersebut disebut sebagai bentuk kalimat maushuliah. Dalam tata bahasa Arab, isim maushul merupakan bagian dari isim ma'rifat yang memberikan faidah kekhususan jenis (al-Gholayiny, 1993:129).

Maka implikasi hukumnya adalah bahwa tidak semua perukyat dapat menyatakan melihat dan menyaksikan hilal terkecuali ia dapat membuktikan kesaksiannya tersebut dengan keahliannya yang khusus yakni pemahamannya dalam bidang rukyat al-hilal baik secara teori dan praktik.

Kasus yang terjadi di Indonesia atau Negara lain tentang klaim kesaksian hilal yang "diragukan" karena latar belakang si perukyat yang tidak mehamami proses rukyat al-hilal dalam teori dan praktiknya masih sering muncul disebabkan karena kepentingan individu seperti mencari popularitas dan sebagainya. Terlebih jika data astronomi kemungkinan hilal dapat dilihat masih sangat lemah, yakni di bawah 3 derajat. Khusus Indonesia termasuk salah satu penganut imkan Mabims 2 derajat 3 derajat 8 jam yang sampai sekarang doktrin tersebut masih melekat kuat. Padahal imkan tersebut sudah tidak relevan dan layak untuk zaman sekarang. Sehingga pada saat proses rukyat ketika data ketinggian hilal, elongasi, dan umur bulan tidak lebih jauh dari 2 3 8 maka langsung muncul keoptimisan dan khayalan bahwa hilal kemungkinan besar dapat dilihat.

Oleh karena itu hemat penulis bahwa terdapat dua kategori data astronomi hilal, yakni data astronomi yang kuat dan data astronomi yang lemah.⁴ Data astronomi hilal ini pun harus diintegrasikan dengan teori dan konsep *imkan al-rukyat* yang mapan di era sekarang. Agar kesaksian hilal dapat dipertanggung jawabkan kevalidannya tentu bagi hakim atau ulil amri agar bisa melakukan klarifikasi dan validasi terhadap seluruh klaim kesaksian hilal terlebih jika data astronomi termasuk dalam kategori lemah.

Contoh Proses klarifikasi dan validasi klaim kesaksian hilal tertera dalam kitab *Wafiyatul A'yan wa Abna' Abna' al-Zaman*, sejarawan Ibnu Khalikan menceritakan sebuah kisah menarik tentang Iyas bin Mu'awiyah.

وتراءى هلال شهر رمضان جماعة فيهم أنس بن مالك رضي الله عنه وقد قارب المائة فقال أنس: قد رأيته هو ذاك. وجعل يشير إليه فلا يرويه ونظر إياس إلى أنس وإذا شعرة من حاجبه قد انثنت فمسحها إياس وسواها بحاجبه ثم قال له: يا أبا حمزة أرنا موضع الهلال. فجعل ينظر ويقول: ما أراه

4 Yang dimaksud data astronomi kuat adalah ketika ketinggian hilal, elongasi, dan umur bulan cukup untuk dapat dilihat sesuai *imkan al-rukyat* yang mapan baik dengan mata telanjang dan atau dengan menggunakan alat optik seperti teleskop. Sedangkan data setronomi lemah adalah ketika data ketinggian hilal, elongasi, dan umur bulan masih belum cukup menurut *imkan al-rukyat* yang mapan.

"Sekelompok orang mengamati hilal bulan Ramadhan, di antara mereka ada Anas bin Malik radliyallahu 'anh, yang berusia hampir seratus tahun. Anas berkata, 'aku melihatnya, itu dia' sambil menunjuk ke arahnya, tetapi orang-orang tidak melihatnya. Iyas melihat Anas dan melihat sehelai rambut pada alisnya. Kemudian Iyas mengusap rambut itu dan merapikan alis Anas. Kemudian Iyas berkata, 'wahai Abu Hamzah tunjukkan posisi hilal. Maka Anas mengamati lagi dan berkata, 'aku tidak melihatnya.'" (Abu al-'Abbas, 1978, Jilid:150)

Kasus Iyas di atas memberikan suatu legitimasi bahwa person perukyat sangatlah perlu diperhatikan pengetahuan dan keahliannya dalam proses *rukyat al-hilal*. Tentunya ada beberapa syarat klaim kesaksian hilal dapat diterima. *Pertama*; harus bereasal dari orang yang 'adil, *kedua*; sehat matanya disertai adanya keterampilan dan keahlian dalam *rukyat al-hilal*, *ketiga*; tidak terdapat faktor psikologis yang dapat memunculkan hayalan dan halusinasi pada saat *rukyat al-hilal*. *Keempat*; klaim kesaksian hilal dan pelaksanaannya setelah Matahari tenggelam, *kelima*; tempat rukyat al-hilal layak dan representatif (Amir, tt:33).

KESIMPULAN

Ayat tentang keaksian hilal yang tertuang dalam Q.S. Al-Baarah ayat 185 memberikan isyarat lengkap tentang kekhususan perukyat dalam hal pengetahuan dan skill nya dalam proses *rukyat al-hilal* baik secara teori dan praktik. Al-Qur'an dan Al-Sunnah menyebutkan bahwa dasar penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dengan menggunakan patokan terlihat atau tidaknya hilal. Ketidak tepatan klaim kesaksian hilal yang berasal dari person yang tidak memiliki pengetahuan dan keterampilan yang memadai dapat menimbulkan klaim kesaksian yang tidak benar seperti yang terjadi di lapangan. Para mufassir seperti al-Razy, al-Maraghi, Ibnu Kastir, Quraishy Shihab dan yang lainnya menafsiri ayat tersebut hanya sebatas opsi kondisi dan keadaan perukyat sedang mukim atau sedang bepergian saja. Oleh karena itu perlu pemahaman dan kajian ayat 185 surat Al-Baqarah secara komprehensif dan kekinian melalui kajian hermeneutika dan dekonstruksi Derrida dengan pendekatan scientific-astronomis agar tidak sembarangan orang dapat mengklaim menyaksikan hilal. Streising kajian terdapat pada kalimat *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ*. Kata *مَنْ* dalam ayat tersebut merupakan bagian dari isim Maushul yang termasuk kategori isim ma'rifat. Dalam kajian linguistik tata bahasa arab, isim ma'rifat memberikan faidah kekhususan jenis. Implikasi hukum yang terkandung dalam ayat tersebut berarti bahwa klaim kesaksian hilal tersebut tidak bisa berasal dari sembarang orang, namun harus berasal dari person yang memiliki pengetahuan dan skill yang memadai dalam proses *rukyat al-hilal*.

Fatwa MUI No. 2 Tahun 2004 tentang Penentuan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah memberikan pedoman untuk menentukan awal bulan-bulan penting dalam kalender Hijriyah. Namun, fatwa ini tidak mencantumkan secara khusus ayat-ayat dari Al-Qur'an yang terkait dengan kesaksian hilal (penampakan bulan sabit pertama). Hilal adalah salah satu cara yang digunakan dalam penentuan awal bulan Hijriyah, tetapi dalam fatwa tersebut, penekanannya lebih kepada metode hisab (perhitungan astronomis) dan rukyat (pengamatan langsung). Maka perlu merevisi terkait dasar hukum pada fatwa MUI No.2 tahun 2004 tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, Dzulhijjah dengan mencantumkan ayat 185 dari surat al-Baqarah tentang urgensi ayat kesaksian hilal.

Daftar Pustaka

Buku

- . 'Abd al-Wahab, 2002, Muhammad Bin, *Al-'Adzb al-Zalaal fi Mabahisat Rukyat al-Hilal*, tt: Syirkat al-nasyar wa al-tauzi' al-madaris, Juz 2
- 'Abdullah, tt, *Taudhihu al-Ahkam Min Bulughi al-Maram*, Makkah:Maktabah al-Asadi, Juz 3
- Ahmad, Muhammad, 2011, *Ma'zuufat Fardiyah 'Ala Autarin Falakiyah*, Kairo: tp
- al-'Azary, tt, 'Adil, *Tamamu al-Minnah fi al-Kitab Wa Shahihi as-Sunnah*, tp: Dar al-Kutub al-'Ilmiah
- al-Gholayiny, 1993, Musthofa, *Jami'u al-Durus al-'Arabiyah*, Beirut: Mansyurah Maktabah 'Ilmiah, Juz 1
- al-Jaziry, 1999, Abdurrahman, *Kitab al-Fiqh 'Ala Madzahib al-'Arba'ah*, Beirut:Dar al-Kutub al-'ilmiah, Juz 1
- al-Muthi'i, Bakhit, 1329 H, *Irsyad Ahli al-Millah fi Istbati al-Ahillah*, Mesir: Kurdistan Ilmiah
- al-Nasyrity, Hamzah dkk, tt, *Silsilatu al-Fiqh 'Ala Madahib al-'Arba'ah*, Kairo: Maktabah al-'Ilmiah, Juz 3
- Al-Subky,, 1329 H, *Al-'ilmu al-Manstur fi Istbat al-Syuhur*, Mesir: Kurdistan Ilmiah
- Badan Hisab dan Rukyat Departemen Agama, 1981, *Almanak Hisab Rukyat*, Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam
- Chanafie, Imam, Al-Jauhari, 1999, *Hermeneutika Islam (Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global)*, Yogyakarta: ITTAQA Press
- Departemen Agama Republik Indonesia, 2005, *al-Quran dan terjemahnya*, Bandung: CV Penerbit Jamanatul Ali-ART
- Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syari'ah, 2009, *Pedoman Teknik Rukyat*, Jakarta: tp
- Fakhruddin, 1981, Muhammad al-Razy, *Tafsir Fakhru al-Razy*, Beirut: Dar al-Fikr, Juz 5
- Hidayat, Komaruddin, 1996, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina
- Husain, Amir Hasan, tt, *Al-Adillah al-Syar'iyah fi Istbati al-syuhur al-'Arabiyah bi al-Hisabat al-Falakiyah*, Fajjanah: Dar al-Kitab al-Dzahabi
- Ibnu Kastir, tt, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim*, ttp, tp, Juz 2
- Izzuddin, Ahmad, 2006, *Ilmu Falak Praktis (Metode Hisab-Rukyah Praktis Dan Solusi Permasalahannya)*, Semarang: Komala Grafika
- Jusuf, Baharuddin Habibie, *Rukyah dengan Teknologi*, Jakarta: Gama Insani Press, tt,
- Kamaluddin, Husain, 2005, *Ta'yiini Awa'ilu al-Shuhur al-'Arabiyah bi al-Isti'mal al-Hisab*, Riyad: Dar al-Nasyar
- Khalid, Wahibah, tt, *Qamus al-Thalib fi al-Murodifat wa al-Adhdad*, tp: Daar al-Ruqy
- Khazin, Muhyiddin, 2005, *Kamus Ilmu Falak*, Yogyakarta: Buana Pustaka, cet. I
- Muhammad, Abu Hayyan Bin Yusuf, 2010, *Al-Bahru al-Muhith fi al-Tafsir*, Beirut: Dar al-Fikr, Juz 2.
- Mukti, A.Ali, dkk., 2004, *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Musahadi HAM, 2009, *Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum*, Semarang: Walisongo Press
- Muslim, Abu Husain bin al Hajjaj, tt, *Shohih Muslim*, Jilid I, Beirut: Dar al Fikr.
- Musthofa, Ahmad, Al-Maraghi, 1946, *Tafsir al-Maraghi*, Mesir: Maktabah Mustofa al-Bany, Juz 2

- Nurkhanif, Muhammad, 2016, *Attakaamul Baina al-Syar'iyah wa al-Falakiyyah Fi Istbati al-Ahillah*, Tesis Magister Ilmu Falak UIN Walisongo
- Rusydi, Muhammad al-Zain, *Mu'jam al-Mufahris li Ma'ani al-Qur'an*, tt, Damaskus: Dar al-fikr, Juz 1
- S. Hamdani, Rosyadi, 2017, *Ilmu falak: menyelami makna hilal dalam Al-quran*, pusat penerbitan universitas, Bandung
- Saksono, Tono, 2001., *Mengkompromikan Rukyat & Dan Hisab*, Jakrta: amythas publicit
- Sugiyono, 2008, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif Dan R & D*, Bandung: ALFABETA, .
- Sumaryono, 1993, *Hermeneutik*, Yogyakarta: Kanisius
- Supena, Ilyas, dan M.Fauzi, 2002, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum islam*, Yogyakarta: Gama Media
- Syamsuddin, Abu al-'Abbas Ahmad bin Muhammad, 1978, *Wafiyatu al-A'yan Wabnaau Abnaai al-Zaman*, Beirut: Dar Shadir, Jilid 1
- Syihab, Quraissy, 2000, *Tafsir Al-Misbah*, Ciputat: Lentara Hati, V.1 & 6
- Umar, Nasarruddin, 2014, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an & Hadis*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo
- Wahbah al-Zuhaily, 2005, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Cet. 3, Beirut
- Warson, Ahmad, Munawwir, 1997, *Kamus al-Munawir*, Surabaya: Pustaka Progressif, cet. XIV
- Zuhri, Moh, 2003, *Telaah Matan Hadis*, Yogyakarta: LESFI
- Internet**
- T. Djamaluddin, *Redefinisi Hilal menuju Titik Temu Kalender Hijriyyah*, <http://t-djamaluddin.space.live.com>
- <https://www.kompasiana.com/aliyfaizal/55281d2a6ea83403378b457d/salah-lihat-hilal-dicakung-jakarta-timur>, diakses pada pukul 10:15 01 Oktober 2019.
- Al-Fayyadl, 2005, Muhammad, Derrida (ygyakarta: LkiS)
- Culler, Jonathan, 1983, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Strukturalism* (Routledge and Kegan Paul)
- Hart, Kevin, 2003, Jacques Derrida dalam Peter Beilharz, *Teori Teori Sosial, Obsesi Kritis Terhadap Para Filosof Terkemuka*, Jacques Derrida, alih bahasa Sigit Jatmiko, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Catatan II.
- Ritzer, George — Goodman, Douglas J., 2004, *Teori Sosial Modern*, Jakarta: Prenada Media, 2004
- Zima, Peter V, 1999, *The philosophy of Modern Literary Theory*, The Athlone Press, dalam BASIS, Rekonsiliasi, Mengampuni Yang Tak Terampuni, alch Samuel Rachmat.
- Beilharz, Peter, 2003, *Teori-Teori Sosial*, terjemahan Sigid Jatmiko, Pustaka Pelajar, Jogjakarta.
- Water, Malcolm, 1994, *Modern Sociological Theory*, Sage Publisher, London, Thousand, Oaks, New Delhi, 1994
- Abdul Baqi, Muhammad Fuad, 1987, *Al-mu'jam al-mufahros li alfazh al-Qur'an al-karim*, Beirut: Darul Fikr
- Khalikan, Ibnu, 1972, *Wafiyatul A'yan wa Abna' Abna' al-Zaman*, Beirut: Dar al-Shodir,

PENGARUH FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA TERHADAP KEBIJAKAN DAN PRAKTIK HUKUM PERKAWINAN BEDA AGAMA DI INDONESIA

Muhammad Adiguna Bimasakti*

* *Hakim Pengadilan Tata Usaha Negara Mataram*
Jl. Dr. Soedjono, Jempong Baru, Mataram, Nusa Tenggara Barat
Email: muhammadadiguna@gmail.com, tlp: 081212370368

Abstract

The Indonesian Ulema Council (MUI) fatwa on interfaith marriage influences interfaith marriage in Indonesia. This is reflected in the Article 40(c) and 44 Compilation of Islamic Law (KHI), which prohibits marriage between Muslims and non-Muslims. This norm aligns with the fatwa of MUI, which prohibits interfaith marriage. Another impact is seen in judicial policies, where the Constitutional Court stipulated that the state should not interpret the validity of a marriage but leave it to religious organizations like MUI. The Supreme Court in its Circular (SEMA) No. 2 of 2023 also asserts that judges cannot grant interfaith marriage permits. The fatwa of MUI also influences legal practice. Submitting to the partner's religious law implies conversion, which for Muslims is considered apostasy, invalidating the marriage upon returning to Islam. Additionally, interfaith marriages conducted abroad remain invalid if their religion (including Islam) prohibits them, according to Article 56 and Article 2(1) of the Marriage Law. Lastly, judges cannot grant interfaith marriage permits according to SEMA No. 2 of 2023, as mandated by Constitutional Court Decision No. 24/PUU-XX/2022.

Keywords: Indonesian Council of Ulama, Fatwa, Marriage.

Abstrak

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang perkawinan beda agama mempengaruhi perkawinan beda agama di Indonesia. Hal ini tercermin dalam Pasal 40 huruf c dan 44 Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang melarang perkawinan antara Muslim dan non-Muslim. Norma ini sejalan dengan fatwa MUI yang melarang perkawinan beda agama. Pengaruh lain terlihat dalam kebijakan yudisial, di mana Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa negara tidak boleh menafsirkan keabsahan perkawinan, tetapi menyerahkannya kepada organisasi keagamaan seperti MUI. Mahkamah Agung dalam Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) No. 2 Tahun 2023 juga menegaskan bahwa hakim tidak dapat

memberikan izin perkawinan beda agama. Fatwa MUI juga mempengaruhi praktik hukum. Menundukkan diri pada hukum agama pasangan berarti konversi agama, yang bagi Muslim dianggap sebagai murtad, sehingga perkawinannya tidak sah jika mereka kembali ke Islam. Selain itu, perkawinan beda agama yang dilakukan di luar negeri tetap tidak sah jika agamanya (termasuk Islam) melarangnya, sesuai dengan Pasal 56 dan Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan. Terakhir, hakim tidak dapat memberikan izin perkawinan beda agama sesuai dengan SEMA No. 2 Tahun 2023, seperti yang diamanatkan oleh Putusan Mahkamah Konstitusi No. 24/PUU-XX/2022.

Kata Kunci: Majelis Ulama Indonesia, Fatwa, Perkawinan.

A. Pendahuluan

1. Latar Belakang

Pada bulan Mei 2024 silam, Majelis Ulama Indonesia (MUI) menerbitkan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 16/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Pencatatan Perkawinan Beda Agama Pasca Putusan MK dan Surat Edaran Mahkamah Agung.¹ Pada pokoknya hasil ijtima' tersebut menguatkan posisi MUI terhadap perkawinan beda agama di Indonesia khususnya bagi umat Islam. Indonesia merupakan negara yang majemuk dengan berbagai suku, agama, dan budaya yang hidup berdampingan. Dalam konteks ini, hukum perkawinan menjadi salah satu aspek yang kompleks dan sensitif. Salah satu isu yang sering menjadi perdebatan adalah perkawinan beda agama. Fenomena ini tidak hanya menimbulkan pertanyaan hukum tetapi juga menyangkut aspek sosial, budaya, dan keagamaan. Sebagai negara yang menjunjung tinggi nilai-nilai agama dan kebhinekaan, Indonesia menghadapi tantangan dalam mengatur dan menyikapi perkawinan beda agama di tengah masyarakat yang pluralistik.² Selain itu, dalam hukum Indonesia bahkan urusan perkawinan bukan hanya urusan privat tetapi juga urusan keagamaan yang berdimensi publik.³

Indonesia, sebagai negara yang majemuk dengan berbagai suku, agama, dan budaya, menghadirkan tantangan tersendiri dalam pengaturan hukum dan kehidupan sosialnya. Keberagaman ini mencerminkan kekayaan budaya dan nilai-nilai yang beragam yang dimiliki oleh setiap komunitas. Dalam konteks ini, isu hukum perkawinan menjadi sangat kompleks karena melibatkan berbagai aspek keagamaan dan budaya yang berbeda. Perkawinan bukan hanya sekadar hubungan pribadi antara dua individu, tetapi juga menyangkut keluarga besar, adat istiadat, dan norma-norma sosial yang berlaku.⁴

1 Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Konsensus Ulama Fatwa Indonesia Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*, Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2024, hlm. 207.

2 Andi Mappaenre, dkk., «Multicultural Education in Indonesia: Characteristics And Urgency», *Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan (JISIP)* Vol. 7 No. 2 (2023), hlm. 874.

3 Susilo Surahman, "Pernikahan Beda Agama itu Boleh?" *Jurnal Multidisiplin Madani*, Vol. 2, No. 4, (2022), hlm. 1716.

4 Santoso, "Hakekat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam dan Hukum Adat", *Jurnal YUDISIA*, Vol. 7, No. 2, (2016), hlm. 414.

Salah satu isu yang sering menjadi perdebatan dalam hukum perkawinan di Indonesia adalah perkawinan beda agama. Fenomena ini sering kali memicu diskusi yang hangat karena melibatkan banyak pihak dengan pandangan yang berbeda-beda. Hukum perkawinan di Indonesia, yang diatur oleh Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, menyatakan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. Ketentuan ini menimbulkan tantangan tersendiri ketika pasangan yang berbeda agama ingin melangsungkan perkawinan, karena harus menyesuaikan dengan ketentuan agama masing-masing yang mungkin tidak selalu sejalan.

Selain aspek hukum, perkawinan beda agama juga membawa dampak sosial dan budaya yang signifikan. Di banyak komunitas, perkawinan dianggap sebagai peristiwa sakral yang harus sesuai dengan norma-norma agama dan adat yang berlaku. Ketika terjadi perkawinan beda agama, sering kali muncul kekhawatiran mengenai penerimaan sosial, potensi konflik antar keluarga, dan dampaknya terhadap anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut. Dalam masyarakat yang masih sangat menjunjung tinggi tradisi dan nilai-nilai agama, pasangan yang melakukan perkawinan beda agama mungkin menghadapi tekanan sosial yang besar.

Dari perspektif keagamaan, perkawinan beda agama juga menjadi isu yang sangat sensitif. Setiap agama memiliki aturan dan pandangan sendiri mengenai perkawinan, yang sering kali bersifat eksklusif. Misalnya, dalam Islam, seorang Muslim dianjurkan untuk kawin dengan sesama Muslim agar dapat membentuk keluarga yang sejalan dengan ajaran agama. Demikian pula dalam agama-agama lain, ada ketentuan-ketentuan yang mengatur perkawinan yang dapat mempersulit terjadinya perkawinan beda agama. Tantangan ini menjadi semakin kompleks ketika negara harus menyeimbangkan antara menghormati kebebasan beragama dan menjaga keharmonisan sosial.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga keagamaan memiliki peran penting dalam memberikan panduan dan fatwa terkait berbagai masalah keagamaan, termasuk perkawinan beda agama. Pada tahun 2005, MUI mengeluarkan Fatwa No. 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 yang menegaskan bahwa perkawinan beda agama haram dan tidak sah menurut Islam.⁵ Fatwa ini dikeluarkan sebagai respons terhadap meningkatnya kasus perkawinan beda agama dan sebagai upaya untuk menjaga kesucian dan ketertiban hukum Islam di Indonesia. Fatwa ini juga mencerminkan pandangan mayoritas ulama mengenai pentingnya keseragaman agama dalam perkawinan. Sebelumnya MUI juga pernah menerbitkan Fatwa pada 1 Juni 1980 tentang Perkawinan Campuran yang menyatakan bahwa perkawinan antara Wanita muslim dengan lelaki non-muslim adalah haram, sedangkan perkawinan antara lelaki muslim dengan Wanita *ahlul kitab* (Kristen/Nasrani dan yahudi) adalah haram meski pun ada yang berpendapat diperbolehkan.⁶

Fatwa MUI ini memiliki implikasi yang luas terhadap hukum perkawinan di In-

5 Rudi Santoso, "Analisis Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Nahdlatul Ulama Tentang Perkawinan Beda Agama", *Jurnal Nurani*, Vol. 19, No. 2, (2019), hlm. 201.

6 Annikmah Farida, «Pendapat Para Fuqoha dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Filosofi Dan Hikmah Larangan Pernikahan Beda Agama Serta Dampaknya», *Jurnal Mahkamah*, Vol. 1, No. 1, (2016), hlm. 261.

donesia. Hukum perkawinan diatur dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang menyatakan bahwa perkawinan sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. Namun, Fatwa MUI ini mempertegas ketentuan tersebut dalam konteks agama Islam dan mempengaruhi pandangan serta praktik masyarakat Muslim dalam menjalani perkawinan. Fatwa ini juga menimbulkan perdebatan di kalangan ahli hukum dan praktisi mengenai bagaimana hukum negara seharusnya menyikapi fatwa keagamaan yang bersifat mengikat secara moral tetapi tidak secara hukum.

Dewasa ini, isu perkawinan beda agama menjadi hangat kembali pasca Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) Nomor 24/PUU-XX/2022 tanggal 31 Januari 2023 yang pada pokoknya menolak uji materiil Pasal 2 ayat (1) dan ayat (2) serta Pasal 8 huruf f UU 1/1974 tentang Perkawinan yang diajukan oleh Pemohon agar dapat melangsungkan perkawinan dengan pasangan yang berbeda agama. Mahkamah Agung pun pada tahun yang sama menerbitkan Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 2 Tahun 2023 Tentang Petunjuk Bagi Hakim Dalam Mengadili Perkara Permohonan Pencatatan Perkawinan Antar-Umat Yang Berbeda Agama dan Kepercayaan, yang pada pokoknya mewajibkan hakim untuk tidak mengabulkan permohonan pencatatan perkawinan antar-umat yang berbeda agama dan kepercayaan.⁷

Apabila dilihat berdasarkan linimasanya, maka Putusan MK dan SEMA tersebut lahir secara kronologis, yakni Putusan MK dibacakan pada 31 Januari 2023 dan SEMA terbit pada 17 Juli 2023. Kemudian pasca Putusan MK dan SEMA tersebut, pada bulan Mei 2024 Majelis Ulama Indonesia (MUI) menerbitkan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 16/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Pencatatan Perkawinan Beda Agama Pasca Putusan MK dan Surat Edaran Mahkamah Agung yang pada pokoknya mengafirmasi dan mengapresiasi Putusan MK dan SEMA tersebut.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis pengaruh Fatwa MUI No. 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 terhadap hukum perkawinan di Indonesia. Melalui pendekatan yuridis, penelitian ini akan mengeksplorasi bagaimana fatwa tersebut mempengaruhi peraturan yang ada dan penerapan hukum di lapangan. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang komprehensif tentang dinamika hukum serta kontribusi MUI dalam mengarahkan penerapan dan kebijakan hukum di negara ini terkait perkawinan beda agama.

2. Rumusan Masalah

- Bagaimana pengaruh Fatwa MUI terhadap kebijakan hukum perkawinan beda agama di Indonesia?
- Bagaimana pengaruh Fatwa MUI terhadap penerapan hukum perkawinan beda agama di Indonesia?

7 Amisah dan Mia Hadiati, «Analisis Larangan Pencatatan Perkawinan Beda Agama Dalam Sema Nomor 2 Tahun 2023: Sebuah Tinjauan Dari Perspektif Hak Asasi Manusia» *UNES Law Review* Vol. 6 No. 3 (2024), hlm. 9052.

B. Pembahasan

1. Pengaruh Fatwa MUI terhadap Kebijakan Hukum Perkawinan Beda Agama di Indonesia

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki pengaruh signifikan terhadap kebijakan hukum terutama hukum perkawinan beda agama di Indonesia. Sebagai lembaga yang memiliki otoritas dalam memberikan pandangan dan fatwa terkait isu-isu keagamaan, MUI sering kali menjadi rujukan utama bagi umat Islam dan pemerintah dalam menetapkan kebijakan yang berhubungan dengan ajaran Islam. MUI didirikan sebagai lembaga yang berfungsi untuk memberikan pandangan dan nasihat kepada umat Islam dan pemerintah mengenai masalah-masalah keagamaan. Meskipun Fatwa MUI tidak memiliki kekuatan hukum mengikat seperti undang-undang, pengaruhnya cukup besar karena sering dijadikan acuan oleh lembaga-lembaga negara dalam merumuskan kebijakan, termasuk dalam hal perkawinan beda agama.

Pada tahun 1980, MUI di bawah kepemimpinan Prof. Dr. HAMKA mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa perkawinan antara seorang muslim dengan non-muslim tidak sah menurut hukum Islam. Fatwa ini didasarkan pada interpretasi syariah yang melarang muslim kawin dengan orang yang tidak seiman dengan tujuan menghindari mudharat. Selain itu fatwa ini kembali dipertegas dengan Fatwa MUI No. 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 yang menegaskan bahwa perkawinan beda agama haram dan tidak sah menurut Islam. Pandangan dalam fatwa ini senada dengan pendapat pribadi HAMKA dalam tulisannya.⁸

Fatwa MUI juga mempengaruhi persepsi sosial dan kultural mengenai perkawinan beda agama. Banyak masyarakat yang memandang negatif atau tidak mendukung perkawinan beda agama karena dipengaruhi oleh pandangan keagamaan yang diajarkan oleh MUI. Hal ini menciptakan tekanan sosial bagi pasangan beda agama yang ingin kawin.

Di dalam komunitas Islam sendiri, Fatwa MUI sering kali dijadikan pedoman dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam urusan perkawinan. MUI memiliki otoritas moral yang kuat, sehingga fatwanya dihormati dan diikuti oleh banyak umat Islam, yang berdampak pada penerimaan dan penolakan perkawinan beda agama di tingkat komunitas.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan di Indonesia mengatur bahwa perkawinan dianggap sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya. Namun, undang-undang ini tidak secara eksplisit melarang perkawinan beda agama, sehingga interpretasi dari pihak yang berwenang seperti MUI menjadi krusial dalam implementasinya.

Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan memang tidak mengatur secara spesifik mengenai perkawinan antara dua mempelai yang berbeda agama. Namun dalam aturan peralihan pada Pasal 66 Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan diatur bahwa peraturan-peraturan yang mengatur tentang

8 Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 1, Jakarta: Gema Insani. 2015, hlm. 424.

perkawinan yang telah ada sebelum Undang-Undang Nomor 1 Tahun 74 dinyatakan tidak berlaku sepanjang sudah diatur dalam undang-undang Nomor 1 Tahun 1974. Artinya secara tidak langsung apabila ada hal yang belum diatur dalam undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 maka berlakulah ketentuan dalam peraturan-peraturan tersebut. Peraturan-peraturan yang dimaksud diantaranya adalah Peraturan perkawinan campuran (*Reglement op de Gemengde Huwelijken* atau *Gemengde Huwelijken Reglement* disingkat GHR) dan Ordonansi Perkawinan bagi orang Kristen Indonesia (*Huwelijken Ordonnantie Christen Indonesiers* disingkat HOCI).⁹ Oleh karena itu maka GHR dan HOCI secara normatif masih berlaku untuk hal-hal yang belum diatur dalam undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 berdasarkan penafsiran *a contrario* (kebalikan)¹⁰ dari aturan peralihan dalam undang-undang Nomor 1 Tahun 1974.

Dalam konteks penafsiran hukum, aturan peralihan dalam Pasal 66 Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 memberikan ruang bagi penerapan peraturan-peraturan sebelumnya, seperti GHR dan HOCI, untuk isu-isu yang tidak diatur dalam undang-undang baru ini. Penafsiran *a contrario* dari aturan peralihan tersebut memungkinkan GHR dan HOCI untuk tetap digunakan sebagai acuan dalam kasus-kasus perkawinan yang tidak tercakup oleh ketentuan Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974. Dengan demikian, hukum perkawinan di Indonesia tetap dapat fleksibel dan adaptif terhadap berbagai situasi yang mungkin terjadi.

Secara normatif, keberadaan GHR dan HOCI dalam sistem hukum Indonesia menunjukkan adanya kesinambungan antara peraturan-peraturan masa lalu dan peraturan yang lebih baru. Hal ini juga mencerminkan upaya untuk memastikan bahwa semua aspek perkawinan, termasuk yang tidak diatur secara eksplisit dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974, tetap memiliki landasan hukum yang jelas. Oleh karena itu, meskipun Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 merupakan hukum utama yang mengatur perkawinan, peraturan-peraturan sebelumnya masih memiliki peran penting dalam mengisi kekosongan hukum yang ada.

Peraturan perkawinan campuran (*Reglement op de Gemengde Huwelijken* atau *Gemengde Huwelijken Reglement* disingkat GHR) adalah peraturan yang mengatur mengenai perkawinan campuran, termasuk perkawinan antara mempelai yang berbeda agama. Meskipun GHR dikeluarkan pada masa kolonial Belanda, peraturan ini masih dianggap relevan dan dapat dijadikan acuan dalam konteks hukum perkawinan di Indonesia, terutama ketika Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tidak memberikan ketentuan yang spesifik mengenai perkawinan beda agama. Pasal 2 dari GHR mengatur bahwa perbedaan suku bangsa atau agama tidak boleh menghalangi terjadinya perkawinan. Artinya dengan demikian maka perkawinan antara dua mempelai yang berbeda agama dapat dilaksanakan di Indonesia. Namun ketentuan ini harus dibaca secara penafsiran sistematis dengan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang mengatur bahwa Perkawinan adalah sah apabila dilaksanakan berdasarkan hukum agama dari masing-masing mempelai.¹¹

9 Muhammad Adiguna Bimasakti, *Aqidah dan Syariah Islam (Sebuah Bunga Rampai)*, Bogor: Spasi Media, 2019, hlm. 118.

10 Philipus M. Hadjon dan Tatiek Sri Djatmiati, *Argumentasi Hukum*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2017, hlm. 29.

11 Islamiyati, "Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi No. 68/PUU/XII/2014 Kaitannya Dengan Nikah Beda

Dengan demikian apabila agama dari mempelai yang bersangkutan membolehkan terjadinya perkawinan beda agama maka perkawinan tersebut akan dianggap sah oleh undang-undang. Sebaliknya jika agama yang bersangkutan melarang perkawinan berbeda agama maka perkawinan tersebut tidak sah.

Selain GHR, ada juga Ordonansi Perkawinan bagi orang Kristen Indonesia (*Huwelijken Ordonnantie Christen Indonesiers* disingkat HOCI). Ordonansi ini mengatur secara khusus tentang perkawinan di kalangan orang Kristen Indonesia. Seperti halnya GHR, HOCI masih dianggap berlaku untuk hal-hal yang tidak diatur oleh Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun undang-undang baru telah diberlakukan, warisan hukum dari masa sebelumnya masih mempengaruhi praktik hukum saat ini.

Pasal 72 HOCI mengatur bahwa perkawinan beda agama antara orang Kristen dengan non-kristen tunduk pada hukum suami. Jika suami beragama Kristen maka perkawinan tunduk pada agama Kristen. Sebaliknya jika suami beragama non-kristen maka perkawinan tunduk pada agama non-kristen yang dianut suami, misalnya Islam.

Dalam konteks hukum positif bagi perkawinan orang-orang beragama Islam, maka melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 Tentang Penyebaran Kompilasi Hukum Islam yang telah ditindaklanjuti dengan ditetapkannya Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991 tentang Pelaksanaan Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 diberlakukanlah Kompilasi Hukum Islam (KHI).¹² Sesuai dengan Pasal 40 huruf c KHI seorang pria muslim dilarang kawini Wanita non-muslim dan Pasal 44 KHI melarang seorang Wanita muslim kawin dengan pria non-muslim. Dengan demikian pengaturan dalam KHI ini sejalan dengan Fatwa MUI Tahun 1980 Tentang Perkawinan Campuran.

Posisi Fatwa MUI dalam hukum nasional bukanlah hukum positif yang bersifat mengikat. Sebelum adanya KHI, Fatwa MUI memang dapat menjadi rujukan dalam pelaksanaan hukum perkawinan di Indonesia, tetapi sifatnya tidak mengikat dalam artian tidak bisa dipertahankan di hadapan hakim. Apabila seorang muslim mengawini non-muslim, maka hakim akan merujuk pada GHR dan HOCI, sebagaimana tercantum dalam Yurisprudensi Mahkamah Agung, misalnya pada Putusan Mahkamah Agung No. 1650 K/Sip/1974 tertanggal 13 November 1979 yang menggunakan Lembaga Penundukkan Diri, yang mana mempelai yang satu menundukkan diri kepada hukum agama mempelai yang lain melalui Pasal 72 HOCI.¹³

Secara tidak langsung dapat dikatakan Fatwa MUI Tahun 1980 tersebut menjadi rujukan dalam pembentukan norma larangan perkawinan beda agama dalam Pasal 40 huruf c dan Pasal 44 KHI. Sebab KHI dibuat berdasarkan hasil musyawarah yang dilaksanakan dalam lokakarya di Jakarta tanggal 2 sampai 5 Februari 1988 oleh para ulama Indonesia dan diprakarsai melalui Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksanaan Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi atau yang lebih dikenal sebagai proyek kompilasi Hukum Is-

Agama Menurut Hukum Islam di Indonesia" *Jurnal Al-Ahkam*, Vol. 27, No. 2, (2017), hlm. 175-176.

12 Nurlizam, "Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hukum Positif di Indonesia" *Jurnal Ulunnuha*, Vol. 8, No. 2, (2019), hlm. 267-290.

13 Muhammad Adiguna Bimasakti, "Keabsahan Perkawinan Beda Agama Dan Kewenangan Mengadili Sengketaanya Dalam Perspektif Hukum Antar Tata Hukum Indonesia", *Journal of Islamic Law Studies* Vol. 9 No. 1 (2019), hlm. 45.

lam.¹⁴ Norma di dalam KHI mengikuti ketentuan dalam Fatwa MUI tahun 1980 tentang perkawinan campuran dan tidak langsung merujuk kepada kaidah di dalam Al-Qur'an (Surat Al-Maidah ayat 5) khususnya mengenai pria muslim mengawini wanita *ahli kitab* (Yahudi dan Kristen/Nasrani)¹⁵, sebab yang digunakan dalam Fatwa MUI tersebut adalah kaidah fiqih yang kurang lebih bermakna: menghindari mudarat lebih baik ketimbang mengambil manfaat (دَرْءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ), sebagaimana dalam diktum kedua dari Fatwa MUI tersebut:

Seorang laki-laki muslim diharamkan mengawini wanita bukan muslim. Tentang perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita Ahlu Kitab terdapat perbedaan pendapat. Setelah mempertimbangkan bahwa mafsadahnya lebih besar daripada maslahatnya, Majelis Ulama Indonesia memfatwakan perkawinan tersebut hukumnya haram.

Selain berpengaruh dalam pembentukan KHI, Fatwa MUI mengenai perkawinan beda agama atau perkawinan campuran juga berpengaruh pada kebijakan yudisial di Mahkamah Agung dan Mahkamah Konstitusi. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 24/PUU-XX/2022 tanggal 31 Januari 2023 pada pokoknya menolak uji materiil Pasal 2 ayat (1) dan ayat (2) serta Pasal 8 huruf f UU 1/1974 tentang Perkawinan yang diajukan oleh Pemohon agar dapat melangsungkan perkawinan dengan pasangan yang berbeda agama. Mahkamah Agung pun pada tahun yang sama menerbitkan Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 2 Tahun 2023 Tentang Petunjuk Bagi Hakim Dalam Mengadili Perkara Permohonan Pencatatan Perkawinan Antar-Umat Yang Berbeda Agama dan Kepercayaan, yang pada pokoknya mewajibkan hakim untuk tidak mengabulkan permohonan pencatatan perkawinan antar-umat yang berbeda agama dan kepercayaan.¹⁶

Korelasi atau hubungan kausalitas antara Fatwa MUI terhadap kedua kebijakan yudisial tersebut adalah sebagai berikut:

- Pada halaman 627 Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 24/PUU-XX/2022, Mahkamah menyatakan bahwa negara tidak boleh menjadi penafsir kaidah keabsahan suatu perkawinan menurut hukum agama sesuai Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan dan menyerahkan tafsir keabsahan perkawinan berdasarkan hukum agama kepada Lembaga/organisasi keagamaan masing-masing, bukan melalui tafsir individu yang bisa menyebabkan ketidakpastian hukum. Kemudian di dalam halaman 628 putusan tersebut, Mahkamah menyerahkan tafsir tersebut kepada organisasi keagamaan, di antaranya MUI, Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), Pengurus Pusat (PP) Muhammadiyah, Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), Perwakilan Umat Budha Indonesia (Walubi), Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), dan Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia (Matakin).¹⁷ Dalam konteks MUI, maka Fatwa MUI Tahun 1980 Tentang Perkawinan Campuran dan Fatwa MUI No. 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 telah

14 Mahkamah Agung, *Op. Cit.*, hlm. 6.

15 Desi Anggraeni, dkk. "Pernikahan Beda Agama Perspektif Al-Qur'an (Analisis Pemikiran Buya Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar)" *Al-Dhikra: Jurnal Studi Quran dan Hadis* Vol. 4 No. 2, (2022), hlm. 163.

16 P. E. D. Antari dan I. K. B. S. Adnyana, "Legalitas Pencatatan Perkawinan Beda Agama Pasca Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2023", *Fundamental: Jurnal Ilmiah Hukum*, Vol. 13 No. 1 (2024), hlm. 15.

17 Putusan Mahkamah Konstitusi No. 24/PUU-XX/2022 hlm. 627-628.

jelas menyatakan perkawinan antara orang Islam dan non-Islam adalah haram dan tidak sah.

- Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 2 Tahun 2023 Tentang Petunjuk Bagi Hakim Dalam Mengadili Perkara Permohonan Pencatatan Perkawinan Antar-Umat Yang Berbeda Agama dan Kepercayaan, yang pada pokoknya mewajibkan hakim untuk tidak mengabulkan permohonan pencatatan perkawinan antar-umat yang berbeda agama dan kepercayaan, sebab seluruh organisasi keagamaan telah sepakat di dalam tafsir agama-agama yang diakui di Indonesia, bahwa perkawinan berbeda agama adalah tidak sah sebagaimana dijelaskan dalam Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 24/PUU-XX/2022.

2. Pengaruh Fatwa MUI terhadap Praktik Hukum Perkawinan Beda Agama di Indonesia

Hukum mengenai Perkawinan beda agama adalah kaidah hukum antar tata hukum, sebab telah bertemu dua tata/sistem hukum yang berbeda yakni hukum agama yang satu dengan yang lain. Sedangkan kaidah hukum yang berlaku bagi perkawinan pada hukum antar tata hukum adalah *lex loci celebrationis* atau hukum perkawinan tunduk kepada hukum di mana tempat perkawinan dilaksanakan. Namun, kaidah hukum *lex loci celebrationis* ini dipersempit di dalam Pasal 56 UU Perkawinan, yakni bagi Warga Negara Indonesia yang kawin di luar negeri tetap berlaku hukum dalam UU No. 1 Tahun 1974, bukan hukum di mana tempat ia kawin. Artinya warga negara Indonesia yang kawin di luar negeri tetap tunduk kepada hukum Indonesia, salah satunya Pasal 2 ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 yang mengatur perkawinan adalah sah apabila dilakukan berdasarkan hukum agamanya dan kepercayaannya orang yang kawin. Artinya norma ini adalah norma kosong karena mendelegasikan keabsahan perkawinan kepada sistem hukum lain yakni hukum agama.¹⁸

Fatwa MUI yang menolak perkawinan beda agama menimbulkan berbagai implikasi hukum dan sosial bagi umat Islam yang ingin kawin dengan pasangan yang berbeda agama. Fatwa ini mencerminkan pandangan agama yang kuat dan mempengaruhi kebijakan serta praktik hukum di Indonesia. Bagi pasangan yang beragama Islam, mengikuti fatwa ini berarti menghadapi batasan dan tantangan dalam mewujudkan perkawinan mereka jika salah satu pihak berasal dari agama lain. Dengan adanya Fatwa MUI yang menolak perkawinan beda agama, orang Islam yang akan kawin dengan pasangannya yang berbeda agama menghadapi kesulitan hukum. Mereka mungkin harus mencari alternatif seperti penundukan diri kepada hukum agama pasangannya atau kawin di luar negeri dan kemudian mencatatkan perkawinan mereka di Indonesia, atau melalui putusan pengadilan.

Salah satu alternatif perkawinan yang mungkin diambil oleh pasangan beda agama adalah penundukan diri kepada hukum agama pasangannya. Ini berarti salah satu pasangan harus menundukkan diri kepada agama pasangannya agar perkawinan dapat dilangsungkan sesuai dengan ketentuan agama yang bersangkutan, tanpa

¹⁸ Soerjono Soekanto dan A. Pitlo, *Bab-Bab Tentang Penemuan Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2013, hlm. 103.

berpindah agama. Hal ini dimungkinkan dalam agama Katholik misalnya, melalui Hukum Kanon 1125.¹⁹ Namun, lembaga penundukan diri ini memiliki kelemahan logika, yakni bagaimana mungkin penundukan diri kepada agama lain tidak berimplikasi kepada keluarnya seseorang dari suatu agama? Misalnya, seorang muslim menundukan diri kepada agama Kristen, maka menurut agama Islam ia telah murtad/keluar dari Islam.²⁰ Jika demikian, penundukan diri kepada hukum agama pasangan tanpa disadari pada dasarnya merupakan bentuk perpindahan agama. Dengan demikian perkawinan tersebut sah berdasarkan agama yang diikuti dalam upacara perkawinan, tetapi dampaknya bagi muslim yang menundukan diri kepada agama lain maka ia telah murtad.²¹ Bagi muslim tersebut jika ia bertaubat dan bersyahadat ulang, maka perkawinannya batal karena sesuai Fatwa MUI perkawinannya dengan seorang non-muslim adalah tidak sah.

Alternatif lain yang dipertimbangkan oleh beberapa pasangan adalah kawin di luar negeri, di mana hukum negara tersebut lebih permisif terhadap perkawinan beda agama. Negara-negara tertentu memungkinkan perkawinan beda agama tanpa persyaratan konversi agama. Setelah kawin di luar negeri, pasangan tersebut kemudian dapat mencatatkan perkawinan mereka di Indonesia. Proses ini, meskipun memungkinkan, dapat melibatkan birokrasi yang rumit dan membutuhkan waktu serta biaya yang tidak sedikit. Permasalahannya sesuai Pasal 56 UU No. 1 Tahun 1974, perkawinan tersebut harus tunduk kepada hukum Indonesia²², yang salah satunya mengatur perkawinan adalah sah apabila dilaksanakan sesuai hukum agama. Dalam hal ini sebagaimana dijelaskan dalam halaman 627 Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 24/PUU-XX/2022 tafsir keabsahannya diserahkan kepada Lembaga/organisasi keagamaan. Dalam konteks hukum Islam (pilihan fiqih) di Indonesia maka sesuai Fatwa MUI Tahun 1980 Tentang Perkawinan Campuran dan Fatwa MUI No. 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 telah jelas menyatakan perkawinan antara orang Islam dan non-Islam adalah haram dan tidak sah.

Sebagian pasangan beda agama yang ingin kawin juga mungkin memilih untuk menempuh jalur hukum permohonan melalui pengadilan. Pengajuan permohonan ke pengadilan bisa diajukan dengan harapan memperoleh penetapan/putusan yang memungkinkan perkawinan beda agama dilangsungkan di Indonesia. Namun, jalur ini tidak selalu memberikan hasil yang diharapkan, karena putusan pengadilan dapat bervariasi dan tidak ada jaminan keberhasilan. Terutama setelah dikeluarkan Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 2 Tahun 2023 Tentang Petunjuk Bagi Hakim Dalam Mengadili Perkara Permohonan Pencatatan Perkawinan Antar-Umat Yang Berbeda Agama dan Kepercayaan, maka hakim tidak lagi boleh mengabulkan permohonan pencatatan perkawinan antar-umat yang berbeda agama dan kepercay-

19 Ichtiyanto, *Pernikahan Campuran dalam Negara Republik Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2003, hlm. 81.

20 Muhammad Adiguna Bimasakti dan Nadim Raoof, "Meninjau Kedudukan Pelaku Riddah Dan Hukuman Mati Bagi Pelaku Riddah Berdasarkan Hukum Islam Dan Hak Asasi Manusia Dalam Sudut Pandang Islam", *Journal of Islamic Law Studies (JILS)* Vol 4 No. 1 (2020), hlm. 64.

21 Siti Zailia, "Murtad Dalam Prespektif Syafi'i Dan Hanafi", *Jurnal Istimbath* Vol. 14 No. 15 (2015), hlm. 68.

22 Sheanny Scolastika dkk. "Keabsahan Pencatatan Perkawinan diluar Indonesia Berdasarkan Peraturan Perundang-Undangan", *Jurnal Kertha Wicaksana* Vol. 14, No. 1 (2020), hlm. 142.

aan. Sebab seluruh organisasi keagamaan telah sepakat di dalam tafsir agama-agama yang diakui di Indonesia, bahwa perkawinan berbeda agama adalah tidak sah sebagaimana dijelaskan dalam Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 24/PUU-XX/2022, dalam konteks hukum Islam di Indonesia sesuai dengan Fatwa MUI Tahun 1980 Tentang Perkawinan Campuran dan Fatwa MUI No. 4/MUNAS VII/MUI/8/2005.

Simpulan

Fatwa MUI tentang perkawinan beda agama setidaknya memiliki beberapa pengaruh dalam pembentukan kebijakan mengenai perkawinan beda agama di Indonesia. Pertama adalah mengenai kebijakan norma perkawinan dalam kompilasi hukum Islam yang secara tegas melarang perkawinan antara seorang beragama Islam dengan seorang yang bukan beragama Islam dalam pasal 40 huruf c dan pasal 44 KHI. Norma di dalam KHI tersebut sejalan dengan fatwa MUI yang melarang secara tegas perkawinan antara seorang beragama Islam dengan seorang yang beragama bukan Islam meskipun di dalam Al-Qur'an surat Al-Maidah ayat 5 membolehkan seorang laki-laki muslim menikahi wanita dari kalangan ahli kitab, dengan alasan menghindari kemudharatan. Pengaruh lainnya adalah di dalam bidang kebijakan yudisial dalam hukum perkawinan beda agama di Indonesia yakni dalam Putusan Mahkamah konstitusi dan Surat Edaran Mahkamah Agung. Mahkamah konstitusi dalam pertimbangan hukumnya menyatakan bahwa negara tidak berhak memberikan tafsiran atas keabsahan suatu perkawinan dan menyerahkannya kepada lembaga atau organisasi keagamaan seperti MUI. Mahkamah Agung pun sejalan dengan Mahkamah konstitusi menyatakan bahwa Hakim tidak dapat mengabulkan permohonan izin perkawinan beda agama di Indonesia.

Selanjutnya dalam hal praktek hukum perkawinan beda agama di Indonesia fatwa MUI tentang perkawinan beda agama juga memiliki pengaruh yang sangat signifikan. Sebab Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan sebagaimana dijelaskan oleh Mahkamah Konstitusi dalam Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 24/PUU-XX/2022 harus ditafsirkan berdasarkan penafsiran dari organisasi keagamaan yang dalam hal ini Majelis Ulama Indonesia melalui fatwanya. Dengan demikian oleh karena Fatwa MUI melarang perkawinan beda agama bagi umat Islam maka praktik-praktik perkawinan beda agama oleh orang Islam di Indonesia adalah tidak sah menurut undang-undang. Praktik penundukan diri kepada hukum agama pasangan berarti pelakunya telah berpindah agama, dan bagi orang islam yang melakukan hal tersebut telah murtad, dan jika ia kembali kepada Islam maka perkawinannya tidak sah. Kemudian praktik perkawinan beda agama yang dilakukan di luar negeri pada negara yang membolehkan perkawinan beda agama, maka bagi Warga Negara Indonesia hal tersebut tidak sah apabila agamanya melarang sesuai Pasal 56 Jo. Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan. Dalam konteks agama Islam sesuai Fatwa MUI maka hal tersebut haram dan perkawinannya tidak sah. Terakhir terkait dengan praktik permohonan izin kawin beda agama di Pengadilan maka saat ini sesuai SEMA No. 2 Tahun 2023 hakim tidak lagi bisa mengabulkannya, sebab sesuai Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 24/PUU-XX/2022 harus ditafsirkan berdasarkan penafsiran dari organisasi keagamaan yang dalam konteks hukum Islam oleh Majelis Ulama Indonesia melalui fatwanya yang jelas melarang perkawinan beda agama.

Daftar Pustaka

Buku

- Bimasakti, Muhammad Adiguna. (2019). *Aqidah dan Syariah Islam (Sebuah Bunga Rampai)*. Bogor: Spasi Media.
- Hadjon, Philipus M. dan Tatiek Sri Djatmiati. (2017). *Argumentasi Hukum*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Hamka. (2015). *Tafsir al-Azhar, Jilid 1*. Jakarta: Gema Insani.
- Ichtiyanto. (2003). *Pernikahan Campuran dalam Negara Republik Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI.
- Mahkamah Agung Republik Indonesia. (2011). *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam dengan Pengertian dalam Pembahasannya*. Jakarta: Mahkamah Agung.
- Sholeh, Asrorun Niam (ed.). (2024). *Konsensus Ulama Fatwa Indonesia Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*. Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.
- Soekanto, Soerjono dan A. Pitlo. (2013). *Bab-Bab Tentang Penemuan Hukum*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti.

Artikel Jurnal

- Amisah dan Mia Hadiati. "Analisis Larangan Pencatatan Perkawinan Beda Agama Dalam Sema Nomor 2 Tahun 2023: Sebuah Tinjauan Dari Perspektif Hak Asasi Manusia". *UNES Law Review* Vol. 6 No. 3 (2024): 9051-9058.
- Anggraeni, Desi dkk. "Pernikahan Beda Agama Perspektif Al-Qur'an (Analisis Pemikiran Buya Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar)" *Al-Dhikra: Jurnal Studi Quran dan Hadis* Vol. 4 No. 2, (2022): 159 -172.
- Antari, P. E. D. dan I. K. B. S. Adnyana. "Legalitas Pencatatan Perkawinan Beda Agama Pasca Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2023". *Fundamental: Jurnal Ilmiah Hukum*, Vol. 13 No. 1 (2024): 13-28.
- Bimasakti, Muhammad Adiguna. "Keabsahan Perkawinan Beda Agama Dan Kewenangan Mengadili Sengketanya Dalam Perspektif Hukum Antar Tata Hukum Indonesia". *Journal of Islamic Law Studies* Vol. 9 No. 1 (2019): 36-61.
- Bimasakti, Muhammad Adiguna dan Nadim Raouf. "Meninjau Kedudukan Pelaku Riddah Dan Hukuman Mati Bagi Pelaku Riddah Berdasarkan Hukum Islam Dan Hak Asasi Manusia Dalam Sudut Pandang Islam". *Journal of Islamic Law Studies (JILS)* Vol 4 No. 1 (2020): 62-84.
- Farida, Annikmah. "Pendapat Para Fuqoha dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Filosofi dan Hikmah Larangan Pernikahan Beda Agama Serta Dampaknya". *Jurnal Mahkamah*, Vol. 1, No. 1, (2016): 257-283.
- Islamiyati. "Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi No. 68/PUU/XII/2014 Kaitannya Dengan Nikah Beda Agama Menurut Hukum Islam di Indonesia". *Jurnal Al-Ahkam*, Vol. 27, No. 2, (2017): 157-178.
- Mappaenre, Andi dkk. "Multicultural Education in Indonesia: Characteristics and Urgency". *Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan (JISIP)* Vol. 7 No. 2 (2023): 874-886.
- Nurlizam. "Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hukum Positif di Indonesia". *Jurnal Ulunnuha*, Vol. 8, No. 2, (2019): 267-290.
- Santoso. "Hakekat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam dan

- Hukum Adat". *Jurnal YUDISIA*, Vol. 7, No. 2, (2016): 412-434.
- Santoso, Rudi. "Analisis Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Nahdlatul Ulama Tentang Perkawinan Beda Agama". *Jurnal Nurani*, Vol. 19, No. 2, (2019): 199 - 208.
- Scolastika, Sheanny dkk. "Keabsahan Pencatatan Perkawinan diluar Indonesia Berdasarkan Peraturan Perundang-Undangan". *Jurnal Kertha Wicaksana* Vol. 14, No. 1 (2020): 139-146.
- Surahman, Susilo. "Pernikahan Beda Agama itu Boleh?". *Jurnal Multidisiplin Madani*, Vol. 2, No. 4, (2022): 1711-1720.
- Zailia, Siti. "Murtad Dalam Prespektif Syafi'i dan Hanafi". *Jurnal Istimbath* Vol. 14 No. 15 (2015): 67-88.

Peraturan Perundang-Undangan dan Kebijakan

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan
Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 Tentang Tentang Penyebaran Kompilasi Hukum Islam
Surat Edaran Mahkamah Agung No. 2 Tahun 2023

Putusan Pengadilan

Putusan Mahkamah Konstitusi No. 24/PUU-XX/2022

4

POLEMIK SALAM LINTAS AGAMA DITINJAU DARI PERSPEKTIF HADIS

Dafis Heriansyah^{1*}, Ahmad Rizqi Fadhilah²

Abstract

This research was conducted based on the hadiths of the Prophet saw. which is used as the basis for allowing interfaith greetings. This research aims to discuss the polemic of inter-religious greetings from a hadith perspective. This research uses a literature study research method with observational data collection techniques from observing phenomena that occur in society and the type of research used is qualitative research. The results of the research show that interfaith greetings are haram for a Muslim to say because they are sacrilegious and refer to the theological realm. This research concludes that the hadith used as a basis for interfaith greetings turns out to be incorrect because the first hadith from the book al-Mushannaf li Ibn Abi Syaibah in his opinion does not refer to saying greetings but to how to return greetings. Meanwhile, the second hadith from the book Fathul Bari by Ibnu Hajar al-Asqalani explains about saying greetings to a group of people consisting of Muslims and non-Muslims with the greetings being addressed only to Muslims while for non-Muslims it is a form of the Prophet's preaching. This research recommends that researchers be more careful in understanding hadiths so that they do not create new meanings and conflict with the hadith sharia.

Keywords: *Hadith; Haram; Interfaith Greetings; Polemic*

Abstrak

Penelitian ini dilakukan berdasarkan hadis-hadis Nabi saw. yang dijadikan sebagai landasan dibolehkannya salam lintas agama. Penelitian ini bertujuan untuk membahas polemik salam lintas agama dalam perspektif hadis. Penelitian ini menggunakan metode penelitian studi pustaka dengan teknik pengumpulan data secara observasi dari pengamatan fenomena yang terjadi di masyarakat dan jenis penelitian yang digunakan yaitu penelitian kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa salam lintas agama hukumnya adalah haram diucapkan oleh seorang Muslim karena bersifat ubudiah dan mengarah pada ranah teologis. Penelitian ini menyimpulkan bahwa hadis yang digunakan sebagai landasan salam lintas agama ternyata tidak tepat karena hadis pertama dari kitab al-Mushannaf li Ibn Abi Syaibah di dalam matannya tidak mengarah pada pengucapan salam namun kepada cara membalas salam. Sedangkan hadis kedua

1 2 Program Kaderisasi Ulama Universitas Darussalam Gontor, Indonesia
E-mail: ¹dafisdjuni28@gmail.com, ²ahmadrizqi686.ar@gmail.com
No. Hp: ¹+62 858-1305-0319, ²+62 821-4161-5780

dari kitab Fathul Bari karya Ibnu Hajar al-Asqallani menjelaskan tentang pengucapan salam kepada sekelompok orang yang terdiri dari Muslim dan Non-Muslim dengan ucapan salam yang tertuju hanya untuk Muslim sedangkan untuk Non-Muslim adalah sebagai bentuk dakwahnya Nabi. Penelitian ini merekomendasikan kepada para peneliti untuk lebih teliti dalam memahami hadis sehingga tidak menimbulkan makna yang baru dan bertentangan dengan syarah hadisnya.

Kata Kunci: *Hadis; Haram; Polemik; Salam Lintas Agama*

Pendahuluan

Salam menjadi sebuah ucapan yang melekat dalam kehidupan setiap Muslim, salam diucapkan dalam setiap kesempatan ketika bertemu dan bertamu, baik secara langsung maupun lewat telepon (Prawiro, 2017, v). Dalam agama Islam, salam berasal dari kata bahasa Arab, yaitu dari huruf (س) lam (ل) dan mim (م). Ketiga huruf ini digabungkan dan membentuk kalimat السلام *as-salaam*, dari akar kata سلم (*salima*) yang artinya kesejahteraan, keselamatan, dan kedamaian (Prawiro, 2017, 13). Hakikat salam dalam Islam adalah bentuk doa dan harapan yang dimintakan oleh orang yang mengucapkan salam, baik bagi dirinya ataupun orang lain yang mendengarnya (Prawiro, 2017, 25). Namun, akhir-akhir ini pengucapan salam menjadi sebuah polemik karena menggabungkan salam dari berbagai agama sehingga menimbulkan dua pemahaman yang berbeda. Ada pihak yang pro dan ada pula pihak yang kontra sehingga ada yang melarang dan ada yang membolehkan, salam ini dikenal dengan nama salam lintas agama.

Salam lintas agama atau salam pembuka semua agama adalah ucapan salam secara khas berdasarkan masing-masing agama yang ada di Indonesia dan diucapkan secara bersamaan, berikut contoh salam lintas agama yang ada di Indonesia, yaitu "*Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh* (Islam), *Salam Damai Sejahtera untuk kita semua* (Katolik), *Shalom* (Kristen), *Om Swastiastu* (Hindu), *Namo Buddhaya* (Buddha), *Salam Kebajikan* (Konghucu)". Di Indonesia, salam ini adalah salam pembuka yang dipopulerkan oleh Presiden Republik Indonesia yaitu Ir. Joko Widodo, sehingga menjadi kebiasaan para pejabat di Indonesia sejak tahun 2017 sebagai sebuah simbol bahwa bangsa Indonesia tidak membedakan mayoritas dan minoritas. Presiden adalah pemimpin yang menjamin identitas Indonesia sebagai negara yang paling multi-kultural dan juga multi-agama (Siahaan, 2020). Oleh karena itu, masyarakat lebih cenderung mengikuti pernyataan yang mereka sendiri tidak mengetahui kebenarannya. Sesuatu yang dilakukan secara mayoritas meskipun hal tersebut melanggar nilai-nilai agama maka akan dianggap sebagai sebuah kebenaran dan seiring waktu akan merusak aqidah dan merubah pola pikir masyarakat dalam menjalankan kehidupan sehari-harinya.

Dari pernyataan di atas, maka dapat dirumuskan permasalahan utama dalam penelitian ini yaitu terdapat polemik salam lintas agama dalam perspektif hadis. Rumusan masalah penelitian ini adalah bagaimana polemik salam lintas agama dalam perspektif hadis. Penelitian ini bertujuan untuk membahas polemik salam lintas agama dalam perspektif hadis. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat, baik secara teoritis maupun praktis. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan untuk pengayaan khazanah pengetahuan Islam mengenai polemik salam lintas agama dalam perspektif hadis. Secara praktis, penelitian ini diharapkan menjadi rujukan terhadap polemik salam lintas

agama dalam perspektif hadis sehingga masyarakat mendapatkan wawasan terkait hukum yang benar sesuai ajaran Rasulullah saw. dalam pengucapan salam lintas agama.

Konsep Teori

Salam merupakan do'a, do'a yang didasarkan atas ibadah yang pada dasarnya memang harus bersifat eksklusif tidak bisa dicampuradukan dengan ibadah agama lain, lebih dari itu menjadi ciri khas dari setiap agama. Pengertian salam adalah ucapan yang diberikan kepada orang lain dengan harapan kedamaian, hal ini membuktikan bahwa penerima ucapan salam mendapatkan kedamaian selama berada di depan orang yang mengucapkannya. Salam lintas agama adalah sebuah ucapan salam secara khas dari enam agama yang diakui di Indonesia dan diucapkan secara bersamaan, seperti *assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh*, *salam sejahtera*, *shalom*, *om swastiastu*, *namo buddhaya* dan *salam kebajikan* (Wafirah et al., 2020).

Adapun makna dari setiap salam dalam salam lintas agama tersebut, sebagai berikut; *assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh* pada hakikatnya adalah doa. Arti sederhananya adalah "semoga keselamatan (diberikan) atasmu dan (juga dilimpahkan atasmu) rahmat dari Allah dan keberkahan" (Prawiro, 2017). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa salam dalam Islam adalah bentuk doa dan harapan yang dimintakan oleh orang yang mengucapkan salam, baik bagi dirinya sendiri maupun bagi orang yang mendengarnya. Makna *salam sejahtera*, sejahtera menurut KBBI maknanya adalah selamat (terhindar dari segala macam gangguan). Sehingga salam sejahtera diartikan sebagai doa agar terhindar dari segala macam gangguan (Huda & Priyadi, 2017). Makna kata *shalom*, *shalom* merupakan kata yang berasal dari bahasa Ibrani yang memiliki arti sejahtera, tidak ada yang hilang, tidak ada perpecahan, kesehatan, dan kelengkapan. Di Israel, saat seseorang menyapa atau mengucapkan selamat tinggal, mereka biasanya akan mengatakan Shalom, dengan harapan 'Semoga kamu dipenuhi dengan kedamaian dan kesejahteraan yang sempurna' atau 'semoga kesehatan, kemakmuran, dan kedamaian pikiran menyertaimu (Siahaan, 2020). Salam ini mengandung makna perdamaian dan keselamatan yang diyakini berasal dari ajaran dan kasih Tuhan (Shidiq, 2023).

Kata *Om Swastiastu* berasal dari kata Om yaitu aksara suci untuk Sang Hyang Widhi, sedangkan Swastiastu terdiri dari kata Su + Asti + Astu. Su artinya baik, Asti artinya ada, dan Su + Asti = Swasti. Kata Astu sebagai penutup ucapan Swastiastu. Maka makna dari "Om Swastiastu" adalah "Semoga ada dalam keadaan baik atas karunia Hyang Widhi" (Prawiro, 2017). Kata "*Namo*" memiliki arti "terpujilah" dan "*Buddhaya*" berarti "Buddha". Oleh sebab itu, arti kalimat "*Namo Buddhaya*" secara harfiah adalah "terpujilah Buddha". Ucapan ini merupakan pujian dan penghargaan yang mendalam terhadap Sang Buddha sebagai pendiri ajaran Buddha yang telah menginspirasi jutaan orang di seluruh dunia (Shidiq, 2023). Salam Kebajikan merupakan salam yang ada dalam agama Konghucu, seperti yang terdapat dalam buku keimanan agama Konghucu. Salam ini dalam bahasa China, sering diucapkan Wei De Dong Tian yang dapat diartikan 'hanya kebajikan Tuhan berkenan, atau hanya orang yang hidupnya menjalankan Kebajikan saja yang berkenan kepada Tuhan (Siahaan, 2020).

Dengan demikian, setiap salam dalam salam lintas agama memiliki arti dan makna tertentu berdasarkan agamanya masing-masing. Sehingga terdapat doa khusus dalam salam tersebut yang diyakini dalam agama tertentu. Oleh sebab itu, sebuah doa khusus dalam salam lintas agama menyebabkannya menjadi haram diucapkan oleh umat Muslim karena

bersifat ubudiah dan mengarah kepada ranah teologis dan kepercayaan.

Penelitian ini meneliti hadis-hadis yang dijadikan landasan sebagai salam lintas agama. Terdapat kesalahan dalam memaknai sebuah hadis sehingga menimbulkan pemahaman baru yang keliru, salah dan fatal. Memahami hadis perlu memperhatikan riwayat dan diroyahnya serta memperhatikan syarah hadisnya agar tidak terjadi kesalahan dalam menyimpulkan sebuah hadis. Bukti kehujahan sunnah yang menjadi salah satu sumber syari'at Islam yang dipaparkan oleh al-Khaththîb, menyatakan bahwa *pertama*, keimanan. Yang akan menerima sesuatu yang datang dari Nabi sebagai risalah kenabian untuk keberlangsungan perintah agama yang menjadikan sebagai pedoman hidup, Allah Swt telah memilih Rasulullah untuk menyampaikan syaria't-syari'atnya. *Kedua*, al-Qur'an al-Karim. Sebagai hukum syariat pertama dan sebagai asas pedoman hidup, banyak sekali disebutkan dalam Al-qur'an untuk mematuhi apa yang diperintahkan oleh Rasulullah saw. *Ketiga*, Hadis Nabawi. *Keempat*, Ijma' (Pandangan dan kesepakatan para Ulama dalam memutuskan sebuah Hukum).

Untuk membedakan penelitian dengan penelitian lainnya, maka dicantumkan juga penelitian terdahulu yang serupa dengan penelitian ini. Penelitian terdahulu telah dilakukan oleh kalangan ahli. Di antaranya; Ramdhani, Aditya, (2021), *Salam Lintas Agama Perspektif Hadis*, UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Penelitian ini membahas mengenai hadis-hadis larangan Nabi menjawab salam dan memberi salam terhadap Non-Muslim dipahami dengan memperhatikan konteks historisnya. Metode yang digunakan dalam penelitian ini yaitu pendekatan kualitatif dengan metode penelitian pustaka. Hasil penelitian menunjukkan bahwa umat Islam boleh menanggapi salam orang-orang Non-Muslim, karena konteks yang dipaparkan adalah tanggapan salam dengan makna yang baik.

Penelitian serupa juga dilakukan oleh; Syachrofi, Muhammad, Muhammad Alfatih Suryadilaga, (2021), Reinterpretasi Hadis Mengucapkan Salam kepada Non-Muslim: Aplikasi Teori Fungsi Interpretasi Jorge J.E Gracia, *Journal of Qur'an and Hadith Studies*. Penelitian ini membahas tentang hadis Nabi yang melarang memulai salam kepada Non-Muslim secara lahiriah terkesan diskriminatif. Penelitian ini menggunakan teori fungsi interpretasi Jorge J.E. Gracia. Hasil penelitian mengemukakan bahwa hadis larangan salam lintas agama muncul dalam kondisi Islam dan Non-Muslim yang sedang tidak harmonis sehingga dalam konteks kekinian, salam justru menjadi mediator dalam upaya merawat kerukunan umat beragama khususnya di Indonesia yang masyarakatnya pluralitas agama.

Penelitian lain juga dilakukan oleh; Dayat, M, Achmad Yusuf, (2019), Mengucapkan Salam Kepada Non-Muslim dalam Perspektif Islam, *Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*. Penelitian ini membahas terkait pengucapan salam kepada Non-Muslim berdasarkan perspektif Islam dari al-Qur'an surah an-Nisa' ayat 86 dan 94 dan surah al-Mujadalah ayat 8 dan hadis riwayat Imam Bukhari dan Imam Muslim. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan sumber data primer dari al-Qur'an dan hadis serta sumber data sekunder berdasarkan jurnal dan buku yang relevan dengan penelitian. Hasil penelitian ditemukan bahwa ada dua pendapat terkait salam lintas agama, ada yang membolehkan seperti Ibn 'Abbas, Abu Umamah, Ibn Wahab, Ibn Abi Syaibah dan pendapat lainnya tidak membolehkan seperti madzhab al-Shafi'i, Imam Malik, dan Imam Nawawi.

Penelitian terdahulu telah membahas tentang hadis-hadis larangan Nabi menjawab salam dan memberi salam terhadap Non-Muslim dipahami dengan memperhatikan konteks

historisnya. Sehingga penelitian ini merespon secara baik tentang salam lintas agama (Ramdhani, 2021). Juga telah dilakukan penelitian terhadap hadis Nabi yang melarang memulai salam kepada Non-Muslim secara lahiriah menimbulkan kesan yang diskriminatif. Penelitian ini juga menyimpulkan respon yang baik dan mendukung salam lintas agama. (Syachrofi & Suryadilaga, 2021). Penelitian lain membahas pengucapan salam kepada Non-Muslim berdasarkan perspektif Islam dari al-Qur'an surah an-Nisa' ayat 86 dan 94 dan surah al-Mujadalah ayat 8 dan hadis riwayat Imam Bukhari dan Imam Muslim. Sehingga dapat dipahami bahwa penelitian ini hanya sekedar membandingkan ayat-ayat dan hadis terkait salam lintas agama, namun tidak menetapkan posisi penulis secara jelas apakah mendukung atau menolak salam lintas agama (Dayat & Yusuf, 2019). Sedangkan, penelitian yang dilakukan oleh penulis berbeda dengan penelitian sebelumnya. Di sini peneliti memfokuskan pada polemik yang terjadi di masyarakat dan kembali kepada hujjah dari fatwa MUI melalui Ijtima' Ulama' Fatwa Komisi se-Indonesia VIII Tahun 2024 yang diterbitkan pada bulan Juni. Ijtima' Ulama' tersebut ditanggapi oleh pihak yang pro terhadap salam lintas agama sehingga menimbulkan polemik karena sama-sama menggunakan dalil hadis Nabi tetapi salah dalam pemahaman hadis tersebut sehingga menimbulkan sebuah kesalahpahaman dalam memahami sebuah hadis. Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan untuk menegaskan bahwa hadis yang digunakan sebagai anjuran salam lintas agama ternyata tidak tepat dan tidak dapat dijadikan sebagai hujjah.

Metode

Suatu penelitian menghendaki suatu metode yang disebut metode penelitian. Metode penelitian adalah skenario pelaksanaan penelitian dijalankan (Darmalaksana, 2020). Penelitian ini menggunakan metode penelitian riset pustaka yaitu penelusuran pustaka yang membatasi penelitiannya hanya pada bahan-bahan koleksi perpustakaan saja tanpa memerlukan riset lapangan atau tempat tertentu. Riset pustaka atau studi pustaka adalah serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian (Zed, 2017). Populasi penelitian yang digunakan yaitu dengan cara menarik subjek penelitian berdasarkan tema yang terkait, dalam hal ini diambil dua pendapat yang berbeda dan saling bertentangan terkait hukum salam lintas agama. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dengan cara observasi, yaitu mengamati kejadian dari fenomena awal yang ada kemudian dirumuskan dan diselesaikan dengan analisis data kualitatif. Analisis data yang digunakan dengan mengamati fenomenologi yang terjadi di masyarakat sehingga mendapatkan dan memaknai hadis yang digunakan sebagai hujjah salam lintas agama adalah tidak tepat sehingga hasil penelitian ini mengarah pada nilai kebenaran berdasarkan nilai ajaran dari agama Islam (Hainau, 2021).

Pembahasan

Polemik Salam Lintas Agama

Terjadi perbedaan pendapat dalam menyikapi salam lintas agama. Ada yang membolehkan salam lintas agama dengan dalih menguatkan toleransi antarumat beragama dan menghargai agama lain. Padahal sudah jelas di dalam hadis Nabi saw. yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, bahwa *"Jangan kalian mengawali mengucapkan salam kepada Yahudi*

dan Nashrani. Jika kalian berjumpa salah seorang di antara mereka di jalan, maka pepetlah hingga ke pinggirnya. Terkait pandangan yang mengharamkan salam lintas agama salah satunya yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI mengeluarkan Fatwa terkait salam lintas agama yaitu haram, berikut fatwa MUI dalam Ijtima' Ulama Komisi Fatwa VIII (Indonesia, 2024), di antaranya:

Pertama, penggabungan ajaran berbagai agama termasuk pengucapan salam dengan menyertakan salam berbagai agama dengan alasan toleransi dan/atau moderasi beragama bukanlah makna toleransi yang dibenarkan dan merupakan penodaan dan penistaan agama. *Kedua*, dalam Islam pengucapan salam merupakan doa yang bersifat ubudiah, karenanya harus mengikuti ketentuan syariat Islam dan tidak boleh dicampuradukkan dengan ucapan salam dari agama lain. *Ketiga*, pengucapan salam yang berdimensi doa khusus agama lain oleh umat Islam hukumnya haram. *Keempat*, pengucapan salam dengan cara menyertakan salam berbagai agama bukan merupakan implementasi dari toleransi dan/atau moderasi beragama yang dibenarkan. *Kelima*, dalam hal audiens terdiri atas umat Islam dan umat beragama lainnya, umat Islam dibolehkan mengucapkan salam dengan *Assalamu'alaikum* dan/atau salam nasional lainnya yang tidak mencampuradukkan dengan salam doa agama lain.

Di dalam fatwa tersebut, MUI menegaskan bahwa salam yang diharamkan adalah salam umat Muslim untuk seorang Non-Muslim atau sekelompok orang yang semuanya adalah Non-Muslim dengan menggunakan salam dari agama lain. Sedangkan salam untuk sekelompok orang yang terdiri dari Muslim dan Non-Muslim maka boleh diucapkan dengan *Assalamu'alaikum* atau cukup dengan salam universal seperti selamat pagi, selamat siang, selamat sore dan selamat malam. Salam yang dimaksud haram oleh fatwa MUI adalah salam yang menggunakan salam dari agama lain bukan salam yang bersifat universal karena salam di sini mengandung sebuah doa yang tertuju kepada Tuhan yang mereka yakini.

Sedangkan, di sisi lain ada lembaga yang membolehkan salam lintas agama. Lembaga ini adalah lembaga Bimas Islam yaitu Bimbingan Masyarakat Islam yang berada dalam lingkup pemerintah dari Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI). Di dalam postingan instagram @bimasislam menyatakan bahwa, "*Menyampaikan salam kepada Non-Muslim adalah tindakan yang dianjurkan dalam konteks kebaikan bersama*". Lebih jauh lagi dalam postingan lainnya dinyatakan bahwa "*Assalamu'alaikum boleh diganti bahasa lain, selagi maknanya untuk penghormatan dan kesejahteraan*". Sebenarnya pernyataan ini adalah respon terhadap fatwa MUI yang mengharamkan salam lintas agama. Terdapat perselisihan dan perbedaan pendapat dari Bimas Islam sehingga menimbulkan pemahaman yang berbeda dan berpengaruh besar di masyarakat. Bimas Islam dalam postingan instagramnya mengutip dua buah hadis terkait salam lintas agama, hadis *pertama* dari kitab *al-Mushannaf li Ibnu Abi Syaibah*, jilid XIII, sebagai berikut:

"Siapa pun makhluk Allah yang mengucapkan salam kepada kalian, maka balaslah salam mereka, meskipun dia orang Yahudi, Nashrani, atau Majusi" (Syaibah, n.d.).

Sedangkan, hadis *kedua* dari kitab *Fathul Bari* karya Ibnu Hajar al-Asqallani, jilid XI dalam riwayat Imam Bukhari, sebagai berikut:

"Dikisahkan oleh Yahya bin Bukair, diberitakan kepada kami oleh Al-Laits dari 'Uqail dari Ibnu Syihab dari 'Urwah bahwa Usamah bin Zaid memberitahunya bahwa Nabi Muham-

mad saw menunggangi seekor keledai dengan pelana yang dilapisi kain dari fadak, dan beliau memboncengkan Usamah di belakangnya. Mereka pergi untuk menjenguk Sa'ad bin 'Ubadah sebelum Pertempuran Badar. Beliau berjalan hingga melewati sebuah majelis di mana terdapat Abdullah bin Ubay bin Salul, dan itu terjadi sebelum Abdullah memeluk Islam. Di majelis itu terdapat campuran dari kaum Muslimin, orang-orang musyrik penyembah berhala, dan orang-orang Yahudi. Di majelis itu juga ada Abdullah bin Rawahah. Ketika debu yang ditimbulkan oleh hewan tunggangan Nabi menutupi majelis, Abdullah bin Ubay menutupi hidungnya dengan jubahnya dan berkata, "Jangan membuat kami berdebu." Nabi Muhammad saw kemudian memberi salam" (Al-Asqallani, 1971).

Setelah diteliti, ternyata kedua hadis di atas adalah hadis yang kuat. Hadis pertama statusnya adalah shahih hasan dan hadis kedua berstatus shahih, meskipun kedua hadis ini tergolong hadis yang kuat. Namun, terdapat kekeliruan dalam memaknai hadis tersebut sehingga terjadi kesalahan yang sangat fatal karena dari kedua hadis di atas tidak ada penjelasan yang mengarah kepada salam lintas agama. Sebab matan dari kedua hadis ini menunjukkan cara Rasulullah saw. menjawab salam dari Non-Muslim dan cara memberi salam kepada sekelompok orang yang terdiri dari Muslim dan Non-Muslim. Kedua hadis ini tidak menjelaskan jawaban salam seperti apa yang diucapkan oleh Rasulullah saw. kepada Non-Muslim, untuk itu dibutuhkan syarah hadis atau hadis lain yang semakna dan mampu menjelaskan kedua hadis di atas.

Analisa Hadis Tentang Salam Lintas Agama

Hadis pertama yang menjadi hujjah bagi Bimas Islam yang membenarkan salam lintas agama bukan bagian dari suatu hal yang dilarang dalam Islam. Landasan yang dipakai sebagai salam lintas agama adalah hadis dari kitab *al-Mushannaf li Ibni Abi Syaibah, jilid XIII* yang berbunyi "*Siapapun makhluk Allah yang mengucapkan salam kepada kalian, maka balaslah salam mereka, meskipun dia orang Yahudi, Nasrani, atau Majusi*". Melalui hadis ini mereka memahami bahwa Islam agama kedamaian dan menganjurkan umatnya menebarkan kedamaian kepada siapapun, baik Muslim dan Non-Muslim. Pernyataan selanjutnya diungkapkan bahwa ulama dan ahli hadis terkemuka, Sufyan bin Uyaynah mengatakan boleh mengucapkan salam kepada Non-Muslim. Kesimpulan dari hadis tersebut dinyatakan bahwa mengucapkan salam lintas agama bagian dari perbuatan haram adalah tidak tepat, karena menyampaikan salam kepada Non-Muslim adalah tindakan yang dianjurkan dalam konteks kebaikan bersama.

Hadis dari kitab *al-Mushannaf li Ibni Abi Syaibah* di atas dipahami sebagai hujjah dibolehkannya salam lintas agama. Padahal hadis tersebut sama sekali tidak ada perintah untuk mengucapkan salam, justru di sana tertera perintah membalas salam bukan mengucapkan salam. Salam lintas agama sendiri bermakna mengucapkan salam kepada agama lain dengan menggunakan salam dari agama mereka sehingga tidak ada keserasian hadis tersebut dijadikan sebagai hujjah dalam membolehkan salam lintas agama. Hadis ini benar ketika dipahami agama Islam membawa kedamaian dan menganjurkan umatnya menebarkan kedamaian kepada siapapun baik Muslim atau Non-Muslim, tetapi bukan kedamaian yang menyerupai salam dari agama lain sehingga bertentangan dengan makna dari hadis tersebut. Terkait pernyataan Sufyan bin Uyaynah yang mengatakan boleh mengucapkan salam kepada Non-Muslim, sebenarnya sama dengan hadis dari kitab *al-Mushannaf li Ibni Abi*

Syaibah tersebut. Maknanya dibolehkan mengucapkan salam tetapi perlu penjelasan lebih lanjut salam seperti apa yang dimaksud. Untuk memperjelas makna dari hadis pertama ini, maka digunakan hadis lain yang menjadi penjelas dari membalas salam kepada Muslim dan Non-Muslim yang dimaksud tersebut.

Hadis yang digunakan untuk menjawab hadis dari kitab *al-Mushannaf li Ibni Abi Syaibah* tersebut adalah hadis dari riwayat Imam Bukhari No. 6926, sebagai berikut:

"Ada seorang Yahudi melewati Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, lalu ia mengucapkan 'as saamu 'alaik' (celaka engkau)." Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam lantas membalas 'wa 'alaik' (engkau yang celaka). Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam lantas bersabda, "Apakah kalian mengetahui bahwa Yahudi tadi mengucapkan 'assaamu 'alaik' (celaka engkau)?" Para sahabat lantas berkata, "Wahai Rasulullah, bagaimana jika kami membunuhnya saja?" Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "Jangan. Jika mereka mengucapkan salam pada kalian, maka ucapkanlah 'wa 'alaikum'" (Bukhari, n.d.)

Hadis di atas dijelaskan dalam *Syarah Shahih Muslim*. Al-Khaththabi menjelaskan, "Mayoritas ulama hadits meriwayatkannya dengan huruf *waw* yaitu وَعَلَيْكُمْ *"dan demikian juga atas kalian"*. Sedangkan Ibnu Uyainah meriwayatkannya tanpa huruf *waw* yaitu عَلَيْكُمْ *"demikian juga atas kalian"*. Al-Khaththabi berkata, "Dan itulah yang benar. Karena apabila huruf *waw* itu tidak disebutkan maka perkataan ahli kitab akan berbalik kepada mereka sendiri. Namun, apabila huruf *waw* itu tetap ada وَعَلَيْكُمْ, maka hal itu menunjukkan bahwa orang yang menjawab salam sama keadaannya dengan ahli kitab". Itulah perkataan Al-Khaththabi. Namun, pendapat yang benar bahwa membaca dengan huruf *waw* atau tidak adalah diperbolehkan, sebagaimana disebutkan oleh riwayat-riwayat lain yang shahih. Membaca dengan huruf *waw* lebih baik, sebagaimana yang tercantum di dalam mayoritas riwayat, dan padanya tidak ada kemudharatan. Karena kata السَّام adalah kematian, dan itu akan menimpa kita dan juga mereka, sehingga tidak ada mudharat jika kita mengucapkan وَعَلَيْكُمْ *"dan demikian juga atas kalian"* (An-Nawawi, 2002).

Jadi, jawaban hadis dari kitab *al-Mushannaf li Ibni Abi Syaibah* adalah dengan membalas salam menggunakan *wa'alaikum* bukan membalas salam mereka dengan salam lintas agama seperti yang mereka ucapkan, meskipun salam yang diucapkan adalah bentuk penghinaan atau dengan salam *assalamu'alaikum* maka kita sebagai umat Muslim hendaknya menjawab salam tersebut dengan *wa'alaikum* atau dengan salam universal lainnya seperti selamat pagi. Sehingga tidak tepat jika hadis dari kitab *al-Mushannaf li Ibni Abi Syaibah* tersebut dijadikan sebagai landasan dalam membolehkan salam lintas agama.

Hadis kedua, dari kitab *Fathul Bari* karya Ibnu Hajar al-Asqalani, jilid XI dalam riwayat Imam Bukhari. Hadis ini dijadikan sebagai landasan kedua tentang pembolehan salam lintas agama. Di dalam hadis ini dinyatakan bahwa mengucapkan salam kepada Non-Muslim atau sekelompok orang yang terdiri dari Muslim dan Non-Muslim dibolehkan, serta ditambahkan bahwa *assalamu'alaikum* boleh diganti dengan bahasa lain (salam lintas agama) selagi maknanya untuk menebar kebaikan. Mereka menyatakan pembolehan salam lintas agama berdasarkan hadis kedua ini.

Padahal dari hadis ini dimaksudkan bahwa salam yang diucapkan oleh Nabi saw. hanya tertuju kepada orang Muslim saja. Adapun untuk orang Non-Muslim adalah sebagai bentuk dakwahnya Nabi (Prawiro, 2017), karena beliau mengucapkan salam bukan disengaja memberikan salam kepada Non-Muslim.

Kedua hadis di atas membahas tentang cara membalas salam dan cara mengucapkan salam ketika bertemu dengan Muslim dan Non-Muslim. Hadis pertama cara menjawab salam dari Non-Muslim cukup dengan mengucapkan *wa'alaikum* sehingga bermakna dan demikian juga atas kalian. Apa yang mereka ucapkan maka tidak boleh diyakini ucapan tersebut, akan tetapi kita membalasnya dengan ucapan yang maknanya tertuju kembali pada apa yang mereka ucapkan. Sedangkan hadis kedua, menjelaskan tentang cara mengucapkan salam kepada sekelompok orang yang terdiri dari Muslim dan Non-Muslim, jika berada dalam suatu forum yang terdiri dari umat Muslim dan Non-Muslim maka hendaknya mengucapkan salam dengan *assalamu'alaikum* dengan tujuan memberikan salam kepada Muslim, adapun untuk umat Non-Muslim ditujukan sebagai dakwah yang kita berikan kepada mereka, atau cukup dengan mengucapkan selamat pagi tanpa menggunakan salam lintas agama.

Oleh karena itu, di sini penulis memposisikan diri untuk menolak salam lintas agama. Baik salam lintas agama yang diucapkan oleh para pejabat di Indonesia maupun oleh masyarakat awam. Sebab, di dalam salam lintas agama mengandung makna ubudiah yang bersifat doa kepada Tuhan dalam ajaran masing-masing agama tersebut. Hendaknya selaku umat Muslim tidak menggunakan salam lintas agama namun cukup dengan mengucapkan salam universal seperti *assalamu'alaikum* atau ucapan yang lebih umum seperti selamat pagi. Dengan demikian, hukum salam lintas agama adalah haram sesuai dengan Ijtima' Ulama' Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024 pada bulan Juni kemarin, sebagai masyarakat awam hendaknya mencari terlebih dahulu mana yang benar dan mana yang salah sehingga tidak terjadi kekeliruan dalam pengucapan salam yang dimaksud. Sedangkan terkait hadis yang digunakan sebagai landasan dibolehkannya salam lintas agama ternyata tidak tepat dan tidak sesuai dengan konteks salam lintas agama yang dimaksud dari hadis tersebut.

Kesimpulan

Salam adalah ucapan yang biasa diucapkan dengan pengharapan doa kebaikan dan keselamatan untuk seseorang, namun dalam praktiknya salam ditambahkan dengan menggunakan salam dari berbagai agama sehingga doa yang terdapat dalam salam tersebut tertuju pada masing-masing Tuhan dalam agama tertentu. Salam lintas agama hukumnya adalah haram diucapkan oleh seorang Muslim dan tidak ada alasan toleransi dalam salam lintas agama karena salam lintas agama adalah sebuah ucapan yang bersifat ubudiah dan mengarah pada ranah teologis. Sehingga tidak dibenarkan seorang Muslim menggunakan salam dari agama lain, sesungguhnya Islam adalah agama toleransi yang mengakui keberadaan agama lain tetapi tidak untuk meyakini agama tersebut. Hadis yang digunakan dalam membolehkan salam lintas agama oleh Bimas Islam (Bimbingan Masyarakat Islam) yaitu hadis dari kitab *al-Mushannaf li Ibn Abi Syaibah* dan kitab *Fathul Bari* karya *Ibnu Hajar al-Asqallani* ternyata tidak tepat untuk dijadikan hujjah dibolehkannya salam lintas agama karena baik dari matan maupun dari penjelasan hadis atau *syarah* hadisnya tidak menjelaskan tentang dibolehkannya pengucapan salam lintas agama. Kemudian dipertegas kembali oleh hadis lain yaitu hadis dari Imam Bukhari No. 6926 yang menjelaskan maksud membalas salam kepada Non-Muslim. Penelitian ini diharapkan memiliki manfaat pengayaan khazanah pengetahuan Islam tentang pengucapan salam lintas agama. Penelitian ini memiliki keterbatasan karena hadis yang digunakan tidak terlalu banyak sehingga dibutuhkan penelitian lebih lan-

jut terkait hadis-hadis yang menyinggung salam lintas agama. Penelitian ini merekomendasikan kepada masyarakat dan para peneliti dalam memberikan pengetahuan terkait salam lintas agama berdasarkan penjelasan dari syarah hadis sehingga dapat memberikan kesimpulan atau pemahaman yang benar.

Penelitian ini masih sangat sederhana sehingga sangat membutuhkan saran dan masukan dari para pembaca, agar penulis dapat mengembangkan ide tulisan lebih mendalam. Tulisan yang baik adalah tulisan yang mendapatkan kritik dan saran. Oleh karena itu, kritik dan saran dari para pembaca sangat kami harapkan demi kelanjutan dan kesempurnaan penelitian berikutnya.

Daftar Pustaka

- Al-Asqallani, I. H. (1971). *Fathul Bari*. Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah.
- An-Nawawi, I. (2002). *Terjemahan Syarah Shahih Muslim* (A. K. W. Djunaedi (ed.); 10th ed.). Darus Sunnah.
- Bukhari, I. (n.d.). *Maktabah Syamilah Shahih Imam Bukhari* (9th ed.).
- Darmalaksana, W. (2020). Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka dan Studi Lapangan. *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 1–6.
- Dayat, M., & Yusuf, A. (2019). Mengucapkan Salam kepada Non Muslim dalam Perspektif Islam. *Jurnal Ma'fhum: Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 4(1), 113–138. <https://mail.journalalfai.unisla.ac.id/index.php/akademika/article/view/137/126>
- Hainau, M. B. (2021). *Pengantar Metode Penelitian*. PT Kanisius.
- Huda, N., & Priyadi, A. T. (2017). Analisis Makna dan Fungsi Pantun dalam Kesenian Tundang Mayang Sanggar Pusaka. *Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran Untan*, 6(5).
- Indonesia, M. U. (2024). *Ijtima' Ulama: Komisi Fatwa se-Indonesia VIII*. Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.
- Muslim, I. (n.d.). *Maktabah Syamilah Shahih Muslim* (7th ed.).
- Prawiro, A. M. B. (2017). *The Secrets of Salam Rahasia Ucapan Salam dalam Islam* (1st ed.). PT Elex Media Komputindo Kompas-Gramedia, Jakarta.
- Ramdhani, A. (2021). *Salam Lintas Agama Perspektif Hadis*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Shidiq, A. S. (2023). *Moderasi Beragama Lintas Agama dalam Perspektif Hukum Islam*. 1(4).
- Siahaan, J. M. (2020). Salam Lintas Agama Merekatkan yang Berbeda Untuk Memberkati Satu Sama Lain. *Jurnal Rhema: Jurnal Teologi Biblika Dan Praktika*, 6(1), 13–22.
- Syachrofi, M., & Suryadilaga, M. (2021). Reinterpretasi Hadis Mengucap Salam kepada Non-Muslim. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 10(1), 1–24.
- Syaibah, A. (n.d.). *Maktabah Syamilah al-Mushannaf li Ibn Abi Syaibah* (5th ed.).
- Wafirah, A., Arista, M. N., Sholahuddin, M., Kosim, M., & Musyafa'ah, N. L. (2020). Pengucapan Salam Lintas Agama Menurut Ulama Jawa Timur. *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam*, 23(2), 238–272.
- Zed, M. (2017). *Metode Penelitian Kepustakaan* (IV). Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

5

IJTIMA' ULAMA, REVITALISASI ZAKAT DAN PROBLEMATIKA KONTEMPORER

Husni Mubarrak
husni.mubarak@ar-raniry.ac.id

Ali Abubakar
ali.abubakar@ar-raniry.ac.id

Maizuddin
maizuddin@ar-raniry.ac.id

Gamal Achyar
gamalachyar@ar-raniry.ac.id
UIN Ar-Raniry Banda Aceh

ABSTRAK

Makalah ini mendiskusikan salah satu bagian Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024 yang diselenggarakan akhir Mei lalu di Bangka Belitung, terkait zakat dan problematika kontemporer yang dihadapinya. Dengan menggunakan studi kepustakaan (library research) dan pendekatan analisis secara sintesis, artikel ini menyimpulkan pentingnya revitalisasi zakat dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara dengan lebih menekankan kedudukan dan status dana zakat serta kaitannya dengan pajak, serta mempertegas kembali macam dan bentuk zakat kontemporer yang mungkin tumbuh dan muncul di zaman modern ini untuk dikenakan kewajiban zakat pula (seperti zakat profesi dan zakat al-mustaghallat), atau jenis zakat mu'ashirah lainnya (sekali pun belum dikenal di masa sebelumnya), sesuai dengan inti perintah kewajiban zakat yang dikenakan atas pelbagai jenis harta yang tumbuh dan berkembang (al-nama' wa al-ziyadah), serta memenuhi kriteria persyaratan harta wajib zakat lainnya.

Kata Kunci: *Ijtima' Ulama, Zakat Kontemporer, Revitalisasi, Zakat Profesi, Zakat al-Mustaghallat*

Pendahuluan

Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024 yang digelar akhir Mei lalu (28-31 Mei) di Bangka Belitung sangat layak diapresiasi dan ditanggapi saksama. Hal itu bukan saja terkait pentingnya tema dan topik pembahasan yang diangkat tentang persoalan keumatan kontemporer, melainkan juga hasil yang disepakati nantinya bakal dijadikan panduan bagi umat dalam kehidupan beragama dan berbangsa sebagai sebuah konsensus ulama.

Dalam acara regular tiga tahunan tersebut, diangkat sejumlah topik aktual strategis kebangsaan (*masail asasiyah wathaniyah*), permasalahan keagamaan kontemporer (*masail fiqhiyyah mu'ashirah*), dan permasalahan yang terkait dengan peraturan perundang-undangan (*masail qanuniyah*). Sedikitnya terdapat sejumlah soal strategis kebangsaan yang aktual dan belakangan ini kian ramai dibincangkan, seperti menyangkut hukum mengucapkan salam lintas agama, hukum Muslim mengucapkan selamat atas hari raya agama lain, serta mengucapkan "Assalamualaikum" bagi non Muslim dan hukum menjawabnya. Tak kalah penting dari persoalan strategis kebangsaan tersebut, juga topik mengenai permasalahan keagamaan kontemporer, antara lain mengenai hukum zakat kontemporer dan status dana zakat dalam konteks bernegara, terutama dalam kaitannya dengan pajak sebagai pemasukan negara (fiskal) berikut pendistribusiannya.

Artikel ini berkepentingan untuk mendiskusikan hasil putusan Ijtima' Ulama tersebut di bidang *masail fiqhiyyah mu'ashirah*, terutama berkaitan dengan kedudukan dan status dana zakat dalam negara, serta persoalan jenis zakat kontemporer, seperti Zakat Profesi, Zakat al-Mushtaghallat (zakat asset produktif), dan Zakat Youtuber, Selebgram dan Pelaku Ekonomi Kreatif Digital.

Bagaimanapun, terdapat ketidaksepadanan pertumbuhan dalam pengelolaan zakat di Indonesia, antara potensi zakat yang ada di masyarakat dengan capaian zakat yang berhasil dikumpulkan kemudian.¹ Padahal jamak dimaklumi bahwa zakat—dalam ajaran Islam—diyakini sangat berperan penting dalam menggerakkan aspek sosial-ekonomi masyarakat, hingga menjadi salah satu isu penting dalam akselerasi pertumbuhan ekonomi dan keuangan syariah di Indonesia saat ini (Mubarrak, Badrul, Gamal, 2023). Dengan kata lain, masih banyak potensi zakat yang kenyataannya belum tersentuh dalam realitas, baik itu dilatari karena perbedaan pendapat dan pandangan hukum tentang jenis zakat kontemporer, minimnya sosialisasi, atau bahkan faktor ketidaktahuan itu sendiri. Di sinilah Ijtima' Ulama terkait hal zakat kontemporer ini kian menjadi penting dan menemukan signifikansinya untuk lebih giat disebarluaskan.

Selanjutnya, artikel ini akan mendiskusikan dan mengkritisi lebih jauh seputar hasil konsensus Ijtima' Ulama VIII tersebut, terutama yang berkaitan dengan problematika zakat kontemporer, berikut jenis baru, status dan kedudukannya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, sebagai upaya yang mungkin disumbangkan instrumen zakat serta dana sosial

1 Menurut hasil penghitungan BAZNAS yang dirilis Maret 2024, potensi zakat Indonesia mencapai Rp 327 triliun di tahun 2022, sedangkan realisasi dana zakat yang terkumpul sebesar Rp 33 triliun di tahun 2023 atau baru mencapai 10 persen dari total potensi tersebut. Dari segi besaran nominal zakat yang terhimpun, muzaki dari kelompok usia di atas 40 tahun mendominasi. Namun dari segi jumlah muzakki, generasi milenial atau Gen-Z lebih mendominasi dibanding generasi pendahulunya (Lihat M. Fuad Nasar, "Memahami Zakat dalam Perspektif Bernegara").

keagamaan lainnya dalam memulihkan ekonomi nasional dan dalam konteks memakmurkan bangsa.

Metode Penelitian

Tulisan ini menerapkan studi kepustakaan (*library research*) menggunakan pendekatan analisis sintesis, di mana Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024 terkait status dana zakat dan macam zakat kontemporer yang menjadi data primernya. Sementara untuk keperluan data sekunder diperoleh dari pelbagai buku, tesis akademik, jurnal ilmiah yang membahas masalah berkenaan.

Kajian Kepustakaan

Permasalahan zakat kontemporer bukanlah hal yang benar-benar baru, sebab tema ini telah banyak ditulis dan dikaji sebelumnya. Ulama asal Mesir yang lama mukim di Qatar hingga wafatnya, Syaikh Yusuf Al-Qaradhawi (1967) sudah sejak lama gelisah melihat persoalan sosial kemiskinan yang membelit masyarakat Muslim dan mencoba menawarkan solusi yang diberikan Islam sebagai panaseanya, melalui instrumen zakat sebagai suatu konsep utuh. Selanjutnya, pemikiran mengenai zakat, berikut pengenalan jenis zakat kontemporer, termasuk zakat profesi dan zakat al-mushtaghallat di dalamnya, menjadi bagian pembahasan disertasi Doktoratnya yang berhasil dipertahakan di Universitas Al-Azhar, Mesir, tahun 1969, hingga kemudian risalahnya dicetak dan direvisi ulang dalam beberapa edisi menjadi ensiklopedi "Fiqh Zakat" (2001b). Kemudian Al-Qaradhawi (2001a) kembali menekankan bagaimana zakat memainkan peran vital menjadi obat atas pelbagai persoalan ekonomi dan bagaimana zakat seharusnya dikembangkan agar berhasil diterapkan dalam masyarakat.

Selanjutnya, dalam konteks negara-bangsa (*nation-state*) modern, realitas zakat tidak bisa dilepaskan pula dengan keberadaan pajak. Sekalipun terdapat hubungan tarik-menarik antara asumsi pajak (kewajiban negara) dan zakat (kewajiban agama), namun telah banyak perkembangan mutakhir pemikiran di kalangan cendekiawan Muslim Indonesia untuk menjadikan zakat sebagai pendapatan dan pemasukan negara, sekalipun dalam multi penafsiran yang berbeda-beda, namun zakat harus diintegrasikan dengan pajak mengingat posisinya telah berfungsi sebagai instrumen untuk mengurangi penghasilan kena pajak (Vientiany, 2021; Muiz, 2019). Dengan demikian, penerimaan zakat dapat dicatatkan sebagai penerimaan negara dalam akun pajak khusus agar umat Islam tidak terkena beban ganda (*double tax*).

Dari sini, terkait studi zakat sebagai pendapatan daerah pun telah banyak dilakukan. Dengan menjadikan Provinsi Aceh sebagai objek penelitian yang diberi keleluasan berupa kewenangan untuk merealisasikan zakat sebagai sumber Pendapatan Asli Daerah (PAD) pasca implementasi UUPA (Undang-undang Pemerintah Aceh) No. 11/2006, sejumlah kajian (Musa, 2016; Khaddafi, 2016; Dahlawi, Herizal, Saddam, 2021) menyimpulkan beragam mengenai Zakat sebagai PAD yang di satu sisi menjadi sumber fiskal baru yang sejatinya dapat membantu menyelesaikan permasalahan daerah seperti kemiskinan dan pengangguran, jika dikelola dengan baik oleh Baitul Mal (semacam BAZDA).

Namun dalam penerapannya, zakat sebagai PAD tetap saja menyisakan dualisme pemahaman: *Pertama*, zakat yang dimaksud apakah keseluruhan jenis zakat, mengingat ada dua

jenis zakat yang diwajibkan, Zakat Fitrah yang penyalurannya harus segera dilakukan dan jelas siapa saja mustahik zakatnya, dan Zakat Mal yang dananya dapat diperuntukkan sebagai zakat produktif. *Kedua*, mekanisme penyaluran zakat sebagai PAD dan penghitungannya: apakah merujuk pada hitungan anggaran daerah atau anggaran tersendiri yang dikelola Baitul Mal? Barangkali dualisme pemahaman tentang zakat sebagai PAD di atas, bisa diselesaikan jika zakat telah diakui sebagai pengurang pajak dalam artian pendapatan negara/daerah berkurang, maka penyeimbangannya berupa pemasukan dana negara dalam bentuk zakat sebagai PAD.²

Akan halnya zakat profesi dan zakat al-musthaghalat telah banyak pula dilakukan studi mengenainya, khususnya di Indonesia. Mulai dari perbedaan pandangan dan pendapat hukum di kalangan ulama bahwa yang dimaksud zakat harta (*mal*) hanya terbatas pada jenis harta seperti dikenal dalam kajian fiqh klasik. Karenanya zakat profesi dan zakat al-mus-taghalat tidak dikenal dan tidak ada bentuknya dalam fiqh Islam. Sementara kalangan ulama yang pro dan menyetujui berpendapat lain, bahwa zakat adalah kewajiban agama yang dikenakan atas harta tertentu yang memenuhi syarat tertentu, di antaranya: tumbuh dan berkembang (Irfandi, 2022; Juliati, Abdurrozaq, 2024; Trigiyatno, 2016).

Pembahasan dan Diskusi

Berangkat dari kaedah *al-hukm 'an al-syay'i far'un 'an tashawwurihi* (memahami dengan baik segala detail suatu persoalan merupakan setengah jawaban dan bahagian dari cara bijak menyelesaikan permasalahan tersebut), maka pada bagian pembahasan dan diskusi ini akan dimulai terlebih dahulu dari kajian secara umum ke khusus hingga akhirnya mengantarkan pada kesimpulan.

1) Ijtima' Ulama tentang *Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah*

Di antara hasil putusan Ijtima' Ulama VIII adalah di bidang *masail fiqhiyyah mu'ashirah* (problematisa fiqh kontemporer), terutama berkaitan dengan kedudukan dan status dana zakat dalam negara, serta persoalan jenis zakat kontemporer, seperti Zakat Profesi, Zakat al-Mushtaghalat (zakat asset produktif), dan Zakat Youtuber, Selebgram dan Pelaku Ekonomi Kreatif Digital.

Keputusan penting yang diambil dari Ijtimak Ulama ini adalah mengesahkan hasil Sidang Komisi tentang Zakat:

1. Youtuber, Selebgram dan Pelaku Ekonomi Kreatif Digital Lainnya, di mana mereka wajib mengeluarkan zakat dari penghasilannya dengan ketentuan;
 - a. Objek usaha (jenis konten) tidak bertentangan dengan ketentuan syariah;
 - b. Telah mencapai nishab, yaitu senilai 85 gram emas dan mencapai *hawalan al haul* (satu tahun kepemilikan);
 - c. Jika sudah mencapai nishab maka zakatnya dapat dikeluarkan pada saat menerima penghasilan sekalipun belum mencapai *hawalan al haul* (satu tahun kepemilikan);

2 Lihat Sayed Muhammad Husen, "Dilema Zakat sebagai PAD di Aceh".

- d. jika belum mencapai nishab maka dikumpulkan selama satu tahun, lalu dikeluarkan setelah penghasilannya sudah mencapai nishab;
 - e. kadar zakatnya sebesar 2.5% (jika menggunakan periode tahun qamariyah) atau 2.57% (jika menggunakan periode tahun syamsiyah), dalam hal terdapat kesulitan untuk menggunakan tahun qamariyah sebagai tahun buku bisnis (perusahaan).
2. Penghasilan dari youtuber, selebgram, dan pelaku ekonomi kreatif digital lainnya yang kontennya bertentangan dengan ketentuan syariat, di antaranya konten yang mengeksploitasi seksual (pornografi), asusila, ghibah, namimah, fitnah, judi dan penistaan agama adalah haram, pelakunya wajib bertaubat, hartanya tidak menjadi objek zakat, tetapi disalurkan untuk kepentingan sosial.

Seperti biasa, yang menjadi dasar penetapan hukum dalam putusan ini, selain berdalilkan ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad Saw. juga kepada kaedah fiqh dan pendapat ulama berupa cuplikan dari pelbagai kitab rujukan fiqh, terutama tentang harta penghasilan (*al-mal al-mustafad*), bahwa: "*Ketetapan dalam 4 madzhab bahwa tidak ada kewajiban zakat dalam harta penghasilan kecuali mencapai nishab dan sempurna satu tahun*" (Zuhaily, 2006).

Sementara itu, pada bagian zakat al-mustaghallat disebutkan bahwa itu adalah harta yang digunakan sebagai sarana untuk mendapatkan penghasilan, dengan tetapnya keberadaan harta tersebut. Selanjutnya, disenaraikan beberapa ketentuan hukum tentang zakat al-mustaghallat, seperti:

1. Al-mustaghallat bukan merupakan objek zakat.
2. Hasil dari al-mustaghallat wajib dizakati, jika:
 - a. telah mencapai batas nishab, yaitu senilai 85 gram emas.
 - b. genap 1 tahun (hawalan al-hawl) dihitung sejak akad dilakukan, bukan sejak diterimanya hasil keuntungan; dan
 - c. kadar zakatnya sebesar 2.5% (jika menggunakan periode tahun qamariyah) atau 2.57% (jika menggunakan periode tahun syamsiyah) dalam hal terdapat kesulitan untuk menggunakan tahun qamariyah sebagai tahun buku bisnis (perusahaan).

2) Status Dana Zakat

Akan halnya status dana zakat dan kaitannya dalam pengelolaan negara, Putusan Ijtima' Ulama bertolak dari dua rumusan masalah utama, yaitu:

1. Apakah dana zakat yang dikelola amil dikategorikan sebagai uang negara dan/atau keuangan negara?
2. Bagaimana peran dan tanggung jawab amil zakat dalam mengelola dan menyalurkan zakat?

Selanjutnya pada bagian Ketentuan Hukum disebutkan bahwa:

1. Dana zakat bukan milik negara dan bukan milik badan amil zakat atau lembaga amil zakat, tetapi milik mustahik (muslim yang fakir, miskin, amil, mualaf, riqab, yang

terlilit hutang, fi sabilillah dan ibnu sabil), karenanya, tidak termasuk dalam kategori keuangan negara;

2. Amil zakat wajib mengelola dan menyalurkan zakat kepada mustahik sesuai ketentuan syariah dan dengan berpegang teguh pada prinsip amanah, adil, transparan, akuntabel, professional dan sesuai dengan tata kelola yang baik.

Karena itu putusan kemudian merekomendasikan beberapa hal, antara lain:

1. Pemerintah didorong untuk mengoptimalkan sosialisasi kewajiban zakat.
2. Pemerintah dan DPR diimbau menerbitkan regulasi tata kelola zakat yang mendorong peningkatan penghimpunan dan penyaluran zakat;
3. Pemerintah didorong untuk menerbitkan regulasi bahwa pembayaran zakat menjadi pengurang kewajiban pajak, bukan hanya sekedar pengurang penghasilan kena pajak.
4. Pemerintah didorong untuk mengintegrasikan sistem pelaporan zakat dalam sistem pelaporan pajak.
5. Pemerintah diminta untuk meningkatkan pengawasan terhadap tata kelola zakat agar penyalurannya tepat sasaran dan terhindar dari penyimpangan dan/atau penyalahgunaan.
6. Dalam hal terjadi penyimpangan dan/atau penyalahgunaan dalam pengelolaan zakat maka aparat dapat melakukan penindakan sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan bidang zakat.

3) Perlunya Redefinisi Zakat Kontemporer

Dari putusan Ijtima' Ulama di atas, menarik untuk dicermati beberapa hal yang layak untuk dikritisi, antara lain sebagai berikut:

1. Pengenaan kewajiban Zakat Youtuber, Selebgram dan Pelaku Ekonomi Kreatif Digital yang kian ramai diminati belakangan ini dapatlah dimaklumi sebagai respon yang tengah berkembang di masyarakat. Hal ini biasa dipulangkan kepada zakat profesi yang menghasilkan, di mana Youtuber, Selebgram dan Pelaku Ekonomi Kreatif Digital memiliki suatu objek usaha (jenis konten) asalkan tidak bertentangan dengan ketentuan syariah. Profesi yang ditekuninya ini termasuk dalam jenis harta yang tumbuh dan berkembang (*al-nama' wa al-ziyadah*) sebagaimana syarat utama kewajiban zakat yang mesti dikeluarkan dari harta hasil usaha terbaik manusia (Q.S. Al-Baqarah 267). Zakat profesi sendiri, mengutip pandangan Al-Qaradhawi, bisa diklasifikasikan dalam dua bentuk: mengusahakan pekerjaan (*kasb al-'amal*) atau profesi bebas seperti *freelancer* (*al-mihan al-hurrah*).

Hanyasaja, perlu ditegaskan pula di sini, berapa besaran zakat yang dikenakan dan kepada jenis harta apa profesi ini diqiyaskan? Sebab di Indonesia sendiri sempat muncul wacana besaran zakat profesi mencapai 20 persen (seperti harta *rikaz*) akibat besarnya penghasilan yang didapatkan seperti profesi dokter dan advokat, bahkan lebih besar dibanding hasil pertanian, buah-buahan dan biji-bijian yang biasa

terkena zakat antara 5-10 persen (Rakhmat, 2021).

2. Dari pemahaman tersebut di atas, terang diperlukan redefinisi utuh atas pengertian dari zakat profesi dan zakat al-mustaghalat yang memenuhi kriteria *jami' mani'* secara logika (*manthiq*). Hal ini penting, mengingat sejumlah praktisi pertanian di negara maju ditekuni oleh kalangan berkualifikasi pendidikan mumpuni, sehingga nantinya, pekerjaan petani yang dilakoninya: apakah digolongkan kepada zakat profesi petani atau zakat pertanian itu sendiri? Sejauh ini, zakat profesi sering diartikan sebagai bagian dari zakat mal yang wajib dikeluarkan atas harta yang berasal dari pendapatan/penghasilan rutin dari pekerjaan yang tidak melanggar syariah. Sedangkan zakat al-mustaghalat adalah harta yang digunakan sebagai sarana untuk mendapatkan penghasilan, dengan tetapnya keberadaan harta tersebut. Perlu ditambahkan pula, bahwa Ijtima' Ulama ini dalam putusannya lebih memilih menggunakan terma al-mustaghalat tanpa dialihbahasakan kepada padanannya dalam bahasa Indonesia (asset produktif) agar lebih mudah dipahami khalayak di Indonesia.
3. Terkait status dana zakat dan hubungannya dengan pengelolaan negara, putusan Ijtima' Ulama terang menyatakan bahwa dana zakat bukan milik negara dan bukan milik badan amil zakat atau lembaga amil zakat, tetapi milik mustahik (muslim yang fakir, miskin, amil, mualaf, riqab, yang terlilit hutang, fi sabilillah dan ibnu sabil), karenanya, tidak termasuk dalam kategori keuangan negara. Sejauh ini, bahasan mengenai zakat sebagai pendapatan negara haruslah diarahkan kepada pengurang pajak, dalam artian pendapatan negara/daerah berkurang, maka penyeimbangannya berupa pemasukan dana negara dalam bentuk zakat, sehingga nantinya warga negara Indonesia dari kalangan Muslim tidak terkena membayar kewajiban ganda (*double tax*).

Kesimpulan

Artikel sederhana ini telah mencoba mendiskusikan salah satu bagian Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024 yang diselenggarakan akhir Mei lalu di Bangka Belitung, terkait zakat, status dana zakat dan problematika kontemporer yang dihadapinya.

Makalah ini menyimpulkan pentingnya revitalisasi zakat dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara dengan lebih menekankan kedudukan dan status dana zakat serta kaitannya dengan pajak (zakat pengurang pajak), serta perlu dipertegas kembali macam dan bentuk zakat kontemporer yang mungkin tumbuh dan muncul di zaman modern ini untuk dikenakan kewajiban zakat pula (seperti zakat profesi dan zakat al-mustaghallat), atau jenis zakat *mu'ashirah* lainnya (sekali pun belum dikenal di masa sebelumnya), sesuai dengan inti perintah kewajiban zakat yang dikenakan atas pelbagai jenis harta yang tumbuh dan berkembang (*al-nama' wa al-ziyadah*), serta memenuhi kriteria persyaratan harta wajib zakat lainnya. Dari itu, Hasil Putusan Ijtima' Ulama tersebut di atas sangat layak untuk diapresiasi dan disosialisasi di tengah masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qaradhawi, Yusuf. (1967). *Musykilat al-Faqr wa Kayfa 'Alajaha al-Islam*. (Cairo: Dar el-'Arabiyy).
- Al-Qaradhawi, Yusuf. (2001a). *Dawr al-Zakat fi 'Ilaj al-Musykilat al-Iqtishadiyyah wa Syuruth Najahiha*. (Cairo: Dar el-Shorouq).
- Al-Qaradhawi, Yusuf. (2001b). *Fiqh Zakat Dirasat Muqaranah li Ahkamiha wa Falsafatiha fi Dhaw' Al-Qur'an wa Al-Sunnah*. (Beyrut: Risalah Publisher).
- Dahlawi, Dahlawi., Herizal Herizal., Saddam Rasanjani. (2021). Realisasi Zakat sebagai Sumber Pendapatan Asli Daerah di Propinsi Aceh. *Nuansa*. (18)1, 86-105.
- Irfandi. (2022). Zakat Aset Produktif (Mushtaghallat) dalam Tinjauan Fikih. *Sibatik Journal*. (1)6, 809-821.
- Juliati, Y.S., Abdurrozaq Ismail. (2024). Zakat Profesi. *Cemerlang Jurnal Manajemen dan Ekonomi Bisnis*. (4)1, 255-267.
- Khaddafi, Muammar. Zakat, Pajak, PAD. (2016). *Opini Serambi Indonesia* (<http://aceh.tribun-news.com/2016/04/07/zakat-pajak-dan-pad>)
- Majelis Ulama Indonesia. (2024). *Konsensus Ulama Fatwa Indonesia Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*. (Jakarta: Komisi Fatwa MUI).
- Mubarrak, H., Badrul Munir, Gamal Achyar. (2023). Enhancing Productive Zakat Programs in Line of Maqashid Syari'ah: Chance and Challenge in Contemporary Aceh. *el Barka*. (6)1, 1-25.
- Muiz, A. (2019). Kedudukan Zakat dalam Sistem Hukum Indonesia dan Dampaknya terhadap Peningkatan Wajib Pajak Orang Pribadi. *Syar'ie: Jurnal Pemikiran Ekonomi Islam*. (1), 1-21.
- Musa, Armidi. (2016). Zakat sebagai Pendapatan Asli Daerah dalam Undang-undang Pemerintah Aceh. *Kanun*. (18)3, 403-415.
- Priyambodo, A.G., Lucky Nugroho, Dian Sugiarti. (2023). Kajian Penghimpunan Zakat Profesi (Studi Kasus Badan Amil Zakat Nasional Provinsi Kalimantan Timur). *Trending Jurnal Manajemen dan Ekonomi*. (1)1, 20-28.
- Rakhmat, Jalaluddin. (2021). *Islam Aktual Refleksi Seorang Cendekiawan Muslim*. (Bandung: Mizan Pustaka).
- Trigiyatno, A. (2016). Zakat Profesi Antara Pendukung dan Penentangannya. *Jurnal Hukum Islam*. (14)2, 135-151.
- Vientiany, Dini. (2021). *Kedudukan Zakat Sebagai Penerimaan Negara: Studi Terhadap Integrasi Zakat Dan Pajak Di Indonesia*. *Doctoral Thesis*, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan.
- Zuhayli, Wahbah. (2006). *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*. (Beyrût: Dâr al-Fikr al-Mu'ashir).

6

PERAN HADIS DALAM FATWA MUI TENTANG FIKIH SALAM LINTAS AGAMA (ANALISIS HADIS RIWAYAT MUSLIM NO 2167 TENTANG FIKIH SALAM LINTAS AGAMA)

Muhammad Farhan Syah Putra

Ma'had Aly Hasyim Asy'ari
gfarhansyahputra99@gmail.com
087712411279

Abstract

Interfaith greetings are considered a form of greeting from the diversity of religions that exist in Indonesia. This greeting appears at the same time as the spirit of tolerance between religious communities which is currently hotly discussed in Indonesia. This spirit of tolerance is considered capable of unifying the perceptions of each religious community. The Indonesian Ulema Council as an institution consisting of ulama tries to respond to the phenomenon of interfaith greetings. This research will focus on the hadiths used by the MUI in deciding its fatwa, especially the hadith of Muslim history no. 2167. In the process, researchers used qualitative methods with a bibliographic approach. The researcher used library data in the form of opinions of ulama to find out the deeper meaning of the hadith of Muslim history no. 2167. The results of this research are that there are differences of opinion regarding the law of greetings between religions, but by paying attention to the nature of caution and supported by other hadiths, the law of greetings between religions is enforced. haram.

Keywords: MUI Fatwa, Interfaith Greetings, Tolerance

Abstrak

Salam lintas agama dianggap sebagai wujud salam dari keberagaman agama yang ada di Indonesia. Salam ini muncul bersamaan dengan semangat toleransi antar umat beragama yang sedang hangat di bicarakan di Indonesia. Semangat toleransi ini dianggap mampu untuk menyatukan persepsi dari masing-masing umat beragama. Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga yang berisi para ulama mencoba merespon fenomena salam lintas agama. Penelitian ini akan berfokus pada hadis-hadis yang digunakan oleh MUI dalam memutuskan fatwanya terutama hadis riwayat muslim no 2167. Dalam prosesnya, peneliti menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan kepustakaan. Peneliti menggunakan data pustaka berupa pendapat ulama untuk mengetahui makna lebih dalam

dari hadis riwayat muslim no 2167. Hasil penelitian ini adalah ada perbedaan pendapat terkait hukum salam lintas agama, tetapi dengan memperhatikan sifat kehati-hatian dan digukung dengan hadis lain maka hukum salam lintas agama dihukumi haram.

Kata kunci: Fatwa MUI, Salam Lintas Agama, Toleransi

Pendahuluan

Agama memiliki peran penting dalam kehidupan manusia, yaitu untuk mewujudkan kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat. Agama juga memiliki peran dalam kehidupan sosial di masyarakat. Agama berperan sebagai koordinator hidup atau pedoman kehidupan dalam bermasyarakat yang mana agama ini memiliki fungsi untuk memberdayakan yang buruk menuju ke arah yang lebih baik (Ibrahim, 2018). Disamping itu, agama juga dapat meningkatkan solidaritas antar pemeluknya, mewujudkan perdamaian serta memberikan harapan bagi pemeluknya. Agama juga memiliki kekuatan untuk melakukan kontrol sosial sehingga mampu menjaga stabilitas dalam masyarakat. Agama sebagai pedoman memiliki ajaran yang berkaitan dengan norma-norma yang harus dipatuhi. Norma-norma itu memiliki nilai penting bagi pemeluknya yang mana ketika nilai itu tidak dilaksanakan maka hal tersebut dinilai tabu. Oleh karena itu, agama juga memiliki peran dalam mengarahkan masyarakat dalam menghadapi kehidupan sehari-hari (Musa, 2021).

Indonesia merupakan negara yang penduduknya memiliki berbagai macam latar belakang baik ras, suku, budaya dan agama yang mempengaruhi pola pikir tiap penduduknya. Dari sisi agama, Indonesia setidaknya mengakui keberadaan 6 agama, yaitu: Islam, Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan Konghucu. Indonesia juga mengakui kepercayaan-kepercayaan lainnya bukan sebagai agama tetapi sebagai *local wisdom*. Dengan banyaknya agama yang diakui oleh negara Indonesia tentu banyak pemahaman-pemahaman baru yang muncul sebab perbedaan agama tersebut. Salah satunya adalah salam lintas agama. Salam lintas agama dianggap sebagai wujud toleransi beragama. Di tengah-tengah kemajemukan ini, salam lintas agama dianggap mampu untuk mempersatukan antar umat beragama sehingga adanya salam lintas agama ini dianggap sebagai wujud saling menghargai antar umat beragama. Majelis Ulama Indonesia melalui Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024 merespon fenomena sosial ini.

Penelitian ini akan berfokus pada hadis yang dikutip oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam fatwa fikih salam lintas agama, yaitu hadis riwayat al-Tirmizi no 2695. peneliti kemudian akan menggali lebih dalam terkait kualitas sanad dan matan hadis riwayat al-Tirmidzi tersebut serta mengaktualisasikan makna hadis tersebut terhadap fenomena salam lintas agama.

Metode

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif kepustakaan (Sugiyono, 2016) yaitu rangkaian kegiatan penelitian yang erat kaitannya dengan metode pengumpulan data pustaka. Penelitian ini berusaha menguraikan makna hadis riwayat muslim no 2617 agar menemukan makna yang sesuai dengan keputusan fatwa MUI tentang fikih salam lintas agama. Untuk tujuan itu, peneliti mengumpulkan jurnal, buku atau kitab yang sesuai dengan tema pembahasan sehingga isi dari penelitian ini mampu dipertanggung jawabkan. Adapun sumber data

primer penelitian ini adalah fatwa MUI Nomor 02/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang panduan hubungan antarumat beragama.

Pembahasan

Kata salam dalam bahasa arab berarti kebebasan atau kesucian (*baro'ah*) dan *tasallum minhu* yang berarti terbebasnya (Ibnu Mandzur). Di dalam kitab *al-Munjib fi al-Lughoh* kata salam atau al-salam memiliki arti selamat dari aib atau penyakit, bebas dan terlepas darinya (Abu al-Maluf, 2000). Menurut Mahmud Yunus dalam kamusnya mengatakan bahwa kata salam berarti sentosa. Maka, salam merupakan sebuah ekspresi rasa bahagia yang dihasilkan dari rasa bebas dan damai. Salam juga memiliki semangat perdamaian ketika kata tersebut diucapkan kepada sesamanya sehingga mengucapkan salam memiliki nilai tersendiri karena mampu memberikan energi positif kepada sekitar.

Dalam islam, salam memiliki perhatian khusus. Ungkapan salam yang terdapat pada ajaran agama islam bukanlah ungkapan yang bersifat basa-basi saja tetapi merupakan representasi dari sebuah persaudaraan dan perdamaian. Islam mengatur umatnya agar selalu menyebarkan salam baik kepada orang yang dia kenal maupun yang tidak ia kenal, sebagaimana bunyi hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhori dalam kitab Shohihnya,

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ قَالَ: (تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ)

"Amr bin Kholid telah menceritakan, ia berkata: al-Laist telah menceritakan kepada kami, dari Yazid, dari Abi al-Khoir, dari Abdullah bin 'Amr -semoga Allah meridhoi keduanya- bahwa ada seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah saw.: "apakah kebaikan islam itu?", Rasulullah saw. Menjawab: kebaikan islam itu adalah memberi makanan dan mengucapkan salam kepada orang yang kamu kenal dan orang yang kamu tidak kenal." (H.R al-Bukhori).

Hadis diatas mengisyaratkan bahwa salam merupakan salah satu bentuk kebaikan dalam ajaran agama islam. Salam juga merupakan bentuk penghormatan kepada sesama muslim baik yang ia kenal maupun yang tidak ia kenal. Selain itu, salam dalam islam juga memiliki makna cinta perdamaian yang terbaca dari kalimat salam dalam islam yaitu *assalamu'alaikum wa rohmatullahi wa barakatuhu* yang berarti semoga keselamatan, rahmat dan keberkahan Allah menyertai kalian. Karena sifat dasar manusia adalah ingin selalu hidup dalam kedamaian dan kebaikan. Untuk mewujudkan perasaan damai ini, maka dibutuhkan suatu hubungan yang praktis yang dapat mempertemukan manusia dalam keadaan tenang dan damai. Sehingga perkataan salam dijadikan doa yang mana perkataan tersebut sekiranya dianugerahkan keselamatan dari mara bahaya (Barizi, 2023)

Salam merupakan ucapan yang disampaikan kepada orang lain dengan harapan orang tersebut mendapatkan keselamatan dan kedamaian. Salam juga merupakan perwujudan dari norma kesopanan dalam masyarakat sosial. Hal itu terlihat dari ekspresi senyum dan sapa yang muncul ketika kita akan mengucapkan salam. Ekspresi senyum sapa yang menunjukkan sifat damai inilah yang dapat melahirkan rasa aman dan nyaman dalam masyarakat sosial.

Salam lintas agama adalah sebuah ungkapan khas yang berasal dari enam agama yang diakui di Indonesia dan diucapkan secara bersamaan, yaitu:

1. Islam, "*Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh*"
2. Kristen, "*Salam sejahtera bagi kita semua*"
3. Katolik, "*Shalom*"
4. Hindu, "*Om Swastiastu*"
5. Budha, "*Namu Buddhaya*"
6. Konghucu, "*Salam Kebajikan*".

Salam ini dipopulerkan oleh Presiden RI Joko Widodo pada tahun 2017. Salam ini muncul sebagai simbol bahwa bangsa Indonesia tidak membedakan mayoritas dan minoritas dan bahwa sebagai kepala negara, presiden menjamin identitas rakyatnya yang hidup di negara yang paling multikultural dan multiagama. Salam ini kemudian menjadi populer dan sering disampaikan oleh masyarakat Indonesia baik oleh para pejabat ataupun para rakyat.

Tanggapan MUI mengenai salam lintas agama

Majelis Ulama' Indonesia merupakan sebuah lembaga perkumpulan para cendekiawan, ilmuwan, kyai, saling bergandengan tangan menjawab problematika yang ada di masyarakat. Hal ini semakin memperjelas posisi MUI sebagai lembaga yang solutif bersama-sama mewujudkan persatuan dan kesatuan umat Islam Indonesia. Sejak berdirinya Lembaga ini pada tahun 1975, MUI mengemban amanah besar dengan mengeluarkan fatwanya sebagai jawaban atas problematika yang muncul. Fatwa adalah hasil ijtihad seorang mufti yang ahli dalam bidangnya dengan mempertimbangkan kondisi suatu masyarakat tertentu, untuk itu fatwa bisa dikatakan ijtihad yang dinamis. Sehingga fatwa pada hakikatnya adalah sebuah pilihan bagi masyarakat, agar mereka dapat memilih ijtihad ulama yang ada, dan itu boleh diikuti, boleh juga tidak. Akan tetapi yang perlu digaris bawahi adalah asalkan jika fatwa yang dikeluarkan oleh ulama' itu mengandung kemaslahatan dan berpedoman pada nash syari'ah yang sah, maka menjadi sebuah keniscayaan supaya umat muslim mengikutinya.

Menghadapi fenomena salam lintas agama, Majelis Ulama' Indonesia mengeluarkan fatwa tentang hukum mengucapkan salam lintas agama.

Fatwa-fatwa tersebut adalah:

Fikih Salam Lintas Agama

1. Penggabungan ajaran berbagai agama, termasuk pengucapan salam dengan menyertakan salam berbagai agama, dengan alasan toleransi dan/atau moderasi beragama bukanlah makna toleransi yang dibenarkan.
2. Dalam Islam, pengucapan salam merupakan doa yang bersifat *ubudiah*, karenanya harus mengikuti ketentuan syariat Islam dan tidak boleh dicampuradukkan dengan ucapan salam dari agama lain.
3. Pengucapan salam yang berdimensi doa khusus agama lain oleh umat Islam hukumnya haram.
4. Pengucapan salam dengan cara menyertakan salam berbagai agama bukan merupakan implementasi dari toleransi dan/atau moderasi beragama yang dibenarkan.

5. Dalam forum yang terdiri atas umat Islam dan umat beragama lain, umat Islam dibolehkan mengucapkan salam dengan *Assalamu'alaikum* dan/atau salam nasional atau salam lainnya yang tidak mencampurkan dengan salam doa agama lain seperti selamat pagi.

Hadis-hadis dalam fatwa MUI no 02 tahun 2024 tentang Fikih Salam Lintas Agama

MUI sebagai lembaga khodimul ummah dalam menjawab problematika permasalahan masyarakat sebelum menetapkan fatwanya, terlebih dahulu berpegang dengan nash-nash alquran maupun hadis dan juga pendapat para ulama mengenainya. Akan tetapi landasan tentang tata cara pelaksanaan ibadah kurban lebih banyak dijelaskan di dalam hadis nabi, ini menjadi sebuah suatu yang wajar. Karena al-quran adalah nash yang mujmal, sedangkan mubayyan-nya adalah hadis hadis rasulullah saw. Diantara hadis-hadis yang menjadi pegangan MUI dalam menetapkan fatwanya adalah:

- A. Hadis tentang Nabi mengucapkan salam kepada sekelompok orang yang di dalamnya ada muslim dan non muslim.

عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ أَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ حِمَارًا عَلَيْهِ إِكَافٌ تَحْتَهُ قَطِيفَةٌ فَذَكِيَّةٌ وَأَزْدَفٌ وَرَاءَهُ أَسَامَةُ وَهُوَ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فِي بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْحَزْرَجِ وَذَلِكَ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ حَتَّى مَرَّ بِمَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبْدَةَ الْأَوْثَانِ وَالْيَهُودَ فِيهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي فِي الْمَجْلِسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ حَمَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ ثُمَّ قَالَ: لَا تُغَيِّرُوا عَلَيْنَا فَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"Diriwayatkan dari Urwah, sungguh Usamah bin Zaid mengabarnya bahwa Nabi Abu Hurairah, Nabi shallahu 'alaihi wa sallam naik himar yang di atasnya terdapat pelana dan di bawahnya terdapat kain beludru kampung Fadak, sementara Usamah mengikuti di belakangnya dalam rangka menjenguk Sa'd bin 'Ubadah di kampung Bani al-Harits bin al-Khazraj, peristiwa ini terjadi sebelum perang Badar, sehingga Nabi shallahu 'alaihi wa sallam melewati suatu majelis yang di dalamnya berkumpul kaum muslimin, kaum musyrikin penyembah berhala dan kaum Yahudi yang di dalamnya terdapat Abdullah bin Ubai. Di majelis itu juga ada Abdullah bin Rawahah. Kemudian ketika debu telapak hewan kendaraan menyebar kedalam majelis, Abdullah bin Ubai menutupi hidungnya dengan selendangnya, lalu berkata 'Jangan buat kami terkena debu!.' Kemudian Nabi shallahu 'alaihi wa sallam mengucapkan salam kepada mereka." (HR. Muslim)

- B. Hadis Nabi shallahu 'alaihi wa sallam terkait larangan menyerupai non muslim.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ»

"Dari Ibnu Umar, ia berkata bahwasahnya Rasulullah SAW bersabda: 'Barangsiapa menyerupai suatu kaum maka ia termasuk bagian dari mereka.'" (HR. Abu Dawud)

- C. Hadis Nabi *shallahu 'alaihi wa sallam* tentang larangan memberi salam menyerupai non muslim.

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَشَبَّهَ بِغَيْرِنَا لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ وَلَا النَّصَارَى فَإِنَّ تَسْلِيمَ الْيَهُودِ الْإِشَارَةُ بِالْأَصَابِعِ وَتَسْلِيمَ النَّصَارَى الْإِشَارَةُ بِالْأَكْفِ.

"Dari 'Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya: bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: 'Bukan termasuk golongan kami. seseorang yang menyerupai kaum selain kami. Janganlah kalian menyerupai Yahudi, juga Nasrani, karena sungguh mereka kaum Yahudi memberi salam dengan isyarat jari jemari, dan kaum Nasrani memberi salam dengan isyarat telapak tangannya." (HR. Tirmidzi).

- D. Hadis Nabi *shallahu 'alaihi wa sallam* tentang keistimewaan salam dan bacaan amin.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُعْطِيَتْ ثَلَاثُ خِصَالٍ: صَلَاةٌ فِي الصُّفُوفِ وَأُعْطِيَتْ السَّلَامَةُ وَهُوَ تَحِيَّةُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأُعْطِيَتْ آمِينَ وَلَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ إِلَّا أَنْ يَكُونَ اللَّهُ أَعْظَاهَا هَارُونَ فَإِنْ مُوسَى كَانَ يَدْعُو وَيُؤْمِنُ هَارُونَ.

"Dari Anas RA, Rasulullah bersabda: 'Sesungguhnya Allah SWT telah memberikan tiga perkara kepada umatku, yang tidak pernah diberikan kepada seseorang sebelum mereka; yaitu saf-saf dalam shalat, ucapan salam dengan penghormatan ahli surga dan ucapan amin, hanya saja Allah SWT mengizinkan kepada Musa untuk berdoa lalu harun membaca amin." (HR. Al-Tirmidzi). Hadis ini juga diriwayatkan oleh harits bin abi Usamah dalam "Musnadnya", Ibnu Adi dan Al-Baihaqi dalam "Al-Syu'ab Sya'bu Al Iman" dengan redaksi tersebut.

عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «مَا حَسَدَتْكُمْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ مَا حَسَدَتْكُمْ عَلَى السَّلَامِ وَالتَّأْمِينِ»

"Dari Aisyah RA. SAW bahwa Nabi pernah bersabda: 'Orang-orang yahudi tidak iri terhadap kalian seperti iri hati mereka atas ucapan salam dan bacaan amin" (HR. Ahmad dan Ibnu Majah)

- E. Hadis Nabi *shallahu 'alaihi wa sallam* tentang larangan menyerupai orang kafir dalam penampilan.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ أَحْفُوا الشَّوَارِبَ وَأَوْفُوا اللَّحَى

"Dari Ibnu Umar ra, dari Rasulullah Saw beliau bersabda: 'Selisihilah kaum musyrikin, biarkanlah jenggot panjang, dan pendekkanlah kumis". (HR. Al-Bukhari dan Muslim)

- F. Hadis Nabi *shallahu 'alaihi wa sallam* yang menjelaskan agar muslim berhati-hati dalam mengucapkan kalimat yang bermasalah.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ لَا يَرَى بِهَا بَأْسًا يَهْوِي بِهَا سَبْعِينَ خَرِيفًا فِي النَّارِ

"Dari Abu Hurairah, Rasulullah shallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Sesungguhnya ada seseorang yang berbicara dengan satu kalimat, ia tidak menganggapnya berbahaya; dengan sebab satu kalimat itu ia terjungkal selama 70 tahun di dalam neraka'." (HR. at-Tirmidzi)

G. Hadis tentang larangan memulai salam kepada nonmuslim.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ...

"Dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Janganlah kalian memulai salam kepada Yahudi dan Nasrani...' (HR. Muslim)

H. Hadis tentang tata cara menjawab salam dari nonmuslim

عَنْ جَدِّهِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ

"Dari Anas radhiyallahu 'anhu berkata, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Apabila ahli kitab mengucapkan salam kepada kalian, maka katakanlah, 'Wa 'alaikum (Dan atas kalian).' (HR. Muttafaq 'Alaih)

Pembahasan Hadis

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ

"Menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'id, menceritakan kepada kami Abdul aziz, yakni al-Darowardi, dari Suhail, dari Bapakny, dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Janganlah kalian memulai salam kepada Yahudi dan Nasrani. Apabila kalian berpapasan dengan salah satu diantara mereka di jalan, maka desaklah dia ke jalan yang lebih sempit.'" (HR. Muslim)

Takhrij

No	Muallif	Kitab	No hadis
1	Imam Muslim	Shohih Muslim	2167
2	Tirmidzi	Jami' al-Tirmidzi	1602
3	Abu Dawud	Sunan Abu Dawud	5205
4	Ahmad bin Hanbal	Musnad Ahmad bin Hanbal	7562

Syarah hadis

Memaknai hadis diatas tidak bisa lepas dari kondisi sosial pada masa itu. Orang yahudi pada masa itu tinggal di pinggiran kota madinah, mereka berkeliaran di jalan-jalan, toko-toko dan rumah-rumah. Mereka juga melakukan transaksi dengan umat muslim madinah dan melakukan pertukaran keuntungan dengan penduduk madinah. Islam pada periode itu tumbuh menjadi agama yang berkembang bahkan mampu memegang kendali sebuah kota. Tetapi orang-orang yahudi masih belum menerima islam, walaupun secara dhohir mereka terlihat menerimanya tetapi hati mereka dipenuhi dengan kebencian. Ketidaksukaan orang yahudi kepada umat islam juga terbaca dari kisah Aisyah ra. yang mendengar seorang yahudi mengucapkan kalimat *al-samu 'alaikum* yang memiliki arti kematian menyertaimu, kemudian Aisyah ra. membalasnya dengan ucapan yang sama, tetapi hal itu kemudian ditegur oleh Rasulullah saw. bahwa untuk menjawab salam dari orang yahudi tersebut cukup dengan ucapan *wa 'alaikum*. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam hadis riwayat Imam Muslim, yaitu

عن عائشة رضي الله عنها قالت: استأذن رهط من اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقالوا: السام عليكم. فقالت عائشة: بل عليكم السام واللعنة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله" قالت: ألم تسمع ما قالوا قال "قد قلت وعليكم"

"Dari Aisyah RA istri Rasulullah SAW berkata: Sekelompok Yahudi masuk ke rumah Rasulullah saw, mereka mengucapkan: kematian atasmu. Aisyah RA berkata: Aku memahaminya, lalu aku menjawab: Dan atas kalian semua kematian dan kutukan. Aisyah berkata: Maka Rasulullah saw bersabda: Tenanglah wahai Aisyah, sesungguhnya Allah swt mencintai kelembutan dalam segala urusan. Lalu aku berkata: Ya Rasulullah tidakkah engkau dengar apa yang mereka katakan? Rasulullah saw menjawab: Aku sudah jawab: dan atas kamu semua."

Menurut Imam Nawawi dalam kitabnya *Syarah Muslim* menjelaskan bahwa hadis *la tabdau al-yahuda* menjadi dalil akan keharaman mengucapkan salam kepada yahudi dan nasrani. Imam nawawi juga menentang pendapat sebagian golongan yang membolehkan mengucapkan salam kepada yahudi dan nasrani. Mereka berpendapat bahwa kebolehan mengucapkan salam kepada yahudi dan nasrani merupakan pendapat yang diambil dari Ibnu Abbas dan Abi Umamah. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa mendahului salam kepada orang yahudi dan nasrani hukumnya tidak haram merupakan pendapat yang lemah karena larangan dari hadis diatas menunjukkan keharaman dan inilah pendapat yang benar. Menurut Imam Nawawi, hadis *la tabdau* ini merupakan hadis yang mentakhsis dari hadis tentang anjuran menyebarkan salam yang bersifat umum. Jadi anjuran menyebarkan salam itu mengecualikan orang yahudi dan nasrani.

Aktualisasi hadis

Salam lintas agama dianggap sebagai wujud salam dari keberagaman agama yang ada di Indonesia. Salam ini muncul bersamaan dengan semangat toleransi antar umat beragama yang sedang hangat di bicarakan di Indonesia. Semangat toleransi ini dianggap mampu un-

tuk menyatukan persepsi dari masing-masing umat beragama. Salam ini juga sekaligus bentuk pengakuan terhadap agama-agama lain yang ada di Indonesia. Salam juga dianggap sebagai simbol perdamaian. Pada prakteknya salam lintas agama adalah bentuk ucapan salam kepada nonmuslin dan mengucapkan ucapan salamnya umat agama lain. Ucapan salam memang doa yang mengandung nilai harapan agar terwujudkannya suatu perdamaian. Sekilas narasi salam lintas agama yang muncul sebagai wujud semangat toleransi terdengar masuk akal, tetapi islam sebagai agama memiliki pendapat yang didasarkan kepada al-Qur'an dan Hadis.

Dalam Ijtima' Fatwa Ulama se-Indonesia ke VIII tahun 2024, Majelis Ulama Indonesia merumuskan bahwa salam merupakan doa yang bersifat ubudiyah. Konsekuensi dari sifat ubudiyah ini adalah bahwa salam sebagai doa merupakan aturan yang ditetapkan berdasarkan dalil-dalil syariah yaitu al-Qur'an dan hadis sehingga hukum terkait salam ini harus disesuaikan dengan dalil-dalil yang ada. Sebagaimana yang dijelaskan dalam hadis riwayat muslim diatas yang artinya,

Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Janganlah kalian memulai salam kepada Yahudi dan Nasrani. Apabila kalian berpapasan dengan salah satu diantara mereka di jalan, maka desaklah dia ke jalan yang lebih sempit.'

Hadis ini menurut Imam Nawawi merupakan dalil atas keharamannya mendahului salam kepada yahudi dan nasranai, dalam hal ini berarti nonmuslim. Hadis ini juga merupakan bentuk takhsis dari hadis tentang anjuran menyebarkan salam yang bersifat umum. Imam Nawawi juga menjelaskan tata cara salam ketika berada dihadapan sekelompok orang yang berisi orang muslim dan non muslim maka salam yang ia ucapkan dimaksudkan kepada orang muslim tersebut.

Pada dasarnya masalah salam ini hanyalah masalah yang bersifat khilafiyah, artinya masing-masing ulama memiliki pendapat dan hujjahnya masing-masing. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam al-Mawardi dalam kitabnya *al-Hawi al-Kabir* bahwa ada dua pendapat terkait mendahului salam kepada nonmuslim. Pertama, boleh memulai salam karena salam adalah adab dan sunnah, maka Muslim lebih berhak melakukannya. Dalam hal ini, Muslim mengatakan: Assalamu'alaika,' dengan lafaz tunggal, tidak dengan lafaz jamak seperti kepada sesama Muslim, untuk membedakan salam kepada Muslim dan non-Muslim. Kedua, tidak boleh memulai salam hingga non-Muslim memulai duluan, berdasarkan hadits Nabi .was: 'Janganlah kalian memulai salam kepada Yahudi, jika mereka memulai salam, maka katakanlah: 'Wa'alaikum.'"Ini bukan termasuk dalam sunnah jihad, tetapi termasuk dalam sunnah dan adab, maka saya tidak boleh mengabaikan penyebutannya, dengan merujuk kepada pendapat Syafi'i.

Pendapat tentang ketidakharaman mendahului salam kepada nonmuslim juga dijelaskan oleh Imam al-Syaukani dalam kitabnya *Nailul Autar*. Ia menjelaskan bahwa Sabda beliau: 'Janganlah kamu memulai orang-orang Yahudi dengan salam.' Ini merupakan larangan memulai salam untuk orang Yahudi dan Nasrani. Hal ini disampaikan oleh Imam Nawawi berdasarkan mayoritas Salaf dan sebagian besar ulama. Ada sebagian ulama yang mengizinkan memulai salam kepada mereka. Ini disampaikan dari Ibnu Abbas, Abu Umamah, dan Ibnu Muhairiz. Ini adalah pandangan beberapa sahabat kami juga, seperti yang diceritakan oleh Imam Mawardi. Mereka berpendapat bahwa kita harus menyapa dengan 'Salamu'alaika', bukan 'Salamu'alaikum' (menggunakan bentuk tunggal, bukan jamak). Mer-

eka beragumentasi dengan keumuman hadis-hadis yang menganjurkan menyampaikan salam, dan ini merupakan lebih memprioritaskan menggunakan dalil 'am (umum) daripada dalil khusus. Namun, pendapat ini bertentangan dengan kesepakatan mayoritas muhaqqiqin. Tidak diragukan lagi bahwa hadis yang melarang memulai orang Yahudi dan Nasrani dengan salam lebih spesifik dibandingkan dengan yang lain. Oleh karena itu, mengutamakan pengamalan dalil umum daripada khusus adalah wajib. Beberapa pengikut Mazhab Syafi'i menyatakan bahwa menyapa mereka dengan salam adalah makruh (dihindari) namun tidak haram (dilarang), dan ini diinterpretasikan sebagai larangan yang bersifat umum tanpa pengecualian. Al-Qadi 'Iyad meriwayatkan dari sekelompok ulama bahwa memulai salam kepada mereka diperbolehkan dalam keadaan darurat dan kebutuhan. Ini adalah pendapat yang 'Alqamah dan An-Nakha'i. Adapun pendapat Al-Awza'i, dia menyatakan: 'Jika kamu memberikan salam, maka orang-orang yang baik memberikan salam, dan jika kamu tidak memberikan salam, maka orang-orang yang baik juga tidak memberikan salam.'

Berdasarkan dalil diatas maka hukum memulai salam kepada nonmuslim ada dua yaitu haram dan makruh. Tetapi dalam satu kaidah fiqih dijelaskan bahwa

الضرر يدفع بقدر الإمكان

Bahaya harus dijegah sedapat mungkin.

Hal ini dikarenakan adanya hukum keharaman terkait memulai salam kepada nonmuslim. Adapun dalil keharaman mengucapkan salam dengan ucapan salam umat agama lain terdapat pada hadis riwayat Tirmidzi yang berbunyi,

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَشَبَّهَ بغيرِنَا لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ وَلَا النَّصَارَى فَإِنَّ تَسْلِيمَ الْيَهُودِ الْإِشَارَةُ بِالأَصَابِعِ وَتَسْلِيمَ النَّصَارَى الْإِشَارَةُ بِالأَكْفِ.

"Dari 'Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya: bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: 'Bukan termasuk golongan kami. seseorang yang menyerupai kaum selain kami. Janganlah kalian menyerupai Yahudi, juga Nasrani, karena sungguh mereka kaum Yahudi memberi salam dengan isyarat jari jemari, dan kaum Nasrani memberi salam dengan isyarat telapak tangannya.'" (HR. Tirmidzi).

Maka berdasarkan dalil diatas, Majelis Ulama Indonesia memfatwakan bahwa mengucapkan salam lintas agama hukumnya haram berdasarkan dua hal yaitu haram memulai salam kepada nonmuslim dan haram mengucapkan salam dengan ucapan salam agama lain.

Kesimpulan

Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga perkumpulan para ulama memiliki tanggung jawab untuk menjawab problematika umat. Salah satu problematika yang berusaha dijawab oleh MUI adalah hukum salam lintas agama. Salam lintas agama dianggap sebagai bentuk toleransi antar umat beragama. Indonesia sebagai negara multi-agama tentu membutuhkan suatu gagasan atau ide yang mampu menyatukan perbedaan yang terjadi di Indonesia. Maka, ide toleransi antar umat beragama ini merupakan upaya untuk menyatukan agama-agama di Indonesia. Salah satu upaya tersebut adalah salam lintas agama. Majelis Ulama

Indonesia melalui Ijtima' Fatwa Ulama se-Indonesia memutuskan pada fatwa no 02 tahun 2024 memutuskan bahwa salam lintas agama hukumnya haram. Hal itu berdasarkan pada al-Qur'an, hadis dan pendapat ulama. Hadis riwayat muslim no 2167 merupakan hadis yang berisi larangan untuk memulai salam kepada nonmuslim. Memang terdapat perbedaan pada hukum memulai salam kepada nonmuslim, tetapi menggunakan pendapat yang ketat dalam masalah ubudiyah merupakan hal yang bijak dengan tujuan menolak bahaya sedapat mungkin.

Daftar Pustaka

- Al-Bukhori, Muhammad bin Ismail, *Shohih al-Bukhori*, Dar al-Thuq al-Najah, 1422 H.
- Al-Maluf, Abu, *al-Munjid fi al-Lughah*, Beirut: Lebanon, 2000.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan, al-Hawi al-Kabir, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Al-Syaukani, Muhammad bin Ali, *Nail al-Autar*, Mesir: Dar al-Hadis, 1993.
- Al-Tirmidzi, Muhammad bin Isya, *Sunan al-Tirmidzi*, Mesir, 1975.
- Fatwa MUI Nomor 02/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang panduan hubungan antarumat beragama, 14 Juli 2024.
- Ibrahim, S. (2018). Perspektif Islam Terhadap Pluralitas Keberagamaan. *Al-Mu'ahirah*. 15(1), 40-55.
- Lasyin, Musa Syahin, Fath al-Mun'im Syarhu Shohih Muslim, Dar al-Syuruq, 2002.
- Mandzur, Imam al-'Allamah Ibn. *Lisan al-'Arabi*, Beirut: Dār al-Haya' al-Turath al-Arabi, tth.
- Muhyiiddin, Abu Zakariya, *al-Minhaj Syarhu Shohih Muslim bin al-Hajjaj*, Beirut: Dar Ihya al-Turost al-'Arobi, 1392 H.
- Musa, M. M. (2021). Peran Agama Dalam Perubahan Sosial Masyarakat. *Nuansa*, XIV(2), 198–205.
- Muslim, *Shohih Muslim*, Beirut: Dār al-Haya' al-Turath al-Arab, tth.
- Sugiyono, (2022). Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D. *Alfabeta*.
- Sulaiman, Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, tth.

**TOLERANSI BERAGAMA BERBASIS AKIDAH DAN IBADAH DI BALI:
ANALISIS IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA SE-INDONESIA VIII
NOMOR 02/IJTIMA' ULAMA/VIII/2024
TENTANG SALAM LINTAS AGAMA**

Muhammad Ihyaul Fikro
Aswaja Dewata
vicky.fikro007@gmail.com
087789751177

Abstrak

Tentang toleransi, dewasa ini sering kali terdengar ungkapan, “toleransi bablas” dan “Sesama muslim bertengkar, tetapi sama non muslim bermesraan”. Lebih jauh lagi, tidak segan-segan mengklaim dengan tuduhan “kafir, sesat dan ahli neraka”. Ungkapan dan klaim ini seolah mudah sekali dilontarkan terhadap intraksi toleransi yang dilakukan oleh muslim dan non muslim. Dalam problematika ini, akarnya adalah tentang akidah dan ibadah. Kasuistik toleransi beragama yang bukan ranah akidah, dikaitkan dengan akidah, sehingga dengan mudah mengklaim kafir. Kasuistik yang pada hakikatnya tidak termasuk ibadah mahdhah diseret menjadi tuduhan ibadah mahdhah, tuduhannya pun juga kafir. Toleransi beragama muslim dan Hindu di Bali tidak bisa serta merta dikaitkan dengan akidah dan ibadah secara serampangan. Dengan demikian, kajian ini bertujuan untuk 1) menegaskan ranah akidah dalam ajaran Islam yang tidak bisa secara sembarangan mengklaim kafir kepada kasus yang tidak termasuk akidah, 2) mengklasifikasi ibadah, bahwa ibadah dalam Islam terbagi pada mahdhah dan ghairu mahdhah. Kedua bagian ini memiliki konsekwensi hukum yang berbeda, 3) menguatkan toleransi beragama di Bali yang telah lama terbangun dan harmonis, serta menepis tuduhan yang sering kali salah menggunakan ranah dasar, 4) memberi kontribusi fatwa dalam toleransi beragama. Karena dalam penelusuran penulis, tidak ditemukan fatwa MUI terkait toleransi beragama, khususnya di Bali.

Kata Kunci: *Toleransi Beragama, Muslim-Hindu, Akidah dan Ibadah, Fatwa MUI, Salam Lintas Agama*

A. Pendahuluan

Masyarakat Indonesia dikenal sangat majemuk, terdiri atas beragam suku, agama, dan budaya. Keberagaman tersebut menjadi dasar bagi bangsa ini untuk menjaga keutuhan persatuan bangsa. Oleh karena itu, dalam menjaga persatuan dan keutuhan bangsa diperlukan sikap moderat dalam beragama.

Salah satu wajah lain dari modernisasi dan globalisasi adalah bangkitnya kehidupan spiritual yang ditandai dengan meningkatnya minat atas ajaran agama. Meski demikian, kehidupan beragama dan kecenderungan spiritualisme yang marak dilakukan manusia modern sering kali berkelindan dengan konflik sosial. Walaupun agama tidak selalu menjadi faktor eskalasi, namun ideologi keagamaan tertentu memainkan peran penting di dalamnya.

Tentang toleransi, dewasa ini sering kali terdengar ungkapan, "toleransi *bablas*" dan "Sesama muslim bertengkar, tetapi sama non muslim bermesraan". Lebih jauh lagi, tidak segan-segan mengklaim dengan tuduhan "kafir, sesat dan ahli neraka". Ungkapan dan klaim ini seolah mudah sekali dilontarkan terhadap intraksi toleransi yang dilakukan oleh muslim dan non muslim. Memang demikian, bagi sebagian muslim ada yang enggan berinteraksi dengan non muslim karena dinggap sikap toleransi antar umat beragama dapat merusak akidah dan menjerumuskan kepada kekafiran. Sebaliknya, sebagian lagi, ada muslim yang melakukan intraksi toleransi hingga melampaui batas akidah dan ibadah.

Toleransi beragama di Bali sudah terbangun dan harmonis sejak lama. Tentu terbangunnya keharmonisan ini tidak jauh karena Masyarakat Hindu-Islam Bali memanfaatkan *local wisdom* (budaya dan tradisi) untuk membangun kesadaran keragaman dan perbedaan (pluralisme). Salah tradisi yang memperkuat toleransi muslim-hindu Bali adalah tradisi megibung, dan masih banyak tradisi-tradisi yang memperkuat eksistensi toleransi beragama di Bali. Karena toleransi, kehadiran dan eksistensi Muslim di Bali diterima oleh masyarakat Hindu di Bali.

Namun perlu ada perhatian lebih khusus mengenai toleransi seperti memunculkan fatwa yang mengandung unsur toleransi beragama secara umum, khususnya di Bali. Karena masih banyak orang-orang yang memvonis toleransi yang ada di Bali sudah melampaui batas ketentuan dari Islam itu sendiri dengan membawa hal yang bukan ranah akidah dikaitkan keranah akidah.

Dari adanya artikel ini untuk memberikan sebuah kejelasan mengenai toleransi yang ada di Bali. Yang menjadi fokus pada pembahasan kali ini mengenai pemetaan mengenai akidah dan ibadah, adanya pemetaan ini karena sering kita temui pada suatu kelompok yang mengaitkan ibadah kepada ranah akidah dan sebaliknya. Kemudian mengklasifikasi masalah ibadah yang di dalamnya terdapat ibadah yang mahdhoh dan ibadah ghairu mahdhoh yang mana kedua bagian ini memiliki konsekwensi yang berbeda. Selanjutnya penguatan toleransi di Bali yang sudah lama dibangun dan harmonis. Dan memberi kontribusi fatwa kepada MUI agar toleransi, karena selama ini dalam fatwa MUI tidak semua bentuk toleransi ada fatwanya.

B. Pembahasan

1. Akidah dan Ibadah

Dalam Islam ada tiga dimensi ajaran yang wajib diajarkan dan diamalkan. Yaitu akidah, fikih dan tasawwuf.¹ Ketiga dimensi ini memiliki hubungan yang begitu erat dalam kehidupan sehari-hari. Namun dari tiga dimensi yang sering menjadi objek perdebatan dikalangan masyarakat umum adalah masalah fikih dan akidah. Hal ini disebabkan munculnya paham-paham yang notabenenya mengarah kepada paham radikalisme yang berdalil setiap perbuatan yang tidak ada bukti autentik dari alquran dan hadis maka divonis kafir. Paham seperti ini yang membuat masyarakat awam khawatir akan perbuatan yang memang sudah menjadi tradisi turun temurun dari para nenek moyang kita.

Dalam urusan akidah hal-hal atau ritual keagamaan yang memang bagian dari ruang lingkup akidah yang tidak bisa disikapi dengan *furuiyyah*, begitu sebaliknya perbuatan atau ritual ibadah yang bersifat *furuiyyah* tidak bisa disikapi dengan ranah akidah. Ironisnya masih banyak orang-orang yang mengkaitkan sebuah perilaku atau ritual keagamaan yang memang menjadi ranah *furuiyyah* ditanggapi menggunakan ranah akidah sehingga untaian kata kafir acap kali keluar dari lisan orang-orang tersebut. Dengan demikian perlu adanya pengklasifikasian mengenai ranah akidah dan ranah ibadah. Hal ini memiliki tujuan untuk menepis paham-paham yang tidak sesuai dengan tujuan terbentuknya syariat yang dapat mengantarkan sebuah kemaslahatan kepada penganutnya.

a) Akidah

Akidah adalah ajaran agama tentang keyakinan atau kepercayaan kepada Tuhan. Semua agama samawi mengajarkan tentang akidah sebagai dasar dan prinsip ketauhidan. Akidah atau keyakinan adalah suatu nilai yang paling asasi dan prinsipil bagi manusia, sama halnya dengan nilai dirinya sendiri, bahkan melebihi. Hal itu terbukti bahwa orang rela mati untuk mempertahankan keyakinannya. Akidah lebih mahal daripada segala sesuatu yang dimiliki manusia. Demikianlah yang kita alami dan kita saksikan dari segenap lapisan masyarakat, baik yang masih primitif maupun yang sudah modern. Sesuatu yang terlanjur menjadi keyakinan sangat sulit untuk ditinggalkan begitu saja oleh penganutnya walaupun keyakinan tersebut dalam bentuk takhayul atau khurafat sekalipun.² Akidah yang sudah mendarah daging bagi pemeluknya tidak bisa dibeli atau ditukarkan dengan benda apa pun. Manusia tidak dapat melepaskan dirinya dari kepercayaan dan keyakinan. Tanpa adanya kepercayaan dan keyakinan, mustahil manusia bisa hidup. Orang tidak akan berani makan dan minum sebelum lebih dahulu yakin dan percaya bahwa makanan dan minuman itu tidak membahayakan dirinya. Demikian pula segala kegiatan manusia lainnya yang bertalian dengan hidup dan kehidupan. Semuanya tidak lepas dari unsur yakin dan percaya.

1 Abdullah, M. Amin. *Islam and the Challenge of Pluralism: Lessons from Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS-Yusuf Ishak Institute, 2019. h. 87.

2 Tgk. H. Z. A. Syihab, *Akidah Ahlus Sunnah*, (Cet. 1; Jakarta: Bumi Aksara, 1998), h. 1.

Akidah ialah suatu yang dianut oleh manusia dan diyakininya, apakah berwujud agama atau lainnya. Akidah merupakan motor penggerak dan otak dalam kehidupan manusia. Akidah bagaikan pondasi bangunan. Akidah merupakan misi dakwah yang dibawa oleh Rasul Allah swt. yang pertama sampai dengan yang terakhir. Akidah tidak berubah-ubah karena pergantian zaman dan tempat, atau karena perbedaan golongan atau masyarakat.

Akidah menurut etimologi diambil dari kata *العقد* yang memiliki makna tetap, mengikat, penguatan, dan yakin. Sedangkan secara terminologi akidah adalah sesuatu yang mengharuskan hati membenarkannya, yang membuat jiwa tenang tentram kepadanya, dan yang menjadi kepercayaan/keyakinan yang bersih dari bimbang dan ragu.³ Sehingga dalam peristilahan Umat Islam sehari-hari, kata Akidah seringkali diartikan sebagai keyakinan dalam Islam. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia pun kata Akidah ini spesifik penggunaannya bagi Umat Islam, dan artinya terbatas pada keyakinan pokok atau dasar saja.⁴

Dengan demikian yang termasuk dari ranah akidah adalah hal-hal yang berkaitan dengan ushuluddin yang menyangkut kepada ketuhanan, dan perbuatan-perbuatan yang *معلوم من الدين بالضرورة* (sudah diketahui secara pasti dari agama). Yang mana ranah ini tidak bisa kita bantah menggunakan ranah *furuiyyah*. Seperti contoh seorang muslim yang datang ke pure untuk ikut sembahyang, maka kasus seperti ini tidak bisa ditanggapi dengan fikih, karena kasus ini sudah masuk dalam ranah akidah.

b) Ibadah

Secara etimologi, ibadah bermakna *al-khudû' wa al-tadzallul* (tunduk dan merendahkan diri). Secara terminologi ibadah adalah merendahkan diri, tunduk dan patuh seutuhnya hanya kepada Allah. Tunduk dan patuh kepada Allah berarti menjalankan seluruh perintah dan menjauhi larangan-Nya tanpa mengurangi, menambah dan mempertanyakan 'alasan' mengapa Ia memerintahkan atau melarangnya. Maksud ibadah dalam konteks ini adalah ibadah ritual yang memiliki prinsip-prinsip dan karakteristik sebagai berikut:

1) *Al-aslu fi al-ibâdah at-ta'abbud*

(الْأَصْلُ فِي الْعِبَادَاتِ التَّعَبُّدُ)

Prinsip dasar ibadah adalah *ta'abbud* (penghambaan kepada Allah). Dalam arti menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah apa adanya tanpa mempertanyakan 'illat, hikmah dan maslahahnya meskipun harus diyakini bahwa ketentuan Allah pastilah mengandung nilai kemaslahatan bagi hamba-Nya. Manusia sebagai hamba dituntut untuk menjalankannya sebagaimana tata cara yang telah disyari'atkan-Nya.

3 Abdullah bin Abdul Hamid Al-Atsary, *Al-Wajiz fi Aqiati Salafu al-Sholih Ahlus Sunnah wal Jamaah*, (Saudi Arabia: t.p: t.t), h. 9.

4 <https://kbki.kemdikbud.go.id/entri/akidah>

2) *Innallaha lâ yu'badu illâ bimâ syara'a*

(إِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبَدُ إِلَّا بِمَا شَرَعَ)

Ibadah kepada Allah harus mengacu pada ketentuan dan aturan yang telah ditetapkan Allah sendiri. Tidak boleh menciptakan ketentuan dan cara-cara baru yang tidak termaktub dalam al-Quran dan al-Sunnah. Ketentuan dan cara baru dalam ibadah yang tidak termaktub dalam kedua sumber di atas adalah *bid'ah*.

3) *Al-'ibrah fi al-ibâdât bi al-mabânî wa al-ma'ânî*

(الْعِبْرَةُ فِي الْعِبَادَاتِ بِالْمَبَانِي وَالْمَعَانِي)

Yang menjadi fokus perhatian dalam ibadah adalah format dan hakikat. Setiap sesuatu memiliki dua dimensi, format dan hakikat (lahir dan batin). Shalat misalnya, memiliki dua dimensi. Dimensi luarnya adalah gerakan-gerakan mulai dari menngangkat tangan, berdiri, *rukû'*, *sujûd* sampai pada menolehkan wajah ketika *salâm* dan bacaan-bacaan mulai dari do'a *iftitâh*, *al-fâtihah* sampai pada *salâm*. Sedangkan dimensi hakikat dalam shalat adalah pendekatan diri kepada Allah dengan *khusyû'* dan *khudlû'* yang mengantarkan pada keshalihan individual dan keshalihan sosial (*inna al-shalâta tanhâ 'ani al-fakhsâ'i wa al-munkar*)

Jenis ibadah sejatinya terbagi menjadi berbagai macam pembagian yang variatif, tergantung dari aspek apa kita menilainya. Ada sebagian pandangan yang mengelompokkan ibadah berdasarkan bentuknya dalam dua kategori, yakni ibadah mahdhah dan ibadah ghairu mahdhah. Dua macam ibadah ini memiliki konsekwensi yang berbeda. Ibadah Mahdhah adalah ibadah yang memiliki aturan baku yang tidak bisa diotak-atik, seperti salat, zakat, puasa, dan haji. Sedangkan ibadah ghairu mahdhah adalah ibadah yang memiliki aturan yang tidak baku, seperti sedekah, tahlilan, yasinan, dan lain sebagainya. Dan ibadah yang sifatnya ghairu mahdhah tidak dapat disikapi menggunakan ranah akidah.

2. Fatwa Toleransi Beragama MUI

Kehidupan yang serba majemuk membuka celah lebar terjadinya konflik, terutama mengatasnamakan agama. Konflik bisa terjadi sebab banyak factor, baik ekonomi, sosial, individu, maupun politik. Sementara konflik atas nama agama bisa dikatakan sebagai ujungnya, sebab agama, sebagai bagian dari ras, merupakan salah satu kendaraan yang paling mujarab untuk mengumpulkan masa. Pembiaran konflik dan disharmonisasi yang terjadi secara otomatis mengancam keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dibutuhkan peran dan usaha yang lebih keras untuk menyudahi atau minimal mengurangi benturan tersebut. MUI dalam hal ini sebagai wadah para alim mempunyai peran penting, terlebih dalam membina kerukunan dan menjaga keutuhan NKRI. Kare-

na fatwa MUI sangat dibutuhkan di tengah masyarakat yang majemuk ini, agar tidak terjadi kesalahpahaman dalam memahami orisinalitas agama itu sendiri, yang berakibat akan munculnya keputusan yang berifat radikal dan ekstrimis. MUI mengakui bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk, baik suku, ras, budaya maupun agama. Karenanya, bangsa Indonesia sepakat untuk mengidealisasikan bangsa ini sebagai sebuah bangsa yang majemuk tetapi tetap satu, dengan semboyan Bhineka Tunggal Ika, dan umat Islam sebagai bagian terbesar dari bangsa ini harus terus menjaga konsensus nasional tersebut.⁵

Telah terbukti dalam masa puluhan tahun MUI dapat melaksanakan tugasnya, khususnya dalam dua hal di atas. Hal itu dibuktikan dalam banyak fatwa, sikap keagamaan, dan kegiatan-kegiatan yang bertujuan untuk merealisasikan sebuah keharmonisan dalam bernegara di tengah masyarakat yang mejemuk ini. Seperti fatwa tentang doa bersama antar pemuka agama, melalui fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 3/MU-NAS VII/MUI/7/2005 bahwasanya MUI memberi kriteria mengenai keharaman dan kebolehan do'a bersama antar lintas agama di tengah acara kenegaraan atau sosial kemasyarakatan. Dari hasil munas itu MUI dapat memutuskan tentang kriteria hukum do'a bersama sebagai berikut:

- Do'a bersama yang dilakukan oleh orang Islam dan non-muslim tidak dikenal dalam Islam. Oleh karenanya, termasuk bid'ah.
- Do'a Bersama dalam bentuk "Setiap pemuka agama berdo'a secara bergiliran" maka orang Islam HARAM mengikuti dan mengamini do'a yang dipimpin oleh non-muslim.
- Do'a Bersama dalam bentuk "Muslim dan nonmuslim berdo'a secara serentak" (misalnya mereka membaca teks do'a bersama-sama) hukumnya HARAM.
- Do'a Bersama dalam bentuk "Seorang non-Islam memimpin do'a" maka orang Islam HARAM mengikuti dan mengamini.
- Do'a Bersama dalam bentuk "Seorang tokoh Islam memimpin do'a" hukumnya MUBAH.
- Do'a dalam bentuk "Setiap orang berdo'a menurut agama masing-masing" hukumnya MUBAH.⁶

Selanjutnya, dalam kaitan dengan hubungan antar umat beragama, MUI, melalui Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se- Indonesia III yang dilaksanakan di Padang Panjang pada 26 Januari 2009 membuat serangkaian keputusan. Fatwa terkait hubungan antar umat beragama dikeluarkan oleh Komisi A yang membidangi masā'il asāsīyah waṭāniyah (masalah strategis kebangsaan) yang di pimpin oleh KH. Ma'ruf Amin selaku ketua, dan Sholahudin al-Ayubi Sebagai sekretaris.⁷ Secara substansial, fatwa ini menegaskan bahwa kesepakatan bangsa Indonesia untuk membentuk NKRI dengan Pancasila sebagai falsafah bangsa dan UUD 1945 sebagai konstitusi merupakan ikhtiar untuk memelihara keluhuran agama dan mengatur kesejahteraan kehidupan bersama, di mana kesepakatan ini mengikat seluruh elemen bangsa.

5 Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se- Indonesia III tahun 2009

6 FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 3/MUNAS VII/MUI/7/2005 Tentang Do'a Bersama

7 Rumadi Ahmad, *Fatwa Hubungan Antaragama di Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2016), 230-233

3. Bentuk Toleransi Muslim-Hindu Bali

Hubungan muslim dan Hindu di Bali memiliki catatan sejarah dari masa kemasa. Tidak sedikit yang menilai dan menyatakan bahwa Bali merupakan daerah yang menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi. Hubungan antar suku, budaya, dan agama terjalin dengan akrab dan harmonis. Terwujudnya hubungan harmonis ini sesungguhnya dikarenakan masyarakat asli Bali memiliki karakter yang lembut dan ramah. Oleh karena itu, sebagai penduduk yang mayoritas, masyarakat Bali menerima dan mengayomi penduduk yang minoritas.

Hubungan harmonis antar Muslim dan Hindu di Bali, yang didasarkan atas prinsip toleransi telah berbentuk dalam setiap lini kehidupannya. Bentuk tersebut menjadi bukti bahwa toleransi di Bali sudah kuat dan mengakar. Diantara bentuknya adalah infrastruktur, tradisi dan budaya, keamanan, ekonomi dan pendidikan, bahkan dalam bentuk keagamaan.

a. Infrastruktur

Bentuk toleransi dari infrastruktur, misalnya bangunan tempat ibadah umat Islam dan tempat sembahyang umat Hindu. Di Desa Bunutin Bangli, ada tempat ibadah Muslim dan Hindu menjadi satu sehingga dikenal dengan Pura Langgar. Pura Langgar adalah perpaduan tempat ibadah antara umat Muslim dan umat Hindu. Uniknya, ternyata langgar atau tempat ibadah umat muslim yang berkumpul dengan Pura ini dijaga oleh seorang Pendeta Hindu.

Kemudian ada Masjid Agung Ibnu Batutah yang sering diberitakan sebagai bukti kerukunan beragama di Bali. Masjid ini berdampingan dengan tempat sembahyang agama lain, termasuk Pura. Selain itu, ada beberapa tempat ibadah muslim yang bangunannya berakulturasi budaya Bali. Seperti Masjid al-Ikhlas yang terletak di Jalan Soka, Denpasar dan musollah Al-Qomar di Jl. Pura Demak Denpasar. Bahkan ada Pura dan Pelinggih yang berlabel Mekah, yang oleh Nengah Bawa Atmadja dinyatakan dalam bukunya, "Pura dan Pelinggih Berlabel Mekah Simbol Toleransi"

b. Tradisi dan Budaya

Kemudian dari bentuk tradisi dan budaya. Semisal ada tradisi masyarakat Hindu yang sudah menjadi warisan yang diikuti oleh umat Islam yaitu ngejot dan megibung. Ngejot adalah tradisi berbagi makanan di hari-hari besar. Jika umat Islam berbagi makanan di hari Raya Idul Adha dan Idul Fitri, maka umat Hindu berbagi makanan di Hari Raya Galungan dan Kuningan. Dalam berbahasa juga, tidak sedikit umat Islam khususnya yang pendatang menggunakan bahasa Bali atau nama anaknya diberi nama dengan imbuhan nama khas umat Hindu, seperti Wayan Jamaluddin. Pakaian adat yang biasa digunakan oleh umat Hindu, juga dikenakan oleh umat Islam dalam waktu tertentu.

c. Keamanan

Bentuk kemananan adalah umat Islam dan umat Hindu sangat menjaga keamanan di Bali. Semisal ketika Hari Raya Nyepi, masyarakat Hindu dan Muslim sama-sama menjaga keberlangsungan nyepi. Begitu juga di acara-cara ritual umat Hindu, masyarakat muslim juga ikut serta menjaga acara ritual umat Hindu. Sebaliknya, umat

Hindu yang disebut Pecalang menjadi keamanan di acara-acara pengajian umat Islam, seperti acara maulid, Isra' Mi'raj, atau pengajian umum lainnya. Secara rutin biasanya, Pecalang menjadi keamanan ketika umat Islam menunaikan shalat Jum'at.

d. Keagamaan

Bahkan dari bentuk keagamaan juga saling ikut serta melakukan. Semisal dari keluarga, sahabat atau teman yang Hindu meninggal, juga mengikuti prosesi pemakaman (mengantarkan dan menyaksikan) atau istilah Hindunya Ngaben. Sebaliknya, dari umat Hindu juga ikut mengantarkan (ikut menggotong) dan menguburkan keluarga, teman atau sahabatnya yang Islam. Atau, yang muslim juga ikut membantu persiapan acara ritual keluarganya yang Hindu. Atau, ketika umat Islam mengadakan pengajian misalnya maulid, masyarakat Hindu setempat juga diundang. Doa bersama antara agama muslim dan Hindu juga sering dilakukan di Bali.⁸

4. Akidah dan Ibadah Memperkuat Toleransi Muslim-Hindu di Bali

Berbicara mengenai toleransi yang ada di Bali sering terlintas dalam benak kita bahwa kenapa sekuat itu toleransi di Bali, sampai perihal kegiatan keagamaan seperti takbir keliling, maulid nabi, dan lain sebagainya melibatkan saudara hindu, begitu sebaliknya ketika saudara hindu di Bali mengadakan acara keagamaan juga sering melibatkan saudara muslim. Bagi mereka yang tidak sepaham akan konsep toleransi pasti akan memvonis kafir kepada orang yang melaksanakan konsep toleransi ini. Namun ada juga yang menerima konsep toleransi ini akan tetapi dalam menerapkan konsep ini terlalu kebablasan sehingga melenceng dari ketentuan yang sudah ada.

Dari itu untuk memperkuat toleransi ini terlebih toleransi muslim-hindu di Bali perlu adanya pendekatan berbasis akidah dan ibadah. Tujuannya agar tidak mudah adanya vonis kafir dan bagi yang sedang menerapkan toleransi tidak sampai pada toleransi yang kebablasan. Pendekatan berbasis akidah dan ibadah ini dilakukan dengan memilah mana ranah akidah dan mana ranah ibadah, karena kebanyakan orang yang tidak terima konsep toleransi atau yang menerima konsep toleransi tapi sampai melampaui batas, karena tidak memahami akan perbuatan yang mana termasuk bagian dari akidah dan mana yang termasuk dari ibadah. Dan pula ranah akidah tidak serta merta dikaitkan dengan ibadah lebih-lebih ibadah yang bersifat *ghoiru mahdhoh* (tidak beraturan). Salah satu contoh keikutsertaan orang hindu di Bali dalam acara takbir keliling merupakan bentuk kekuatan toleransi di Bali yang didasarkan pada pendekatan berbasis akidah dan ibadah. Keikutsertaan masyarakat hindu dalam acara takbir keliling tidak bisa diseret keranah akidah, karena takbir keliling merupakan ibadah yang sifatnya tidak beraturan (*ghairu mahdhoh*). Begitu sebaliknya keikutsertaan masyarakat muslim di Bali dalam pengamanan hari raya nyepi tidak dapat divonis kafir begitu saja karena ranah itu bukanlah hal sifatnya kepada meyakini ajaran mereka, melainkan keikutsertaan itu hanya sebagai bentuk sosial guna untuk menciptakan stabilitas keamanan yang kondusif serta menciptakan suasana yang harmonis dalam bernegara.

8 Muhammad Taufiq M, *Fikih Muslim Bali*, (Yogyakarta: CV. Razka Pustaka; 2018), h.xiii.

5. Ijtima' Ulama Nomor 02/Ijtima' Ulama /VIII/2024 Tentang Salam Lintas Agama

Masyarakat Indonesia dikenal sangat majemuk, terdiri atas beragam suku, agama, dan budaya. Keberagaman tersebut menjadi dasar bagi bangsa ini untuk menjaga keutuhan persatuan bangsa. Oleh karena itu, dalam menjaga persatuan dan keutuhan bangsa diperlukan sikap moderat dalam beragama.

Dalam upaya menjaga keutuhan dan persaudaraan, sebagian aktivitas dan interaksi masyarakat Indonesia diatur agar tercipta kerukunan dan toleransi. Salah satunya adalah salam lintas agama. Salam dimaksud adalah ucapan salam yang berasal dari agama-agama, seperti Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh, Salam Sejahtera bagi Kita Semua, Shalom, Om Swastiastu, Namu Buddhaya dan Salam Kebajikan.

Salam lintas agama adalah praktik baik dalam upaya menjaga kerukunan umat beragama. Bahwa masyarakat Indonesia itu majemuk, terdiri dari beragam agama. Maka dari itu, salam lintas agama baik untuk menjaga kerukunan umat, bukan upaya mencampuradukkan ajaran agama. Dalam praktiknya, salam lintas agama menjadi sarana menebar damai yang mana merupakan ajaran dari setiap agama. Ini sekaligus menjadi wahana bertegur sapa dan menjalin keakraban.

Salam lintas agama yang dipraktikan di masyarakat, khususnya pada acara-acara resmi dan penting sebenarnya dimaksudkan sebagai salam penghormatan kepada peserta dari pemeluk agama, sekaligus sebagai simbol kerukunan dan toleransi beragama. Salam lintas agama adalah bentuk komunikasi sosial yang secara empiris terbukti produktif dan berkontribusi meningkatkan kualitas kerukunan umat beragama. Salam lintas agama justru mencerminkan keberagaman dan toleransi antar umat beragama di negara ini. Ini menjadi salah satu corak harmonisasi masyarakat Indonesia yang bisa menjadi inspirasi bagi negara-negara lain berkonflik yang sulit menemukan titik kebersamaan.

Di dalam pandangan Islam, salam adalah penghormatan sekaligus doa keselamatan dan kebaikan. Islam agama kedamaian, dan menganjurkan umatnya untuk menebar kedamaian (*ifsyaa'u al-salaam*) kepada siapa pun, muslim dan non-muslim. Hubungan dengan non-muslim dibangun di atas prinsip kebaikan dan keadilan. Tidak ada larangan berlaku baik dan adil terhadap mereka yang tidak memerangi dan memusuhi.

Baru-baru ini jagad medsos kembali membuat bingung masyarakat. Ini bermula saat ada pandangan mengemuka bahwa salam lintas penganut agama diharamkan, misalnya Muslim dengan non-Muslim. Berdasarkan hasil ijtima' Ulama Komisi Fatwa Nomor 02/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Panduan Hubungan Antar Umat Beragama bahwasanya:

"Dalam Islam pengucapan salam السلام عليكم ورحمة الله وبركاته merupakan doa yang bersifat ubudiah, karenanya harus mengikuti ketentuan syariat Islam dan tidak boleh dicampuradukkan dengan ucapan salam agama lain".⁹

Tentu hal ini menuai sebuah kontroversial dikalangan umat beragama khususnya di Bali.

Terkait salam lintas agama, kalau pendekatannya teologis esoteris memang pelik. Tetapi dengan pendekatan sosiologis, kita akan mudah menemukan jalan tengah. Dalam

9 Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Nomor 02/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Panduan Hubungan Antar Umat Beragama

bersosial, terkadang harus ada *mujaamalah* (basa-basi) antara komponen masyarakat yang majemuk. Selain saling mendoa dan menebar damai, salam lintas agama yang diucap pejabat hanyalah sebuah tegur sapa dan bentuk penghormatan kepada semua pemeluk agama sebagai sesama warga bangsa yang telah berkoitmen untuk hidup rukun bersama. Tidak sampai pada masalah keyakinan. Terlalu jauh bila dimaknai sebagai pengakuan dan permohonan doa kepada tuhan selain Allah yang menyalahi akidah.

Salam lintas agama adalah praktik baik kerukunan umat. Ini bukan upaya mencampuradukkan ajaran agama. Umat tahu bahwa akidah urusan masing-masing, dan secara sosiologis, salam lintas agama memperkuat kerukunan dan toleransi. Hal itu sekaligus menjadi wahana bertegur sapa dan menjalin keakraban. Harus ada kelenturan sosial di tengah masyarakat yang majemuk. Hal yang terpenting adalah salam lintas agama tak mengganggu kepercayaan masing-masing. Salam lintas agama adalah bentuk komunikasi sosial yang secara empiris terbukti produktif dan berkontribusi positif meningkatkan kualitas kerukunan umat beragama.

Dalam konteks fatwa salam lintas agama, ketika seorang mengucapkan salam lintas agama dalam sebuah acara kenegaraan, maka sebenarnya jauh lebih maslahat untuk memilih pandangan fikih lembaga keagamaan yang membolehkan salam lintas agama dibanding yang melarang. Salah satu alasannya karena Indonesia sedang merawat kerukunan dan berikhtiar secara maksimal untuk menciptakan kedamaian antar umat beragama. Dalam teori siyasah, pemerintah diberi kewenangan untuk mengeluarkan "public policy" selama itu berorientasi kepada kemaslahatan dan tidak melanggar prinsip Islam tentunya.¹⁰

تَصَرَّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

Dalam hal ini, apabila terjadi perdebatan fikih di antara ulama, maka pemerintah dan negara disarankan untuk memilih pandangan yang lebih mendukung dan menghadirkan maqasid syariah. Sedangkan salah satu dari maqasid syariah adalah kerukunan, kedamaian, dan harmonisasi antar umat Islam atau antar umat beragama. Salam lintas agama adalah bentuk komunikasi sosial yang secara empiris terbukti produktif dan berkontribusi meningkatkan kualitas kerukunan umat beragama di Indonesia. Salam lintas agama bisa diucapkan dalam kondisi tertentu demi kemaslahatan umat.¹¹

Maka dari itu Keputusan Majelis Ulama Indonesia melalui Komisi Fatwa mengenai keharaman salam lintas agama berdasarkan beberapa alasan tersebut merupakan sebuah Keputusan yang kurang tepat, karena Keputusan tersebut tidak berorientasi kepada menjaga kerukunan antar umat Beragama di Indonesia, terkhusus di Bali.

C. Kesimpulan

Berdasarkan apa yang telah kami bahas dalam tulisan ini maka dapat kami simpulkan bahwasanya tidak semua aktifitas yang berkaitan dengan toleransi dapat dikaitkan dengan akidah, karena ranah akidah hanya berkaitan dengan hal-hal yang bersifat ushuluddin bu-

10 Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Al-Anshari, *Al-Jami' li Ahkamil-Qur'an*, (Darul Kutub al-Misyriyah) jilid: 5 hlm: 255-256

11 Ibn al-Qayyim, *Zaad al-Ma'ad*, (tp: t.th,) juz 2. H 388

kan bersifat furu'iyah. Kemudian masalah ibadah bahwasanya ibadah terkelompok menjadi dua yaitu ibadah mahdhoh dan ibadah ghoiru mahdhoh. Mengenai masalah toleransi yang ada di Bali bisa sampai sekuat itu karena adanya sebuah pendekatan berbasis akidah dan ibadah, sehingga masyarakat muslim-hindu Bali lebih mempertahankan eksistensi dari keharmonisan dalam bertoleransi itu karena sudah ada pemilahan mengenai objek-objek yang termasuk dari ranah akidah dan konsep yang termasuk dalam ranah ibadah. Terkait salam lintas agama, kalau pendekatannya teologis esoteris memang pelik. Tetapi dengan pendekatan sosiologis, kita akan mudah menemukan jalan tengah. Dalam bersosial, terkadang harus ada *mujaamalah* (basa-basi) antara komponen masyarakat yang majemuk. Selain saling mendoa dan menebar damai, salam lintas agama yang diucapkan pejabat hanyalah sebuah tegur sapa dan bentuk penghormatan kepada semua pemeluk agama sebagai sesama warga bangsa yang telah berkoitmen untuk hidup rukun bersama. Tidak sampai pada masalah keyakinan. Terlalu jauh bila dimaknai sebagai pengakuan dan permohonan doa kepada tuhan selain Allah yang menyalahi akidah. Maka dari itu salam lintas agama bisa diucapkan dalam kondisi tertentu demi kemaslahatan umat.

Daftar Pustaka

- Abdullah bin Abdul Hamid Al-Atsary, *Al-Wajiz fi Aqiati Salafu al-Sholih Ahlus Sunnah wal Jamaah*, (Saudi Arabia: t.p: t.t),
- Abdullah, M. Amin. *Islam and the Challenge of Pluralism: Lessons from Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2019.
- Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Al-Anshari, *Al-Jami' li Ahkamil-Qur'an*, (Darul Kutub al-Misyriyah)
- <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/akidah>
- Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Nomor 02/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Panduan Hubungan Antar Umat Beragama
- Ibn al-Qayyim, *Zaad al-Ma'aad*, (tp: t.th.).
- FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 3/MUNAS VII/MUI/7/2005 Tentang Do'a Bersama
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press, 2000.
- Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se- Indonesia III tahun 2009
- Kuntowijoyo. *Tololeransi Beragama: Sebuah Refleksi dari Sudut Pandang Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.
- Muhammad Taufiq M, *Fikih Muslim Bali*, (Yogyakarta: CV. Razka Pustaka; 2018),
- Rumadi Ahmad, *Fatwa Hubungan Antaragama di Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia PustakaUtama, 2016)
- Soetanto, B. *Hindu-Buddhist Heritage of Indonesia*. Paris: UNESCO, 1996.
- Subagyo, M. F. *Pandangan Keagamaan Terhadap Toleransi Beragama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Tgk. H. Z. A. Syihab, *Akidah Ahlus Sunnah*, (Cet. 1; Jakarta: Bumi Aksara, 1998)

INTEGRASI KEILMUAN DALAM PERTIMBANGAN HUKUM: ANALISIS FATWA MUI TENTANG KHITAN PEREMPUAN

Oleh: Novi Yuspita Sari

Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta - Pendidikan Kader Ulama Perempuan Masjid Istiqlal

noviyuspitaog@gmail.com

+628 23 8349 0101

Abstract

This study is titled "Integration of Sciences in Legal Considerations: Analysis of MUI Fatwa on Female Circumcision." The research aims to explore how the integration of various scientific disciplines influences the fatwa formulation process by the Indonesian Ulama Council (MUI), specifically regarding female circumcision. The methodology used is qualitative analysis with a case study approach to the MUI fatwa on female circumcision. Data was obtained through literature studies and several related documents. The results show that MUI, in its fatwa on female circumcision, does not consider medical scientific aspects in formulating the fatwa. MUI should respect the development of scientific knowledge and consider it in establishing legal rulings. Islamic law must be responsive to scientific developments to ensure that the resulting laws align with human welfare. These findings are expected to encourage the development of more comprehensive and inclusive fatwas in the future.

Keywords: *female circumcision, knowledge, integration*

Abstrak

Penelitian ini berjudul "Integrasi Keilmuan dalam Pertimbangan Hukum: Analisis Fatwa MUI tentang Khitan Perempuan." Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana integrasi berbagai disiplin ilmu mempengaruhi proses pembentukan fatwa oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), khususnya mengenai khitan perempuan. Metodologi yang digunakan adalah analisis kualitatif dengan pendekatan studi kasus terhadap fatwa MUI tentang khitan perempuan. Data diperoleh melalui studi literatur dan beberapa dokumen terkait. Hasil penelitian menunjukkan bahwa MUI dalam fatwanya tentang khitan perempuan tidak mempertimbangkan aspek keilmuan medis dalam merumuskan fatwa tersebut. MUI seharusnya menghargai perkembangan ilmu pengetahuan dan mempertimbangkannya dalam menetapkan hukum. Hukum Islam harus responsif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan untuk memastikan bahwa hukum yang dihasilkan sejalan dengan kemaslahatan manusia. Temuan ini diharapkan dapat mendorong pengembangan fatwa yang lebih komprehensif dan inklusif di masa mendatang.

Kata kunci: *khitan perempuan, pengetahuan, integrasi*

PENDAHULUAN

Khitan perempuan, atau yang dikenal sebagai Female Genital Mutilation (FGM), adalah topik yang telah menjadi perdebatan di berbagai negara sejak lama, termasuk di Indonesia. Di beberapa kelompok, khitan perempuan dilakukan karena dianggap sebagai bagian dari tradisi, budaya, dan agama yang harus dilestarikan. Praktik ini melibatkan pemotongan sebagian atau seluruh bagian genital perempuan tanpa alasan medis. dalam bentuk lain, khitan perempuan juga dilakukan dengan memoles sepotong kunyit yang telah dibuang kulitnya pada bagian klitoris.(Mulia 2015)

Bagi banyak komunitas, khitan perempuan dianggap sebagai bagian penting dari warisan budaya mereka. Praktik ini sering kali diyakini sebagai cara untuk menjaga kehormatan dan kesucian perempuan. Dalam beberapa tradisi, khitan perempuan bahkan dianggap sebagai ritual penting yang menandai kedewasaan seorang perempuan. Di sisi lain, beberapa kelompok agama percaya bahwa khitan perempuan adalah kewajiban religius yang harus dijalankan.

Namun, praktik khitan perempuan juga mendapatkan banyak kritik dan penolakan. Isu khitan perempuan menjadi isu publik setelah adanya berbagai penelitian yang menemukan adanya dampak negatif dari pelaksanaan khitan perempuan. Organisasi kesehatan internasional seperti WHO, serta berbagai kelompok hak asasi manusia, menilai bahwa khitan perempuan adalah pelanggaran serius terhadap hak asasi perempuan dan anak. WHO telah mencanangkan tahun 2030 sebagai akhir dari *Female Genital Mutilation*.(United Nations, n.d.) Praktik ini dianggap sangat berbahaya karena dapat menyebabkan berbagai masalah kesehatan, baik fisik maupun psikologis. Beberapa komplikasi yang sering terjadi akibat khitan perempuan meliputi kerusakan pada alat kelamin perempuan dan mengganggu fungsi normal organ reproduksinya dan bahkan dapat menimbulkan trauma dan stres psikis pada perempuan yang mengalaminya.(Zamzami 2017)

Menyikapi isu khitan perempuan, Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai otoritas agama terbesar di Indonesia, memiliki pandangan yang sangat berpengaruh dalam isu ini. MUI telah mengeluarkan fatwa yaitu fatwa No. 9A Tahun 2008 tentang Hukum Pelarangan Khitan terhadap Perempuan. Fatwa ini menetapkan bahwa khitan baik bagi laki-laki maupun perempuan adalah termasuk syiar Islam dan merupakan salah satu bentuk ibadah yang dianjurkan. Menurut MUI, pelarangan khitan perempuan adalah bertentangan dengan ketentuan syariah, baik laki-laki maupun perempuan.

Situasi demikian kemudian mendorong berubahnya regulasi lain, dalam hal ini peraturan yang dikeluarkan Kementerian Kesehatan. Setelah adanya penentangan terhadap larangan khitan perempuan dari MUI, Pada tahun 2014 Kementerian Kesehatan mengeluarkan regulasi terkait khitan perempuan, yaitu Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 6 Tahun 2014 tentang Pencabutan Peraturan Menteri Kesehatan No. 1636/MENKES/PER/XII/2010 tentang Khitan Perempuan. Peraturan ini menegaskan bahwa khitan perempuan bukan merupakan tindakan kedokteran karena pelaksanaannya tidak berdasarkan indikasi medis dan belum terbukti bermanfaat bagi kesehatan. Namun karena aspek budaya dan keyakinan masyarakat Indonesia yang masih terdapat permintaan untuk dilakukannya khitan perempuan yang pelaksanaannya tetap harus memperhatikan keselamatan dan kesehatan perempuan yang disunat dan tidak dilakukan mutilasi alat kelamin, maka dengan regulasi ini, Menteri Kesehatan menugaskan kepada Majelis Pertimbangan Kesehatan dan

Syara' untuk menerbitkan pedoman penyelenggaraan sunat perempuan yang menjamin keselamatan dan kesehatan perempuan.

Regulasi dari Kementerian Kesehatan ini cukup ambigu dan dianggap belum cukup efektif untuk menghentikan praktik khitan perempuan yang membahayakan dan malah kadang-kadang membingungkan masyarakat. Di satu sisi, aturan ini melarang tenaga kesehatan untuk melayani praktik khitan, namun di sisi lain menyerahkan wewenangnyanya kepada Majelis Pertimbangan Kesehatan dan Syara' untuk mengembangkan pedoman dan tata cara praktik khitan perempuan.

Kontroversi mengenai khitan perempuan di Indonesia mencerminkan adanya benturan antara berbagai nilai dan pandangan. Di satu sisi, ada nilai-nilai budaya dan agama yang sangat dihormati dan ingin dijaga oleh komunitas tertentu. Di sisi lain, ada pandangan medis dan hak asasi manusia yang mengutamakan kesehatan dan kesejahteraan perempuan. Benturan ini menciptakan dilema yang sulit diatasi karena melibatkan aspek-aspek yang sangat mendasar dalam kehidupan masyarakat. Penelitian tentang kontroversi hukum khitan perempuan dalam konteks peraturan terbaru dari Kementerian Kesehatan dan fatwa MUI ini penting dilakukan. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji kekuatan argumentasi khitan perempuan sebagai dogma agama atau sebagai sebuah tradisi, dan mengkaji bagaimana berbagai disiplin ilmu (dalam hal ini ilmu kesehatan) diintegrasikan dalam pertimbangan hukum yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam mengeluarkan fatwa tentang khitan perempuan.

KONSEP TEORI

Penelitian ini bertujuan untuk membedah kekuatan argumentasi posisi khitan perempuan antara dogma dan ajaran agama atau sebuah tradisi, dan bagaimana posisi MUI menanggapi perkembangan pengetahuan kesehatan menyangkut persoalan khitan perempuan. Oleh karenanya, dalam penelitian ini akan digunakan beberapa teori yang akan dijadikan landasan untuk menganalisis objek penelitiannya.

Pertama, posisi hadis *dha'if* dalam Islam. Teori ini penting untuk dibahas mengingat salah satu argumentasi penolakan khitan perempuan adalah disebabkan kualitas hadis-hadisnya yang *dha'if*. Hadis *dha'if* adalah hadis yang tidak menerima persyatan untuk diterima sebagaimana halnya hadis sahih ataupun hadis hasan, baik keseluruhan maupun sebagian persyaratan, yaitu dari segi *ittishal sanad* (ketersambungan sanad), *dhabith rawi* (kekuatan penjagaan hadis perawi), dan adanya *'illat* dan *syadz* di dalam hadis. Mazhab Jumhur ulama berpendapat bahwa hadis *shaif* boleh diamalkan dalam hal *fadhail a'mal* (keutamaan-keutamaan amal), nasehat, kisah-kisah, selain hukum syariat dan akidah, selama bukan hadis *maudhu'* (hadis palsu). Kebolehan ini juga dengan terpenuhinya tiga syarat, yaitu tingkat *kedha'ifannya* tidak *dha'if syadid* (lemah sekali), tidak termasuk ke dalam salah satu kaidah syariat Islam, dan ketika mengamalkan hadis tersebut tidak disertai dengan keyakinan bahwa ia sedang mengamalkan hadis yang bersumber dari nabi. (Kholis 2016)

Kedua, faktor-faktor yang dapat mempengaruhi pembaharuan hukum. Pengetahuan adalah salah satu aspek penting dalam menginterpretasikan ajaran agama. Dalam beberapa kasus, berkembangnya ilmu pengetahuan terutama dalam bidang medis menghendaki adanya reinterpretasi hukum Islam. Kemajuan informasi dan teknologi sangat membuka

ruang untuk mendapatkan suatu data temuan dengan mudah dan komprehensif, berbeda dengan zaman dulu. Baik untuk menemukan data dan informasi terkait dengan syariat, seperti menemukan hadis tertentu dan pandangan ulama terkait hal-hal tertentu, bisa *disearching* dengan mudah. Begitu juga dengan data dan informasi terkait objek hukum. Terkait hal pertama, seorang pengkaji fikih di zaman sekarang dengan mudah mengumpulkan data-data fikih secara komprehensif, sehingga ia melakukan perbandingan lebih baik untuk dapat memilih pandangan yang lebih sesuai. Sedangkan terkait hal kedua, seorang faqih bisa memberikan hukum yang lebih pas. Contohnya seperti persoalan yang berkaitan dengan usia kandungan. Para fukaha dahulu berpandangan bahwa usia kandungan bisa sampai dua tahun, bahkan ada yang mengatakan sampai lima tahun. Namun, kemajuan keilmuan modern, menemukan adanya *pseudocyesis* atau kehamilan palsu, di mana seorang perempuan mengalami gejala kehamilan, namun sebenarnya ia tidak sedang hamil. Contoh lainnya adalah dalam persoalan hukum yang berkaitan dengan data astronomi, di mana dahulu belum bisa disingkap sebagaimana di zaman sekarang. (Yusuf al-Qaraḍāwī 2007)

Arkoun menyebutkan bahwa di antara faktor yang menjadi pemicu pentingnya penafsiran ulang terhadap teks Al-Qur'an sebagai sumber hukum ialah adanya disiplin keilmuan yang berkembang pesat di zaman sekarang, seperti ilmu antropologi, ilmu biologi, ilmu metodologi sejarah dan lain sebagai yang—menurut Arkoun—tidak dikuasai oleh fukaha dulu. (Arkoun 2014)

Ketiga, prinsip syariat Islam yang menghindari mafsadat. Dalam hal ini, yang dimaksud adalah kaidah yang masyhur yang diungkapkan oleh Izzuddin bin Abdissalam: *درء المفساد مقدم على جلب المصالح* "menghindari bahaya lebih baik daripada mengambil kebaikan". (Abdis-Salam 2010) Kaidah ini merupakan salah satu prinsip dalam hukum Islam (fikih) yang sering digunakan dalam pengambilan keputusan dan penetapan hukum. Kaidah ini menyatakan bahwa ketika ada pertentangan antara menghindari sesuatu yang berbahaya dan mendapatkan/mengambil sesuatu yang bermanfaat, maka yang harus diutamakan adalah menghindari bahaya. Kaidah ini berakar dari prinsip-prinsip syariah yang menekankan perlindungan terhadap lima tujuan utama (*maqasid al-shariah*): menjaga agama (*hifzh al-din*), menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), dan menjaga harta (*hifzh al-mal*). Melindungi dari kerusakan terhadap kelima hal ini lebih diutamakan daripada mencari manfaat tambahan.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif untuk mendapatkan pemahaman mendalam tentang proses dan pertimbangan yang digunakan oleh MUI dalam mengeluarkan fatwa. Pendekatan kualitatif dipilih karena cocok untuk mengeksplorasi fenomena kompleks yang melibatkan berbagai aspek keilmuan dan sosial. Data penelitian dikumpulkan melalui penelusuran data-data kepustakaan berupa buku dan artikel ilmiah yang merupakan sumber data penelitian, baik data fisik maupun file data yang didapat melalui *jar*ing internet. Data-data temuan tersebut kemudian didokumentasi dan diinventarisasi sesuai dengan kebutuhan tujuan penelitian. Data-data penelitian yang telah didokumentasi dan diinventarisasi melalui sumber kepustakaan diolah dengan metode *editing*, atau penyaringan data-data yang telah dikumpulkan supaya tersisa data yang memiliki kesesuaian dan relevansi dengan batasan penelitian. Kemudian data tersebut diolah dengan metode klasifika-

si, yaitu pengelompokan data-data penelitian dan menggolongkannya berdasarkan bagian yang memiliki kesamaan sesuai dengan kebutuhan. Data-data yang sudah diolah kemudian dianalisis sesuai dengan pendekatan penelitian.

PEMBAHASAN

Menimbang Argumentasi Khitan Perempuan sebagai Dogma dan Tradisi

MUI dalam menyikapi larangan khitan perempuan mengeluarkan fatwa No. 9A Tahun 2008 tentang Hukum Pelarangan Khitan terhadap Perempuan. Fatwa yang terdiri dari empat diktum ini menetapkan bahwa pelarangan khitan perempuan adalah bertentangan dengan ketentuan syariat karena khitan merupakan fitrah (aturan) dan syiar Islam, bahkan khitan terhadap perempuan adalah *makrūmah*, dan merupakan salah satu bentuk ibadah yang dianjurkan. Menurut Asrorun Ni'am Sholeh, keluarnya fatwa MUI merupakan respons tegas MUI terhadap gerakan pelarangan khitan bagi perempuan karena dinilai bertentangan dengan ketentuan syariat, tidak sejalan dengan konstitusi, dan bertentangan dengan hak asasi manusia yang paling mendasar yakni hak kebebasan beragama dan menjalankan agamanya. (Mudzhah, Yusuf, and Dkk. 2012) Artinya MUI dengan pertimbangan-pertimbangan dan argumentasinya berkesimpulan bahwa khitan perempuan adalah bagian dari ibadah sehingga tidak boleh dilarang pelaksanaannya.

Dalam konsiderannya, MUI mengambil beberapa ayat Al-Qur'an dengan keumuman maknanya, beberapa hadis dan pandangan ulama mazhab. Adapun mengenai ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan landasan oleh MUI, tentu tidak dapat diragukan lagi mengenai kepastiannya dari sisi riwayat (*qath'iy al-tsubut*). Namun, secara makna, ayat-ayat tersebut tidak secara spesifik membahas tentang khitan perempuan. Di samping keumuman ayat-ayat itu, 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 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْفِطْرَةُ خَمْسٌ أَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: الْخِتَانُ وَالْإِسْتِحْدَادُ وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَتَنْفُ الْإِبِطِ وَقَصُّ الشَّارِبِ

Lima perkara yang merupakan fitrah manusia: khitan, al-istihdad (mencukur rambut pada sekitar kemaluan), mencukur bulu ketiak, menggunting kuku, dan memotong kumis. (Al-Bukhārī, n.d.)

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: إِذَا تَقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَغْتَسَلْنَا

Dari Aisyah, istri Rasulullah Saw., ia berkata: Apabila bertemu dua khitan, maka wajiblah mandi. Aku dan Rasulullah Saw. telah melakukannya, lalu kami mandi. (Majah, n.d.)

Dari sisi kualitas hadis, kedua hadis ini tidak diragukan lagi tentang kesahihannya. Meski terdapat perbedaan pendapat mengenai *istidlal* dari kedua hadis ini dikarenakan redaksinya yang umum berkaitan dengan khitan perempuan. Menurut lembaga fatwa Mesir, Dar al-Ifta' al-Mishriyyah, hadis tersebut tidak sah dijadikan dalil pensyariaan khitan perempuan. Artinya, redaksi "bertemu dua khitan" tidak serta merta mengindikasikan bahwa perempuan disyariatkan untuk berkhitan. Hal ini karena mengungkapkan dua hal yang berbeda dengan

nama yang lebih dominan dari keduanya adalah hal yang biasa dalam bahasa Arab (*taghlib*), apabila antara keduanya terdapat keterkaitan makna, sebagaimana redaksi *abawain* untuk mengungkapkan ayah dan ibu, *aswadain* untuk mengungkapkan kurma dan susu, dan *qamarain* untuk matahari dan bulan. ('Allam, n.d.)

Namun secara lebih teknis, fatwa MUI juga mencantumkan beberapa hadis yang terperinci terkait khitan perempuan. Hadis yang dimaksud adalah sebagai berikut:

عَنْ أُسَامَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: الْخِتَانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ مَكْرَمَةٌ لِلنِّسَاءِ

Artinya: Dari Usamah bahwasanya Nabi Saw. bersabda: "khitan merupakan sunah bagi laki-laki dan kehormatan bagi perempuan". (Hanbal 2001)

Hadis yang berbicara mengenai khitan adalah kemuliaan bagi perempuan ini diriwayatkan hanya oleh Ahmad ibn Hanbal saja. Sementara dalam jajaran *kutubut tis'ah* lainnya tidak ditemukan periwayatan hadis ini. Kebanyakan ulama yang menukil hadis ini menganggap statusnya lemah. Demikian juga dengan komentar Yusuf al-Qaradhawi yang mengatakan bahwa hadis ini adalah hadis *dha'if*. (Yusuf al-Qaradāwī, n.d.) Ashabul Fadhl, dalam penelitiannya, menyatakan bahwa hadis yang memerintahkan khitan bagi perempuan untuk mencapai kehormatan lebih cenderung dipengaruhi oleh faktor perilaku, berupa kebiasaan yang berkembang di masyarakat dan akhirnya menjadi nilai yang dipegang oleh masyarakat. (Fadhli 2016)

Selanjutnya hadis yang juga dijadikan landasan oleh MUI adalah hadis Ummi 'Athiyyah:

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تَخْتِنُ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ: «لَا تَنْهَكِي فَإِنَّ ذَلِكَ أَحْطَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَى الْبُعْلِ»

Dari Ummu 'Athiyyah al-Anshariyyah, diceritakan bahwa di Madinah ada seorang perempuan tukang khitan, lalu Rasulullah Saw. bersabda kepadanya: "Jangan berlebihan (dalam mengkhitannya), sebab yang demikian itu paling membahagiakan perempuan dan paling disukai lelaki (suaminya)." (Al-Sijistānī, n.d.)

Hadis tersebut diriwayatkan melalui jalur yang berbeda-beda dan statusnya *dha'if*. Abu Dawud sendiri berkomentar bahwa salah satu perawinya yang bernama Muhammad ibn Hasan merupakan perawi yang tidak dikenal (*majhul*) dan hadis ini statusnya *dha'if*. (Al-Sijistānī, n.d.)

Para peneliti khususnya dalam hal khitan perempuan menemukan bahwa khitan perempuan tidak memiliki sandaran teks yang kuat karena hanya berdasar pada hadis yang lemah. Oleh karenanya, urgensi dari khitan perempuan tidak berkaitan langsung dengan syariat Islam dan tidak dapat dianggap sebagai suatu perintah yang disunnahkan. Beberapa pernyataan fukaha mengatakan bahwa riwayat-riwayat mengenai khitan perempuan adalah riwayat yang tidak sah untuk dijadikan *istidlal* pensyariaan khitan perempuan.

Al-Syaukani misalnya, setelah membicarakan dan merinci hadis-hadis tentang khitan perempuan kemudian menegaskan: "oleh karena hadis-hadis (tentang khitan perempuan) adalah hadis yang tidak layak dijadikan hujah, maka ia bukanlah hujah atas khitan perempuan". (Al-Syaukani 1993) Selain itu Syams al-Haq al-'Azhim Abadi dengan penelitiannya juga mengatakan hal serupa. Menurutnya, hadis-hadis tentang khitan perempuan diriway-

atkan dari banyak jalur, namun semuanya memiliki kualitas yang lemah, *ma'lulah*, *makh-dusyah* yang tidak memiliki keabsahan untuk dijadikan hujah. (Abadi 1994)

Dari uraian di atas, untuk kemudian mengatakan khitan perempuan adalah merupakan ajaran atau dogma agama, adalah hal yang tidak berdasar, disebabkan lemahnya sandaran argumentasinya. Adapun dalil sahih (Al-Qur'an dan hadis sahih) yang dicantumkan MUI maknanya terlalu umum untuk dispesifikasikan kepada makna perintah khitan perempuan. Artinya, tidak ada ayat maupun hadis sahih yang secara eksplisit memerintahkan khitan perempuan. Hadis-hadis yang sering dikutip untuk mendukung khitan perempuan memiliki kualitas yang dipertanyakan dan tidak memiliki konsensus di kalangan ulama. Pengamalan hadis-hadis *dha'if* tersebut untuk menentukan hukum khitan perempuan adalah hal yang tidak sesuai dengan kaidah Jumhur ulama dalam pengamalan hadis *dha'if*.

Maka pemahaman bahwa khitan perempuan adalah tradisi budaya dan bukan ajaran agama Islam didukung oleh beberapa perspektif dan penelitian yang dilakukan oleh ulama, akademisi, dan praktisi kesehatan. Dari sisi asal usulnya pun, khitan perempuan adalah praktik yang ditemukan di berbagai budaya dan agama di seluruh dunia, termasuk di Afrika, Timur Tengah, dan beberapa bagian Asia. Praktik ini sudah ada jauh sebelum Islam muncul dan sering kali terkait dengan tradisi budaya dan sosial tertentu.

Perubahan Pengetahuan sebagai Faktor Perubahan Hukum

Dalam melakukan ijtihad, para fukaha banyak menggunakan data dan bukti medis untuk memahami dampak kesehatan dari praktik-praktik tertentu. Mereka mempelajari laporan medis, penelitian ilmiah, dan pandangan ahli medis untuk mendapatkan gambaran yang jelas tentang isu yang dibahas. Pengetahuan ini kemudian diintegrasikan ke dalam proses ijtihad guna memastikan keputusan hukum yang tidak hanya sesuai dengan prinsip-prinsip agama tetapi juga mendukung sisi kesehatan umat. Al-Syafi'i misalnya ketika berbicara mengenai kemakruhan berwudu menggunakan air *musyammās* (air yang dipanaskan oleh sinar matahari dalam wadah yang terbuat dari logam) menerangkan bahwa kemakruhan tersebut tidak lain disebabkan pertimbangan aspek kesehatan. (Al-Syafi'i 1990)

Dalam hal khitan perempuan, Kementerian Kesehatan menegaskan dalam Peraturannya (Permenkes No. 6 tahun 2014) dengan mengatakan bahwa khitan perempuan hingga saat ini belum terbukti bermanfaat bagi kesehatan. Di sisi lain, terdapat berbagai fakta efek negatif dari pelaksanaan khitan perempuan di kalangan masyarakat. Beberapa komplikasi yang sering terjadi akibat khitan perempuan meliputi kerusakan pada alat kelamin perempuan dan mengganggu fungsi normal organ reproduksinya dan bahkan dapat menimbulkan trauma dan stres psikis pada perempuan yang mengalaminya. (Zamzami 2017) Namun dalam fatwanya, MUI tidak membahas efek-efek negatif yang ditimbulkan dari khitan perempuan ini.

Dari sini dapat terlihat bahwa MUI menempatkan khitan perempuan sebagai bentuk ibadah dan dogma agama, tanpa mengaitkannya dengan pertimbangan-pertimbangan medis. Hal ini dipertegas Asrorun Ni'am Sholeh dalam penelitiannya yang mengatakan bahwa khitan perempuan yang merupakan 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. (Mudzhar, Yusuf, and Dkk. 2012) Padahal, dari segi argumentasi, untuk mengatakan khitan perempuan sebagai ajaran agama saja masih belum tepat. Namun MUI tidak setuju dengan pelarangan khitan perempuan karena dianggap tidak sesuai dengan syariat Islam yang mana khitan perempuan adalah bagian darinya. MUI abai dan tidak mempertimbangkan aspek kesehatan dalam fatwanya. Padahal, jika sesuatu itu mengandung mafsadat dan kemudharatan, ia wajib untuk dicegah agar menghindari kemudharatan tersebut.

Adapun pendapat fukaha dahulu yang menganjurkan pelaksanaan khitan perempuan, adalah disebabkan pengetahuan yang berkembang pada saat itu belum menemukan adanya dampak bahaya dari pelaksanaan khitan perempuan. Namun seiring berkembangnya pengetahuan, ditemukan dampak bahaya khitan perempuan, atau setidaknya belum ditemukan manfaatnya secara medis, dan di sisi lain banyak terjadi dampak negatif dari pelaksanaannya di kalangan masyarakat, maka seharusnya anjuran khitan perempuan tidak lagi relevan.

Melarang Sesuatu yang Mubah untuk Kemaslahatan

Setelah meninjau argumentasi-argumentasi dari Al-Qur'an, hadis, ijmak dan qiyas, Al-Qaradhawi menyatakan bahwa tidak ditemukan dalil yang mewajibkan maupun yang menyunahkan khitan perempuan. Begitu pula tidak ditemukan dalil yang mengharamkannya ataupun memakruhkannya. Redaksi ulama yang mengatakan khitan perempuan adalah wajib, *mustahab* atau pun *makrumah* adalah indikasi bahwa khitan perempuan adalah mubah. (Yusuf al-Qaradāwī, n.d.) kenetralan lafaz *makrumah* yang oleh Yusuf Al-Qaradhawi dimaknai sebagai hukum boleh. Artinya jika khitan perempuan hukumnya hanya boleh (bukan wajib ataupun sunnah), jika kemudian dilarang untuk alasan kemaslahatan adalah hal yang dapat dibenarkan dan tidak menyalahi syariat Islam. Karena menghindari bahaya lebih diutamakan dibanding mendapatkan maslahat. Dalam hal ini, kemaslahatan yang dimaksud sebatas mendapatkan pahala menjalankan syariat Islam, karena secara medis, belum ditemukan adanya manfaat dari khitan perempuan, sementara dampak negatifnya sudah banyak terjadi.

KESIMPULAN

Fatwa MUI No. 9A Tahun 2008 tentang Hukum Pelarangan Khitan terhadap Perempuan masih abai terhadap perkembangan pengetahuan, dalam hal ini di bidang kesehatan. Padahal, warisan keilmuan fukaha mengajarkan untuk menghargai ilmu pengetahuan dan menjadikannya sebagai salah satu pertimbangan dalam menetapkan hukum. Bahwa hukum yang dihasilkan sejalan dengan kemaslahatan manusia. MUI hanya fokus pada sisi tekstual argumentasi dan menganggap khitan perempuan sebagai dogma dan ajaran agama. Meskipun belum terbukti bermanfaat secara medis, ia merupakan ajaran agama yang tetap harus dilestarikan dan tidak boleh dilarang. Selayaknya bagi MUI untuk dapat menghargai perkembangan ilmu pengetahuan dan menjadikannya sebagai bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum. Ilmu terus berkembang dan hukum Islam harus responsif terhadap hal tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Allam, Syauqi Ibrahim. n.d. "Tawjih Al-Ta'arudh Baina Tahrim Khitan Al-Inats Wa Ma Wara-da Min Ahadits Fi Dzalika." <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/19719/-توجيه-التعارض-بين-تحريم-ختان-الاناث-وما-ورد-من-احاديث-في-ذلك>.
- Abadi, Syams al-Haq al-'Azhim. 1994. *'Aun Al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abdis-Salam, Izzuddin Ibn. 2010. *Qawâid Al-Ahkâm Fî Maşâlih Al-Anâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismâil. n.d. *Sahih Al-Bukhari*. Edited by Muhammad Zuheir Al-Nâshir. Beirut: Dâr Ṭūq al-Najâh.
- Al-Sijistânî, Abu Daud. n.d. *Sunan Abi Dâwūd*. Edited by MM Abdul Hamîd. Beirut: Al-Maktabah al-'Aşriyyah.
- Al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. 1990. *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Syaukani, Muhammad ibn 'Ali. 1993. *Nail Al-Awthar*. Mesir: Dar al-Hadits.
- Arkoun, M. 2014. *Menuju Pendekatan Baru Islam Dalam Nasaruddin Umar, Ketika Fikih Membela Perempuan*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Fadhli, Ashabul. 2016. "Meramu Ketentuan Hukum Islam Terkait Khitan Perempuan." *JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah)* 14 (1). <https://doi.org/https://doi.org/10.31958/juris.v14i1.296>.
- Hanbal, Ahmad ibn. 2001. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*. Edited by Syu'aib al-Arnaut. Beirut: Muassasah al-Risâlah.
- Kholis, Mohammad Maulana Nur. 2016. "Hukum Mengamalkan Hadits Dhaif Dalam Fad-hail A'mal: Studi Teoritis Dan Praktis." *Al-Tsiqoh: Islamic Economy and Da'wa Journal* 1. <https://e-journal.ikhac.ac.id/index.php/altsiq/issue/view/10>.
- Majah, Ibnu. n.d. *Sunan Ibnu Majah*.
- Mudzhar, H. M. Atho, Choirul Fuad Yusuf, and Dkk. 2012. *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Perspektif Hukum Dan Perundang-Undangan*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Mulia, Musdah. 2015. *Mengupas Seksualitas*. Jakarta: Opus Press.
- United Nations. n.d. "Ending Female Genital Mutilation by 2030." <https://www.un.org/en/observances/female-genital-mutilation-day>.
- Yusuf al-Qaraḍāwī. n.d. "Al-Hukm Al-Syar'i Fi Khitan Al-Inas." <https://www.al-qaradawi.net/node/4306>.
- . 2007. "Mujibât Taghayyur Al-Fatwâ Fî 'Aşrina." *Qaḍāyā Al-Ummah* 1.
- Zamzami, Mukhammad. 2017. "Perempuan Dan Narasi Kekerasan: Analisis Hukum Dan Medis Sirkumsisi Perempuan." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 51 (1). <https://doi.org/doi.org/10.14421/asy-syir'ah.2017.51.53-78>.

PERAN FATWA ULAMA DAN FENOMENA DAKWAH MAMA GHUFRON (TELAAH KRITIS TERHADAP FATWA MUI JAWA TIMUR NOMOR: 06 TAHUN 2022 TENTANG ETIKA DAKWAH DI ERA DIGITAL)

Fikri Hailal¹, Lailiyatun Nafisah²

¹Komplek Pondok Pesantren LSQ Ar-Rahmah Jl. Imogiri Timur KM 8 rt 06 Wirokerten Botokenceng
Banguntapan Bantul, Yogyakarta. hailalfikri27@gmail.com, 0895321800849.

²STAI Nurul Qadim, Probolinggo. Lailiyatunnafisah@gmail.com 081227204731

Abstract

This article examines the phenomenon of Mama Ghufuran which is currently circulating because of preaching material which is considered heretical. Based on this study, the East Java MUI has issued fatwa number 06 of 2022 concerning ethics in preaching in the digital space, one of which discusses preaching material. This article is included in a qualitative study, because the data sources are taken from good literature, books, journals, and information from the internet. By using descriptive content analysis, the results of the research show that the preaching carried out by Mama Ghufuran is not in accordance with the ethics in the MUI fatwa. The awareness of Nasyrul Ilmi in the da'wah conveyed by Mama Ghufuran is classified as lacking accountability and professionalism.

Keywords: Da'wa, MUI, Mama Ghufuran.

Abstrak

Tulisan ini mengkaji tentang fenomena dari Mama Ghufuran yang sedang beredar karena materi dakwah yang dianggap sesat. Atas kajian tersebut, MUI Jatim telah mengeluarkan fatwa nomor 06 Tahun 2022 tentang etika dalam berdakwah di ruang digital, salah satunya membahas tentang materi dakwah. Artikel ini termasuk dalam kajian kualitatif, karena sumber data diambil dari literature baik, buku, jurnal, maupun informasi dari internet. Dengan menggunakan content analysis-deskriptif, hasil dari penelitian menunjukkan bahwasannya dakwah yang dilakukan oleh Mama Ghufuran tidak sesuai dengan etika dalam fatwa MUI. Kesadaran nasyrul ilmi dalam dakwah yang telah disampaikan oleh Mama Ghufuran tergolong tidak bersifat akuntabilitas dan profesionalitas.

Kata Kunci: Da'wa, MUI, Mama Ghufuran.

Pendahuluan

Dakwah sebagai salah satu cara untuk menyebarkan ajaran agama Islam (Alimuddin, 2007), tidak serta merta dimanfaatkan oleh umat muslim dengan melahirkan materi kajian yang sesuai dengan ajaran keislaman. Fenomena Mama Ghufran menjadi salah satu isu yang berkaitan dengan etika dalam berdakwah. Materi-materi yang disampaikan dianggap oleh masyarakat dan Majelis Ulama' Indonesia (MUI) telah melenceng dari kaidah dan keislaman, seperti menyebut dirinya adalah penjaga gawang neraka, bias berbicara dengan malaikat, bisa berkomunikasi dengan para malaikat dan rasul dan ketika salah bisa digantikan dengan sedekah yang diberikan kepada anak yatim piatu. Hal ini bertentangan dengan fatwa MUI Jawa Timur Nomor 06 Tahun 2022 (MUI Jatim, 2022), tentang etika dalam berdakwah di media digital. Pertentangan tersebut dilihat dari sisi materi yang seharusnya sesuai dengan ajaran keislaman, Fenomena Mama Ghufran menjadi salah satu bukti bahwa materi dalam berdakwah menjadi salah satu kajian yang perlu untuk diperhatikan.

Kajian ketersinggungan fatwa MUI dengan dakwah telah dilakukan oleh beberapa keserjanaan sebelumnya, seperti Muhamad Ridwan dengan focus pada bagaimana pesan dakwah pada teks-teks fatwa MUI tentang pemilu (Ridwan & Rewira, 2022). Kemudian, Dwi Larasati dkk, dengan focus kajian strategi dakwah MUI untuk pencegahan LGBT (Larasati & Muin, 2024). Ketersinggungan tersebut berkembang pada ranah praktik, seperti yang dilakukan oleh Cindy, dkk dengan focus pada manajemen pelatihan dakwah untuk program pendidikan kader ulama MUI Sumatera Utara (Simarmata & Misrah, 2024). Berangkat dari kajian keserjanaan terdahulu mengenai ketersinggungan fatwa MUI dengan dakwah, kajian tentang telaah kritis atas fenomena dalam etika berdakwah ternyata belum dilakukan. Oleh karenanya, penelitian ini menjadi variabel baru dalam kaitannya dengan fatwa MUI tentang etika berdakwah.

Penelitian tentang kritik atas fenomena Mama Ghufran dengan tela'ah fatwa MUI memiliki signifikansi terhadap penggambaran peran MUI dalam berdakwah. Mengingat tugas dari MUI sendiri adalah berdakwah, sebagai pembimbing, pembina, dan pengayom masyarakat (MUI, n.d.). Fenomena Mama Ghufran yang meresahkan masyarakat, kemudian kemunculan fatwa tentang etika dalam berdakwah, tentu menjadi salah satu bukti peran MUI dalam menanggapi isu-isu yang ada di masyarakat. Peran ini merupakan bentuk dakwah MUI dalam mengayomi masyarakat dari paham yang sesat.

MUI Jatim melalui otoritasnya telah mengeluarkan fatwa tentang etika berdakwah di ruang digital. Berangkat dari latar belakang diatas, penelitian ini menjawab bagaimana peran MUI dalam menanggapi adanya fenomena Mama Ghufran dengan melalui fatwanya.

Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam ranah penelitian kualitatif dengan sumber data diperoleh dari literatur dan sumber internet. Literatur tersebut berupa fatwa MUI tentang etika dalam dakwah digital dan yang terdapat kaitan dengan pembahasan tersebut. Selain itu, peneliti melakukan observasi pada youtube untuk menggali info mengenai model dakwah dari Mama Ghufran. Setelah mendapatkan data, kemudian proses klasifikasi data berdasarkan pada sub-bab yang dibutuhkan. Proses selanjutnya yakni analisis. Untuk menganalisis

bagaimana peran fatwa MUI dalam menanggapi fenomena Mama Ghufuran yang beredar luas. Maka penelitian ini menggunakan pendekatan *content analysis*.

Hasil dan Pembahasan

A. Peran Fatwa MUI Jawa Timur Nomor: 06 Tahun 2022 Tentang Etika Dakwah Di Era Digital

Lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga swadaya masyarakat yang mewadahi para ulama, zuama, dan cendekiawan Islam untuk membimbing, membina, dan mengayomi umat Islam di Indonesia. Majelis Ulama Indonesia berdiri pada 17 Rajab 1395 Hijriah atau 26 Juli 1975 Masehi di Jakarta, Indonesia. Sesuai dengan tugasnya, MUI membantu pemerintahan desa dalam melakukan hal-hal yang menyangkut kemaslahatan umat Islam, seperti mengeluarkan fatwa dalam kehalalan sebuah makanan, penentuan kebenaran sebuah aliran dalam agama Islam, dan hal-hal yang berkaitan dengan hubungan seorang muslim dengan lingkungannya (MUI, n.d.)

Secara umum, pembentukan MUI oleh pemerintahan mempunyai tiga peran di dalam kinerjanya untuk mengawal umat, yaitu:

1. Memperkuat agama dengan cara yang dijelaskan Pancasila untuk memastikan ketahanan nasional.
2. Partisipasi ulama dalam pembangunan nasional.
3. Mempertahankan keharmonisan antar umat beragama di Indonesia.

Lembaga organisasi ijtihad para ulama' Indonesia atau MUI yang dipercaya oleh masyarakat sebagai lembaga berkumpulnya tokoh-tokoh orang yang mempunyai kapasitas keilmuannya diatas rata-rata masyarakat awam dan dipercaya mempunyai sanad keilmuan yang *mu'tabar* sampai kepada kanjeng nabi Muhammad SAW.

Melalui keputusan para ulama atau yang biasa disebut sebagai fatwa ulama'. Memudahkan masyarakat umum untuk menjalankan praktik ibadah mandiri maupun ibadah yang bersifat sosial, seperti contoh dalam masalah strategis kebangsaan (*masail asasiyyah wathaniyyah*), masalah fikih kontemporer (*masail fiqhiyyah mu'ashirah*), masalah hukum dan perundang-undangan (*masail qanuniyyah*), dan juga etika dalam berdakwah di era zaman digital.

Pada tulisan ini, lebih mengkaji secara spesifik mengenai etika dakwah di era digital yang dikemas dalam fatwa majelis ulama' Indonesi (MUI) Jawa Timur yang tercantum pada peraturan nomor: 06 tahun 2022. Isi peraturan tersebut mengenai "Etika Dakwah di Era Digital" berisikan:

Pertama: Ketentuan Umum

Dalam hal ini yang dimaksud dengan era digital adalah masa ketika informasi mudah dan cepat diperoleh serta disebarluaskan menggunakan teknologi digital. Sedangkan teknologi digital adalah teknologi yang menggunakan sistem komputerisasi yang terhubung internet.

Kedua: Ketentuan Hukum

Dakwah Islam pada dasarnya merupakan menivestasi dari ajaran Rasulullah yang bertujuan mengajak pada kebaikan, memberikan rahmat kepada seluruh alam dan

menghindari cara-cara komunikasi yang bertolak belakang dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, para juru dakwah dan muballigh utamanya di era digital ini harus memperhatikan etika dakwah dengan ketentuan sebagaimana berikut:

1. Menebar kebencian meskipun dengan alasan dan tujuan tabligh, ceramah, atau *amar ma'ruf nahi munkar* hukumnya haram.
2. Menghina personal atau kelompok lain, meskipun dengan alasan dan tujuan tabligh, ceramah, atau *amar ma'ruf nahi munkar* hukumnya haram.
3. Menyampaikan materi dakwah untuk menyatakan yang benar itu benar dan yang salah itu salah dalam hal yang disepakati (*mujma' 'alaih*) hukumnya diperbolehkan. Sedangkan mempermasalahkan hal yang diperselisihkan (*mukhtalaf fihi*) yang dapat memicu perpecahan di tengah umat Islam dan merusak persatuan umat Islam (*ukhuwah Islamiyah*) hukumnya haram.
4. Menyerang ideologi negara dan membahayakan keutuhan NKRI meskipun dengan alasan dan tujuan tabligh, ceramah, atau *amar ma'ruf nahi munkar* hukumnya haram, karena akan memicu perpecahan dan menimbulkan mudarat di tengah kehidupan berbangsa dan bernegara.
5. Dalam rangka *amar ma'ruf nahi munkar* tetap harus mengedepankan kondusifitas dan stabilitas umum. Bahkan sampai pada jenis nasihat dengan tegas pun, harus dapat dipastikan bahwa hal itu tidak sampai menimbulkan dampak negatif kepada masyarakat secara umum.

Ketiga: Rekomendasi

1. Meminta kepada Pemerintah untuk melakukan penegakan hukum (*law enforcement*) melalui UU Informasi dan Transaksi Elektronik berbasis keadilan dalam rangka *amar ma'ruf nahi munkar*.
2. Meminta kepada Pemerintah untuk mengeluarkan sertifikasi *muballigh* dengan melibatkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang murni bertujuan untuk pemenuhan kompetensi *muballigh*, etika komunikasi publik, dan etika dakwah.
3. Para juru dakwah supaya mengajak umat pada kebaikan dengan hikmah, nasihat yang baik, dan diskusi berbasis ilmu, bukan berdasarkan kepentingan pribadi maupun golongan.
4. Masyarakat supaya lebih selektif dalam mengambil materi informasi dari *platform* media sosial dan tidak mudah terprovokasi oleh ujaran-ujaran kebencian baik kepada pribadi, kelompok, maupun negara, meskipun disampaikan dalam bingkai ceramah dan tabligh.

Keempat: Ketentuan Penutup

1. Fatwa ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari diperlukan perbaikan, maka akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya.
2. Agar setiap muslim dan pihak-pihak yang memerlukan dapat mengetahuinya, mengimbau kepada semua pihak untuk menyebarluaskan fatwa ini.

Aturan etika dalam dakwah ini dibuat oleh majelis ulama' Indonesia (MUI) Jawa Timur sebagai bentuk wujud himbauan kepada para *muballigh* agar dalam menyampaikan ilmu (*nasyrul ilmi*) ditengah-tengah masyarakat jauh dari nilai-nilai provokasi, kajian-kajian yang mampu membingungkan umat serta memecah belah persatuan umat di bumi NKRI, khususnya umat Islam.

B. Fenomena Dakwah Mama Ghuftron Dalam Sudut Pandang Fatwa MUI Jawa Timur Tentang Etika Dakwah Di Era Digital

Kehadiran Mama Ghuftron dan maraknya video-video ceramahnya yang banyak beredar didunia maya tentang dirinya yang mampu berbahasa suryani, bahasa semut dan dan bahasa jin. Penulis melihat, bahwa kesadaran *nasyrul ilmi* dalam berdakwah yang telah disampaikan oleh Mama Ghuftron tergolong tidak bersifat akuntabilitas dan profesionalitas. Artinya, secara tidak sengaja tokoh Mama Ghuftron telah mencederai peraturan etika berdakwah di era digital yang telah difatwakan oleh lembaga MUI Jawa Timur lewat peraturan nomor: 06 tahun 2022 tentang etika dakwah di era digital. Seperti contoh konten ceramah Mama Ghuftron yang dilansir dalam akun fakta.indo dan fakta.jakarta:

"Contohnya ada yang meninggal, video call-an 'assalamu'alaikum inna rohtan yaa Malaikat Maut, maqoli inna ma fimaa Allah. Dibacakan sama keluarganya begitu diambil, laa maqali ma fima Allah. Lihat, tatap muka tatap wajah, Assalamu'alaika yaa qolli inna rohmatan ruh wa maqalli atan yafimallah".

Menurut keterangannya, Mama Ghuftron mengaku bahwa dirinya mampu bertatap muka langsung dengan malaikat. Dirinya pun menyampaikan bahwa mampu berbicara dengan malaikat Munkar dan Nakir. Ketika ada santrinya yang telah meninggal dunia, dirinya meminta kepada kedua malaikat supaya tidak menanyakan pertanyaan kubur kepada santrinya yang telah meninggal. (<https://www.instagram.com/p/C9XjC7HTun1/?igsh=MTdmd294ZmFjbHFnMA==>)

Ceramah berikutnya dari Mama Ghuftron yang berbunyi:

"Ada yang memancing bagaimana mengarang kitab 500 kitab? Saya harus dipamerkan? Sorry.

Kalam itu, maqal Inna kalima kitab fa alayya qum, fa qal alaihi Inna kalimat ummat fi Inna kalima fimallah, la syaddi inn kalima Makkah Madinah, la qola Inna rahmatan ya Rasulullah SAW, wa maqoli Inna romatan sahabat, sayyidina Ali, Umar, Utzman Abu Bakar, la qola Inna kalima fi mallah, subhanallah, ma qola Inna romatan Indonesia, ma faqola Inna rohmatan, wa maqola Inna rohmatan Islam, Indonesia, ma hama Qol. Asyidi Inna kalima fimallah, naam, Inna lakalla Indonesia, ma qol Inna rohmatan kitab, ma qola Inna rohmatan Quran, fa, di inbaqola Indonesia, fa, faqola inna, asyidda inna kalima fimallah, al humaka li nnala ma ummati, fi innal kalima fi mallah". (Tim tvonenews.com, 2024)

Melihat beredarnya isi konten dakwah Mama Ghuftron yang lambat laun semakin dirasa menyimpang dan keluar jalur dari teritorial etika dakwah. Beberapa tokoh agama dan cendekiawan muslim turut merespon konten dakwah tersebut:

"Ada statement yang menyatakan video call dengan malaikat maut. Gimana caranya?"

Di sini sudah tidak berdasar sama sekali apa yang diucapkan,"

"Ada statement yang menyatakan video call dengan malaikat maut. Gimana caranya? Di sini sudah tidak berdasar sama sekali apa yang diucapkan," tegas Ketua MUI Bidang Dakwah dan Ukhuwah KHM Cholil Nafis PhD.

Kemudian respon dari Ketua Bidang Pengkajian, Penelitian, dan Pengembangan MUI, Prof Utang Ranuwijaya menyampaikan telah berkomunikasi dengan MUI Kabupaten Malang merespons kasus tersebut. Pasalnya, telah banyak pertanyaan dari masyarakat terkait Mama Ghuftron. Beliau menyampaikan:

"Hadirnya seorang yang sangat kontroversial yang sangat meresahkan masyarakat. MUI Malang juga telah berupaya untuk bertemu dengan Mama Ghuftron, tapi yang bersangkutan tidak menghadiri undangan tersebut", terang Prof Utang (MUI, 2024)

Dari beberapa respon ulama dan cendekiawan diatas mengenai ceramah Mama Ghuftron, dapat kita telaah bahwa ceramah tersebut. Selanjutnya respon dari Ketua PBNU, Bidang Keagamaan Ahmad Fahrur Rozi:

"Hendaknya kita jangan pernah terpengaruh oleh keanehan seseorang, semua harus sesuai standar ilmu syariat Islam. Untuk mengarang kitab tentunya hanya bisa dilakukan oleh orang yang berilmu, punya track record belajar dan kualitas ilmu yang mumpuni"(Tim tvonenews.com, 2024).

Dari beberapa respon ulama dan cendekiawan diatas mengenai ceramah Mama Ghuftron, dapat kita pahami bahwa ceramah tersebut amat sangat bertentangan dan telah mencederai pedoman dakwah yang telah disahkan oleh MUI dari beberapa segi, yaitu:

1. Penetapan kriteria dan kompetensi pelaku dakwah.
2. Penetapan konten dakwah Islam yang berwawasan Wasathiyah (moderat) dalam bingkai Ahlussunnah wal Jamaah.
3. Penetapan model dan metode dakwah yang aktual, dinamis dan bertanggungjawab.
4. Penetapan adanya Dewan Etik Dakwah Nasional yang mengarahkan konten, dan mengawasi perilaku para dai dan lembaga penyiaran dakwah agar sesuai dan senafas dengan wawasan dakwah wasathiyah, baik di tingkat nasional maupun lokal (MUI, 2017)

Sehingga *final*-nya, fenomena mengenai isi konten dakwah Mama Ghuftron perlu ditangani dan direspon secara serius oleh pihak pemerintahan dan aparat setempat sebagai wujud pencegahan terhadap penyimpangan etika berdakwah di era digital, *wallahu a'lam*.

Kesimpulan

Kehadiran Mama Ghuftron di sosial media yang membikin gempar dunia dakwah dikarenakan isi konten ceramahnya yang dipandang menyimpang oleh tokoh-tokoh agama dan masyarakat umum. Anggapan penyimpangan isi dakwah yang tersampaikan dalam tulisan ini, didasarkan pada dua aspek:

1. Ketidak sesuaian isi ceramah Mama Ghuftron dengan peraturan etika dakwah di era digital yang telah di fatwakan oleh MUI Jawa Timur peraturan nomor: 06 tahun 2022.
2. Kesadaran *nasyrul ilmi* dalam dakwah yang telah disampaikan oleh Mama Ghuftron tergolong tidak bersifat akuntabilitas dan profesionalitas. Hal ini dikarenakan, isi ceramah yang disampaikan Mama Ghuftron kepada khalayak umum tidak dapat dipertanggung jawabkan secara akademis maupun secara empiris.

Maka dari itu, seyogyanya selaku pihak pemerintahan dan aparat setempat dapat bertindak dengan tegas untuk menangani fenomena dakwah Mama Ghuftron yang dirasa mampu meresahkan aqidah dan kepercayaan umat. Adapun himbauan untuk kalangan masyarakat umum, agar tidak mudah percaya dengan isi kajian-kajian tersebut, mampu lebih bijaksana dalam memilih dan memilah isi konten dari Mama Ghuftron, dan lebih mengedepankan motede *tabayyun* serta *syawir* berdasarkan fatwa MUI yang telah berlaku sebagai perwujud ketaatan terhadap *ulil amri minkum. Wallahu a'lam bishshowab.*

Referensi

- Alimuddin, N. (2007). Konsep Dakwah dalam Islam. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 4(1). <https://www.jurnalhunafa.org/index.php/hunafa/article/view/195/0>
- Larasati, D., & Muin, M. I. A. (2024). Strategi Dakwah Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Mencegah Maraknya LGBT di Kota Tebing Tinggi. *Ranah Research*, 6(4). <https://doi.org/10.38035/rj.v6i4.920>.
- MUI. (n.d.). *Sejarah MUI*. mui digital. <https://mirror.mui.or.id/sejarah-mui/>
- MUI. (2017). *Mengapa Perlu Pedoman Dakwah*.
- MUI. (2024). *Respons Polemik Mama Ghufron, MUI Lakukan Kajian Termasuk Video Call dengan Malaikat Maut*.
- MUI Jatim. (2022). *FATWA MAJELSI ULAMA INDONESIA PROVINSI JAWA TIMUR Nomor:06 Tahun 2022*. muijatim.or.id.
- Ridwan, M., & Rewira, A. E. (2022). Wacana Pesan Dakwah pada Teks Fatwa Pemilu MUI. *Jurnal Etika*, 1(2). <https://jurnalsains.id/index.php/etika/article/view/42>
- Simarmata, C. S. A., & Misrah, M. (2024). Manajemen Pelatihan Dakwah Bagi Para Da'iyah pada Program Pendidikan Kader Ulama Mui Sumatera Utara. *Dinasti Research*, 6(3). <https://doi.org/10.38035/rj.v6i3.836>
- Tim tvonenews.com. (2024). *PBNU Soroti Viralnya Abuya Mama Ghufron Ngaku Menulis 500 Kitab, Sebut Jangan Mudah Percaya Sebelum Ada Bukti dan Pengakuan Ulama*. <https://www.tvonenews.com/religi/218447-pbnu-soroti-viralnya-abuya-mama-ghufron-ngaku-menulis-500-kitab-sebut-jangan-mudah-percaya-sebelum-ada-bukti-dan-pengakuan-ulama?page=3>).



S U B T E M A

EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH

ECONOMIC JIHAD AND *FIQH SIYÂSAH SHAR'ITYYAH*: EVALUATING MUI FATWA NO. 83/2023 ON BOYCOTT OF PRO-ISRAEL PRODUCTS

Arif Zunaidi¹, Fachrial Lailatul Maghfiroh²

IAIN Kediri

arifzunaidi@iainkediri.ac.id¹, fachriallailatul@gmail.com²
(082330308440)

Abstract

The aim of this research is to disseminate MUI Fatwa No. 83/2023 with the principles of Fiqh Siyâsah Shar'iyah and Economic Jihad, as well as understand the economic and social impacts of implementing the boycott. The main data sources for this research are fatwa texts and related literature, as well as secondary data regarding the impact of boycotts of pro-Israel products. The document analysis method was used to examine the conformity of the fatwa with the principles of justice in Fiqh Siyâsah Shar'iyah and its practical impact in mobilizing community support. Research findings show that this fatwa is not only in accordance with the principles of justice in Fiqh Siyâsah Shar'iyah but has also succeeded in mobilizing significant community support. However, this research also identified challenges in the consistency and effectiveness of boycott implementation. The results of this research provide in-depth insight into the effectiveness of fatwas and offer practical recommendations for more effective implementation so as to contribute to achieving the goals of justice, prosperity, and international solidarity, especially in supporting the rights of the Palestinian people.

Keywords: Fiqh Siyâsah Shar'iyah, Economic Jihad, Economic Boycott, MUI Fatwa No. 83/2023, International Solidarity

Abstrak

Tujuan penelitian ini adalah mengevaluasi kesesuaian Fatwa MUI No. 83/2023 dengan prinsip-prinsip Fiqh Siyâsah Shar'iyah dan Economic Jihad, serta memahami dampak ekonomis dan sosial dari implementasi boikot tersebut. Sumber data utama penelitian ini adalah teks fatwa dan literatur terkait, serta data sekunder mengenai dampak boikot produk pro-Israel. Metode analisis dokumen digunakan untuk mengkaji kesesuaian fatwa dengan prinsip-prinsip keadilan dalam Fiqh Siyâsah Shar'iyah dan dampak praktisnya dalam memobilisasi dukungan publik. Temuan penelitian menunjukkan bahwa fatwa ini tidak hanya sesuai dengan prinsip keadilan dalam Fiqh Siyâsah Shar'iyah, tetapi juga

berhasil memobilisasi dukungan publik secara signifikan. Namun, penelitian ini juga mengidentifikasi tantangan dalam konsistensi dan efektivitas pelaksanaan boikot. Hasil penelitian ini memberikan wawasan yang mendalam tentang efektivitas fatwa dan menawarkan rekomendasi praktis untuk implementasi yang lebih efektif, sehingga dapat berkontribusi pada pencapaian tujuan keadilan, kesejahteraan, dan solidaritas internasional, khususnya dalam mendukung hak-hak rakyat Palestina.

Kata kunci: Fiqh Siyâsah Shar'iyah; Economic Jihad; Boikot Ekonomi; Fatwa MUI No. 83/2023; Solidaritas Internasional

Introduction

The Palestine-Israel conflict has become one of the most controversial and long-standing issues in the international community. Since the founding of the state of Israel in 1948, this conflict has involved wars, intifadas, and endless negotiations. The impact extends to various sectors, including political, economic, and social (Ben-Meir, 2022). In the midst of this uncertainty, support for Palestine has become an important issue in many Muslim countries, including Indonesia. The Indonesian Ulema Council (MUI), as an authoritative institution in religious matters in Indonesia, has taken significant steps by issuing Fatwa No. 83 of 2023, which calls for a boycott of pro-Israel products as a form of support for the Palestinian struggle.

The impact of the Palestinian-Israeli conflict is very broad and complex, covering various aspects of the global and regional economies. Stronger and more consistent diplomatic efforts must continue to be made by the international community to achieve sustainable peace in the Middle East (Qian, 2023). Resolving this conflict is becoming increasingly important to achieve more stable and sustainable global economic growth.

In the midst of this uncertainty, support for Palestine has become an important issue in many Muslim countries, including Indonesia (Handayani, 2023). This support is not only a form of humanitarian solidarity but also part of religious identity and commitment. The Indonesian Ulema Council (MUI), as an authoritative institution in religious matters in Indonesia, has taken significant steps by issuing Fatwa No. 83 of 2023. This fatwa calls for a boycott of products deemed pro-Israel as a form of support for the Palestinian struggle. This step received quite a large response from the Indonesian people. Based on a survey in early 2024, around 72% of respondents agreed with the MUI fatwa and supported efforts to boycott these products (Hana Nushratu, 2024). In addition, data from the Kompas shows that imports of certain products from countries known to support Israel decreased by 15% in the first six months after the fatwa was issued (Lensaku, 2024). This support is also reflected in various solidarity actions carried out by the community, such as demonstrations, fundraising, and social media campaigns. Economically, this boycott influences consumer purchasing decisions in Indonesia, who prefer products from countries that support Palestine. This reflects the high awareness and solidarity of the Indonesian people towards the Palestinian issue, which is also driven by religious and humanitarian factors. This initiative shows that support for Palestine is not only symbolic but also has a real impact on driving change through collective action.

Fiqh Siyâsah Shar'iyah is a branch of fiqh science that regulates government governance

and public policy based on sharia principles. This branch focuses on managing the state and society in a manner consistent with Islamic teachings, covering aspects such as justice, welfare, and public order (Rahmah & Wibowo, 2024). In the modern context, *Fiqh Siyâsah Shar'iyah* has developed and been applied to address various contemporary issues, including economic, political, and social policies (Mahmad Robbi et al., 2024). This approach emphasizes the importance of integration between sharia law and the dynamics of modern life, allowing flexibility in the application of Islamic principles in various contexts and situations.

Economic jihad, as an integral part of the broader concept of jihad, emphasizes struggle through economic means to achieve religious and political goals. Jihad, in this sense, does not only mean physical or military struggle but also all forms of effort aimed at upholding justice and the benefit of the people (Cahn & Mendelsohn, 2022). Economic Jihad involves the use of economic power to influence political policies and decisions as well as support struggles that are considered legitimate according to *sharia* (Abdillah, 2022). This concept includes a variety of strategies, such as boycotts, ethical investments, and fair trade promotion, as a way to support religious and political causes.

These two concepts, *Fiqh Siyâsah Shar'iyah* and Economic Jihad, became the basis for MUI Fatwa No. 83 of 2023, which calls for a boycott of pro-Israel products as a form of support for Palestine. This fatwa reflects the application of the principles of *Fiqh Siyâsah Shar'iyah* in public policy and economic Jihad strategies in the context of political support. This step is based on the principle of Muslim solidarity and the obligation to support the struggle of the Palestinian people in the face of oppression and occupation.

The fatwa is also a response to a complex geopolitical and economic situation in which Muslim countries have a moral and religious obligation to show their support for Palestine through concrete actions. Data from the Organization of Islamic Cooperation (OIC) shows that many member countries have taken similar steps in supporting Palestine, both through government policies and civil society movements (Naeem et al., 2023). Additionally, economic analysis suggests that a boycott of pro-Israel products could have a significant impact on the economies of countries involved in these conflicts, pressuring them to reconsider their foreign policies.

Academically, the application of *Fiqh Siyâsah Shar'iyah* and Economic Jihad in this boycott policy also opens up space for further discussion about the role of religion in public policy and the global economy. This includes a study of the effectiveness of boycott strategies, their impact on international relations, and their implications for global economic stability. Thus, this MUI fatwa is not just a religious instruction but also an effort to integrate Islamic principles into modern economic and political governance, with the ultimate goal of achieving justice and human welfare.

MUI Fatwa No. 83/2023 has a broad and significant impact. At the national level, this fatwa shows how religious institutions can influence public policy and consumer behavior. Boycotts of pro-Israel products can be seen as a real form of political and economic support for Palestine. At the international level, this fatwa has implications for Indonesia's diplomatic and economic relations with other countries, especially those involved in the Palestine-Israel conflict. Evaluation of this fatwa from the perspective of *Fiqh Siyâsah Shar'iyah* and Economic Jihad provides deeper insight into the role of Islamic law in addressing global and contemporary issues, as well as how this fatwa can influence international political and eco-

conomic dynamics.

This research uses a qualitative approach with document analysis methods. The main data source is the text of MUI Fatwa No. 83/2023, which will be analyzed in the context of *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah* and Economic Jihad. In addition, related literature and secondary data regarding the economic and social impacts of pro-Israel product boycotts will also be reviewed. This analysis aims to evaluate the conformity of the fatwa with the principles of *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah* and to understand the practical impact of implementing the fatwa. This approach allows researchers to connect theory with real practice as well as assess the effectiveness and relevance of fatwas in a broader context.

Some studies show how *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah* can be applied to public policy, while others highlight the importance of economic jihad in supporting religious and political goals. For example, research by Maimun & Hakim (2023), shows that *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah* can provide guidance for just and effective public policies (Maimun & Hakim, 2023), while a study by Sukiati & Milhan (2021), emphasizes that economic jihad can be used to strengthen Muslim communities and weaken enemies (Sukiati & Milhan, 2021). By integrating these findings, this research seeks to make a significant contribution to the understanding of the role of Islamic law in an increasingly complex global context.

The boycott of pro-Israel products encouraged by MUI Fatwa No. 83/2023 has a significant economic and social impact. On the one hand, this boycott could affect trade relations between Indonesia and countries that support Israel. On the other hand, this boycott can also increase the awareness of the Indonesian people about the importance of supporting Palestine. This social impact can be seen in the increasing solidarity and public support for the Palestinian struggle. This research will evaluate the economic and social impact of this boycott, as well as the extent to which this fatwa was successful in mobilizing public support.

Implementation of MUI Fatwa No. 83/2023 is not without challenges. One of the main challenges is ensuring that this boycott is carried out consistently and effectively by the Indonesian people. Additionally, there are also challenges in measuring the real impact of this boycott on the Israeli and Palestinian economies. This research will identify these challenges and offer potential solutions to overcome them. Thus, this research not only evaluates fatwas from a theoretical perspective but also provides practical recommendations for more effective implementation.

Result and Discussion

MUI Fatwa No. 83/2023 from the Perspective of Siyâsah Shar'îyyah Fiqh

MUI Fatwa No. 83/2023, which regulates support for the Palestinian struggle, reaffirms the attitude of Muslims towards the oppression experienced by the Palestinian people due to Israeli aggression. This fatwa not only speaks from a moral and humanitarian perspective but also explores the basics of Islamic law that are relevant in directing the people's attitude towards this conflict (Adriyeni, 2024). Through the analysis of *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah*, we can evaluate the suitability of this fatwa with respect to the principles of just and dignified Islamic political governance.

This fatwa is firmly rooted in theological principles in Islam, especially regarding the prohibition of injustice and oppression. The Qur'an explicitly prohibits destructive and oppres-

sive actions, as stated in Surah Al-Maidah [5]:32, which states that killing one soul without a just cause is equivalent to killing all of humanity. This fatwa interprets this verse as a basis for opposing Israeli aggression, which has caused many casualties in Palestine. The theory of justice in Islam, which was emphasized by classical scholars such as Imam Al-Ghazali and Ibn Taymiyyah, also emphasized that justice is the main goal of sharia law (*maqasid al-shariah*) (Yamamah, 2022). In addition, the *maqasid al-shariah* theory developed by al-Shatibi emphasizes that the protection of human life is one of the five main goals of Islamic law (Shihan et al., 2023). Thus, this fatwa is not only based on sacred texts but also on in-depth theological and legal interpretations that emphasize the need to stop all forms of injustice and maintain human dignity and human rights.

Fiqh Siyâsah Shar'îyyah, or the law of political governance in Islam, emphasizes the principles of justice, welfare, and public benefit (Mahmad Robbi et al., 2024). In this context, MUI fatwa no. 83/2023 must be evaluated based on whether the fatwa supports or contradicts these principles. *Siyâsah Shar'îyyah* emphasizes the importance of just governance, protection of human rights, and societal welfare, all of which are relevant in the case of the Palestinian-Israeli conflict (Baderin, 2021).

The principle of justice is at the core of *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah*. MUI Fatwa No. 83/2023 firmly condemns Israel's acts of aggression as a form of cruelty that violates the principles of justice. In Islam, justice is not only about giving rights to those who are entitled to them but also fighting oppression and injustice (Samad & Bhutto, 2022). The theory of justice in Islam, as explained by Imam Al-Ghazali, emphasizes that justice is the foundation of a healthy and functioning society and is one of the five *maqasid al-shariah*, or main goals, of Islamic law (Shihan et al., 2021). Ibn Taymiyyah also emphasized the importance of justice as the main goal of a legitimate government (Galbraith, 2024). This fatwa reflects the principle of justice by calling for support for the oppressed Palestinian people and condemning support for acts of aggression. The theory of distributive justice in Islam, which is concerned with the fair distribution of resources and right, also supports this view by condemning systemic injustice and encouraging actions that protect human rights and prevent oppression (Junaidi et al., 2023)

Fiqh Siyâsah Shar'îyyah also emphasizes the protection of human rights, including the rights to life, liberty, and security. The *maqasid al-shariah* theory put forward by al-Shatibi states that the main aim of Islamic law is to safeguard the five basic human needs: religion, soul, reason, heredity, and property (Shihan et al., 2023). This fatwa identifies human rights violations committed by Israel against the Palestinian people, including killings, displacement, and destruction of infrastructure, as violations of these rights (Wells et al., 2024). By condemning these actions and calling for support for Palestine, the fatwa is in line with the principles of protecting human rights in Islam. In addition, Ibn Taymiyyah emphasized that the government has a responsibility to ensure justice and protect the people from injustice (Setiawan, 2016). This fatwa, by condemning Israel's actions, shows a commitment to protecting fundamental rights and maintaining social justice within the framework of *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah*.

The principle of public benefit (*maslahah*) in *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah* directs policies to achieve common welfare and good (Ariffin, 2023) MUI Fatwa No. 83/2023 emphasizes the importance of solidarity and support for Palestine as part of efforts to achieve the general

good. Support for Palestine is not only seen as a moral obligation but also as a strategic step to achieve global stability and prosperity. The concept of *maslahah* in *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah*, as put forward by scholars such as al-Mawardi and Ibn Qayyim al-Jawziyya, shows that the general interests (*maslahah*) of society must take priority in making political and legal decisions (Akgunduz, 2011). By prioritizing public benefit, including in the context of solidarity with Palestine, this fatwa reflects efforts to promote regional and global peace, justice, and stability.

In Islam, fighting injustice is a sharia mandate that every Muslim must carry out (Ende, 2018). MUI Fatwa No. 83/2023 firmly states that support for Israel, which commits injustice, is prohibited. This is in line with the principles of *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah*, which prioritize resistance to every form of injustice and oppression. This concept is supported by the teachings of the Qur'an and Hadith, which emphasize individual and collective responsibility to fight injustice, as in Surah An-Nisa [4]:75, which orders Muslims to fight against those who oppress and persecute them. In addition, the theory of social justice in *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah*, as explained by Imam Al-Ghazali and Ibn Taymiyyah, emphasizes the need to overcome injustice as part of moral and legal responsibility (Syarif, 2014). By condemning support for Israel, this fatwa affirms its commitment to upholding the principles of justice and fighting oppression within the framework of sharia.

This fatwa also has significant implications in the global political context. By affirming a firm stance against Israel, this fatwa sends a strong message about the position of Muslims in this conflict and makes clear its rejection of acts of injustice. It also calls on the international community to reconsider its support for Israel and seek to be more active in supporting Palestinian rights. International relations theory, as proposed by constructivism theory, shows that norms and values, including principles of justice and human rights, can influence international policy and interactions between states (Checkel, 1997). This fatwa, by emphasizing solidarity with Palestine and condemning support for Israel, can serve as an impetus for countries and international organizations to reassess their policies and integrate the principles of justice and humanity into their diplomacy and international relations. Thus, this fatwa not only has an impact at the national level but also has the potential to influence global political dynamics and diplomatic efforts in this conflict.

MUI Fatwa No. 83/2023 also invites Muslims to be active in various forms of support for Palestine, including financial, political, and moral support, as well as encouraging the active participation of the Ummah in efforts to achieve justice and benefit. This fatwa emphasizes that every individual has the responsibility to contribute to the achievement of justice, in accordance with the principle of *amar ma'ruf nahi munkar* (commanding the good and preventing the bad), which is an obligation in Islamic sharia (Chuhaemah et al., 2020). In this context, the active participation of Muslims not only involves material support but also political advocacy and efforts to build global awareness regarding the Palestinian plight. According to the theory of public participation in political science, active participation can influence social and political change by encouraging fairer policies (Sinclair & Diduck, 2017). By becoming agents of change, it is hoped that Muslims can encourage the creation of peace and justice in Palestine, as well as mobilize international solidarity to support the rights of the Palestinian people and encourage a sustainable solution to this conflict.

Diplomacy in Islam, based on *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah*, plays an important role in han-

dling conflicts and relations between countries (Mahmad Robbi et al., 2024). MUI Fatwa No. 83/2023 emphasizes the need for a fair and just diplomatic approach in dealing with the Palestinian-Israeli conflict, which is in line with the principles of *adl* (justice) and *ihsan* (goodness) in sharia. These principles underscore that diplomacy must be based on comprehensive justice and efforts to create solutions that prioritize the rights and welfare of all parties involved (Abusamra, 2024). By supporting Palestine, Muslims are expected to play a constructive diplomatic role, promote inclusive dialogue, and support peace initiatives based on the principles of justice and humanity. The theory of value diplomacy in international relations, which emphasizes the role of ethical values in foreign policy, suggests that actions driven by moral and ethical principles can produce positive impacts in international relations (Constantinou et al., 2021). Thus, this fatwa not only directs support for Palestine but also encourages Muslims to engage in diplomatic efforts that support sustainable peace and a just solution to this protracted conflict.

MUI Fatwa No. 83/2023: Evaluation from an Economic Jihad Perspective

Economic Jihad is a concept that encourages Muslims to use economic power as a tool of struggle against injustice and oppression (Cahn & Mendelsohn, 2022). This includes economic boycotts as one method of putting pressure on entities that act unfairly. The basic principle of economic jihad is to manage and use economic resources strategically to achieve higher moral and social goals, including justice, freedom, and the welfare of the people (Hasan, 2007).

History records the various successes of economic boycotts as a tool of struggle. For example, the 1936 strike by Palestinians against British and Jewish occupation, which lasted six months and was the longest strike in modern history. Additionally, the struggle of the Indian people under Mahatma Gandhi against the British colonialists through an economic boycott showed how these actions could destabilize colonial powers (Traboulay, 1997). These examples show that economic boycotts are not just symbolic but have a real and significant impact in the fight against injustice.

Scholars such as Yusuf al-Qaradawi and Wahbah al-Zuhayli support Economic Jihad as part of a broader jihad (Ismail et al., 2023). They emphasize that jihad is not only limited to physical war, but also includes economic efforts to achieve justice. According to them, Muslims should use their wealth and resources to support the struggle against oppression and exploitation. This view is in line with sharia principles which teach the importance of justice and prosperity for all people.

The Qur'an supports the concept of jihad with wealth, as mentioned in Surah Al-Hujurat (49:15): *"Indeed, those who believe are only those who believe in Allah and His Messenger; then they will not doubt, and they strive with their wealth and souls in the way of Allah. These are the righteous."* This verse shows that jihad is not only through physical struggle but also by using wealth to support a just cause. This strengthens the legitimacy of economic boycotts as a legitimate form of jihad.

Maqasid Syariah, or the objectives of sharia, include protecting religion, soul, mind, lineage, and property. In the context of jihad, maqasid sharia aims to ensure that the struggle of Muslims brings good and does not cause unnecessary damage (Al-Ninowy & Alshamy,

2023). The economic boycott regulated in MUI Fatwa No. 83/2023 can be seen as an effort to protect the rights and welfare of Muslims in a way that is fair and in line with *maqasid sharia*. The theory of *maqasid al-shariah*, developed by scholars such as Al-Ghazali and Al-Shatibi, emphasizes that all actions, including jihad, must aim to achieve *maslahah* (goodness) and avoid *mafsadah* (damage) (Bakar et al., 2021). By calling for an economic boycott, this fatwa not only pursues social and political justice but also seeks to protect the well-being of Muslims in a way that does not involve violence and remains within the framework of sharia law. Boycotts as a form of non-violent jihad also reflect the principles of *himayah* (protection) and *tadbir* (management) in *maqasid sharia* (Wiryanto, 2023), where Muslims are expected to take strategic and effective action to protect their rights and ensure mutual prosperity without causing unnecessary damage need.

Economic boycotts can have a significant impact on the country or entity being boycotted. For example, in 2002, American companies lost approximately \$250 million due to boycott campaigns in the Arab region (Geweke, n.d.). This loss also caused a significant decline in sales of various products. This shows that economic boycotts can be an effective tool to put pressure on countries or companies that support injustice.

Boycotts against Israel have been going on for a long time, including boycotts carried out by the Palestinian people in 1987 and the 2000s. This boycott campaign aims to put pressure on Israel to stop military aggression and withdraw from the occupied territories. MUI Fatwa No. 83/2023 strengthens this call, emphasizing that boycotts are a legitimate form of economic jihad to support the struggle of the Palestinian people.

The boycott of Israeli products is also supported by many countries around the world. To date, nearly 30 countries have called for a boycott of Israeli products and countries that support Israel. This campaign shows international solidarity and global pressure that can influence Israeli policy. This global boycott is in line with the principles of economic jihad, which prioritize Muslim solidarity and international justice. Economic Jihad, which is a form of economic struggle, aims to fight for justice by using economic power as a tool to advocate for change. This is also in line with the principles of *maqasid sharia*, especially in protecting the property and welfare of Muslims. In addition, this boycott reflects the value of *ukhuwwah islamiyyah* (Islamic brotherhood), which encourages Muslims throughout the world to unite in supporting Palestinian rights and opposing tyranny (Nada et al., 2024). With support from various countries, this boycott campaign not only strengthens Muslim solidarity but also shows that the issue of justice and human rights in Palestine is a global concern that requires collective action.

Boycott campaigns can also be seen as part of the *siyasah kharijiyah*, or foreign policy, of Islamic societies (Sutrisno, 2024). By calling for a boycott, Muslims show their support for Palestine and pressure Israel to comply with international law. This is a diplomatic and economic approach that shows that Muslims have peaceful and strategic ways to fight for rights and justice (Wani, 2023). This boycott not only reflects a commitment to the principles of justice and human rights in Islam but also demonstrates the use of non-violent strategies to achieve political and humanitarian goals (Zayyadi & Ubaidillah, 2024).

The theory of economic diplomacy in international relations states that countries and groups can utilize economic tools to achieve political and social goals (Marková, 2019). In this context, boycotts become a tool to influence Israeli policy through economic pressure,

which is expected to bring positive change without the use of violence (Buheji & Ahmed, 2023).

In addition, this boycott strengthens the principles of *takaful* (solidarity) and *himayah* (protection) in Islam, where Muslims collectively work to protect their rights and support others who are oppressed (Buheji & Ahmed, 2023). By combining diplomatic and economic elements, the boycott campaign shows that Muslims can play an active role in the international arena to push for just and peaceful change.

MUI Fatwa No. 83/2023 concerning the boycott of Israeli products can be understood as an implementation of the principles of economic jihad. This boycott is not only in accordance with the views of ulama and verses from the Koran regarding jihad but is also in line with *maqosid sharia*, which prioritizes justice and prosperity. Thus, this fatwa can be considered a legitimate and strategic effort to support the struggle of the Palestinian people and pressure Israel to comply with international law. Economic jihad through boycotts is a peaceful but effective form of struggle, and it is the moral responsibility of Muslims to support it.

Economic and Social Impact of the Boycott Based on MUI Fatwa No. 83/2023

The boycott of Israeli products as regulated in MUI Fatwa No. 83/2023 has had a significant economic impact, especially in certain sectors that are highly dependent on exports. Recent data shows that the revenues of several Israeli companies involved in the technology and agricultural industries decreased by 15-20% in the six months after the boycott was announced (Sormin & Malik, 2024). Relevant economic theories, such as the elasticity of demand theory, show that demand for products that have high substitutes, such as technology products, will be more elastic to price changes or boycott policies (STRETTON, 2017). This indicates that consumers and companies in boycotting countries have successfully shifted their demand to alternative products from other countries.

In addition, this boycott also triggered an increase in economic relations between the boycotting countries and alternative producers (Marbun et al., 2024). Data shows that imports from other countries providing substitute goods increased by 10% in the same period. This not only strengthens bilateral economic relations but also promotes economic growth in the countries participating in the boycott. International trade theory supports the idea the idea that diversification of import sources can increase economic stability and reduce dependence on one supplier country.

Socially, this boycott has increased international solidarity with the Palestinian people. The boycott campaign promoted through various media, including social media, has succeeded in increasing global awareness of the situation in Palestine. Surveys conducted by several research institutions show that more than 60% of respondents in boycotting countries support this action and believe that boycotts are an effective way to pressure Israel to comply with international law. Social mobilization theory states that broad public awareness and support can strengthen social movements and increase the effectiveness of advocacy campaigns (Taylor, 2000).

This fatwa was also successful in mobilizing public support in various countries, especially among Muslims. Public participation in the boycott campaign includes protests, pur-

chasing alternative products, and disseminating information via social media. Activity on social media related to the boycott campaign showed an increase of 25% in the last six months, reflecting the fatwa's success in attracting attention and support from various groups. Mass communication theory shows that social media plays an important role in disseminating information and mobilizing public support quickly and widely (Breuer, 2016).

Support from various Islamic organizations, human rights institutions, and international advocacy groups strengthened the boycott campaign and increased its impact. Surveys and case studies show that this fatwa has encouraged increased community participation in solidarity and advocacy actions. This high level of participation shows that MUI Fatwa No. 83/2023 succeeded in mobilizing public support effectively.

This research also reveals that changes in consumption behavior and people's views on the Palestinian-Israeli conflict were significant after the fatwa was issued. About 40% of survey respondents said they had changed their shopping habits by avoiding Israeli products and choosing other alternatives. Consumer behavior theory supports the idea that moral and ethical factors can influence purchasing decisions, especially when consumers feel involved in a larger cause.

Conclusion

This study evaluates the economic and social impacts of the boycott of Israeli products as advocated by MUI Fatwa No. 83/2023, along with the effectiveness of the fatwa in mobilizing public support. The findings demonstrate that the boycott has led to significant economic repercussions for Israeli companies, particularly in sectors reliant on exports, with measurable declines in revenue. Additionally, the boycott has fostered stronger economic ties among participating countries, promoting mutual growth and reducing dependence on Israeli products. Socially, the fatwa has galvanized global solidarity with Palestine, enhancing public awareness and participation in advocacy efforts. The mobilization of public support is evident through increased engagement in protests, alternative product consumption, and social media activism, reflecting the Fatwa's success in rallying diverse groups towards a unified cause. The study's outcomes align with the research objectives, illustrating that the boycott serves as an effective, non-violent means of political and social influence, consistent with the principles of *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah* and Economic Jihad.

Future research should focus on longitudinal studies to assess the sustained impact of the boycott on both the Israeli economy and the global solidarity movement. It is crucial to explore the long-term effects on public behavior and perceptions, particularly in countries with significant Muslim populations. Additionally, expanding the scope of research to include comparative analyses of similar boycotts in other geopolitical contexts could provide deeper insights into the effectiveness of such strategies. Policymakers and advocacy groups should consider integrating educational campaigns that further explain the principles of *Fiqh Siyâsah Shar'îyyah* and Economic Jihad to enhance understanding and support for non-violent resistance methods. Building stronger coalitions with international human rights organizations could also amplify the impact of such initiatives, ensuring broader and more effective advocacy for justice and human rights.

References

- Abdillah, M. (2022). Sharia and Politics in the Context of Globalization and Society 5.0. *Ah-kam: Jurnal Ilmu Syariah*, 22(2), 263–286. <https://doi.org/10.15408/ajis.v22i2.28959>
- Abusamra, L. A. (2024). *Reforming Diplomatic Immunity : Striking a Balance between Privilege and Accountability in Modern Diplomacy*. University of Pécs.
- Adriyeni. (2024). Legal Sociology Analysis Of Mui Fatwa No 83 Of 2023 Concerning Legal Support To The Palestine Struggle. *G I C P R O C E E D I N G*, 83, 124–130.
- Akgunduz, A. (2011). *Islamic Public Law - Islamic Law in Theory and Practice: Documents on Practice from the Ottoman Archives*. IUR Press.
- Al-Ninowy, M. bin Y., & Alshamy, Y. (2023). Nonviolent Jihad: The Framework of Nonviolent Action in Islam. *SSRN Electronic Journal, March*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4367096>
- Ariffin, M. I. (2023). A Comparative Analysis on Economic Roles of Government and Principles of Taxation between Public Economics and Siyasah Shar'iyah. *Global Review of Islamic Economics and Business*, 11(2), 015–026. <https://doi.org/10.14421/grieb.2023.112-02>
- Baderin, M. A. (2021). *Islamic Law: A Very Short Introduction*. Oxford.
- Bakar, M. A., Khilmy, A., Rahim, A., & Ismail, C. Z. (2021). The Application Of Maslahah In Islamic Finance And Banking Products & Fatwa Resolutions In Malaysia. *Journal of Contemporary Issues in Business and Government*, 27(1), 2021. <https://cibg.org.au/2793>
- Ben-Meir, A. (2022). The Case For An Israeli-Palestinian-Jordanian Confederation. *World Affairs*, 185(1), 9–58. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/00438200211066350>
- Breuer, A. (2016). The Role of Social Media in Mobilizing Political Protest. In *Young Generation Awakening*. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190224615.003.0007>
- Buheji, M., & Ahmed, D. (2023). Keeping the Boycott Momentum-from "WAR on GAZA" Till 'Free-Palestine. *International Journal of Management (IJM)*, 14(7), 205–229. <https://doi.org/10.17605/OSF.IO/NC75D>
- Cahn, S., & Mendelsohn, B. (2022). *Infrastructure Jihad: Exploring the Islamic State's Use of "Economic War."* Haverford College.
- Checkel, J. T. (1997). International Norms and Domestic Politics:: Bridging the Rationalist—Constructivist Divide. *European Journal of International Relations*, 3(4), 473–495. <https://doi.org/10.1177/1354066197003004003>
- Chuzaemah, S., Muslimin, J., & Hasan, H. (2020). The Concept of Nahy Munkar and Islam; Study on Habib Rizieq's Legal Thought. *ICIIS 2019*. <https://doi.org/10.4108/eai.7-11-2019.2294540>
- Constantinou, C. M., Dittmer, J., Kuus, M., McConnell, F., Opondo, S. O., & Pouliot, V. (2021). Thinking with diplomacy: Within and beyond practice theory. *International Political Sociology*, 15(4), 559–587. <https://doi.org/10.1093/ips/olabo28>
- Ende, W. (2018). Justice as a political principle in Islam. *Sharia and Justice: An Ethical, Legal, Political, and Cross-cultural Approach*, 59–71. <https://doi.org/10.1515/9783110574593-004>
- Galbraith, C. (2024). Ibn Taymiyya and Ibn al-Qayyim on Authority. *UC Santa Barbara*, 4(1), 416–424.
- Geweke, J. M. (n.d.). The management of international boycotts in historical perspective: Volkswagen and the Arab League boycott, 1960–1977. *Business History*, 1–25. <https://doi.org/10.1080/00076791.2024.2340622>
- Hana Nushratu. (2024). *Survei Ungkap Aksi Boikot Konsumen RI Mampu Gerus Produk Terafiliasi Israel*. detikNews. <https://news.detik.com/berita/d-7420451/survei-ungkap-aksi-boikot-konsumen-ri-mampu-gerus-produk-terafiliasi-israel>
- Handayani, H. (2023). Indonesia's Macroeconomic Affects From The Israeli-Palestinian War.

- Ar-Ribhu: Jurnal Manajemen dan Keuangan Syariah*, 4(2), 100–110. <https://www.antaranews.com/berita/3776628/pakar-sebut->
- Hasan, S. (2007). *Philanthropy and Social Justice in Islam*. 342.
- Ismail, A. M., Mujani, W. K., & Bangi, U. K. M. (2023). EXTREMIST CHARACTERISTICS BASED ON ARRESTED CASES IN SOUTHEAST ASIA. *Afkar*, 25(1), 43–72.
- Junaidi, J., Majid, L. A., & Nazri, M. A. (2023). Revisiting Social Justice: Exploring the Qur'anic Paradigm in Addressing Contemporary Challenges. *Afkar*, 25(2), 153–192. <https://doi.org/10.22452/afkar.vol25no2.5>
- Lensaku. (2024). *Hasil Dua Survei: Boikot Konsumen Indonesia Goyahkan Produk Terafiliasi Israel*. lensaku.id. <https://lensaku.id/2024/07/02/hasil-dua-survei-boikot-konsumen-indonesia-goyahkan-produk-terafiliasi-israel/>
- Mahmad Robbi, A. A., Ishak, M. S. I., & Asni, F. (2024). Al-Siyāsah al-Shar'īyyah's consideration and its approach among the governors in Islamic financial institutions: a Malaysian's experience. *Journal of Islamic Marketing, ahead-of-print*(ahead-of-print). <https://doi.org/10.1108/JIMA-05-2023-0155>
- Maimun, M., & Hakim, D. A. (2023). Siyāsah syar'īyyah and Its Application to Constitutional Issues in Indonesia. *As-Siyasi: Journal of Constitutional Law*, 3(1), 111–130. <https://doi.org/10.24042/as-siyasi.v3i1.15710>
- Marbun, D. A., Sinaga, E. I., Sianturi, F. R., Zulkarnain, T. F. M., Hazira, R., Sarita, N., Dewantari, N., & Putri, Y. (2024). Pengaruh Boikot Besar-besaran Produk Amerika terhadap Peningkatan Jumlah Pengangguran di Indonesia. *POLYSCOPIA*, 1(3), 127–130.
- Marková, J. (2019). The importance of economic diplomacy in the further development of the EU. *International Journal of Public Administration, Management, and Economic Development*, 4, 29–38.
- Nada, N., Ghozali, M. L., Islam, U., Sunan, N., & Surabaya, A. (2024). *Analysis of Fatwa No . 83 of 2023 Regarding the Boycott of Zionist Israeli Products from the Perspective of Sadd al-Dzari 'ah*. 9(83), 109–122.
- Naeem, M., Aitzaz Amjad Ali, M., Mehmood, A., Musharaf, R., Ali Shah, R., Zoya, A., & Phil Scholar, M. (2023). Palestine-Israel Conflict and the Role of Oic for Its Settlement. *PalArch's Journal of Archeology of Egypt/Egyptology*, 20(2), 2509–2531.
- Qian, B. (2023). Israel's Geopolitical Strategy: Strategic Partnership, Territorial Disputes and International Support. *SHS Web of Conferences*, 179, 05024. <https://doi.org/10.1051/shsconf/202317905024>
- Rahmah, N., & Wibowo, I. (2024). Position of Deputy Minister in Indonesia (Comparative Study of Good Governance And Fikih Siyāsah). *KnE Social Sciences*, 2024, 688–701. <https://doi.org/10.18502/kss.v9i2.15025>
- Samad, H. A., & Bhutto, J. (2022). Justice and a Fascinating Concept of Magnificent Confering Rights: An Islamic Perspective. *Journal of Social Sciences Review*, 2(3), 236–242. <https://doi.org/10.54183/jssr.v2i3.112>
- Setiawan, R. A. (2016). The Relevance of Ibn Taymiyyah Economics in addressing poverty and income distribution. *Madania*, 20(1), 13–22.
- Shihan, M., Amanullah, M., & Ali Zaroum, A. M. (2023). The Examination of the Social Dimension of Shari'ah from the Viewpoint of Maqasid al-Shari'ah: A Case Study of the Preservation of Intellect. *International Journal of Social Science and Human Research*, 06(02), 1038–1046. <https://doi.org/10.47191/ijsshr/v6-i2-36>
- Shihan, M., Zaroum, A. M. A., & Amanullah, M. (2021). Universal Maqāṣid al-Sharī'ah and Their Modern Application: Towards Ensuring a Peaceful and Secured Environment. *Al Hikmah International Journal of Islamic Studies and Human Sciences*, 4(4), 466–495.

- <https://doi.org/10.46722/hkmh.4.4.21d>
- Sinclair, A. J., & Diduck, A. P. (2017). Reconceptualizing public participation in environmental assessment as EA civics. *Environmental Impact Assessment Review*, 62, 174–182. <https://doi.org/10.1016/j.eiar.2016.03.009>
- Sormin, S. K., & Malik, F. D. M. (2024). Perilaku Konsumsi Terhadap Boikot Produk Pro Israel. *Karimah Tauhid*, 3(3), 3114–3120. <https://doi.org/10.30997/karimahtauhid.v3i3.12443>
- STRETTON, H. (2017). The elasticity of demand. *Economics*, 271–278. <https://doi.org/10.2307/j.ctt183q4wb.26>
- Sukiati, S., & Milhan, M. (2021). Community Responses to Contemporary Jihad Movements and Their Impact on Social Religion in Indonesia. *JURNAL ILMIAH MIZANI: Wacana Hukum, Ekonomi, dan Keagamaan*, 8(2), 266–279. https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=en&user=goRHIYsAAAAJ&pagesize=100&citation_for_view=goRHIYsAAAAJ:JV2RwH3_SToC
- Sutrisno, A. (2024). International Legal Analysis of the Boycott Products Suspected of Supporting Genocide. *Iblam Law Review*, 4(1), 497–504. <https://doi.org/10.52249/ilr.v4i1.328>
- Syarif, H. (2014). Contemporary Islamic Political Discourse on the Political Ethics of State Officials. In *Jurnal Syariah* (Vol. 22, Nomor 2). http://umijms.um.edu.my/filebank/published_article/7129/2. Contemporary Islamic Political Discourse on the Political Ethics of State Officials.pdf
- Taylor, V. (2000). Mobilizing for Change in a Social Movement Society. *Contemporary Sociology*, 29(1), 219–230. <https://doi.org/10.2307/2654946>
- Traboulay, D. M. (1997). *CUNY Academic Works Mahatma Gandhi 's Satyagraha and Non Violent Resistance How does access to this work benefit you ? Let us know !*
- Wani, N. U. (2023). Peace and Conflict Resolution in Islam: A Perspective Building. *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)*, 6(2). <https://doi.org/10.20885/ijiis.vol6.iss2.art2>
- Wells, K., Cortés-Morales, S., Esson, J., Horgan, D., Nxumalo, F., Phoenix, A., Rautio, P., & Rosen, R. (2024). Israel's war on Gaza and the violation of children's rights. *Children's Geographies*, 22(2), 197–200. <https://doi.org/10.1080/14733285.2024.2316752>
- Wiryanto, F. S. (2023). The Urgency and Strategic Role of Maqasid Shari'ah and Maslahah in Responding to The Legal and Economic Challenges of Muslim Business. *Jurnal of Middle East and Islamic Studies*, 10(1). <https://doi.org/10.7454/meis.v10i1.158>
- Yamamah, A. (2022). Discourse on Universal Religious Values: A Contemporary Paradigm from an Islamic Transitive Perspective. *Journal of Al-Tamaddun*, 17(2), 99–112. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol17no2.8>
- Zayyadi, A., & Ubaidillah. (2024). Boycott In The Perspective Of The Quran: Interpretation Of Rejecting Actions That Reflect Justice And Unity Of The Ummah. *AL-WIJDÂN: Journal of Islamic Education Studies. Volume*, 9(3).

ANALISIS IJTIHAD PROGRESIF ZAKAT MUI: MENUJU EKONOMI UMAT YANG BERKEADILAN

Ilham Fikri Ma'arif

Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta
ilhamfikri295@gmail.com | 0831-5288-3636

Abstract

Islam is not only a teaching about man's relationship with God, the teachings of Islam cover all aspects of life. One of them is the economic aspect of the community, Islam regulates so that wealth does not rotate among the elite alone. Islam's teachings on how to distribute wealth are manifested in zakat. During the time of the Prophet, the amount of zakat was determined, as what assets were to be zakah, and to whom it was to be given. The principle of zakat has been established in both the Qur'an and the prophetic tradition. What has come into debate in the post-prophetic period is to develop the foundation established earlier because it reflects the current reality. This research focuses on analyzing the progressive thinking efforts of the Indonesian Ulama Council in responding to the needs of the times by formulating zakat on the foundation that Sharia has determined. This article is library research using a qualitative approach. The main source of this study is the MUI zakat fatwa from time to time. This research found that MUI is a forward-thinking fatwa institution that produces zakat fatwa that can accommodate the needs according to the demands of the times.

Keywords: Fatwa Zakat, MUI, Progressive, Ummah Economy.

Abstrak

Islam bukan hanya ajaran tentang hubungan manusia dengan Tuhan, ajaran Islam merasuk ke seluruh aspek kehidupan. Tak terkecuali aspek ekonomi keumatan, Islam mengatur agar kekayaan tidak berputar di kalangan elite saja. Ajaran Islam mengenai bagaimana distribusi kekayaan mewujudkan dalam ibadah zakat. Saat masa Nabi, ibadah zakat telah ditentukan kadarnya, apa saja harta yang dizakati, dan kepada siapa saja zakat diberikan. Prinsip ajaran zakat telah dibangun, baik dalam Al-Qur'an dan tradisi kenabian. Hal yang menjadi perdebatan di masa pasca kenabian adalah mengembangkan fondasi yang telah dibangun tadi karena berkaca pada realitas yang tengah terjadi. Penelitian ini fokus mengkaji usaha pemikiran progresif Majelis Ulama Indonesia dalam merespons kebutuhan zaman dengan cara merumuskan zakat di atas fondasi yang telah

syariat tentukan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan kepustakaan, sumber utama pada kajian ini adalah fatwa zakat MUI dari masa ke masa. Penelitian ini menemukan MUI merupakan lembaga fatwa yang berpikiran maju dalam menghasilkan fatwa zakat yang mampu mengakomodir kebutuhan sesuai tuntutan zaman.

Kata Kunci: Fatwa Zakat, MUI, Progresif, Ekonomi Umat.

Pendahuluan

Kesalehan ritual dan kesalehan sosial dalam pandangan ajaran Islam tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Sejak permulaan Al-Qur'an, dalam surah al-Baqarah [2] ayat 2-3, Allah berfirman ketika memberikan gambaran orang yang bertakwa:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۚ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝ ٣

"Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan di dalamnya; (ia merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa, (yaitu) orang-orang yang beriman pada yang gaib, menegakkan salat, dan menginfakkan sebagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka."

Menurut al-Ṭabarī (w. 310 H) penafsiran paling baik pada ungkapan 'menginfakkan sebagian rezeki' pada ayat di atas adalah seluruh bentuk penyerahan harta, entah itu berupa zakat, infak, atau sedekah (al-Tabari, 1967). Jadi, ayat tersebut tidak terbatas pada kata 'infak' yang selama ini dipahami oleh masyarakat luas. Khusus terkait zakat, ia merupakan fondasi Islam, salah satu rukun Islam setelah syahadat dan salat. Nabi bersabda:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَالْحَجَّ وَصَوْمَ رَمَضَانَ

Dari Ibnu Umar, ia berkata, Rasulullah Saw. bersabda, "Islam dibangun di atas lima (landasan); Persaksian dengan menafikan tuhan yang berhak disembah selain Allah dan bahwasanya Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan salat, menunaikan zakat, haji dan puasa Ramadan". (HR. Bukhari, Muslim, al-Tirmidzi, al-Nasai, dan Ahmad)

Oleh karena itu, tidak heran para ulama kemudian membangun sebuah kaidah fikih, terkadang bentuk ibadah yang berdampak luas secara sosial itu lebih baik daripada ibadah yang hanya berdampak bagi diri sendiri (*al-muta'adī afdal min al-qāṣir*) (al-Suyuti, 1983). Hal ini menjadi bukti bahwa ajaran Islam tidak hanya mementingkan diri sendiri tetapi juga memikirkan kehidupan umat secara luas. Ajaran zakat di masa Nabi dapat terbilang cukup sederhana di mana jenis kekayaan yang ditarik zakat (*zakāt al-māl*) adalah peternakan, perdagangan, logam mulia, pertambangan, dan harta temuan (*rikāz*) (al-Zuhaili, t.t.). Seiring berkembangnya zaman, sumber kekayaan seseorang menjadi lebih beragam, tidak hanya berasal dari yang baru disebutkan. Begitu pula distribusi harta zakat, apakah zakat hanya boleh dialokasikan pada orang-orang tertentu yang telah ditentukan pada kitab ulama klasik? Sebab permasalahan sosial yang dihadapi umat masa kini jauh lebih kompleks daripada yang dihadapi di masa lalu.

Hal ini menuntut para ulama, cendekia muslim berijtihad dalam mengembangkan fondasi ajaran zakat yang telah dibangun. Menanggapi beragam dinamika perkembangan zaman ini, hadir di antaranya Majelis Ulama Indonesia sebagai lokomotif pembaruan pemikiran atas perintah zakat agar lebih efisien dalam mensejahterakan umat secara luas. Tentu, perdebatan tidak dapat dihindarkan. Namun, secara umum, dilihat dari hasil fatwa MUI, tampaknya organisasi para cendekia muslim ini tampak berhasil dalam menangkap tujuan disyariatkannya zakat yaitu keadilan ekonomi umat. MUI tidak berhenti pada sebatas bunyi teks, tetapi MUI juga mempertimbangkan realitas yang tengah dihadapi. Seperti dikatakan Ibn Rusyd (w. 595 H) dalam pendahuluan karyanya *Bidātah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*:

وَذَلِكَ أَنَّ الْوَقَائِعَ بَيْنَ أَشْخَاصٍ الْإِنْسَانِيِّ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ وَالنُّصُوصُ وَالْأَفْعَالُ وَالْإِقْرَارَاتُ مُتَنَاهِيَةٌ وَحَالٌ أَنْ يُقَابَلَ
مَا لَا يَتَنَاهَى بِمَا يَتَنَاهَى

"Peradaban manusia akan senantiasa berkembang, tidak akan berhenti, sementara nas-nas (al-Quran dan hadis) perbuatan serta persetujuan Nabi telah berhenti. Rasanya mustahil jika menghadapi perkara yang tidak akan pernah berhenti pada perkara yang telah berhenti" (Ibn Rusyd, 2004).

Tentu kutipan Ibn Rusyd ini bukan ajakan untuk meninggalkan nas, melainkan supaya para ulama memikirkan bagaimana caranya spirit nas tetap hadir sepanjang zaman. Kesesuaian nas melampaui ruang dan waktu (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*) tidak terjadi dengan sendirinya. Harus ada upaya para pemikir agar nas terbukti tetap sesuai sepanjang zaman melintasi ruang dan waktu. Walau tidak mudah, MUI dalam konteks menghasilkan fatwa zakat yang senantiasa relevan demi keadilan, termasuk di barisan ini.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang dikaji melalui pendekatan kualitatif dengan teori Jasser Auda tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai landasan bagaimana merumuskan fatwa. Menurutnya fatwa harus berdasar pada kemaslahatan umum. Fatwa tidak boleh hanya sekadar mengikuti kata demi kata yang dicetuskan ulama masa lalu (Auda, 2008). Mengenai bagaimana nalar MUI dalam menghasilkan fatwa zakat, penelusuran dalil yang digunakan MUI tidak dapat dihindari. Dengan demikian, penelitian ini akan menelisik ayat Al-Qur'an, hadis, dan pandangan ulama yang dijadikan pijakan fatwa tersebut. Sehingga dapat dicermati progresivitas ijtihad MUI dalam menghasilkan fatwa zakat.

Hasil dan Pembahasan

Zakat dalam Al-Qur'an dan Hadis

Al-Qur'an sangat sering menyinggung zakat, tidak jarang penyebutan zakat bergandengan dengan perintah salat. Seolah Al-Qur'an menekankan pentingnya hubungan antar sesama manusia di samping menjalin hubungan baik dengan Tuhan. Tentu, pada tempat yang terbatas ini tidak semua ayat zakat dalam Al-Qur'an dibahas seluruhnya. Terdapat ayat-ayat

yang hemat penulis dapat dijadikan rujukan zakat secara umum. Seolah ayat-ayat ini berbicara mengenai segala bentuk jenis harta yang diperoleh manusia, selama itu memenuhi persyaratan, harus dikeluarkan zakatnya. Secara berurutan ayat tersebut adalah surah al-Baqarah [2]: 267, al-Taubah [9]: 103, al-Zariyāt [51]: 19, dan al-Ḥadīd [57]: 7. Selain itu, pada bagian ini akan dihadirkan pula hadis-hadis pilihan mengenai zakat secara umum.

Ayat pertama yaitu surah al-Baqarah [2] ayat 267:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

"Wahai orang-orang yang beriman, infakkanlah sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untukmu. Janganlah kamu memilih yang buruk untuk kamu infakkan, padahal kamu tidak mau mengambilnya, kecuali dengan memicingkan mata (enggan) terhadapnya. Ketahuilah bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji." (Al-Baqarah [2]:267)

Ayat kedua yaitu surah al-Taubah [9] ayat 103, Allah Swt. berfirman:

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ

"Pada harta benda mereka ada hak bagi orang miskin yang meminta dan yang tidak meminta." (Az-Zāriyāt [51]:19)

Ayat ketiga yaitu surah al-Zariyāt [51] ayat 19, yang berbunyi:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"Ambillah zakat dari harta mereka (guna) menyucikan³³² dan membersihkan mereka, dan doakanlah mereka karena sesungguhnya doamu adalah ketenteraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui." (At-Taubah [9]:103)

Ayat keempat yaitu surah al-Ḥadīd [57] ayat 7:

آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ

"Berimanlah kepada Allah dan Rasul-Nya serta infakkanlah (di jalan Allah) sebagian dari apa yang Dia (titipkan kepadamu dan) telah menjadikanmu berwenang dalam (penggunaan)-nya. Lalu, orang-orang yang beriman di antaramu dan menginfakkan (hartanya di jalan Allah) memperoleh pahala yang sangat besar." (Al-Ḥadīd [57]:7)

Adapun hadis-hadis pilihan terkait zakat secara umum, di antaranya hadis-hadis sahih yang diriwayatkan oleh Bukhari (w. 256 H) dan Muslim (w. 261 H).

Hadis pertama yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbas ra. Yang berbicara terkait perintah Rasulullah Saw. kepada sahabat Mu'adz Ibn Jabbal untuk menarik zakat dari orang-orang kaya ketika Mu'adz diutus ke negeri Yaman.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ ادْعُهُمْ

إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ

Dari Ibn 'Abbas ra. bahwa ketika Nabi Saw. mengutus Mu'adz ra. ke negeri Yaman, beliau berkata: "Ajaklah mereka kepada syahadah (persaksian) bahwa tidak ada Tuhan yang berhak disembah kecuali Allah dan bahwa aku adalah utusan Allah. Jika mereka telah mentaatinya, maka beritahukanlah bahwa Allah mewajibkan atas mereka salat lima waktu sehari semalam. Dan jika mereka telah mentaatinya, maka beritahukanlah bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka sedekah (zakat) dari harta mereka yang diambil dari orang-orang kaya mereka dan diberikan kepada orang-orang faqir mereka." (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis kedua yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Abu Ayyub ra. tentang amalan yang dapat mengantarkan seseorang ke Surga. Salah satunya yaitu menunaikan zakat.

عَنْ أَبِي أَيُّوبَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يَدْخُلُنِي الْجَنَّةَ قَالَ مَا لَهُ مَا لَهُ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرُبُّ مَا لَهُ تَعْبُدُ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ وَتَصِلُ الرَّحِمَ

Dari Abu Ayyub ra., bahwa ada seseorang laki-laki berkata, kepada Nabi Saw., "Kabar-kabar kepadaku suatu amal yang akan memasukkan aku ke dalam surga." Dia berkata: "Apakah itu, apakah itu?" Lalu Nabi Saw. bersabda, "Dia membutuhkannya. Yaitu kamu menyembah Allah dengan tidak menyekutukan-Nya dengan suatu apapun, kamu mendirikan salat, kamu tunaikan zakat, kamu sambung hubungan kerabat (silaturrahim)." (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis ketiga ialah hadis yang diriwayatkan oleh Jarir Ibn 'Abdullah mengenai bai'atnya kepada Nabi, salah satunya untuk senantiasa membayar zakat.

قَالَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بَايَعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ

Jarir bin 'Abdullah berkata: "Aku berbaiat kepada Nabi Saw. untuk mendirikan salat, menunaikan zakat dan untuk selalu setia (loyal) kepada setiap muslim". (HR. Bukhari dan Muslim)

Ijtihad Zakat Sahabat

Al-Qur'an secara jelas menetapkan delapan kategori penerima zakat, sebagaimana firman Allah Swt. dalam Al-Qur'an:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, para amil zakat, orang-orang yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) para ham-

ba sahaya, untuk (membebaskan) orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang-orang yang sedang dalam perjalanan (yang memerlukan pertolongan), sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (At-Taubah [9]:60)

Dalam delapan *mustahiq* zakat yang telah disebutkan di atas, di antaranya "orang-orang yang dilunakkan hatinya (mualaf)." Tradisi selama masa Nabi Muhammad dan Abu Bakar adalah memberikan zakat kepada semua delapan kategori tersebut. Namun, Umar bin Khat-tab, saat menjadi penasihat Abu Bakar, membuat keputusan berani untuk menolak zakat bagi mualaf.

Umar berargumen bahwa ayat tentang zakat diturunkan pada masa awal Islam ketika umat Muslim masih lemah. Pemberian zakat kepada mualaf saat itu bertujuan untuk menarik mereka masuk Islam atau menjaga mereka tetap di pihak Islam. Namun, pada masa Umar, Islam telah berkembang pesat dan tidak lagi membutuhkan insentif semacam itu. Pemberian zakat kepada mualaf yang sudah mapan dianggap tidak adil bagi fakir miskin dan orang lain yang lebih membutuhkan.

Keputusan Umar menunjukkan bahwa interpretasi Al-Qur'an harus mempertimbangkan konteks dan situasi yang ada. Aturan Al-Qur'an tidak statis dan dapat diinterpretasikan secara berbeda sesuai dengan perubahan zaman dan kondisi. Pemikiran Umar menjadi contoh bagaimana ijtihad, yaitu penggunaan penalaran dan pertimbangan untuk memahami hukum Islam, dalam hal ini zakat, dapat diterapkan dalam situasi yang kompleks (Abdullah, 2016).

Progresivitas Fatwa Zakat MUI

Estafet ijtihad para Sahabat Nabi tentang zakat diteruskan oleh para ulama generasi kini melalui organisasi Majelis Ulama Indonesia. Upaya perumusan zakat yang selaras dengan arus perkembangan zaman terutama ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi persoalan mendesak. Menurut Jasser Auda, rumusan fatwa harus senafas dengan tujuan syariat yang berlandaskan pada kemaslahatan (Auda, 2008). Selain Jasser, ulama lain juga berpandangan demikian. Dapat dipahami bahwa zakat dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* adalah bagian dari *hifẓ al-māl*, perlindungan harta. Tujuan disyariatkannya zakat agar mempersempit jurang ketimpangan sosial dan ekonomi yang berasaskan keadilan. Islam tidak memperkenankan kekayaan hanya berputar di kalangan kelas atas saja. Allah berfirman:

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Apa saja (harta yang diperoleh tanpa peperangan) yang dianugerahkan Allah kepada Rasul-Nya dari penduduk beberapa negeri adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak yatim, orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. (Demikian) agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu terimalah. Apa yang dilarangnya bagimu tinggalkanlah. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya. (Al-Ḥasyr [59]:7)

Mengenai bagaimana merumuskan fatwa yang relevan dengan situasi serta kondisi umat, beberapa ulama telah memberikan penjelasan apik. Tokoh-tokoh penting dalam *maqāṣid al-syarī'ah* menekankan pentingnya mempertimbangkan konsekuensi dan konteks dalam memahami dan menerapkan hukum Islam. Al-Syātibī (w. 790 H) dalam karyanya *al-Muwāfaqāt* menyatakan bahwa seorang mujtahid harus berhati-hati dan tidak terburu-buru dalam menghukumi sesuatu. Keputusan harus didasarkan pada analisis mendalam tentang dampak dan kemaslahatan yang ditimbulkan (al-Syatibi, 1997). Al-Qarāfī (w. 684 H) menambahkan bahwa pandangan seorang mujtahid harus adaptif dan mengikuti perubahan zaman. Kejumudan dalam berpegang teguh pada teks tertulis tanpa mempertimbangkan konteks sosial dapat menyesatkan (al-Qarafi, t.t.). Ibn 'Ābidīn (w. 1252 H) menegaskan peran seorang mufti dalam memahami dinamika sosial dan zaman. Mufti tidak boleh kaku dan hanya berpegang pada teks literal, tetapi harus mempertimbangkan kemaslahatan masyarakat dan menghindari keputusan yang lebih banyak mudaratnya daripada manfaatnya (Ibn Abidin, 1907). Para cendekiawan ini menekankan pentingnya fleksibilitas dan kontekstualisasi dalam memahami dan menerapkan hukum Islam. *Maqāṣid al-syarī'ah* bertujuan untuk mencapai kemaslahatan bagi umat manusia, dan hal ini harus selalu menjadi pertimbangan utama dalam pengambilan keputusan.

Harus diakui, hasil fatwa MUI tentang zakat sangat memerhatikan tujuan syariat daripada sekadar berpegang teguh pada teks secara literal. Karena itu, tidak berlebihan menyatakan fatwa MUI soal zakat adalah hasil ijtihad progresif yang mampu memberikan solusi pada masalah yang tengah dihadapi. Pada bagian ini, akan dihadirkan setidaknya 10 contoh fatwa MUI yang akan semakin menunjukkan progresivitas fatwa zakat MUI.

1. Fatwa MUI pada tahun 1982 tentang Intensifikasi Pelaksanaan Zakat

Dalam fatwa yang ditandatangani oleh Ibrahim Hosen tersebut terdapat beberapa poin menarik yang coba diwacanakan oleh MUI. *Pertama*, soal distribusi dana zakat untuk keperluan produktif. Mengutip kitab fikih klasik *I'ānah al-Ṭālibīn*, MUI seolah memberikan panduan pada pihak yang berwenang dalam mengelola dana zakat agar dana tersebut tidak sebatas disalurkan untuk keperluan konsumtif tetapi juga keperluan produktif. Fatwa tersebut menyatakan bagi pimpinan negara boleh mengambil zakat bagian fakir atau miskin dan memberikannya kepada mereka. Masing-masing fakir miskin itu diberi dengan cara bila ia bisa berdagang, diberi modal dagang yang diperkirakan keuntungannya mencukupi guna hidup; bila ia biasa / dapat bekerja, diberi alat-alat pekerjaannya. Dan bagi yang tidak dapat bekerja atau berdagang diberi jumlah yang mencukupi. Di samping itu, fatwa ini juga memperluas cakupan *sabilillah* tidak terbatas pada orang yang berperang di jalan Allah. Orang yang tengah mencari ilmu dan dakwah menyebarkan Islam juga termasuk pada golongan mustahik zakat. Lebih jauh, fatwa ini mulai mengamini pentingnya menarik zakat dari sektor jasa seperti gaji pegawai. Boleh jadi, fatwa ini adalah langkah awal perumusan fatwa zakat penghasilan di kemudian hari (MUI, 1982).

2. Fatwa MUI pada tahun 1982 tentang Mentasharufkan Dana Zakat untuk Kegiatan Produktif dan Kemaslahatan Umum

Fatwa ini semacam melengkapi fatwa sebelumnya serta lebih memperluas pemakaian *sabilillah*. Fatwa tersebut menerangkan bahwa zakat dapat digunakan untuk membiayai berbagai hal yang bermanfaat bagi masyarakat, termasuk: Membiayai madrasah: Ini termasuk membiayai guru, buku, dan infrastruktur madrasah untuk pendidikan ilmu syariat dan ilmu lainnya yang penting bagi masyarakat. Membantu guru madrasah: Guru madrasah yang fokus mengajar dan tidak dapat bekerja lain berhak menerima zakat untuk membantu memenuhi kebutuhan hidup mereka. Membangun infrastruktur publik: Zakat dapat digunakan untuk membangun rumah sakit militer dan umum, jalan raya, jalur kereta api, dan infrastruktur lainnya yang bermanfaat bagi kepentingan umum dan pertahanan negara. Memperkuat pertahanan negara: Zakat dapat digunakan untuk membangun kapal penjelajah, pesawat tempur, benteng, dan parit untuk memperkuat pertahanan negara. Poin-poin Penting Zakat tidak hanya untuk membantu orang miskin, tetapi juga untuk membiayai berbagai hal yang bermanfaat bagi masyarakat. Guru madrasah yang fokus mengajar berhak menerima zakat. Zakat dapat digunakan untuk membangun infrastruktur publik dan memperkuat pertahanan negara (MUI, 1982).

3. Fatwa MUI tentang Pemberian Zakat untuk Beasiswa

Fatwa MUI tersebut memutuskan bahwa Penyaluran dana zakat untuk tujuan pendidikan, terutama dalam bentuk beasiswa, diperbolehkan menurut syariat Islam. Hal ini dikategorikan sebagai *aṣṇaf fi sabilillāh*, yaitu salah satu golongan yang berhak menerima zakat berdasarkan Al-Qur'an Surat At-Taubah ayat 60. Alasan hal ini diperbolehkan karena para ulama fiqh dan tafsir dari berbagai mazhab umumnya memaknai "*fi sabilillāh*" dengan makna yang luas. Oleh karena itu, MUI memutuskan bahwa zakat dapat diberikan kepada pelajar, mahasiswa, dan sarjana muslim yang memenuhi kriteria berikut:

- a) Memiliki prestasi akademik yang baik.
- b) Merupakan prioritas bagi mereka yang kurang mampu secara finansial.
- c) Mempelajari ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi kemajuan bangsa Indonesia (MUI, 1996).

4. Fatwa MUI tentang Zakat Penghasilan

Di antara fatwa MUI paling brilian dan paling maju adalah fatwa tentang zakat penghasilan. Fatwa ini dengan berani memutuskan Zakat ini berlaku untuk semua jenis penghasilan, baik rutin seperti gaji pegawai/karyawan atau penghasilan pejabat negara, maupun tidak rutin seperti dokter, pengacara, konsultan, penceramah, dan pekerjaan bebas lainnya. bahwa "penghasilan" termasuk gaji, honorarium, upah, jasa, dan lain-lain yang diperoleh secara halal. Semua penghasilan halal yang mencapai nishab dalam satu tahun (senilai emas 85 gram) wajib dizakati. Zakat penghasilan dapat dikeluarkan saat menerima penghasilan jika sudah mencapai nishab. Jika belum mencapai nishab, kumpulkan semua penghasilan selama satu tahun. Zakat dikeluarkan setelah penghasilan bersih mencapai nishab. Besaran zakat peng-

hasilan adalah 2,5% dari penghasilan bersih (MUI, 2003). Hal paling progresif dari fatwa ini adalah ketentuan harta zakat tidak perlu terlebih dahulu melewati masa haul bila upah yang diterima telah melampaui nishab.

5. Fatwa MUI tentang Penggunaan Dana Zakat untuk Investasi

Pada dasarnya, pengeluaran zakat, baik dari orang yang membayar kepada petugas zakat maupun distribusi dana zakat dari petugas zakat ke mustahik harus dilakukan sesegera mungkin. Namun, uniknya fatwa MUI yang satu ini membolehkan penundaan penyaluran zakat bila terpenuhi syarat-syarat tertentu. Di antaranya yaitu ketika dapat dipastikan kemaslahatan investasi dana zakat tersebut bisa lebih besar. Syarat lainnya yaitu Harus disalurkan pada usaha yang dibenarkan oleh syariah dan peraturan yang berlaku, diinvestasikan pada bidang-bidang usaha yang diyakini akan memberikan keuntungan atas dasar studi kelayakan. Dibina dan diawasi oleh pihak-pihak yang memiliki kompetensi. Dilakukan oleh institusi/lembaga yang professional dan dapat dipercaya (amanah). Izin investasi harus diperoleh dari Pemerintah dan Pemerintah harus menggantinya apabila terjadi kerugian atau pailit. Tidak ada fakir miskin yang kelaparan atau memerlukan biaya yang tidak bisa ditunda pada saat harta zakat itu diinvestasikan. Pembagian zakat yang diakhirkan karena diinvestasikan harus dibatasi waktunya (MUI, 2003).

6. Fatwa MUI No. 14 tahun 2011 tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Kelolaan

Fatwa ini menjelaskan mengenai aset kelolaan, yaitu sarana atau prasarana yang dibeli dari dana zakat dan dikelola oleh pengelola zakat untuk memberikan manfaat bagi mustahiq zakat. Penyaluran zakat dalam bentuk aset kelolaan diperbolehkan dengan beberapa ketentuan: Tidak ada kebutuhan mendesak bagi para mustahiq untuk menerima zakat secara langsung. Manfaat dari aset kelolaan hanya boleh dinikmati oleh mustahiq zakat. Pihak selain mustahiq zakat boleh memanfaatkan aset kelolaan yang diperuntukkan bagi mustahiq zakat dengan membayar biaya yang wajar. Biaya ini kemudian dijadikan dana kebajikan. Penjelasan Tambahan: Aset kelolaan: Bisa berupa tanah, bangunan, mesin, dan lain sebagainya. Pengelola: Lembaga yang ditugaskan untuk mengelola zakat, seperti Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS). Mustahiq zakat: Orang-orang yang berhak menerima zakat, seperti fakir miskin, Ibnu Sabil, dan lain sebagainya. Dana kebajikan: Dana yang digunakan untuk membantu orang lain, seperti membangun masjid, sekolah, atau rumah sakit. Kesimpulan: Penyaluran zakat dalam bentuk aset kelolaan adalah alternatif yang sah untuk memberikan manfaat jangka panjang bagi para mustahiq zakat. Namun, perlu dipastikan bahwa ketentuan yang ditetapkan dalam fatwa ini dipatuhi dengan baik (MUI, 2011).

7. Fatwa MUI No. 23 tahun 2020 tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infaq, dan Shadaqah untuk Penanganan Wabah Covid-19 dan Dampaknya

Pemanfaatan Zakat untuk Penanggulangan COVID-19 Harta zakat dapat digunakan untuk membantu penanggulangan wabah COVID-19 dan dampaknya dengan beberapa ketentuan: Pendistribusian langsung kepada mustahiq: Penerima zakat harus termasuk salah satu golongan asnaf, yaitu fakir, miskin, amil, muallaf, yang terlilit hutang, riqab, Ibnu Sabil, dan/atau fi sabilillah. Bentuk zakat yang didistribusikan dapat berupa uang tunai, makanan po-

kok, keperluan pengobatan, modal kerja, atau kebutuhan lain yang sesuai dengan mustahiq. Harta zakat dapat dimanfaatkan secara produktif untuk membantu usaha ekonomi mustahiq yang terdampak wabah. Penyaluran untuk kepentingan umum: Penerima manfaat termasuk golongan fi sabilillah. Pemanfaatan zakat dilakukan dalam bentuk aset kelolaan atau layanan untuk kepentingan umum, khususnya mustahiq, seperti penyediaan alat pelindung diri, disinfektan, pengobatan, dan kebutuhan relawan yang membantu penanggulangan wabah. Percepatan Penunaian Zakat Zakat mal dan zakat fitrah dapat ditunaikan dan disalurkan lebih cepat tanpa harus menunggu waktu tertentu: Zakat mal boleh ditunaikan dan disalurkan lebih cepat (ta'jil alzakah) tanpa harus menunggu satu tahun penuh (hawal alhaul) setelah mencapai nishab. Zakat fitrah boleh ditunaikan dan disalurkan sejak awal Ramadhan tanpa harus menunggu malam Idul Fitri. Sumber Dana Lain Kebutuhan penanggulangan wabah COVID-19 dan dampaknya yang tidak dapat dipenuhi melalui zakat, dapat diperoleh melalui infaq, shadaqah, dan sumbangan halal lainnya (MUI, 2020)

8. Fatwa MUI No. 66 tahun 2022 tentang Pemanfaatan Harta Zakat untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya

Peristiwa atau serangkaian peristiwa yang membahayakan dan mengganggu kehidupan masyarakat, dipicu oleh faktor alam, non-alam, atau manusia. Bencana ini dapat mengakibatkan korban jiwa, kerusakan lingkungan, kerugian materi, dan trauma psikologis. Tanggung Jawab Penanggulangan Bencana: Pada dasarnya, penanggulangan bencana dan dampaknya menjadi tanggung jawab pemerintah. Pemanfaatan Zakat untuk Penanggulangan Bencana: Harta zakat dapat digunakan untuk membantu penanggulangan bencana dengan beberapa ketentuan: Pendistribusian langsung kepada mustahiq: Penerima zakat harus termasuk dalam salah satu asnaf zakat yang berhak menerima bantuan. Bantuan dapat berupa uang tunai, makanan pokok, kebutuhan medis, modal usaha, atau kebutuhan lain sesuai kondisi mustahiq. Pendistribusian untuk kemaslahatan umum: Penerima manfaat termasuk asnaf sabilillah. Bantuan dapat berupa aset kelolaan atau layanan publik, seperti penyediaan air bersih, sanitasi, tenda pengungsian, alat pelindung diri, penanaman pohon, pembangunan bendungan, pengobatan, dan kebutuhan relawan yang terlibat dalam penanggulangan bencana.

Pencegahan bencana: Kebutuhan untuk pencegahan bencana, seperti biaya edukasi, pendampingan, dan perencanaan penanggulangan, dapat dipenuhi dari infaq, shadaqah, dan dana sosial keagamaan lain, jika tidak dapat dipenuhi dari zakat. Pemanfaatan Zakat untuk Pemulihan Bencana: Harta zakat juga dapat digunakan untuk pemulihan pasca bencana dengan ketentuan: Pendistribusian langsung kepada mustahiq: Penerima zakat harus termasuk dalam salah satu asnaf zakat yang berhak menerima bantuan. Bantuan dapat berupa uang tunai, makanan pokok, kebutuhan medis, modal usaha, atau kebutuhan lain sesuai kondisi mustahiq. Pemanfaatan zakat dapat bersifat produktif, seperti stimulasi kegiatan ekonomi bagi fakir miskin yang terkena dampak bencana. Pendistribusian untuk kemaslahatan umum: Penerima manfaat termasuk asnaf sabilillah. Bantuan dapat berupa aset kelolaan atau layanan publik, seperti penyediaan air bersih, sanitasi, tenda pengungsian, alat pelindung diri, penanaman pohon, pembangunan bendungan, pengobatan, dan kebutuhan relawan yang terlibat dalam penanggulangan bencana. Kesimpulan: Fatwa ini membolehkan pemanfaatan zakat untuk penanggulangan bencana dan dampaknya, baik pada masa darurat maupun pemulihan, dengan memperhatikan ketentuan yang telah ditetapkan.

kan. Pemanfaatan zakat diharapkan dapat membantu meringankan beban masyarakat yang terkena dampak bencana dan mempercepat proses pemulihan (MUI, 2022)

9. Ijtima' Ulama tahun 2024 tentang Zakat Youtuber, Selebgram dan Pelaku Ekonomi Kreatif Digital Lainnya

Para kreator digital seperti Youtuber, Selebgram, dan pelaku ekonomi kreatif digital lainnya diwajibkan untuk mengeluarkan zakat dari penghasilan mereka, dengan ketentuan sebagai berikut: Konten yang dihasilkan harus sesuai dengan syariat Islam. Penghasilan telah mencapai nisab, yaitu setara dengan 85 gram emas dan telah dimiliki selama satu tahun (haul). Jika penghasilan telah mencapai nisab, zakat dapat dikeluarkan segera setelah diterima, meskipun belum genap satu tahun. Jika penghasilan belum mencapai nisab, kumpulkan selama satu tahun. Zakat dikeluarkan setelah penghasilan mencapai nisab. Kadar zakat adalah 2,5% (jika menggunakan tahun qamariyah) atau 2,57% (jika menggunakan tahun syamsiyah). Penggunaan tahun qamariyah diprioritaskan, namun jika terdapat kesulitan, tahun syamsiyah dapat digunakan. Perlu diingat bahwa penghasilan dari konten yang bertentangan dengan syariat Islam, seperti konten pornografi, asusila, ghibah, fitnah, judi, dan penistaan agama, adalah haram. Pelaku konten tersebut wajib bertaubat dan hartanya tidak wajib dizakati, melainkan disalurkan untuk kepentingan sosial. Kesimpulannya, zakat merupakan kewajiban bagi para kreator digital yang memenuhi ketentuan syariah dan nisab. Penghasilan dari konten yang haram tidak dizakati, tetapi harus dialihkan untuk kegiatan sosial (MUI, 2024)

Kesimpulan

Fatwa MUI mengenai zakat perlu diakui sangat progresif dan menyesuaikan dengan arus perkembangan zaman. Tidak ajang, fatwa-fatwanya terbilang berani dan seklias akan tampak berlawanan dengan rumusan zakat ulama terdahulu. Selain itu, Fatwa zakat MUI juga sangat memerhatikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai acuan kesimpulan hukum. Fatwa zakat MUI tidak hanya mengandalkan makna literal dari teks Al-Qur'an, hadis, maupun penjelasan ulama sebelumnya dalam menghasilkan fatwa. Hal ini menjadi angin segar bagi bangsa Indonesia, fatwa MUI senantiasa berpijak pada ekonomi umat yang berkeadilan. Si kaya tidak diperkenankan menguasai harta berlebih tanpa menyalurkannya kepada mereka yang kurang beruntung.

Daftar Pustaka

- Abdullah, S. (2016). *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan.
- Al-Qarafi, S. D. (t.t.). *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*. Kairo: Dar Alam al-Kutub.
- Al-Suyuti, J. (1983). *Al-Asybah wa al-Nazā'ir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Syatibi, A. I. (1997). *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. (Madinah: Dar Ibn 'Affan).
- Al-Ṭabari, I. J. (1967). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Al-Zuhaili, W. (t.t.). *al-Fiqh al-Islāmī wa ādillatuhu*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Ibn 'Abidin, M. (1907). *Nasyr al-'Urf fī Binā' Ba'd al-Aḥkām 'ala al-'Urf*. Istanbul: Dar Sa'adat.
- Ibn Rusyd. (2004). *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Kairo: Dar al-Hadis.
- MUI. (1982). *Fatwa MUI tentang Intensifikasi Pelaksanaan Zakat*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.
- _____. (1982). *Fatwa MUI tentang Mentasharufkan Dana Zakat untuk Kegiatan Produktif*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.
- _____. (1996). *Fatwa MUI tentang Pemberian Zakat untuk Beasiswa*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.
- _____. (2003). *Fatwa MUI No. 3 Tahun 2003 tentang Zakat Penghasilan*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.
- _____. (2003). *Fatwa MUI No. 4 Tahun 2003 tentang Penggunaan Dana Zakat untuk Investasi (Istitsmar)*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.
- _____. (2011). *Fatwa MUI No. 14 Tahun 2011 tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.
- _____. (2020). *Fatwa MUI No. 23 Tahun 2020 tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infaq, Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.
- _____. (2022). *Fatwa MUI No. 66 Tahun 2022 tentang Pemanfaatan Harta Zakat untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.
- _____. (2024). *Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Nomor 04/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Zakat Youtuber, Selebgram dan Pelaku Ekonomi Kreatif Digital Lainnya*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.

PERBEDAAN PEMBIAYAAN PEMILIKAN RUMAH SYARIAH TANPA BANK DAN PEMBIAYAAN PEMILIKAN RUMAH DENGAN BANK SYARIAH DITINJAU DARI HUKUM EKONOMI SYARIAH DAN HUKUM POSITIF

Dedi Isman¹

Abstract.

This research is based on the fact that there is a housing shortage (backlog) in housing needs in Indonesia which has reached 11 million. One way to fulfill this backlog is sharia home financing using sharia banks and without banks. This research uses qualitative methods with case or field studies using an empirical legal research approach that analyzes and examines legal practices that occur. This research proves that: First, there are differences in the contracts used by sharia property developers without banks and those used by sharia banks. Second, there are differences in the transfer of ownership status in the process of changing the name of a house ownership certificate. Third, in terms of resolving sharia property developer disputes through 2 stages, namely by deliberation or through religious courts, sharia banks go through 3 stages, namely deliberation, through national sharia arbitration bodies and religious courts.

Keywords: *Sharia Property, Contract, Ownership Rights.*

Abstrak.

Penelitian ini dilandasi karena terdapat kekurangan perumahan (backlog) dalam pemenuhan kebutuhan perumahan di Indonesia yang mencapai 11 juta. Salah satu pemenuhan backlog tersebut dengan adanya pembiayaan rumah syariah menggunakan bank syariah dan tanpa bank. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan studi kasus atau lapangan menggunakan pendekatan penelitian hukum empiris yang menganalisis dan mengkaji praktek hukum yang terjadi. Penelitian ini membuktikan bahwa: Pertama, terdapat perbedaan akad yang digunakan oleh developer properti syariah tanpa bank dengan yang digunakan pada bank syariah. Kedua, terdapat perbedaan pada perpindahan status kepemilikan dalam proses balik nama sertifikat kepemilikan rumah. Ketiga, dalam hal penyelesaian sengketa developer properti syariah melalui 2 tahap yaitu dengan

¹ Pascasarjana Hukum Ekonomi Syariah Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta Jl. Ir H. Juanda No.70, Pisangan, Kec. Ciputat Tim., Kota Tangerang Selatan, Banten 15419. Email: dediisman@mhs.iiq.ac.id No. Hp. 0823-1196-1323

musyawarah atau melalui pengadilan agama, adapun bank syariah melalui 3 tahap yaitu musyawarah, melalui badan arbitrase syariah nasional dan pengadilan agama.

Kata kunci: *Properti Syariah, Akad, Hak Milik.*

Pendahuluan

Definisi rumah menurut Sunarti (2019) dapat dibagi menjadi dua, yaitu rumah sebagai kata benda, di mana rumah sebagai tempat tinggal dan komoditi, dan rumah sebagai kata kerja, yaitu sebagai suatu proses aktivitas manusia yang terjadi dalam pembangunan atau selama proses penghuniannya. Perumahan dan Kawasan Permukiman didefinisikan sebagai satu kesatuan sistem yang terdiri dari pembinaan, penyelenggaraan perumahan, penyelenggaraan kawasan permukiman, pemeliharaan dan perbaikan, pencegahan dan peningkatan kualitas perumahan.

Terdapat kekurangan perumahan (*backlog*) dalam pemenuhan kebutuhan perumahan dan kawasan pemukiman di Indonesia. Pada tahun 2022 dalam rilisnya, Kementerian Pekerjaan Umum dan Perumahan Rakyat (PUPR) berusaha mengatasi *Backlog* tersebut dengan menyediakan rumah layak huni untuk masyarakat berpenghasilan rendah (MBR) dengan pendapatan yang tidak tetap dan masyarakat yang bekerja di sektor informal. Saat ini, angka *backlog* kepemilikan perumahan mencapai 11 juta, dengan tingkat keterhunian mencapai 7,6 juta, atau setara dengan 93% *backlog* kepemilikan perumahan. 30% dari *backlog* tersebut merupakan masyarakat berpenghasilan rendah (MBR) dan sisanya sebesar 60% merupakan MBR informal masyarakat dengan kategori miskin.

Data Badan Pusat Statistik (2019) menunjukkan bahwa 57,32% masyarakat yang memiliki rumah, mereka memperoleh rumahnya dengan cara membeli secara tunai dari pengembang ataupun bukan dari pengembang, dan sebesar 31,89% masyarakat membeli rumah melalui angsuran KPR. Dan yang lainnya membeli secara angsuran non-KPR sebanyak 10,58%.

Salah satu pemenuhan untuk mengurangi *backlog* tersebut adalah pembiayaan rumah berbasis syariah. Data Statistik Perbankan Indonesia (SPI) OJK (2021) memperlihatkan bahwa pembiayaan kepemilikan rumah tinggal mencapai Rp100,275 triliun per Desember 2021. Selain pembiayaan rumah menggunakan bank syariah, kini berkembang pembiayaan syariah yang tidak memakai jasa bank syariah. PPR Syariah Tanpa Bank adalah PPR yang tidak menggunakan Lembaga keuangan seperti bank syariah. Ahmad Ifham (2017). Pembelian rumah tanpa bank hanya melibatkan 2 pihak. Pihak pertama adalah pembeli itu sendiri dan pihak kedua adalah pengembang/developer. Transaksi tersebut tidak melibatkan pihak ketiga seperti bank, baik itu bank syariah ataupun bank konvensional.

Ketua Umum Asosiasi Developer Properti Syariah (ADPS), M. Arief Gunawan Sungkar, memaparkan bahwa selama masa pandemi tahun 2020-2021, properti syariah telah terbukti tidak terpengaruh oleh adanya krisis ekonomi, bahkan tumbuh eksponensial. Properti syariah menjadi solusi bagi masyarakat dengan penghasilan tidak tetap dan *unbankable* di Indonesia untuk dapat memiliki rumah tanpa Bank. Total estimasi *market size* properti syariah dari 2013 sampai 2021 yang dihitung oleh ADPS mencapai Rp 20 triliun. ADPS menetapkan target sampai 2025 properti syariah tanpa bank akan membuat 1 juta unit, dengan *market size* sampai Rp 400 triliun. Dengan target tenaga kerja di properti Syariah diatas 100.000 tenaga kerja langsung dan lebih dari 350.000 tenaga kerja tidak langsung.

Berkembangnya fenomena perumahan syariah tanpa bank, rupanya menarik minat dan antusiasme masyarakat, khususnya warga muslim. Developer pun ramai-ramai membangun perumahan dengan konsep ini. Ironisnya, kebanyakan developer yang terjun ke konsep syariah ini adalah developer-developer pemula yang belum punya pengalaman yang memadai. Hanya dengan iming-iming syariah, mereka yakin mampu menjual banyak rumah. Niat awal yang baik tidak diimbangi dengan kemampuan manajerial yang baik, sehingga tidak sedikit developer syariah yang mangkrak alias putus di tengah jalan, yang kemudian merugikan para konsumen. Lebih parah lagi terdapat developer yang sama sekali tidak terlihat pembangunan rumahnya, padahal sudah menjual ratusan unit, dan ternyata tanahnya belum dibeli atau belum dimiliki oleh developer. Reno Syafrudin Sann (2020).

Pada akhir tahun 2019, bermunculan kasus penipuan berkedok properti syariah. Pada bulan November 2019 muncul kasus, di mana pengembang menjanjikan akan membangun perumahan syariah di lima lokasi yang berbeda, yaitu dua perumahan di kawasan Bogor, satu di Bekasi, satu di Bandung, dan satu perumahan di Lampung. Jumlah korbannya mencapai 270 orang dengan total kerugian mencapai Rp 23 miliar. Kasus penipuan penjualan rumah syariah diungkap oleh Polda Metro Jaya. Bulan Desember 2019, muncul kasus penipuan berikutnya, di mana korbannya lebih banyak lagi dari kasus di bulan November yang mencapai 3.680 orang dengan total kerugian mencapai Rp 40 miliar. Dalam kasus ini, rencananya perumahan syariah akan dibangun di wilayah Tangerang Selatan dan wilayah Banten lainnya. Awal tahun 2020, kasus properti syariah meluas hingga Jawa Timur. Terdapat laporan dari korban penipuan perumahan syariah kepada Polrestabes Surabaya, yang kemudian ditindaklanjuti dengan penangkapan pemilik sekaligus Direktur Utama perusahaan properti perumahan syariah di Kabupaten Sidoarjo. Dari hasil penyidikan, terungkap status lahan yang dipasarkan merupakan milik orang lain yang disewa oleh pelaku. Bahkan sebagian lahan tersebut masih berupa rawa, sementara sisanya sudah dilapisi *paving block*. IAEI (2022). Pada Maret 2022, puluhan korban penipuan dan penggelapan, dengan modus penjualan perumahan syariah melapor ke Polda Metro Jaya. Mereka melaporkan 5 orang yang diduga agensi perumahan syariah bodong di 30 lokasi dengan dugaan kerugian mencapai Rp2 miliar. Erfan Maaruf (2022).

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan oleh penulis, maka penulis tertarik untuk melakukan sebuah penelitian untuk meneliti masalah yang telah diuraikan tersebut. Penulis mengambil lokasi penelitian di daerah depok. Wilayah depok mempunyai kualifikasi hunian layak yang lebih baik dibanding perumahan di wilayah Bodetabek, hal ini dapat dilihat berdasarkan data statistik perumahan Pemprov Jawa Barat tahun 2020 dengan indikator (air minum layak, sanitasi, TPAT, sumber penerangan, dan lain-lain). Kota Depok bersanding dengan Kota Bogor merupakan kota dengan perkembangan perumahan nasional yang paling tinggi pertumbuhannya dalam 3 tahun terakhir berdasarkan data Statistik Pembangunan Perumahan Nasional di Jabodetabek yang dikeluarkan pemprov DKI Jakarta tahun 2023.

Adapun objek penelitian yang dipilih yaitu, PT SDP Syariah Indonesia dan PT Bank Syariah Indonesia, Tbk. PT SDP Syariah Indonesia merupakan perusahaan developer properti syariah tanpa Bank pertama di Kota Depok yang berdiri pada tahun 2016 dengan nama brand "Syamsa Dhuha Property", di mana para pendirinya sangat berpengalaman dibidang properti baik sebagai *agency*, kontraktor, maupun developer secara konvensional. Sedangkan pemilihan PT Bank Syariah Indonesia, Tbk., karena perusahaan tersebut adalah bank syariah terbe-

sar di Indonesia saat ini dan bank terbesar ke-6 dari sisi aset, dengan total aset mencapai Rp 306 triliun per Desember 2022. Adapun judul penelitian ini adalah "Perbedaan Pembiayaan Pemilikan Rumah (PPR) Syariah Tanpa Bank dan Pembiayaan Pemilikan Rumah (PPR) dengan Bank Syariah Ditinjau dari Hukum Ekonomi Syariah dan Hukum Positif".

Perumusan masalah dalam penelitian ini untuk menganalisis komparasi penerapan akad-akad syariah pada PPR Syariah Tanpa Bank dan PPR dengan Bank Syariah, untuk menganalisis komparasi perpindahan status kepemilikan dan jaminan pada PPR Syariah Tanpa Bank dan PPR dengan Bank Syariah, untuk menganalisis komparasi risiko hukum dan penyelesaian sengketa PPR Syariah Tanpa Bank dan PPR dengan Bank Syariah.

Konsep Teori

Menurut Andrianto dan M. Anang Firmansyah (2019) Pembiayaan secara luas berarti financing atau pembelanjaan, yaitu pendanaan yang dikeluarkan untuk mendukung investasi yang telah direncanakan, baik dilakukan sendiri maupun dijalankan orang lain. Dalam arti sempit, pembiayaan dipakai untuk mendefinisikan pendanaan yang dilakukan oleh lembaga pembiayaan, seperti bank syariah kepada nasabah. Dalam kondisi ini arti pembiayaan menjadi sempit dan pasif.

Menurut M. Syafi'i Antonio (2015) pembiayaan merupakan salah satu tugas pokok bank yaitu pemberian fasilitas dana dalam memenuhi kebutuhan pihak-pihak yang merupakan defisit unit. Berdasarkan Undang-Undang Perbankan Syariah No. 21 Tahun 2008 Pasal 25, pembiayaan adalah penyediaan dana atau tagihan yang disamakan dengan itu berupa transaksi bagi hasil dalam bentuk *muḍārabah* dan *musyārahah*, transaksi sewa menyewa dalam bentuk *ijārah* dan sewa beli atau *ijārah muntahiyah bi al-tamlik*, transaksi jual beli dalam bentuk utang piutang *murābahah*, *salam* dan *istiṣnā'*, transaksi pinjam meminjam dalam bentuk *qard*, dan transaksi sewa menyewa jasa dalam bentuk *ijārah*. Dari beberapa definisi-definisi diatas dapat disimpulkan bahwa pembiayaan adalah penyediaan uang atau dana atas dasar kepercayaan antara sesama untuk mendukung suatu kegiatan investasi maupun kebutuhan konsumtif yang telah direncanakan, dengan mewajibkan pihak yang dibiayai mengembalikan uang atau tagihan tersebut dalam jangka waktu tertentu dengan imbalan, upah atau bagi hasil yang telah disepakati.

PPR Syariah Tanpa Bank atau dikenal sebagai properti syariah, yaitu proses jual beli rumah atau properti dalam hal ini, tanah maupun rumah sesuai dengan aturan syariah tanpa adanya riba, *garar*, maupun kedzaliman. PPR Syariah Tanpa Bank, dikenal juga sebagai transaksi jual beli yang hanya melibatkan dua pihak, yakni konsumen dan developer. Konsumen langsung membeli dari developer baik secara *cash* keras, *cash* bertahap maupun cicilan hingga maksimal 10 tahun tanpa melibatkan pihak ketiga atau bank.

Sistem pembayaran jual beli rumah syariah tanpa bank juga dibarengi dengan beberapa slogan, tanpa BI *checking*, tanpa sita dan lain-lain. Tanpa BI *checking* karena memang dalam pembelian, konsumen tidak melalui bank, langsung kepada developer. Tanpa sita karena dalam kesepakatan atau PPJB tidak ada sita untuk menyelesaikan permasalahan jika konsumen wanprestasi. Asriman A. Tanjung (2018). Pembiayaan pemilikan rumah tanpa riba memang menjanjikan kepastian untuk perencanaan keuangan, namun tidak dapat dipungkiri, cukup sulit untuk menemukan developer yang kredibel. Secara struktur, organisasi de-

veloper properti syariah tidak jauh berbeda dengan developer konvensional. Bedanya, developer ini memasarkan properti sesuai syariat Islam. Berikut kelebihan dan kekurangan pembiayaan pemilikan rumah syariah lewat developer:

Kelebihan Pembiayaan Pemilikan Rumah Syariah Tanpa Bank.

1. Tanpa pihak ketiga (lembaga keuangan atau lembaga perbankan) sehingga proses pengajuan kredit lebih cepat.
2. Tanpa BI *checking*.
3. Tanpa biaya akad dan administrasi.
4. Tidak ada sita-menyita rumah apabila pembeli rumah terlambat membayar angsuran.

Kekurangan Pembiayaan Pemilikan Rumah Syariah Tanpa Bank.

1. Serah terima kunci rumah sering kali memakan waktu lama karena pembangunan rumah berdasarkan ketersediaan dana.
2. Estimasi pembangunan rumah tidak pasti.
3. Rumah yang dibangun oleh developer properti syariah tidak diasuransikan.
4. Rawan dimanfaatkan oleh developer nakal.

Definisi diatas menunjukkan bahwa properti syariah tanpa bank lebih menekankan transaksi secara langsung dengan pembeli, tidak ada perantara atau pihak ketiga dalam transaksinya seperti perbankan atau perusahaan pembiayaan lainnya. Properti syariah tanpa bank juga menawarkan kemudahan proses dan syarat transaksi dengan menghilangkan proses-proses transaksi yang ada diperbankan.

Solusi memiliki rumah idaman bebas riba juga ditawarkan oleh bank-bank syariah menggunakan fasilitas PPR Syariah. Pada umumnya skema yang dipakai adalah skema jual beli.

Kelebihan Pembiayaan Pemilikan Rumah Syariah melalui Bank Syariah.

1. Proses pengajuan PPR melalui Bank Syariah lebih cepat dibanding KPR Konvensional.
2. Uang muka lebih ringan daripada KPR konvensional.
3. Tanpa bunga sehingga besar angsuran tetap hingga masa angsuran berakhir dan nasabah tidak akan dikenakan denda apabila melunasi angsuran lebih awal.

Kekurangan Pembiayaan Pemilikan Rumah Syariah melalui Bank Syariah.

1. Tidak bisa menikmati besar angsuran rendah ketika suku bunga BI turun.
2. Tetap menerapkan sistem denda. Miyanti Rahman (2023).

Penelitian ini menelaah lebih lanjut penelitian yang terdahulu dilakukan oleh Amri Antoni dalam penelitiannya "Analisis Pembiayaan Perumahan Syariah Non Bank di Kota Palembang" yang menyimpulkan bahwa akad yang digunakan dalam pembiayaan rumah tanpa bank menggunakan skema akad *Istisnā'*, di mana rumah yang dibangun bersifat inden. Pembiayaan tersebut tidak melibatkan pihak ketiga seperti perbankan, jadi dilaksanakan antara kedua belah pihak dalam hal ini developer properti dan pembeli.

Metode Analisis

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan kualitatif dalam bentuk studi kasus. Pengumpulan berbagai macam data menggunakan teknik triangulasi. Sugiyono (2013).

Pendekatan pada penelitian ini menggunakan penelitian hukum empiris, di mana penelitian hukum empiris merupakan salah satu jenis penelitian hukum yang menganalisis dan mengkaji praktek hukum yang terjadi dalam masyarakat. Penelitian hukum empiris tidak hanya bersumber dari hukum positif tertulis (peraturan perundang-undangan) sebagai data sekunder, tetapi juga dari meneliti perilaku nyata yang dijadikan sebagai data primer yang didapat langsung dari lokasi penelitian lapangan (*field research*). Perilaku nyata tersebut hidup dan berkembang bebas seiring dengan kebutuhan masyarakat, ada yang dalam bentuk putusan pengadilan atau yang dalam bentuk adat istiadat kebiasaan. Muhaimin (2020)

Data yang diperlukan dalam penelitian ini meliputi data primer dan data sekunder. Sumber pengambilan data adalah PT SDP Syariah Indonesia dan PT Bank Syariah Indonesia, Tbk., serta bahan-bahan sekunder yang berhubungan dengan penelitian antara lain; Studi literatur, yaitu undang-undang, regulasi terkait objek penelitian, kitab-kitab fikih klasik dan kontemporer yang memuat pembahasan terkait masalah yang diteliti. Studi dokumen dari PT SDP Syariah Indonesia dan PT Bank Syariah Indonesia, Tbk.

Untuk memperoleh data yang dibutuhkan dalam penelitian ini, penulis menggunakan beberapa teknik antara lain; Teknik Literasi, yaitu pengumpulan data dengan membaca literatur yang relevan terkait pembahasan masalah yang diteliti. Kajian Dokumen, kajian dokumen menjadi salah satu cara peneliti dalam mengumpulkan data atau informasi. Mulai dari membaca surat-surat, pengumuman, risalah rapat, pernyataan tertulis berupa kebijakan yang sudah dibuat dan bahan-bahan tertulis lainnya. Metode pengumpulan data seperti ini sangat bermanfaat karena dapat dilaksanakan tanpa mengganggu obyek penelitian. Dengan menganalisis dokumen-dokumen tersebut, peneliti dapat mempelajari budaya dan nilai-nilai yang dianut oleh objek penelitian, menggali informasi mengenai permasalahan yang diinginkan, dengan memahami dan menelaah data yang terdapat dalam dokumen-dokumen yang dimiliki perusahaan sebagai objek penelitian. Teknik Pengamatan, yaitu mengamati langsung terhadap objek penelitian. Teknik Wawancara, yaitu melakukan wawancara dengan Bapak Dr. H. Asep Supyadillah, M.A., selaku Wakil Sekretaris DSN MUI, Bapak Yudianto Malakiano selaku Direktur Utama PT SDP Syariah Indonesia, Bapak Usman Muhammad Huda selaku Direktur Utama PT Makna Karya Propertindo, Bapak Fadly Syaputra selaku Direktur Utama Shofiyah Land Palembang. Tujuan utamanya ialah untuk mendapatkan informasi yang berkaitan dengan kebijakan-kebijakan penting dan melakukan diskusi atas objek penelitian.

Pembahasan

Akad pada PPR Syariah Tanpa Bank dan PPR dengan Bank Syariah.

Proyek perumahan PT SDP Syariah dibangun dengan tahapan sebagai berikut: pengadaan lahan, pembangunan unit rumah dan penjualan unit rumah. Akad pembiayaan perumahan yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah akad antara PT SDP Syariah dan pembeli rumah. Perjanjian yang dilakukan antara PT SDP Syariah dengan pembeli rumah menggunakan akad *istiṣnā'*. Akad tersebut dipilih berdasarkan pemahaman perusahaan berkaitan dengan transaksi jual beli yang dilakukan dengan mekanisme inden, di mana barang atau rumah belum dibangun. Dalam prakteknya, untuk pembangunan perumahan proyek yang pertama kali dibangun oleh PT SDP Syariah, ada yang menggunakan jasa kon-

traktor ada juga yang dibangun secara mandiri. Penggunaan jasa kontraktor dalam pembangunan rumah masuk kategori akad *istiṣnā'* paralel, di mana setelah dilakukan akad *istiṣnā'* dengan nasabah, kemudian developer melakukan akad *istiṣnā'* kepada kontraktor.

Akad jual beli *istiṣnā'* dari segi rukun terdiri dari orang yang berakad (*mustaṣni'*/pembeli rumah dan *ṣani'*/penjual), dalam rukun ini sudah terpenuhi di mana penjual adalah PT SDP Syariah dan pembeli adalah pembeli rumah dimaksud. Objek yang diakadkan (*maṣnu'*/barang dan *ṣaman'*/harga). Objek barang dalam hal ini adalah rumah yang akan dibangun dan harga adalah harga jual rumah dimaksud. *Ṣigat* (ijab kabul). Dalam transaksi ini ijab kabul dibuktikan dengan tanda tangan akad jual beli.

Syarat-syarat *istiṣnā'* antara lain:

1. Kedua belah pihak yang bertransaksi berakal, cakap hukum dan mempunyai kekuasaan untuk melakukan jual beli. Dalam hal ini dibuktikan dengan dokumen kependudukan berupa KTP para pihak yang bertransaksi.
2. *Riḍa*/kerelaan dua belah pihak dan tidak ingkar janji. Dalam hal ini dibuktikan dengan menandatangani akad jual beli.
3. *Ṣhani'* menyatakan kesanggupan untuk membuat barang. Dalam hal ini PT SDP Syariah menyatakan dalam perjanjian jual belinya perihal waktu pengerjaan dan serah terima rumah.
4. Barang yang dipesan tidak termasuk kategori yang dilarang syara' (najis, haram/tidak jelas) atau menimbulkan kemudharatan (menimbulkan maksiat). Dalam hal ini barang yang diperjual belikan adalah unit rumah tersebut.
5. Barang yang dipesan termasuk jenis, jumlah, kriteria yang diinginkan harus jelas, sama seperti yang disyaratkan dalam penjualan untuk mencegah ketidakjelasan yang akan mengakibatkan perselisihan. Dalam hal ini PT SDP Syariah dalam perjanjian akad jual beli mencantumkan lokasi kavling, *design* bangunan (bagian luar dan dalam) dan jenis material bahan bangunan yang dipakai.
6. Barang yang diinginkan adalah barang yang dapat dikerjakan dengan tangan manusia, bukan seperti membuat biji-bijian, buah-buahan dan daging segar, karna barang-barang tersebut bukan barang yang dibuat manusia. Dalam hal ini barang yang diinginkan sudah sesuai yaitu yang dibuat oleh tangan manusia berupa unit rumah.

Jual beli rumah dengan bank syariah dalam penelitian kali ini mengambil objek penelitian PT. Bank Syariah Indonesia, Tbk (BSI). Pada transaksi pembiayaan rumah melalui BSI, menggunakan 2 akad. Akad *murābahah* dan *musyārakah mutanāqishah*. Dalam hal bank syariah memakai akad *murābahah*, secara rukun dan syarat sebagai berikut:

1. Penjual, dengan syarat penjual memberitahu biaya modal kepada pembeli (nasabah), dan penjual harus menjelaskan kepada pembeli bila terjadi cacat atas barang sesudah pembelian, serta penjual harus menyampaikan semua hal yang berkaitan dengan pembelian, misalnya jika pembelian dilakukan secara utang. Dalam hal ini, akad jual beli *murābahah* antara BSI dengan pembeli dijelaskan harga perolehan, margin, harga jual dan besarnya angsuran termuat dalam dokumen SP3 dan akad.
2. Pembeli, memahami kontrak yang telah disepakati bersama dan tidak ada unsur merugikan bagi pembeli. Dalam hal ini semua ketentuan terkait dengan hal-hal yang berkaitan dengan jual beli dituangkan dalam akad termasuk jika ada wanprestasi dalam perjanjian.

3. Barang yang dibeli, tidak cacat dan sesuai dengan kesepakatan bersama. Dalam hal ini spesifikasi barang yang diinginkan dimuat dalam SP₃ dan akad *murābahah*.
4. Akad/Şigat, kontrak pertama harus sah sesuai dengan rukun yang ditetapkan, dan kontrak harus bebas dari riba. Dalam hal ini şigat dinyatakan dengan tanda tangan kedua belah pihak yang bertransaksi.
5. Secara prinsip, jika syarat penjual memberi tahu biaya modal kepada nasabah, penjual harus menjelaskan kepada pembeli bila terjadi cacat atas barang sesudah pembelian, dan penjual harus menyampaikan semua hal yang berkaitan dengan pembelian, misalnya, jika pembelian dilakukan secara utang tidak dipenuhi, maka pembeli mempunyai pilihan melanjutkan pembelian seperti apa adanya, atau kembali kepada penjual dan menyatakan ketidaksetujuan atas barang yang dijual, membatalkan kontrak. Semua syarat dimaksud dimuat dalam dokumen SP₃ dan akad *murābahah*.

Akad pembiayaan pemilikan rumah melalui BSI yang kedua adalah akad *musyārahah mutanāqışah*, Dalam hal bank syariah memakai akad *musyārahah mutanāqışah*, secara rukun dan syarat sebagai berikut:

1. Pihak yang berakad. Dalam hal ini yang berakad atau bersyarikat adalah Bank Syariah Indonesia dan nasabah.
2. Bank dan Nasabah atau pihak 1 dan 2, keduanya merupakan penyedia dan penyerta modal (şāhibul māl) dan pemilik properti yang akan disewakan (*mu'jir*), sedangkan nasabah selain sebagai pemilik modal juga bisa sebagai penyewa properti tersebut (*Musta'jir*). Dalam hal ini penyedia modal adalah bank dan nasabah, *mu'jir* dalam hal ini adalah pihak bank dan nasabah, di mana nasabah sebagai *mu'jir* dapat bertindak sebagai penyewa yang menyewa objek kepemilikan milik bank.
3. Modal masing-masing pihak. Bank dan nasabah menyertakan modal dengan tujuan untuk membeli suatu properti tertentu, yang akan disewakan kepada nasabah (atau pihak lain). Dalam hal ini ketentuan berkaitan dengan jumlah modal yang disetor oleh masing-masing pihak tercantum kedalam dokumen SP₃ dan akad *musyārahah mutanāqışah*.
4. Objek Akad. Objek akad berupa aset properti yang akan dimiliki bersama, disewakan dan menghasilkan keuntungan bagi para pihak. Objek akad dalam hal ini adalah unit rumah yang dibeli.
5. Ijab Kabul. Pernyataan penawaran (ijab) dan penerimaan (kabul) yang dinyatakan oleh para pihak terkait untuk menunjukkan kehendak masing-masing dalam mengadakan perjanjian (akad). Ijab kabul dibuktikan dengan dokumen akad *musyārahah mutanāqışah*.
6. Nisbah Bagi Hasil. Pembagian porsi keuntungan yang akan diperoleh para pihak dalam bentuk persentase bukan jumlah uang yang tetap. Pembagian porsi bagi hasil ditentukan diawal dan dituangkan dalam SP₃ dan akad *musyārahah mutanāqışah*.

Pasal 1320 KUH Perdata menyatakan bahwa: "*Untuk sahnya suatu perjanjian diperlukan empat syarat: (1) sepakat mereka yang mengikatkan dirinya, (2) kecakapan untuk membuat suatu perikatan, (3) suatu hal dan (4) sesuatu sebab yang halal*". Ketentuan pasal tersebut sejalan dengan Pasal 1338 KUH Perdata yang menyatakan bahwa: "*Semua persetujuan yang dibuat secara sah, berlaku sebagai undang-undang bagi mereka yang membuatnya*"

Menurut penulis setidaknya ada 5 akad yang dapat digunakan dalam transaksi pem-

belian rumah yaitu *murābahah lil amr bi al-syirā* (Wahbah al-Zuhaili: 2006), (Sa'ad bin Turkī al-Khaślan: 2012), (Abu al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Rusyd al-Qurṭubi: 1988), (Muḥammad bin Ṣālih Uśaimin: 2004), (Syamsuddīn al-Sarkhasi: t.t), (Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'i: 2001), (Ibnu Qayyīm al-Jauziyyah: 2002), ('Abdurrahmān bin Bāz: 2001), *ijārah muntahiyah bi al-tamlīk* (Aḥmad Ibnu Taimiyah: 2004), (Muḥammad al-Dasūqi: t.t), *istiṣnā'* ('Alāuddīn Za'tarī: 2010), (Imām Fakhruddīn Uśmān 'Ali al-Zayla'i: 1897), (Ali Aḥmad al-Sālūs: 2002), (al-Qurṭubi: 1988), (Muṣṭafa al-Khin dan Muṣṭafa al-Bugā: 1992), (Syamsuddīn Muḥammad bin Mufliḥ al-Maqdisi: 2004), (al-Kāsāni: 2003), *musyārahah mutanāqīṣah* ('Alāuddīn Za'tarī: 2010), (Muḥammad 'Uśmān Syabīr: 2007), (Ibnu Qudāmah: 1997), (Muḥammad Amīn al-Syahīrbān bin 'Ābidīn: 2003), (Nazīh Hammād: 2007), (Muḥammad Taqī 'Uśmāni: 2013), (Muḥammad 'Uśmān Syabīr: 2007), dan *ijārah mauṣūfah fi ḥimmah* (Abu Ishāq al-Syīrāzī: 1996), (Muḥammad ad-Dasūqi: t.t), (Manṣūr bin Yūnus bin Idrīs al-Bahūti: 2000), ('Abdurrahmān 'Abdullah al-Su'udi: 2018).

PT SDP Syariah Indonesia dan PT Bank Syariah Indonesia, Tbk, masing-masing menggunakan akad yang berbeda dalam pembiayaan pemilikan rumah. PT SDP Syariah Indonesia memiliki keterbatasan dalam pemilihan akad, akad yang dipakai hanya menggunakan satu jenis akad yaitu *istiṣnā'*, sedangkan PT Bank Syariah Indonesia memiliki variasi akad yang dapat dipilih, mulai dari *murābahah*, *musyārahah mutanāqīṣah* atau *ijārah mauṣūfah fi ḥimmah*. Saat ini PT Bank Syariah Indonesia belum menerapkan akad yang dapat juga dipakai dalam pembiayaan pemilikan rumah yaitu *istiṣnā'* dan *ijārah muntahiyah bi al-tamlīk*. Walaupun dalam pembiayaan yang lainnya kedua akad tersebut telah digunakan oleh PT Bank Syariah Indonesia. Kedepannya bukan tidak mungkin *istiṣnā'* dan *ijārah muntahiyah bi al-tamlīk* juga diterapkan pada pembiayaan rumah di PT Bank Syariah Indonesia, Tbk, sehingga ketika nasabah ingin mengajukan pembiayaan pemilikan rumah, ia dapat memilih akad yang diinginkan.

Pada PT SDP Syariah Indonesia atau perumahan syariah tanpa bank lainnya, diharapkan juga dapat menggunakan akad-akad lainnya yang dapat digunakan dalam pembiayaan rumah syariah, sehingga konsumen dapat memilih opsi akad yang disediakan. Akad-akad tersebut juga dapat dipakai dan disesuaikan dengan kondisi rumah yang menjadi objek jual beli, semisal jika rumahnya masih dalam tahap pemesanan/pembangunan (*indent*) maka dapat menggunakan akad *musyārahah mutanāqīṣah*, *istiṣnā'*, ataupun *ijārah mauṣūfah fi ḥimmah*. Namun jika rumah yang menjadi objek jual beli sudah jadi dalam bentuk rumah bisa menggunakan akad *murābahah*, atau *ijārah muntahiyah bi al-tamlīk*.

Perpindahan Status Kepemilikan dan Penetapan Jaminan pada PPR Syariah Tanpa Bank dan PPR dengan Bank Syariah

Perpindahan kepemilikan merupakan hal yang sangat penting karena jual beli terjadi ketika adanya perpindahan kepemilikan. Dalam hal perpindahan kepemilikan, PT SDP Syariah selaku developer properti syariah tanpa bank, melakukan perpindahan kepemilikan dengan cara serah terima fisik barang yang diserahkan ketika bangunan rumah sudah jadi 100%. Dalam akad perjanjian, proses pembangunan rumah dilaksanakan setelah pembeli rumah membayar DP 30% dari harga rumah dan 6 kali angsuran atau bulan keenam. Untuk proses pembangunan dilakukan dalam jangka waktu 6 bulan. Sehingga proses serah terima dilaku-

kan 1 tahun dari pembayaran DP dan angsuran pertama. Adapun untuk proses balik nama sertifikat dilakukan dengan beberapa cara, untuk proyek-proyek perumahan awal yang dibangun PT. SDP Syariah dilaksanakan 1 tahun ketika rumah jadi, diproyek kedua dilaksanakan balik nama ketika 2 tahun atau 24 bulan angsuran, pada proyek ketiga balik nama dilaksanakan ketika 90% pembayaran sudah dilakukan. Namun ada beberapa *case* balik nama dilakukan berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak untuk penetapan waktunya, namun tetap setelah serah terima barang dilakukan. Adapun penyerahan dokumen seperti SHM dan IMB dilakukan setelah semua pembayaran angsuran atau total harga rumah dilunasi, sebelum rumah itu lunas dokumen-dokumen tersebut masih dalam penguasaan developer sebagai agunan dan dibuat SKMHT atas objek hak tanggungan tersebut.

Perpindahan kepemilikan dalam pembiayaan rumah melalui BSI, adanya *qabḍ ḥukmi* (tercantum dalam akad) ketika akad *murābahah* ditandatangani, yang artinya secara prinsip perpindahan kepemilikan rumah dari penjual dalam hal ini pihak bank sudah berpindah ke pembeli dalam hal ini nasabah. Serah terima rumah dilakukan setelah rumah yang dibeli selesai dibangun dengan jangka waktu pembangunan 4-5 bulan dari angsuran pertama kali dibayarkan. Ketika dilaksanakan akad, dokumen SHM dan IMB langsung diproses untuk balik nama atas nama nasabah. Adapun penyerahan dokumen-dokumen tersebut kepada nasabah dilakukan ketika nasabah sudah melunasi semua angsuran rumah tersebut. Selama belum lunas maka dibuat APHT/SKMHT untuk mengikat hak tanggungan apabila nasabah tidak dapat melunasi rumah tersebut, maka objek hak tanggungan beralih ke pihak bank sebagai pemberi pembiayaan. Sedangkan jika menggunakan akad *musyārahah mutanāqishah*, secara hukum syariah keduanya adalah pemilik rumah tersebut dengan adanya persentase porsi kepemilikan atas rumah tersebut. Di mana porsi kepemilikan bank akan berkurang karna ada jual beli porsi antara porsi milik bank dan milik nasabah. Adapun pembangunan dan pelaksanaan balik nama serta pengikatan hak tanggungan sama seperti yang sudah dijelaskan pada proses perpindahan kepemilikan dengan akad *murābahah* sebelumnya.

Praktek kedua akad diatas dalam hal perpindahan kepemilikan terdapat 2 fase serah terima. Pada waktu pendatangan akad terjadi *intiqāl milkiyyah* sesuai ketentuan-ketentuan dalam akad. Dalam prosesnya, ketika akad ditandatangani terjadi *qabḍ ḥukmi*. Di mana barang belum diterima secara fisik karna rumah yang diperjual belikan belum selesai dibangun sehingga pembeli baru memilikinya dalam segi hukum atau non fisik, dan ketika rumah sudah jadi, maka terjadi *qabḍ ḥaqiqi*. Di mana rumah yang sudah jadi diterima secara fisik. Namun dalam hal kepemilikan, pembeli masih dalam kategori *milk al-nāqish* (memiliki tidak sempurna) karena hanya memiliki hak *intifa'* (penggunaan), belum sepenuhnya memiliki karna rumah tersebut belum lunas. Jika sudah lunas maka kepemilikannya berganti jadi kepemilikan yang sempurna atau *milk al-tamām*.

Ketentuan berkaitan dengan skema kredit atau pembiayaan dalam kepemilikan rumah sudah sesuai dengan aturan yang berlaku pada Undang-Undang No. 1 Tahun 2011 Tentang Perumahan dan Kawasan Permukiman Pasal 43 Ayat 2 "*Pemilikan rumah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dapat difasilitasi dengan kredit atau pembiayaan pemilikan rumah.*" Penetapan jaminan atau agunan dilaksanakan untuk memastikan keseriusan pembeli dalam mengangsur atau membayar cicilan rumah. Selain daripada itu, agunan juga sebagai mitigasi risiko jika dikemudian hari pembeli melakukan wanprestasi berupa gagal bayar cicilan rumah, maka agunan tersebut dapat dijual.

PT SDP Syariah dalam dokumen akadnya menerangkan bahwa dokumen SHM yang sudah dibalik nama akan disimpan oleh developer dan dibuatkan SKMHT untuk mengikat objek tersebut. Dalam hal terjadi kemacetan pembayaran dan dilakukannya eksekusi agunan, pelaksanaannya dilakukan sesuai ketentuan syariah. Objek hak tanggungan tersebut akan dijual secara wajar mengikuti harga pasar dalam transaksi yang memberikan manfaat paling besar kepada pihak pembeli. Hasil penjualan tersebut digunakan untuk membayar utang yang menjadi kewajiban pihak pembeli. Dalam hal terdapat kelebihan dari hasil penjualan rumah tinggal setelah pembayaran utang, kelebihan tersebut dikembalikan kepada pihak pembeli. Dalam hal terjadi ketidakcukupan hasil penjualan objek hak tanggungan untuk pembayaran utang, kekurangan tersebut tetap menjadi tanggungan pihak pembeli. Biaya yang timbul dalam proses penjualan tersebut menjadi tanggungan pihak pembeli.

Sedangkan dalam pembiayaan rumah melalui BSI untuk menjamin tertibnya pembayaran atau pelunasan jumlah kewajiban tepat pada waktu dan jumlah yang telah disepakati oleh para pihak, serta jumlah-jumlah uang lain sehubungan dengan akad pembiayaan, nasabah harus menyerahkan jaminan kepada bank dan membuat pengikatan jaminan sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku (APHT/SKMHT), yang merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari akad. Jenis jaminan yang diserahkan dalam hal ini adalah rumah yang menjadi objek pembiayaan tersebut. Selain agunan tersebut diikat hak tanggungan, objek hak tanggungan tersebut juga wajib diasuransikan (*insurable*) atas risiko kebakaran atau TLO (*Total Lost Only*) atau *All Risk* dan dengan kondisi serta nilai pertanggungan menurut ketentuan yang berlaku di bank, dan pada asuransi syariah yang disetujui oleh Bank. Pembayaran premi asuransi tersebut menjadi tanggungan nasabah.

Kedua objek penelitian memiliki kekurangan dan kelebihan masing-masing dalam hal perpindahan kepemilikan dan penetapan jaminan. Dari sisi perpindahan kepemilikan properti syariah tanpa bank lebih fleksibel dalam proses balik nama sertifikat. Dapat dilaksanakan di awal akad maupun di akhir angsuran ketika sudah melunasi pembiayaan, menyesuaikan dengan kemampuan finansial konsumen. Sehingga pengeluaran biaya ketika akad tidak terlalu besar. Sementara di Bank Syariah proses balik nama dilakukan ketika di awal akad, sehingga biaya yang timbul di awal terlihat lebih besar karna ada proses balik nama. Namun kelebihannya, sertifikat sudah selesai proses balik nama atas nama nasabah sejak awal akad. Nasabah menjadi lebih tenang karna semua proses peralihan sudah dilakukan di awal akad. Selain itu dari segi biaya, pembiayaan rumah melalui bank syariah umumnya lebih besar dibanding bertransaksi langsung dengan properti syariah tanpa bank.

Pada jaminan pembiayaan, properti syariah tanpa bank tidak menerapkan sita jaminan, sehingga konsumen yang tidak mampu membayar angsuran tidak dipusingkan dengan penyitaan jaminan, namun dari sisi properti syariah tanpa bank, hal ini cukup berpengaruh terhadap *cashflow* perusahaan properti syariah tanpa bank. Dengan ketidakmampuan konsumen dalam membayar, maka tidak ada pemasukan dari angsuran pembiayaan rumah, sementara bisnis perusahaan harus tetap berjalan dan banyak properti syariah tanpa bank mengandalkan angsuran dari konsumen untuk mengembangkan bisnisnya. Berbeda dengan properti syariah tanpa bank, bank syariah menerapkan sita jaminan kepada nasabah yang tidak mampu bayar. Sebelum melakukan sita jaminan, bank syariah melakukan pendekatan musyawarah, mulai dari restrukturisasi pembiayaan dan mekanisme lainnya. Jika nasabah sudah tidak mampu untuk membayar, maka jaminan akan disita untuk dilelang. Jika hasil

penjualan objek sitaan melebihi hutang pembiayaan bank syariah, maka kelebihanannya akan dikembalikan kepada nasabah. Sita jaminan diterapkan kepada nasabah bank syariah untuk menjamin dana nasabah yang disalurkan dapat dikembalikan kepada pemiliknya sebagai tanggungjawab kepada nasabah yang menabung di bank syariah.

Risiko Hukum dan Penyelesaian Sengketa PPR Syariah Tanpa Bank dan PPR dengan Bank Syariah

PT SDP Syariah dalam perjanjian jual belinya dengan akad *istiṣnā'* sudah memitigasi risiko-risiko yang akan timbul kemudian melalui pasal-pasal dalam perjanjian jual beli yang dibuat. Dalam pasal-pasal perjanjian tersebut sudah memuat hal-hal yang harus dipenuhi oleh akad *istiṣnā'* sesuai dengan kompilasi hukum ekonomi syariah agar terhindar dari gugatan ekonomi syariah dikemudian hari. Pasal-pasal mitigasi tersebut antara lain:

1. Tentang Rumah Tinggal. Pada pasal ini dijelaskan dengan rinci spesifikasi bangunan, mulai dari design dan material yang digunakan. Hal ini menjadi sangat penting karena dalam akad *istiṣnā'* dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 106 bahwa identifikasi dan deskripsi barang yang dijual harus sesuai permintaan pemesan.
2. Pembangunan, Perubahan, Penyerahan Rumah Tinggal Dan Hak *Khiyar*. Pada pasal ini dijelaskan terkait adanya perubahan, penyerahan dan hak *khiyar* guna melengkapi syarat *istiṣnā'* dimana jika hal-hal ini tidak terpenuhi maka akan batal akadnya. Dalam hal rumah yang dipesan terdapat ketidaksesuaian maka adanya hak *khiyar* kepada pemesan untuk melanjutkan akad atau membatalkan. Hal ini senada dengan Pasal 108 Ayat 2 kompilasi hukum ekonomi syariah, di mana apabila objek dari barang pesanan tidak sesuai dengan spesifikasinya, maka pemesan dapat menggunakan hak *khiyar* untuk melanjutkan atau membatalkan pesanan.
3. Agunan. Pada pasal ini dijelaskan bahwa rumah yang menjadi objek pembelian diikat dengan hak tanggungan agar ketika terjadi wanprestasi developer dapat menjual objek pembelian.

Pasal-pasal dalam perjanjian jual beli PT SDP Syariah merupakan bentuk mitigasi risiko secara hukum agar tidak terjadi tuntutan hukum atas akad yang disepakati.

Risiko hukum lainnya yang timbul adalah berkaitan dengan status badan hukum developer syariah. dalam Undang-Undang No. 40 Tahun 2007 Tentang Perseroan Terbatas Pasal 109 berbunyi "*Perseroan Perseroan yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah selain mempunyai Dewan Komisaris wajib mempunyai Dewan Pengawas Syariah. Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) terdiri atas seorang ahli syariah atau lebih yang diangkat oleh RUPS atas rekomendasi Majelis Ulama Indonesia. Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bertugas memberikan nasihat dan saran kepada Direksi serta mengawasi kegiatan Perseroan agar sesuai dengan prinsip syariah.*" Dalam keterangannya apabila perusahaan yang menyatakan dirinya perusahaan syariah harus patuh pada undang-undang dimaksud, jika dalam struktur organisasinya belum ada Dewan Pengawas Syariah sesuai amanah undang-undang maka ada risiko perusahaan tersebut tidak mematuhi undang-undang dan dianggap perusahaan yang melanggar aturan dan tidak dapat disebut sebagai perusahaan syariah (perusahaan yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah). Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud ter-

diri atas seorang ahli syariah atau lebih yang diangkat oleh RUPS atas rekomendasi Majelis Ulama Indonesia. Dalam hal mematuhi undang-undang, terdapat pasal yang menegaskan agar perseroan tidak melanggar undang-undang yaitu pada Pasal 146 Undang-Undang Perseroan Terbatas dijelaskan "*Pengadilan negeri dapat membubarkan Perseroan atas permohonan kejaksaan berdasarkan alasan Perseroan melanggar kepentingan umum atau Perseroan melakukan perbuatan yang melanggar peraturan perundang-undangan, permohonan pihak yang berkepentingan berdasarkan alasan adanya cacat hukum dalam akta pendirian.*"

Pembiayaan rumah melalui BSI, selain harus patuh terhadap undang-undang juga harus patuh pada peraturan turunan lainnya yaitu surat edaran dari Otoritas Jasa Keuangan. Dalam hal memitigasi risiko, bank syariah memiliki satuan kerja yang khusus bertanggungjawab pada penerapan dan pelaksanaan manajemen risiko bank. Dalam POJK No 65/POJK.03/2016 tentang Penerapan Manajemen Risiko bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah, di dalamnya mengatur wewenang dan tanggungjawab satuan kerja manajemen risiko bank syariah antara lain:

1. Pemantauan pelaksanaan strategi manajemen risiko yang telah disetujui oleh direksi.
2. Pemantauan posisi risiko secara keseluruhan (*composite*), per jenis risiko dan/atau per jenis aktivitas fungsional serta melakukan *stress testing*.
3. Kaji ulang secara berkala terhadap proses manajemen risiko.
4. Pengkajian usulan aktivitas dan/atau produk baru.
5. Evaluasi terhadap akurasi model dan validitas data yang digunakan untuk mengukur risiko, bagi bank yang menggunakan model untuk keperluan *intern (internal model)*.
6. Rekomendasi kepada satuan kerja operasional (*risk-taking unit*) dan/atau kepada komite manajemen risiko.
7. Penyusunan dan penyampaian laporan profil atau komposisi risiko secara berkala.

Mitigasi risiko pembiayaan perumahan dilakukan oleh bank syariah dengan menerapkan prinsip kehati-hatian. Terdapat 10 risiko yang harus dikelola bank syariah antara lain Risiko Kredit, Risiko Pasar, Risiko Likuiditas, Risiko Operasional, Risiko Hukum, Risiko Reputasi, Risiko Strategik, Risiko Kepatuhan, Risiko Imbal Hasil (*rate of return risk*), dan Risiko Investasi (*equity investment risk*). Penerapannya dalam pembiayaan perumahan adalah dengan membuat standar prosedur operasional untuk memitigasi risiko-risiko yang timbul dalam pembiayaan perumahan ataupun pembiayaan lainnya.

Pembiayaan melalui BSI dalam perjanjian jual belinya dengan akad *musyārakah mutanāqishah*, sudah memitigasi risiko-risiko yang akan timbul kemudian melalui pasal-pasal dalam perjanjian jual beli yang dibuat. Dalam pasal-pasal perjanjian tersebut sudah memuat hal-hal yang harus dipenuhi oleh akad *musyārakah mutanāqishah* sesuai dengan kompilasi hukum ekonomi syariah agar terhindar dari gugatan ekonomi syariah dikemudian hari. Beberapa pasal tersebut diantaranya pasal berkaitan dengan objek pembiayaan, jaminan, pemberian kuasa, dalam akad *musyārakah mutanāqishah* juga dimuat pasal berkaitan dengan sewa, *ujroh* serta pembelian porsi kepemilikan bank, penyelesaian sengketa, dan yang lainnya.

Risiko hukum berkaitan dengan risiko lainnya, salah satu yang utama adalah risiko bisnis. Dalam beberapa kasus dideveloper syariah yang tersangkut kasus hukum dikarenakan tidak mampu membangun rumahnya karena manajemen keuangan yang buruk. *Cashflow*

tidak terjaga, sehingga diberberapa kasus developer tidak mampu membangun unit rumah untuk proyek selanjutnya, karena uang masuk dari pembeli tidak *full*, namun dicicil, sehingga kebutuhan modal bergulir untuk proyek selanjutnya tidak terpenuhi menunggu lunas cicilannya. Dari segi permodalan developer syariah tanpa bank hanya bergantung kepada modal awal perusahaan dan kesulitan untuk mendapatkan modal untuk proyek selanjutnya, karna tidak bekerjasama dengan bank syariah untuk mendapatkan modal atau bekerjasama dalam pembangunan rumah selanjutnya. Sehingga developer properti syariah saat ini hanya untuk pengusaha sultan dengan modal besar, karna jika pengusaha pas-pasan atau tanpa modal akan sulit menjalankan bisnis ini. Sementara, developer yang bekerja sama dengan bank syariah lebih terjaga *cashflow*-nya, karena bisa mendapatkan modal dari bank syariah, dan dari segi penjualan dapat terbantu karena melalui bank syariah. Developer tidak memikirkan cicilan karena pembayaran *full cash* oleh bank syariah kepada developer, adapun penagihan angsuran cicilan menjadi tanggung jawab bank syariah kepada nasabah, bukan tanggung jawab developer.

PT SDP Syariah Indonesia telah mencantumkan pasal yang secara khusus dalam akad jual beli rumah berkaitan dengan penyelesaian sengketa. Dalam hal terjadi perselisihan selama pelaksanaan akad jual-beli *istiṣnā'*, hingga selesai seluruh kewajiban kedua pihak baik pihak pembeli dan pihak penjual, maka kedua pihak telah menyepakati untuk menyelesaikan perselisihan ini secara kekeluargaan melalui musyawarah dan mufakat, dengan tetap mengacu kepada ketentuan hukum syara', dan akan dituangkan dalam lembar terpisah (*addendum*) yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari akad jual-beli *istiṣnā'*. Dalam hal tidak tercapai mufakat dan penyelesaian, maka kedua pihak bersepakat untuk melanjutkan penyelesaian di Pengadilan Agama Kota Depok.

Penyelesaian sengketa pembiayaan rumah melalui BSI sama halnya dengan PT SDP Syariah, di mana ketika terjadi sengketa antara BSI dan nasabah, maka hal tersebut dituangkan dalam akad. Apabila terjadi perselisihan mengenai pelaksanaan dan penafsiran syarat-syarat umum maupun akad pembiayaan, para pihak terlebih dahulu akan menyelesaikannya secara musyawarah untuk mencapai mufakat dalam waktu paling lama 30 (tiga puluh) hari kalendar sejak tanggal perselisihan diajukan oleh salah satu pihak. Musyawarah ini dapat dilakukan secara bilateral, atau melalui mediasi Lembaga Alternatif Penyelesaian Sengketa Sektor Jasa Keuangan. Apabila penyelesaian secara musyawarah mufakat sebagaimana dimaksud tidak tercapai, maka para pihak sepakat menyerahkan penyelesaian perselisihan ini di Pengadilan Agama yang wilayahnya meliputi keberadaan cabang Bank pemberi Pembiayaan.

Pada penjelasan risiko hukum dan penyelesaian sengketa, kedua objek penelitian sama-sama menerapkan prinsip prudensial dalam transaksinya, guna menghindari adanya risiko yang timbul dikemudian hari atas transaksi yang dilakukan. PT SDP Syariah Indonesia dan PT Bank Syariah Indonesia, Tbk, sama-sama membuat klausul akad secara detail untuk mitigasi risiko adanya wanprestasi dalam perjanjian pembiayaan rumah syariah. Dan dalam hal penyelesaian sengketa keduanya juga menerapkan prinsip musyawarah terlebih dahulu dalam menyelesaikan perselisihan. Dengan harapan semua perselisihan dapat diselesaikan melalui cara kekeluargaan atau musyawarah. Ketika musyawarah tidak mampu menyelesaikan masalah atau tidak terdapat titik temu maka kedua objek penelitian mengambil opsi untuk dapat diselesaikan dengan cara peradilan yang diatur oleh negara.

Kesimpulan

Penutup

Terdapat perbedaan antara akad yang dipakai oleh developer properti syariah tanpa bank, yakni menggunakan akad *istiṣnā'* dan akad pada bank syariah yang menggunakan akad *murābahah* dan *musyārahah mutanāqishah*. Namun demikian, akad keduanya telah memenuhi rukun dan syarat akad-akad syariah yang dituangkan dalam dokumen perjanjian jual beli.

Terdapat perbedaan dalam hal perpindahan status kepemilikan rumah. Developer properti syariah melakukan proses balik nama kepemilikan rumah sesuai kesepakatan (dilakukan di awal akad/perjanjian atau ditengah perjanjian atau ketika perjanjian berakhir), sedangkan bank syariah melakukan proses balik nama setelah akad perjanjian ditandatangani. Dalam hal jaminan, kedua objek penelitian sama-sama mengikat dokumen sertifikat hak milik rumah dengan Surat Kuasa untuk Memberikan Hak Tanggungan atau Akta Pemberian Hak Tanggungan untuk memitigasi risiko jika terdapat wanprestasi.

Kedua objek penelitian telah memitigasi risiko hukum yang akan timbul kemudian dengan membuat akad yang sangat rinci dalam perjanjian jual beli. Akad tersebut mengakomodir jika terjadi wanprestasi salah satu pihak. Pada proses penyelesaian sengketa, developer properti syariah menyelesaikannya melalui 2 tahapan, yaitu dengan musyawarah dan melalui pengadilan agama. Adapun bank syariah menyelesaikannya melalui 3 tahapan, yaitu musyawarah, melalui badan arbitrase syariah nasional dan pengadilan agama.

Saran

Pemilihan akad dalam pembiayaan perumahan harus dengan akad yang paling sesuai dengan kondisi yang ada. Ada beberapa alternatif akad yang dapat digunakan dalam pembiayaan rumah syariah.

Perpindahan kepemilikan merupakan hal yang paling penting dalam jual beli. Proses jual beli rumah sebaiknya memperhatikan status perpindahan kepemilikan tanah dari pemilik tanah ke developer. Salah satu kasus yang muncul ketika developer sudah menjual kavling/rumah kepada pembeli, namun status tanahnya belum dibayar oleh developer ke pemilik tanah, sehingga ada risiko yang timbul jika developer membangun rumah diatas tanah yang belum dilunasi dan developer tersebut kabur atau gagal bayar kepada pemilik tanah, maka tanahnya akan menjadi sengketa. Maka perlu dipastikan ketika akad jual beli, proses perpindahan status kepemilikan tanah (balik nama) harus langsung diproses setelah akad ditandatangani.

Perusahaan properti syariah sesuai undang-undang perseroan terbatas harus memiliki DPS. Dalam menjalankan perannya, DPS harus mengacu pada Fatwa DSN MUI. Perusahaan properti syariah dapat mendaftarkan diri ke DSN MUI agar mendapatkan legalitas sertifikat kesesuaian syariah. Dan untuk penyelesaian sengketa perusahaan properti syariah dapat memanfaatkan Badan Arbitrase Syariah Nasional.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- ‘Abidīn, Muḥammad Amīn al-Syahrīban bin. *Raddu al-Mukhtār*, Rīyaḍ: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2003.
- Adam, Panji. *Fikih Muamalah Kontemporer*, Malang: Inteligencia Media, 2021.
- Andrianto. dan Firmansyah, M. Anang. *Manajemen Bank Syariah*, Pasuruan: Qiara Media, 2019.
- Antonio, Muhammad Syafi’i. *Bank Syariah dari Teori ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- al-Arif, M. Nur Rianto. *Dasar-Dasar Pemasaran Bank Syariah*, Bandung: Alfabeta, 2012.
- al-Bahūti, Maṣṣūr bin Yūnus bin Idrīs. *Syarhu Muntaha al-Irādāt*, Bairūt: Muassasah al-Risālah, 2000.
- Bāz, ‘Abdul Azīz bin ‘Abdullah bin ‘Abdurrahmān bin. *Majmū’ Fatāwa wa Maqālāt Mutanawwi’ah*, Rīyaḍ: Dār al-Qāsim, 2001.
- Bhinadi, Ardito. *Muamalah Syar’iyyah Hidup Barokah*, Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- al-Bukhārī, Abu ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismāīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bairūt: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002.
- al-Dasūqī, Muḥammad. *Hāsyīyah al-Dasūqī ‘ala al-Syarh al-Kabīr*, al-Qāhirah: Dār Ihyā’ al-Kutubi al-‘Arabīyah, t.t.
- Fithriana Syarqawie, *Fikih Muamalah Banjarmasin*: IAIN Antasari Press, 2015.
- al-Hadi, Abu Azam. *Fikih Muamalah Kontemporer*, Depok: Rajawali Pers, 2017.
- Hammād, Nazīh. *Fī Fiqh al-Mu‘āmalah al-Mālīyah wa al-Maṣṣrifīyah al-Mu‘āṣirah*, Dimasyq: Dār al-Qalam, 2007.
- Harjono, Dhaniswara K. *Hukum Properti*, Jakarta: PPHBI, 2016.
- Hasanudin, Maulana. dan Mubarak, Jaih. *Perkembangan Akad Musyarakah*, Jakarta: Ken-cana, 2012.
- Hidayat, Mohammad. *Pengantar Ekonomi Islam*, Jakarta: PKES, 2009.
- Ifham, Ahmad. *Ini Lho KPR Syariah!*, Jakarta: Gramedia, 2017.
- Ikatan Bankir Indonesia. *Memahami Bank Syariah*, Jakarta: Gramedia, 2018
- al-Jauziyyah, Abu ‘Abdullah Muḥammad bin Abu Bakar bin Ayyūb Ibnu Qayyīm. *I’lām al-Muwaqī’in*, Rīyaḍ: Dār Ibnu al-Jauzi, 2002.
- Jusuf, Jopie. *Panduan Dasar untuk Account Officer*, Yogyakarta: UPP STIM YKPN, 2008.
- Karim, Adiwarman A. *Bank Islam: Analisis Fiqih dan Keuangan*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2016.
- al-Kāsānī, Imām ‘Alāuddīn Abu Bakar bin Maṣ‘ūd. *Badāi’ al-Ṣanāi’ fī Tartīb al-Syarā’i’*, Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Kasmir, *Manajemen Perbankan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- al-Khaṣṣān, Sa‘ad bin Turkī. *Fiqh al-Mu‘āmalah al-Mālīyah al-Mu‘āṣirah*, Rīyaḍ: Dār al-Ṣamī‘i, 2012.
- al-Khaṭṭābī, Abu Sulaimān Ḥamid Bin Muḥammad. *Ma‘ālim al-Sunan*, Ḥalab: Maṭba‘ah ‘Ālamīyah, 1933.
- al-Khin, Muṣṭafa. dan al-Bugā, Muṣṭafa. *al-Fiqh al-Manḥajī ‘ala Maṣḥab al-Imam al-Syāfi’i*, Dimasyq: Dār al-Qalam, 1992.
- Mājah, Abu ‘Abdullah Muḥammad bin Yazīd bin ‘Abdullah Ibnu. *Sunan Ibnu Mājah*, Rīyaḍ: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997.

- Maulana, Muhammad. *Sistem Jaminan dalam Pembiayaan pada Perbankan Syariah menurut Hukum Islam*, Banda Aceh: Arraniry Press, 2014.
- Muhaimin, *Metode Penelitian Hukum*, Mataram: Mataram University Press, 2020.
- al-Maqdisi, Syamsuddin Muḥammad bin Muflīḥ. *al-Furū'*, 'Ammān: Bait al-Afkār al-Dauli-yah, 2004.
- Muslim, Abu al-Ḥusain. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah li al-Nasyri wa al-Tauzī', 2006.
- Muhammad, *Manajemen Bank Syariah*, Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 2005.
- al-Nasā'i, Abu 'Abdur Raḥmān Aḥmad bin Syu'aib bin 'Ali. *Sunan al-Nasā'i*, Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasyri wa al-Tauzi', 1996.
- Pudjiraharjo, M. dan Muhith, Nur Faizin. *Fikih Muamalah Ekonomi Syariah*, Malang: Universitas Brawijaya Press, 2019.
- Qudāmah, Abu Muḥammad 'Abdullah bin Aḥmad bin Muḥammad bin. *al-Mugni*, Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
- al-Qurṭubī, Abu al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Rusyd. *al-Bayān wa al-Taḥsīl*, Bairūt: Dār al-Garb al-Islāmi, 1988.
- al-Qurṭubī, Abu al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Rusyd. *al-Muqaddimāt al-Mumahhadāt*, Bairūt: Dār al-Garbi al-Islāmi, 1988.
- Rivai, Veithzal. *Islamic Financial Management Teori, Konsep, dan Aplikasi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008.
- Sahroni, Oni. dan Karim, Adiwarman A. *Maqashid Bisnis dan Keuangan Islam*, Depok: Rajawali Pers, 2017.
- Sahroni, Oni. *Fikih Muamalah: Dinamika Teori Akad dan Implementasinya dalam Ekonomi Syariah*, Jakarta: Rajawali Pers, 2016.
- al-Sālūs, Ali Aḥmad. *Mausū'ah al-Qaḍāya al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah wa al-Iqtisād al-Islāmi*, al-Dauḥah: Dār al-Ṣaqāfah, 2002.
- Sann, Reno Syafrudin. *Milenial (Gak) Bisa Punya Rumah*, Sukabumi: Jejak, 2020.
- Santoso, Urip. *Hukum Perumahan*, Jakarta: Kencana, 2016.
- al-Sarkhasi, Syamsuddin. *al-Mabsūt*, Bairūt: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.
- al-Sijistāni, Abu Dāwud Sulaimān bin al-Asy'aś. *Sunan Abu Dāwud*, Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasyri wa al-Tauzi', 1997.
- Siyoto, Sandu. dan Sodik, M. Ali. *Dasar Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015.
- Soemitra, Andri. *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*, Jakarta: Kencana, 2010.
- al-Su'udi, 'Abdurrahmān 'Abdullah. *Ijārah al-Mauṣūfah fī Ḍimmah*, Riyāḍ: Dār al-Maimān, 2018.
- Sudiarti, Sri. *Fiqh Muamalah Kontemporer*, Medan: FEBI UIN-SU Press, 2018.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2013.
- Sunarti, *Perumahan dan Pemukiman*, Semarang: Undip Press, 2019.
- Syabīr, Muḥammad 'Uṣmān. *al-Mu'āmalah al-Māliyah al-Mu'āṣirah fī al-Fiqh al-Islāmi*, 'Ammān: Dār al-Nafāis, 2007.
- Syafe'i, Rachmat. *Fiqh Muamalah*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs. *al-Umm*, Manṣūrah: Dār al-Wafā, 2001.
- Syafi'i, Ahmad. *Fikih Agraria*, Malang: Unisma Press, 2023.

- Syaikh, dkk. *Fikih Muamalah*, Yogyakarta: K-Media, 2020.
- al-Syarbinī, Syamsuddīn Muḥammad bin al-Khatīb. *Muḡnī al-Muhtāj*, Bairūt: Dār al-Maʿrifah, 1997.
- al-Syirāzī, Abu Ishāq. *al-Muḥaẓẓab fī Fiqhi al-Imām al-Syāfiʿi*, Dimasyq: Dār al-Qalam, 1996.
- Taimiyah, Aḥmad Ibnu. *Majmūʿ Fatāwa*, Madīnah: Maktabah Malik Fahd, 2004.
- Tanjung, Asriman A. *Cara Benar Meraih Sukses di Bisnis Developer Properti*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2018.
- al-Ṭabrānī, Abu al-Qāsim Sulaimān bin Aḥmad. *al-Muʿjam al-Awsaṭ*, al-Qāhirah: Dār al-Haramain, 1995.
- al-Tirmīzī, Abu ʿĪsa Muḥammad bin ʿĪsa bin Sūrah bin Mūsa. *Sunan al-Tirmīzī*, Riyāḍ: Dār al-Ḥaḍārah li al-Nasyri wa al-Tauzīʿ, 2015.
- Tohir, Noel Chabannel. *Panduan Lengkap Menjadi Account Officer*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2012.
- Uṣaimin, Muḥammad bin Ṣālih, al-Syarah al-Mumtīʿ, al-Damām, Dār Ibnu al-Jauzi, 2004.
- ʿUṣmānī, Muḥammad Taqī. *Buḥūs fī Qaḍāya Fiqhiyyah Muʿāṣirah*, Dimasyq: Dār al-Qalam, 2013.
- Wijaya, Andika. dan Ananta, Wida Peace. *Hukum Bisnis Properti di Indonesia*, Jakarta: Grasindo, 2017.
- Zaʿtarī, ʿAlāuddīn. *Fiqh al-Muʿāmalāt al-Māliyyah al-Muqāran*, Dimasyq: Dār al-ʿAṣmāʿi, 2010.
- al-Zaylaʿi, Imām Fakhruddīn Uṣmān ʿAlī. *Tabyīn al-Haqāiq Syarh Kanzu al-Daqāiq*, Būlaq: al-Maṭbaʿah al-Kubra al-Amīriyah, 1897.
- al-Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, Dimasyq: Dār al-Fikr, 1985.
- al-Zuhaili, Wahbah. *al-Muʿāmalāt al-Māliyyah al-Muʿāṣirah*, Dimasyq: Dār al-Fikr, 2006.

Jurnal/Tesis

- Alissa, Arwa. "Islamic Mortgages: A Comparative Study to Improve the Legal and Financial System of Mortgages in the Royal Kingdom of Saudi Arabia with a Regulatory Analysis of the US and UK, and Case Analyses of the UK, Sharjah, Dubai and Saudi Arabia," Thesis, University of Westminster London, 2018.
- Journal of Islamic Literature and Muslim Society, Vol. 4, No. 2, December 2019.
- Jurnal Ahkam, Vol. 4, No. 1, Juli 2016.
- Jurnal Ahkam, Vol. XV, No. 2, Juli 2015.
- Jurnal Al-Intaj, Vol. 4, No. 1, Maret 2018.
- Jurnal Bisnis dan Manajemen Islam, Vol. 7, No. 2, Desember 2019.
- Jurnal El-Faqih, Vol. 3, No. 2, Oktober 2017.
- Jurnal Tahkim Peradaban dan Hukum Islam, Vol. 5, No. 1, Maret 2022.
- Jurnal Yudisial, Vol. 12, No. 2, Agustus 2019.

Peraturan/Undang-undang

- Peraturan Pemerintah Nomor 12 Tahun 2021 Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 14 Tahun 2016 Tentang Penyelenggaraan Perumahan Dan Kawasan Permukiman.
- Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2011 Perumahan dan Pemukiman.
- Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

Website

- Alwayni, Farhan. "KPR Bank Syariah VS KPR Syariah", <https://amanahland.id/%EF%81%B6kpr-bank-syariah-vs-kpr-syariah/> diakses pada tanggal 1 Mei 2023.
- Badan Pusat Statistik Pemprov Jawa Barat, "Statistik Perumahan Pemprov Jawa Barat Tahun 2020", <https://jabar.bps.go.id/publication/2021/09/24/45b4cc528243832a6addb765/statistik-perumahan-provinsi-jawa-barat-2020.html> diakses pada tanggal 1 April 2023.
- Badan Pusat Statistik Provinsi DKI Jakarta, "Jumlah Pembangunan Rumah Oleh Perum Perumnas di Jabodetabek 2019-2021", <https://jakarta.bps.go.id/indicator/29/862/1/jumlah-pembangunan-rumah-oleh-perum-perumnas-di-jabodetabek.html> diakses pada tanggal 1 Feb 2023.
- Badan Pusat Statistik, "Statistik Perumahan dan Pemukiman 2019", <https://www.bps.go.id/publication/2020/08/31/6a9e70d6154fde75499239e6/statistik-perumahan-dan-pemukiman-2019.html> diakses pada tanggal 1 April 2023.
- Badri, Muhammad Arifin. "Kpr Bank Syariah Ternyata Penuh Dengan Riba", <https://pengusahamuslim.com/2754-kpr-bank-syariah-1463.html> diakses pada tanggal 23 Mei 2022.
- Bank Syariah Indonesia, "Sejarah Perseroan", https://ir.bankbsi.co.id/corporate_history.html diakses pada tanggal 17 Juli 2023.
- Biro Komunikasi Publik Kementerian PUPR, "Kurangi Backlog Hunian Layak, Kementerian PUPR Siapkan Grand Design Perumahan Segmen MBR Informal", <https://www.pu.go.id/berita/kurangi-backlog-hunian-layak-kementerian-pupr-siapkan-grand-design-perumahan-segmen-mbr-informal> diakses pada tanggal 11 April 2022.
- Devianto, Irfan Rachmat. "Eksekusi Terhadap Benda Sita Jaminan Oleh Kantor Pelayanan Kekayaan Negara dan Lelang (KPKNL) Cirebon Dalam Perspektif Hukum Islam", <https://www.djkn.kemenkeu.go.id/kpknl-cirebon/baca-artikel/14670/Eksekusi-Terhadap-Benda-Sita-Jaminan-Oleh-Kantor-Pelayanan-Kekayaan-Negara-dan-Lelang-KPKNL-Cirebon-Dalam-Perspektif-Hukum-Islam.html#:~:text=Dalam%20ketentuan%20pasal%201131%20Kitab,perikatan%2Dperikatan%20perorangan%20debitur%20itu> diakses pada tanggal 1 Juli 2023.
- Fadli, Ardiansyah. "Marak Penipuan Perumahan Berkedok Syariah, Ini Kata MUI", <https://www.kompas.com/properti/read/2022/01/27/110000621/marak-penipuan-perumahan-berkedok-syariah-ini-kata-mui?page=all#page2> diakses pada tanggal 8 April 2022.
- IAEI, "Sikap dan Rekomendasi IAEI Jawa Timur terhadap Kasus Properti Syariah", <http://www.iaei-pusat.org/news/siaran-pers/sikap-dan-rekomendasi-iaei-jawa-timur-terhadap-kasus-properti-syariah> diakses pada tanggal 12 April 2022.
- Lubis, M. Syahrani W. "Properti Syariah Ditandai Sistem Perumahan Rakyat Inklusif", <https://ekonomi.bisnis.com/read/20211201/47/1472304/properti-syariah-ditandai-sistem-perumahan-rakyat-inklusif> diakses pada tanggal 8 April 2022.
- Maaruf, Erfan. "Penipuan Perumahan Syariah Bodong, Kerugian Korban Capai Rp2 Miliar", <https://metro.sindonews.com/read/721769/170/penipuan-perumahan-syariah-bodong-kerugian-korban-capai-rp2-miliar-1648044216> diakses pada tanggal 8 April 2022.
- Muhammad, Hiru. "Menggali Potensi Pembiayaan Properti Syariah", <https://www.republika.co.id/berita/r3fwux380/menggali-potensi-pembiayaan-properti-syariah> diakses pada tanggal 8 April 2022.
- Otoritas Jasa Keuangan, "Statistik Perbankan Syariah Periode Desember 2021", <https://www.ojk.go.id/id/kanal/syariah/data-dan-statistik/statistik-perbankan-syariah/Pages/Statistik-Perbankan-Syariah---Desember-2021.aspx> diakses pada tanggal 1 April 2023.
- Rahman, Miyanti. "Plus Minus Kredit Rumah Syariah Lewat Developer dan Bank", <https://>

www.rumah123.com/panduan-properti/membeli-properti-84853-kredit-rumah-syariah-id.html diakses pada tanggal 1 Mei 2023.

Ratnasari, Kartika. "Memahami Aturan dan Dasar Hukum Perumahan Syariah tanpa KPR", <https://artikel.rumah123.com/memahami-aturan-dan-dasar-hukum-perumahan-syariah-tanpa-kpr-83920> diakses pada tanggal 6 April 2022.

Suryandari, Siswantini. "Minat Masyarakat Manfaatkan KPR Syariah Meningkat", <https://mediaindonesia.com/ekonomi/444403/minat-masyarakat-manfaatkan-kpr-syariah-meningkat> diakses pada tanggal 8 April 2022.

Syahputra, Eqqi. "Mantap! BSI Melesat Jadi Bank Terbesar ke-6 di Indonesia", <https://www.cnbcindonesia.com/market/20230222112734-17-415955/mantap-bsi-melesat-jadi-bank-terbesar-ke-6-di-indonesia> diakses pada tanggal 30 Juni 2023.

Yudianto Malakiano, "Tentang Kami", www.syamsagroup.co.id/tentangkami diakses pada tanggal 26 Mei 2022.

KONTRIBUSI DSN-MUI DALAM PERKEMBANGAN EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA: PENDEKATAN *SYSTEMATIC LITERATURE REVIEW*

Muhammad Fathrul Quddus
Universitas Padjadjaran
fathrulquddusi@gmail.com
08978189078

Abstract

Fatwas are crucial for the community because not everyone has the ability to derive Shariah laws. The DSN-MUI issues fatwas to regulate the circulation of wealth within society. The DSN-MUI formulates fatwa considerations for Shariah transaction contracts using a scientific method based on the guidance of fiqh scholars. This study uses a Systematic Literature Review (SLR) approach, which is a summary of research literature focused on one topic. This approach involves identifying, selecting, evaluating, and synthesizing all high-quality research evidence relevant to the discussion. After searching journal articles with keywords 'DSN MUI,' 'Majelis Ulama Indonesia,' 'National Sharia Board,' and 'Fatwa MUI,' and selecting them through inclusion and exclusion criteria, 21 journal articles were obtained. Content analysis in this study resulted in six discussion sections: the general role of DSN-MUI, the role of DSN-MUI in the development of Islamic banking, the role of DSN-MUI fatwas in transaction contracts, the role of DSN-MUI fatwas in the capital market, the role of DSN-MUI fatwas in digital finance, and the role of DSN-MUI fatwas in halal tourism.

Keywords: DSN-MUI; Fatwa; Systematic Literature Review; Content Analysis

Abstrak

Fatwa merupakan hal yang sangat penting bagi Masyarakat, karena tidak semua orang memiliki kemampuan untuk menggali hukum-hukum syariah. DSN MUI membuat fatwa untuk mengatur proses perputaran harta dalam kehidupan bermasyarakat. DSN MUI merumuskan pertimbangan fatwa akad transaksi syariah menggunakan metode ilmiah berdasarkan tuntunan ulama fiqh. Penelitian ini menggunakan pendekatan Systematic Literature Review (SLR) yang merupakan ringkasan literature penelitiann yang berfokus pada satu pembahasan. Hal ini dilakukan dengan mencoba mengidentifikasi, menyeleksi, menilai dan mensitesis semua bukti penelitian berkualitas tinggi yang relevan dengan

pembahasan. Setelah dilakukan pencarian artikel jurnal dengan kata kunci 'DSN MUI', 'Majelis Ulama Indonesia', 'National Sharia Board' dan 'Fatwa MUI' dan dengan di seleksi melalui kriteria inklusi dan eksklusi maka didapatkanlah 21 artikel jurnal. Analisis konten dalam penelitian ini menghasilkan enam bagian pembahasan. Yaitu, peran DSN-MUI secara umum, peran DSN-MUI dalam perkembangan perbankan syariah, peran fatwa DSN-MUI dalam akad-akad transaksi, peran fatwa DSN-MUI dalam pasar modal, peran fatwa DSN-MUI dalam Keuangan Digital, serta peran fatwa DSN-MUI dalam pariwisata halal.

Kata Kunci: DSN-MUI; Fatwa; Systematic Literature Review; Analisis Konten

Pendahuluan

Ekonomi Syariah di Indonesia terus mengalami peningkatan. Salah satu faktor yang membuktikannya adalah meningkatnya tingkat literasi Ekonomi Syariah di Kalangan Masyarakat Indonesia. Indeks Literasi Ekonomi Syariah yang di publikasikan Bank Indonesia, terus mengalami pertumbuhan. Pada tahun 2020, Indeks Literasi menunjukkan Tingkat pemahaman Masyarakat Indonesia menunjukkan nilai 16,30. Angka tersebut selalu mengalami peningkatan setiap tahunnya, hingga 2023 Indeks Literasi Ekonomi Syariah Menunjukkan angka 28,01 (Bank Indonesia, 2023). Selain meningkatnya angka indeks literasi, perkembangan Ekonomi Syariah di Indonesia juga dapat dilihat dari masifnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan banyak fatwa yang berkaitan dengan Ekonomi Syariah. Melalui Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), hingga artikel ini di tulis sudah mengeluarkan 156 fatwa (DSN-MUI, n.d.). Fatwa-fatwa yang sudah dikeluarkan tersebut membantu Masyarakat yang butuh akan kepastian hukum terutama terkait dengan kasus-kasus kontemporer yang terjadi saat ini.

Fatwa merupakan hal yang sangat penting bagi Masyarakat, karena tidak semua orang memiliki kemampuan untuk menggali hukum-hukum syariah (Mukhlisin et al., 2018). Dalam mengeluarkan sebuah fatwa, banyak hal yang memerlukan pertimbangan yang menyeluruh seperti kondisi Masyarakat yang ada, situasi ekonomi global yang terjadi, dan juga kebutuhan Masyarakat (Rasyid & Bahri, 2019). Namun, adanya fatwa tidak langsung dapat diterima dengan baik di kalangan Masyarakat, terkadang terjadi perbedaan pendapat saat sebuah fatwa di keluarkan (Adha, 2019). Dalam Rosidi (2021), dituliskan beberapa faktor yang menyebabkan tingkat penerimaan fatwa rendah di kalangan masyarakat, faktor tersebut yaitu informasi mengenai fatwa tidak sampai ke pengetahuan Masyarakat. Kelompok masyarakat yang tidak menerima Keputusan fatwa sering mengklaim bahwa mereka tidak mengetahui adanya fatwa tersebut.

Fatwa-fatwa DSN-MUI merupakan tema yang menarik untuk didiskusikan. Terdapat beberapa penelitian sebelumnya yang dijadikan sumber rujukan dalam penelitian ini. Penelitian sebelumnya diantaranya yaitu Harahap et al. (2023) yang membahas melakukan penelitian terkait Hukum Islam, keuangan Islam dan tujuan pembangunan berkelanjutan menggunakan *Systematic Literature Review*. Selanjutnya penelitian Shinkafi et al. (2017) yang melakukan penelitian menggunakan SLR terhadap isu-isu ekonomi Islam dalam Maqashid Syariah. Penelitian yang juga dijadikan rujukan yaitu penelitian Mu'adzah (2022) yang melakukan review terhadap penelitian mengenai ushul fiqh, qaidah, fiqhiyyah dan yurisprudensi Islam. Penelitian Rumadan et al. (2023) meneliti terkait kontroversi an-

tara hak asasi manusia dan hukum Islam menggunakan Bibliometrics Analysis. Selanjutnya penelitian Wahid (2024) dan Zainudin et al. (2024) yang melakukan penelitian mengenai fatwa baik online dan metodenya menggunakan SLR. Kebaruan yang ditawarkan dalam penelitian adalah menspesifikasikan penelitian terkait fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia terkait dengan Ekonomi Syariah. Metode yang akan digunakan yaitu *Systematic Literature Review* untuk melihat perkembangan penelitian terkait Fatwa-fatwa MUI yang membahas mengenai Ekonomi Syariah.

Konsep Teori

Fatwa

Secara etimologi, kata "fatwa" berasal dari bahasa Arab "al-Fatwa." Menurut Ibnu Man-shur, kata fatwa adalah bentuk mashdar dari kata "fata, yaftu, fatwan," yang berarti muda, baru, penjelasan, atau penerangan. Pendapat ini mirip dengan pandangan al-Fayumi, yang mengartikan kata tersebut sebagai pemuda yang kuat. Oleh karena itu, seseorang yang mengeluarkan fatwa disebut mufti, karena dia diyakini memiliki kekuatan dalam memberikan penjelasan dan jawaban terhadap masalah yang dihadapinya, seperti kekuatan seorang pemuda. Secara terminologi, seperti yang dikemukakan oleh Zamakhsyari (w. 538 H), fatwa adalah penjelasan hukum syara' mengenai suatu masalah berdasarkan pernyataan seseorang atau sekelompok orang. Menurut as-Syatibi, fatwa dalam arti "al-Ifta" berarti memberikan keterangan-keterangan tentang hukum syara' yang tidak bersifat mengikat untuk diikuti (Mukhlisin et al., 2018). Secara umum, fatwa merujuk kepada pernyataan atau jawaban ulama yang diakui keilmuan gamanya oleh Masyarakat terhadap pertanyaan yang diajukan. Selain itu, fatwa secara teknis merupakan teks atau pernyataan yang dijawab oleh seorang mufti atau penjelasan mengenai hukum syariah terhadap isu-isu tertentu (Rosidi, 2021).

Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)

Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI) merupakan lembaga independent yang berperan dalam memberikan pengaturan bermuamalah secara syariah. DSN MUI membuat fatwa untuk mengatur proses perputaran harta dalam kehidupan bermasyarakat. DSN MUI merumuskan pertimbangan fatwa akad transaksi syariah menggunakan metode ilmiah berdasarkan tuntunan ulama fiqih (Rasyid & Bahri, 2019). DSN adalah lembaga yang dibentuk oleh MUI dan secara struktural berada di bawah MUI. DSN memiliki tugas untuk menangani masalah-masalah yang berkaitan dengan ekonomi syariah, baik yang terkait dengan aktivitas lembaga keuangan syariah maupun yang lainnya. Pada dasarnya, pembentukan DSN oleh MUI bertujuan untuk meningkatkan efisiensi dan koordinasi para ulama dalam menanggapi isu-isu ekonomi dan keuangan. Selain itu, DSN diharapkan dapat berperan sebagai pengawas, pengarah, dan pendorong dalam penerapan nilai-nilai serta prinsip-prinsip ajaran Islam dalam kehidupan ekonomi. Oleh karena itu, DSN berperan proaktif dalam merespons perkembangan ekonomi dan keuangan di masyarakat Indonesia (Afrelian & Furqon, 2019) practitioners of sharia economics also need a fatwa from the National Sharia Council-Indonesian Ulema Council (DSN-MUI).

Penelitian Terdahulu

Harahap et al. (2023) melakukan penelitian terhadap 65 artikel terindeks Scopus dengan topik Keuangan Islam dan SDGs. Dalam penelitian tersebut, artikel yang paling banyak dibahas adalah mengenai implementasi keuangan syariah dalam Pembangunan berkelanjutan adalah artikel yang berkaitan dengan kemanusiaan seperti filantropi, CSR atau etika dalam industri keuangan. Mu'adzah (2022) melakukan penelitian terhadap 47 artikel jurnal dan membaginya menjadi beberapa kluster seperti hukum islam, Fatwa DSN MUI, Muamalah, Prinsip Jurisprudensi Islam, serta Ushul Fiqh dan Kaidah Ushul. Wahid (2024) melakukan penelitian terhadap 71 artikel fatwa daring. Hasil analisis menunjukkan bahwa penelitian tentang fatwa online dibagi menjadi dua kelompok besar: pertama, fatwa online dan hubungannya dengan e-jihad, dan kedua, fatwa online dan hubungannya dengan otoritas agama, sosial, dan ekonomi. Selanjutnya penelitian Zainudin et al. (2024) three databases, namely Scopus, Google Scholar and Dimensions, were chosen to search for articles dating from 2014 to 2020. A total of 824 reference materials containing the keywords 'research design', 'research' and 'fatwa' were found, but only 10 were analysed after passing the quality appraisal process. This study found three themes, namely Islamic research methods, research design elements and the fatwa method. Construction of the fatwa-based research design is a new branch of science still in its early stages and requires extensive research. Therefore, this study suggests that the desired research design should rely on Islamic tasawur and epistemology, which is based on the fatwa method and uses the systematic literature review method."author":{"dropping-particle":"","family":"Zainudin","given":"Siti Aishah","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""},"dropping-particle":"","family":"Hassan","given":"Shahir Akram","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""},"dropping-particle":"","family":"Khairuldin","given":"Wan Mohd Khairul Firdaus Wan","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""},"container-title":"International Journal of Islamic Thought","id":"ITEM-1","issued":{"date-parts":[["2024"]]},"page":"136-151","title":"Systematic Literature Review of the Research Design Based on Fatwa Methods","type":"article-journal","volume":"25"},"uris":["http://www.mendeley.com/documents/?uuid=73eb333b-ca92-4d1c-9041-5853f93ef3f4"]},"mendeley":{"formattedCitation":"(Zainudin et al., 2024 melakukan penelitian terhadap 10 artikel mengenai Metode Fatwa. Penelitian ini menemukan tiga tema, yaitu metode penelitian Islam, elemen desain penelitian, dan metode fatwa. Konstruksi desain penelitian berbasis fatwa merupakan cabang ilmu baru yang masih dalam tahap awal dan membutuhkan penelitian yang ekstensif.

Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif. Penelitian kualitatif secara luas mengacu pada kategori pendekatan penelitian yang menghasilkan temuan tanpa ketergantungan pada pengukuran kuantitatif atau analisis statistik (Corbin & Strauss, 2015). Tujuan dari penelitian kualitatif adalah untuk menghasilkan karya yang bernilai bagi tim studi dan kajian, pemangku kebijakan dan juga komunitas ilmiah yang lebih luas (Hamilton & Finley, 2019). Penelitian ini menggunakan pendekatan *Systematic Literature Review* (SLR) yang merupakan ringkasan literature penelitiann yang berfokus pada satu pembahasan. Hal ini dilakukan dengan mencoba mengidentifikasi, menyeleksi, menilai dan mensintesis semua bukti penelitian berkualitas tinggi yang relevan dengan pembahasan. SLR pada awalnya merupakan tinjauan yang berasal dari literatur profesi medis, dan kebutuhan akan

penelitian berbasis bukti yang lebih terstruktur, lebih terorganisir dan kemudian menyebar ke seluruh ilmu sosial (Andreini & Bettinelli, 2017).

Jenis Data

Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah jurnal-jurnal bereputasi yang terindeks Scopus. Scopus merupakan salah satu basis data artikel dan indeks kutipan untuk literatur ilmiah yang mencakup sejumlah besar domain ilmu pengetahuan seperti artikel jurnal, prosiding konferensi, dan juga buku (Kumpulainen & Seppänen, 2022) the accessibility of research literature is abundant due to digitized publications, extensive coverage of citation indexes, and several literature databases. The means for conducting systematic literature reviews have greatly improved. In recent years, a lot of research with methods, such as systematic literature reviews, literature mapping, and visualizing studies, has been published. Despite the tools having been perfected, they still have limitations. Particularly, database selection for a literature search sets a bias, because the citation indexes differ in coverage according to the scientific domain. In this paper, bibliometric data from two citation indexes (Web of Science and Scopus. Untuk mempermudah pencarian, digunakan perangkat lunak Harzing's Publish or Perish menggunakan kata kunci "DSN MUI", "Majelis Ulama Indonesia", "National Sharia Board", dan "Fatwa MUI". Berikut ini merupakan jumlah hasil pencarian:

Tabel 1
Jumlah Artikel Kata Kunci

Kata Kunci	Jumlah
DSN MUI	15
Majelis Ulama Indonesia	18
National Sharia Board	6
Fatwa MUI	43

Sumber: Harzing's Publish or Perish

Berdasarkan hasil pencarian kata kunci artikel, perlu adanya kriteria yang akan digunakan. Penulis menggunakan parameter kriteria inklusi dan eksklusi agar proses seleksi dapat lebih berkualitas. Kriteria inklusi dan eksklusi yang digunakan adalah sebagai berikut:

Tabel 2
Kriteria Inklusi dan Eksklusi

Parameter	Kriteria Inklusi	Kriteria Eksklusi
Topik	Artikel dengan topik DSN MUI atau Fatwa MUI terkait Ekonomi Syariah	Artikel bukan dengan topik DSN MUI atau Fatwa MUI terkait Ekonomi Syariah
Artikel	Jurnal terindeks Scopus	Jurnal tidak terindeks Scopus

Periode	Jurnal terpublikasi tahun 2012-2023	Jurnal Sebelum tahun 2012
Bahasa	Bahasa Indonesia, Bahasa Melayu dan Bahasa Inggris	Tidak berbahasa Indonesia, Bahasa Melayu atau Bahasa Inggris

Sumber: Data diolah

Setelah melalui penjarangan melalui kriteria inklusi dan eksklusi, artikel yang dipilih adalah sebanyak 21 artikel jurnal.

Teknik Pengumpulan dan Analisis Data

Teknik pengumpulan dan analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah Teknik SALSA, yaitu *search* (menentukan jenis pencarian dan basis data), *appraisal* (mengecualikan literatur yang telah ditentukan sebelumnya serta kriteria penilaian kualitas), *synthesis* (mengeskrak dan mengkategorikan data), dan *analysis* (menarasikan hasil dan Kesimpulan) (Mengist et al., 2020).

Hasil dan Pembahasan

Identifikasi Penulis

Berdasarkan 21 artikel jurnal yang sudah ditentukan, terdapat 53 penulis yang tersebar. Jumlah penulis dalam satu artikel bervariasi dari penulis tunggal, dua penulis, tiga penulis dan yang paling banyak Sembilan penulis dalam satu artikel jurnal. Tidak ada penulis yang menulis lebih dari satu artikel jurnal terkait dengan Fatwa DSN-MUI, baik menjadi penulis satu, penulis 2 ataupun penulis berikutnya.

Identifikasi Afiliasi Penulis

Berdasarkan 53 penulis yang tersebar ke berbagai artikel jurnal, terdapat 33 afliasi baik dari Indonesia maupun dari Luar Indonesia. Berikut ini merupakan daftar afiliasi penulis terbanyak artikel jurnal yang sudah ditentukan:

Tabel 3
Daftar Afiliasi Penulis

No.	Afiliasi	Jumlah
1	UIN Ar-Raniry Banda Aceh	5
2	UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	3
3	UIN Mataram	3
4	UIN Sunan Ampel Surabaya	2
5	IAIN Langsa	2
6	UIN Sunan Gunung Djati Bandung	2

Sumber: Data diolah

Afiliasi penulis terbanyak yaitu UIN Ar-Raniry dengan 5 penulis, selanjutnya UIN SYarif Hidayatullah dan UIN Mataram dengan 3 penulis dan UIN Sunan Ampel, IAIN Langsa serta UIN Sunan Gunung Djati masing-masing 2 penulis. Sedangkan afiliasi lainnya masing-masing hanya terdapat satu penulis. Adapun afiliasi penulis yang berasal dari luar Indonesia yaitu State University of New York, University of Malaya, dan Jawatan Syariah dan Undang-undang Malaysia.

Identifikasi Publikasi Jurnal

Berdasarkan 21 artikel yang sesuai dengan kriteria yang ditentukan, terdapat 15 tempat publikasi jurnal. Berikut merupakan daftar tempat publikasi jurnal terbanyak:

Tabel 4
Daftar Nama Jurnal

No.	Nama Jurnal	Jumlah
1	Millah: Journal of Religious Studies	3
2	Al-Ahkam: Jurnal Pemikiran Hukum Islam	3
3	Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam	2
4	Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam	2

Sumber: Data diolah

Millah: Journal of Religious Studies dan Al-Ahkam: Jurnal Pemikiran Hukum Islam masing-masing menerbitkan 3 artikel jurnal. Selanjutnya Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam dan Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam masing-masing mempublikasikan 2 jurnal. Sedangkan tempat publikasi lainnya hanya mempublikasikan masing-masing 1 jurnal saja.

Identifikasi Kata Kunci

Berdasarkan 21 artikel jurnal yang sudah dipilih, terdapat 57 kata kunci yang digunakan. Terdapat beberapa kata kunci yang sama yang digunakan dalam artikel jurnal. Berikut ini merupakan daftar jumlah kata kunci yang digunakan lebih dari satu artikel jurnal:

Tabel 5
Daftar Kata Kunci

No.	Kata Kunci	Jumlah
1	DSN-MUI Fatwa	7
2	Fatwa	4
3	Islamic Law	4

4	MUI's Fatwa	3
5	DSN-MUI	3
6	Islamic Banks	3
7	Maqashid Syariah	3
8	Mudarabah	3
9	Murabaha Financing	2

Sumber: Data diolah

Kata kunci 'DSN-MUI Fatwa' merupakan kata kunci yang sering digunakan yaitu dalam 7 artikel. Selanjutnya kata kunci 'Fatwa' dan 'Islamic Law' digunakan dalam 4 artikel jurnal. Selanjutnya kata kunci 'MUI's Fatwa', 'DSN-MUI', 'Islamic Banks', 'Maqashid Syariah' dan 'Mudarabah' masih-masing tersebar dalam 3 artikel jurnal. Selanjutnya 'Murabaha Financing' dengan 2 artikel jurnal. Sedangkan kata kunci lainnya yang tidak dituliskan dalam tabel tersebut masing masing tertulis hanya di satu artikel saja.

Identifikasi Tahun Terbit

Berikut merupakan tabel tahun terbit dan jumlah artikel jurnal yang terbit pada tahun tersebut:

Tabel 6 Daftar Tahun Terbit	
Tahun	Jumlah
2023	5
2022	1
2021	5
2020	4
2019	3
2018	1
2017	1
2012	1

Sumber: Data diolah

Pada tahun 2023 dan 2021 terdapat 5 artikel jurnal yang dipublikasikan. Selanjutnya pada tahun 2020, terdapat 4 artikel yang dipublikasikan. Pada tahun 2019 terdapat 3 artikel jurnal yang dipublikasikan. Pada tahun 2022, 2018, 2017 dan 2012 hanya ada satu artikel jurnal yang dipublikasikan.

Analisis Konten

a. Peran DSN-MUI secara Umum

Ada banyak masalah hukum dalam aspek kehidupan umat Islam saat ini. Hal ini menyebabkan kebingungan dan keraguan umat Islam. Dalam situasi ini, MUI berperan

penting dalam memberikan kepastian hukum. Interaksi sosial merupakan area yang menimbulkan banyak masalah. Penentuan untuk kasus-kasus seperti itu tergantung pada manfaat bersama dan tidak adanya bahaya yang ditimbulkan. Singkatnya, ukurannya adalah bahaya dan manfaat. Allah telah menurunkan syariat-Nya untuk menjadi rahmat bagi seluruh umat manusia. Oleh karena itu, syariat harus selalu membawa kemaslahatan. Oleh karena itu, ketika seorang mujtahid mengeluarkan fatwa, ia tidak boleh mengabaikan tujuan syariat, yaitu kemaslahatan dunia dan akhirat. Seperti yang ditunjukkan oleh beberapa fatwa, inilah yang telah dilakukan oleh MUI dalam mengeluarkan fatwa-fatwanya (Syafei, 2017).

Selama ini, keuntungan yang diperoleh oleh lembaga keuangan syariah dengan legitimasi dari DSN-MUI dianggap oleh sebagian pihak telah mengabaikan prinsip-prinsip utama agama. Akibatnya, masyarakat menganggap lembaga keuangan syariah dan lembaga keuangan konvensional tidak ada bedanya, bahkan menilai lembaga keuangan syariah lebih zalim, dan pandangan ini tidak sepenuhnya salah. Upaya memperoleh keuntungan oleh lembaga keuangan syariah dan pelaku ekonomi modern lainnya melalui legitimasi agama dapat mengabaikan inti moral agama itu sendiri. Hal ini karena agama telah menetapkan pedoman bahwa transaksi nirlaba dan transaksi laba memiliki tujuan utama masing-masing. Esensi dari transaksi nirlaba adalah untuk memberikan kebajikan kepada orang lain, sementara tujuan utama dari transaksi laba adalah untuk mendapatkan keuntungan. Mengubah tujuan utama transaksi dengan menggunakan legitimasi agama akan merusak dasar-dasar agama yang telah dibangun (Izmuddin et al., 2023).

Semakin jelas aturan hukum dalam sebuah fatwa, maka semakin tinggi pula tingkat ketaatannya. Fatwa MUI tentang larangan pernikahan beda agama tidak memiliki pengecualian, dan dengan demikian mencapai tingkat ketaatan tertinggi. Pengecualian seperti ketiadaan bank syariah di suatu wilayah membuat fatwa tentang bunga bank yang diharamkan memiliki tingkat ketaatan yang lebih rendah daripada fatwa tentang pernikahan beda agama (Jauhari & Ghoni, 2020).

b. *Peran DSN-MUI dalam Perkembangan Perbankan Syariah*

Meskipun ekonomi Islam dan turunannya dianggap sebagai purifikasi kapitalisme, kepentingan pribadi dan elemen-elemen bisnis tetap inheren dalam Islam. Ini memperkuat pandangan Aisalkyn Botoeva yang menyatakan bahwa ekonomi Islam dipopulerkan oleh gerakan anti-kolonial, pembaharuan religiusitas global, dan aktivitas sosial baru yang memicu kesalehan berorientasi kapitalistik. Kedua tesis ini mendukung bahwa penerapan eklektisisme-pragmatis pada fatwa DSN-MUI tentang produk perbankan syariah di Indonesia selain didorong oleh tujuan ideal, juga memenuhi kebutuhan pasar industri keuangan syariah yang berkembang. Masalah utama bukan pada logika pasar yang mendorong produksi fatwa, tetapi pada akar eklektisisme-pragmatis dalam tradisi hukum Islam klasik. Kajian ini merumuskan dua teori penting: pertama, penalaran eklektisisme-pragmatis pada fatwa DSN-MUI berasal dari pemilihan dalil hukum yang konsisten pada dalil primer dan fleksibel pada dalil sekunder; kedua, prinsip proteksi terhadap kebutuhan korporat mendorong industri perbankan merespons kebutuhan pasar, sehingga fatwa dibuat untuk kepentingan tersebut (Sholihin, 2020).

Perkembangan perbankan syariah di Indonesia membutuhkan dukungan yang kuat dari pemerintah dalam hal landasan hukum dan kelembagaan DSN-MUI. Pemerintah perlu mengkaji kembali posisi DSN-MUI dalam mengeluarkan fatwa agar dapat diimplementasikan tanpa harus dikeluarkan dalam Peraturan Bank Indonesia atau Peraturan OJK. Pemerintah dapat mencontoh posisi lembaga sejenis di berbagai negara dalam menetapkan fatwa yang akan diimplementasikan di bank syariah nasional. Posisi lembaga fatwa di berbagai negara jauh lebih kuat dan mengikat dibandingkan dengan DSN-MUI, karena adanya dukungan yang kuat dari pemerintah. Lembaga fatwa di berbagai negara tidak memerlukan aturan lain dalam pelaksanaannya, berbeda dengan DSN-MUI yang memerlukan aturan lain dalam pelaksanaan fatwa yang dikeluarkan. Pemerintah perlu memberikan dukungan dengan memberikan kewenangan yang lebih besar kepada DSN-MUI agar dapat mengembangkan sistem perbankan syariah nasional yang kuat dan maju (Syahputra & Armayani, 2020).

MUI menggunakan metode penerbitan fatwa yang serupa dengan Dewan Penasehat Syariah di negara lain, yaitu berdasarkan prinsip-prinsip syariat Islam dan mempertimbangkan masalah. Oleh karena itu, fatwa-fatwa terkait produk keuangan dan perbankan di Indonesia tidak jauh berbeda dengan di negara-negara Timur Tengah (Buang & Nafis, 2012).

c. *Peran Fatwa DSN-MUI dalam Akad-akad Transaksi*

Fatwa DSN MUI, yang dikeluarkan oleh badan penasihat Islam tertinggi di Indonesia, memainkan peran penting dalam memandu pelaksanaan pembiayaan Murabahah dalam sistem keuangan negara. Sebagai kesimpulan, pembiayaan Murabahah yang dipandu oleh Fatwa DSN MUI menjadi contoh penerapan prinsip-prinsip ekonomi Islam dalam keuangan kontemporer. Kepatuhan terhadap transaksi yang etis dan transparan, serta penekanannya pada pembagian risiko dan partisipasi ekonomi, menjadikannya alternatif yang menarik bagi pembiayaan berbasis bunga konvensional. Seiring dengan berkembangnya industri keuangan Islam secara global, pembiayaan Murabahah menjadi bukti kelangsungan dan relevansi prinsip-prinsip ekonomi Islam di dunia keuangan modern. Pembiayaan ini tidak hanya menawarkan solusi keuangan, tetapi juga berkontribusi pada tujuan yang lebih luas yaitu keadilan dan pemerataan ekonomi, sehingga menjadikannya komponen penting dalam evolusi keuangan Islam yang sedang berlangsung (Khalidin et al., 2023)

Selanjutnya, Fatwa-fatwa DSN-MUI tentang mudārabah dalam perbankan syariah memiliki dasar hukum yang berasal dari argumen para ulama fikih dari berbagai mazhab. Dari sepuluh subtema yang diteliti, sembilan di antaranya memiliki dasar yang kuat dari para ahli hukum. Lebih lanjut, ternyata argumentasi ulama mazhab Hambali adalah yang paling dekat dengan fatwa, disusul kemudian oleh mazhab Maliki, Hanafi, dan Syafi'i. DSN-MUI menawarkan "ijtihad barunya" hanya pada satu tema saja, yaitu bagi hasil ketika seorang mudārib (A) melakukan mudārabah dengan mudārib lain (B). Hal ini mungkin disebabkan oleh perbedaan yang signifikan antara kondisi mudārib yang direpresentasikan dalam literatur klasik dan yang kita miliki saat ini dalam sistem perbankan syariah. Dapat disimpulkan bahwa mudārabah yang dipraktekkan di perbankan syariah saat ini tidak melanggar konsep yang diatur dalam fikih. Memang dapat dilihat

bahwa praktiknya sangat berbeda dengan konsep yang ditawarkan oleh mazhab Syafi'i, mazhab yang dianut oleh mayoritas umat Islam Indonesia, namun tetap saja konsep ini memiliki akar dalam khazanah pembahasan hukum Islam. Setidaknya, mudharabah termasuk dalam kategori khilāfiyyah yang mana para ahli hukum umumnya berselisih pendapat antara satu dengan yang lain (Kamaluddin & Sudarman, 2020). Fatwa DSN-MUI tentang mudharabah dipositifkan ke dalam peraturan OJK dengan beberapa pola yang berbeda, yang menyebabkan adanya kesenjangan dan perbedaan isi. Selain itu, terdapat ketentuan yang tidak dipositifkan. Fatwa DSN-MUI yang telah dipositifkan memiliki kekuatan mengikat setara dengan peraturan, sehingga untuk ketentuan yang berimplikasi pada kesenjangan tersebut diterapkan asas hukum *lex superior derogat legi inferiori*. Demikian juga, ketentuan fatwa DSN-MUI yang tidak dipositifkan tetap memiliki kekuatan mengikat, tetapi berlaku asas hukum *lex superior derogat legi inferiori* (Alfarouq & Nurhasanah, 2018).

Selain murabahah dan mudharabah terdapat juga pembahasan mengenai ijarah. Ijarah merupakan salah satu bagian dari muamalah yang dikembangkan melalui lembaga DSN-MUI. Lembaga ini bertindak sebagai representasi umat Islam Indonesia dalam bidang ekonomi. Mekanisme pengembangan ekonomi syariah melalui ijtihad jama'i dalam DSN-MUI, selain mendapat legitimasi hukum di Indonesia, juga mendapat pengakuan secara historis, teologis, dan tradisi keilmuan Islam. Pergeseran paradigma ijarah yang mengikuti pola bisnis dan ekonomi modern adalah bagian dari upaya menunjukkan bahwa Islam dengan kerangka ekonomi dapat beradaptasi dengan perkembangan yang ada dalam Masyarakat (Arifin et al., 2019).

Selain ketiga akad tersebut, terdapat pembahasan mengenai Akad al-ba'i ma'a al-wa'd bi al-syira (BMWBS) yang merupakan salah satu dari beberapa akad yang direkomendasikan oleh DSN-MUI dalam fatwa No. 109/DSN-MUI/II/2017 tentang Pembiayaan Likuiditas Jangka Pendek Syariah untuk membantu Bank Indonesia mengatasi kesulitan likuiditas Bank Syariah. Dalam akad ini, ada beberapa poin penting yang perlu diperhatikan. Pertama, multi-akad dalam akad BMWBS dapat dilihat dari klausul wa'ad (janji) yang mengikat untuk menghubungkan kedua jual beli, pembatasan waktu kepemilikan jual beli, dan penggunaan SBS yang terbatas waktu. Kedua, jika ditinjau dari perspektif fiqh muamalah, akad BMWBS memiliki kerentanan yang dapat menyebabkan multi-akad di dalamnya keluar dari koridor fiqh muamalah. Ini disebabkan oleh relevansi antara hadis yang melarang multi-akad bay'atini fi bay'ah dengan akad BMWBS, di mana hadis tersebut tidak dimasukkan dalam dasar hukum fatwa. Hal ini dibuktikan dengan adanya unsur yang menjurus kepada riba, sesuai dengan pemahaman para ulama mengenai ilat keharaman bay'atini fi bay'ah pada hadis tersebut, melalui ketentuan khusus pada poin nomor 5 dalam akad BMWBS pada fatwa No. 109/DSN-MUI/II/2017. Sebagai saran dari hasil penelitian ini, DSN-MUI perlu meninjau ulang fatwa No. 109/DSN-MUI/II/2017 dengan memasukkan hadis yang melarang bay'atini fi bay'ah, kemudian menjadikannya sebagai pertimbangan hukum dengan melihat berbagai pemaknaan dan kesepakatan para ulama. Dengan menggunakan hadis tersebut sebagai dasar pertimbangan hukum, DSN-MUI dapat memberikan batasan yang lebih jelas dan detail pada ketentuan akad BMWBS dalam fatwa tersebut agar lebih sesuai dengan fiqh muamalah (Akmal & Sirajulhuda, 2019)

d. *Peran Fatwa DSN-MUI dalam Pasar Modal*

Terdapat beberapa fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI yang mencakup Pasar Modal. DSN-MUI mengeluarkan 6 fatwa terkait pasar saham secara umum, 2 fatwa untuk reksadana, 13 fatwa terkait dengan sukuk atau obligasi syariah. Dan 4 fatwa untuk produk derivatif. Fatwa-fatwa terkait dengan Pasar Modal secara umum yaitu, Fatwa No. 40/DSN-MUI/V/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal, Fatwa No. 80/DSN-MUI/III/20011 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek, Fatwa No. 124/DSN-MUI/XI/2018 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Pelaksanaan Layanan Jasa Penyimpanan dan Penyelesaian Transaksi Efek Serta Pengelolaan Infrastruktur Investasi Terpadu, Fatwa No. 135/DSN-MUI/V/2020 tentang Saham, Fatwa No. 138/DSN-MUI/V/2020 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Kliring, dan Penjaminan Penyelesaian Transaksi Bursa atas Efek Bersifat Ekuitas di Bursa Efek. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI mempengaruhi kerangka kerja perbankan dan Investasi syariah di Indonesia. Investor individu maupun institusi seringkali bergantung pada fatwa untuk menjamin bahwa Tindakan keuangan mereka sesuai dengan standar Islam. Fatwa memainkan peran penting dalam menegakkan kepercayaan dan menumbuhkan keyakinan dalam sektor keuangan Islam (Andriansyah, 2023).

Berdasarkan Fatwa DSN MUI No. 137/DSN-MUI/IX/2020, Sukuk merupakan Efek Syariah berupa sertifikat atau bukti kepemilikan yang bernilai sama, dan bagian kepemilikan yang tidak dapat ditentukan batasnya (musya') atas asset yang mendasari (Underlying Asset) Sukuk setelah diterimanya dana sukuk, ditutupnya pemesanan dan dimulainya penggunaan dana tersebut sesuai dengan peruntukannya. Jika dikaitkan dengan Maqashid Syariah, Sukuk memiliki banyak manfaat diantaranya, Dalam Perlindungan agama (hifdzu ad-Din) yaitu mengembangkan instrument investasi alternatif dan menciptakan tolak ukur instrumen keuangan syariah. Aspek perlindungan jiwa (Hifdzu an-Nafs) yaitu mendorong pertumbuhan dan perkembangan pasar keuangan syariah di Indonesia dan membiayai Pembangunan proyek-proyek infrastruktur. Aspek perlindungan akal (Hifdzu al-Aql) yaitu membiayai pembangunan infrastruktur. Aspek perlindungan keturunan (Hifdzu an-Nasl) yaitu mendorong perkembangan dan pertumbuhan pasar keuangan syariah di Indonesia. Lingkup perlindungan harta (Hifdzu al-Mal) yaitu mengoptimalkan pemanfaatan Barang Milik Negara (BMN), memperluas sumber pembiayaan APBN, meningkatkan peran dan penguatan system keuangan berbasis domestic, mengembangkan alternatif instrument investasi, dan memperluas basis investor (Mahmudah et al., 2022)

e. *Peran Fatwa DSN-MUI dalam Keuangan Digital*

Penggunaan teknologi digital dalam sektor keuangan syariah di Indonesia telah mendapatkan kepastian legitimasi syariah melalui fatwa DSN-MUI. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI diantaranya Fatwa No. 116/DSN-MUI/IX/2017 tentang Uang Elektronik Syariah, Fatwa No. 117/DSN-MUI/II/2018 tentang Layanan Pembiayaan berbasis Teknologi Informasi berdasarkan Prinsip Syariah, serta Fatwa No. 140/DSN-MUI/VIII/2021 tentang Penawaran Efek Syariah Melalui Urut Dana Berbasis Prinsip Syariah. Secara epistemologis, nilai mashlahah menjadi poin utama dalam ketiga fatwa tersebut melalui metode ta'lili dan istislahi dalam menggali hukum. Ketiga fatwa ini menunjuk-

kan kemajuan hukum Islam dalam mengembangkan bisnis keuangan digital melalui serangkaian kajian epistimologi yang dilakukan oleh DSN-MUI (Hidayati et al., 2023) plus secondary data in the form of relevant literature that was analyzed by content analysis techniques. The findings show there are three DSN-MUI fatwas regarding digital finance in Sharia financial institutions, namely Fatwa No. 116/DSN-MUI/IX/2017, 117/DSN-MUI/II/2018, and 140/DSN-MUI/VIII/2021. These three fatwas constitute progressive Islamic business law and are important for the Sharia financial industry in Indonesia. DSN-MUI used the ta'lili and istiṣlāhi methods with the consideration that electronic money, digital-based financing, and crowdfunding are permissible (mubah).

Penggunaan mata uang dalam Islam tidak memiliki batasan atau ketentuan khusus, yang berarti bahwa semua orang dapat menggunakan jenis mata uang ini dan bukan jenis lainnya. Mata uang hanyalah alat pembayaran yang bentuknya bisa bermacam-macam dan berbeda, jika seseorang memutuskan untuk menggunakan kulit unta atau kambing sebagai alat pembayaran, maka itu adalah hak prerogatifnya. Lebih jauh lagi, misalkan uang digunakan sebagai alat pembayaran dalam jual beli dan pihak-pihak yang terlibat setuju dengan alat pembayaran tersebut. Dalam hal ini, pihak luar tidak memiliki kuasa untuk memutuskan dan mengintervensi pilihan mata uang yang telah disepakati dan diputuskan secara otonom. Tidak ada batasan dan ketentuan khusus untuk menggunakan mata uang dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, bahkan dinar dan dirham bukanlah mata uang resmi dalam Islam. Namun, Majelis Ulama Indonesia menetapkan mata uang kripto seperti bitcoin dan Ethereum adalah berbahaya. Fatwa MUI tidak hanya mengharamkan mata uang kripto sebagai mata uang, tetapi juga sebagai komoditas atau asset digital. Salah satu alasannya adalah karena mata uang jenis ini tidak memiliki bentuk fisik yang dapat diserahkan kepada pembeli, yang pada akhirnya menimbulkan ketidakpastian dalam bertransaksi. Fatwa ini dimaksudkan agar umat Islam dapat melakukan transaksi muamalah. (Faizi, 2023).

f. *Peran Fatwa DSN-MUI dalam Pariwisata Halal*

Indonesia, sebagai negara yang multikultural dan multi etnis, tentunya menghadapi permasalahan baru yang terus muncul ke permukaan yang tidak ditemukan hukumnya baik dalam Al-Qur'an maupun Hadis. Salah satu contohnya adalah fenomena permintaan masyarakat terhadap pariwisata halal di Indonesia. Dalam mengatasi dan menjawab permasalahan kehidupan sosial dan ekonomi yang tidak terbatas ini, Islam telah memberikan legalitas kepada umatnya untuk melakukan ijtihad melalui Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Pemerintah Daerah dengan mengeluarkan dan menetapkan fatwa serta peraturan. Contohnya adalah fatwa DSN MUI No. 108/DSN-MUI/IX/2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata berdasarkan Prinsip Syariah dan Peraturan Daerah Nusa Tenggara Barat Nomor 2 Tahun 2016 tentang Pariwisata Halal. Kedudukan fatwa bagi umat Islam menempati posisi yang sangat penting dan dijadikan rujukan, karena fatwa dibuat dan dikeluarkan oleh pihak yang memiliki otoritas di bidang keagamaan. Hal ini sama pentingnya dengan kedudukan peraturan daerah yang dibuat untuk melaksanakan Undang-Undang Dasar 1945 dan tidak boleh bertentangan dengan peraturan yang ada di atasnya, sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Tata Urutan Peraturan Perundang-undangan (Adinugraha et al., 2021).

Kesimpulan

Setelah dilakukan pencarian artikel jurnal dengan kata kunci 'DSN MUI', 'Majelis Ulama Indonesia', 'National Sharia Board' dan 'Fatwa MUI' dan dengan di seleksi melalui kriteria inklusi dan eksklusi maka didapatkanlah 21 artikel jurnal. Dari jumlah artikel tersebut didapatkan 53 penulis namun masing-masing tidak ada yang menulis artikel terkait lebih dari satu kali. Hasil penelitian juga menunjukkan terdapat 33 afiliasi penulis baik dari Indonesia maupun dari luar Indonesia. Afiliasi dengan penulis terbanyak artikel terkait adalah UIN Ar-Raniry Banda Aceh dengan 5 penulis. Selanjutnya, nama jurnal dengan publikasi terbanyak adalah *Millah: Journal of Religious Studies* dan *Al-Ahkam: Jurnal pemikiran Hukum Islam* dengan masing-masing 3 jurnal. Terdapat 15 tempat publikasi jurnal yang mempublikasikan artikel yang diteliti. Kata kunci yang sering digunakan yaitu 'DSN-MUI Fatwa' dengan 7 artikel jurnal. Sedangkan jumlah kata kunci keseluruhan yaitu 57 kata kunci. Tahun 2023 dan 2021 menjadi tahun dengan publikasi terbanyak artikel terkait yaitu sebanyak 5 artikel jurnal.

Konten analisis yang dihasilkan dalam penelitian ini terbagi menjadi enam bagian. Pertama terkait peran DSN-MUI secara umum. Ada banyak hukum dalam aspek kehidupan umat Islam saat ini. Hal ini menyebabkan kebingungan dan keraguan umat Islam. Dalam situasi ini, MUI berperan penting dalam memberikan kepastian hukum. Semakin jelas aturan hukum sebuah fatwa, maka semakin tinggi pula Tingkat ketaatannya. Kedua, peran DSN-MUI dalam perbankan syariah. Perkembangan perbankan syariah di Indonesia membutuhkan dukungan yang kuat dari pemerintah dalam hal landasan hukum dan kelembagaan DSN-MUI. Ketiga, peran fatwa DSN-MUI dalam Akad-akad Transaksi. Fatwa DSN-MUI, yang dikeluarkan oleh badan penasihat Islam tertinggi di Indonesia memiliki peran penting dalam memandu pelaksanaan pembiayaan. Keempat, peran fatwa DSN-MUI dalam pasar modal. Terdapat beberapa fatwa yang dikeluarkan DSN-MUI yang mencakup pasar modal. Enam fatwa terkait pasar saham secara umum, dua fatwa reksadana, 13 fatwa terkait sukuk, dan 4 fatwa untuk produk derivatif. Kelima, peran fatwa DSN-MUI dalam Keuangan Digital. Penggunaan teknologi digital dalam sektor keuangan syariah di Indonesia telah mendapatkan kepastian legitimasi syariah melalui fatwa DSN-MUI. Terakhir, peran fatwa DSN-MUI dalam pariwisata Halal. DSN-MUI mengeluarkan fatwa terkait Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata berdasarkan Prinsip Syariah.

Referensi

- Adha, M. M. (2019). Fatwa Mui Tentang Atribut Keagamaan Dalam Perspektif Komunikasi Dakwah. *Al-Balagh : Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 3(2), 149–174. <https://doi.org/10.22515/balagh.v3i2.1405>
- Adinugraha, H. H., Nasution, I. F. A., Faisal, F., Daulay, M., Harahap, I., Wildan, Takhim, M., Riyadi, A., & Purwanto, A. (2021). Halal Tourism in Indonesia : An Indonesian Council of Ulama National Sharia Board Fatwa Perspective. *Journal of Asian Finance, Economics and Business*, 8(3), 665–673. <https://doi.org/10.13106/jafeb.2021.vol8.no3.0665>
- Afrelian, M. I., & Furqon, I. K. (2019). Legalitas Dan Otoritas Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Dalam Operasional Lembaga Keuangan Syariah. *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi Dan Keagamaan*, 6(1), 1. <https://doi.org/10.29300/mzn.v6i1.2195>
- Akmal, H., & Sirajulhuda, M. H. (2019). Tinjauan Fiqh Muamalah Terhadap Transaksi Multi Akad dalam Fatwa DSN-MUI Tentang Pembiayaan Likuiditas Jangka Pendek Syariah Haerul. *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 4(2), 195–212. <https://doi.org/10.29240/jhi.v4i1.922>
- Alfarouq, A. R. Z., & Nurhasanah. (2018). The Positivisation of National Sharia Board Fatwa about Mudaraba into Financial Service Authority Regulation. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, 18(2), 285–304.
- Andreini, D., & Bettinelli, C. (2017). *Business Model Innovation: From Systematic Literature Review to Future Research Directions*. Springer International Publishing.
- Andriansyah, Y. (2023). Analysis of Fatwas by the National Sharia Board-Indonesian Council of Ulama on the Stock Market. *Millah: Journal of Religious Studies*, 22(2), 525–552. <https://doi.org/10.20885/millah.vol22.iss2.art9>
- Arifin, Z., Muslihun, & Salahuddin, M. (2019). The Shift of Ijarah Paradigm in Economic State-ment (Fatwa) of National Sharia Board, Indonesian Ulema Council and its Implementation among Sharia Cooperatives in West Nusa Tenggara. *Millah: Journal of Religious Studies*, 19(1), 51–76. <https://doi.org/10.20885/millah.vol19.iss1.art3>
- Bank Indonesia. (2023). Sinergi Ekonomi Dan Keuangan Syariah Memperkuat Ketahanan Dan Kebangkitan Ekonomi Nasional. In *Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah, Bank Indonesia*.
- Buang, A. H., & Nafis, M. C. (2012). Peranan MUI dan Metodologi Istinbat Fatwa dalam Undang-Undang Perbankan Syariah di Indonesia. *Jurnal Pengurusan*, 35(10), 57–69.
- Corbin, J., & Strauss, A. (2015). *Basics of Qualitative Research*.
- DSN-MUI. (n.d.). *Fatwa*. Retrieved July 9, 2024, from <https://dsnemui.or.id/kategori/fatwa/>
- Faizi. (2023). Are Cryptocurrencies Haram? A Critical Analysis toward MUI's Fatwa. *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial*, 18(2), 420–442.
- Hamilton, A. B., & Finley, E. P. (2019). Qualitative methods in implementation research: An introduction. *Psychiatry Research*, 280(August). <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2019.112516>
- Harahap, B., Risfandy, T., & Futri, I. N. (2023). Islamic Law, Islamic Finance, and Sustainable Development Goals: A Systematic Literature Review. *Sustainability (Switzerland)*, 15(8). <https://doi.org/10.3390/su15086626>
- Hidayati, T., Hidayatullah, M. S., Komarudin, P., & Atika, A. (2023). Digitalization of Islamic Finance: Epistemological Study of the National Sharia Board-Indonesian Council of Ulama's Fatwa. *Al-Ahkam: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 33(2), 255–278. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2023.33.2.17324>
- Izmuddin, I., Amalia, E., Nasir, M. A., & Muttaqin, F. (2023). The Legitimation of Religion in Profit Seeking: The Role of National Shari'ah Division of The Indonesian Muslim Council (DSN-MUI). *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 7(2), 781–800. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i2.15835>
- Jauhari, M. S., & Ghoni, A. (2020). The Level of People's Obedience to MUI Fatwas (COVID-19,

- Bank Interest, and Interfaith Marriage). *Al-Ahkam: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 20(2), 233–256.
- Kamaluddin, S. H., & Sudarman. (2020). Assessing Validity of Some Critiques Towards The Fatwas of The DSN MUI on Mudharabah within The Perspective of The Aqwal of Islamic Legal Expert. *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan*, 20(2), 257–276. <https://doi.org/10.30631/al-risalah.v20i2.581>
- Khalidin, B., Musa, A., & Kiawan, A. (2023). Murabaha Financing of The Indonesian Islamic Banks Under an Islamic Economic Law and The Fatwa DSN MUI. *PETITA: Jurnal Kajian Ilmu Hukum Dan Syariah*, 8(2), 203–215.
- Kumpulainen, M., & Seppänen, M. (2022). Combining Web of Science and Scopus datasets in citation-based literature study. *Scientometrics*, 127(10), 5613–5631. <https://doi.org/10.1007/s11192-022-04475-7>
- Mahmudah, S. N., Ghozali, M. L., & Ritonga, I. (2022). Implementation of Sharia Maqashid on Sukuk Based on Fatwa DSN-MUI/IX/2020. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 22(2), 139–149.
- Mengist, W., Soromessa, T., & Legese, G. (2020). Method for Conducting Systematic Literature Review and Meta-analysis for Environmental Science Research. *MethodsX*, 7.
- Mu'adzah, N. (2022). Ushul Fiqh, Qaidah Fiqhiyyah, and Islamic Jurisprudence. *Journal of Islamic Economic Literatures*, 3(2). <https://doi.org/10.58968/jiel.v3i2.130>
- Mukhlisin, A., Suhendri, A., & Dimyati, M. (2018). Metode Penetapan Hukum Dalam Berfatwa. *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam*, 3(2), 167. <https://doi.org/10.29240/jhi.v3i2.444>
- Rasyid, M. R. A., & Bahri, E. S. (2019). Pertimbangan Dewan Syariah Nasional dalam Menetapkan Fatwa Akad Transaksi Syariah di Indonesia. *Perisai : Islamic Banking and Finance Journal*, 3(2), 105–118. <https://doi.org/10.21070/perisai.v3i2.2020>
- Rosidi, M. H. (2021). Penerimaan Fatwa Dalam Kalangan Masyarakat Muslim Malaysia: Satu Tinjauan Literatur. *Journal of Fatwa Management and Research*, 24(1), 45–62. <https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol24n01.335>
- Rumadan, I., Wattimena, H., Saifuddin, M., & Pikahulan, A. (2023). Systematic Review of Islamic Law and Human Rights Controversies: A Bibliometric Analysis. *Remittances Review*, 8(4), 3337–3361. <https://remittancesreview.com/menu-script/index.php/remittances/article/view/1027>
- Shinkafi, A. A., Ali, N. A., & Choudhury, M. (2017). Contemporary Islamic economic studies on Maqasid Shari'ah: a systematic literature review. *Humanomics*, 33(3), 315–334. <https://doi.org/10.1108/H-03-2017-0041>
- Sholihin, M. (2020). Fatwa antara Makharij Fiqhiyah dan Market Needs: klektisisme Pragmatis di balik Fatwa DSN MUI di Indonesi. *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 5(1), 71–88. <https://doi.org/10.29240/jhi.v5i1.1412>
- Syafei, Z. (2017). Tracing Maqasid Al-Shariah in The Fatwas of Indonesian Council of Ulama (MUI). *Journal of Indonesia Islam*, 11(01), 99–124.
- Syahputra, A., & Armayani, R. R. (2020). Conversion of DSN-MUI's Fatwa on Islamic Banking to be The National Law: A Comparative Study in Muslim Countries. *Jurisdictie: Jurnal Hukum Dan Syariah*, 11(2), 262–285.
- Wahid, S. H. (2024). Research Insights on Online Fatwas. A Comprehensive Systematic Literature Review. *Journal of Fatwa Management and Research*, 29(1), 23–46. <https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol29n01.570>
- Zainudin, S. A., Hassan, S. A., & Khairuldin, W. M. K. F. W. (2024). Systematic Literature Review of the Research Design Based on Fatwa Methods. *International Journal of Islamic Thought*, 25, 136–151. <https://doi.org/10.24035/ijit.25.2024.292>

Affiliation and Email

¹Universitas Padjadjaran

Email: ¹fathrulquddus1@gmail.com

IMPLEMENTASI AKAD-AKAD KEGIATAN USAHA DALAM SKEMA HYBRID CONTRACTS AKAD MUSYARAKAH MUTANAQISHAH (MMQ) DAN AL-MUSYARAKAH AL-MUNTAHIYAH BI AL-TAMLIK (MMBT) DI LEMBAGA KEUANGAN SYARIAH (LKS)

Muhamad Izazi Nurjaman
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
muhammad.izazi@uinsgd.ac.id
081312028293

Abstract

The aim of this research is to analyze the implementation of business activity contracts in the hybrid contracts scheme of Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) and al-Musyarakah al-Muntahiyah bi al-Tamlik (MMBT) contracts in Sharia Financial Institutions (LKS). This research uses a descriptive literature method with a normative juridical approach. This research is qualitative research with data collection techniques in the form of literature study and documentation study as well as data analysis techniques in the form of data reduction, data presentation and conclusions. The results of this research reveal that ijarah contracts are most often used by LKS for business activities in the MMQ scheme compared to mudharabah contracts, buying and selling, and other sharia contracts. This is supported by the DSN-MUI Decree (1/2013) which recommends expanding the contract, but only provides implementation guidelines for ijarah contracts in financing products at LKS. Therefore, there needs to be a new decree regarding guidelines for implementing MMQ and MMBT in financing products at LKS. This decision letter must include detailed provisions regarding operational mechanisms, implementation of all contracts in business activities, implementation procedures, and sharia principles that must be adhered to at every stage of the financing process. With clear and detailed guidelines, LKS can implement MMQ and MMBT financing products more effectively, providing financial solutions that are fair, transparent and in line with Islamic values.

Keywords: Contract, Business Activities, MMQ and MMBT.

Abstrak

Tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis implementasi akad-akad kegiatan usaha dalam skema hybrid contracts akad Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) dan al-Musyarakah al-Muntahiyah bi al-Tamlik (MMBT) di Lembaga Keuangan Syariah (LKS). Penelitian

ini menggunakan metode deskriptif kepustakaan dengan pendekatan yuridis normatif. Adapun penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan teknik pengumpulan data berupa studi pustaka dan studi dokumentasi serta teknik analisis data berupa reduksi data, sajian data dan kesimpulan. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa akad ijarah paling sering digunakan oleh LKS untuk kegiatan usaha dalam skema MMQ dibandingkan dengan akad mudharabah, jual beli, dan akad syariah lainnya. Hal ini didukung oleh Surat Keputusan DSN-MUI (1/2013) yang merekomendasikan perluasan akad, namun hanya menyediakan pedoman implementasi untuk akad ijarah dalam produk pembiayaan di LKS. Oleh karena itu, perlu ada surat keputusan baru terkait pedoman implementasi MMQ dan juga MMBT dalam produk pembiayaan di LKS. Surat keputusan ini harus mencakup ketentuan rinci mengenai mekanisme operasional, penerapan semua akad dalam kegiatan usaha, tata cara pelaksanaan, dan prinsip-prinsip syariah yang harus dipatuhi dalam setiap tahap proses pembiayaan. Dengan adanya pedoman yang jelas dan terperinci, LKS dapat mengimplementasikan produk pembiayaan MMQ dan MMBT dengan lebih efektif, memberikan solusi keuangan yang adil, transparan, dan sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Kata Kunci: Akad, Kegiatan Usaha, MMQ dan MMBT.

Pendahuluan

Akad *hybrid contracts* banyak dikembangkan oleh Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dalam rangka merespon kebutuhan pengembangan produk keuangan syariah yang sudah tidak mampu menggunakan akad tunggal (Yunus, 2019). Berbagai akad *hybrid contracts* dituangkan dalam Fatwa DSN-MUI sebagai acuan para pemangku kebijakan dalam menyusun regulasi berkaitan dengan pengembangan produk keuangan syariah. Tanpa adanya fatwa, Lembaga Keuangan Syariah (LKS) tidak akan bisa mengembangkan produknya secara sepihak melainkan harus terlebih dahulu mendapat pedoman implementasi berupa fatwa dari DSN-MUI (Nurjaman & Ayu, 2021).

Beberapa akad *hybrid contracts* yang dikembangkan oleh DSN-MUI adalah akad *Musyarakah Mutanaqishah* (MMQ) dan akad *al-Musyarakah al-Muntahiyah bi al-Tamlik* (MMBT). Kedua akad tersebut memiliki skema yang sama yaitu dalam rangka kerjasama usaha yang modalnya berupa barang fisik (*inventori*), seperti pembiayaan kepemilikan rumah, rumah toko (*ruko*), kendaraan, mesin, alat-alat pabrik dan benda-benda fisik lainnya (Mubarak & Hasanudin, 2017). Perbedaan dari kedua akad tersebut terletak pada mekanisme pemindahan kepemilikan porsi milik salah satu syarik-nya (LKS). Dalam akad MMQ, pemindahan kepemilikan LKS berpindah melalui akad jual beli atau hibah yang dilakukan secara bertahap atau angsuran. Artinya, selama akad MMQ berlangsung nasabah akan membeli *hishshah*/porsi kepemilikan milik LKS secara angsuran hingga seluruh porsi kepemilikan LKS menjadi milik nasabah sepenuhnya hingga akad berakhir (Fuad & Nur, 2021). Sedangkan dalam akad MMBT pemindahan kepemilikan porsi LKS menggunakan akad jual beli atau hibah yang dilakukan secara langsung di akhir akad. Artinya, nasabah akan membeli porsi kepemilikan milik LKS secara langsung di akhir akad yang menunjukkan berakhirnya akad MMBT disertai pemindahan kepemilikan porsi LKS secara keseluruhan kepada nasabah (Fuad & Nur, 2021).

Skema *hybrid contracts* dalam akad MMQ dan MMBT terdiri dari: Pertama, akad *musy-*

arakah untuk penyertaan modal usaha yang akan dirubah menjadi barang inventori. Kedua akad *ijarah*, *mudharabah*, *jual beli*, *IMFD* dan akad-akad lainnya untuk akad kegiatan usaha. Ketiga akad jual beli dan hibah untuk pemindahan kepemilikan porsi modal milik LKS (DSN-MUI, 2008; DSN-MUI, 2013) (DSN-MUI, 2019b). Diskusi mengenai skema *hybrid contracts* sudah selesai. Artinya, para ulama membolehkan skema *hybrid contracts* selama tidak menyatukan akad-akad yang dilarang sesuai dengan beberapa Hadits Rasulullah SAW tentang larangan dua jual beli dalam satu jual beli (*al-bai'atani fi bai'ah*). Sehingga DSN-MUI menetapkan Fatwa DSN-MUI Nomor 73 Tahun 2008 tentang MMQ (Fatwa MMQ) dan Fatwa Nomor 133 Tahun 2019 tentang MMBT (Fatwa MMBT).

Adapun yang menarik dari skema *hybrid contracts* akad MMQ dan MMBT adalah berkaitan dengan akad-akad kegiatan usaha yang akan menentukan LKS dan nasabah mendapatkan keuntungan. Hal itu disebabkan modal yang berupa barang inventori adalah milik nasabah dan LKS, sehingga ketika barang inventori itu dijadikan modal usaha melalui akad-akad tertentu, maka keuntungan yang dihasilkan harus dibagi dua diantara nasabah dan LKS sesuai dengan porsi modal yang disertakan atau sesuai dengan kesepakatan (Hartanto & Sup, 2022). Dalam Fatwa MMQ, akad kegiatan usaha yang dapat digunakan adalah akad *ijarah*. Artinya, barang inventori dijadikan objek *ijarah* yang dapat disewakan, baik kepada nasabah sendiri maupun kepada pihak lain. Sehingga atas kegiatan usaha penyewaan aset MMQ tersebut, nasabah dan LKS mendapat keuntungan berupa *ujrah* (DSN-MUI, 2008). Namun dalam Surat Keputusan DSN-MUI Nomor 1 Tahun 2013 tentang Pedoman Implementasi MMQ dalam Produk Pembiayaan, akad-akad kegiatan usaha dalam MMQ dapat berupa akad yang menggunakan prinsip jual beli, bagi hasil dan sewa menyewa. Sehingga pendapatan nasabah dan LKS dapat berupa *margin* dari akad jual beli, bagi hasil dari akad *musyarakah* atau *mudharabah*, dan *ujrah* dari akad *ijarah*. Selain itu juga, kegiatan usaha yang menggunakan prinsip *ijarah* dapat berupa akad *Ijarah al-Maushufah bi al-Dzimmah* (*IMFD*) untuk objek yang diberikan pembiayaan dalam proses pembuatan (*indent*) (DSN-MUI, 2013). Adapun untuk akad MMBT, berdasarkan Fatwa MMBT, akad kegiatan usaha yang dapat digunakan adalah akad *ijarah*, *mudharabah*, *bai'* atau akad-akad lain yang sesuai dengan prinsip syariah (DSN-MUI, 2019b).

Berkaitan dengan akad MMQ dan MMBT, banyak penelitian sebelumnya yang memaparkan kedua akad tersebut secara umum, baik secara teori maupun implementasinya di LKS. Berkaitan dengan akad MMQ, penelitian telah dilakukan oleh Imronah, (2018); Nurjaman et al., (2022) dan Vauziah et al., (2023) yang mengkaji secara umum terkait akad *musyarakah mutanaqishah*. Andriani, (2014); Rohmi, (2015); Rahmawaty, (2019); Sutono, (2020); Cahyono, (2022); dan Mitasari et al., (2023); yang melakukan kajian tentang penerapan akad *musyarakah mutanaqishah* pada pembiayaan KPR. Begitu juga dengan Solihin & Suarsa, (2019) yang mengkaji ragam akad *musyarakah mutanaqishah* yang dapat dipilih LKS dalam mekanisme pembiayaannya. Sedangkan berkaitan dengan akad MMBT, penelitian dilakukan oleh Fuad & Nur (2021) yang mengkaji akad MMBT dalam perspektif masalah. Hartanto & Sup (2022) mengkaji MMBT dari segi kedudukannya sebagai multi akad (*hybrid contracts*). Putra et al., (2022) mengkaji MMBT dalam penerapan prinsip-prinsip syariah. Adapun penelitian yang akad dilakukan adalah berkaitan dengan akad-akad kegiatan usaha dalam skema *hybrid contracts* MMQ dan MMBT dengan melihat modal usaha berupa aset inventori yang memiliki konsekuensi hukum dan berimplikasi kepada pendapatan yang akan diperoleh serta penera-

pannya di LKS.

Berangkat dari permasalahan tersebut, penelitian ini akan menganalisis akad-akad kegiatan usaha dalam skema *hybrid contracts* akad *Musyarakah Mutanaqishah* (MMQ) dan *Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik* (MMBT) di Lembaga Keuangan Syariah (LKS). Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk memberikan pemahaman terkait keberagaman akad-akad kegiatan usaha dalam penggunaan akad MMQ dan MMBT yang dapat dijadikan pilihan oleh LKS secara khusus dan umumnya oleh semua pihak yang berkepentingan serta bagaimana penerapannya pada produk-produk keuangan syariah di LKS.

Tinjauan Literatur

Konsep Akad Al-Musyarakah Al-Mutanaqishah (MMQ) dan Akad Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT)

Akad *al-Musyarakah al-Mutanaqishah* (MMQ) dan akad *al-Musyarakah al-Muntahiyah bi al-Tamlik* (MMBT) adalah dua konsep dalam keuangan syariah yang mendapatkan perhatian khusus baik dalam fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), pendapat ulama, maupun peraturan perundang-undangan di Indonesia. Kedua akad ini digunakan sebagai alternatif pembiayaan yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah dan menjadi bagian penting dalam pengembangan industri keuangan syariah di Indonesia.

Akad *Musyarakah Mutanaqishah* yang selanjutnya disebut Akad MMQ adalah Pembiayaan musyarakah yang kepemilikan aset (barang) atau modal salah satu pihak (*syarik*) berkurang disebabkan pembelian secara bertahap oleh pihak lainnya (PBI 18, 2016) (POJK 10, 2019). Akad *al-Musyarakah al-Mutanaqishah* (MMQ) merupakan bentuk kemitraan di mana dua pihak atau lebih bekerja sama dalam suatu usaha dengan kontribusi modal yang dapat berbeda-beda. Dalam akad ini, salah satu pihak secara bertahap mengakuisisi porsi kepemilikan pihak lainnya, sehingga kepemilikan modal pihak pertama terus berkurang (*mutanaqishah*) hingga akhirnya pihak tersebut keluar dari kemitraan dan kepemilikan usaha beralih sepenuhnya ke pihak yang membeli. Dalam fatwa DSN-MUI No. 73/DSN-MUI/XI/2008, MMQ digunakan untuk pembiayaan perumahan atau pembiayaan aset produktif lainnya, di mana bank syariah dan nasabah berperan sebagai mitra yang menyetorkan modal bersama. Bank syariah secara bertahap menjual porsi kepemilikannya kepada nasabah hingga seluruh aset dimiliki oleh nasabah (DSN-MUI, 2008).

Fatwa DSN-MUI menyatakan bahwa akad MMQ harus memenuhi beberapa syarat utama, di antaranya adalah kesepakatan mengenai porsi kontribusi modal dari masing-masing pihak, kesepakatan mengenai bagi hasil atau bagi rugi berdasarkan porsi kepemilikan, dan adanya janji (*wa'd*) yang tidak mengikat dari salah satu pihak untuk membeli bagian kepemilikan pihak lainnya secara bertahap. Hal ini memastikan bahwa akad MMQ tidak melanggar prinsip-prinsip syariah seperti *riba*, *gharar* (ketidakpastian), dan *maisir* (spekulasi) (DSN-MUI, 2008). Ulama-ulama kontemporer juga mendukung konsep MMQ karena dianggap memberikan fleksibilitas dalam kepemilikan aset dan memberikan keuntungan yang adil bagi kedua belah pihak sesuai dengan kontribusi mereka (Afar, 1985; Al-Maqdisi, 1981; Al-Zuhaili, 2006; Al-Kawamilah, 2008).

Sedangkan akad *al-Musyarakah al-Muntahiyah bi al-Tamlik* (MMBT) adalah bentuk lain dari kemitraan yang pada akhirnya berakhir dengan kepemilikan penuh oleh salah satu pi-

hak. Dalam MMBT, dua pihak atau lebih bekerja sama dalam suatu usaha dengan modal bersama, dan kemudian salah satu pihak secara bertahap membeli porsi kepemilikan pihak lainnya sampai seluruh aset dimiliki oleh pembeli. Fatwa DSN-MUI No. 75/DSN-MUI/I/2009 menjelaskan bahwa MMBT digunakan dalam berbagai pembiayaan, termasuk pembiayaan aset produktif, properti, dan kendaraan.

Fatwa DSN-MUI mengenai MMBT juga menetapkan beberapa syarat dan ketentuan yang harus dipenuhi, seperti kesepakatan mengenai kontribusi modal, bagi hasil atau bagi rugi berdasarkan porsi kepemilikan, dan adanya janji (*wa'd*) dari salah satu pihak untuk membeli bagian kepemilikan pihak lainnya. Salah satu syarat penting dalam MMBT adalah tidak boleh adanya unsur riba, gharar, dan maisir dalam akad tersebut (DSN-MUI, 2019b). Ulama mendukung MMBT karena dianggap memberikan kepastian kepemilikan aset di akhir periode kemitraan dan memberikan keuntungan yang proporsional bagi kedua belah pihak (Abidin, 1994; Afar, 1985; Al-Maqdisi, 1981; Al-Zuhaili, 2006; Syibair, 2001).

Dalam konteks peraturan perundang-undangan di Indonesia, kedua akad ini diatur dalam berbagai regulasi yang bertujuan untuk memastikan kesesuaian dengan prinsip-prinsip syariah dan perlindungan terhadap hak-hak para pihak yang terlibat. Bank Indonesia (BI) dan Otoritas Jasa Keuangan (OJK) mengeluarkan regulasi yang mengatur pelaksanaan akad MMQ dan MMBT oleh bank syariah dan lembaga keuangan syariah lainnya. Regulasi ini mencakup persyaratan administratif, teknis, dan syariah yang harus dipatuhi oleh lembaga keuangan syariah dalam menerapkan kedua akad tersebut. Secara keseluruhan, akad *al-Musyarakah al-Mutanaqishah* (MMQ) dan akad *al-Musyarakah al-Muntahiyah bi al-Tamlik* (MMBT) adalah dua bentuk kemitraan yang memberikan alternatif pembiayaan yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Kedua akad ini didukung oleh fatwa DSN-MUI, pendapat ulama, dan peraturan perundang-undangan yang memastikan kesesuaian dengan prinsip syariah serta memberikan perlindungan bagi para pihak yang terlibat. Dalam praktiknya, kedua akad ini telah digunakan secara luas dalam industri keuangan syariah di Indonesia dan memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan sektor keuangan syariah yang lebih inklusif dan berkeadilan.

Persamaan dan Perbedaan Skema Akad Al-Musyarakah Al-Mutanaqishah (MMQ) dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT)

Akad *al-Musyarakah al-Mutanaqishah* (MMQ) dan *al-Musyarakah al-Muntahiyah bi al-Tamlik* (MMBT) adalah dua jenis akad dalam sistem keuangan syariah yang memiliki beberapa persamaan dan perbedaan yang signifikan. Kedua akad ini beroperasi dalam kerangka *musyarakah* (kemitraan) namun dengan mekanisme dan tujuan akhir yang berbeda. Secara umum, akad *musyarakah* adalah suatu perjanjian kerjasama antara dua pihak atau lebih yang sepakat untuk menggabungkan modal mereka untuk tujuan memperoleh keuntungan bersama. Dalam konteks ini, keuntungan dan kerugian yang timbul dari usaha bersama tersebut akan dibagi sesuai dengan kesepakatan awal. *Musyarakah* mengedepankan prinsip keadilan dan kesetaraan di mana setiap pihak berpartisipasi aktif dalam pengelolaan usaha dan berbagi risiko secara proporsional.

Persamaan Skema MMQ dan MMBT, antara lain: Pertama, baik MMQ maupun MMBT adalah bentuk pembiayaan berbasis kemitraan yang melibatkan dua pihak atau lebih yang

bekerja sama dalam suatu proyek atau usaha. Kedua skema ini beroperasi di bawah prinsip syariah yang melarang riba (bunga) dan mengedepankan konsep bagi hasil. Dalam kedua akad ini, modal yang disertakan oleh masing-masing pihak dapat berbentuk uang atau aset lainnya, dan masing-masing pihak berhak atas bagian keuntungan yang dihasilkan dari proyek tersebut sesuai dengan proporsi modal yang disertakan.

Kedua, baik MMQ maupun MMBT memerlukan adanya partisipasi aktif dari pihak-pihak yang terlibat dalam pengelolaan usaha. Ini berarti bahwa kedua belah pihak tidak hanya sekadar menyediakan modal, tetapi juga terlibat dalam manajemen dan operasional usaha sehari-hari. Keterlibatan ini menciptakan tanggung jawab bersama terhadap keberhasilan atau kegagalan usaha tersebut, sehingga mendorong kerjasama yang lebih erat dan komitmen untuk mencapai tujuan bersama. Ketiga, baik dalam MMQ maupun MMBT, pembagian keuntungan dilakukan berdasarkan kesepakatan awal yang ditetapkan dalam akad. Proporsi pembagian keuntungan ditentukan secara proporsional dengan jumlah modal yang disertakan oleh masing-masing pihak. Jika terjadi kerugian, maka kerugian tersebut juga akan dibagi sesuai dengan proporsi modal yang disertakan, sehingga risiko ditanggung bersama oleh semua pihak yang terlibat.

Meskipun memiliki persamaan mendasar, terdapat beberapa perbedaan penting antara skema MMQ dan MMBT yang perlu diperhatikan, antara lain: Pertama, tujuan akhir dari kedua akad ini berbeda. Dalam skema MMQ, pemindahan kepemilikan LKS berpindah melalui akad jual beli atau hibah yang dilakukan secara bertahap atau angsuran. Artinya, selama akad MMQ berlangsung nasabah akan membeli *hishshah*/porsi kepemilikan milik LKS secara angsuran hingga seluruh porsi kepemilikan LKS menjadi milik nasabah sepenuhnya hingga akad berakhir (Fuad & Nur, 2021). Sedangkan dalam akad MMBT pemindahan kepemilikan porsi LKS menggunakan akad jual beli atau hibah yang dilakukan secara langsung di akhir akad. Artinya, nasabah akan membeli porsi kepemilikan milik LKS secara langsung di akhir akad yang menunjukkan berakhirnya akad MMBT disertai pemindahan kepemilikan porsi LKS secara keseluruhan kepada nasabah (Fuad & Nur, 2021).

Kedua, implikasi keuangan dari kedua skema ini juga berbeda. Dalam MMQ, pihak yang ingin memiliki aset secara penuh harus menyediakan dana tambahan secara berkala untuk membeli saham atau kepemilikan dari pihak lain. Hal ini memerlukan perencanaan keuangan yang baik dan komitmen untuk menyediakan dana tambahan sesuai jadwal yang telah disepakati. Sebaliknya, dalam MMBT, pihak yang akan menjadi pemilik akhir hanya perlu menyediakan dana tambahan pada masa akad berakhir, ketika metode pemindahan kepemilikan porsi salah satu pihak menggunakan skema akad jual beli. Namun tidak perlu menyediakan dana tambahan di masa/diakhir akad, ketika metode pemindahan kepemilikan porsi salah satu pihak menggunakan skema akad hibah (DSN-MUI, 2008) (DSN-MUI, 2019b).

Keempat, dari segi pengelolaan risiko, MMQ memberikan fleksibilitas yang lebih besar dalam hal pengelolaan dan pengendalian risiko, karena adanya proses pembelian saham atau kepemilikan secara bertahap. Ini memungkinkan penyesuaian strategi dan manajemen risiko yang lebih baik selama periode akad. Di sisi lain, MMBT menawarkan kepastian kepemilikan penuh aset pada akhir periode akad tanpa adanya kewajiban pembayaran tambahan (hibah) atau adanya kewajiban pembayaran tunai di akhir akad (jual beli) sesuai dengan kesepakatan, sehingga lebih sederhana dalam pengelolaannya (DSN-MUI, 2008) (DSN-MUI, 2019b). Dengan demikian, meskipun skema MMQ dan MMBT memiliki persamaan dalam

hal prinsip dasar kemitraan dan pembagian keuntungan sesuai syariah, mereka memiliki perbedaan signifikan dalam tujuan akhir, mekanisme pelaksanaan, implikasi keuangan, dan pengelolaan risiko. Pemilihan antara kedua skema ini tergantung pada kebutuhan dan tujuan finansial pihak-pihak yang terlibat, serta kemampuan para pihak dalam mengelola dan menanggung risiko yang ada.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kepustakaan. Sumber data primernya berupa Fatwa DSN-MUI dan peraturan perundang-undangan tentang Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT). Sedangkan sumber data sekundernya berupa pendapat ulama dalam kitab terkemukanya (*al-kutub al-mu'tabarah*), artikel jurnal, skripsi, tesis dan disertasi serta website yang berkaitan dengan objek penelitian. Sehingga penelitian ini menggunakan pendekatan yuridis normatif dengan mengkaji sumber hukum yang menjadi objek penelitian sebagai suatu kaidah-kaidah hukum (Muhaimin, 2020) yaitu sumber hukum yang berkaitan dengan Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT).

Adapun jenis penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara studi pustaka dan studi dokumentasi melalui mengumpulkan berbagai literasi pustaka berupa Fatwa DSN-MUI, Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES), Peraturan Bank Indonesia (BI), dan Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (POJK) serta sumber literasi lainnya yang berkaitan dengan akad Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT). Sedangkan teknik analisis data dilakukan melalui tiga tahapan analisis (Huberman, 1992) yaitu: Pertama, Reduksi data. Pada teknik ini penulis melakukan beberapa langkah seperti mengumpulkan berbagai sumber data, melakukan pemilahan data, dan memfokuskan data dengan objek penelitian yaitu akad Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT). Kedua, Sajian data. Pada teknik ini penulis melakukan pemaparan data yang sebelumnya berhasil difokuskan dengan objek penelitian dengan menyajikannya dalam bentuk narasi yang mudah dipahami dan diinterpretasikan. Dalam hal ini, penulis menyajikan data tentang akad Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT) dalam bentuk narasi bahkan disertai tabel sebagai penegasan yang mudah dibaca dan dipahami. Ketiga, kesimpulan. Pada teknik ini penulis menyimpulkan data yang berhasil disajikan dengan cara menarik benang merah yang dapat dijadikan kesimpulan sebagai fakta yang dapat dijadikan novelty atau kebaruan penelitian tentang akad Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT).

Hasil dan Pembahasan

Akad-Akad Kegiatan Usaha dalam Skema Hybrid Contracts Akad Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT)

Skema *hybrid contracts* dalam akad MMQ dan MMBT terdiri dari:

Pertama, akad *musyarakah* untuk penyertaan modal usaha yang akan dirubah menjadi barang inventori.

Kedua, akad *ijarah*, *mudharabah*, *jual beli*, *IMFD* dan akad-akad lainnya untuk akad kegiatan usaha.

Ketiga, akad jual beli dan hibah untuk pemindahan kepemilikan porsi modal milik LKS (DSN-MUI, 2008; DSN-MUI, 2013) (DSN-MUI, 2019b).

Berdasarkan poin kedua tentang akad-akad kegiatan usaha dari akad MMQ dan MMBT yang merujuk kepada Fatwa DSN-MUI maka rinciannya adalah sebagai berikut: Dalam Fatwa MMQ, akad kegiatan usaha yang dapat digunakan adalah akad *ijarah*. Artinya, barang inventori dijadikan objek *ijarah* yang dapat disewakan, baik kepada nasabah sendiri maupun kepada pihak lain. Sehingga atas kegiatan usaha penyewaan aset MMQ tersebut, nasabah dan LKS mendapat keuntungan berupa *ujrah* (DSN-MUI, 2008). Namun dalam Surat Keputusan DSN-MUI Nomor 1 Tahun 2013 tentang Pedoman Implementasi MMQ dalam Produk Pembiayaan, akad-akad kegiatan usaha dalam MMQ dapat berupa akad yang menggunakan prinsip jual beli, bagi hasil dan sewa menyewa. Sehingga pendapatan nasabah dan LKS dapat berupa *margin* dari akad jual beli, bagi hasil dari akad *musyarakah* atau *mudharabah*, dan *ujrah* dari akad *ijarah*. Selain itu juga, kegiatan usaha yang menggunakan prinsip *ijarah* dapat berupa akad *Ijarah al-Maushufah bi al-Dzimmah (IMFD)* untuk objek yang diberikan pembiayaan dalam proses pembuatan (*indent*) (DSN-MUI, 2013). Adapun untuk akad MMBT, berdasarkan Fatwa MMBT, akad kegiatan usaha yang dapat digunakan adalah akad *ijarah*, *mudharabah*, *bai'* atau akad-akad lain yang sesuai dengan prinsip syariah (DSN-MUI, 2019b).

Adapun yang perlu dipahami terlebih dahulu:

1. Dalam akad MMQ dan MMBT para pihaknya adalah nasabah dengan LKS.
2. Modal yang disertakan berupa uang yang akad dibeli berupa barang inventori seperti rumah, rumah toko (*ruko*), kendaraan, mesin, alat-alat pabrik dan barang inventori lainnya.
3. Barang modal inventori ditentukan porsi atau *hishshoh*-nya sesuai kesepakatan untuk memudahkan pembelian secara angsuran oleh nasabah pada MMQ. Namun bagi akad MMBT penentuan porsi atau *hishshoh* untuk memudahkan penyewaan aset LKS. Karena pemindahan kepemilikan dilakukan diakhir akad.
4. Keuntungan dan kerugian dari kegiatan usaha atas modal barang inventori ditanggung kedua belah pihak sesuai dengan porsi modal yang disertakan atau sesuai dengan kesepakatan.
5. Dalam kegiatan usaha yang menjadi para pihak adalah pemilik modal (nasabah dan LKS) dengan pembeli, penyewa atau mitra kerjasama yaitu bisa nasabah sendiri atau pihak ketiga. Apabila nasabah menjadi pembeli, penyewa atau mitra pada akad kegiatan usaha maka nasabah memiliki dua kedudukan yaitu sebagai mitra dalam akad MMQ/MMBT dan sebagai pembeli (*jual beli*), penyewa (*ijarah*), mitra (*mudharabah/musyarakah*) dalam akad-akad kegiatan usaha.
6. Dalam pemindahan porsi salah satu pihaknya bisa menggunakan akad jual beli atau hibah bahkan kedua-duanya.

Kegiatan Usaha dalam Skema Hybrid Contracts Akad MMQ dan MMBT Yang Menggunakan Akad Ijarah

Kegiatan usaha dalam skema *Hybrid contracts* akad MMQ dan MMBT dapat menggunakan akad *Ijarah*. Akad *ijarah* adalah akad sewa antara *mu'jir* (pemberi sewa) dengan *musta'jir* (penyewa) atau antara *musta'jir* dengan *ajir* (pemberi jasa) untuk mempertukarkan manfaat dan ujarah, baik manfaat barang maupun jasa (DSN-MUI, 2017b). Adapun *ijarah* yang dimaksud pada skema ini adalah *ijarah* atas manfaat barang dengan pemberi sewa adalah LKS dan nasabah nasabah atas barang inventori milik bersama sedangkan penyewanya bisa nasabah sendiri atau pihak ketiga.

Apabila yang menjadi subjek hukum dalam akad Ijarah adalah nasabah (sebagai penyewa manfaat aset) maka kepemilikan aset dibagi antara nasabah dan LKS dan nasabah menyewa bagian LKS dari aset tersebut. Hasil sewa ini menjadi pendapatan bagi LKS. Pada saat nasabah membayar *ujrah* atas sewa barang kepada LKS sekaligus nasabah membayar secara angsuran porsi kepemilikan modal LKS. Contoh: Modal MMQ atau MMBT berupa Rumah (240 Juta = 120 Juta (LKS) + 120 Juta (nasabah). Nisbah bagi Hasilnya: 50% (LKS):50% (nasabah). Rumah itu dibagi menjadi 240 unit porsi/hishshoh (setiap unit hishshoh seharga 1 juta). Akad MMQ atau MMBT berlangsung selama 2 tahun. Harga sewa rumah tersebut 20 juta/perbulan. Nasabah berjanji setiap bulannya akan membeli porsi LKS sejumlah 10 porsi. Sehingga setiap bulannya nasabah membayar ujarah sejumlah 10 Juta (setelah bagi hasil) kepada LKS sekaligus bayar angsuran 10 porsi hishshoh milik LKS 10 Juta.

Adapun apabila yang menjadi subjek hukum dalam akad ijarah adalah pihak ketiga (sebagai penyewa manfaat aset) maka ketika pembayaran *ujrah* berlangsung harus terlebih dahulu dibagi antara LKS dan nasabah. Kemudian nasabah membayar pembelian porsi modal LKS sesuai kesepakatan. Contoh: Modal MMQ atau MMBT berupa Rumah (240 Juta = 120 Juta (LKS) + 120 Juta (nasabah). Nisbah bagi Hasilnya: 50% (LKS):50% (nasabah). Rumah itu dibagi menjadi 240 unit porsi/hishshoh (setiap unit hishshoh seharga 1 juta). Akad MMQ atau MMBT berlangsung selama 2 tahun. Pihak ketiga menyewa rumah selama 2 tahun dengan harga sewa rumah tersebut 20 juta/perbulan. Nasabah berjanji setiap bulannya akan membeli porsi LKS sejumlah 10 porsi. Sehingga ketika pihak ketiga membayar *ujrah* atas penyewaan manfaat rumah tersebut setiap bulannya maka *ujrah* tersebut menjadi pendapatan bagi LKS dan nasabah yang sesuai nisbah bagi hasil yaitu harga sewa 20 juta = 10 juta keuntungan untuk LKS dan 10 juta untuk nasabah. Kemudian nasabah membayar angsuran atas pembelian kepemilikan porsi modal milik LKS atas rumah tersebut seharga 10 juta.

Berdasarkan contoh kasus di atas memiliki konsekuensi tersendiri, terkhusus bagi nasabah dalam akad MMQ. Apabila nasabah menjadi penyewa aset maka setiap bulannya selain harus membayar ujarah yang menjadi pendapatan bagi LKS juga harus membayar porsi kepemilikan milik LKS sehingga harus memiliki dana dua kali lipat untuk membayar ujarah dan membeli porsi kepemilikan. Sedangkan apabila pihak ketiga yang menjadi penyewa aset milik bersama, nasabah akan mendapat ujarah sesuai nisbah bagi hasil dan dari ujarah itu dapat dibayarkan kepada LKS atas angsuran pembelian porsi milik LKS. Selain itu juga, pembelian secara angsuran atas porsi kepemilikan modal LKS dalam akad MMQ, akan menambah kepemilikan aset atas rumah bagi nasabah dan di akhir akad kepemilikan rumah menjadi milik nasabah seluruhnya. Namun apabila di akhir akad terdapat sisa porsi yang belum dibayar karena masa akad MMQ sudah berakhir, maka LKS dapat memberikannya kepada

nasabah atas sisa porsi tersebut dengan akad hibah. Sedangkan dalam Akad MMBT, pemindahan kepemilikan dilakukan di akhir akad secara langsung atau tunai dengan harga yang sesuai dengan porsi kepemilikan LKS atau terdapat penambahan harga aset sesuai dengan kesepakatan atau bahkan diberikan dengan menghibahkan porsi tersebut kepada nasabah. Penggunaan akad Ijarah dalam kedua skema ini menambah fleksibilitas dan efisiensi dalam menjalankan kegiatan usaha, dengan memastikan adanya pendapatan tetap bagi LKS dan jalan yang jelas bagi nasabah menuju kepemilikan penuh. Model hybrid ini mencerminkan inovasi dalam pembiayaan syariah, yang menyeimbangkan prinsip-prinsip syariah dengan kebutuhan praktis dunia usaha.

Adapun berdasarkan Surat Keputusan DSN-MUI Nomor 1 Tahun 2013 tentang Pedoman Implementasi MMQ dalam Produk Pembiayaan, akad kegiatan usaha dalam MMQ yang menggunakan prinsip *ijarah* dapat berupa akad *Ijarah al-Maushufah bi al-Dzimmah (IMFD)* untuk objek yang diberikan pembiayaan dalam proses pembuatan (*indent*) (DSN-MUI, 2013). Ketentuannya antara lain: Berkaitan dengan objek MMQ, ketersediaannya harus disepakati dan dituangkan dengan jelas, baik kualitas dan kuantitasnya, kepemilikannya, penyerahannya, jangka waktu pembuatan dan penggunaannya. Selain itu juga, berkaitan dengan pengakuan pendapatan di antara para pihaknya ketika objek MMQ belum tersedia secara penuh atau dalam proses penyelesaian maka LKS dapat mengakui pendapatan setelah objek MMQ tersedia serta bebas dari sengketa. Adapun akad IMFD dapat juga digunakan untuk kegiatan usaha dalam skema akad MMBT.

Kegiatan Usaha dalam Skema Hybrid Contracts Akad MMQ dan MMBT Yang Menggunakan Akad Mudharabah

Kegiatan usaha dalam skema *hybrid contracts* akad MMQ dan MMBT dapat menggunakan akad *mudharabah*. Akad *mudharabah* adalah akad kerja sama suatu usaha antara pemilik modal (*Shahib al-mal*) yang menyediakan seluruh modal dengan pengelola (*'amil/mudharib*) dan keuntungan usaha dibagi di antara mereka sesuai nisbah yang disepakati dalam akad (DSN-MUI, 2017c). Adapun yang menjadi Shahib al-mal adalah LKS dan nasabah atas barang inventori milik bersama dan yang menjadi shahib al-mal adalah bisa nasabah sendiri atau pihak ketiga.

Apabila yang menjadi subjek hukum dalam akad mudharabah adalah nasabah (sebagai shahib al-mal) maka barang inventori dijadikan modal usaha. Dari hasil usaha yang dilakukan oleh nasabah akan dibagihasilkan antara diantara para pihak. Terdapat dua kali bagi hasil yaitu bagi hasil pertama berasal dari akad mudharabah atas kegiatan usaha yang dilakukan. Sedangkan bagi hasil kedua berasal dari akad musyarakah dalam skema MMQ dan MMBT. Bagi hasil ini akan menjadi pendapatan bagi LKS. Setelah membagi hasil keuntungan kemudian nasabah membayar secara angsuran porsi kepemilikan modal LKS. Contoh: Modal MMQ atau MMBT berupa Mesin Penggilingan Padi (240 Juta = 120 Juta (LKS) + 120 Juta (nasabah)). Nisbah bagi Hasilnya: 50% (LKS):50% (nasabah). Mesin Penggilingan Padi itu dibagi menjadi 240 unit porsi/hishshoh (setiap unit hishshoh seharga 1 juta). Akad MMQ atau MMBT berlangsung selama 2 tahun. Mesin Penggilingan Padi ini dijadikan modal usaha dalam akad Mudharabah dengan nisbah bagi hasil 40 % (nasabah): 60 % (Keduanya), akad Mudharabah berlangsung selama 2 Tahun dan diketahui misalnya keuntungan bulan pertama dari kegiatan usaha penggilingan padi sebesar 50 Juta. Nasabah berjanji setiap bulannya akan membeli porsi LKS sejumlah 10 porsi. Maka keuntungan bulan pertama dari akad Mud-

harabah adalah 20 Juta (Nasabah/60%) dan untuk keduanya 30 juta (Nasabah/LKS = 40%). Dari keuntungan keduanya 20 juta (Nasabah/LKS = 40%) dibagi sesuai nisbah bagi hasil akad MMQ atau MMBT yaitu 15 Juta (LKS/50%): 15 Juta (nasabah/50%). Setelah keuntungan dibagi sesuai nisbah bagi hasil yang disepakati, nasabah membayar angsuran atas pembelian porsi kepemilikan LKS sebesar 10 Juta. Begitupun apabila yang menjadi subjek hukum dalam akad mudharabah adalah pihak ketiga (sebagai shahib al-mal) maka skemanya sama seperti contoh di atas.

Adapun berdasarkan skema dan contoh di atas memiliki konsekwensi tersendiri bagi para pihaknya, baik dalam akad MMQ ataupun MMBT. Penggunaan akad mudharabah dalam kegiatan usaha, keuntungannya tidak pasti disesuaikan dengan hasil usaha yang dilakukan. Keuntungan usaha akan dibagi di antara para pihaknya sesuai nisbah bagi hasil yang disepakati, sedangkan kerugian akan dilimpahkan kepada pemilik modal dalam hal ini LKS dan nasabah kecuali kerugian diakibatkan kelalaian *mudharib*. Sehingga ketika terdapat bagi hasil dari kegiatan usaha yang dilakukan nasabah (sebagai *mudharib*) maka keuntungan itu dapat digunakan nasabah untuk membayar angsuran atas kepemilikan porsi LKS. Sedangkan apabila kegiatan usaha mengalami kerugian, maka nasabah harus tetap membayar angsuran dari uangnya sendiri karena nasabah berjanji setiap bulannya akan membeli kepemilikan porsi LKS. Adapun apabila nasabah sebagai *mudharib* yang lalai atas kerugian usaha yang dilakukan maka selain harus membayar angsuran pembelian kepemilikan porsi LKS, nasabah juga harus membayar kerugian yang kemudian kerugian itu juga nantinya akan dibagi kembali antara nasabah dan LKS karena modal *mudharabah* milik bersama.

Kegiatan Usaha dalam Skema Hybrid Contracts Akad MMQ dan MMBT Yang Menggunakan Akad Jual Beli

Kegiatan usaha dalam skema *hybrid contracts* akad MMQ dan MMBT dapat menggunakan akad jual beli. Akad jual beli adalah akad antara penjual dan pembeli yang mengakibatkan berpindahnya kepemilikan obyek yang dipertukarkan (barang dan harga) (DSN-MUI, 2017a). Adapun yang menjadi penjual adalah pihak nasabah dan LKS dan yang menjadi pembeli adalah bisa nasabah itu sendiri atau pihak ketiga.

Apabila yang menjadi subjek hukum dalam akad jual beli adalah nasabah atau pihak ketiga (sebagai pembeli) maka barang inventori dijadikan barang yang dijual/*mutsmān*. Jenis barang inventori yang dapat dijadikan modal atau barang dagangan adalah berupa barang yang jumlahnya banyak, seperti toko emas beserta emas yang ada didalamnya, toko material beserta barang-barang materialnya, toko kelontongan, supermarket dan lain sebagainya. Sehingga yang dibeli oleh nasabah adalah emas bukan berupa tokonya. Apabila tokonya dibeli langsung oleh nasabah maka skema MMQ atau MMBT tidak dapat terpenuhi terkhusus dalam pemindahan kepemilikan. Artinya, pemindahan kepemilikan sudah terlebih dahulu dilakukan dalam skema kegiatan usaha. Atas kegiatan usaha jual beli barang inventori yang jumlahnya banyak dan beragam itulah LKS dan nasabah mendapatkan keuntungan berupa margin. Margin ini menjadi keuntungan yang dibagihasilkan diantara kedua belah pihak. Kemudian nasabah membayar angsuran kepemilikan porsi LKS sesuai dengan kesepakatan di awal.

Berdasarkan pemaparan tersebut, kegiatan usaha yang menggunakan akad jual beli me-

memiliki konsekuensi tersendiri. Apabila barang inventori yang dijadikan modal usaha dijadikan barang dagangan dalam kegiatan usaha dan jumlahnya cuman satu unit, sedangkan dalam akad jual beli terdapat pemindahan kepemilikan. Sehingga apabila yang menjadi pembeli adalah nasabah maka barang inventori secara langsung menjadi milik nasabah sedangkan apabila yang menjadi pembeli adalah pihak ketiga maka barang inventori menjadi milik pihak ketiga. Oleh karena itu, skema MMQ atau MMBT tidak dapat terpenuhi terkhusus dalam pemindahan kepemilikan. Artinya, pemindahan kepemilikan sudah terlebih dahulu dilakukan dalam skema kegiatan usaha.

Kegiatan Usaha dalam Skema Hybrid Contracts Akad MMQ dan MMBT Yang Menggunakan Akad-Akad Lain Sesuai Prinsip Syariah

Kegiatan usaha dalam skema *hybrid contracts* akad MMQ atau MMBT dapat menggunakan akad-akad lain yang sesuai syariah. Adapun akad-akad yang dimaksud adalah akad-akad yang bersifat *mu'awadhat* yaitu akad yang dengan tujuan untuk mendapatkan keuntungan. Karena tidak mungkin menggunakan akad *tabarru'* yaitu akad yang dengan tujuan untuk kegiatan sosial. Sedangkan dalam akad ini harus ada keuntungan yang dapat dibagihasilkan. Adapun akad yang memungkinkan adalah akad *wakalah bi al-istitsmar*. Akad *wakalah bi al-istitsmar* adalah akad *wakalah* untuk menginvestasikan dan mengembangkan modal *Muwakkil* baik dengan imbalan (*Wakalah bi al-Ujrah*) maupun tanpa imbalan (*Wakalah bi Ghairi al-Ujrah*) (DSN-MUI, 2019a). Adapun yang menjadi *muwakkil* adalah pihak nasabah dan LKS sedangkan yang menjadi *wakil* adalah bisa dari nasabah sendiri ataupun pihak ketiga. Nasabah atau pihak ketiga menjadi *wakil* untuk menginvestasikan dan mengembangkan modal berupa barang inventori milik nasabah dan LKS. Atas hasil investasi dan mengembangkan modal usaha tersebut, nasabah atau pihak ketiga akan mendapatkan *ujrah*. Sedangkan hasil keuntungan investasi menjadi milik *muwakkil* yaitu nasabah dan LKS yang akan dibagi sesuai dengan nisbah bagi hasil yang disepakati dalam akad MMQ atau MMBT. Atas bagi hasil itulah, nasabah dapat menggunakannya untuk membayar angsuran pembelian kepemilikan porsi milik LKS.

Menurut Fatwa DSN-MUI Tentang akad *wakalah bi al-istitsmar* (Fatwa 126/2019) investasi dalam akad *wakalah bi al-istitsmar* bisa menggunakan akad *mudharabah*, *musyarakah*, *ijarah*, jual beli dan akad lain yang sesuai dengan prinsip syariah. Adapun berkaitan dengan modal usaha yang diinvestasikan wajib dijelaskan jumlah nominalnya (DSN-MUI, 2019a). Hal itu sudah sesuai dengan ketentuan Fatwa DSN-MUI, karena barang modal MMQ atau MMBT sudah jelas jumlah dan nominal serta porsinya.

Tabel 1. Akad-Akad Kegiatan Usaha MMQ dan MMBT

No	Akad Kegiatan Usaha MMQ	Akad Kegiatan Usaha MMBT	Keuntungan
1.	Ijarah	Ijarah	Ujrah
2.	IMFD	IMFD (Direkomendasikan)	Ujrah
2.	Mudharabah	Mudharabah	Bagi Hasil
3.	Jual Beli	Jual Beli	Margin

4.	Akad lain sesuai syariah (Wakalah bi al-Istitsmar) (Direkomendasikan)	Akad lain sesuai syariah (Wakalah bi al-Istitsmar) (Direkomendasikan)	Ujrah, Bagi Hasil dan Margin

Sumber: Fatwa DSN-MUI

Berdasarkan pemaparan di atas, akad-akad kegiatan usaha dalam skema *hybrid contracts* akad MMQ dan MMBT dapat berupa akad *ijarah*, *IMFD*, *mudharabah*, jual beli dan akad lain yang sesuai dengan prinsip syariah seperti akad *wakalah bi al-istitsmar*. Adapun dari beberapa akad tersebut, akad *ijarah* banyak digunakan oleh LKS untuk kegiatan usaha dalam skema akad MMQ. Hal itu sesuai dengan Fatwa DSN-MUI tentang MMQ yang menyatakan bahwa akad kegiatan usaha dalam skema akad MMQ adalah menggunakan akad *ijarah*. Walaupun dalam Surat Keputusan DSN-MUI Nomor 1 Tahun 2013 tentang Pedoman Implementasi MMQ dalam Produk Pembiayaan, akad-akad kegiatan usaha dalam MMQ dapat berupa akad yang menggunakan prinsip jual beli, bagi hasil dan sewa menyewa dan untuk kegiatan usaha yang menggunakan prinsip *ijarah* dapat berupa akad *Ijarah al-Maushufah bi al-Dzimmah (IMFD)* untuk objek yang diberikan pembiayaan dalam proses pembuatan (*indent*) (DSN-MUI, 2013). Namun dalam surat keputusan tersebut, hanya akad *Ijarah* dan *IMFD* yang terdapat pedoman implementasi bagi LKS dalam produk pembiayaan. Adapun untuk akad *mudharabah*, jual beli dan akad lain yang sesuai syariah tidak terdapat pedoman implementasi yang jelas bagi LKS dalam produk pembiayaan. Begitupun dalam Fatwa DSN-MUI tentang MMBT, akad kegiatan usaha hanya direkomendasikan menggunakan akad *ijarah*, *mudharabah*, jual beli dan akad lain yang sesuai syariah.

Oleh karena itu, perlu adanya surat keputusan baru terkait pedoman implementasi *Musarakah Mutanaqisah (MMQ)* dan *Musarakah Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT)* dalam produk pembiayaan di Lembaga Keuangan Syariah (LKS). Surat keputusan ini harus mencakup ketentuan rinci mengenai mekanisme operasional, tata cara pelaksanaan, dan prinsip-prinsip syariah yang harus dipatuhi dalam setiap tahap proses pembiayaan. Pedoman ini harus mengatur tentang kontribusi modal, proses transaksi jual beli saham, penentuan angsuran, serta tata cara transfer kepemilikan aset dari LKS kepada nasabah. Dalam hal ini, aspek transparansi dan akuntabilitas harus menjadi prioritas utama, memastikan bahwa setiap transaksi didokumentasikan dengan jelas dan sesuai dengan prinsip syariah. Dengan adanya pedoman yang jelas dan terperinci, LKS dapat mengimplementasikan produk pembiayaan MMQ dan MMBT dengan lebih efektif, memberikan solusi keuangan yang adil, transparan, dan sesuai dengan nilai-nilai Islam, sehingga tidak terpaku pada satu akad dalam kegiatan usahanya. Dukungan regulasi yang kuat juga akan meningkatkan kepercayaan nasabah terhadap produk pembiayaan syariah, memperkuat posisi LKS dalam industri keuangan, dan berkontribusi pada perkembangan ekonomi syariah secara keseluruhan.

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, mengungkapkan bahwa akad *ijarah* paling sering digunakan oleh LKS untuk kegiatan usaha dalam skema MMQ dibanding dengan akad *mudharabah*, jual beli dan akad lain yang sesuai syariah. Hal itu didukung oleh Surat Keputusan DSN-MUI tentang pedoman implementasinya yang merekomendasikan perluasan akad namun

hanya akad *ijarah* yang terdapat pedoman implementasinya dalam produk pembiayaan di LKS. Oleh karena itu, perlu adanya surat keputusan baru terkait pedoman implementasi MMQ dan MMBT dalam produk pembiayaan di LKS. Surat keputusan ini harus mencakup ketentuan rinci mengenai mekanisme operasional, penerapan semua akad dalam kegiatan usaha, tata cara pelaksanaan, dan prinsip-prinsip syariah yang harus dipatuhi dalam setiap tahap proses pembiayaan. Dengan adanya pedoman yang jelas dan terperinci, LKS dapat mengimplementasikan produk pembiayaan MMQ dan MMBT dengan lebih efektif, memberikan solusi keuangan yang adil, transparan, dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Dukungan regulasi yang kuat juga akan meningkatkan kepercayaan nasabah terhadap produk pembiayaan syariah, memperkuat posisi LKS dalam industri keuangan, dan berkontribusi pada perkembangan ekonomi syariah secara keseluruhan. Hasil penelitian ini tentunya perlu terus dikembangkan oleh peneliti selanjutnya, terutama dilihat dari berbagai aspek seperti aspek hukum dan regulasi, implementasi praktis, manajemen risiko, serta dampak ekonomi dan sosial bagi nasabah.

Daftar Pustaka

- Abidin, M. A. I. (1994). *Radd al-Muhtar 'ala al-Dhar al-Muhtar*. Daar al-Kutub al-Ilmiah.
- Afar, M. 'Abd M. (1985). *Al-Iqtishad al-Islami*. Dar al-Bayan al-'Arabi.
- Agus Putra, P. A., Imaniyati, N. S., Nurhasanah, N., & Sundari, R. I. (2022). Construction Of Musyârah Muntahiyah Bi Al-Tamlik Contract In Sharia Principles-Based DSN-MUI Fatwa. *Amwaluna: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Syariah*, 6(1), 52–65. <https://doi.org/10.29313/amwaluna.v6i1.8596>
- Al-Kawamilah, N. A. K. (2008). *al_Musyarakah al-Mutanaqishah wa Tathbiqatuha al-Mu'ashirah*. Dar al-Nafa'is.
- Al-Maqdisi, I. Q. (1981). *Al-Mughni*. Daar Al-Fikr.
- Al-Zuhaili, W. (2006). *Al-Muamalah al-Maliyah al-Mu'ashirah*. Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- Andriani, F. (2014). Implementasi Akad Murabahah dan Musyarakah Mutanaqishah dalam Pembiayaan Pemilikan Rumah pada Perbankan Syariah (Studi Kasus Pada Bank Muamalat Indonesia) Fitria. *Journal of Petra Marketing Management*, 2(1), 1–14. <https://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/azzarqa/article/view/2078/1554>
- Cahyono, A. (2022). Analisis Pembiayaan Kpr Menggunakan Akad Musyarakah Mutanaqishah Di Bank Syariah Indonesia Kc. Bengkulu S. Parman 2. *Snppm (Seminar Nasional Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat)*, 192–197.
- DSN-MUI. (2008). *Fatwa DSN-MUI Nomor 73 Tahun 2008 tentang Musyarakah Mutanaqishah (MMQ)*. Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia.
- DSN-MUI. (2013). *Surat Keputusan DSN-MUI Nomor 1 Tahun 2013 tentang Pedoman Implementasi MMQ dalam Produk Pembiayaan*. Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia.
- DSN-MUI. (2017a). *Fatwa DSN-MUI Nomor 110 Tahun 2017 Tentang Akad Jual Beli*. Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia.
- DSN-MUI. (2017b). *Fatwa DSN-MUI Nomor 112 Tahun 2017 Tentang Akad Ijarah*. Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia.
- DSN-MUI. (2017c). *Fatwa DSN-MUI Nomor 117 Tahun 2017 Tentang Akad Mudharabah*. Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia.
- DSN-MUI. (2019a). *Fatwa DSN-MUI Nomor 126 Tahun 2019 Tentang Akad Wakalah bi al-Istitsmar*. Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia.
- DSN-MUI. (2019b). *Fatwa DSN-MUI Nomor 133 Tahun 2019 Tentang Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi al-Tamlik*. Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia.
- Fuad, A. Z., & Nur, I. (2021). Implementasi Akad Musyarakah Muntahiyah Bi Al-Tamlik Dalam Perspektif Masalah. *Ar-Risalah: Media Ke-Islaman, Pendidikan Dan Hukum Islam*, 19(2), 258–260.
- Hartanto, S., & Sup, D. F. A. (2022). Konsep Hybrid Contract di Indonesia dalam Perspektif Fatwa DSN-MUI. *Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 3(1), 43. <https://doi.org/10.47700/jiefes.v3i1.4277>
- Hasanudin, J. M. dan. (2017). *Fikih Mu'amalah Maliyyah: Akad Syirkah dan Mudharabah*. Simbiosis Rekatama Media.
- Huberman, M. dan. (1992). *Analisis Data Kualitatif*. Universitas Indonesia Press.
- Imronah, 'Ainul. (2018). Musyarakah Mutanaqishah. *Al-Intaj : Jurnal Ekonomi Dan Perbankan*, 4(1), 34–50. <https://doi.org/10.29300/aij.v4i1.1200>
- Mitasari, V., Ramadhan, A., & Rahmawati, R. (2023). Penerapan Akad Musyarakah Mutanaqishah Dalam Pembiayaan KPR Syariah di Bank BSI. *Journal of Economic, Management, Accounting and Technology*, 6(2), 211–219. <https://doi.org/10.32500/jematech.v6i2.4026>

- Muhaimin. (2020). *Metode Penelitian Hukum*. UPT Mataram University Press.
- Nurjaman, M. I., & Ayu, D. (2021). Eksistensi Kedudukan Fatwa Dsn Mui Terhadap Keberlangsungan Operasional Bisnis Di Lembaga Keuangan Syariah. *Al Iqtishod: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Ekonomi Islam*, 9(2), 55–67. <https://doi.org/10.37812/aliqtishod.v9i2.245>
- Nurjaman, M. I., Sofie, H. M., & Istianah, I. (2022). Transformasi Akad Natural Uncertainty Contracts: Analisis Akad Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) di Lembaga Keuangan Syariah. *TAWAZUN: Journal of Sharia Economic Law*, 5(1), 92–106. <https://doi.org/10.21043/tawazun.v5i1.13871>
- PBI. 18/. (2016). *Peraturan Bank Indonesia Nomor 18/16/Pbi/2016 Tentang Rasio Loan To Value Untuk Kredit Properti, Rasio Financing To Value Untuk Pembiayaan Properti, Dan Uang Muka Untuk Kredit Atau Pembiayaan Kendaraan Bermotor*.
- POJK 10. (2019). *Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Republik Indonesia Nomor 10 /Pojk.05/2019 Tentang Penyelenggaraan Usaha Perusahaan Pembiayaan Syariah Dan Unit Usaha Syariah Perusahaan Pembiayaan*.
- Rahmawaty, R. (2019). Implication of Musyarakah Mutanaqisah Contract of Syariah Banking (Study of Opportunities and Risks at Bank Mu'amalat, Manado Branch). *Tasharruf: Journal Economics and Business of Islam*, 3(2), 226–236. <https://doi.org/10.30984/tjebi.v3i2.791>
- Rohmi, P. K. (2015). Implementasi Akad Musyarakah Mutanaqishah Pada Pembiayaan Kepemilikan Rumah Di Bank Muamalat Lumajang. *Iqtishoduna: Jurnal Ekonomi Islam*, 5(1), 17–37. <https://ejournal.iaisyarifuddin.ac.id/index.php/iqtishoduna/article/view/23>
- Sutono. (2020). Implikasi Akad Musyarakah Mutanaqisah Perbankan Syari'ah (Studi Peluang dan Risiko di Bank Muamalat Surabaya). *AL-IQTISHOD: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Ekonomi Islam*, 8(2), 1–19.
- Syibair, M. U. (2001). *Al-Mu'amalah al-Maliyah al-Mu' ashirah fi al-Fiqh al -Islamy*. Daar Al-Nafa'id.
- Vauziah, R. A., Muhammad, F. M., & Rahmadin, W. L. (2023). Studi Literatur implementasi fatwa DSN MUI No.73 tentang Musyarakah Mutanaqishah. *Journal of Fiqh in Contemporary Financial Transactions*, 1(1), 71–84. <https://doi.org/10.61111/jfcft.v1i1.439>
- Yunus, M. (2019). Hybrid Contract (Multi Akad) Dan Implementasinya Di Perbankan Syariah. *Tahkim (Jurnal Peradaban Dan Hukum Islam)*, 2(1), 87–102. <https://doi.org/10.29313/tahkim.v2i1.4473>

KONTRIBUSI FATWA MUI TERHADAP LEGITIMASI SISTEM RANTAI PASOK MAKANAN HALAL DI INDONESIA

Abdul Rachman¹

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam, Universitas Cendekia Abditama

Email: abdulrachman@uca.ac.id

Abstract

Penelitian ini mengkaji kontribusi Fatwa MUI Nomor 08/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Hukum Hewan Ternak Halal yang diberi Pakan dengan Campuran Darah Babi terhadap legitimasi sistem rantai pasok makanan halal asal hewan di Indonesia dari segi peningkatan akuntabilitas dan transparansi. Fatwa MUI tersebut diterbitkan sebagai respons terhadap topik kontroversial adanya pakan ternak yang berasal dari campuran darah babi (tepung darah) dan meningkatnya permintaan konsumen terhadap makanan halal. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif. Data primer ini diperoleh dari observasi dan wawancara. Kajian ini menemukan bahwa Fatwa MUI 08/Ijtima' Ulama/VIII/2024 telah memberikan pedoman yang jelas dan tegas mengenai jaminan produk halal yang berasal dari hewan, memperkuat pengawasan pada layanan sertifikasi halal, serta meningkatkan kepercayaan konsumen terhadap produk hewani yang beredar di pasar. Kontribusi fatwa MUI tersebut adalah pakan ternak wajib disertifikasi halal dan menjadi bagian penting pada sektor hulu dalam rantai pasok makanan halal. Fatwa MUI juga mendorong industri untuk lebih transparan dalam operasional, mengurangi potensi penipuan, dan meningkatkan akuntabilitas melalui pelaporan yang lebih ketat dalam sistem rantai pasok makanan halal. Hasil kajian ini menjadi saran dan masukan konstruktif bagi BPJPH sebagai pembuat kebijakan dalam penyelenggaraan jaminan produk halal di Indonesia dan menjadi wawasan bagi LPH yang bertugas sebagai pemeriksa dan atau penguji terhadap kehalalan produk yang berasal dari hewan melalui sistem rantai pasok makanan halal.

Keywords: fatwa; MUI; rantai; pasok; makanan halal

1. Pendahuluan

Pertumbuhan industri halal di Indonesia meningkat secara signifikan terutama dalam bidang makanan halal. Berdasarkan data The State of the Global Islamic Economy Report 2022 bahwa Indonesia berhasil menduduki posisi kedua dalam industri makanan dan minu-

¹ Dosen Universitas Cendekia Abditama, Tangerang, 081519991499, Email: abdulrachman@uca.ac.id

man halal dunia setelah sebelumnya berada di peringkat ke-4 dalam produsen makanan halal (<https://www.dinarstandard.com>, 2023). Bahkan Indonesia memiliki peluang untuk menjadi *role model* dan kiblat industri halal dunia (Adnani dkk., 2023). Industrialisasi produk halal dapat menjadikan Indonesia sebagai produsen produk halal di dunia (Mohammad, 2021). Pertumbuhan industri halal di Indonesia meningkat secara signifikan terutama dalam bidang makanan halal (Adinugraha dkk., 2021) we need rules and regulations that govern it, both rules relating to normative sharia and regulations governing implementation in a positive legal manner. The purpose of this research is to describe halal tourism in Indonesia in terms of the Indonesian Council of Ulama National Sharia Board (DSN-MUI. Berdasarkan data The State of the Global Islamic Economy Report 2022 bahwa Indonesia berhasil menduduki posisi kedua dalam industri makanan dan minuman halal dunia setelah sebelumnya berada di peringkat ke-4 dalam produsen makanan halal (<https://www.dinarstandard.com>, 2022).

Produk halal bagi umat muslim sangat penting, mengingat bahwa ketentuan mengonsumsi maupun menggunakan produk halal merupakan hal yang wajib untuk dijalankan oleh setiap umat muslim. Bahkan halal dapat diterapkan kepada semua umat baik muslim maupun non Muslim. Banyak negara mayoritas penduduknya non Muslim menerapkan kehalalan suatu produk, seperti Thailand, Singapura, Amerika Serikat, Australia, Jepang, Korea Selatan, dan lain sebagainya (Al-Teinaz & Al-Mazeedi, 2020). Ruang lingkup industri halal sangat luas bukan saja makanan dan minuman melainkan obat-obatan, fesyen, wisata, logistik, gaya hidup dan lainnya. Sampai saat ini, industri halal baik di Indonesia maupun di dunia menjadi trend dan diminati banyak pihak karena pangsa pasarnya masih tinggi. Berdasarkan Global Islamic Economy Report 2020/2021 bahwa pengeluaran konsumen muslim pada tahun 2019 sebesar US\$2,02 triliun. Pengeluaran tersebut lebih banyak dipakai untuk produk halal berupa minuman, makanan, fesyen dan lainnya (<https://cdn.salaamgateway.com>, 2020). Produk makanan halal dan fesyen halal menjadi sektor unggulan pada industri halal di Indonesia.

Sektor makanan halal menjadi nomor satu di Indonesia karena memiliki potensi yang sangat besar yaitu Rp. 2.300 triliun dibandingkan dengan sektor lain seperti fesyen muslim, wisata halal, haji dan umrah (<http://halal.go.id/>, 2021). Potensi yang besar tersebut dapat dilakukan oleh Indonesia melalui lokal market untuk memenangkan persaingan industri halal dunia karena demografi Indonesia sebesar 275,773,800 jiwa pada tahun 2022 (BPS, 2022). Namun demikian, potensi besar pada produk makanan halal tidak dibarengi dengan informasi dan digitalisasi pengelolaan rantai pasok makanan halal yang melibatkan multi-stakeholder baik bahan baku, hewan sembelihan, bahan impor, produsen dalam negeri, produsen luar negeri, vendor, gudang penyimpanan, perusahaan transportasi, distributor, agen hingga pedagang (Hidayati dkk., 2023). Sebagaimana penelitian Rohani Abdullah, Rohafiz Sabar, dan Mastora Mustafar tentang Green Halal Supply Chain in Malaysian Halal Food Companies: A Conceptual Framework menjelaskan bahwa rantai pasokan produk makanan halal meliputi pertanian, produksi, pengemasan, distribusi, penggunaan, dan pembuangan (R. Abdullah dkk., 2018). Oleh karena itu, proses sertifikasi halal tidak mudah dan tidak cepat dalam melakukan audit dan ketelusuran produk makanan halal.

Produk makanan halal asal hewani seharusnya disertai dengan kejelasan dan transparansi dalam sistem rantai pasok makanan halal karena dengan perkembangan zaman dan

kemajuan teknologi terdapat beberapa kalangan industri pakan hewan ternak yang menjadikan darah dan tulang babi dicampur dengan tepung kemudian diekstrak untuk pakan ternak yang memiliki kandungan gizi tinggi, seperti sapi, kambing dan ayam (Tempo, 2024). Fenomena ini menjadi salah satu problematika dalam memastikan kehalalan produk yang berasal dari hewan. Penggunaan darah atau tulang babi sebagai pakan hewan ternak telah menjadi topik yang kontroversial dalam konteks kepatuhan terhadap prinsip halal dalam Islam.

Dampak pakan ternak yang berasal dari tepung darah babi sangat besar terhadap legitimasi rantai pasok makanan halal karena dapat menjadikan makanan yang bahan baku daging menjadi haram untuk dikonsumsi. Begitu juga produk makanan yang telah disertifikasi halal melalui BPJPH yang terdeteksi bahwa bahan baku hewan menggunakan pakan ternak yang berasal dari darah babi (tepung darah) atau tulang babi (tepung tulang) maka dapat dibatalkan sertifikasi halalnya dan haram untuk dikonsumsi. Jika ini terjadi dan terbukti di pasaran maka akan berimplikasi pada berkurangnya tingkat kepercayaan konsumen Muslim terhadap produk makanan yang berasal dari hewan sembelihan seiring terdapat hewan sembelihan yang mengkonsumsi pakan ternak berbahan dasar tepung darah atau tepung tulang babi.

R. F. Ramadhan dkk dalam kajiannya tentang *Method of Cattle Blood Processing in Producing Powder for Poultry Feed Component: A Review* menyatakan bahwa pakan ternak yang berasal dari darah babi disebut dengan istilah Blood Meal. Pakan tersebut adalah bahan pakan ternak berprotein tinggi yang berasal dari darah hewan yang dikeringkan dan dijadikan bubuk, biasanya dari sapi atau babi. Penambahan tepung darah menghasilkan peningkatan yang signifikan terhadap tingkat pertumbuhan dan berat badan yang lebih baik (Ramadhan dkk., 2015). Pakan tersebut memiliki kandungan protein yang tinggi, biasanya berkisar antara 90%-95% berdasarkan bahan kering.

Blood Meal atau tepung darah mengandung asam amino esensial, zat besi, fosfor dan seng. Jika dimasukkan dengan benar ke dalam formulasi pakan, tepung darah dapat berkontribusi terhadap kesehatan dan produktivitas hewan secara keseluruhan. Beberapa perusahaan yang memproduksi tepung darah yang dijadikan sebagai pakan ternak adalah PT. Gerbang Cahaya Utama, PT. Protein Industri Pakan Indonesia dan beberapa perusahaan lainnya (proteinindustripaka, 2024; gerbangcahayautama, 2023). Tepung darah juga dijual melalui e-commerce seperti Lazada dan Shopee. Ini memberikan gambaran bahwa peredaran penjualan tepung darah harus dibatasi untuk hewan halal yang akan disembelih di RPH/RPU sehingga tidak menyulitkan dalam mendeteksi hewan mana yang mengkonsumsi pakan ternak berbahan baku tepung darah.

Mengingat terdapat problematika pada hewan yang diberikan pakan ternak berasal dari darah babi atau tepung darah maka Majelis Ulama Indonesia merespon cepat terhadap permasalahan tersebut demi kepentingan bangsa dan negara dalam membantu pemerintah untuk menangani berbagai persoalan yang terjadi di tengah masyarakat terkait dengan bagaimana hukum memanfaatkan darah babi untuk bahan pakan hewan ternak, apakah produk pakan ternak yang dicampur dengan darah babi hukumnya najis dan haram untuk diperjualbelikan ataukah hewan ternak halal yang diberi pakan campuran darah babi tidak dapat disertifikasi halal. Oleh karena itu, peran Majelis Ulama Indonesia sangat penting dalam memberikan nasihat dan menerbitkan fatwa untuk dapat dijadikan pijakan hukum

bagi umat Islam dalam langkah-langkah yang diatur oleh pemerintah dalam memastikan legitimasi rantai pasok makanan halal (Pelu & Tarantang, 2020).

Fatwa MUI Nomor 08/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Hukum Hewan Ternak Halal yang diberi Pakan dengan Campuran Darah Babi merupakan hasil ijtima' yang telah dihasilkan oleh Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam merespon fenomena yang terjadi di Indonesia. Tentunya, fatwa tersebut dapat memberikan kontribusi positif bagi penyempurnaan sistem rantai pasok makanan halal yang selama ini masih belum terwujud dengan baik. Dalam rantai pasok makanan halal, seharusnya sektor hulu menjadi prioritas utama yang harus disertifikasi halal karena menjadi titik awal dan titik kritis dalam menyediakan daging yang halal dan berkualitas baik baik dari pakan ternak, RPH, Juru Sembelih Halal, hingga distribusi dan sampai ke konsumen. Walaupun Fatwa MUI tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat seperti undang-undang, namun fatwa MUI memiliki pengaruh yang besar bagi umat Islam di Indonesia dalam menguatkan legitimasi rantai pasok makanan halal (Alamudi & Hasan, 2023).

Walaupun penyelenggara layanan sertifikasi halal di Indonesia adalah BPJPH tetapi peran MUI dalam memberikan fatwa tidak dapat tergantikan karena fatwa MUI menjadi pedoman bagi umat Islam (Deuraseh & Asli, 2022). MUI menerbitkan fatwa dengan mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga sumbangsih MUI berupa fatwa terkait hewan halal yang diberi pakan ternak dari darah babi termasuk bagian dalam sistem rantai pasok makanan halal sangat penting dikaji karena dapat membantu memastikan bahwa konsumen Muslim di Indonesia dapat mengonsumsi makanan yang aman dan halal. Fatwa MUI tersebut dapat mempengaruhi hewan yang disembelih secara syariah namun terdeteksi mengonsumsi pakan ternak yang berasal dari darah babi maka akan menjadi haram dikonsumsi sehingga berimplikasi terhadap batalnya sertifikasi halal yang sudah terbit.

Penelitian ini penting dilakukan karena dapat membantu memahami bagaimana fatwa MUI berkontribusi terhadap legitimasi sistem rantai pasok makanan halal. Mengingat hewan halal yang disembelih merupakan titik kritis dan titik awal dalam menyediakan produk makanan halal. Oleh sebab itu, fatwa MUI ini sangat penting diimplementasikan dalam menciptakan sistem rantai pasok makanan halal secara komprehensif sehingga dapat meningkatkan kepercayaan konsumen terhadap produk halal dengan menunjukkan bagaimana fatwa MUI memastikan kehalalan produk tersebut. Penelitian ini dapat mendukung pengembangan industri halal dengan memberikan sumbangsih fatwa terkait pakan ternak yang berbahan baku darah babi.

2. Hasil dan Diskusi

2.1 Eksistensi Fatwa MUI Dalam Industri Halal

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan wadah ulama Indonesia untuk berhimpun dan bekerja sama dalam rangka mengemban tugas sebagai wadah untuk menetapkan fatwa-fatwa (Hasyim, 2021). Pada mulanya MUI dibentuk di tiap-tiap daerah (propinsi) dan pada akhirnya dibentuk di tingkat pusat di Jakarta pada tahun 1975. Majelis Ulama Indonesia merupakan lembaga penting yang memiliki peran dalam berbangsa untuk dapat memberikan solusi berupa fatwa. Majelis Ulama Indonesia atau MUI berdiri pada tanggal 7 Rajab 1395 Hijriah bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta. Majelis Ulama Indonesia didirikan

oleh para ulama, zu'ama dan cendikawan Muslim di Indonesia untuk dapat memberikan bimbingan, pembinaan dan pengayoman kepada umat Islam di Indonesia (Rachman dkk., 2022).

Majelis Ulama Indonesia memiliki peran signifikan dalam menciptakan kedamaian dan kepastian hukum bagi umat Islam (Hasyim, 2020). Majelis Ulama Indonesia memiliki beberapa tugas di antaranya adalah untuk dapat memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhwah Islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa (Adinugraha dkk., 2021) we need rules and regulations that govern it, both rules relating to normative sharia and regulations governing implementation in a positive legal manner. The purpose of this research is to describe halal tourism in Indonesia in terms of the Indonesian Council of Ulama National Sharia Board (DSN-MUI. Majelis Ulama Indonesia selalu berpartisipasi dalam pembangunan dan penyelesaian permasalahan yang terjadi di Indonesia termasuk persoalan hukum hewan ternak halal yang diberi pakan dengan campuran darah babi. Secara ilmiah, pakan campuran darah babi memiliki kandungan nutrisi dan protein yang tinggi yang bermanfaat bagi pertumbuhan hewan (Utomo dkk., 2014). Ini menjadi fenomena kontroversial mengingat hewan halal seperti sapi, kambing, ayam, dan unggas lainnya merupakan hewan sembelihan yang selalu dikonsumsi oleh mayoritas konsumen Muslim.

Abdul Rachman dan Ashar Johnsan Khokhar dalam penelitiannya *Role of Indonesian Council of Ulama in Halāl Certification and Product Guarantee* menjelaskan bahwa terdapat perbedaan peran MUI sebelum dan setelah diberlakukan UU No. 33 Tahun 2014. Abdul Rachman menyatakan bahwa eksistensi MUI sebelum diberlakukannya UU No. 33 Tahun 2014, dalam menetapkan fatwa-fatwa halal haram produk, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dibantu oleh Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM) MUI. Eksistensi MUI pasca berlakunya UU No. 33 Tahun 2014, dinyatakan bahwa regulator sertifikasi halal bukan lagi Majelis Ulama Indonesia melainkan Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) (Abdul & Khokhar, 2023a). Badan tersebut memiliki tugas dan fungsi untuk melakukan registrasi halal, sertifikasi halal, verifikasi halal, pembinaan, edukasi, sosialisasi, pengawasan kehalalan produk, kerjasama, dan merumuskan dan menetapkan standarisasi kehalalan suatu produk. Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) bertanggung jawab kepada Menteri Agama dan merupakan lembaga negara yang menjadi penyelenggara sertifikasi halal di Indonesia.

Majelis Ulama Indonesia bersama BPJPH memiliki peran dalam mensertifikasi auditor halal, akreditasi Lembaga Pemeriksa Halal (LPH), dan penetapan fatwa kehalalan suatu produk (Santoso & Rachman, 2023) 2023. Dalam penetapan fatwa halal, MUI bukan lagi satu-satunya lembaga yang berhak menetapkan fatwa halal melainkan terdapat lembaga lain yaitu MUI Provinsi, MUI Kabupaten /Kota, Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh dan Komite Fatwa Produk Halal yang dibentuk dan bertanggung jawab kepada Menteri Agama RI berdasarkan UU Nomor 6 Tahun 2023. Terdapat persamaan dan perbedaan peran Majelis Ulama Indonesia dalam Undang-undang Nomor 33 Tahun 2014 dibandingkan sebelum adanya Undang-undang Nomor 33 Tahun 2014. Persamaan peran Majelis Ulama Indonesia sebelum dan sesudah diberlakukan Undang-undang Nomor 33 Tahun 2014 adalah penetapan fatwa kehalalan suatu produk. Perbedaannya adalah lembaga otonomi dibawah Majelis Ulama In-

donesia, yaitu LPPOM MUI berubah bukan sebagai regulator melainkan Lembaga Pemeriksa Halal (LPH) sehingga peran Majelis Ulama Indonesia adalah bertama yaitu melakukan sertifikasi auditor halal, akreditasi lembaga pemeriksa halal (LPH) (Rachman & Sangare, 2023).

Ekosistem halal di Indonesia terus berkembang seiring dengan pertumbuhan produk halal dan meningkatnya kesadaran masyarakat akan pentingnya halal sehingga menjadikan halal sebagai gaya hidup. Menurut Mastuki bahwa perkembangan ekosistem halal akan semakin luas dan variatif karena mencakup semua aspek seperti makanan halal, pariwisata halal, kosmetik halal, obat-obatan halal, fesyen halal, haji, umrah, wakaf, zakat dan lainnya. Ekosistem halal dapat terbentuk secara terintegrasi dan komprehensif antara satu lembaga dengan lembaga lainnya seperti Lembaga Pemeriksa Halal (LPH), Lembaga Pendamping Proses Produk Halal (LP3H), Majelis Ulama Indonesia, organisasi kemasyarakatan (Ormas), Lembaga Pendidikan, Perguruan Tinggi, Asosiasi, Pelaku Usaha, dan masyarakat (Hosanna & Nugroho, 2018).

2.2 Tantangan Dalam Rantai Pasok Makanan Halal di Indonesia

Pemerintah Indonesia melakukan beberapa langkah dalam mengembangkan industri halal salah satunya adalah pengembangan infrastruktur halal untuk mendukung pertumbuhan industri halal seperti pembangunan Kawasan Industri Halal, fasilitas pengujian dan sertifikasi halal yang modern, serta pengembangan pusat riset dan inovasi halal (2022). Pemerintah Indonesia juga telah berupaya untuk mempermudah proses sertifikasi halal bagi pelaku usaha dengan mengembangkan Sistem Jaminan Halal Berbasis Digital sehingga dapat dengan mudah dan cepat dalam proses pendaftaran sertifikasi halal baik secara reguler maupun self declare, meningkatkan transparansi dan kepercayaan konsumen terhadap produk halal (Dewi & Hakiki, 2023). Perkembangan industri halal di Indonesia menunjukkan potensi yang besar pada sektor makanan halal yaitu Rp. 2.300 triliun disusul potensi fesyen muslim sebesar Rp. 190 triliun, pariwisata halal sebesar Rp. 135 triliun dan haji dan umrah sebesar Rp. 120 triliun (<http://halal.go.id/>, 2021). Perlu manajemen sistem rantai pasok makanan halal yang transparan dan akuntabel dalam mengelola potensi besar pada sektor makanan halal di Indonesia.

Aam Slamet Rusydiana dkk dalam kajiannya Halal supply chain: a bibliometric analysis menyatakan bahwa manajemen rantai pasok makanan halal menjadi salah satu bidang yang mengalami pertumbuhan pada masa yang akan datang seperti yang dijelaskan (Rusydiana dkk., 2023). Rantai pasok makanan halal merupakan sistem yang mengelola seluruh proses, mulai dari hulu, yaitu pemilihan bahan baku, hingga hilir, yaitu pendistribusian produk halal kepada konsumen (Rohaeni & Sutawijaya, 2020). Tujuannya adalah untuk memastikan bahwa semua produk yang sampai ke tangan konsumen memenuhi syariat Islam dan aman dikonsumsi. Tantangan dalam industri halal adalah kesulitan dalam menelusuri rantai pasok makanan halal. Apalagi dengan adanya fenomena terdapat hewan sembelihan yang diberi pakan berasal dari darah babi. Ini menjadi tantangan yang cukup sulit karena harus menelusuri hewan mana saja yang tidak diberi pakan darah babi dan hewan mana yang tidak mengkonsumsi pakan darah babi. Oleh karena itu, ketelusuran pada rantai pasok makanan halal harus diperhatikan secara serius karena menjadi titik awal dan titik kritis dalam menyediakan daging halal dan aman. Sistem pengawasan halal oleh pemerintah yang belum

optimal di seluruh rantai pasok. Bahkan, kurangnya ketertelusuran produk halal, sehingga sulit melacak asal-usul bahan baku dan memastikan kehalalannya.

Tidak adanya digitalisasi audit dari proses hulu hingga hilir untuk mempercepat proses sertifikasi halal sehingga proses sertifikasi halal regular terhambat karena proses audit yang dilakukan LPH memerlukan waktu relatif lebih lama. Dalam proses audit terkendala masih minimnya informasi secara digital terkait Rumah Potong Hewan (RPH)/Tempat Potong Hewan (TPH)/Rumah Potong Unggas (RPU) yang tersertifikasi halal, Juru Sembelih Halal (Juleha), informasi hewan sembelihan yang berkaitan dengan peternakan dan pakan ternak. Bahkan dalam pengajuan program sertifikasi halal gratis (SEHATI) bila mencantumkan bahan baku dari hewani seperti ayam, sapi atau kambing akan ditolak pengajuannya walaupun produk yang dibeli sudah memiliki sertifikat halal. Ini menunjukkan bahwa ada kelemahan dalam rantai pasok makanan yang seharusnya dapat dilakukan secara komprehensif dalam program sertifikasi halal gratis (SEHATI) dan sertifikasi reguler. Terdapat kesulitan dalam memastikan transparansi dan pelacakan seluruh rantai pasok dari bahan mentah hingga produk akhir karena adanya keterbatasan teknologi dan infrastruktur untuk mendukung sistem pelacakan yang efektif.

Belum ada aplikasi yang mengkomodir sistem tracking kehalalan suatu produk dari hulu ke hilir sehingga menyulitkan dalam menelusuri kehalalan suatu produk makanan dan meningkatkan masalah kepercayaan di kalangan konsumen. Tracking kehalalan produk makanan yang menjadi kebutuhan sehari-hari sangat penting karena halal itu wajib dan merupakan perintah agama. Sebagaimana pendapat Hatem El-Gohary yang menyatakan bahwa agama berdampak pada mentalitas, nilai, dan perilaku pengikutnya (El-Gohary, 2016) regardless of the importance of religious studies, religious tourism is still very much under-represented in the literature. In fact, it is distressing to find that little is known about religious tourism in many developed and developing economies. Meanwhile, Islamic tourism (or Halal tourism. Produk halal tidak hanya milik orang Muslim saja melainkan banyak non Muslim yang mengkonsumsi produk halal (Aminah & Bhakti, 2022). Banyak tempat makan halal di beberapa negara yang memiliki penduduk minoritas Muslim, seperti Kanada, Korea Selatan, Jepang, Amerika Serikat, Taiwan, Selandia Baru, Thailand, Singapura, dan negara lainnya (Bashir, 2019). Dengan demikian, digitalisasi ketelusuran makanan halal diperlukan untuk menghadirkan sistem ketelusuran yang efisien dan andal dalam verifikasi produk halal, mulai dari perolehan komponen bahan baku, proses produksi, hingga logistik dan distribusi produk.

Dengan demikian, selama ini proses sertifikasi halal sudah semestinya bersifat transparan dan akuntabel. Artinya tidak cukup pada layanan proses sertifikasi halal saja melainkan diperlukan transparansi dan akuntabilitas dalam pengelolaan rantai pasok makanan halal termasuk pakan ternak hewan. Pengelolaan rantai pasok makanan menjadi titik krusial dalam menjamin kehalalan suatu produk karena industri makanan halal memiliki rantai pasok makanan yang panjang (Risyalddi dkk., 2021). Oleh karena itu, sistem rantai pasok makanan halal dimulau dari pakan ternak, hewan ternak yang akan disembelih, bahan baku, rumah potong hewan, juru sembelih halal, bahan impor, logistik, distribusi, gudang penyimpanan, storage, dan lain sebagainya dengan melibatkan multi-stakeholder dan komprehensif.

2.3 Peran Fatwa MUI dalam Sistem Rantai Pasok Makanan Halal di Indonesia

Banyak perubahan mendasar dalam penyelenggaraan sertifikasi halal. Berdasarkan Undang-undang Nomor 33 Tahun 2014, terdapat tiga lembaga yang bersinergi dalam proses sertifikasi halal di Indonesia, yaitu Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH), Lembaga Pemeriksa Halal (LPH) dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) (Abdul & Khokhar, 2023b). Tiga lembaga ini terlibat langsung dalam mensertifikasi produk halal yang diajukan oleh produsen atau pelaku usaha di Indonesia. Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran penting dalam menjaga kehalalan produk makanan di Indonesia melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkannya (Khairani dkk., 2019). Fatwa MUI ini menjadi dasar rujukan bagi berbagai pihak dalam sistem rantai pasok makanan halal, mulai dari produsen, distributor, hingga konsumen terutama bagi BPJPH sebagai penyelenggara jaminan produk halal di Indonesia berdasarkan UU Nomor 33 Tahun 2014. Fatwa MUI mendukung penyelenggaraan layanan jaminan produk halal yang dilakukan oleh BPJPH. Fatwa MUI juga dapat membantu dalam harmonisasi antara regulasi pemerintah dan praktik industri (Satria, 2021). Dengan mengeluarkan fatwa yang relevan, MUI mendukung pengembangan industri halal di Indonesia yang mencakup berbagai sektor, dari pertanian, peternakan, hingga industri pengolahan makanan dan minuman.

Fatwa MUI Nomor 08/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Hukum Hewan Ternak Halal yang diberi Pakan dengan Campuran Darah Babi memiliki peran signifikan dalam legitimasi sistem rantai pasok makanan halal asal hewan karena selama ini banyak masyarakat yang hanya fokus pada hewan sembelihan saja tidak pada pakan ternak hewannya. Banyak masyarakat yang hanya memahami bagaimana proses penyembelihan tanpa mengetahui apakah pakan ternaknya berbahan baku halal atau haram. Banyak pula masyarakat yang tidak menyadari apakah daging yang selama ini dikonsumsi berasal dari hewan yang mengkonsumsi pakan ternak yang halal atau haram. Fatwa MUI tersebut memberikan kepastian hukum halal dan haram terhadap pakan ternak yang menjadi kontroversi sebagai pakan yang diberikan kepada hewan halal yang selama ini disembelih di RPH/RPU oleh juru sembelih halal (Juleha).

Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam menetapkan fatwa-fatwa halal haram suatu produk adalah suatu yang sangat penting penduduk Indonesia mayoritas muslim (Suhartono, 2017). Umat muslim sangat berkepentingan untuk mengetahui halal haram suatu produk yang dibeli dan dikonsumsi karena merupakan kewajiban setiap muslim yang menjadi perintah agama Islam terkait mengkonsumsi suatu yang halal dan menjauhi suatu yang haram. Bahkan produk halal juga diminati konsumen non-muslim seperti Cina, Amerika Serikat, Jepang, Brasil dan Australia (Majid dkk., 2023). Ini menggambarkan bahwa produk halal bukan saja konsumsi umat muslim melainkan baik pula dikonsumsi oleh umat non Muslim. Dengan dukungan fatwa, penelitian mengenai bahan baku baru, teknologi produksi, dan metode pengujian kehalalan dapat dilakukan untuk memastikan bahwa standar halal terus berkembang sesuai dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) memainkan peran penting dalam memastikan kehalalan makanan di Indonesia melalui fatwa-fatwanya yang dikeluarkan. Beberapa fatwa MUI yang berkaitan langsung dengan jaminan produk halal baik dari segi bahan baku, proses penyembelihan, sistem jaminan halal dan berkaitan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Fatwa MUI di bawah ini memberikan kontribusi yang besar dalam kepastian

hukum terhadap perkembangan ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan pangan, barang guna, kosmetik, farmasi dan obat-obatan, seperti fatwa terkait penggunaan Kokon Ulat Sutera dalam produk kosmetika, Plasma Darah untuk bahan obat, proses penyembelihan dengan mesin dan lain sebagainya. Jumlah seluruh fatwa MUI yang berkaitan dengan produk halal secara langsung maupun tidak langsung sebanyak 35 fatwa. Ini memberikan gambaran bahwa Komisi Fatwa MUI sangat cepat dalam merespon terhadap masalah-masalah kontemporer yang memerlukan kepastian hukum dalam menggunakan dan atau mengkonsumsinya.

Tabel 1 Fatwa-fatwa MUI Tentang Jaminan Produk Halal

No	Fatwa	Keterangan
1	Fatwa MUI Nomor 07/Ijtima' Ulama/VIII/2024	Kriteria Khabaits Dalam Produk Makanan, Minuman, Obat-Obatan, Kosmetika Dan Barang Gunaan
2	Fatwa MUI Nomor 08/Ijtima' Ulama/VIII/2024	Hukum Hewan Ternak Halal Yang Diberi Pakan Dengan Campuran Darah Babi
3	Fatwa MUI Nomor 15/Ijtima' Ulama/VIII/2024	Masalah-Masalah Terkait Jaminan Produk Halal
4	Fatwa MUI Nomor 35 Tahun 2021	Hukum Standar Penyembelihan Hewan Dengan Menggunakan Mesin
5	Fatwa MUI Nomor 30 Tahun 2021	Penggunaan Sel Ovarium Hamster Cina
6	Fatwa MUI No 22 Tahun 2021	Hukum Penggunaan Kokon Ulat Sutera dalam Produk Kosmetika
7	Fatwa MUI Nomor 19 Tahun 2021	Hukum Ekstrasi Madu
8	Fatwa MUI Nomor 17 Tahun 2021	Hamster China
9	Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2021	Penggunaan Gen Sintetik Manusia serta Rekombinan DNA untuk Pembuatan Obat dan Vaksin
10	Fatwa MUI Nomor 53 Tahun 2020	Penyucian (Tathhir) Menggunakan Cara Wet Cleaning
11	Fatwa MUI Nomor 51 Tahun 2020	Penggunaan Stem Cell (Sel Punca) untuk Tujuan Pengobatan
12	Fatwa MUI Nomor 46 Tahun 2020	Penyucian (Tathhir) Menggunakan Cara Dry Cleaning
13	Fatwa MUI Nomor 44 Tahun 2020	Penggunaan Nama, Bentuk dan Kemasan Produk yang Tidak Dapat Disertifikasi Halal
14	Fatwa MUI Nomor 41 Tahun 2020	Filler untuk Kecantikan dan Perawatan Wajah
15	Fatwa MUI Nomor 21 Tahun 2020	Suntik Botox Untuk Kecantikan dan Perawatan
16	Fatwa MUI Nomor 11 Tahun 2020	Bedah Plastik
17	Fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2019	Larva Lalat Tentara Hitam
18	Fatwa MUI Nomor 47 Tahun 2018	Penggunaan Partikel Emas dalam Produk Kosmetika bagi Laki-laki
19	Fatwa MUI Nomor 45 Tahun 2018	Penggunaan Plasma Darah Untuk Bahan Obat
20	Fatwa MUI Nomor 42 Tahun 2018	Hukum Mengkonsumsi Daging Kanguru
21	Fatwa MUI Nomor 40 Tahun 2018	Penggunaan Alkohol Untuk Bahan Obat

22	Fatwa MUI Nomor 11 Tahun 2018	Produk Kosmetika Mengandung Alkohol
23	Fatwa MUI Nomor 10 Tahun 2018	Makanan dan Minuman Mengandung Alkohol
24	Fatwa MUI Nomor 56 Tahun 2014	Penyamakan dan Pemanfaatan Kulit Binatang utk Barang Gunaan
25	Fatwa MUI Nomor 35 Tahun 2013	Rekayasa Genetika dan Produknya
26	Fatwa MUI Nomor 26 tahun 2013	Standar Kehalalan Produk Kosmetika dan Penggunannya
27	Fatwa MUI Nomor 23 Tahun 2012	Mengenai Menyemir Rambut
28	Fatwa MUI Nomor 33 Tahun 2011	Hukum Pewarna Makanan Dan Minuman Dari Serangga Cochineal
29	Fatwa MUI Nomor 07 Tahun 2010	Kopi Luwak
30	Fatwa No 06 Tahun 2010	Penggunaan Vaksin Meningitis Bagi Jemaah Haji atau Umrah
31	Fatwa MUI Nomor 02 Tahun 2010	Air Daur Ulang
32	Fatwa MUI Nomor 01 Tahun 2010	Penggunaan Mikroba & Produk Mikrobial Dalam Produk Pangan
33	Fatwa MUI Nomor 12 Tahun 2009	Standar Sertifikasi Penyembelihan Halal
34	Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003	Standarisasi Fatwa Halal
35	Fatwa MUI Tahun 1976	Penyembelihan Hewan Secara Mekanis

Sumber: Majelis Ulama Indonesia, 1976-2024

Memang fatwa-fatwa MUI diatas bukan suatu jenis peraturan perundang-undangan yang mempunyai hukum mengikat. Namun demikian, Ichwan Ahnaz Alamudi dan Ahmadi Hasan dalam penelitiannya Kedudukan Fatwa DSN Dalam Tata Hukum Nasional menyatakan bahwa terdapat fatwa MUI yang dapat menjadi hukum positif yaitu fatwa DSN-MUI jika diserap ke dalam peraturan perundang-undangan, seperti diadopsi ke dalam UU, pendapat hakim dalam putusannya dan diadopsi dalam Peraturan Bank Indonesia dan Peraturan OJK (Alamudi & Hasan, 2023). Selaras dengan pendapat Yeni Salma Barlinti dalam kajiannya *The Existence of Fatwa of National Board of Syariah on National Legal System in Indonesia* yang menyatakan bahwa kedudukan fatwa DSN-MUI dalam peraturan perundang-undangan adalah sebagai hukum positif; mengikat bagi para pelaku ekonomi syariah (Yeni Salma Barlinti, 2010).

Peran Fatwa MUI dalam sistem rantai pasok makanan halal di Indonesia sangat komprehensif dan integral, mencakup aspek-aspek dari penetapan standar, sertifikasi, pengawasan, hingga edukasi dan advokasi (Hidayati dkk., 2023). Semua ini memastikan bahwa makanan yang dikonsumsi oleh umat Muslim di Indonesia tidak hanya sesuai dengan prinsip syariah, tetapi juga aman, berkualitas, dan terjamin kehalalannya. Fatwa MUI juga mendorong pengembangan infrastruktur yang mendukung rantai pasok halal, seperti laboratorium pengujian halal, fasilitas produksi bersertifikat halal, dan jaringan distribusi yang memenuhi standar kehalalan. Ini memastikan bahwa seluruh rantai pasok, dari hulu ke hilir, memenuhi persyaratan halal. Peran Fatwa MUI dalam memastikan bahwa setiap aspek dari produksi hingga konsumsi makanan halal dijaga dengan ketat (Jamaa, 2018). Ini tidak hanya mendukung kepentingan umat Muslim di Indonesia tetapi juga berkontribusi pada pertumbuhan ekonomi dan integritas industri halal secara global.

2.4 Kontribusi Fatwa MUI Dalam Jaminan Produk Halal di Indonesia

Potensi pengembangan industri halal di Indonesia didukung beberapa faktor salah satunya adalah populasi penduduk Indonesia mayoritas Muslim (Abimanyu dkk., 2024). Halal adalah kewajiban bagi umat Muslim yang diajarkan dalam Islam (Rachman, 2020). Mengonsumsi dan menggunakan produk halal hukumnya wajib. Namun demikian, halal bukan saja menjadi ajaran yang bersifat religiusitas melainkan ajaran yang dapat menjadi komoditas. Bahkan halal dapat diterapkan kepada semua umat baik muslim maupun non Muslim. Banyak negara mayoritas penduduknya non Muslim menerapkan konsep halal, seperti Thailand, Singapura, Amerika Serikat, Australia, Jepang, Korea Selatan, dan lain sebagainya (Y. Abdullah dkk., 2024). Indonesia ditargetkan menjadi Pusat Halal Dunia karena Indonesia merupakan negara yang memiliki keseriusan dalam menerapkan konsep halal di semua aspek (Samsul dkk., 2022). Langkah kongkrit Indonesia menuju Pusat Halal Dunia adalah dengan berhasilnya Indonesia mencapai posisi kedua dalam industri makanan dan minuman halal berdasarkan The State of the Global Islamic Economy Report 2022 (<https://www.dinarstandard.com>, 2023)

MUI sebagai lembaga independen telah memberikan banyak kontribusi dalam mengawali penyelenggaraan sertifikasi halal di Indonesia melalui LPPOM-MUI. Namun demikian, semenjak diberlakukannya UU No. 33 Tahun 2014 dan PP No. 39 Tahun 2021 maka terjadi peralihan otoritas kewenangan dalam menyelenggarakan sertifikasi halal di Indonesia. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Abdul Rachman, Maemunah dan Mariya Ulpah dengan judul Desain Baru Logo Halal Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal; Antara Urgensi, Seni, Dan Esensi menyatakan bahwa labelisasi halal dimulai pada tanggal 12 Agustus 1985 berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Kesehatan dan Menteri Agama No.42/Men.Kes/SKB/VIII/1985 dan No. 68 Tahun 1985 tentang Pencantuman Tulisan Halal pada Label Makanan setelah sebelumnya menggunakan label "MENGANDUNG BABI" bagi pangan yang berbahan asal babi (Rachman dkk., 2022).

Gambar 1. Logo Peringatan Produk Berbahan Babi



Sumber: Permenkes RI

Pada tahun 1998, MUI berperan besar dalam meredam kekhawatiran masyarakat terkait adanya makanan yang mengandung babi dan beredar di pasaran membuat masyarakat resah untuk mengonsumsi makanan. Untuk merespon kekhawatiran masyarakat, MUI melalui Surat Keputusan MUI Nomor Kep./18/MUI/I/1989 pada 6 Januari 1989 mendirikan Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetik Majelis Ulama Indonesia (LPPOM MUI) dengan tugas utama melakukan pemeriksana terhadap produk yang beredar dan melakukan sertifikasi halal. Lima tahun setelah terbentuknya LPPOM MUI, pada tahun 1994, sertifikat halal MUI dikeluarkan berdasarkan hasil pemeriksaan LPPOM MUI. Sertifikasi halal yang dilakukan oleh LPPOM MUI bukan saja dalam bentuk sertifikat dan penomorannya melainkan wajib menempelkan logo halal pada produk yang telah melakukan uji sertifikasi halal oleh LPPOM Majelis Ulama Indonesia (Nahlah dkk., 2023). Logo halal LPPOM MUI dibuat dengan desain yang telah beredar selama ini.

Gambar 2. Logo Halal LPPOM MUI



Sumber: LPPOM MUI

Sejarah panjang bagi MUI memberikan kontribusi dalam penyelenggaraan sertifikasi halal di Indonesia. Sejak adanya UU Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal, peran LPPOM beralih bukan lagi sebagai penyelenggara sertifikasi halal di Indonesia melainkan LPH. Sedangkan, MUI tetap menjadi lembaga yang berwenang memberi fatwa halal pada produk yang diaudit oleh LPH. Namun demikian, MUI bukan satu-satunya lembaga yang berwenang dalam memberi fatwa halal melainkan terdapat Komite Fatwa Produk Halal yang dibentuk oleh Menteri Agama RI berdasarkan UU Nomor 6 Tahun 2023. Keberadaan Komite Fatwa Produk Halal menjadi kontroversial di kalangan masyarakat karena adanya dualisme kelembagaan dengan kategori Komisi Fatwa MUI merupakan lembaga non pemerintah, sedangkan Komite Fatwa MUI adalah lembaga pemerintah karena bertanggung jawab kepada Menteri Agama .

Walaupun banyak perubahan pada regulasi dan kebijakan terkait penyelenggaraan jaminan produk halal di Indonesia, MUI melalui Komisi Fatwa tetap memberikan banyak sumbangsih nasihat dan fatwa untuk kepentingan umat Muslim di Indonesia. Fatwa MUI terbit berdasarkan adanya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga hadirnya fatwa MUI dapat memberikan kepastian hukum Islam sehingga dapat melindungi umat Islam dari perkara yang dilarang dan diharamkan dalam Islam. Fatwa MUI Nomor 08/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Hukum Hewan Ternak Halal yang diberi Pakan dengan Campuran Darah Babi merupakan fatwa terbaru yang membahas terkait pakan ternak bagi hewan halal. Fatwa tersebut muncul karena adanya perkembangan teknologi yang menyatakan bahwa darah babi mengandung protein yang tinggi bagi hewan yang mengkonsumsinya (Utomo dkk., 2014). Oleh karena itu, ini menjadi topik kontroversial sekaligus masalah kontemporer yang luput dari pembahasan dalam jaminan produk halal bahkan belum adanya ketentuan pakan ternak wajib untuk disertifikasi halal. Berikut dibawah ini substansi fatwa MUI terkait pakan ternak yang diberikan kepada hewan halal dengan campuran darah babi;

Tabel 2 Ketentuan Hukum Fatwa MUI

No	Permasalahan	Hukum
1	Memanfaatkan darah babi untuk bahan pakan hewan ternak halal adalah haram	Haram
2	Produk pakan ternak yang dicampur dengan darah babi untuk diperjualbelikan	Najis dan Haram
3	Hewan ternak halal yang diberi pakan campuran darah babi	Tidak Dapat Disertifikasi Halal

Sumber: Fatwa MUI Nomor 08/Ijtima' Ulama/VIII/2024

Jika melihat fatwa MUI diatas maka dapat diambil kesimpulan terkait beberapa kontribusi yang harus dijadikan pedoman terutama bagi umat Muslim dan penyelenggara jaminan produk halal yaitu BPJPH dan LPH sebagai lembaga pemeriksa halal. Kontribusi fatwa ini tentunya diperlukan untuk dapat meningkatkan legitimasi rantai pasok makanan halal secara transparan dan akuntabel yang harus mendapatkan perhatian dan keseriusan dari BPJPH karena menjadi titik kritis dan titik awal kehalalan bagi hewan sembelihan yaitu pakan ternak.

a. **Produk Pakan Ternak Hewan Sembelihan Wajib Sertifikasi Halal**

Kontribusi MUI dalam jaminan produk halal masih terus berkembang dan beradaptasi dengan perkembangan zaman. MUI terus berupaya untuk memastikan bahwa umat Islam di Indonesia dapat mengkonsumsi produk halal yang aman dan berkualitas. Merujuk pada fatwa MUI Nomor 08/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Hukum Hewan Ternak Halal yang diberi Pakan dengan Campuran Darah Babi maka pakan ternak dikenai kewajiban sertifikasi halal walaupun hanya dikonsumsi oleh hewan. Pakan ternak bagi hewan sembelihan harus terhindar dari bahan baku darah babi atau tepung darah karena akan berimplikasi kepada daging hasil sembelihan yang dihukumi haram dan tidak dapat disertifikasi halal. Oleh karena itu, titik awal dalam rantai pasok makanan adalah mewajibkan seluruh perusahaan atau produsen pakan ternak untuk mensertifikasi halal bagi produk pakan ternak yang akan diberikan kepada seluruh hewan sembelihan baik sapi, kambing, ayam, bebek dan sejenis unggas lainnya.

b. **Standarisasi Halal Bagi Hewan Sembelihan**

Dalam standarisasi halal bagi hewan sembelihan harus memasukan salah satu indikator kehalalan produk pangan asal hewan adalah pakan ternak yang tidak bercampur darah babi atau yang diharamkan dalam Islam. Ketentuan ini sesuai dengan fatwa MUI Nomor 08/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Hukum Hewan Ternak Halal yang diberi Pakan dengan Campuran Darah Babi. Perlu adanya perubahan atau amandemen terhadap fatwa MUI Nomor 12 Tahun 2009 tentang Standar Sertifikasi Penyembelihan Halal yaitu komponen pakan ternak hewan sembelihan harus dipastikan dari bahan-bahan yang diperbolehkan dalam Islam. Pembahasan standar sertifikasi penyembelihan pada fatwa MUI tersebut hanya membahas beberapa kategori yaitu standar hewan yang disembelih, standar penyembelih, standar alat penyembelihan, standar proses penyembelihan, standar pengolahan, penyimpanan dan pengiriman dan lain-lain.

c. **Digitalisasi Rantai Pasok Makanan Halal asal Hewan**

Manajemen rantai pasok makanan halal harus dijadikan sebagai prioritas dalam jaminan produk halal. Rantai pasok makanan halal merupakan sistem yang kompleks yang melibatkan berbagai pihak, mulai dari hulu (pemilihan bahan baku) hingga hilir (konsumen).

Sektor hulu bukan lagi hanya hewan sembelihan saja melainkan pakan ternak hewan yang diberikan kepada hewan sembelihan harus menjadi bagian penting dalam rantai pasok makanan halal. Perlu adanya digitalisasi rantai pasok makanan halal asal hewan untuk dapat memastikan bahwa produk yang dikonsumsi oleh umat Islam memenuhi syariat Islam dan aman untuk dikonsumsi. Rantai pasok makanan halal merupakan elemen penting dalam memastikan ketersediaan produk halal yang berkualitas bagi umat Islam. Membangun rantai pasok makanan halal membutuhkan komitmen dan kerjasama dari semua pihak, mulai dari pemerintah, pelaku usaha, hingga konsumen. Dengan membangun digitalisasi rantai pasok makanan halal yang efektif, dapat meningkatkan kepercayaan konsumen, mendorong adanya transparansi dan akuntabilitas dalam sistem rantai pasok makanan halal.

3. Kesimpulan

Fatwa MUI memiliki kontribusi yang signifikan dalam memperkuat legitimasi sistem rantai pasok makanan halal di Indonesia. Kontribusi fatwa MUI tersebut tentunya diperlukan untuk dapat meningkatkan legitimasi rantai pasok makanan halal secara transparan dan akuntabel yang harus mendapatkan perhatian dan keseriusan dari BPJPH sebagai penyelenggara jaminan produk halal di Indonesia karena menjadi titik kritis dan titik awal kehalalan bagi hewan sembelihan yaitu pakan ternak. Oleh karena itu, mewajibkan seluruh perusahaan atau produsen pakan ternak untuk mensertifikasi halal bagi produk pakan ternak yang akan diberikan kepada seluruh hewan sembelihan baik sapi, kambing, ayam, bebek dan sejenis unggas lainnya. Standarisasi halal bagi hewan sembelihan harus memasukan salah satu indikator kehalalan produk pangan asal hewan adalah pakan ternak yang tidak bercampur darah babi atau yang diharamkan dalam Islam. Rantai pasok makanan halal harus dijadikan sebagai prioritas utama dalam jaminan produk halal dengan melibatkan berbagai pihak, mulai dari hulu (pemilihan bahan baku) hingga hilir (konsumen). Sektor hulu bukan lagi hanya hewan sembelihan saja yang diawasi melainkan pakan ternak hewan yang diberikan kepada hewan sembelihan harus menjadi bagian penting dalam rantai pasok makanan halal. Dengan kontribusinya dalam menentukan kehalalan produk, memiliki kekuatan hukum, dan mendapatkan kepercayaan publik, Fatwa MUI memainkan peran penting dalam memperkuat legitimasi sistem rantai pasok makanan halal di Indonesia.

References

- Abdul, A. R., & Khokhar, A. J. (2023a). Role of Indonesian Council of Ulama in Halāl Certification and Product Guarantee. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 13(1), Article 1. <https://doi.org/10.32350/jitc.131.14>
- Abdul, A. R., & Khokhar, A. J. (2023b). Role of Indonesian Council of Ulama in Halāl Certification and Product Guarantee. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 13(1), Article 1. <https://journals.umt.edu.pk/index.php/JITC/article/view/2444>
- Abdullah, R., Sabar, R., & Mustafar, M. (2018). *Green Halal Supply Chain in Malaysian Halal Food Companies: A Conceptual Framework*. 7(5).
- Abdullah, Y., Rusydiana, A. S., & Mahsyar, N. M. (2024). Halal Food Industry Development Strategies. *Halal Food Studies*, 1(1). <https://doi.org/10.58968/hfs.viii.446>
- Abimanyu, A., Imansyah, M. H., & Tamimi, R. A. A. (2024). Indonesia's Intra-Trade of Halal Food Products with ASEAN. *Southeast Asian Economies*, 41(1), 47–69. <https://doi.org/10.1355/ae41-1d>
- Adinugraha, H. H., Nasution, I. F. A., Faisal, F., Daulay, M., Harahap, I., Wildan, T., Takhim, M., Riyadi, A., & Purwanto, A. (2021). Halal Tourism in Indonesia: An Indonesian Council of Ulama National Sharia Board Fatwa Perspective. *The Journal of Asian Finance, Economics and Business*, 8(3), 665–673. <https://doi.org/10.13106/jafeb.2021.vol8.no3.0665>

- Adnani, L., Jusuf, E., Alamsyah, K., & Jamaludin, M. (2023). The role of innovation and information sharing in supply chain management and business performance of halal products in tourism destinations. *Uncertain Supply Chain Management*, 11(1), 195–202. <https://doi.org/10.5267/j.uscm.2022.10.007>
- Alamudi, I. A., & Hasan, A. (2023). Kedudukan Fatwa Dsn Dalam Tata Hukum Nasional. *Mitsaqan Ghalizan*, 3(2), Article 2. <https://doi.org/10.33084/mg.v3i2.6317>
- Al-Teinaz, Y. R., & Al-Mazeedi, H. M. M. (2020). Halal Certification and International Halal Standards. Dalam *The Halal Food Handbook* (hlm. 227–251). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118823026.ch15>
- Aminah, S., & Bhakti, B. A. S. (2022). Multiculturalism in Japan halal tourism: Localizing the concept of halal. *Journal of Tourism and Cultural Change*, Query date: 2024-07-05 16:40:08, 1–17. <https://doi.org/10.1080/14766825.2022.2106788>
- Artikel—BPJPH. (t.t.). Diambil 9 Maret 2023, dari <http://halal.go.id/artikel/17>
- Badan Pusat Statistik. (t.t.). Diambil 14 Februari 2023, dari <https://www.bps.go.id/indikator/12/1975/1/jumlah-penduduk-pertengahan-tahun.html>
- Bashir, A. M. (2019). Effect of halal awareness, halal logo and attitude on foreign consumers' purchase intention. *British Food Journal*, 121(9), 1998–2015. <https://doi.org/10.1108/BFJ-01-2019-0011>
- Deuraseh, N., & Asli, N. A. (2022). Issues on Halal Foods with Special Reference to Fatwa on Halal Pet Food for Cats in Islamic Law. *El-Mashlahah*, 12(2), 103–123. <https://doi.org/10.23971/elma.v12i2.3534>
- Dewi, A. P., & Hakiki, M. I. (2023). Transformasi Digital dalam Industri Halal di Indonesia (Studi Implementasi Teknologi Blockchain dalam Proses Sertifikasi Halal). *Indo-Fintech Intellectuals: Journal of Economics and Business*, 3(2), 360–370. <https://doi.org/10.54373/ifiheb.v3i2.240>
- El-Gohary, H. (2016). Halal tourism, is it really Halal? *Tourism Management Perspectives*, 19, 124–130. <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2015.12.013>
- Fachrurazi, Silalahi, S. A. F., Hariyadi, & Fahham, A. M. (2022). Building halal industry in Indonesia: The role of electronic word of mouth to strengthen the halal brand image. *Journal of Islamic Marketing*, ahead-of-print(ahead-of-print). <https://doi.org/10.1108/JIMA-09-2021-0289>
- Gateway, S. (t.t.). *State of the Global Islamic Economy 2019/20 Report*. Salaam Gateway - Global Islamic Economy Gateway. Diambil 23 Mei 2022, dari <https://salaamgateway.com/specialcoverage/SGIE19-20>
- Hamdi, I. (2024, Mei 31). *Haramkan Ternak Diberi Pakan Campuran Darah Babi, MUI: Tidak Dapat Disertifikasi Halal*. Tempo. <https://nasional.tempo.co/read/1874220/haramkan-ternak-diberi-pakan-campuran-darah-babi-mui-tidak-dapat-disertifikasi-halal>
- Hasyim, S. (2020). Fatwas and Democracy: Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesian Ulema Council) and Rising Conservatism in Indonesian Islam. *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia*, 8(1), 21–35. <https://doi.org/10.1017/trn.2019.13>
- Hasyim, S. (2021). Halal Issues, Ijtihād, and Fatwa-Making in Indonesia and Malaysia. *Rethinking Halal*, Query date: 2024-07-05 16:40:08, 80–107. https://doi.org/10.1163/9789004459236_005
- Hidayati, J., Vamelia, R., Hammami, J., & Endri, E. (2023). Transparent distribution system design of halal beef supply chain. *Uncertain Supply Chain Management*, 11(1), 31–40. <https://doi.org/10.5267/j.uscm.2022.12.003>
- Hosanna, M. A., & Nugroho, S. A. (2018). Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal Terhadap Pendaftaran Sertifikat Halal Pada Produk

- Makanan. *Jurnal Hukum Adigama*, 1(1), 511. <https://doi.org/10.24912/adigama.viii.2155>
- Jamaa, L. (2018). Fatwas of the Indonesian council of ulama and its contributions to the development of contemporary Islamic law in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 8(1), 29. <https://doi.org/10.18326/ijims.v8i1.29-56>
- Khairani, D., Lubis, A., Zulkifli, Sukmana, H. T., Pratama, D., & Durachman, Y. (2019). Developing a Web-Based Fatwa of the Council of Indonesian Ulama. *2019 7th International Conference on Cyber and IT Service Management (CITSM)*, 7, 1–5. <https://doi.org/10.1109/CITSM47753.2019.8965368>
- Majid, Z. A., Shamsudin, M. F., & Rahman, N. A. A. (2023). Halal Concepts. *Halal Supply Chain Integrity*, Query date: 2023-03-05 22:45:25, 7–8. <https://doi.org/10.4324/9781003305682-3>
- Mohammad, M. F. M. (2021). *Pengaturan Sertifikasi Jaminan Produk Halal Di Indonesia*. 15, 9.
- Nahlah, N.-, Siradjuddin, S., Efendi, A., Budiono, I. N., & Fahrika, A. I. (2023). Sejarah Perkembangan Penjaminan Halal di Indonesia. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 9(2), 1891–1891. <https://doi.org/10.29040/jiei.v9i2.8923>
- Pelu, I. E. A. S., & Tarantang, J. (2020). Fatwa Majelis Ulama Indonesia sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 14(2), 307–316. <https://doi.org/10.24090/mnh.v14i2.3927>
- PT. Protein Industri Pakan Indonesia. (t.t.). Diambil 13 Juli 2024, dari <https://proteinindustri-pakan.com/>
- Rachman, A. (2020). Halal Branding; A Religious Doctrine in the Development of Islamic Da'wah. *Journal of Digital Marketing and Halal Industry*, 2(2), 133. <https://doi.org/10.21580/jdmhi.2020.2.2.6149>
- Rachman, A., Maemunah, M., & Ulpah, M. (2022). Desain Baru Logo Halal Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal; Antara Urgensi, Seni, Dan Esensi. *El-Buhuth: Borneo Journal of Islamic Studies*, 245–262. <https://doi.org/10.21093/el-buhuth.voi0.4700>
- Rachman, A., & Sangare, B. (2023). Synergy And Collaboration Between Government And Private Institutions In Building Halal Ecosystems In Indonesia. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 23(2), 303–303. <https://doi.org/10.22373/jiif.v23i2.17507>
- Ramadhan, R. F., Marlida, Y., Mirzah, M., & Wizna, W. (2015). Metode Pengolahan Darah sebagai Pakan Unggas: Review. *Jurnal Peternakan Indonesia*, 17(1), 63–76. <https://doi.org/10.25077/jpi.17.1.63-76.2015>
- Risyaldi, A., Nusran, M., & Lantara, D. (2021). Studi Produk Halal Daging Ayam Potong Dengan Pendekatan Rantai Pasok (Supply Chain) Di Makassar. *International Journal Mathla'ul Anwar of Halal Issues*, 1(1), 40–48. <https://doi.org/10.30653/ijma.202111.10>
- Rohaeni, Y., & Sutawijaya, A. H. (2020). Pengembangan Model Konseptual Manajemen Rantai Pasok Halal Studi Kasus Indonesia. *J@ti Undip : Jurnal Teknik Industri*, 15(3), 177–188. <https://doi.org/10.14710/jati.15.3.177-188>
- Rusydiana, A. S., Irfany, M. I., As-Salafiyah, A., & Tieman, M. (2023). Halal supply chain: A bibliometric analysis. *Journal of Islamic Marketing*, Query date: 2023-03-05 22:45:25. <https://doi.org/10.1108/jima-01-2022-0009>
- Samsul, S., Muslimin, S., & Jafar, W. (2022). Peluang dan Tantangan Industri Halal Indonesia Menuju Pusat Industri Halal Dunia. *Al-Azhar Journal of Islamic Economics*, 4(1), 12–24. <https://doi.org/10.37146/ajie.v4i1.135>
- Santoso, L., & Rachman, A. (2023). Digitalising Halal Certification: The Dynamic of Regulations and Policies Concerning Halal Certification in Indonesia. *Jurisdicție: Jurnal Hukum Dan Syariah*, 14(2), Article 2. <https://doi.org/10.18860/j.v14i2.24115>
- Satria, A. D. (2021). Makanan Halal Perspektif Majelis Ulama Indonesia (Mui) Di Kota Palangka Raya. *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 22(2). <https://doi.org/10.23917/profetika.v22i2.16694>

- State of the Global Islamic Economy Report 2022*. (t.t.). Diambil 14 Februari 2023, dari <https://www.dinarstandard.com/post/state-of-the-global-islamic-economy-report-2022>
- Suhartono, S. (2017). Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila. *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, 12(2), Article 2. <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v12i2.1255>
- Tepung Darah. (2023, Desember 21). *Gerbang Cahaya Utama*. <https://id.gerbangcahayautama.com/portfolio/tepung-darah/>
- Utomo, J. W., Sudjarwo, E., & Hamiyanti, A. A. (2014). Pengaruh penambahan tepung darah pada pakan terhadap konsumsi pakan, pertambahan bobot badan, konversi pakan serta umur pertama kali bertelur burung puyuh. *Jurnal Ilmu-Ilmu Peternakan*, 24(2), Article 2.
- Yeni Salma Barlinti, A. (2010). Kedudukan fatwa Dewan Syariah Nasional dalam sistem hukum nasional di Indonesia =The Existence of Fatwa of National Board of Syariah on National Legal System in Indonesia. Universitas Indonesia Library; Universitas Indonesia. <https://lib.ui.ac.id>

ANALISIS AKAD SAMSAH DALAM FATWA DSN MUI NOMOR 151 TAHUN 2022 PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH

Andi Ardiyan Mustakim

Institut Agama Islam Negeri Kediri

andiehartop@iainkediri.ac.id

08226444401

Ahmad Khoirudin

Institut Agama Islam Negeri Syekh Nurjati Cirebon

ahmad.khoirudin@syekhnujati.ac.id

082230144449

Abstract

Technological advances have brought about major changes in the Islamic economy in Indonesia. DSN MUI Fatwa No. 151 of 2022 on samsarah contract which is widely used in various sectors such as property marketing and sales. In addition, this fatwa is a development, explanation and more detailed guidance of DSN MUI fatwa No. 93/2014 on brokerage (wasathah), DSN MUI fatwa No. 128/2019 on organizing insurance brokerage business and reinsurance brokerage business based on sharia principles and DSN MUI fatwa No. 139/2021 on marketing insurance products based on sharia principles. This research examines the samsarah contract from the perspective of maqashid sharia with library research, using descriptive analysis and qualitative methods. The results show that the samsarah contract is a development of the service rental contract (ijarah) so that the fiqh analogy of the samsarah contract is the ijarah a'mal, ju'alah, and wakalah bil ujah contracts which show its flexibility in various transaction contexts. The maqashid sharia of this samsarah contract is to realize the principles of justice and equality for the parties to the contract, provide convenience and avoid difficulties for Muslims, protect property rights and avoid damage, and minimize disputes between the parties to the transaction. The samsarah agreement in the DSN MUI fatwa is in line with the principles of maqashid sharia which emphasizes the maintenance of wealth (hifz mal) and the welfare of the people.

Keywords: Samsarah Agreement, Fatwa DSN MUI, Maqashid Sharia, Sharia Economics, Fiqh Muamalat

Abstrak

Kemajuan teknologi telah membawa perubahan besar dalam ekonomi syariah di Indonesia. Fatwa DSN MUI No. 151 Tahun 2022 tentang akad samsarah yang banyak digunakan dalam berbagai sektor seperti pemasaran dan penjualan properti. Selain itu, fatwa ini adalah pengembangan, penjelasan dan panduan lebih rinci dari fatwa DSN MUI No. 93/2014 tentang keperantaraan (wasathah), fatwa DSN MUI No. No.128/2019 tentang penyelenggaraan usaha pialang asuransi dan usaha pialang reasuransi berdasarkan prinsip syariah dan fatwa DSN MUI No. 139/2021 tentang pemasaran produk asuransi berdasarkan prinsip syariah. Penelitian ini mengkaji akad samsarah dari perspektif maqashid syariah dengan penelitian kepustakaan, menggunakan metode deskriptif analisis dan kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa akad samsarah merupakan pengembangan dari akad sewa menyewa jasa (ijarah) sehingga analogi fiqih akad samsarah adalah akad ijarah a'mal, ju'alah, dan wakalah bil ujah yang menunjukkan fleksibilitasnya dalam berbagai konteks transaksi. Maqashid syariah akad samsarah ini adalah untuk mewujudkan prinsip keadilan dan kesetaraan bagi pihak yang berakad, memberikan kemudahan dan menghindarkan kesulitan bagi umat muslim, menjaga hak-hak properti dan menghindarkan dari kerusakan, dan meminimalisir terjadinya sengketa antara pihak-pihak yang bertransaksi. Akad samsarah dalam fatwa DSN MUI sejalan dengan prinsip-prinsip maqashid syariah yang menekankan pada pemeliharaan harta (hifz mal) dan kesejahteraan umat.

Kata Kunci: Akad Samsarah, Fatwa DSN MUI, Maqashid Syariah, Ekonomi Syariah, Fiqih Muamalat

Pendahuluan

1. Latar Belakang

Perubahan sistem kehidupan adalah dampak dari pesatnya perkembangan teknologi. Kemudahan dalam pekerjaan baik dari efisiensi waktu, biaya maupun tenaga merupakan dampak dari perkembangan teknologi tersebut. Sehingga, paradigma baru pun muncul seiring waktu berjalan. Pada dua dekade terakhir, pertumbuhan dan perkembangan ekonomi syariah di Indonesia sangat pesat. Salah satu bukti nyata perkembangan ekonomi syariah di Indonesia adalah banyaknya lembaga keuangan baik perbankan atau non perbankan yang menggunakan sistem syariah. (Sunjaya dan Priyanto, 2020).

Sejak dibentuknya Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI) pada tahun 1999, peran DSN MUI dalam fatwa tentang ekonomi syariah sangat signifikan bagi masyarakat Muslim di Indonesia. Tidak kurang dari 156 fatwa sampai tahun 2023 telah dibuat dan dipublikasikan. Fatwa-fatwa tersebut khusus membahas tentang ekonomi syariah baik yang berkaitan dengan Lembaga Keuangan Syariah (LKS) atau non LKS. Secara umum, fatwa DSN MUI banyak melakukan terobosan dengan mengkontekstualisasi transaksi dalam muamalat, menjelaskan ketentuan dan batasan akad dalam transaksi kontemporer serta membuat keputusan terkait ekonomi syariah kontemporer yang dapat dijadikan pedoman dalam bermuamalah. (DSN-MUI, 2024).

Fatwa adalah jawaban seorang mufti atas pertanyaan yang diajukan kepadanya, sehingga mekanisme fatwa dapat dilakukan baik tertulis maupun lisan. Format fatwa pun tidak harus tanya jawab, melainkan ada yang berbentuk surat keputusan seperti fatwa DSN MUI. Fat-

wa bersifat persuasif dan tidak mempunyai daya ikat seperti keputusan pengadilan. Fungsi penting aktivitas berfatwa (*ifta'*) dalam agama Islam adalah sebagai penerus (tindak lanjut) dari fungsi kenabian dalam membimbing umat dalam setiap kehidupan mereka. (Syamsul Anwar, 2019).

Salah satu fatwa yang dibuat dan dipublikasikan oleh DSN MUI adalah fatwa tentang akad *samsarah* (Fatwa DSN MUI No. 151, 2022) yang mana fatwa tersebut merupakan penjelasan lebih lanjut dari fatwa tentang keperantaraan (*wasathah*) (Fatwa DSN MUI No. 93, 2014), fatwa tentang penyelenggaraan usaha pialang asuransi dan usaha pialang reasuransi berdasarkan prinsip syariah (Fatwa DSN MUI No. Nomor 128, 2019) dan fatwa tentang pemasaran produk asuransi berdasarkan prinsip syariah (Fatwa DSN MUI No. 139, 2021). Secara umum, akad *samsarah* adalah perkembangan dari akad sewa menyewa jasa (*ijarah*) yang mana pada masa sekarang dapat dijumpai di berbagai sektor seperti sektor pemasaran dan penjualan, properti, saham maupun benda elektronik dan antik lainnya. (Jaih Mubarak & Hasanudin, 2022).

Samsarah sebagai sebuah term tidak hanya digunakan dalam istilah transaksi/akad, tapi juga dipakai sebagai term profesi. Al-Khuthabi menjelaskan bahwa kata *samsarah* adalah perbuatan yang menjadi perantara (penghubung) antara penjual dan pembeli dalam melakukan transaksi. (al-Khuthabi, 1933). Sehingga secara tidak langsung arti *samsarah* dalam bahasa kita hari ini adalah makelar/broker (narahubung). Kata makelar/broker bermakna umum, tidak hanya pada akad *mu'awadlat* (berorientasi bisnis) saja tapi juga terjadi pada akad *tabarru'at* (tanpa orientasi bisnis).

Salah satu dari metode untuk lebih memahami dan mendalami mengenai syariat Islam terkait al-Quran dan hadis adalah mengungkap hikmah di setiap syariat-Nya. Hal ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa setiap perintah dalam ayat-ayat-Nya memberikan kemaslahatan, demikian pula larangan-Nya adalah untuk menghindari kemudaratatan bagi alam semesta. Upaya untuk menjelaskan dan memahami berbagai makna, rahasia, hikmah serta maksud dan tujuan dari syariat Islam dikenal dengan Maqashid Syariah. Maqashid syariah diartikan dengan maksud dan tujuan syariat Islam. Pada dasarnya pemahaman terhadap maqashid syariah telah ada sejak awal turunnya wahyu, seiring dengan perkembangan zaman kemudian dikembangkan dan disistematiskan menjadi satu disiplin ilmu tersendiri. (Sutisna dkk, 2021).

Seorang mujtahid harus mengetahui maksud dan tujuan hukum secara umum untuk mengembangkan pemikiran hukum Islam dan menjawab problematika hukum kontemporer dari al-Quran dan hadis yang tidak ditegaskan secara eksplisit. Selanjutnya, penerapan tujuan hukum dalam suatu kasus mungkin tetap relevan, atau bisa saja terdapat perubahan sistem sosial yang menyebabkan penerapan hukum tersebut tidak lagi sesuai. Oleh karena itu, salah satu komponen kunci bagi seorang mujtahid dalam proses berijtihad adalah pemahaman tentang maqashid (Satria Efendi, 1991).

Menurut al-Syathibi, salah satu klasifikasi maqashid adalah tujuan Allah dalam menetapkan syariat. Allah menurunkan syariat (aturan hukum) bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan menghindari kemudaratatan baik di dunia maupun di akhirat (*jalb masha-lih wa dar'ul mafasid*). Aturan-aturan hukum yang diturunkan dan ditentukan Allah adalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri. Maqashid syariah terbagi dalam lima tujuan pokok yaitu menjaga agama (*hifz din*), menjaga jiwa (*hifz nafs*), menjaga keturunan (*hifz nasl*),

menjaga harta (*hifz mal*) dan menjaga akal (*hifz aql*). Pada setiap tujuan pokok tersebut terbagi dalam tiga gradasi tingkatan, yaitu *dlaruriyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder) dan *tahsiniyyat* (tersier). (Moh. Mufid, 2018).

Oni Sahroni dan Adiwarman Karim menjelaskan bahwa tujuan umum dari syariat pada praktik ekonomi syariah di antaranya adalah *Pertama*, setiap kesepakatan harus jelas. Realisasinya dalam ketentuan pengikatan (*taustiq*) seperti pencatatan (*kitabah*), persaksian (*isyhad*), dan garansi. *Kedua*, kesepakatan dalam bisnis harus adil, realisasinya adalah para pihak yang berakad harus menunaikan hak dan kewajibannya. *Ketiga*, bertanggung jawab atas kesepakatan yang dibuat sebab setiap transaksi berisi hak dan kewajiban para pihak. *Keempat*, perlindungan pada hak kepemilikan sebab menggunakan harta milik orang lain tanpa hak itu diharamkan. *Kelima*, kestabilan dalam distribusi harta sebab syariat melarang untuk menimbun harta dan membolehkan akad-akad baik *mu'awadlat* maupun *tabarru'*. *Keenam*, menjaga investasi harta sebab syariat melarang untuk menyia-nyiakan harta. *Ketujuh*, keseimbangan antara untung dan risiko harus dijaga sebab suatu keuntungan atas modal itu sah didapatkan jika pemilik modal telah menghadapi risiko atas modalnya. (Oni Sahroni dan Adiwarman A Karim, 2015).

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian singkat di atas, penulis ingin meneliti tentang:

- a. Bagaimana analogi fiqh akad *samsarah* yang difatwakan DSN MUI No. 151 tahun 2022 tersebut?
- b. Bagaimana akad *samsarah* dalam fatwa DSN MUI No. 151 tahun 2022 perspektif maqashid syariah?

Konsep Teori

1. Landasan Teoritis

Penelitian tentang akad *samsarah* dalam fatwa DSN MUI No. 151 tahun 2022 ini menggunakan dua teori sebagai landasannya, yaitu:

- a. Teori akad dalam fiqh muamalat.

Iltizam adalah penamaan untuk sebuah perikatan yang digunakan dalam hukum Islam kontemporer, sedangkan kontrak/akad adalah istilah perikatan secara umum. (Andi Ardiyan Mustakim, 2023). Dalam hukum Islam, objektivisme adalah sebuah konsep perikatan. Artinya hak dan kewajiban yang timbul akibat perikatan berfokus pada sisi objeknya. (al-Sanhuri, 2001).

Syamsul Anwar menyebutkan bahwa terdapat beberapa asas perjanjian dalam hukum Islam, yaitu asas *Ibahah*, asas kebebasan berakad, asas konsensualisme (adanya kesepakatan antar pihak), asas janji tersebut mengikat, asas keseimbangan (antara apa yang diberikan dan apa yang didapat), asas kemaslahatan (tidak memberatkan/menimbulkan kerugian), asas *amanah* (beritikad baik dalam transaksi), dan asas keadilan. Selanjutnya, bahwa terbentuknya akad yang sah dan mengikat harus terpenuhi rukun dan syaratnya. Menurut ahli hukum Islam kontemporer, rukun yang

membentuk akad ada 4 yaitu: para pihak yang membuat akad (*al-'aqidan*), pernyataan kehendak para pihak (*sigah al-'aqd*), objek akad (*mahal al-'aqd*) dan tujuan akad (*maud'u' al-'aqd*) yaitu maksud bersama yang dituju dan yang hendak diwujudkan oleh para pihak.

Syarat-syarat akad dibedakan menjadi 4 macam yaitu: *Pertama*, syarat terbentuknya akad (*syurut al-in'iqad*) yang terdiri dari *tamyiz*, berbilang, kesesuaian ijab dan kabul, kesatuan majelis akad, objek akad dapat diserahkan, ditentukan dan ditransaksikan serta tujuan akad tidak bertentangan dengan syara'. *Kedua*, syarat keabsahan akad (*syurut al-sihah*). Walaupun telah terpenuhi syarat dan rukunnya, akad akan berstatus fasid jika ada 4 sebab berikut, yaitu: penyerahan yang menimbulkan kerugian, garar, syarat-syarat fasid (merusak), riba dan judi. *Ketiga*, syarat berlakunya akibat hukum (*syurut al-nafaz*). Akad akan berstatus mauquf, jika belum terlaksana akibat hukumnya meskipun sudah sah. Untuk dapat dilaksanakan akibat hukumnya maka akad yang sudah sah tersebut harus memenuhi 2 syarat berlakunya akibat hukum yaitu: adanya kewenangan sempurna atas objek akad dan adanya kewenangan atas tindakan hukum yang dilakukan. *Keempat*, syarat mengikatnya akad (*syart al-luzum*), yaitu tidak boleh salah satu pihak membatalkan persetujuannya secara sepihak tanpa persetujuan pihak lain (*akad lazim*). (Syamsul Anwar, 2010). Tetapi, ada beberapa akad yang tidak termasuk dalam asas seperti akad wakalah, syirkah, wadi'ah, qiradl dan hibah yang menurut sifat aslinya tidak mengikat (*akad jaiz*). (Tim Laskar Pelangi, 2013).

b. Teori Maqashid Syariah.

Secara etimologi, maqashid syariah terdiri dari dua kata, yaitu maqashid berupa jamak dari *maqshud* artinya meluruskan jalan, kesengajaan atau keadilan. (Ibn Mandzur, 1993). Sehingga kata "*maqshud*" terserap dalam bahasa Indonesia menjadi "maksud" dengan arti tujuan. Sedangkan syariah berarti jalan (menuju) air, atau dapat diartikan jalan menuju ke arah sumber kehidupan. Secara epistemologi, maqashid syariah adalah tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan tersebut dapat diketahui dan disimpulkan dari ayat-ayat al-Qur'an dan hadis sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan manusia dan menghindari kerusakan. (Muhamad Irwan, 2021).

Seorang mujtahid harus menggali dan menemukan maksud dan tujuan hukum, sebab tidak semua teks wahyu menjelaskan hal tersebut secara eksplisit. Al-Yubi menegaskan bahwa ada 5 metode untuk mengetahui maksud dan tujuan hukum menurut tingkat mayoritas penggunaannya, yaitu: melalui nalar induktif (*istiqra'*), melalui pengetahuan *illat* perintah dan larangan, melalui perintah dan larangan yang jelas, melalui ungkapan (*ta'bir*) yang menunjukkan tujuan syariat dan penjelasan syari' (Allah) tentang tidak adanya sebab hukum dan larangan tentangnya. (al-Yubi, 1997).

Pembahasan maqashid menggunakan konsep skala prioritas. Al-Syathibi dalam analisisnya menyimpulkan bahwa maksud dan tujuan hukum Islam (*maqashid syariah islamiyah*) berdasarkan maslahat menjadi lima tujuan pokok yaitu menjaga agama (*hifz din*), menjaga jiwa (*hifz nafs*), menjaga keturunan (*hifz nasl*), menjaga harta (*hifz mal*) dan menjaga akal (*hifz aql*). Kelima tujuan pokok tersebut tidak berarti

yang pertama lebih didahulukan atau lebih unggul dari pada yang kedua atau yang ketiga. Skala prioritas pada setiap tujuan pokok tersebut dapat diterapkan dengan mengacu kepada tiga gradasi. (al-Syathibi, 1997).

Gradasi *Pertama* adalah *dlaruriyat* yang berarti primer dan bersifat esensial bagi kehidupan manusia di dunia maupun akhirat. Apabila *dlaruriyat* terlalaikan, manusia akan hidup sengsara di dunia dan hilanglah kenikmatan di akhirat. Seperti menjaga agama (*hifz din*), dengan adanya kewajiban melaksanakan ibadah *mahdlah* yaitu shalat fardlu, puasa ramadhan dan haji. Apabila ibadah *mahdlah* tersebut terabaikan, maka akan mengancam eksistensi ajaran Islam. Kedua adalah *hajiyyat* yang berarti sekunder atau kebutuhan yang tidak bersifat esensial melainkan kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan hidupnya. Seperti menjaga agama (*hifz din*) dengan diperbolehkannya *rukhsah* dengan menjamak shalat. Ketiga adalah *tahsiniyat* yang berarti kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat manusia baik di hadapan Tuhannya dan masyarakat berdasarkan kepatuhan. Seperti menjaga agama (*hifz din*) dengan menutup aurat dalam berbagai kondisi, membersihkan badan dan berakhlak baik. (Muammar R. Bakri, 2019).

Susunan tingkatan maqashid syariah diurutkan berdasarkan kadar maslahat suatu perbuatan. Bukan berarti menjaga agama (*hifz din*) pada tingkatan tahsiniyat seperti menutup aurat lebih unggul atau didahulukan daripada menjaga jiwa (*hifz nafs*) pada tingkatan *dlaruriyat* seperti makan untuk menyambung hidup sebab eksistensi menjaga jiwa lebih didahulukan. Susunan dan kategori maqashid syariah tersebut didasarkan pada superioritas kebutuhan (kepentingan) perspektif *maslahat* dan *mafsadat*.

2. Penelitian Terdahulu

Penelitian ini dibuat sebagai pengembangan keilmuan dengan mengacu pada penelitian terdahulu untuk menemukan perbedaannya. Penelitian terdahulu yang berkaitan dengan tema akad *samsarah* adalah:

- a. Penelitian Muhammad Iqbal & Aulia Ulfah (2020), berjudul Analisis Sistem Pembagian Keuntungan Pada PT. Halal Network Internasional Herba Penawar Al-Wahida Indonesia (HNI-HPAI) Dalam Perspektif Akad *Samsarah*. Penelitian kualitatif dengan data lapangan ini menyimpulkan bahwa pembagian keuntungan kerjasama pada PT. HNI-HPAI sesuai dengan ketentuan dalam akad *samsarah*. Jika tidak, maka operasional perusahaan multilevel marketing tersebut haram. Perbedaannya adalah penelitian ini menggunakan metode *library research* membahas analogi fiqih (*takyif fiqih*) akad *samsarah* dan akad *samsarah* dalam fatwa DSN MUI No. 151 tahun 2022 perspektif maqashid syariah.
- b. Penelitian Muhammad Yunus (2023), berjudul Praktik *Samsarah* Dalam Jual Beli Sepeda Motor di Kabupaten Bondowoso perspektif Fatwa DSN-MUI. Penelitian kualitatif dengan data lapangan ini menyimpulkan bahwa jual beli sepeda motor di Kabupaten Bondowoso sudah sesuai dengan fatwa DSN MUI tentang akad *samsarah*. Perbedaannya adalah penelitian ini *library research* membahas analogi fiqih (*takyif fiqih*) akad *samsarah* dan akad *samsarah* dalam fatwa DSN MUI No. 151 tahun 2022

perspektif maqashid syariah.

- c. Penelitian Dea Silfani Robi Putri (2021), berjudul Analisis *Shirkah 'Inan* dan Samsarah pada Homestay Syariah Dengan Online Travel Agent (Ota) di Sidoarjo. Penelitian kualitatif dengan data lapangan ini menyimpulkan bahwa kerjasama yang terbentuk antara homestay Airy Eco Syariah dengan mitra bisnisnya, yakni kerjasama berbentuk *syirkah*. Kemudian kerjasama yang terbentuk antara Dharmawati Homestay Syariah dengan mitra bisnisnya adalah kerjasama berbentuk samsarah di mana pihak online travel agent berperan sebagai perantara atau simsar untuk membantu pihak homestay dalam menawarkan kamar yang belum terisi. Perbedaannya adalah penelitian ini *library research*, membahas analogi fiqih (*takyif fiqih*) akad *samsarah* dan akad *samsarah* dalam fatwa DSN MUI No. 151 tahun 2022 perspektif maqashid syariah.

Metode Penelitian

Upaya untuk menemukan, mengembangkan dan menguji kebenaran pada suatu ilmu pengetahuan disebut dengan metode. (R. H. Soemitro, 1982). Maka metode penelitian kali ini mencakup:

1. Jenis penelitian.

Penelitian ini dari segi bahan dan objeknya termasuk penelitian pustaka (*library research/literature review*), yaitu metode pengumpulan data dengan cara memahami dan mempelajari teori-teori dari berbagai literatur yang berhubungan dengan penelitian tersebut. Penelitian ini dilakukan dengan menggabungkan antara penelitian deskriptif dan kualitatif. Penelitian deskriptif dan kualitatif adalah metode yang berisi proses analisis, penggambaran serta ringkasan atas berbagai kondisi yang diambil dari kumpulan informasi yang berasal dari hasil wawancara ataupun pengamatan langsung di lapangan terhadap masalah yang sedang diteliti. (Muannif Ridwan, 2021).

2. Populasi dan Sampel.

Jenis sampel dalam penelitian ini adalah *purposive sampling* yaitu ditentukan sesuai tujuan penelitian. Teknik penarikan sampel *purposive* dilakukan dengan cara menentukan kriteria khusus atau pertimbangan karakteristik tertentu terhadap sampel atau subjek penelitian yang akan diteliti, terutama orang-orang yang dianggap ahli di bidangnya atau paling mengetahui suatu peristiwa tertentu dan sebagainya. (Rahmadi, 2011).

3. Teknik Pengumpulan data.

Dalam penelitian kualitatif, alat atau instrumen utama pengumpulan data adalah manusia atau peneliti itu sendiri dengan cara mengamati, bertanya, mendengar, meminta dan mengambil data penelitian. Peneliti harus mendapatkan data yang valid sehingga tidak sembarang narasumber yang diwawancarai atau literatur tertulis yang kredibel. Oleh karena itu, kondisi informan pun harus jelas sesuai dengan kebutuhan data agar dapat diakui kebenaran datanya.

4. Analisis Data.

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah model Miles dan Huberman, yaitu diawali dengan reduksi data, penyajian data dan verifikasi data. Reduksi data (*data reduction*) berarti merangkum, memilih hal-hal pokok, memfokuskan pada hal-hal yang penting, dicari tema dan polanya dan membuang yang tidak perlu. Dengan demikian data yang telah direduksi akan memberikan gambaran yang lebih jelas, dan mempermudah peneliti untuk melakukan pengumpulan data selanjutnya, dan mencarinya bilamana diperlukan. Penyajian data (*data display*), dengan penyajian data tersebut, maka data terorganisasikan, tersusun dalam pola hubungan, sehingga akan semakin mudah difahami. penyajian data dapat dilakukan dalam bentuk uraian singkat, bagan, hubungan antar kategori, dan sejenisnya. Verifikasi data (*conclusion*) Kesimpulan awal yang dikemukakan bersifat sementara, dan akan berubah bila ditemukan bukti-bukti yang kuat yang mendukung pada tahap pengumpulan data selanjutnya. Kesimpulan dalam penelitian kualitatif yang diharapkan adalah temuan baru yang sebelumnya belum pernah ada. (Umar Sidiq, 2019)

Pembahasan

1. Analogi Fiqih (*Takyif Fiqih*) Akad Samsarah

Akad *samsarah* dalam fawa DSN MUI No. 151 tahun 2022 diartikan sebagai akad keperantaraan (*brokerage*) dalam bisnis untuk mencapai hasil pekerjaan (*natijah*) tertentu yang diharapkan pihak penerima manfaat akad *samsarah* (*mustafid*) yang menimbulkan hak bagi perantara yang melakukan pekerjaan (*simsar*) untuk memperoleh imbalan (*'umulah*). Definisi akad *samsarah* tersebut tidak bertentangan dengan asas-asas perjanjian dalam hukum Islam yang terdiri dari asas *ibahah*, asas kebebasan berakad, asas konsensualisme (adanya kesepakatan antar pihak), asas janji tersebut mengikat, asas keseimbangan (antara apa yang diberikan dan apa yang didapat), asas kemaslahatan (tidak memberatkan / menimbulkan kerugian), asas *amanah* (beritikad baik dalam transaksi), dan asas keadilan.

Adapun rukun yang membentuk akad ada 4 yaitu: *Pertama*, para pihak yang membuat akad (*al-'aqidan*). Dalam fatwa disebutkan ketentuan terkait para pihak yang berakad *samsarah* baik yang menjadi *mustafid* dan *simsar*, yaitu orang maupun yang dipersamakan dengan orang (badan hukum) berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku. *Mustafid* dan *simsar* harus cakap hukum, mengetahui hak dan kewajiban atas akad yang dilakukannya dan memiliki kewenangan untuk melakukan akad, baik kewenangan yang bersifat *ashliyyah* maupun kewenangan yang bersifat *niyabiyyah*. *Simsar* harus memiliki kemampuan untuk melakukan pekerjaan yang *natijah*-nya diharapkan oleh *mustafid*. Kecakapan bertindak hukum adalah kelayakan seseorang untuk perkataan dan perbuatannya dianggap sah secara hukum. Usia yang ditentukan para ulama adalah *baligh*, sebab usia *baligh* yaitu umur 15 tahun bagi laki-laki dan ketika haid bagi perempuan kurang lebih umur 9 tahun, memiliki kecakapan sempurna baik yang pasif (menerima hukum) maupun yang aktif (bertindak hukum). Dasar penentuan kedewasaan seseorang yaitu hadis Ibnu Umar bahwa beliau diizinkan berperang oleh Nabi SAW ketika berumur 15 tahun yaitu ketika perang Khandaq. (al-Baihaqi, 1991).

Rukun *kedua* yang membentuk akad adalah pernyataan kehendak para pihak (*sighah*

al-'aqd). Dalam fatwa disebutkan ketentuan terkait *sighat* akad yaitu harus dinyatakan secara jelas, tegas dan dimengerti. Akad *samsarah* boleh dilakukan secara lisan, tertulis, isyarat, dan perbuatan/tindakan, serta dapat dilakukan secara elektronik sesuai syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Ketentuan fatwa terkait *sighat* ini telah memenuhi syarat. Pernyataan kehendak/ijab dan kabul dalam akad harus memenuhi dua syarat yaitu adanya persesuaian ijab dan kabul yang menandai adanya persesuaian kehendak sehingga terwujud kata sepakat dan persesuaian kehendak tersebut dicapai dalam satu majelis yang sama. *Sighat* pun juga tidak sah jika cacat kehendak yang meliputi paksaan, penipuan, kekhilafan, dan ketidakseimbangan prestasi.

Rukun *ketiga* yaitu objek akad (*mahal al-'aqd*). Dalam fatwa disebutkan ketentuan terkait *natijah* yaitu *natijah* harus diketahui oleh *mustafid* dan *simsar*, dan terukur (*mundhabith*). *Natijah* tidak boleh bertentangan dengan syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku. *Natijah* dimungkinkan dicapai oleh *simsar*. Objek akad (*natijah*) yang harus menjadi rukun akad yaitu suatu hal yang karenanya akad dibuat dan berlaku akibat-akibat hukum akad baik benda, manfaat benda, jasa atau pekerjaan atau suatu hal yang tidak bertentangan dengan syariah. Tentunya objek akad ini ada syaratnya yaitu objek akad dapat diserahkan atau dilaksanakan, harus tertentu atau dapat ditentukan dan dapat ditransaksikan menurut syara'. Ketentuan lain terkait objek akad agar akad tersebut sah adalah terhindar dari penyerahan akad yang menimbulkan kerugian (*dlarar*), *gharar*, syarat-syarat *fasid* dan *riba*. Sehingga ketentuan terkait *natijah* dalam fatwa akad *samsarah* sudah sesuai dengan ketentuan fiqh muamalat.

Rukun *keempat* tujuan akad (*maudu' al-'aqd*) yaitu maksud bersama yang dituju dan yang hendak diwujudkan oleh para pihak. Dalam fatwa disebutkan adanya ketentuan terkait '*umulah*, yaitu '*umulah* dapat berupa barang dan atau uang. Jika '*umulah* berbentuk barang, maka jenisnya tidak bertentangan dengan prinsip syariah. Jika '*umulah* berbentuk uang, maka besarnya ditentukan berdasarkan kelebihan dari harga jual yang ditetapkan, atau '*umulah* yang dijanjikan *mustafid*. Ketentuan terkait kewajiban dan hak *simsar*, yaitu *simsar* wajib melakukan pekerjaan untuk mewujudkan *natijah*. *Simsar* berhak mendapatkan '*umulah* yang sudah disepakati jika *mustafid* telah menerima *natijah* dalam rentang waktu yang ditentukan jika *samsarah* dibatasi dengan waktu. Tujuan akad ada dua macam, yaitu yang ditetapkan oleh hukum itu sendiri (seperti kewajiban *simsar* dan hak *simsar*) dan yang ditetapkan oleh para pihak sendiri dalam perjanjian sesuai dengan kepentingan masing-masing/syarat-syarat penyerta akad (*syuruth al-muqtarinah bi al-'aqd*) seperti adanya ketentuan terkait '*umulah* dalam fatwa.

Secara umum, berdasarkan fatwa DSN MUI tugas seorang *simsar* (makelar/ broker) adalah sebagai berikut: *Pertama*, *simsar* merupakan orang atau pihak tertentu yang bertugas mengatur transaksi antara penjual dan pembeli, bertujuan mendapatkan keuntungan berupa *fee* dari transaksi tersebut berdasarkan kesepakatan. *Kedua*, *simsar* berperan sebagai penjual, yaitu *simsar* mendapatkan kepercayaan dari *mustafid* (penjual) untuk menawarkan/memasarkan barangnya, kemudian *simsar* berusaha mendapatkan pembeli. Setelah mendapatkan pembeli, *simsar* mempertemukan penjual dengan pembeli dan terjadi transaksi sehingga *simsar* akan mendapat *fee* dari penjualan tersebut. *Ketiga*, *simsar* berperan sebagai pembeli, yaitu *simsar* diberi kepercayaan dari *mustafid* (pembeli) untuk mendapatkan barang dari penjual, kemudian setelah *simsar* menemukan

barangnya, ia mempertemukan pembeli dan penjual, dengan ini *simsar* dapat *fee* dari pembeli. *Keempat*, *simsar* sebagai perantara antara penjual dan pembeli (orang ketiga). Cara kerjanya sama dengan afiliator dalam digital marketing. *Kelima*, karakteristik *simsar* adalah kerja tanpa modal materi sedikit pun bahkan tidak harus memiliki aset sedikit pun untuk dijual. (Muhamad Syamsudin, 2020).

Berdasarkan keterangan di atas, akad *samsarah* dapat dianalogikan sebagai berikut: *Pertama*, akad sewa menyewa jasa (*ijarah amal*). Akad *ijarah amal* dapat disematkan dalam *samsarah* jika penjual menyewa *simsar* dengan amal dan masa sewa yang ditentukan. Ketentuan ini menjadikan *fee* (*ujrah*) yang diberikan harus diketahui (*ma'lum*) dan tupoksinya jelas sehingga tidak bertentangan dengan prinsip *ijarah amal*. *Kedua*, akad sayembara (*ju'alah*). Akad *ju'alah* adalah akad dengan prinsip prestasi yaitu janji imbalan atas sebuah prestasi tertentu. (al-Syirbini, 1997). Akad *ju'alah* dapat disematkan dalam *samsarah* jika masa sewa tidak ditentukan atau penjual/pembeli (*mustafid*) memberikan bonus penjualan/pembelian di luar *fee* (*'umulah*) jasa *samsarah* sebab prestasi yang baik. *Ketiga*, akad wakil dengan upah (*wakalah bil ujrah*). Akad *wakalah bil ujrah* dapat disematkan dalam *samsarah* jika penjual/pembeli hanya memberikan *fee* (*'umulah*) atas *effort* (upaya atau ikhtiyar) yang dilakukan *simsar* baik barangnya laku dijual atau tidak, baik menemukan barang yang dipesan pembeli atau tidak. Konsekuensi dari akad *wakalah bil ujrah ini*, *simsar* akan mendapatkan *fee* (*'umulah*) atas *effort* kerjanya.

Apabila akad *samsarah* ini diaplikasikan dalam sebuah transaksi, maka semua rukun-rukun akad harus terpenuhi. Selain itu, syarat-syarat dalam akad setidaknya harus memenuhi syarat terbentuknya akad dan syarat sahnya akad. Syarat-syarat terbentuknya akad meliputi *tamyiz*, para pihak berbilang (*ta'addud*), persesuaian ijab dan kabul, kesatuan majelis akad, objek akad dapat diserahkan, objek akad tertentu atau dapat ditentukan, objek akad dapat ditransaksikan dan tujuan akad tidak bertentangan dengan syara'. Sedangkan syarat-syarat sahnya akad yaitu sebuah akad harus terhindar dari penyerahan akad yang menimbulkan kerugian (*dlarar*), *gharar*, syarat-syarat *fasid* dan *riba*. Akad yang sudah memenuhi rukunnya, syarat terbentuknya dan syarat keabsahannya dinyatakan akad yang sah. Tapi, apabila syarat-syarat sahnya akad yang berjumlah empat ini tidak terpenuhi, walaupun rukun dan syarat terbentuknya akad terpenuhi, maka akad menjadi tidak sah atau batal demi hukum sebab akad tersebut tidak ada wujudnya dan tidak ada konsekuensi apapun.

Akad *samsarah* dalam fatwa DSN MUI termasuk dalam domain ekonomi syariah, sehingga tujuan (*maqashid*) syariat dalam transaksi muamalat yang berprinsip menjaga harta (*hifz mal*) adalah menciptakan kesejahteraan umat manusia dengan menyeimbangkan peredaran harta antara si kaya dan si miskin secara berkeadilan dan berimbang. Tujuan syariat (*maqashid syariah*) akad *samsarah* fatwa DSN MUI No. 151 2022 ini adalah mengaplikasikan prinsip keadilan dan kesetaraan bagi pihak yang berakad, dalam fatwa diatur terkait ketentuan umum, ketentuan *sighat* akad, ketentuan terkait para pihak, ketentuan terkait *natijah*, ketentuan terkait *'umulah* dan ketentuan terkait kewajiban dan hak *simsar*. Memberikan kemudahan dan menghindarkan kesulitan bagi umat muslim, sebab dengan akad *samsarah* diharapkan dapat mengembangkan usaha seperti dropshipping, mengurangi pengangguran seperti afiliator, dan lainnya. Hal ini didasarkan pada kaidah bahwa hukum dasar setiap transaksi adalah boleh dan kebutuhan mendasar

setiap manusia, baik yang mendesak maupun yang tidak mendesak, harus dipenuhi. (al-Khulaifi, 2004).

Menjaga hak-hak properti dan menghindarkan dari kerusakan, dengan akad *samsarah* komoditi dapat segera laku dan dapat digunakan oleh konsumen. Meminimalisir terjadinya sengketa antara pihak-pihak yang bertransaksi *samsarah*, sebab dalam fatwa sudah diatur sedemikian rupa untuk merealisasikan dan mengaplikasikan akad *samsarah* sesuai dengan rukun-rukun dan syarat-syarat akad. Maka, secara umum tujuan syariat akad *samsarah* dalam fatwa DSN MUI adalah terealisasinya keinginan atau kebutuhan para mustafid untuk mendapatkan natijah dan meminimalisir terjadinya gharar dalam akad muamalat dengan transparansi dalam bertransaksi agar tidak terjadi perselisihan.

Penutup

1. Kesimpulan

- a. Fatwa DSN MUI No. 151 Tahun 2022 tentang akad *samsarah* dapat dianalogikan dengan akad *ijarah a'mal, ju'alah, dan wakalah bil ujah*. Akad *samsarah* adalah pengembangan dari akad sewa menyewa jasa (*ijarah amal*) yang diterapkan dalam berbagai sektor seperti pemasaran dan penjualan properti Sehingga fatwa tersebut menunjukkan fleksibilitas akad *samsarah* dalam berbagai konteks transaksi.
- b. Tujuan utama dari akad *samsarah* ini adalah untuk mewujudkan prinsip keadilan dan kesetaraan bagi pihak yang berakad, memberikan kemudahan dan menghindarkan kesulitan bagi umat muslim, menjaga hak-hak properti dan menghindarkan dari kerusakan, dan meminimalisir terjadinya sengketa antara pihak-pihak yang bertransaksi *samsarah*. Akad *samsarah* sejalan dengan prinsip-prinsip maqashid syariah yang menekankan pada pemeliharaan harta (*hifz mal*) dan kesejahteraan umat. Fatwa DSN MUI ini merupakan langkah signifikan dalam mendukung praktik ekonomi syariah yang sesuai dengan prinsip maqashid syariah.

2. Saran

- a. Hendaknya penelitian tentang akad *samsarah* tidak hanya berhenti pada fatwa saja. Tapi harus dikembangkan pada penelitian lapangan sebab banyak sekali praktik akad *samsarah* disekitar kita.
- b. Penelitian akad *samsarah* dapat dikembangkan dalam berbagai prespektif seperti sosiologi hukum.

Daftar Pustaka

- Priyanto, Sunjaya & (2020). Analisa Klausula Eksonerasi Dalam Voucher Elektronik Pada Aplikasi Transportasi Online. Kertha Semaya: *Journal Ilmu Hukum*, 28(6), 992–1004. <https://dsnmui.or.id/kategori/fatwa/>, diakses 08 Juli 2024.
- Anwar, Syamsul, (2019). *Studi Hukum Islam Kontemporer Bagian Dua*. Yogyakarta: UAD Press.
- Hasanudin, Jaih Mubarak &, (2022). *Fikih Mu'amalah Ma'liyyah Akad Ijarah dan Ju'alah*. Bandung: Sambiosa Rekatama Media.
- al-Khuthabi, Ahmad ibn Muhammad, (1933). *Ma'alim al-Sunan*. Halab: al-Mathba'ah al-'Ilmiyah.
- Sutisna dkk, (2021). *Panorama Maqashid Syariah*. Bandung: Media Sains Indonesia.
- Efendi, Satria, (1991). *Maqasid Syari'ah dan Perubahan Sosial*. Dialog Badan Litbang-Depag No 33 tahun XV.
- Mufid, Moh., (2018). *Maqashid Ekonomi Syariah Tujuan dan Aplikasi*. Malang: Empatdua Media.
- Karim, Oni Sahroni dan Adiwarman A, 2015. *Maqashid Bisnis dan Keuangan Islam, Sintesis Fikih dan Ekonomi*. Jakarta: Rajawali Press.
- Mustakim, Andi Ardiyan, (2023). Praktik Jual Beli Dalam Kerja Sama Tebar Benih Ikan KOI Prespektif Fiqih Muamalah (Studi Kasus di Desa Gododeso Kecamatan Kanigoro Blitar. *Jurnal Qawanin*. Vol. 7 No. 1 (2023): Juni.
- al-Sanhuri, Abd al-Razzaq, (2001). *Mashadir al-Haq fi al-Fiqh al-Islami*. Cairo: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi.
- Anwar, Syamsul, (2010). *Hukum Perjanjian Syariah (Studi Tentang Teori Akad dalam Fiqih Muamalat)*. Jakarta: PT. RAJAGRAFINDO PERSADA.
- Pelangi, Tim Laskar, (2013). *Metodologi Fiqih Muamalah Diskursus Metodologis Konsep Interaksi Sosial-Ekonomi*. Kediri: Lirboyo Press.
- Irwan, Muhammad, (2021). Kebutuhan dan Pengelolaan Harta Dalam Maqashid Syariah. *Jurnal Elastisitas*. Vol 3. No. 2, September 2021.
- Ibn Mandzur, Jamaluddin, (1993). *Lisan al 'Arab*. Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyah.
- al-Yubi, Muhammad Sa'ad, (1997). *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah wa 'Alaqatiha bi al-Adillah al-Syar'iyah*. Saudi Arabia: Dar al-Hijrah li al-Tauzi' wa al-Nasyr.
- al-Syathibi, Ibrahim bin Musa, (1997). *Al-Muwafaqat*. Beirut: Dar al al-Ma'rifah.
- Bakri, Muammar R., (2021). Asas Prioritas Dalam Al-Maqashid Al-Syar'iah. *Jurnal al-Azhar Islamic Law Review*. Volume 1 Nomor 1, Januari 2019.
- Ulfah, Muhammad Iqbal & Aulia, (2020). Analisis Sistem Pembagian Keuntungan Pada PT. Halal Network Internasional Herba Penawar Al-Wahida Indonesia (HNI-HPAI) Dalam Perspektif Akad Samsarah. *Jurnal Al-Mudharabah*. Volume 1 Edisi 1.
- Yunus, Muhammad, (2023). Praktik Samsarah Dalam Jual Beli Sepeda Motor di Kabupaten Bondowoso perspektif Fatwa DSN-MUI. *Jurnal Al-Hukmi*, Volume 4 Nomor 2, November.
- Putri, Dea Silfani Robi, (2021), berjudul Analisis Shirkah 'Inan dan Samsarah pada Homestay Syariah Dengan Online Travel Agent (Ota) di Sidoarjo. *Jurnal Ekonomi Syariah*. Volume 6, Nomor 1, Maret.
- Ridwan, Muannif, (2021). Pentingnya Penerapan Literature Review pada Penelitian Ilmiah. *Jurnal Masohi*. Volume 02 Nomor 01 Tahun 2021.
- Rahmadi, (2011). *Pengantar Metodologi Penelitian*. Banjarmasin: Antasari Press.
- Sidiq, Umar, (2019). *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Pendidikan*. Ponorogo: Nata

Karya.

al-Baihaqi, (1991). *Al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Soemitro, Ronny Hanitijo, (1982). *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Syamsudin, Muhamad, (2020). *Hukum Menjadi Makelar dalam Islam*. <https://bingcangsyariah.com/kolom/hukum-menjadi-makelar-dalam-islam/>

al-Syirbini, Muhamad bin al-Khathib, (1997). *Mughni al-Muhtaj*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

al-Khulaifi, Riyadh Mansur, (2004). *Al-Maqashid al-Syariah wa Atsaruhfi al-Mu'amalat al-Maliyah*. Riyadh: Majallah al-Jami'ah Malik bin Abdul Aziz.

TREN HOTEL SYARIAH DALAM ANALISIS FATWA MUI TENTANG PENYELENGGARAAN PARIWISATA BERDASARKAN PRINSIP SYARIAH (STUDI KASUS DI HOTEL MANGGALA SYARIAH PACITAN)

Imroatul Munfaridah, M.S.I, Arima Nur Rahma Dina

imroatulmunfaridah@iainponorogo.ac.id, arimanurr31@gmail.com

081335144542, 0881026091610

Abstrac

In practice, sharia-based hotels must comply with the existing regulations in the MUI DSN Fatwa No. 108 of 2016, not just limited to sharia and business claims. The adjustment in question is to fulfill the classification and qualifications prepared by the National Sharia Council of the Indonesian Ulema Council (DSN-MUI) regarding Sharia Hotel standards. By referring to these standards, the hotel can be included in the Sharia Hotel criteria. Like the Manggala Syariah hotel in Pacitan with a sharia label, so it is important to research it in depth. This research aims to analyze the practices of the Manggala Syariah Hotel and the obstacles faced in realizing a sharia hotel based on the MUI Fatwa on Organizing Tourism Based on Sharia Principles. This research is a type of field research. The data collection techniques use observation, interviews and documentation. The results of the research are that the Manggala Syariah Hotel has not implemented the sharia principles contained in the DSN MUI Fatwa No. 108 of 2016. The problem is that the hotel has not received maximum socialization from the MUI so it has not received a halal certificate regarding the Manggala Syariah hotel. And the hotel does not understand in depth the guidelines for running a hotel in accordance with sharia principles.

Keywords: Sharia Hotel, Fatwa MUI, Manggala Sharia Hotel

Abstrak

Hotel berbasis syariah dalam praktiknya harus sesuai dengan peraturan yang telah ada dalam Fatwa DSN MUI No 108 Tahun 2016 tidak hanya sebatas klaim syariah dan bisnis semata. Penyesuaian yang dimaksud ialah memenuhi klasifikasi dan kualifikasi yang disusun oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) tentang standar Hotel Syariah. Dengan merujuk pada standar tersebut maka hotel tersebut dapat masuk kedalam kriteria Hotel Syariah. Seperti hotel Manggala Syariah yang ada di Pacitan dengan labelnya syariah, sehingga penting untuk diteliti secara mendalam. Dalam penelitian ini bertujuan untuk menganalisis tentang Praktik Hotel Manggala Syariah dan kendala

yang dihadapi dalam mewujudkan hotel syariah yang berdasarkan Fatwa MUI tentang Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah. Penelitian ini termasuk jenis penelitian lapangan (field research). Adapun Teknik Pengumpulan datanya menggunakan Observasi, wawancara dan dokumentasi. Hasil Penelitiannya adalah bahwa Hotel Manggala Syariah belum menerapkan prinsip syariah yang terdapat dalam Fatwa DSN MUI No. 108 tahun 2016. Adapun kendalanya adalah pihak hotel belum mendapatkan sosialisasi maksimal dari MUI sehingga belum mendapatkan sertifikat halal tentang hotel Manggala Syariah. Dan pihak hotel tidak paham secara mendalam tentang pedoman penyelenggaraan hotel yang sesuai dengan prinsip syariah.

Kata kunci: Hotel Syariah, Fatwa MUI, Hotel Manggala Syariah.

PENDAHULUAN

Indonesia adalah salah satu negara mayoritas muslim di dunia dengan alam yang terbentang luas dan keberagaman budaya yang tak kalah menarik dan menjadi ikon wisata. Ditengah maraknya perkembangan pariwisata syariah di Indonesia serta tren wisatawan nusantara dan mancanegara yang terus mengalami peningkatan, kehadiran Hotel Syariah telah menjadi motor penggerak bagi industri perhotelan di Indonesia (Pratiwi, 2016: 345-346).

Untuk memajukan pariwisata Indonesia dapat ditempuh dengan salah satu cara yaitu menempatkannya dalam bingkai syariah, sebab tuntutan masyarakat sebagai mayoritas muslim di Indonesia membuat sektor Pariwisata Syariah dapat berjalan dengan adanya kebutuhan masyarakat yang menghendaknya (Mujib, 2016:427). Pola pikir masyarakat tentang konsep syariah pada awalnya hanya sebatas makanan, minuman, kosmetik dan obat yang bebas dari penggunaan yang dilarang dalam Al-Quran. Namun di zaman yang serbah canggih sekarang kesadaran masyarakat akan kebenaran meningkat tajam sehingga melahirkan evolusi signifikan dalam berbagai aspek kehidupan dari kebutuhan primer hingga pola hidup yang mulai mempertimbangkan aspek kehalalan.

Pada dasarnya wisata syariah adalah wisata yang dilakukan guna mengunjungi tempat-tempat wisata untuk melihat kebesaran Allah Swt yang ada di muka bumi, sehingga kita dapat belajar untuk lebih bersyukur dan memperbaiki kualitas iman dengan berpedoman pada kitab suci Al-Quran dan Al-Hadist. Sebagaimana Firman Allah swt dalam QS. Al- Mulk (67):

تَبْرَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Mahasuci Allah yang menguasai (segala) kerajaan, dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu".

Panduan umum wisata syariah mengatur beberapa panduan dalam mengaplikasikan wisata syariah, yang meliputi destinasi, akomodasi, biro perjalanan wisata dan pramuwisata, usaha, penerbangan dan juga tempat perbelanjaan dan persinggahan (Pratiwi: 149). Terdapat dalam Firman Allah Al-Quran Surah Al-An'am ayat 11

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ

Katakanlah (Nabi Muhammad): "Jelajahilah bumi, kemudian perhatikanlah bagaimana

kesudahan orang-orang yang mendustakan itu". (Depag, 1994: 35).

Dapat dipahami bahwa Islam mengisyaratkan, menegaskan, mengajarkan, bahkan memerintahkan umatnya untuk banyak melakukan perjalanan, wisata, dan traveling guna menambah keimanan dengan mengingat kebesaran Allah, serta sebagai perjalanan moral-spiritual. Unsur halal memegang peranan sangat penting dalam skala kehidupan saat ini dikarenakan tuntutan dan ketertarikan masyarakat terhadap sesuatu yang bebas halal. Halal tidak hanya segi zat barangnya namun cara pengelolaannya bisa dipehitungkan untuk menentukan halal atau tidaknya suatu barang atau jasa.

Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dibentuk dalam rangka mewujudkan aspirasi umat Islam mengenai masalah perekonomian dan mendorong penerapan ajaran Islam dalam bidang perekonomian atau keuangan yang dilaksanakan sesuai dengan tuntunan syariat Islam (Fatwa MUI, 2016). Untuk mendukung dan mewujudkan perkembangan pariwisata di Indonesia maka diperlukan suatu aturan yang mengatur tentang ini yaitu dengan mengeluarkan fatwa tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah No 108/X/DSN-MUI/2016.

Usaha dalam bidang perhotelan sekarangpun mulai menjamur di berbagai daerah dari perkotaan hingga perdesaan yang dekat dengan objek atau pusat pariwisata. Hotel Syariah telah menjadi sebuah trend, dikota-kota berkembang pun seperti Kabupaten Pacitan muncul pula Hotel Berlabel "Syariah".

Dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia No.108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah tentang ketentuan terkait Hotel Syariah meliputi:

1. Hotel Syariah tidak boleh menyediakan fasilitas akses pornografi dan tindakan asusila.
2. Hotel Syariah tidak boleh menyediakan fasilitas hiburan yang mengarah pada kemusrikan, maksiat, pornografi atau tindakan asusila.
3. Makanan dan minuman yang disediakan hotel syariah wajib telah mendapatkan sertifikat halal dari MUI.
4. Menyediakan fasilitas, peralatan dan sarana yang memadai untuk pelaksanaan ibadah.
5. Pengelola dan karyawan/karyawati hotel wajib mengenakan pakaian yang sesuai dengan syariah.
6. Hotel Syariah wajib memiliki pedoman atau panduan mengenai prosedur pelayanan hotel guna menjamin terselenggaranya pelayanan hotel yang sesuai dengan prinsip syariah.
7. Hotel Syariah wajib menggunakan jasa Lembaga Keuangan Syariah dalam melakukan pelayanan.

Hotel Syariah sendiri merupakan hotel yang menyediakan jasa pelayanan penginapan, makan, dan minum, serta jasa lainnya bagi umum, dikelola secara komersial serta memenuhi ketentuan persyaratan yang ditetapkan pemerintah, industri, dan syariah. Ketentuan-ketentuan syariah yang berupa larangan yang harus dihindari dalam hukum muamalah, termasuk didalamnya usaha perhotelan adanya sesuatu yang melanggar syariah, membahayakan, penipuan, dan bersifat meragukan (Rahardi, 2016: 182-183). Dimana setelah diketahui untuk jumlah Hotel Syariah yang cukup terkenal di Kabupaten Pacitan terdiri dari kurang lebih 6

hotel diantaranya Sumilir Hotel Syariah, Amaryllis Guest House Syariah, RedDoorz Syariah, Eko Guest House Syariah, Cokro Guest House Syariah, Hotel Manggala Syariah.

Hotel Manggala Syariah merupakan hotel yang berlabel syariah yang terletak di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan yang mana menjadi hal yang menarik untuk diteliti. Awal mula saya ingin meneliti hotel tersebut karena Kabupaten Pacitan terkenal akan banyak wisata sehingga diperlukannya akses penginapan. Tetapi banyaknya hotel dengan label syariah yang belum sepenuhnya menerapkan prinsip syariah dalam pengelolaannya. Seperti halnya ketika saya melakukan observasi terdapat beberapa permasalahan yang saya temui sehingga terjadi tidak sesuainya antara teori dan juga praktik dalam penerapan Fatwa DSN MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016 diantaranya melalui observasi saya yaitu Hotel Manggala Syariah dari aspek produk dimulai dari ruang ibadah pada waktu dhuzur ketika peneliti akan melaksanakan shalat 5 waktu ternyata hotel tersebut tidak menyediakan masjid ataupun musholla sebagai tempat ibadah serta penyediaan peralatan ibadah juga tidak disediakan oleh Hotel Manggala Syariah selain itu untuk aspek produk tempat bersuci atau berwudhu juga belum disediakan oleh hotel tersebut. Sebagai konsekuensi logis untuk memberikan fasilitas shalat berjamaah, baik untuk karyawan maupun tamu hotel.

Hotel Syariah bukan hanya sekedar klaim dan label saja, namun harus jelas spesifikasi dan kriterianya agar tidak rancu kejelasan hukumnya. Oleh karena itu, penulis tertarik untuk melakukan penelitian terhadap Hotel Manggala Syariah yang terletak di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan dengan Judul **"TREN HOTEL SYARIAH DALAM ANALISIS FATWA MUI TENTANG PENYELENGGARAAN PARIWISATA BERDASARKAN PRINSIP SYARIAH (Studi Kasus di Hotel Manggala Syariah Pacitan)"**.

KONSEP TEORI

1. Fatwa DSN-MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016

Secara etimologis kata "fatwa" berasal dari bahasa arab berbentuk mashdar (kata benda) yang berarti jawaban atas pertanyaan, atau hasil ijtihad, atau ketetapan hukum mengenai suatu kejadian sebagai jawaban atas pertanyaan yang belum jelas hukumnya.

Sementara secara terminologis fatwa adalah keterangan hukum agama mengenai suatu persoalan sebagai jawaban pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (mus-tafit), baik perseorangan maupun kolektif, dikenal ataupun tidak dikenal. Fatwa berarti ketentuan yang berisi jawaban dari seorang mufti (pembuat fatwa) mengenai hukum syariat untuk pihak yang meminta fatwa, yaitu suatu penjelasan tentang hukum atau ajaran Islam mengenai permasalahan yang dihadapi atau dinyatakan oleh masyarakat, serta merupakan pedoman dalam melaksanakan ajaran Agamanya.

Adapun ketentuan hotel syarian dalam Fatwa DSN-MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016 adalah sebagai berikut:

- a. Hotel Syariah tidak boleh menyediakan fasilitas akses pornografi dan tindakan asusila.
- b. Hotel Syariah tidak boleh menyediakan fasilitas hiburan yang mengarah pada kemusrikan, maksiat, ponografi/tindakan asusila.
- c. Makanan dan minuman yang disediakan hotel syariah wajib telah mendapatkan

sertifikat halal dari MUI.

- d. Menyediakan fasilitas, peralatan dan sarana yang memadahi untuk pelaksanaan ibadah.
- e. Pengelola dan karyawan atau karyawan hotel wajib mengenakan pakaian yang sesuai dengan syariah.
- f. Hotel Syariah wajib memiliki pedoman atau panduan mengenai prosedur pelayanan hotel guna menjamin terselenggaranya pelayanan hotel yang sesuai dengan prinsip syariah.
- g. Hotel Syariah wajib menggunakan jasa Lembaga Keuangan Syariah dalam melakukan pelayanan

2. Konsep Hotel Syariah

Secara terminologi, terdapat beberapa istilah yang sering dipakai dalam literatur terdahulu untuk menerangkan definisi dari hotel yang sesuai dengan ajaran Islam. Nor Azzah Kamri mengemukakan hal ini, diantaranya adalah hotel halal (Halal Hotel), hotel Islam (Islamic Hotel), hotel ramah pelanggan Muslim (Muslim-Friendly Hotel) dan hotel patuh syariah (Shariah-Compliance Hotel). Hotel patuh syariah baru mulai diperbincangkan pada awal tahun 2000 dan dikaitkan dengan pariwisata Muslim di Malaysia. Dan istilah yang paling banyak dipakai adalah hotel patuh syariah, karena menggambarkan definisi yang lebih jelas dibandingkan dengan terminologi lainnya.

- a. Hotel Halal dimaksudkan pada standarisasi sebuah hotel, dipahami secara umum sebagai panduan dalam menilai sesuatu yang ada pada suatu hotel apakah ia memiliki ciri-ciri Islam dari sisi produk, pengelolaan dan juga pelayanan.
- b. Hotel Islam merupakan hotel halal yang mengubah konsep hotel menjadi konsep Islami dengan menerapkan aturan Islam secara menyeluruh dalam pelayanan mereka.
- c. Hotel ramah pelanggan Muslim (Muslim Friendly Hotel) berarti hotel yang memiliki ciri khas Islam yang mampu menyediakan fasilitas-fasilitas dasar yang lebih ramah kepada pelanggan Muslim.
- d. Hotel patuh syariah (Shariah-Compliance Hotel) bisa diartikan sebagai suatu kawasan yang menyediakan pelayanan yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.

Konsep Halal dari bahasa Arab yang artinya 'boleh' diartikan lebih luas oleh Srip-rasert bahwa konsep halal tidak hanya bisa diaplikasikan pada makanan dan minuman saja, akan tetapi konsep ini juga bisa masuk ke dalam berbagai produk-produk yang sesuai dengan syariah mulai dari keuangan hingga kosmetik, vaksin dan juga termasuk pariwisata dan perhotelan. Artinya, bagaimana menyediakan paket tur dan destinasi wisata serta penginapan yang sesuai dengan kebutuhan wisatawan Muslim (Janitra, tt: 17-18).

Pengertian Hotel Syariah sendiri adalah hotel yang menerapkan syariah Islam ke dalam kegiatan operasional hotel. Adapapun dalam penjelasan yang lain Hotel Syariah adalah hotel yang menyediakan jasa pelayanan penginapan, makan, dan minum serta jasa lainnya bagi umum, dikelola secara komersial serta memenuhi ketentuan persyaratan yang ditetapkan pemerintah, industri, dan syariah. Hotel Syariah adalah hotel yang menerapkan sistem syariah dalam kegiatan usahanya tidak hanya di makanan dan minuman halal saja, namun operasional hotel baik dari sisi keuangan, etika, kegiatan

hiburan, tata letak dan tata kelola perusahaan yang sesuai dengan prinsip syariah serta tidak mengabaikan sisi sosial kemasyarakatan dengan membayar zakat, dan tidak hanya diperuntukan bagi Muslim saja namun untuk seluruh kalangan masyarakat baik Muslim maupun non-Muslim. Karena sejatinya, konsep halal adalah representasi dari terjaminnya sisi kesehatan, keamanan dan higienis terutama dalam konsumsi, yang mana hal ini sangat diperhatikan bagi konsumen Muslim maupun non-Muslim (Widyarini, 2013:1).

3. Dasar Hukum Hotel Syariah

Al-Qur'an dan Sunnah di dalamnya mencakup sekumpulan aturan-aturan dan prinsip-prinsip yang jika dijalankan akan menghasilkan kesuksesan besar bagi para pelaku bisnis, baik di dunia maupun di akhirat. Para pelaku bisnis syariah harus berpedoman pada aturan yang sudah Allah tetapkan tersebut baik dalam perintah maupun larangan Allah Swt, berfirman:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ

"Dan ingatlah akan hari ketika Kami dibangkitkan pada tiap-tiap umat seorang saksi atas mereka sendiri, dan Kami datangkan kamu (Muhammad) menjadi saksi atas seluruh umat manusia. Dan Kami turunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri." (QS. An-Nahl 89).

4. Prinsip dan Kaidah Pengelolaan Hotel Syariah

Adapun hal-hal yang harus diperhatikan dalam pengelolaan Hotel Syariah:

- Mengutamakan tamu (fal yukrim dhaifan)
- Tentram, damai dan selamat (salam)
- Terbuka untuk semua kalangan artinya universal (kaffatan lin-nas)
- Rahmatan bagi semua kalangan dan lingkungan (rahmatan lil'alamin)
- Penuh Kasih Sayang (marhamah)
- Jujur (siddiq)

5. Prinsip kegiatan usaha dan Aplikasinya di Hoel Syariah

Tidak hanya pengakuan dan klaim nama syariah dalam menjalankan bisnis Hotel Syariah harus mempunyai prinsip-prinsip yang tidak boleh dilanggar oleh Islam yaitu Al-Qur'an dan Hadis, serta prinsip yang mengandung kemaslahatan bagi umat manusia. Sebagaimana menurut Muhammad Rayhan "menjelaskan bahwa sebuah usaha dikatakan syariah apabila dikelola berdasarkan prinsip syariah, pengelolaan kegiatan perhotelan secara syariah dijelaskan dalam Fatwa DSN MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016, terdapat tiga aspek yang tercantum dalam pelayanan tersebut yaitu aspek produk, pelayanan, dan pengelolaan.

METODE

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif yang penelitiannya dilakukan pada kondisi yang alamiah (natural setting) (Yusuf, 2014:201). Alasan penelitian ini mengkaji kegiatan bermuamalah, dimana dilakukannya penelitian untuk memeriksa praktik pengelolaan hotel syariah sesuai dengan prinsip-prinsip hukum Islam, sehingga melahirkan perspektif di mana akan muncul suatu temuan yang terfokus pada praktik pengelolaan hotel syariah yang benar menurut Islam. Penelitian ini termasuk jenis penelitian lapangan (field research) yang pada hakikatnya merupakan metode untuk menemukan secara khusus dan realitas tentang apa yang terjadi di masyarakat jadi mengadakan penelitian mengenai beberapa masalah aktual yang kini tengah berkecamuk dan mengekspresikan di dalam bentuk gejala atau proses sosial. Dalam hal ini akan langsung mengamati praktik pengelolaan Hotel Manggala Syariah yang terletak di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan. Untuk pendekatan yang mana menggunakan pendekatan normatif yang mana menggunakan teori-teori hukum islam.

2. Kehadiran Peneliti

Yang mana saya sebagai seorang aktor dalam penelitian tersebut benar-benar akan melakukan sebuah penelitian yang ada di Hotel Manggala Syariah yang terletak di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan. Yang mana terdapat beberapa permasalahan dan dari situ saya akan melakukan sebuah penelitian dalam konsep syariah yang diaplikasikan di Hotel Manggala Syariah dan juga akan membuktikan bahwa terkenal pesona wisata Pacitan tidak hanya menggambarkan label syariah saja tetapi benar-benar sesuai prinsip syariah. Serta dampak apa saja yang nantinya akan terjadi dan sudah terjadi

Ciri khas penelitian kualitatif tidak dapat di pisahkan dari pengamatan berperan serta. Sebab, dalam penelitian ini, peneliti bertindak sebagai instrument kunci, sedangkan yang lain hanya sebagai penunjang. Kehadiran peneliti merupakan salah satu kewajiban yang harus terpenuhi. Karena dalam penelitian kualitatif, peneliti merupakan partisipator yang harus berperan serta atau ikut andil dalam penelitian tersebut, kehadiran peneliti dalam penelitian ini bersifat pengamat penuh. Dengan kehadiran peneliti, peneliti dapat memahami kasus lebih rinci dengan cara pengumpulan data melalui berhadapan langsung pada objek yang sedang di teliti. Dengan demikian hasil penelitian pun dapat dipertanggung jawabkan.

3. Lokasi Penelitian

Lokasi yang di jadikan objek penelitian ini berada di Hotel Manggala Syariah terletak di Jl. Raden Saleh No.34 Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan.

4. Data dan Sumber Data

Data adalah data yang diperoleh secara langsung dari sumber informasi berupa

wawancara, pendapat individu maupun kelompok, hasil observasi dari objek serta dokumentasi. Data digunakan untuk meneliti terkait tinjauan hukum islam terhadap praktik pengelolaan Hotel Manggala Syariah Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan.

Sumber Data adalah sumber dalam penelitian digunakan sebagai acuan untuk memperoleh keterangan yang valid. Sumber data didapatkan dari informan maupun dokumen-dokumen yang berkaitan dengan penelitian yang dilakukan. Dalam penelitian ini, terdapat dua sumber data yaitu data primer dan data sekunder.

a. Data Primer

Data primer merupakan salah satu data yang didapatkan langsung dari informan atau objek penelitian. Dalam penelitian ini, peneliti memperoleh data dari hasil wawancara terhadap Pemilik Hotel Manggala Syariah dan juga beberapa karyawan terpercaya yang terletak di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan.

b. Data Sekunder

Data sekunder, yaitu data yang diperoleh melalui pihak lain, tidak langsung dari subjek penelitiannya. Sumber data sekunder dipakai beberapa sumber yang relevan dengan penelitian yang dilakukan, antara lain: Buku-Buku bacaan, Jurnal, Al-Qur'an, dan literatur lainnya yang mendukung.

5. Teknik Pengambilan Data

- a. Observasi yaitu suatu tindakan mengamati peristiwa keadaan atau hal yang menjadi sumber data (Barlian, 2016:154). Observasi ini dilakukan dengan melakukan pengamatan terhadap konsep syariah yang diaplikasikan Hotel Manggala Syariah Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan.
- b. Wawancara yaitu percakapan dengan maksud tertentu, percakapan ini dilakukan oleh 3 pihak, yaitu pewawancara (interview) yang mengajukan pertanyaan dan terwawancara (interview) yang memberi jawaban atas pertanyaan. Adapun yang di wawancarai yaitu pemilik langsung Hotel Manggala Syariah di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan yang bernama Ibu Sulistyani. Teknik ini untuk mencari data yang berhubungan dengan praktik pelayanannya mulai dari pelayanan tamu, pemberian fasilitas, penghidangan makanan serta minuman dll. Selain itu saya juga sempat menanyakan terhadap salah satu tamu sebagai bentuk pemberian penilaian terhadap Hotel Manggala Syariah yang terletak di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan yang bernama Bu Muri beliau sedikit memberikan kritikan bahwa Hotel Manggala Syariah tersebut fasilitasnya kurang memadai untuk fasilitas kamar yang diberikan kamar yang cukup sempit sehingga sulit untuk mengerjakan kewajiban shalat, tidak ada peralatan shalat, tidak ada tempat wudhu serta tidak adanya petunjuk arah kiblat. Suasannya pun juga sangat mengejutkan beliau berfikir bahwa itu Hotel Syariah tetapi banyak pasangan anak muda yang menginap di hotel tersebut. Bahkan, untuk karyawan wanita pun ada yang tidak menggunakan hijabnya. Selain itu tidak ada tempat masjid atau musholla di hotel tersebut sehingga para tamu kebingungan ketika hendak melaksanakan ibadah dan harus keluar hotel untuk mencari masjid.

- c. Dokumentasi yaitu suatu cara mengumpulkan data yang menghasilkan catatan-catatan penting yang berhubungan dengan masalah yang di teliti, sehingga akan di peroleh data yang lengkap, sah dan bukan berdasarkan perkiraan. Untuk melengkapi data-data yang terkumpul maka pelaksanaan dokumentasi ini sangat penting untuk menguatkan data-data yang ada. Yang mana mulai dari dokumen yaitu tulisan, gambar, karya-karya, catatan, foto dan lain sebagainya (Tanzeh, tt:92).

6. Analisis Data

Pada penelitian ini peneliti menggunakan metode deduktif, yaitu dengan cara mengumpulkan data data yang berada di lapangan kemudian dibandingkan dengan teori-teori dan dalil yang ada, sehingga dapat ditarik kesimpulan yang bersifat khusus. Metode deduktif adalah pembahasan yang diawali dengan menggunakan kenyataan yang bersifat umum dari hasil penelitian kemudian diakhiri dengan kesimpulan yang bersifat khusus. Analisis data adalah proses mencari dan menyusun secara sistematis data yang di peroleh dari hasil wawancara, dengan mengorganisasikan data ke dalam kategori, menjabarkan ke dalam unit-unit, melakukan sintesa menyusun ke dalam pola, memilih mana yang penting dan mana yang akan di pelajari, dan membuat kesimpulan sehingga mudah difahami oleh diri sendiri maupun orang lain (Sugiyono, 2004:244).

- a. Editing, pemeriksaan kembali terhadap semua data yang terkumpul, terutama dari segi kelengkapan, kejelasan makna, keselarasan satu dengan yang lainnya, relevansi, dan beragam masing-masing dalam kelompok data.
- b. Organizing, yaitu menyusun dan mensistematisasikan data-data yang diperoleh dalam kerangka paparan yang sudah direncanakan sebelumnya, kerangka tersebut dibuat berdasarkan dan relevan dengan sistematika pertanyaan-pertanyaan dalam perumusan masalah.
- c. Analiting, yaitu proses penyusunan data agar dapat ditafsirkan. Data yang dianalisa tersebut kemudian diolah menggunakan teori dan dalil-dalil yang sesuai, sehingga bisa ditarik kesimpulan. Pengecekan keabsahan data dalam penelitian ini ditentukan dengan cara:

- 1) Perpanjangan Pengamatan

Perpanjangan pengamatan akan memungkinkan peningkatan derajat kepercayaan data yang dikumpulkan. Dengan perpanjangan pengamatan ini penulis mengecek kembali apakah data-data terkait sudah benar atau belum. Jika data-data yang diperoleh selama ini tidak benar, maka peneliti melakukan pengamatan lagi yang lebih luas dan mendalam sehingga diperoleh data yang pasti kebenarannya.

- 2) Ketekunan Pengamatan

Teknik ketekunan pengamatan ini digunakan peneliti agar data yang diperoleh dapat benar-benar akurat. Untuk meningkatkan ketekunan pengamatan peneliti akan membaca berbagai referensi baik buku maupun hasil penelitian atau dokumentasi-dokumentasi yang terkait dengan pengelolaan Hotel Mangala Syariah.

PEMBAHASAN

1. Analisis Terhadap Aspek Produk (Toilet Umum, Kamar Tidur Tamu, Kamar Mandi Tamu, Ruang Ibadah, Ruang Karyawan, Tempat Bersuci atau Berwudhu) di Hotel Manggala Syariah Dalam Fatwa DSN MUI NO.108/DSN-MUI/X/2016.

Menyediakan fasilitas, peralatan, dan sarana yang memadahi untuk pelaksanaan ibadah, termasuk fasilitas untuk bersuci. Hotel Manggala Syariah yang ada di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan tidak menyediakan tempat beribadah dan tempat untuk bersuci. Yang mana dari hasil wawancara dijelaskan belum adanya tempat yang memadahi untuk dibangunnya masjid atau musholla. Tetapi untuk hasil observasi penulis mengamati Hotel Manggala Syariah memiliki tempat yang luas dan bisa dibangun sebuah musholla untuk memudahkan para tamu yang ingin melaksanakan shalat di hotel tersebut.

Serta fasilitas yang ada di kamar tamu juga kurang memadahi yang mana ruangan kamar yang sempit sehingga mempersulit para tamu untuk menjalankan ibadah, selain itu tidak adanya fasilitas perlengkapan shalat dan tidak terdapat petunjuk arah kiblat yang mana untuk mempermudah juga para tamu dalam menjalankan ibadahnya ketika tidak paham arah kiblat atau tidak paham terkait kompas. Kemudian untuk kebersihan kamar tidur tamu juga kurang diperhatikan karena peneliti mencium aroma tidak sedap dari kamar tamu hotel akibat spreng yang jarang dicuci serta kamar tamu yang jarang dibersihkan. Karena kebersihan sebuah hotel merupakan rukun iman.

Selain itu untuk kamar mandi tamu dari hasil observasi peneliti mengatakan ruangan tersebut sangat bau akibat jarang dibersihkan, ditemukan serangga didalamnya serta tidak ditemukan tempat sampah didalam ruangan sehingga menyebabkan para tamu membuang sampah disembarang tempat. Serta tidak ada keran yang memfasilitasi sebagai tempat bersuci karena belum menyediakan masjid sekaligus tempat untuk bersuci sehingga para tamu kesusahan untuk menjalankan ibadah lima waktu. Kemudian untuk toilet umum juga tidak ada bedanya dengan ruang kebersihan lain apalagi toilet tersebut sifatnya umum sehingga banyak pemakainnya. Serta untuk ruang karyawan yang sempit serta belum ada fasilitas tambahan seperti fasilitas ibadah paling utama hal tersebut belum dilaksanakan. Jadi Hotel Manggala Syariah belum menerapkan Fatwa DSN MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016 ketentuan terkait Hotel Syariah yang berbunyi: menyediakan fasilitas, peralatan, dan sarana yang memadahi untuk pelaksanaan Ibadah, termasuk fasilitas bersuci.

Sebagaimana menurut Widyani yang dikutip oleh Aulia Fadhil dalam bukunya Manajemen Hotel Syariah, ciri khas yang membedakan Hotel Syariah dengan Hotel Konvensional secara logika nalar, berdasarkan syiar agama dan tuntunan Al-Qur'an dan Hadis, sebagai berikut:

- a. Wajib ada masjid atau musollah serta fasilitas untuk shalat (sajadah dan mukena). Hal ini harus ada sebagai konsekuensi logis untuk memberikan fasilitas shalat berjamaah, baik untuk karyawan maupun tamu hotel.
- b. Disediakan petunjuk arah kiblat, sajadah, Al-Qur'an dan informasi waktu shalat disetiap kamar.

- c. Dikamar mandi disediakan keran untuk wudhu.
 - d. Wajib diperdengarkan kumandang adzan, sehingga semua tamu hotel bisa mendengarkannya. Untuk sholat subuh dan Magrib menghidupkan masjid atau musollah dengan cara sholat berjamaah, terutama untuk para karyawan hotel. Ada pemberitahuan untuk tamu saat shalat berjamaah.
2. **Analisis Terhadap Aspek Pelayanan (Kantor Depan, Tata Design, Makanan dan Minuman, Fasilitas Hiburan) di Hotel Manggala Syariah Dalam Fatwa DSN MUI NO.108/DSN-MUI/X/2016.**

Fasilitas yang tidak mengarah pornografi dan tindakan asusila Pornografi dan tindakan asusila merupakan perbuatan haram dan dilarang oleh agama Islam, karena pornografi dan tindakan asusila tidak memelihara kehormatan diri, keluarga, dan merupakan perbuatan yang mencemarkan, menjerumuskan diri sendiri maupun orang lain. Pornografi dan tindakan asusila sangat berdampak negatif sangat nyata dan memprihatinkan, diantaranya sering sekali terjadi seks bebas, perilaku seks yang menyimpang.

Penerapannya sebagai berikut Hotel Manggala Syariah yaitu:

- a. Tidak ada seleksi bagi tamu hanya dimintai KTP sebagai pendataan.
- b. Penggunaan filter saluran TV yang bisa mengarah kepada akses pornografi
- c. Pembatasan jaringan internet WIFI
- d. Tidak menyediakan karaoke
- e. Tidak menyediakan diskotik
- f. Tidak menyediakan spa.

Mengutip dari buku porspek bisnis pariwisata syariah Pak Suarno dapat disimpulkan bahwa Hotel Manggala Syariah belum menjalankan beberapa ketentuan dari Fatwa DSN MUI karena tidak adanya seleksi tamu kebanyakan hanyalah dimintai KTP sebagai bukti penginapan dan tidak ditanyai secara detail apakah pasangan tersebut sudah bersuami istri apa belum. Sehingga hal tersebut menimbulkan potensi terjadinya perbuatan yang melanggar syariat Islam seperti adanya seks bebas. Ketentuan Umum Fatwa DSN MUI No. 108/DSN- MUI/X/2016:

- 1) Terhindar dari kemusyrikan, kemaksiatan, kemafsadatan, tabdzir atau israf, dan kemunkaran.
- 2) Menciptaan kemaslahatan dan kemanfaatan baik secara material maupun spiritual.

Untuk kantor depan yang ada di Hotel Manggala Syariah yang mana memiliki ruang lingkup yang sederhana dibidang tidak terlalu sempit karena memiliki ruang tersendiri. Dan untuk design yang ada di Hotel Manggala Syariah yaitu dari hasil observasi dinilai tidak bernuansa Islami sama sekali. Lebih mengrah pada gambaran modern tanpa memperhatikan unsur kaligrafi atau design bernuansa Islami.

Makanan dan Minuman Tersertifikasi Halal dari MUI halal berarti boleh dan haram berarti tidak dibenarkan oleh syariah. Sebagai muslim kita harus mengkonsumsi makanan, minuman yang halal yaitu makanan yang sesuai dengan tuntunan agama. Dalam Islam halal untuk makanan dan minuman meliputi halal dari zatnya, halal dari cara prosesnya, dan halal cara memperolehnya.

Dalam praktiknya saat ini, pihak Hotel Manggala Syariah menyatakan belum mengajukan proses sertifikasi halal sehingga tidak memiliki sertifikat halal dari MUI. Namun pihak hotel menjamin bahwa makanan dan minuman yang ada merupakan makanan dan minuman yang dijamin halal baik dari segi bahan maupun prosesnya. Jadi, meskipun Hotel Manggala Syariah belum bersertifikat halal oleh MUI, namun menjamin semuanya diproses sesuai dengan syariah sehingga terjamin kehalalannya. Dari aspek ini terlihat bahwa Hotel Manggala Syariah tidak memenuhi kriteria hotel syariah dimana hotel syariah wajib telah mendapat sertifikat halal dari MUI.

Berdasarkan Fatwa DSN-MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah "Makanan dan minuman yang disediakan hotel syariah wajib telah mendapatkan sertifikat halal dari MUI".

Kata wajib di dalam fatwa tersebut mengartikan bahwasannya aturan pada poin ini sangatlah penting, selain demi kemaslahatan para tamu hotel juga sebagai suatu ciri khas menonjol dari hotel syariah dengan hotel yang tidak syariah serta sebagai legalitas bahwa hotel syariah tersebut benar-benar menyajikan makanan yang halal.

Untuk mendapatkan Sertifikasi halal dari MUI, pengusaha mengajukan permohonan pendaftaran Sertifikasi Halal pada DSN-MUI, kemudian melimpahkan audit SHJ (Sistem Jaminan Halal) kepada LPPOM-MUI dan menetapkan hasilnya, apabila SHJ tidak lulus, maka pengusaha harus mengubah dan memenuhi ketentuan SHJ, apabila SHJ telah terpenuhi LPPOM-MUI melaporkan pada Komisi Fatwa lalu Komisi Fatwa memberikan rekomendasi kepada LPPOM MUI untuk menerbitkan Sertifikat Halal.

Sistem Jaminan Halal (SHJ) merupakan suatu manajemen yang disusun, diterapkan oleh perusahaan pemegang sertifikat halal untuk menjaga kesinambungan proses produksi halal sesuai dengan ketentuan LPPOM MUI. Sistem jaminan Halal (SJH) itu dibuat oleh pihak yang membutuhkan yang meliputi kebijakan halal, dan tim manajemen halal Sistem Jaminan Halal berupa dokumen yang menjadi panduan Implementasi Sistem Jaminan Halal di Hotel tersebut. Ruang Lingkup Sistem Jaminan Halal mencakup seluruh proses mulai dari pembelian, penyimpanan bahan dan produk, pengolahan, serta penyajian yang sesuai dengan syariat Islam.

Setelah mendapatkan sertifikat halal dari LPPOM MUI langkah berikutnya adalah mengajukan permohonan mendapatkan sertifikasi halal dari MUI.

3. Analisis Terhadap Aspek Pengelolaan (Manajemen Usaha dan Sumber Daya Manusia di Hotel Manggala Syariah Dalam Fatwa DSN MUI NO.108/DSN-MUI/X/2016.

Pakaian karyawan sesuai syariah dalam Islam hendaknya dalam berpakaian memberi perhatian lebih. Karena ada beberapa adab berpakaian dalam Islam yang penting untuk dilakukan. Beberapa adab dalam berpakaian yaitu menutup aurat, tidak menyerupai orang kafir, tidak menyerupai lawan jenis, tidak transparan, dan tidak memperlihatkan lekuk tubuh. Menutup aurat merupakan suatu kewajiban bagi seorang muslim dalam melakukan aktivitas. Kebijakan yang ada di Hotel Manggala Syariah dalam ketentuan pakaian belum sesuai dengan yang terdapat dalam Fatwa DSN-MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016 yaitu Pengelola dan karyawan/karyawati hotel wajib mengenakan pakaian yang sesuai dengan syariah. Karena dari hasil observasi ditemukan salah satu karyawan

yang mana berpenampilan tidak menutup aurat yaitu tidak menggunakan jilbab.

Menurut Ismayanti dan Syahrudin Selain prinsip dan kaidah syariah yang mampu diadopsi, juga terdapat kriteria hotel syariah yang harus dipenuhi yaitu: Berkaitan dengan syiar dan tampilan. Pakaian para pekerja dan karyawan adalah pakaian Islami dan menutup aurat, semua karyawan sebagai customer service, reception hingga karyawan cleaning service, dan juru masak juga harus menunjukkan manajemen hotel dalam menjalankan syariah bagi para karyawannya.

Dari paparan diatas diketahui bahwa Hotel Manggala Syariah belum menjalankan salah satu prinsip syariah yang tertuang dalam Fatwa DSN MUI No.108/DSN-MUI.X/2016 yaitu adanya peraturan yang dilarang check-in atau menginap satu kamar apabila bukan muhrim, namun tetap saja dalam menyelenggarakan suatu usaha Hotel Syariah harus memiliki aturan tertulis dari dalam hotel itu sendiri demi terselenggaranya Prinsip Syariah dari aspek produk, pelayanan, dan pengelolaan.

Menurut Muhammad Rayhan ada 3 aspek yang tercantum dalam Fatwa DSN MUI No 108 Tahun 2016 yaitu:

Aspek Peraturan, Poduk, dan Pengelolaan. Ketiga aspek tersebut harus diperketat lagi, sebagai contoh di aspek peraturan, melakukan scenning proses para tamu yang datang ke hotel dengan melakukan pengamatan cerdas, dan mengidentifikasi menggunakan KTP dan lainnya apakah pasangan tersebut pasangan yang satu muhrim atau tidak.

Selanjutnya dalam kriteria atau persyaratan tertentu untuk tamu hotel yang menginap dan wisatawan yang berkunjung yang mana untuk tamu hotel sendiri tidak ada persyaratan khusus hanya dimintai KTP sebagai data menginap. Kemudian tidak ada syarat khusus seperti tamu hotel harus mengenakan pakaian yang sesuai dengan syariah yaitu bagi perempuan harus mengenakan hijab yang mana para tamu dan pengunjung tidak kita wajibkan harus menggunakan pakaian muslim atau hijab bagi perempuan karena itu merupakan hak dari para pegunjung, kami tidak bisa mengaturnya, boleh pengunjung tidak menggunakan hijab dan berpakaian muslim tetapi, yang perlu menyadari saja sebagai seorang Muslim bagaimana berpenampilan yang pantas layaknya seorang Muslim.

Menggunakan Jasa Lembaga Keuangan Syariah. Lembaga Keuangan Syariah adalah lembaga, baik bank maupun non-bank, yang sesuai syariah baik dalam pelayanan maupun produk-produknya. Dalam pelaksanaannya diawasi oleh Dewan Pengawas Syariah. Adapun jenis Lembaga Keuangan Syariah terdiri dari Bank (Bank Umum Syariah, Unit Usaha Syariah, Bank Pembiayaan Rakyat Syariah) dan Non-Bank (Reksadana Syariah, Asuransi Syariah, Pegadaian Syariah, Obligasi Syariah, Pasar Modal Syariah, BMT, Koperasi Syariah, Modal Ventura Syariah).

Lembaga Keuangan Syariah (LKS) juga diartikan sebagai lembaga keuangan yang beroperasi dan berjalan dengan prinsip syariah Islam. Prinsip syariah Islam ini berbeda dengan perbankan atau lembaga keuangan konvensional. Penyelenggaraan LKS berarti wajib bertanggung jawab secara syariah untuk menjaga tidak hanya agar praktik dalam LKS itu bebas riba, namun juga segala unsur yang dilarang dalam Islam yaitu Judi (Maysir), dan Ketidakjelasan (Gharar). Proses agar LKS tetap berada dalam prinsip syariah ketika beroperasi menjadi tanggung jawab bersama antara pengelola LKS

dan institusi negara yang ditunjuk untuk melakukan proses dan prosedur agar LKS tetap dalam koridor yang seharusnya dan tidak melakukan trik berkedok syariah dalam praktik dan operasionalnya. Islam memerintahkan untuk menjauhi hal-hal tersebut karena dianggap zalim dan berbuat kerusakan.

Kosenkuesi logis dari Ketentuan Fatwa DSN MUI No 108 Tahun 2016 "Hotel Syariah wajib menggunakan Jasa Lembaga Keuangan Syariah dalam melakukan pelayanan" tidak diperkenakannya menggunakan Lembaga Keuangan Konvensional karena hal tersebut menjamin bahwa Hotel Syariah tidak menerapkan dan bahkan mendukung praktik riba.

KESIMPULAN

1. Penutup

Berdasarkan temuan data penelitian di atas, maka penulis dapat menyimpulkan sebagai berikut:

- a. Bahwa Hotel Manggala Syariah di Desa Purworejo, Pacitan, belum menerapkan Fatwa DSN MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016 dengan baik, terutama dalam aspek produk terutama pada kebersihan, fasilitas ibadah, dan fasilitas berwudhu. Beberapa temuan yang mencolok antara lain adalah kebersihan toilet umum yang kurang terjaga, kamar tidur tamu yang tidak memadai untuk ibadah, tidak adanya petunjuk arah kiblat dan fasilitas perlengkapan ibadah, serta kurangnya fasilitas untuk berwudhu dan tempat ibadah seperti masjid atau musholla. Ini menunjukkan bahwa Hotel Manggala Syariah perlu melakukan perbaikan dan penyediaan fasilitas sesuai dengan fatwa tersebut untuk memastikan kesesuaian dengan prinsip-prinsip Islam dalam operasional yang dijalankan.
- b. Hotel Manggala Syariah di Desa Purworejo, Pacitan, belum sepenuhnya menerapkan Fatwa DSN MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016 dalam aspek pelayanan. Dimulai dari ruang kantor depan sederhana karena hanya ditempati oleh pemilik hotel. Namun, belum ada nuansa Islami dalam desainnya. Kemudian tata design hotel tidak memiliki unsur Islami, lebih condong ke gaya modern tanpa karya seni seperti kaligrafi atau elemen Islami. Makanan dan minuman belum memiliki sertifikasi halal dari MUI. Kemudian Hotel Manggala Syariah tidak menyediakan fasilitas hiburan. Namun, karena keterlibatan dengan OYO (hotel berbasis konvensional), kemungkinan terdapat akses atau tindakan yang tidak sesuai dengan syariat Islam.
- c. Penerapan fatwa DSN MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016 pada Hotel Manggala Syariah yang terletak di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan dalam aspek pengelolaan yang berupa manajemen usaha dan sumber daya manusia. Tidak menggunakan lembaga keuangan syariah dalam melakukan pelayanannya. Hotel Manggala Syariah pada karyawan atau karyawan tidak mengenakan pakaian yang sesuai dengan syariah. Sehingga dapat dijelaskan Hotel Manggala Syariah belum menerapkan fatwa DSN MUI No. 108/DSN-MUI/X/2016.

2. Saran

Setelah melakukan penelitian di Hotel Manggala Syariah di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan, maka peneliti dapat memberikan saran, sebagai berikut:

- a. Hotel Manggala Syariah di Desa Purworejo Kecamatan Pacitan Kabupaten Pacitan belum sepenuhnya menerapkan fatwa DSN-MUI No. 108 Tahun 2016, masih ada kekurangan-kekurangan yang harus diperbaiki kedepannya serta menerapkan fatwa DSN MUI yang belum terlaksana sehingga dapat bersaing dengan hotel-hotel lain, serta Hotel Manggala Syariah sebaiknya selalu menyempurnakan menjadi Hotel Syariah yang sesuai dengan ketentuan dan syariat Islam sehingga dapat meningkatkan kenyamanan dan kepercayaan pengunjung terhadap klaim Hotel Syariah.
- b. Hotel Manggala Syariah sebaiknya membuat struktur Manajemen Halal serta mengurus sertifikat Hotel Syariah sehingga tidak hanya berlabelkan syariah saja dengan adanya Dewan Pengawas Syariah dan menyegerakkan mendaftarkan ke LPPOM MUI agar mendapatkan Sertifikasi Halal dari MUI guna menjamin kehalalan produk dan sebagai legalitas dalam menerapkan hotel syariah secara sempurna.

DAFTAR PUSTAKA

- Akib, Haedar, Antonius Taingan, "Aktualitas Konsep Implementasi Kebijakan: Perspektif, Model Dan Kriteria Pengukurannya", Volume 1, 2008, Universitas Pepabari Makassar, 117.
- Dian Amaniatul Fitri, "Pengembangan Pariwisata Ecotourism Era New Normal Tinjauan Fatwa DSN-MUI. No. 108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Pariwisata (Studi Kasus Taman Nasional Alas Puwo Banyuwangi)" (Skripsi, IAIN Jember, 2021).
- Faizah Eferdy, "Analisis Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) No. 108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pariwisata Syariah (Studi Kasus di PT. Al-Hijaz Indowisata)" (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah).
- Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia No. 108/DSN-MUI/X/2016, Pedoman Penyeenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah, 5.
- Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia No. 108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.
- Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia No. 108/DSN-MUI/X/2016, Pedoman Penyeenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.
- Fatwa Dewan Syariah-Majelis Ulama Indonesia, Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah, Jakarta: DSN-MUI 2016.
- Firman Arbyassaba, "Implementasi Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor 108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Pulau Santen Banyuwangi." (Skripsi, IAIN Jember, 2019).
- Herliyana Septia Handayani, "Implementasi Fatwa DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah Terhadap Penggunaan Produk SPA, Sauna Dan Massage (Studi Pada Akun Instagram @Muslimah.homepa)" (Skripsi, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2021).
- Muhammad Rayhan Janitra, "Hotel Syariah: Konsep Dan Penerapan", 17-18.
- Muhammad Rayhan Janitra, "Hotel Syariah: Konsep Dan Penerapan", 17-18.
- Muhammad Rayhan Janitra, "Hotel Syariah: Konsep Dan Penerapan, 13-14"
- Tesis Zahrina Razali, "Tinjauan Ekonomi Islam Terhadap Bisnis Salon Muslimah (Studi Kasus di Kota Medan)" (Skripsi, Universitas Islam Negeri Sumatra Utara).
- Tim Penerjemah Al-Qur'an Kudus, Al-Qur'an al-Karim dan Terjemahan Indonesia (Kudus: Menara Kudus, 2006), 277.

EKSISTENSI FATWA DSN MUI NO:04/DSN-MUI/IV/2000 DALAM PELAKSANAAN AKAD MURABAHAH PADA PEMBIAYAAN PEMILIKAN RUMAH PADA KOPERASI SYARIAH BENTENG MIKRO INDONESIA

Sulaiman Sihombing

Pascasarjana, Interdisciplinary Islamic Studies, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
 Email: sihombingsulaiman7@gmail.com

Abstrak

Praktek akad murabahah masih banyak yang melenceng dari aturan yang ada khususnya jika dilihat dari pelaksanaannya. *Dalam pembiayaan pemilikan rumah pada Koperasi Syariah Benteng Mikro Indonesia akad yang digunakan adalah akad murabahah, dalam prinsip murabahah barang yang diperjualbelikan harus sepenuhnya milik daripada penjual namun dalam praktik yang diterapkan oleh Koperasi Syariah Benteng Mikro Indonesia pada saat akad berlangsung barang atau rumah masih dalam tahap pemesanan atau pembangunan bahkan masih dalam tahap pencarian. Penelitian ini menggunakan metode penelitian yuridis normatif, yakni hukum dikonsepsikan sebagai apa yang tertulis dalam peraturan perundang-undangan. Tujuan penelitian ini untuk mengetahui sejauh mana koperasi syariah benteng mikro Indonesia menerapkan fatwa MUI NO:04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah. Pada umumnya sudah dilaksanakan pada Koperasi Syariah Benteng Mikro Indonesia pada pembiayaan murabahah pemilikan rumah baik dari segi objek, akad, jaminan, dan pembayaran. dimana pada saat proses perikatan murabahah, rumah masih dalam tahap pencarian atau dalam pembangunan. Maka dalam hal ini barang belum dimiliki oleh koperasi.*

KATA KUNCI: Fatwa, Akad Murabahah, Koperasi Syariah

A. PENDAHULUAN

Akad Murabahah adalah transaksi penjualan barang dengan menyatakan harga perolehan dan keuntungan yang disepakati oleh penjual dan pembeli¹. Akad murabahah adalah bentuk akad yang banyak digunakan oleh di Lembaga Keuangan Syariah (LKS). Berdasarkan data Otoritas Jasa Keuangan penyaluran pembiayaan di lembaga syariah terbesar melalui pembiayaan murabahah, (sebesar 47,13%), disusul dengan pembiayaan musyarakah (sebesar 42,46%), mudharabah (3,995%), ijarah (3,15%), qardh (2,7%), dan istishna' (0,55%).

¹ Sri Nurhayati, Wasilah, *Akuntansi Syariah Di Indonesia*, 3rd ed. (Jakarta: Salemba Empat, 2014). Hlm. 174

Oleh karena itu MUI yang menjadi naungan organisasi serta lembaga keuangan syariah di Indonesia, memandang perlu dibentuknya satu dewan syariah yang berupa nasional serta menunggangi seluruh lembaga keuangan termasuk diantaranya lembaga-lembaga syariah yang sekarang lebih dikenal dengan Dewan Syariah Nasional (DSN).

Dewan Pengawas Syariah mempunyai kewajiban untuk mengontrol semua produk lembaga keuangan agar sesuai dengan syariah islam, memeriksa serta menyampaikan fatwa terhadap produk yang sedang diolah LKS. Salah satunya yaitu fatwa DSN-MUI NO: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah.²

Dibentuknya fatwa itu untuk membantu penyaluran dana dari lembaga dengan didasari pada prinsip syariah terutama pada transaksi jual beli, fasilitas atau akad murabahah ini diperlukan guna untuk memberitahukan nasabah tentang harga beli dan harga jual serta keuntungan yang nantinya akan didapatkan pihak bank.

Dalam pembiayaan pemilikan rumah pada Koperasi Syariah Benteng Mikro Indonesia akad yang digunakan adalah akad murabahah, dalam prinsip murabahah barang yang diperjualbelikan harus sepenuhnya milik daripada penjual namun dalam praktik yang diterapkan oleh Koperasi Syariah Benteng Mikro Indonesia pada saat akad berlangsung barang atau rumah masih dalam tahap pemesanan atau pembangunan bahkan masih dalam tahap pencarian.

Berdasarkan uraian masalah diatas peneliti tertarik untuk meneliti tentang bagaimana eksistensi fatwa DSN MUI NO:04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah dalam pembiayaan pemilikan rumah pada Koperasi Syariah Benteng Makro Indonesia, apakah ketentuan-ketentuan dalam fatwa tersebut sudah sesuai dalam praktik Koperasi Syariah BMI. Hal ini sangat penting, sebab fatwa DSN MUI adalah regulasi bagi lembaga keuangan syariah dalam pelaksanaan akad. Peneliti meneliti bagaimana eksistensi fatwa DSN MUI NO:04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah dalam pembiayaan pemilikan rumah pada Koperasi Syariah Benteng Makro Indonesia.

B. KAJIAN TERDAHULU

Penelitian yang membahas tentang fatwa DSN MUI NO:04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah telah banyak diteliti oleh peneliti sebelumnya dengan tema yang sama oleh penyusun. Namun yang membedakan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya adalah lebih memfokuskan pada Eksistensi fatwa DSN MUI NO:04/DSN-MUI/IV/2000 Dalam Pelaksanaan Akad Murabahah Pada Pembiayaan Pemilikan Rumah Pada Koperasi Syariah Benteng Mikro Indonesia.

Didi Suwardi, Fitri Salam Nasution analisis DSN-MUI No: 04/DSN-MUI/IV/2000 terhadap Penerapan Akad Murabahah Pada Produk Cicil emas pada Bank Syariah Mandiri KCP. Cikupa Tangerang-Banten. Penelitian ini memfokuskan pada penerepan fatwa DSN MUI tentang murabahah pada cicilan emas pada bank syariah mandiri KCP. Cikupa tangerang banten.³

2 Didi Suardi and Fitria Salamah, "THE ANALYSIS OF FATWA DSN MUI NO : 04 / DSN-MUI / IV / 2000 ON THE IMPLEMENTATION OF MURABAHAH CONTRACT ON GOLD INSTALLMENT PRODUCTS AT SHARIA BANK MANDIRI KCP . CIKUPA TANGERANG-BANTEN PENERAPAN AKAD MURABAHAH PADA PRODUK CICIL EMAS PADA BANK SYARIAH MANDIRI KCP . CIKUPA" 7, no. 1 (2021): 37-47.

3 Suardi and Salamah. Hal.73

Juliana, dkk, implementasi fatwa DSN-MUI No: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang murabahah pada BMT di Provinsi Lampung. Penelitian ini memfokuskan terhadap pengimplementasian fatwa DSN-MUI No: 04/DSN-MUI/IV/2000 pada BMT di provinsi Lampung.⁴

Abdul latif, implementasi fatwa DSN-MUI terhadap Praktik Pembiayaan Murabahah Bank Syariah Mandiri Dan Bank muamalat KCP Ponorogo. Penelitian ini memfokuskan pada pembiayaan murabahah bil wakalah atau dengan murabahah yang diwakilkan pada kedua bank syariah tersebut.⁵

Abdul Hamid, analisis akad murabahah menurut fatwa DSN-MUI No: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah Di Koperasi Syariah Masjid Besar Tegalkalong Sumedang. Penelitian ini memfokuskan pada penerapan akad murabahah secara teoritis dan dan praktis di Koperasi Syariah Masjid Besar Tegalkalong.⁶

C. KERANGKA TEORI

1. Koperasi syariah

Koperasi adalah badan hukum yang didirikan oleh orang perseorangan atau badan hukum Koperasi, dengan pemisahan kekayaan para anggotanya sebagai modal untuk menjalankan usaha, yang memenuhi aspirasi dan kebutuhan bersama di bidang ekonomi, sosial, dan budaya sesuai dengan nilai dan prinsip Koperasi.⁷

Ahmad Ifham menyatakan bahwa usaha koperasi syariah meliputi kegiatan usaha yang halal, baik dan bermanfaat (thayib) serta menguntungkan dengan sistem bagi hasil, dan tidak riba. Untuk menjalankan fungsi perannya, koperasi syariah menjalankan usaha sebagaimana tersebut dalam sertifikasi usaha koperasi. Usaha-usaha yang diselenggarakan koperasi syariah harus dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku⁸.

2. Tujuan Koperasi Syariah

Menurut Dusuki dan Abdullah, tujuan koperasi syariah harus sesuai dengan Maqashid Syariah yang fungsinya untuk melakukan dua hal penting, yaitu tahsil, yakni mengamankan manfaat (manfaah) dan ibqa, yaitu mencegah kerusakan atau cedera (madarrah) seperti yang diarahkan oleh Pemberi Hukum. Masalah di sisi lain adalah perangkat hukum yang digunakan dalam teori hukum Islam untuk mempromosikan kepentingan publik dan mencegah kejahatan sosial atau korupsi⁹.

Tujuan koperasi syariah menurut Nur S. Buchori, yaitu mensejahterakan ekonomi anggotanya sesuai norma dan moral Islam, menciptakan persaudaraan dan kedi-

4 Pasca Sarjana et al., "Jurnal Al Wasith: Jurnal Studi Hukum Islam || Vol. 5 No. 2 (2020) " 5, no. 2 (2020): 126–37.

5 Abdul Latif, "IMPLEMENTASI FATWA DSN-MUI TERHADAP PRAKTIK BANK MUAMALAT KCP PONOROGO," n.d., 1–18.

6 Jurnal Ilmu-ilmu Agama Available et al., "ANALISIS PELAKSANAAN AKAD MURABAHAH MENURUT FATWA DSN MUI NO : 04 / DSN-MUI / IV / 2000 TENTANG MURABAHAH DI KOPERASI SYARIAH MASJID BESAR TEGALKALONG SUMEDANG 2, no. 2 (2000): 9–21.

7 "Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2012 Tentang Perkoperasian," n.d. Pasal 1.

8 A.W. and N.I. Abdullah Dusuki, "Maqasid AlShariah, Masalahah, and Corporate Social Responsibility," *American Journal of Islamic Social Sciences* Vol 24 (2007): 25. Hal.25.

9 *Ibid.* Hal 25

lan sesama anggota, pendistribusian pendapatan dan kekayaan yang merata sesama anggota berdasarkan kontribusinya, kebebasan pribadi dalam kemaslahatan sosial yang didasarkan pada pengertian bahwa manusia diciptakan hanya untuk tunduk pada Allah, meningkatkan kesejahteraan anggota pada khususnya dan masyarakat pada umumnya serta turut membangun tatanan perekonomian yang berkeadilan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam¹⁰.

Dengan tujuan yang sudah diatur dalam hukum syariat Islam, maka koperasi syariah sudah seharusnya memperhatikan bagaimana harta itu bisa dimanfaatkan tidak hanya untuk kebutuhan individu, tapi juga bias menjadi manfaat untuk masyarakat seluruhnya.

3. Teori Akad Murabahah

Murabahah adalah salah satu akad muamalah dalam bentuk jual beli. Secara etimologis, Murabahah berasal dari kata dasar ribh yang berarti "keuntungan, laba, tambahan (margin)". Wahbah az-Zuhaili memberikan definisi Murabahah yaitu "jual beli dengan harga perolehan ditambah keuntungan". Secara umum rukun dan syarat sah akad diatur dalam pasal 22 KHES (Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah) yang meliputi: subyek akad (al 'aqidain), obyek akad (mahallul 'aqad), tujuan akad (maudhu'ul aqad), dan sighatul akad (kesepakatan atau ijab dan kabul) Bahwa jadi jual beli murabahah adalah menjual barang, sesuai dengan harga pembelian dengan menambahkan keuntungan tertentu¹¹.

Jual beli Murabahah dalam perspektif ekonomi Islam memiliki beberapa rukun dan syarat yang harus dipenuhi, terdiri dari;

1. Pihak yang berakad (Al-'aqidain)
 - a. Penjual (Koperasi Syariah)
 - b. Pembeli (Anggota Koperasi)
 - c. Pemasok (Pemberi Dana)
2. Obyek yang diakadkan (Mahallul 'Aqad)
 - a. Adanya wujud barang yang diakadkan
 - b. Harga barang
3. Tujuan Akad (Maudhu'ul Aqad)
4. Akad (Sighat al-'Aqad)
 - a. Serah (ijab)
 - b. Terima (qabul)¹²

Tujuan pokok suatu akad merupakan suatu hal yang esensial karena akan menentukan sah atau tidaknya suatu akad. Kaidah utama dalam hukum Islam sebagaimana diterapkan Imam Suyuti dalam kitab *Al Asybah wa an Nazhir* bahwa "segala sesuatu

10 N.S Buchori, "Koperasi Dalam Perspektif Ekonomi Syari'ah," *MASLAHAH (Jurnal Hukum Islam Dan Perbankan Syariah)* Vol 1(1) (2010): Hal.93-115.

11 Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, (Penerjemah Abdul Hayyie Al-Kattani, Dkk), Jilid ke-5 (Jakarta: Gema Insani, 2011). Hal. 357.

12 Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 04/DSN-MUI/IV/2000 Tentang MUJ RABAHAH," 2000.

dipertimbangkan menurut tujuannya (al ummuru bi maqasidaha)". Dalam kaitannya dengan jual-beli dengan pembiayaan murabahah ini maka tujuan akad adalah pemindahan hak milik kebendaan dari pihak Bank (bai') kepada Nasabah (musytari')¹³.

Implementasi akad jual beli ini merupakan salah satu cara yang ditempuh bank dalam menyalurkan dana kepada masyarakat. Produk dari bank yang didasarkan pada akad jual beli ini terdiri dari murabahah, istishna' dan salam. Secara sederhana, murabahah dapat diartikan sebagai suatu perjanjian antara bank dan nasabah dalam bentuk pembiayaan pembelian atas suatu barang yang dibutuhkan oleh nasabah ini berarti, suatu penjualan barang seharga barang tersebut ditambah keuntungan yang di sepakati¹⁴. Misalnya seseorang membeli barang kemudian menjualnya kembali dengan keuntungan tertentu. Berapa besar keuntungan tersebut dapat dinyatakan dalam nominal rupiah tertentu atau dalam bentuk persentase dari harga pembelinya. Misalnya 10 persen atau 20 persen¹⁵.

Maka kesepakatan lahir setelah adanya persesuaian antara offer dan acceptance dinyatakan dengan penandatanganan akad. Jika rukun dan syarat yang telah dijelaskan di atas dapat terpenuhi, maka bank dan nasabah dapat memilih mekanisme pembayaran berdasarkan jenis-jenis jual beli murabahah sebagai berikut;

- a. Murabahah dengan tunai, yaitu jual beli barang dimana bank bertindak sebagai penjual sementara nasabah sebagai pembeli.
- b. Murabahah dengan cicilan (bitsaman ajil), yaitu jual beli barang dimana harga jual dicantumkan dalam akad jual beli.¹⁶

Pada awalnya, Murabahah tidak berhubungan dengan pembiayaan. Lalu, para ahli dan ulama perbankan syariah memadukan konsep Murabahah dengan beberapa konsep lain sehingga membentuk konsep pembiayaan dengan akad Murabahah. Secara konsep terdapat perbedaan yang jelas antara pembiayaan berbasis Murabahah yang diterapkan oleh bank syariah dan kredit yang dijalankan oleh bank konvensional. Beberapa hal tersebut diantaranya:

Koperasi Syariah

- a. Menjual barang pada nasabah.
- b. Hutang nasabah sebesar harga jual tetap selama jangka waktu Murabahah.
- c. Ada analisa supplier.
- d. Margin berdasarkan manfaat atau value added bisnis tersebut

Koperasi Konvensional

- a. Memberi kredit (uang) pada nasabah.
- b. Hutang nasabah sebesar kredit dan bunga (berubah-ubah).
- c. Tak ada analisa supplier.

13 Standar Produk Perbankan Syariah Murabahah, n.d. Hal.9

14 Suhrawardi K. Lubis, *Hukum Ekonomi Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2000). Hal.62.

15 Fitria Andriani, "Implementasi Akad Murabahah Dan Musyarakah Mutanaqishah Dalam Pembiayaan Pemilikan Rumah Pada Perbankan Syariah (Studi Kasus Pada Bank Muamalat Indonesia)" 11, no. 1 (2019): 95-127. Hal.104

16 Alimin, "ANALISIS PRAKTEK AKAD MURABAHAH DI KOPERASI SYARIAH" 4, no. 2 (n.d.): 143-61.

d. Bunga berdasarkan rate pasar yang berlaku.

Mekanisme pembiayaan Murabahah mempunyai beberapa ciri atau elemen dasar. Yang paling utama dan membedakan pembiayaan Murabahah dengan kredit konvensional adalah adanya wujud barang sebagai underlying asset of transaction dimana barang harus tetap dalam tanggungan bank selama transaksi antara bank dan nasabah belum selesai.

4. FATWA

Dewan syariah nasional majelis ulama indonesia (dsn-mui) merupakan lembaga netral yang telah memberikan banyak kontribusi terhadap Indonesia. Kontribusi tersebut berupa fatwa-fatwa yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat Islam Indonesia sebagai aturan dalam berkehidupan. Ada dari sebagian pihak menganggap bahwa fatwa MUI merupakan suatu hal yang wajib untuk dijalankan dan akan mendapatkan sanksi apabila tidak mampu untuk menjalankannya sebagai mana hukum wajib. Padahal jika kita lihat arti dari fatwa itu sendiri adalah anjuran ataupun himbauan, sehingga tidak ada sanksi tertentu jika seseorang atau masyarakat tidak mampu untuk mematuhi.¹⁷

Pembiayaan murabahah telah dibolehkan dengan keluarnya Fatwa DSN-MUI No: 04/DSNMUI/IV/2000 yang isinya yaitu:¹⁸

- a. Bahwa masyarakat banyak memerlukan bantuan penyaluran dana dari bank berdasarkan prinsip jual beli
- b. Bahwa bank dalam rangka membantu guna kelangsungan dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat, dan berbagai kegiatan. Bank syariah perlu memiliki fasilitas murabahah bagi yang memerlukannya, yaitu menjual suatu barang dengan menegaskan harga belinya kepada pembeli dan pembeli membayarnya dengan harga pokok ditambah dengan margin ataupun keuntungan.
- c. Bahwa oleh karena itu DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang murabahah untuk dijadikan pedoman oleh bank syariah.

E. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif kepustakaan (library research). Metode kualitatif kepustakaan adalah pendalaman dan pemahaman data berdasarkan kajian teoritis dan sumber lain yang berkaitan dengan penelitian. Bahan kajian dalam penelitian ini diperoleh melalui literatur yang relevan dengan penelitian, seperti buku, jurnal, dan sumber lain yang berkaitan. Metode analisis data yang digunakan adalah metode deskriptif analitik yaitu mendeskripsikan dan menganalisis data yang dikumpulkan yang berasal dari studi kepustakaan.

F. HASIL DAN PEMBAHASAN

¹⁷ Diana Mutia Habibaty, "PERANAN FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL -MAJELIS ULAMA INDONESIA- TERHADAP HUKUM POSITIF INDONESIA," 2017, 447-54.

¹⁸ Syari et al., "FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL NO: 04/DSN-MUI/IV/2000 Tentang MURABAHAH."

1. PROFIL BMI

Koperasi Syariah BENTENG MIKRO INDONESIA awalnya adalah Lembaga Pembiayaan Pengembangan Usaha Mikro Kecil Menengah (LPP-UMKM) yang merupakan artikulasi simpulan studi identifikasi skim-skim pembiayaan bagi pelaku UMKM yang dilakukan oleh Badan Perencanaan dan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Kabupaten Tangerang dan Lembaga Sumberdaya Informasi Institut Pertanian Bogor (LSI-IPB) pada tahun 2002.

Melalui Musyawarah Anggota tanggal 20 Maret 2013 berubah Badan Hukum menjadi Koperasi Jasa Keuangan Syariah dengan nama KPP-UMKM Syariah dengan Akte Pendirian Nomor: 03 Tanggal 05 April 2013 dengan Badan Hukum pada tanggal 12 April 2013 Nomor: 518/11/BH/XI.3/KUMKM/2013, Pada Bulan April 2014 mengalami Perubahan Anggaran Dasar dan berganti nama menjadi Koperasi KPP UMKM Syariah dengan Akte Pendirian Nomor: 326 Tanggal 11 April 2014 dengan Badan Hukum Tanggal 10 Oktober 2014 Nomor: 518/11A/PAD/XI.3/KUMKM/2014.

Pada November 2015 juga mengalami Perubahan Anggaran Dasar dan berganti nama menjadi Koperasi Simpan Pinjam dan Pembiayaan Syariah BENTENG MIKRO INDONESIA dengan Akta Pendirian Nomor: 01 Tanggal 14 September 2015 dengan Badan Hukum Tanggal 04 Nopember 2015 Nomor: 213/PAD/M.KUMKM.2/XI/2015.

Sistem Operasional Simpanan, Pinjaman dan Pembiayaan menggunakan Model BMI Syariah, yaitu sebuah skema pelayanan dengan 5 (lima) cara pemberdayaan berupa Sedekah, Pinjaman, Pembiayaan, Simpanan dan Investasi melalui pengembangan budaya menabung dan pemberdayaan Zakat, Infaq, Sedekah, Wakaf (ZISWAF). Dengan tujuan untuk kemandirian yang berkarakter dan bermartabat sesuai prinsip-prinsip syariah dalam menciptakan Kemaslahatan dibidang Ekonomi, Pendidikan, Kesehatan, Sosial dan Spiritual.¹⁹

2. IMPLEMENTASI AKAD MURABAHAH PADA KOPERASI SYARIAH BENTENG MIKRO INDONESIA

Dalam memperoleh barang yang dibutuhkan oleh anggota koperasi (nasabah), Koperasi dapat mewakili kepada nasabah untuk membeli barang tersebut dari pihak ketiga, untuk dan atas nama koperasi. Dalam hal ini akad murabahah baru dapat dilakukan setelah secara sah barang tersebut menjadi milik koperasi. Pembayaran oleh nasabah dapat dilakukan secara tunai atau tangguh (pada akhir periode atau secara angsuran) sesuai kesepakatan. Jangka waktu pembayaran harga barang oleh nasabah kepada koperasi ditentukan berdasarkan kesepakatan koperasi dan nasabah²⁰.

Dalam pembiayaan berdasarkan konsep murabahah koperasi syariah meminta nasabah untuk menyediakan agunan selain barang yang dibiayai koperasi tersebut, hal ini dikarenakan asas kehati-hatian yang harus diterapkan oleh koperasi tersebut. Selain kesepakatan margin atau keuntungan yang harus dilakukan satu kali pada awal akad dan tidak berubah selama akad berlangsung hingga selesai. Pihak koperasi dapat memberikan potongan pelunasan atau diskon terhadap nasabah dalam transaksi

¹⁹ https://kopsyahbmi.co.id/tentang_kami. 11 Desember 2022 pukul 15.15

²⁰ Kamaruddin Batubara, *Buku Panduan Simpan Pinjam, Dan Pembiayaan Model BMI Syariah* (Jakarta: IT Elex Media Komputindo, 2020).

murabahah yang melakukan pembayaran piutang dengan akad murabahah jika tepat waktu atau yang lebih cepat dari kesepakatan yang telah disepakati.²¹

Adapun syarat dan kewajiban pengajuan pembiayaan tahap pertama anggota rembug jika sudah memenuhi persyaratan sebagai berikut:

1. Mengikuti LWK (Latihan Wajib Kumpulan) selama 3 (tiga) hari dan tidak pernah absen.
2. Telah lulus Ujian Pengesahan Kumpulan .
3. Melunasi Simpanan Pokok sebesar Rp10.000,-
4. Membayar Simpanan Wajib perdana sebesar Rp5.000,- dan Simpanan Wajib selanjutnya sesuai dengan ketentuan yang berlaku atau berdasarkan nilai pinjaman/pembiayaan yang diterima
5. Membayar biaya administrasi sebesar Rp5.000,-
6. Mengajukan pembiayaan maksimal 85.000.000,- dengan menyebutkan tujuan penggunaannya yakni untuk kepemilikan rumah
7. Bagi yang pernah/sedang mengakses pinjaman/pembiayaan pada LKM/Koperasi lain (dibuktikan dengan buku anggota/angsuran/surat keterangan pinjaman/pembiayaan terakhir)²².

Adapun syarat dan kewajiban pengajuan pembiayaan anggota umum untuk pembiayaan pertama adalah sebagai berikut:

1. Melunasi Simpanan Pokok
2. Membayar simpanan wajib secara rutin
3. Memiliki simpanan sukarela dan atau sija
4. Mengajukan pembiayaan dengan menyebutkan tujuan penggunaannya.
5. Mendapatkan persetujuan istri/suami.

Kemudian syarat dan kewajiban pembiayaan anggota umum pada tahap kedua:

1. Sudah melunasi pembiayaan sebelumnya
2. Membayar simpanan wajib secara rutin sesuai ketentuan yang berlaku
3. Usaha yang dijalankan mengalami kemajuan²³.

Akad *wakalah* (pewakilan), yaitu koperasi mewakilkan kepada nasabah untuk membeli barang yang dibutuhkan atas nama koperasi syariah terhadap supplier (penyedia) barang, setelah dilakukan pembayaran oleh koperasi, maka koperasi menyimpan dokumen – dokumen objek barang. Dokumen- dokumen tersebut adalah berupa buku milik dan dokumen-dokumen berharg lainnya yang berkaitan dengan barang yang di perjual belikan. Akad wakalah ini fungsinya agar nasabah tidak terintervensi ketika memilih barang terhadap suplier.²⁴

Akad Murabahah. Akad ini dilakukan setelah dilakukan akad wakalah antara koperasi syariah dengan nasabah. Kemudian barang tersebut ditransaksikan kembali kepada koperasi syariah dan nasabah dengan prinsip jual beli murabahah dengan

²¹ Batubara.

²² " https://kopsyahbmi.co.id/tentang_kami.."

²³ Batubara, *Buku Panduan Simpan Pinjam, Dan Pembiayaan Model BMI Syariah*. Hal.72

²⁴ *Ibid.*,Hal.72..

sistem pembayaran tertunda.²⁵

Pihak-pihak yang ikut dalam proses akad ini adalah pihak koperasi, pihak nasabah, pihak supplier barang dan pihak notaris. Proses akad ini diawali dengan penjelasan klausul isi perjanjian/kontrak oleh pihak koperasi syariah kepada nasabah, penjelasan notaris terhadap akta kepemilikan barang objek dan yang menyertainya dan diakhiri dengan penandatanganan akad antara pihak koperasi syariah dan nasabah serta notaris yang menjadi saksi.²⁶

Setelah adanya penandatanganan klausul perjanjian maka barang objek diserahkan oleh pihak koperasi kepada nasabah agar dapat di manfaatkan. Walaupun barang objek sudah diserahkan kepada nasabah oleh koperasi, namun penguasaan terhadap barang objek tersebut masih berada dalam penguasaan pihak koperasi syariah sebelum nasabah menyelesaikan kewajibannya. Maka dokumen-dokumen kepemilikan barang objek dalam penguasaan koperasi syariah sekaligus menjadi agunan atau jaminan pembiayaan.²⁷

Setelah barang objek diterima oleh nasabah, maka kemudian nasabah wajib melunasi dan melakukan pembayaran pembiayaan secara angsur dengan jumlah nominal yang ditentukan dalam perjanjian hingga lunas. Apabila ada keterlambatan pembayaran, maka pihak koperasi akan mengadakan pendekatan kepada nasabah tentang penyebab keterlambatan dalam pembayaran²⁸.

3. ANALISIS PENERAPAN AKAD MURABAHAH PADA PEMBIAYAAN PEMILIKAN RUMAH PADA KOPERASI SYARIAH BENTENG MIKRO INDONESIA PADA FATWA DSN MUI No:04/DSN-MUI/IV/2000.

Pembiayaan murabahah Koperasi Benteng Mikro Indonesia sebagian besar sesuai dengan prinsip-prinsip syariah dan regulasi Fatwa DSN-MUI No: 04/DSNMUI/IV/2000. Sebab sampai saat ini penulis tidak banyak menemukan pelanggaran baik dari segi akad murabahah, jaminan murabahah, penentuan margin dan utang dalam pembiayaan. Uraian sebagai berikut:

a. Ketentuan fatwa pertama

Pada pembiayaan pemilikan rumah di koperasi syariah benteng mikro Indonesia dilakukan dengan akad *Murabahah* antara koperasi syariah dengan anggota nasabahnya yang didalamnya ada penentuan harga pokok tambah margin dan jangka waktu pembayaran dengan dicicil. Akad murabahah ini tidak menganut sistem riba. Karena jangka waktu pembayaran cicilan tidak mempengaruhi harga total barang. Untuk jangka waktu dan besaran cicilan diputuskan dengan musyawarah serta kesanggupan nasabah dengan syarat cicilan lunas sesuai dengan jangka waktu yang disepakati.

Hal ini sesuai dengan ketentuan fatwa pada poin pertama yang menyebutkan bahwa "*bank dan nasabah harus melakukan akad murabahah yang bebas riba*"²⁹.

25 Batubara.74.

26 Batubara.75.

27 Batubara, *Buku Panduan Simpan Pinjam, Dan Pembiayaan Model BMI Syariah*.

28 *Ibid.*, Hal.83

29 Syari et al., "FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL NO: 04/DSN-MUI/IV/2000 Tentang MURABAHAH."

Selain akad, koperasi syariah benteng mikro Indonesia juga memperhatikan objek barang yang akan di akadkan, pada produk ini adalah kepemilikan rumah, hal ini sesuai dengan poin kedua *"bahwa barang yang diperjualbelikan tidak diharamkan oleh syariat islam"*³⁰.

Pada pembelian rumah, yakni koperasi mewakilkan nasabah untuk membeli barang yang dibutuhkan atas nama koperasi dan ini tidak sesuai dengan fatwa pertama point 9 yang menyatakan *"Bank membeli barang yang diperlukan nasabah atas nama bank sendiri, dan pembelian ini harus sah dan bebas riba"*³¹.

Yang seharusnya pihak koperasi langsung berakad dengan supplier, agar tidak mencacati akad *murabahah*nya. yakni *akad murabahah* dilakukan sebelum barang sudah menjadi milik koperasi. Hal ini tentu bertentangan dengan ketentuan fatwa pertama point ke 9 yaitu *"Jika bank hendak mewakilkan kepada nasabah untuk membeli barang dari pihak ketiga, akad jual beli murabahah harus dilakukan setelah barang, secara prinsip, menjadi milik bank"*³². Jadi menurut ketentuan berikut jika koperasi ingin memberikan kuasa kepada anggota untuk membeli barang sendiri maka akad *murabahah* harus dilaksanakan sesudah barang secara prinsip menjadi milik koperasi.

b. Ketentuan fatwa kedua

Fatwa kedua Poin 1 bersesuaian yaitu anggota koperasi yang ingin membeli barang datang ke koperasi dan mengajukan permohonan pembelian barang.

Ketentuan fatwa poin ke-2 adalah *"jika bank menerima permohonan tersebut, ia harus membeli terlebih dahulu aset yang dipesannya secara sah dengan pedagang"*³³. Pada poin ini terjadi kontradiksi, sebab pada perakteknya pada koperasi syariah benteng mikro Indonesia, koperasi memberikan kuasa wakil kepada nasabah untuk membeli rumah kepada supplier. Pada dasarnya di ketentuan ini, koperasilah yang membeli barang terhadap supplier dengan akad jual beli dan menyerahkannya kepada nasabah.

Pada ketentuan poin ke-3 sampai ke 7 tidak ada pembatalan pembelian barang, sebab anggota/nasabah yang membeli barang.

c. Ketentuan fatwa ketiga

Pada dasarnya pembiayaan *murabahah* tidak ada keharusan untuk membuat jaminan tapi tidak ada juga dalil yang mengharamkannya. Koperasi syariah benteng mikro Indonesia juga menerapkan adanya jaminan pada *murabahah* pembiayaan pemilikan rumah, yaitu surat atau dokumen rumah tersebut dijadikan jamininan. Peraktek ini sesuai dengan poin 1 dan 2 yaitu *"jaminan dalam murabahah diperbolehkan, agar nasabah serius dengan pesannya' dan 'bang dapat meminta nasabah untuk menyediakan jaminan sebagai pegangan"*³⁴.

³⁰ *Ibid.*,

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

d. Ketentuan fatwa keempat

Untuk ketentuan fatwa keempat poin 1 sampai 3 diterapkan oleh koperasi syariah benteng mikro Indonesia. Nasabah wajib membayar cicilan hingga lunas, walaupun objek sudah dijual atau berpindah tangan kepada pihak lain atau walaupun mengalami kerugian sewaktu jual beli dengan pihak ketiga.

e. Ketentuan fatwa kelima

Pada penerapannya koperasi syariah benteng mikro Indonesia tidak memperkenankan nasabah/anggota untuk menunda-nunda pembayaran hingga lunas kecuali ada keadaan memaksa sebagaimana Poin 1 *"Nasabah yang memiliki kemampuan tidak dibenarkan menunda penyelesaian utangnya"*³⁵.

Poin 2 *"Jika nasabah menunda-nunda pembayaran dengan sengaja, atau jika salah satu pihak tidak menunaikan kewajibannya, maka penyelesaiannya dilakukan melalui Badan Arbitrasi Syariah setelah tidak tercapai kesepakatan melalui musyawarah"*³⁶. Dalam penerapannya, koperasi membuat dana denda sebagai hukuman agar nasabah serius untuk melunasi pesannya. Jika nasabah memang tidak mampu untuk melunasi kewajibannya, maka akan diselesaikan dengan musyawarah antara nasabah dengan pihak koperasi.

f. Ketentuan fatwa keenam

Jika nasabah mengalami kepailitan atau bangkrut, serta bisa membuktikannya kepada koperasi, maka cicilan dapat ditunda sebagaimana point 1 ketentuan keenam *"Jika nasabah telah dinyatakan pailit dan gagal menyelesaikan utangnya, bank harus menunda tagihan utang sampai ia menjadi sanggup kembali, atau berdasarkan kesepakatan"*³⁷.

Dalam penerapan fatwa DSN-MUI No: 04/DSNMUI/IV/2000 sebagian besar sudah dilaksanakan dalam pembiayaan pemilikan rumah pada koperasi syariah benteng mikro Indonesia baik dari akad, jaminan serta angsuran/cicilan.

D. KESIMPULAN

Fatwa DSN MUI NO:04/DSN-MUI/IV/2000 Tentang Murabahah pada umumnya sudah dilaksanakan pada Koperasi Syariah Benteng Mikro Indonesia pada pembiayaan murabahah pemilikan rumah. Pada umumnya sudah dilaksanakan pada Koperasi Syariah Benteng Mikro Indonesia pada pembiayaan *murabahah* pemilikan rumah baik dari segi objek, akad, jaminan, dan pembayaran. Namun Ada sedikit ketidaksesuaian dengan fatwa pertama poin ke-9 yaitu *"Jika bank hendak mewakilkan kepada nasabah untuk membeli barang dari pihak ketiga, akad jual beli murabahah harus dilakukan setelah barang, secara prinsip menjadi milik bank"* dimana pada saat proses perikatan murabahah, rumah masih dalam tahap pencarian atau dalam pembangunan. Maka dalam hal ini barang belum dimiliki oleh koperasi.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul, Fitri Syifa Fauziah, Hamid. "ANALISIS PELAKSANAAN AKAD MURABAHAH MENU-RUT FATWA DSN MUI NO : 04 / DSN-MUI / IV / 2000 TENTANG MURABAHAH DI KOPERASI SYARIAH MASJID BESAR TEGALKALONG SUMEDANG." *Jurnal Ilmu-Ilmu Agama* 2, no. 2 (2000): 9–21.
- Alimin. "ANALISIS PRAKTEK AKAD MURABAHAH DI KOPERASI SYARIAH" 4, no. 2 (n.d.): 143–61.
- Andriani, Fitria. "Implementasi Akad Murabahah Dan Musyarakah Mutanaqishah Dalam Pembiayaan Pemilikan Rumah Pada Perbankan Syariah (Studi Kasus Pada Bank Muamalat Indonesia)" 11, no. 1 (2019): 95–127.
- Batubara, Kamaruddin. *Buku Panduan Simpan Pinjam, Dan Pembiayaan Model BMI Syariah*. Jakarta: IT Elex Media Komputindo, 2020.
- Buchori, N.S. "Koperasi Dalam Perspektif Ekonomi Syari'ah." *MASLAHAH (Jurnal Hukum Islam Dan Perbankan Syariah* Vol 1(1) (2010): Hal.93-115.
- Dusuki, A.W. and N.I. Abdullah. "Maqasid AlShariah, Masalahah, and Corporate Social Responsibility." *American Journal of Islamic Social Sciences* Vol 24 (2007): 25.
- Habibaty, Diana Mutia. "PERANAN FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL -MAJELIS ULAMA INDONESIA- TERHADAP HUKUM POSITIF INDONESIA," 2017, 447–54.
- Latif, Abdul. "IMPLEMENTASI FATWA DSN-MUI TERHADAP PRAKTIK BANK MUAMALAT KCP PONOROGO," n.d., 1–18.
- Lubis, Suhrawardi K. *Hukum Ekonomi Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2000.
- "No Title," n.d. https://kopsyahbmi.co.id/tentang_kami.
- Nurhayati, Wasilah, Sri. *Akuntansi Syariah Di Indonesia*. 3rd ed. Jakarta: Salemba Empat, 2014.
- Sarjana, Pasca, Universitas Islam, Negeri Raden, and Intan Lampung. "Jurnal Al Wasith: Jurnal Studi Hukum Islam || Vol. 5 No. 2 (2020) 5 "2, no. 2 (2020): 126–37.
- Standar Produk Perbankan Syariah Murabahah*, n.d.
- Suardi, Didi, and Fitria Salamah. "THE ANALYSIS OF FATWA DSN MUI NO : 04 / DSN-MUI / IV / 2000 ON THE IMPLEMENTATION OF MURABAHAH CONTRACT ON GOLD INSTALLMENT PRODUCTS AT SHARIA BANK MANDIRI KCP . CIKUPA TANGERANG-BANTEN PENERAPAN AKAD MURABAHAH PADA PRODUK CICIL EMAS PADA BANK SYARIAH MANDIRI KCP . CIKUPA" 7, no. 1 (2021): 37–47.
- Syari, Fatwa Dewan, A H Nasional No, Tentang Murabahah, Dewan Syari, Firman Allah Qs, Firman Allah Qs, Dan Allah, and Firman Allah Qs. "FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL NO: 04/DSN-MUI/IV/2000 Tentang MURABAHAH," 2000.
- "Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2012 Tentang Perkoperasian," n.d.
- Zuhaili, Wahbah. *Fiqih Islam Wa Adillatuhu, (Penerjemah Abdul Hayyie Al-Kattani, Dkk)*. Jilid ke-5. Jakarta: Gema Insani, 2011.

PENGARUH LITERASI DIGITAL DAN PEMAHAMAN FATWA EKONOMI SYARIAH TERHADAP PERSEPSI JUDI ONLINE YANG DIMODERASI OLEH TINGKAT KESADARAN SYARIAH

Sumar'in¹, Ichsan Iqbal², Andiyono³, Sumin⁴

¹*Institut Agama Islam Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas, Indonesia*

^{2,4}*Pontianak State Islamic Institute, Indonesia*

³*Politeknik Negeri Sambas, Indonesia*

Corresponding Author: sumarinasmawi@gmail.com / Hp. +62-81251760132

Abstrak:

Meskipun telah banyak penelitian tentang pemahaman fatwa ekonomi syariah dan literasi digital, terdapat celah yang signifikan dalam memahami pengaruh gabungan keduanya pada persepsi masyarakat terhadap judi online. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan pengaruh literasi digital dan pemahaman fatwa ekonomi syariah pada persepsi masyarakat terhadap judi online yang dimoderasi oleh tingkat kesadaran syariah. Kami menggunakan metode kuantitatif dengan desain korelasional dan survei yang melibatkan 535 responden yang dipilih dengan metode acak sederhana. Data dianalisis menggunakan model persamaan struktural dengan pendekatan partial least square (SEM-PLS). Penelitian ini berhasil mengungkapkan bahwa literasi digital berpengaruh signifikan terhadap pemahaman fatwa ekonomi syariah dan persepsi masyarakat terhadap judi online. Kesadaran syariah juga terbukti secara signifikan dapat memoderasi (menurunkan) persepsi masyarakat terhadap judi online. Namun, moderasi kesadaran syariah pada pemahaman fatwa ekonomi syariah tidak berpengaruh signifikan pada persepsi masyarakat terhadap judi online. Literasi digital juga berpengaruh tidak signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online melalui pemahaman fatwa ekonomi syariah. Implikasi penelitian ini bagi pembuat kebijakan dan praktisi dapat digunakan untuk mengurangi persepsi positif terhadap judi online di masyarakat, serta perhatian pada faktor-faktor religius dalam merancang intervensi terkait perilaku judi online.

Kata Kunci: *Digital, Fatwa, Judi-Online, Syariah.*

Abstract:

Although there have been many studies on understanding Sharia economic fatwas and digital literacy, there is a significant gap in understanding the combined effect on public perceptions of online gambling. This study aims to explain the effect of digital literacy and understanding of the Sharia economic fatwa on public perception of online gambling moderated by the level of Sharia awareness. We used a quantitative method with a correlational design and a survey involving 535 respondents selected by simple random method. The data were analyzed using a structural equation model with a partial least square (SEM-PLS) approach. This study successfully revealed that digital literacy significantly affects knowledge of the Sharia fatwa and public perception of online gambling. Sharia awareness is also proven to significantly moderate (lower) people's perceptions of online gambling. However, the moderation of Sharia awareness and knowledge about Sharia fatwas has no significant effect on people's perceptions of online gambling. Digital literacy also has an insignificant effect on public perceptions of online gambling through sharia knowledge. The implications of this study for policymakers and practitioners can be used to reduce positive perceptions of online gambling in the community, as well as attention to religious factors in designing interventions related to online gambling behaviour.

Keywords: *Digital, Fatwa, Online-Gambling, Sharia.*

Pendahuluan

Literasi digital memiliki peran krusial dalam membentuk persepsi masyarakat tentang judi online. Literasi digital yang baik memungkinkan individu menghindari situs-situs perjudian online yang ilegal dan tidak sesuai dengan prinsip syariah. Penelitian Hidayah et al. (2024) menunjukkan bahwa literasi digital dapat meningkatkan kesadaran masyarakat tentang bahaya judi online. Studi oleh Giménez et al. (2022) juga menyoroti pentingnya literasi digital dalam membantu masyarakat memahami manfaat teknologi dengan benar atau mengurangi judi online. Sejalan dengan itu, Andriyani et al. (2023), juga pada temuan Candra et al. (2022) menunjukkan bahwa literasi digital dapat membantu masyarakat memahami risiko dan dampak negatif judi online serta memberikan solusi teknologi fintech untuk mencegah praktik yang bertentangan dengan prinsip syariah.

Pemahaman fatwa ekonomi syariah memainkan peran fundamental dalam mengedukasi masyarakat tentang prinsip-prinsip keuangan Islam yang menolak praktik-praktik seperti judi online. Penelitian Hakim (2019) menunjukkan bahwa fatwa memiliki peran penting dalam mengkonfirmasi nilai-nilai syariah dalam keuangan. Selanjutnya Andriansyah (2023) menjelaskan bahwa fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) sering kali menjadi dasar bagi regulasi. Hal ini menunjukkan bahwa pemahaman yang baik tentang fatwa dapat mempengaruhi kebijakan dan praktik ekonomi. Pada penelitian Wilis et al. (2022) mendapatkan temuan bahwa pentingnya pengetahuan dalam mengurangi praktik perjudian online, mempertegas bahwa integrasi teknologi dapat memperluas efektivitas pendidikan ekonomi terhadap pemahaman fatwa ekonomi syariah. Adapun solusi yang ditawarkan oleh Glavina et al. (2021) menunjukkan bahwa teknologi fintech dapat digunakan untuk menyebarkan informasi tentang larangan judi online dengan lebih efektif.

Kesadaran syariah dapat berperan sebagai pemediasi hubungan antara pemahaman

fatwa ekonomi syariah dan literasi digital terhadap persepsi judi online. Penelitian Candra et al. (2022) menunjukkan bahwa kesadaran syariah dapat meningkatkan efektivitas pendidikan ekonomi syariah dalam mengubah persepsi masyarakat tentang judi online. Studi Laldin (2020) menekankan bahwa kesadaran syariah dapat membantu individu memahami pentingnya menghindari praktik keuangan yang diharamkan seperti judi online. Penelitian oleh Fattah et al. (2022) menemukan bahwa kesadaran syariah dapat meningkatkan kepatuhan terhadap prinsip-prinsip syariah dan mengurangi partisipasi dalam judi online. Menne (2017) menguatkan penelitian Kasri et al. (2020) menunjukkan bahwa kesadaran syariah dapat memperkuat dampak pendidikan ekonomi syariah terhadap persepsi masyarakat tentang judi online. Penegasan dari penelitian Rosidi et al. (2022) menunjukkan bahwa kesadaran syariah membantu individu memahami pentingnya menghindari judi online dalam aktivitas keuangan mereka.

Data empiris terbaru menunjukkan bahwa dengan meningkatnya digitalisasi, kejahatan seperti judi online juga meningkat. Menurut laporan dari Kaspersky (2021) serangan siber yang terkait dengan judi online meningkat sebesar 30% selama pandemi COVID-19. Studi oleh Global Betting and Gaming Consultants (GBGC) yang dikutip dalam Schalkwyk et al. (2022) mengungkapkan bahwa pasar judi online global tumbuh sebesar 12% pada tahun tersebut, peningkatan akses dan partisipasi dalam judi online juga meningkat. Penelitian oleh Auer & Griffiths (2020) menemukan bahwa peningkatan akses ke platform judi online selama pandemi telah menyebabkan peningkatan masalah perjudian di kalangan masyarakat. Selain itu, laporan dari European Gaming & Betting Association (EGBA) dalam Nelson et al. (2021) memaparkan bahwa sekitar 26% dari pendapatan perjudian di Eropa berasal dari judi online, menunjukkan penetrasi yang signifikan dari judi online dalam industri perjudian. Pada kasus di Indonesia judi Online dewasa ini juga menjadi masalah yang cukup memprihatinkan. Hasil penelitian Nugraha et al. (2023) menunjukkan peningkatan kasus judi online di Indonesia, dengan jumlah kasus yang berhasil ditindak oleh Bareskrim Polri dari tahun 2018 hingga 2022 mencapai 905 kasus. Temuan Hasibuan (2023) menunjukkan bahwa meskipun ada upaya untuk memblokir konten perjudian, pelaku judi online masih dapat mengakses berbagai situs judi dengan mudah. Artinya perlu upaya bersama untuk menghadapi bahaya judi online di Indonesia.

Meskipun banyak penelitian telah dilakukan mengenai fatwa ekonomi syariah dan literasi digital, masih terdapat celah dalam memahami hubungan antara kedua faktor ini dengan persepsi judi online, khususnya dengan mempertimbangkan peran mediasi kesadaran syariah. Banyak masyarakat yang masih memiliki persepsi negatif atau tidak tepat terhadap judi online, dan hal ini dapat berdampak buruk pada ekonomi dan sosial mereka. Penelitian ini bertujuan untuk menjembatani celah tersebut dengan menyelidiki bagaimana literasi digital dan pemahaman fatwa ekonomi syariah mempengaruhi persepsi terhadap judi online melalui moderasi kesadaran syariah.

Literatur Review

Persepsi Masyarakat Muslim terhadap Judi Online

Persepsi individu tentang judi online dipengaruhi oleh pemahaman mereka tentang risiko dan manfaat dari aktivitas tersebut. Chóliz (2016) menunjukkan bahwa kesadaran tentang dampak adiktif dari judi online dapat mengurangi keterlibatan dalam aktivitas terse-

but. Penelitian lain oleh Effertz et al. (2018) menunjukkan bahwa pemahaman tentang risiko ekonomi dari judi online dapat mempengaruhi persepsi negatif terhadap aktivitas tersebut. Faktor-faktor yang mempengaruhi persepsi judi online meliputi norma sosial, paparan media, dan pengalaman pribadi. Indikator persepsi judi online meliputi pandangan tentang keamanan, keadilan, dan risiko yang terkait dengan perjudian online (Chóliz,(2016); Effertz et al. (2018). Penelitian Pinasti et al. (2022) menemukan bahwa literasi digital yang baik dapat meningkatkan pengetahuan seseorang tentang isu-isu syariah melalui informasi yang lebih terstruktur dan akurat yang tersedia di platform digital.

Literasi digital yang tinggi memungkinkan individu untuk lebih efektif menggunakan teknologi digital dan memahami informasi yang disampaikan melalui media digital, termasuk risiko yang terkait dengan perjudian online. Penelitian Puspita & Badi'ati (2021) menunjukkan bahwa pemanfaatan teknologi oleh generasi muda Muslim meningkatkan literasi informasi Islam mereka. Studi ini menemukan bahwa persepsi kegunaan teknologi memiliki dampak signifikan terhadap niat perilaku dalam literasi informasi Islam. Pada temuan Mutiara (2023) literasi keuangan syariah juga meningkatkan pemahaman dan kepuasan finansial individu, meskipun pengaruh langsungnya pada keputusan investasi mungkin relatif kecil, pengaruh tidak langsungnya tetap substansial. Berdasarkan hasil penelitian terdahulu dapat disusun hipotesis sebagai berikut:

H1: Literasi digital memiliki pengaruh positif yang signifikan terhadap pemahaman fatwa ekonomi syariah.

Penelitian Chiu et al. (2022) menggunakan teori motivasi diri untuk menunjukkan bahwa kebutuhan akan kepuasan diri melalui dukungan teknologi dapat meningkatkan literasi digital. Hasil penelitian menunjukkan bahwa literasi digital yang baik dapat meningkatkan kemampuan individu untuk menilai dan mengevaluasi informasi yang berkaitan dengan risiko online, termasuk judi online. Studi oleh Nugroho et al.(2023) menunjukkan bahwa peningkatan literasi digital berhubungan dengan penurunan toleransi terhadap judi online, karena individu menjadi lebih sadar akan risiko dan implikasi negatif dari aktivitas tersebut. Maka dapat di dibentuk hipotesis sebagai berikut:

H2: *Literasi digital memiliki pengaruh negatif yang signifikan terhadap persepsi positif masyarakat terhadap judi online*

Pemahaman fatwa ekonomi syariah memiliki pengaruh yang signifikan terhadap perilaku dan persepsi individu terhadap perjudian online. Pemahaman yang baik tentang prinsip-prinsip ekonomi syariah seperti riba, maysir (perjudian), dan gharar (ketidakpastian) dapat mengurangi minat seseorang untuk terlibat dalam aktivitas perjudian karena dianggap bertentangan dengan ajaran Islam. Aji et al. (2020) menemukan bahwa pengetahuan tentang riba secara signifikan mempengaruhi niat individu untuk menggunakan e-money syariah, yang menunjukkan bahwa pengetahuan ini dapat juga mengurangi niat untuk berjudi online. Indikator pemahaman fatwa ekonomi syariah meliputi pengetahuan tentang larangan riba, kesadaran tentang larangan maysir, dan pemahaman mengenai prinsip-prinsip keadilan dalam transaksi (Aji et al. (2020); Scott et al. (2019); McCormack & Griffiths (2012)) Penelitian Blayone 2019), menemukan bahwa pengetahuan yang baik tentang syariah membantu individu memahami dampak negatif dari judi online dan, akibatnya, mengurangi persepsi positif terhadap aktivitas tersebut. Sehingga dapat dibentuk hipotesis sebagai berikut:

H3: *Pemahaman fatwa ekonomi syariah memiliki pengaruh negatif yang signifikan terhadap*

persepsi masyarakat pada judi online

Kesadaran syariah berperan sebagai faktor moderasi dalam hubungan antara Pemahaman Fatwa Ekonomi Syariah, literasi digital, dan persepsi judi online. Kesadaran syariah yang tinggi dapat memperkuat dampak Pemahaman Fatwa Ekonomi Syariah dan literasi digital dalam mengurangi persepsi positif terhadap judi online. Penelitian oleh Aji et al. (2020) menunjukkan bahwa kesadaran syariah dapat memperkuat pengaruh Pemahaman Fatwa Ekonomi Syariah dalam mengurangi niat untuk menggunakan layanan keuangan yang tidak sesuai syariah, yang dapat diterapkan pada konteks judi online. Penelitian oleh Chóliz(2016) juga mendukung bahwa kesadaran tentang prinsip-prinsip syariah dapat mengurangi keterlibatan dalam perjudian online. Pemahaman fatwa ekonomi syariah dan literasi digital memiliki pengaruh signifikan terhadap persepsi judi online, dengan tingkat kesadaran syariah berperan sebagai faktor moderasi yang memperkuat hubungan ini. Penelitian oleh McGee (2020) menunjukkan bahwa kesadaran syariah dapat mempengaruhi sikap negatif terhadap praktik judi, mengurangi kecenderungan individu untuk melihat judi online secara positif.

H4: menyatakan bahwa kesadaran syariah memiliki pengaruh negatif yang signifikan terhadap persepsi positif masyarakat terhadap judi online.

García et al. (2023) menemukan bahwa nilai-nilai religius dapat memperlemah pengaruh literasi digital terhadap sikap positif terhadap judi online, mengindikasikan bahwa individu dengan kesadaran syariah yang tinggi cenderung lebih kritis terhadap informasi yang mendukung aktivitas judi. Dari temuan ini dapat dibentuk hipotesis;

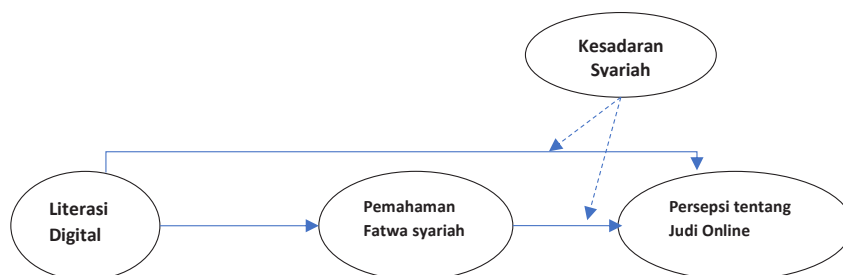
H5: moderasi kesadaran syariah terhadap pengaruh literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online.

H6: Kesadaran syariah memoderasi pengaruh pemahaman fatwa ekonomi syariah terhadap persepsi positif masyarakat terhadap judi online

Literasi digital juga merupakan variabel penting yang mempengaruhi persepsi terhadap judi online. Scott et al. (2019) menunjukkan bahwa literasi digital dapat mengurangi risiko keterlibatan dalam perjudian online dengan memberikan kemampuan kepada individu untuk mengenali dan menghindari situs-situs berisiko. Scott et al. (2019) menjelaskan indikator literasi digital mencakup kemampuan menggunakan perangkat digital, memahami konten digital, dan kemampuan untuk mengidentifikasi informasi yang dapat dipercaya temuan dan teori ini dapat membentuk hipotesis sebagai berikut;

H7: Literasi digital memiliki pengaruh tidak langsung terhadap persepsi positif masyarakat terhadap judi online melalui pemahaman fatwa ekonomi syariah.

Berdasarkan tinjauan literatur, peneliti dapat Menyusun model hipotetik penelitian ini sebagaimana;



Gambar 1. Model Konseptual

Methode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan desain korelasional dan jenis penelitian survei. Menurut Weyant (2022) metode kuantitatif mengandalkan pengumpulan dan analisis data numerik untuk memahami hubungan antara variabel, sedangkan desain korelasional memungkinkan peneliti mengidentifikasi dan mengukur hubungan antara literasi digital, pemahaman fatwa ekonomi syariah, persepsi judi online, dan kesadaran syariah tanpa memanipulasi variabel tersebut.

Populasi dan Sampel

Kami menggunakan teknik simple random sampling, jumlah sampel adalah 535 responden dipilih dari populasi masyarakat muslim seluruh wilayah di Indonesia pada tahun 2024. Penentuan ukuran sampel ini mengikuti formula yang diusulkan oleh Cochran (1977) untuk memastikan bahwa sampel representatif dan menghasilkan estimasi populasi yang akurat.

Teknik dan Instrumen Pengumpul Data

Penelitian ini menggunakan data primer yang dikumpulkan langsung dari responden melalui teknik survei menggunakan kuesioner sebagai alat pengumpul data. Kuesioner dirancang untuk mengukur literasi digital, pemahaman fatwa ekonomi syariah, persepsi judi online, dan kesadaran syariah. Kuesioner menggunakan skala Likert 4 poin ["Tidak Setuju" hingga "Sangat Setuju"].

Tabel 1: Variabel dan Indiktornya

Variabel	Definisi Konseptual	Definisi Operasional	Indikator
Literasi Digital	Kemampuan individu untuk menggunakan teknologi digital secara efektif dan memahami informasi yang disampaikan melalui media digital, dalam Blayone (2019)	Diukur melalui kuesioner yang menilai kemampuan menggunakan perangkat digital, memahami konten digital, dan mengidentifikasi informasi yang dapat dipercaya.	Kemampuan menggunakan perangkat digital, memahami konten digital, kemampuan mengidentifikasi informasi yang dapat dipercaya.
Pemahaman Fatwa Ekonomi Syariah	Pengetahuan dan pemahaman individu tentang fatwa ekonomi syariah yang mencakup riba, maysir, dan gharar, dalam Alam (2017)	Diukur melalui kuesioner yang mengukur pengetahuan fatwa tentang riba, maysir, dan gharar.	Pengetahuan tentang fatwa maysir, riba, kesadaran tentang larangan gharar..
Persepsi Judi Online	Persepsi individu tentang aktivitas judi online, termasuk risiko dan manfaat yang terkait. dalam Spurrier, M., & Blaszczyński, A. (2014)	Diukur melalui kuesioner yang menilai pandangan tentang keamanan, keadilan, dan risiko terkait judi online.	Pandangan tentang keamanan, keadilan, dan risiko yang terkait dengan perjudian online.

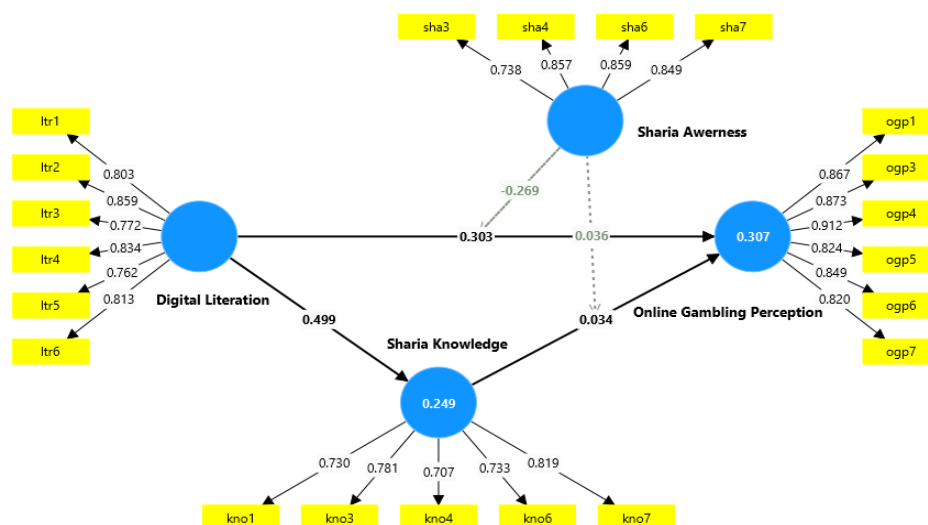
Variabel	Definisi Konseptual	Definisi Operasional	Indikator
Kesadaran Syariah	Tingkat kesadaran dan pemahaman individu terhadap prinsip-prinsip syariah dan komitmen untuk menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari. Aji et al. (2020)	Diukur melalui kuesioner yang menilai keterlibatan dalam praktik keagamaan, pengetahuan tentang prinsip syariah, dan komitmen terhadap nilai-nilai syariah.	Keterlibatan dalam praktik keagamaan, pengetahuan tentang prinsip syariah, komitmen terhadap nilai-nilai syariah.

Alat Analisis

Penelitian ini menggunakan analisis *Structural Equation Modeling - Partial Least Squares* (SEM-PLS) untuk menguji hipotesis. Menurut hair et al (2017) SEM-PLS adalah metode analisis yang cocok untuk menguji hubungan kompleks antar variabel laten dalam model struktural, terutama ketika data tidak berdistribusi normal dan ukuran sampel relatif kecil. Hubungan antara variabel laten diuji menggunakan koefisien jalur (*path coefficients*), dan signifikansi koefisien jalur diuji menggunakan teknik bootstrapping dengan resampling sebanyak 5000, di mana nilai $p \leq 0.05$ dianggap signifikan.

Analisis Data

Model hipotetik dalam penelitian ini dikonstruksi dalam model struktural SEM-PLS yang divisualisasikan melalui path diagram. Path diagram menunjukkan hubungan signifikan antara literasi digital dan pemahaman fatwa ekonomi syariah, serta pengaruh langsung literasi digital dan kesadaran syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Namun, butir-butir kuesioner dengan loading faktor kurang dari 0.7, seperti butir ltr7, kno2, kno5, ogp2, sha1, sha2 dan sha5, harus dieliminasi karena tidak berkorelasi signifikan dengan faktor pembentuk konstruk. Kedua model tersebut dianalisis menggunakan software SmartPLS versi 4.0 dan disajikan pada Gambar 2.



Gambar 2: Path Diagram Final

Evaluasi model pengukuran (outer model)

Berdasarkan Gambar 2 dapat diketahui bahwa Indikator literasi digital menunjukkan nilai outer loadings yang bervariasi antara 0.569 hingga 0.854. Tujuh dari delapan indikator memiliki nilai outer loadings di atas 0.7, yang menunjukkan validitas konvergen yang baik. Indikator ltr7 memiliki nilai loading factor 0.569, yang berada di bawah threshold 0.7, mengindikasikan bahwa indikator ini memiliki validitas konvergen yang rendah. Semua nilai T untuk indikator literasi digital signifikan pada level 0.05 (P-values = 0.000), menunjukkan bahwa indikator-indikator tersebut secara statistik signifikan dalam mengukur konstruk literasi digital.

a. *Bukti Validitas dan Estimasi Reliabilitas Konstruk*

Validitas konstruk dapat dievaluasi menggunakan dua metode utama: Average Variance Extracted (AVE) dan kriteria Fornell-Larcker. AVE mengukur jumlah varian yang ditangkap oleh konstruk relatif terhadap jumlah varian karena kesalahan pengukuran, dengan nilai $AVE \geq 0.5$ dianggap menunjukkan validitas konstruk yang memadai. Kriteria Fornell-Larcker membandingkan akar kuadrat dari AVE untuk setiap konstruk dengan korelasi antara konstruk tersebut dan konstruk lainnya dalam model. Sedangkan Estimasi reliabilitas konstruk dapat dilakukan dengan menggunakan Cronbach's alpha, Composite Reliability (rho_a), dan Composite Reliability (rho_c). Cronbach's alpha mengukur konsistensi internal dari item-item dalam suatu konstruk, dengan nilai ≥ 0.7 dianggap memadai untuk penelitian eksploratif dan ≥ 0.8 untuk penelitian yang sudah mapan. Composite Reliability (rho_a) mirip dengan Cronbach's alpha tetapi memperhitungkan bobot loading dari item-item pada konstruk, dengan nilai ≥ 0.7 sebagai indikasi reliabilitas yang baik. Composite Reliability (rho_c) menilai reliabilitas konstruk dengan memperhitungkan jumlah varian yang dijelaskan oleh konstruk tersebut, dengan nilai ≥ 0.7 dianggap memadai dan ≥ 0.8 lebih disukai untuk reliabilitas lebih tinggi.

Tabel 1: Bukti Validitas Konvergen dan Reliabilitas Konstruk

Variables	Cronbach's alpha	Composite reliability (rho_a)	Composite reliability (rho_c)	AVE
Digital Literation	0.893	0.895	0.918	0.652
Online Gambling Perception	0.928	0.931	0.944	0.736
Sharia Awerness	0.848	0.875	0.896	0.684
Sharia Fatwa Knowledge	0.817	0.839	0.869	0.570

Hasil validitas diskriminan menggunakan kriteria Fornell-Larcker untuk penelitian ini disajikan pada Tabel 2 berikut.

Tabel 2: Discriminant Validity Fornell-Larcker Criterion

Cosntructs	Digital Literation	Online Gambling Perception	Sharia Awerness	Sharia Fatwa Knowledge

Digital Literation	<u>0.808</u>			
Online Gambling Perception	0.442	<u>0.858</u>		
Sharia Awerness	0.517	0.45	<u>0.827</u>	
Sharia Fatwa Knowledge	0.499	0.322	0.609	<u>0.755</u>

Nilai AVE untuk konstruk literasi digital adalah 0.652. Nilai ini menunjukkan bahwa lebih dari 65% varians indikator literasi digital dapat dijelaskan oleh konstruk tersebut, menunjukkan validitas konvergen yang baik, mengingat nilai ini melebihi threshold 0.5 yang direkomendasikan. Konstruk persepsi terhadap judi online memiliki nilai AVE sebesar 0.736. Nilai ini menunjukkan bahwa 73.6% varians indikator persepsi terhadap judi online dapat dijelaskan oleh konstruk tersebut. Hal ini mengindikasikan validitas konvergen yang sangat baik, dengan nilai yang jauh di atas threshold minimum. Nilai AVE untuk kesadaran syariah adalah 0.684. Nilai ini menunjukkan bahwa sekitar 68.4% varians dari indikator-indikator kesadaran syariah dapat dijelaskan oleh konstruk tersebut, yang menunjukkan validitas konvergen yang baik dan memenuhi kriteria yang ditetapkan. Konstruk pemahaman fatwa ekonomi syariah memiliki nilai AVE sebesar 0.570. Nilai ini mengindikasikan bahwa 57% varians indikator pemahaman fatwa ekonomi syariah dapat dijelaskan oleh konstruk tersebut. Meskipun nilai ini yang terendah di antara keempat konstruk, masih memenuhi threshold 0.5 yang direkomendasikan dan menunjukkan validitas konvergen yang cukup baik.

Nilai Cronbach's alpha, composite reliability (ρ_a), dan composite reliability (ρ_c) untuk setiap variabel laten disajikan dalam Tabel 1. Nilai Cronbach's alpha untuk konstruk literasi digital adalah 0.893, yang menunjukkan konsistensi internal yang sangat baik. Nilai composite reliability (ρ_a) sebesar 0.895 dan (ρ_c) sebesar 0.918, keduanya melebihi threshold 0.7, menunjukkan bahwa konstruk ini memiliki reliabilitas yang tinggi dan konsistensi yang baik dalam mengukur konsep literasi digital. Konstruk persepsi terhadap judi online memiliki nilai Cronbach's alpha sebesar 0.928, yang menunjukkan konsistensi internal yang sangat kuat. Nilai composite reliability (ρ_a) adalah 0.931 dan (ρ_c) adalah 0.944, menunjukkan bahwa konstruk ini sangat reliabel dan memiliki konsistensi internal yang tinggi. Nilai Cronbach's alpha untuk kesadaran syariah adalah 0.848, menunjukkan konsistensi internal yang baik. Nilai composite reliability (ρ_a) sebesar 0.875 dan (ρ_c) sebesar 0.896, keduanya melebihi threshold yang disarankan, menunjukkan bahwa konstruk ini memiliki reliabilitas dan konsistensi yang baik dalam mengukur kesadaran syariah. Konstruk pemahaman fatwa ekonomi syariah memiliki nilai Cronbach's alpha sebesar 0.817, menunjukkan konsistensi internal yang baik. Nilai composite reliability (ρ_a) adalah 0.839 dan (ρ_c) adalah 0.869, menunjukkan bahwa konstruk ini cukup reliabel dan memiliki konsistensi internal yang baik dalam mengukur pemahaman fatwa ekonomi syariah.

Hasil validitas diskriminan berdasarkan kriteria Fornell-Larcker disajikan dalam Tabel 2. Nilai akar kuadrat AVE untuk konstruk literasi digital adalah 0.808, yang lebih besar dari nilai korelasi dengan konstruk lainnya (0.442, 0.517, 0.499). Hal ini menunjukkan bahwa konstruk literasi digital memiliki validitas diskriminan yang baik, karena lebih mampu menjelaskan varians indikatornya sendiri dibandingkan dengan varians bersama dengan konstruk lain. Konstruk persepsi terhadap judi online memiliki nilai akar kuadrat AVE sebesar 0.858, yang juga lebih besar dari nilai korelasi dengan konstruk lainnya (0.442, 0.450, 0.322). Ini mengindikasikan bahwa konstruk persepsi terhadap judi online memiliki validitas diskriminan yang

kuat, mendukung bahwa konstruk ini unik dan berbeda dari konstruk lainnya dalam model. Nilai akar kuadrat AVE untuk kesadaran syariah adalah 0.827, yang lebih tinggi dari nilai korelasi dengan konstruk lainnya (0.517, 0.450, 0.609), menunjukkan validitas diskriminan yang baik, menandakan bahwa kesadaran syariah merupakan konstruk yang terpisah dan berbeda dari yang lain dalam model. Konstruk pemahaman fatwa ekonomi syariah memiliki nilai akar kuadrat AVE sebesar 0.755, yang juga lebih besar dari nilai korelasi dengan konstruk lainnya (0.499, 0.322, 0.609). Ini mengindikasikan bahwa pemahaman fatwa ekonomi syariah memiliki validitas diskriminan yang memadai, menunjukkan bahwa konstruk ini cukup unik dibandingkan dengan konstruk lainnya.

Evaluasi Model Struktural

Evaluasi model struktural dalam SEM-PLS mencakup beberapa aspek penting, termasuk penilaian ketepatan model, koefisien determinasi (R-square), effect size (f-square), uji hipotesis pengaruh langsung, uji hipotesis pengaruh tidak langsung, dan pengaruh total. Evaluasi ini bertujuan untuk menilai seberapa baik model struktural yang diusulkan menjelaskan varians dalam data dan untuk menguji hipotesis penelitian. Dalam konteks ini, beberapa ukuran yang digunakan meliputi Standardized Root Mean Square Residual (SRMR), d_ULS, d_G, Chi-square, dan Normed Fit Index (NFI). Berdasarkan literatur, SRMR dengan nilai kurang dari 0.08 mengindikasikan model fit yang baik, sementara nilai NFI yang mendekati 1 menunjukkan fit model yang lebih baik.

Tabel 3: Kriteria Ketepatan Model

Kriteria	Saturated model	Estimated model
SRMR	0.065	0.090
d_ULS	0.976	1.890
d_G	0.256	0.317
Chi-square	811.984	935.261
NFI	0.879	0.860

Nilai SRMR untuk model saturated adalah 0.065 dan untuk model estimated adalah 0.090. Nilai SRMR untuk model saturated berada di bawah threshold 0.08, yang menunjukkan bahwa model saturated memiliki fit yang baik. Namun, nilai SRMR untuk model estimated sedikit di atas threshold, mengindikasikan bahwa model estimated perlu sedikit perbaikan untuk mencapai fit yang optimal. Nilai d_ULS untuk model saturated adalah 0.976 dan untuk model estimated adalah 1.890. Nilai ini menunjukkan bahwa model saturated lebih sesuai dengan data dibandingkan model estimated. Nilai d_G juga menunjukkan hasil yang serupa dengan 0.256 untuk model saturated dan 0.317 untuk model estimated, mendukung kesimpulan bahwa model saturated lebih baik. Nilai Chi-square untuk model saturated adalah 811.984 dan untuk model estimated adalah 935.261. Meskipun nilai Chi-square yang lebih rendah lebih diinginkan, dalam model PLS-SEM, nilai Chi-square yang lebih tinggi tidak selalu menunjukkan fit model yang buruk karena sensitif terhadap ukuran sampel. Nilai NFI untuk model saturated adalah 0.879 dan untuk model estimated adalah 0.860. Nilai NFI yang mendekati 1 menunjukkan fit model yang baik, dan nilai-nilai yang diperoleh mengin-

dikasikan bahwa kedua model memiliki fit yang cukup baik, meskipun model saturated sedikit lebih baik dibandingkan model estimated.

a. Koefisien Determinasi

Koefisien determinasi (R-square) mengukur proporsi varians dalam variabel dependen yang dapat dijelaskan oleh variabel independen dalam model. Nilai R-square berkisar antara 0 dan 1, dengan nilai yang lebih tinggi menunjukkan kemampuan prediktif yang lebih baik.

Tabel 4: Koefisien Determinasi

Variabel	R-square	R-square adjusted
Online Gambling Perception	0.307	0.301
Sharia Fatwa Knowledge	0.249	0.248

Nilai R-square untuk persepsi terhadap judi online adalah 0.307, yang berarti bahwa 30.7% varians dalam persepsi terhadap judi online dapat dijelaskan oleh variabel independen dalam model ini, yaitu literasi digital, pemahaman fatwa ekonomi syariah, dan kesadaran syariah. Nilai R-square adjusted sebesar 0.301 menunjukkan bahwa model ini tetap stabil setelah mempertimbangkan jumlah variabel dalam model. Menurut Cohen (1988), nilai R-square sebesar ini dapat dikategorikan sebagai moderat, menunjukkan bahwa model ini memiliki kemampuan prediktif yang cukup baik. Nilai R-square untuk pemahaman fatwa ekonomi syariah adalah 0.249, yang berarti bahwa 24.9% varians dalam pemahaman fatwa ekonomi syariah dapat dijelaskan oleh variabel independen dalam model ini. Nilai R-square adjusted sebesar 0.248 menunjukkan konsistensi yang baik dari model setelah penyesuaian.

b. Effect Size

Effect size (f-square) mengukur besarnya pengaruh satu variabel independen terhadap variabel dependen dalam model struktural. Tabel 5 berikut menyajikan nilai f-square untuk setiap hubungan dalam model.

Tabel 5: Effect Size

Variabel	f-square
Digital Literation -> Online Gambling Perception	0.087
Digital Literation -> Sharia Fatwa Knowledge	0.332
Sharia Awerness -> Online Gambling Perception	0.054
Sharia Fatwa Knowledge -> Online Gambling Perception	0.001
Sharia Awerness x Digital Literation -> Online Gambling Perception	0.063
Sharia Awerness x Sharia Fatwa Knowledge -> Online Gambling Perception	0.001

Nilai f-square untuk pengaruh literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.087. Nilai ini menunjukkan bahwa literasi digital memiliki pengaruh kecil namun signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Nilai f-square untuk pengaruh literasi digital terhadap pemahaman fatwa ekonomi syariah adalah 0.332. Ini menunjukkan bahwa literasi digital memiliki pengaruh besar terhadap pemahaman fatwa ekonomi syariah, yang berarti perubahan

dalam literasi digital secara signifikan mempengaruhi pemahaman fatwa ekonomi syariah. Nilai f-square untuk pengaruh kesadaran syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.054. Nilai ini mengindikasikan pengaruh kecil namun signifikan dari kesadaran syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Nilai f-square untuk pengaruh pemahaman fatwa ekonomi syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.001. Ini menunjukkan bahwa pemahaman fatwa ekonomi syariah memiliki pengaruh yang sangat kecil dan hampir tidak signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Nilai f-square untuk interaksi antara kesadaran syariah dan literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.063. Nilai ini menunjukkan bahwa interaksi antara kesadaran syariah dan literasi digital memiliki pengaruh kecil namun signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Nilai f-square untuk interaksi antara kesadaran syariah dan pemahaman fatwa ekonomi syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.001. Ini menunjukkan bahwa interaksi antara kesadaran syariah dan pemahaman fatwa ekonomi syariah memiliki pengaruh yang sangat kecil dan hampir tidak signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online.

c. Uji Hipotesis Pengaruh Langsung

Uji hipotesis pengaruh langsung dilakukan untuk menilai hubungan langsung antara variabel independen dan variabel dependen dalam model struktural. Hipotesis diterima jika P-values kurang dari 0.05. Tabel 6 berikut menyajikan hasil uji hipotesis pengaruh langsung.

Tabel 6: Direct Effect

Variables	Parameter	T	P	Description
Digital Literation -> Sharia Fatwa Knowledge	0.499	15.086	0.000	H1 Accepted
Digital Literation -> OnlineGambling Percept.	0.303	7.590	0.000	H2 Accepted
Shria Ftw Knowledge -> Online Gambling Percept	0.034	0.733	0.464	H3 Rejected
Sharia Awerness x Digital Literation -> Online Gambling Perception	-0.269	5.237	0.000	H4 Accepted
Sharia Awerness x Sharia Fatwa Knowledge -> Online Gambling Perception	0.036	0.733	0.463	H5 Rejected

Nilai koefisien parameter (β) untuk pengaruh literasi digital terhadap pemahaman fatwa ekonomi syariah adalah 0.499, dengan T-statistics sebesar 15.086 dan P-values 0.000. Hasil ini menunjukkan bahwa literasi digital memiliki pengaruh positif yang signifikan terhadap pemahaman fatwa ekonomi syariah, sehingga hipotesis H1 diterima. Nilai koefisien parameter (β) untuk pengaruh literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.303, dengan T-statistics sebesar 7.590 dan P-values 0.000. Ini menunjukkan bahwa literasi digital memiliki pengaruh positif yang signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online, mendukung hipotesis H2. Nilai koefisien parameter (β) untuk pengaruh pemahaman fatwa ekonomi syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.034, dengan T-statistics sebesar 0.733 dan P-values 0.464. Hasil ini menunjukkan bahwa pengaruh pemahaman fatwa ekonomi syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online tidak signifikan, sehingga hipotesis H3 ditolak. Nilai koefisien parameter (β) untuk penga-

ruh kesadaran syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.264, dengan T-statistics sebesar 5.543 dan P-values 0.000. Ini menunjukkan bahwa kesadaran syariah memiliki pengaruh positif yang signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online, mendukung hipotesis H4. Nilai koefisien parameter (β) untuk interaksi antara kesadaran syariah dan literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah -0.269, dengan T-statistics sebesar 5.237 dan P-values 0.000. Ini menunjukkan bahwa kesadaran syariah memoderasi pengaruh literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online secara signifikan, mendukung hipotesis H5. Nilai koefisien parameter (β) untuk interaksi antara kesadaran syariah dan pemahaman fatwa ekonomi syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.036, dengan T-statistics sebesar 0.733 dan P-values 0.463. Hasil ini menunjukkan bahwa interaksi antara kesadaran syariah dan pemahaman fatwa ekonomi syariah tidak memiliki pengaruh signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online, sehingga hipotesis H6 ditolak.

d. Uji Hipotesis Pengaruh Tidak Langsung

Uji hipotesis pengaruh tidak langsung dilakukan untuk menilai hubungan mediasi antara variabel independen, variabel mediator, dan variabel dependen dalam model struktural. Nilai koefisien parameter (β), T-value, dan P-values digunakan untuk menentukan signifikansi statistik dari pengaruh tidak langsung. Hipotesis diterima jika P-values kurang dari 0.05. Tabel 9 berikut menyajikan hasil uji hipotesis pengaruh tidak langsung.

Tabel 7: Indirect Effect

Variabel	Parameter	T	P	Description
Digital Literation -> Online Gambling Perception	0.017	0.731	0.465	H6 Rejected

Koefisien parameter (β) untuk pengaruh tidak langsung literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online adalah 0.017, dengan T-statistics sebesar 0.731 dan P-values 0.465, maka H6 ditolak. Artinya tidak ada pengaruh mediasi yang signifikan dari literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online melalui pemahaman fatwa ekonomi syariah. Ini berarti bahwa jalur mediasi yang diusulkan dalam hipotesis H6 tidak didukung oleh data yang ada. Oleh karena itu, literasi digital secara langsung mempengaruhi persepsi masyarakat terhadap judi online tanpa melalui pemahaman fatwa ekonomi syariah sebagai mediator.

Pembahasan

Hasil dalam penelitian ini mengungkapkan beberapa temuan penting terkait pengaruh literasi digital, pemahaman fatwa ekonomi syariah, dan kesadaran syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Temuan pertama menunjukkan bahwa literasi digital memiliki pengaruh positif yang signifikan terhadap pemahaman fatwa ekonomi syariah. Penelitian ini sejalan dengan temuan Pinasti et al. (2022) yang menunjukkan bahwa literasi digital yang baik membantu individu untuk lebih kritis dan selektif dalam menerima informasi, yang pada gilirannya dapat meningkatkan pengetahuan religius mereka. Gainsbury et al.

(2016) menunjukkan bahwa paparan terhadap promosi judi di media sosial mempengaruhi perilaku berjudi, terutama bagi mereka yang sudah memiliki masalah perjudian. Artinya individu yang mempunyai literasi digital yang baik tidak terlalu terpengaruh dengan promosi judi online. Selain itu, literasi digital juga terbukti memiliki pengaruh positif yang signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Temuan ini mempertegas penelitian Nugroho et al. (2023) yang menemukan bahwa peningkatan literasi digital berhubungan dengan peningkatan pemahaman tentang praktik syariah dan penurunan toleransi terhadap aktivitas ilegal seperti judi online. Individu dengan literasi digital yang tinggi memiliki kemampuan untuk mengakses dan mengevaluasi informasi dari berbagai sumber dan memahami dampak buruk judi online secara komprehensif.

Temuan menarik lainnya adalah bahwa pemahaman fatwa ekonomi syariah tidak memiliki pengaruh signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Perbedaan hasil ini mungkin disebabkan oleh konteks sosial dan budaya yang berbeda antara penelitian ini dan penelitian sebelumnya. Misalnya, penelitian oleh Andriansyah (2023) menganalisis bahwa pemahaman yang baik tentang fatwa dapat mempengaruhi kebijakan dan praktik ekonomi di tingkat nasional. Juga berbeda dengan penelitian Hidayat et al. (2023) menemukan bahwa pendidikan dan pemahaman ekonomi syariah dapat membantu individu untuk lebih memahami dampak negatif dari judi online dan karenanya mengurangi persepsi positif terhadap aktivitas tersebut, yang bertentangan dengan temuan ini. Hal ini karena kesadaran syariah menjadi variabel terpenting. Bahwa orang faham belum tentu sadar sementara orang yang sadar mempunyai kekuatan untuk menghindari judi online. Temuan ini sesungguhnya menguatkan hasil penelitian Deans et al. (2016) yang menjelaskan bahwa faktor lingkungan fisik dan online, seperti kebiasaan sosial dan ritual kelompok, dapat mempengaruhi perilaku risiko judi di kalangan anak muda. Artinya meskipun individu memiliki pemahaman tentang fatwa ekonomi syariah, tekanan sosial dan budaya di sekitar mereka dapat lebih dominan dalam mempengaruhi persepsi dan perilaku mereka terhadap judi online utamanya di kalangan anak muda.

Kesadaran syariah ditemukan memiliki pengaruh positif yang signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Penelitian ini memperkuat temuan McGee (2020) menegaskan bahwa kesadaran syariah dapat mempengaruhi sikap negatif terhadap praktik judi. Selain itu, kesadaran syariah juga secara signifikan memoderasi pengaruh literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online. Temuan ini sejalan dengan penelitian García et al. (2023) yang menunjukkan bahwa nilai-nilai religius dapat memperlemah pengaruh literasi digital terhadap sikap positif terhadap judi online. Bahwa program yang massif untuk menguatkan kesadaran syariah sangat penting untuk mengurangi dampak negatif judi online di masyarakat muslim Indonesia.

Sebaliknya, interaksi antara kesadaran syariah dan pemahaman fatwa ekonomi syariah terhadap persepsi masyarakat pada judi online tidak signifikan. Temuan ini bertentangan dengan penelitian Mene (2017) yang menunjukkan bahwa kesadaran syariah dapat memperkuat efek pemahaman syariah terhadap sikap judi. Ketidaksignifikanan ini mungkin mengindikasikan bahwa kesadaran syariah dan pemahaman fatwa ekonomi syariah beroperasi secara independen dalam mempengaruhi persepsi terhadap judi online, atau bahwa kombinasi keduanya tidak cukup kuat untuk mempengaruhi persepsi tersebut secara signifikan dalam konteks penelitian ini. Pengaruh tidak langsung literasi digital terhadap per-

sepsi masyarakat tentang judi online melalui pemahaman fatwa ekonomi syariah juga tidak signifikan, menolak jalur moderasi yang diusulkan. Hasil ini bertentangan dengan penelitian Hidayat et al. (2023) menemukan bahwa pendidikan dan pemahaman ekonomi syariah dapat memperkuat kesadaran masyarakat tentang larangan judi dalam Islam. Lebih lanjut Hidayat et al. (2023) menjelaskan bahwa jika kesadaran dan pendidikan ini tidak merata, maka dampaknya terhadap persepsi masyarakat pada judi online akan terbatas. Artinya perlunya upaya massif dalam melakukan pemerataan pengetahuan fatwa ekonomi syariah utamanya dikalangan muda. Ketidaksignifikanan jalur moderasi ini menunjukkan bahwa literasi digital cenderung mempengaruhi persepsi masyarakat terhadap judi online secara langsung tanpa perlu melalui peningkatan pemahaman fatwa ekonomi syariah.

Keseluruhan, temuan penelitian ini menegaskan pentingnya literasi digital dan kesadaran fatwa syariah dalam mempengaruhi persepsi masyarakat terhadap judi online, sementara peran pemahaman fatwa ekonomi syariah sebagai mediator tidak didukung oleh data. Temuan ini memberikan wawasan penting bagi pembuat kebijakan dan praktisi untuk fokus pada peningkatan literasi digital dan kesadaran syariah sebagai strategi utama dalam mengurangi persepsi positif terhadap judi online.

Kesimpulan

Penelitian ini mengungkapkan bahwa literasi digital memiliki pengaruh positif yang signifikan terhadap pemahaman fatwa ekonomi syariah dan persepsi masyarakat terhadap judi online. Kesadaran syariah juga terbukti berpengaruh signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online dan mampu memoderasi pengaruh literasi digital terhadap persepsi tersebut. Namun, pemahaman fatwa ekonomi syariah tidak menunjukkan pengaruh langsung yang signifikan terhadap persepsi masyarakat pada judi online, dan interaksi antara kesadaran syariah dan pemahaman fatwa ekonomi syariah juga tidak signifikan. Pengaruh tidak langsung literasi digital terhadap persepsi masyarakat pada judi online melalui pemahaman fatwa ekonomi syariah juga tidak signifikan. **Keterbatasan:** Penelitian ini menggunakan desain *cross-sectional*, yang membatasi kemampuan hubungan kausal secara definitif. **Implikasi:** Hasil penelitian ini berguna bagi pembuat kebijakan dan praktisi dalam memanfaatkan literasi digital dan kesadaran syariah menjadi strategi efektif untuk mengurangi persepsi judi online. Sosialisasi yang massif terhadap pemerataan pemahaman fatwa disemua kalangan masyarakat harus dapat dimaksimal.

Daftar Pustaka

- Aji, H. M., Berakon, I., & Md Husin, M. (2020). COVID-19 and e-wallet usage intention: A multigroup analysis between Indonesia and Malaysia. *Cogent Business & Management*, 7(1), 1804181.
- Akram Laldin, M. (2020). Chapter 2: Ethics in the Light of Maqasid Al-Shari'ah: A Case Study of Islamic Economics and Finance. In *Handbook of Ethics of Islamic Economics and Finance* (pp. 21–47). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110593419-002>
- Alam, N., Gupta, L., & Shanmugam, B. (2017). Prohibition of Riba and Gharar in Islamic Banking. In *Islamic Finance* (pp. 35–53). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-66559-7_3
- Andriansyah, Y. (2023). Analysis of Fatwas by the National Sharia Board-Indonesian Council of Ulama on the Stock Market. *Millah: Journal of Religious Studies*, 525–552. <https://doi.org/10.20885/millah.vol22.iss2.art9>
- Andriyani, W., Sacipto, R., Susanto, D., Vidiati, C., Kurniawan, R., & Nugrahani, R. A. G. (2023). *Technology, Law And Society*. Tohar Media.
- Auer, M., & Griffiths, M. D. (2020). The use of personalized messages on wagering behavior of Swedish online gamblers: An empirical study. *Computers in Human Behavior*, 110, 106402.
- Blayone, T. J. B. (2019a). Theorising effective uses of digital technology with activity theory. *Technology, Pedagogy and Education*, 28(4), 447–462.
- Blayone, T. J. B. (2019b). Theorising effective uses of digital technology with activity theory. *Technology, Pedagogy and Education*, 28(4), 447–462.
- Candra Sari, R., Rika Fatimah, P. L., Ilyana, S., & Dwi Hermawan, H. (2022a). Augmented reality (AR)-based sharia financial literacy system (AR-SFLS): a new approach to virtual sharia financial socialization for young learners. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 15(1), 48–65.
- Candra Sari, R., Rika Fatimah, P. L., Ilyana, S., & Dwi Hermawan, H. (2022b). Augmented reality (AR)-based sharia financial literacy system (AR-SFLS): a new approach to virtual sharia financial socialization for young learners. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 15(1), 48–65.
- Carcelén-García, S., Narros-González, M. J., & Galmes-Cerezo, M. (2023). Digital vulnerability in young people: gender, age and online participation patterns. *International Journal of Adolescence and Youth*, 28(1). <https://doi.org/10.1080/02673843.2023.2287115>
- Chiu, T. K. F., Sun, J. C.-Y., & Ismailov, M. (2022). Investigating the relationship of technology learning support to digital literacy from the perspective of self-determination theory. *Educational Psychology*, 42(10), 1263–1282. <https://doi.org/10.1080/01443410.2022.2074966>
- Chóliz, M. (2016a). The challenge of online gambling: the effect of legalization on the increase in online gambling addiction. *Journal of Gambling Studies*, 32, 749–756.
- Chóliz, M. (2016b). The challenge of online gambling: the effect of legalization on the increase in online gambling addiction. *Journal of Gambling Studies*, 32, 749–756.
- Deans, E. G., Thomas, S. L., Daube, M., & Derevensky, J. (2016). "I can sit on the beach and punt through my mobile phone" : The influence of physical and online environments on the gambling risk behaviours of young men. *Social Science & Medicine*, 166, 110–119. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2016.08.017>
- Effertz, T., Bischof, A., Rumpf, H.-J., Meyer, C., & John, U. (2018). The effect of online gambling on gambling problems and resulting economic health costs in Germany. *The European Journal of Health Economics*, 19, 967–978.

- Fattah, H., Riadini, I., Hasibuan, S. W., Rahmanto, D. N. A., Layli, M., Holle, M. H., Arsyad, K., Aziz, A., Santoso, W. P., & Mutakin, A. (2022). *Fintech dalam Keuangan Islam: Teori dan Praktik*. Publica Indonesia Utama.
- Gainsbury, S. M., King, D. L., Russell, A. M. T., Delfabbro, P., Derevensky, J., & Hing, N. (2016). Exposure to and engagement with gambling marketing in social media: Reported impacts on moderate-risk and problem gamblers. *Psychology of Addictive Behaviors*, 30(2), 270–276. <https://doi.org/10.1037/adb0000156>
- Giménez Lozano, J. M., & Morales Rodríguez, F. M. (2022). Systematic review: Preventive intervention to curb the youth online gambling problem. *Sustainability*, 14(11), 6402.
- Glavina, S., Aidrus, I., & Trusova, A. (2021). Assessment of the competitiveness of Islamic Fintech implementation: A composite indicator for cross-country analysis. *Journal of Risk and Financial Management*, 14(12), 602.
- Hair Jr, J. F., Matthews, L. M., Matthews, R. L., & Sarstedt, M. (2017). PLS-SEM or CB-SEM: updated guidelines on which method to use. *International Journal of Multivariate Data Analysis*, 1(2), 107–123.
- Hakim, S. Al. (2019). ANALYTICAL FRAMEWORK FOR STUDY THE FATWAS OF SHARIA ECONOMICS. *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah*, 19(2). <https://doi.org/10.15408/ajis.v19i2.12219>
- Hasibuan, E. S. (2023). The Police are Indecisive: Online Gambling is Rising. Facts about the Eradication of Online Gambling in the Field. *Journal of Social Research*, 2(10), 3365–3370.
- Hidayah, D. F. N., Putri, D. F., Salsabila, F., Yunaenti, S. R., Nuryanti, T., & Nurjaman, A. R. (2024). MENELAAH FENOMENA JUDI ONLINE (SLOT) DI KALANGAN MAHASISWA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DI INDONESIA. *Tashdiq: Jurnal Kajian Agama Dan Dakwah*, 3(1), 56–66.
- Hidayat, M. S., Sujianto, A. E., & Asiyah, B. N. (2023). Mengkaji Sistem Keuangan Berbasis Teknologi Blockchain dalam Ekonomi Moneter Islam. *MUQADDIMAH: Jurnal Ekonomi, Manajemen, Akuntansi Dan Bisnis*, 1(3), 244–262.
- Kaspersky, I. C. S. (2021). Threat landscape for industrial automation systems. *Statistics for H*, 1, 2021.
- Kasri, R. A., Haidlir, B. M., Prasetyo, M. B., Aswin, T. A., & Rosmanita, F. (2020). Opportunities and challenges in developing Islamic pension funds in Indonesia. *Etikonomi*, 19(2), 311–322.
- McCormack, A., & Griffiths, M. D. (2012). What differentiates professional poker players from recreational poker players? A qualitative interview study. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 10, 243–257.
- McGee, D. (2020a). On the normalisation of online sports gambling among young adult men in the UK: a public health perspective. *Public Health*, 184, 89–94. <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2020.04.018>
- McGee, D. (2020b). On the normalisation of online sports gambling among young adult men in the UK: a public health perspective. *Public Health*, 184, 89–94. <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2020.04.018>
- Menne, F. (2017a). *Nilai-nilai Spiritual dalam entitas bisnis syariah* (Vol. 1). Celebes Media Perkasa.
- Menne, F. (2017b). *Nilai-nilai Spiritual dalam entitas bisnis syariah* (Vol. 1). Celebes Media Perkasa.
- Mutiara, N., Askafi, E., Yani, A., Aquinas, F., & Herry Setyawan, W. (2023). Sharia financial literacy: Decoding the nexus of civil Servants' investment choices. *Journal of Innovation in Business and Economics*, 7(01), 61–68. <https://doi.org/10.22219/jibe.v7i01.29022>

- Nelson, S. E., Edson, T. C., Louderback, E. R., Tom, M. A., Grossman, A., & LaPlante, D. A. (2021). Changes to the playing field: A contemporary study of actual European online sports betting. *Journal of Behavioral Addictions*, 10(3), 396–411.
- Nugraha, M. R. A., & Setiawan, D. A. (2023). Penegakan Hukum Tindak Pidana Perjudian Online di Kabupaten Tasikmalaya Dihubungkan dengan Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2016 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2008 Tentang Informasi dan Transaksi Elektronik. *Bandung Conference Series: Law Studies*, 3(1), 81–86.
- Nugroho, A. P., Asfahani, A., Sugiarto, F., HS, S., Setiono, A., & Sain, Z. H. (2023). Community Assistance in Utilizing Sharia-Based Digital Banking. *Amalee: Indonesian Journal of Community Research and Engagement*, 4(2), 519–530. <https://doi.org/10.37680/amalee.v4i2.2948>
- Puspita, R. E., & Badi'ati, A. Q. (2021). The adoption of technology in Islamic information literacy among young moslem. *Islamic Communication Journal*, 6(1), 91–104.
- Rosidi, M. H., Mokhtar, A. W. Bin, & Majid, M. N. A. (2022). The Role of Maqasid al-Shari'ah as a Fundamental Ethics in Social Media Use. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 12(4), 1285–1301.
- Scott, S., Hughes, P., Hodgkinson, I., & Kraus, S. (2019). Technology adoption factors in the digitization of popular culture: Analyzing the online gambling market. *Technological Forecasting and Social Change*, 148, 119717.
- Sheila Pinasti, U., Yuli Astuti, M., Rakhmawati, R., Achiria, S., & Dwi Pusparini, M. (2022). Innovation Features of Digital Literacy Services in Shariah Online Trading System (Sots) Application in an Effort to Minimize the Risk of Investing. *KnE Social Sciences*, 248–260. <https://doi.org/10.18502/kss.v7i10.11363>
- Spurrier, M., & Blaszczyński, A. (2014). Risk perception in gambling: A systematic review. *Journal of Gambling Studies*, 30, 253–276.
- van Schalkwyk, M. C. I., Hawkins, B., & Petticrew, M. (2022). The politics and fantasy of the gambling education discourse: An analysis of gambling industry-funded youth education programmes in the United Kingdom. *SSM-Population Health*, 18, 101122.
- Weyant, E. (2022). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches: by John W. Creswell and J. David Creswell, Los Angeles, CA: SAGE, 2018, \$38.34, 304pp., ISBN: 978-1506386706.* Taylor & Francis.
- Wilis, R. A., SE, M. M., & Aziz, A. (2022). KEWIRAUSAHAAN DAN TEKNOLOGI DI ERA GENERASI Z. *Jurnal Ilmu Siber (JIS)*.

PENGARUH PEMAHAMAN FATWA MUI TERHADAP MINAT BELI MASYARAKAT MUSLIM PADA PRODUK ISRAEL DAN YANG TERAFILIASI

Unggul Suryo Ardi

Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang

E-mail: unggullegend@gmail.com

Cp. 081294856462

Abstract

The conflict between Palestine and Israel has caused mixed responses in society. This war, which claimed tens of thousands of lives, gave rise to various humanitarian actions, one of which was the response of the Indonesian Ulema Council, Majelis Ulama Indonesia (MUI) which issued a fatwa prohibiting the consumption of Israeli and affiliated products. This research aims to identify how much influence the understanding of MUI Fatwa No. 83 of 2023, regarding the Muslim community's buying interest in Israeli and affiliated products. This quantitative research uses a questionnaire data collection distributed via Google Forms to the Muslim community in Semarang. The data is processed using a simple regression analysis model, using the W-Stats version 2.0 program. In this research, there is an independent variable, namely Understanding MUI Fatwa No. 83 of 2023 and the dependent variable is purchase interest. Data obtained from a questionnaire distributed to 50 subjects from the Semarang Muslim community were selected using a probability sampling technique using a simple random sampling method and measured using a Likert scale. The research results show the influence of understanding MUI Fatwa No. 83 of 2023 is a significant year for the lack of public interest in purchasing Israeli and affiliated products where the regression coefficient value is 2.011% (0.02) which is smaller than 5% (0.05).

Keywords: MUI Fatwa No. 83 of 2023, Interest in Buying Israeli Products, Support for the Palestinian Struggle, Israeli-Palestinian War

Abstrak

Konflik yang terjadi antara Palestina dan Israel menimbulkan respon yang beraneka ragam di tengah masyarakat. Peperangan yang menelan puluhan ribu korban jiwa ini memunculkan beragam aksi kemanusiaan, salah satunya respon Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mengeluarkan fatwa tentang larangan untuk mengkonsumsi produk-

produk Israel dan yang terafiliasi. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi seberapa besar pengaruh pemahaman Fatwa MUI No. 83 tahun 2023, terhadap minat beli masyarakat muslim pada produk Israel dan yang terafiliasi. Penelitian kuantitatif ini menggunakan kumpulan data kuesioner yang disebarkan melalui Google Form kepada masyarakat muslim di Semarang, data tersebut diolah dengan model analisis regresi sederhana menggunakan program W-Stats versi 2.0. Pada penelitian ini terdapat variabel independen yaitu Pemahaman Fatwa MUI No. 83 tahun 2023 dan variabel dependennya yaitu minat beli. Data yang didapatkan dari kuisisioner yang disebarkan kepada 50 subjek masyarakat muslim Semarang ini, dipilih melalui teknik *probability sampling* dengan metode *simple random sampling* dan diukur menggunakan skala likert. Hasil penelitian menunjukkan pengaruh pemahaman terhadap Fatwa MUI No. 83 Th. 2023 adalah signifikan terhadap kurangnya minat beli masyarakat terhadap produk Israel dan yang terafiliasi. Dimana nilai koefisien regresi adalah 2,011 % (0,02) lebih kecil dari pada 5 % (0,05).

Kata Kunci: Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023, Minat Beli Produk Israel, Dukungan Perjuangan Palestina, Perang Israel-Palestina

1. Introduction

Sebagaimana yang dilansir dari media surat kabar CNBC, konflik peperangan antara Israel dan Palestina telah menjadi perhatian dunia saat ini, diperkirakan sejak 7 Oktober 2023 hingga 23 November 2023, terdapat 14.000 korban jiwa dari warga sipil Palestina, termasuk 6000 lebih di antaranya adalah anak-anak. Dalam serangan Israel terhadap palestina, Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) mendokumentasikan terdapat kurang lebih 178 serangan terhadap fasilitas kesehatan dan menewaskan 553 orang, termasuk 22 di antaranya adalah petugas kesehatan. Ada 24 rumah sakit dan 32 ambulans yang rusak dan hancur, menurut Direktur regional WHO, Ahmed Almandhari ada 27 dari 36 rumah sakit dan 47 dari 72 klinik pelayanan kesehatan yang harus berhenti beroperasi sebab kehabisan bahan bakar dan serangan.(CNBC 2023). Menurut Kementerian Kesehatan Palestina dan Perhimpunan Bulan Sabit Merah Palestina (PRCS), terdapat 35.000 orang korban luka, dengan prosentase 75 % di antaranya adalah anak-anak dan perempuan dan setidaknya sekitar 6.800 orang dikabarkan menghilang.(Abrar 2023). Lebih lanjut, CNBC mengabarkan bahwa korban ini terus bertambah sebab serangan yang tidak kunjung berhenti, per-5 Maret 2024, CNBC kembali mengabarkan bahwa korban tewas warga Palestina sejak 7 Oktober meningkat dengan jumlah 30.631, dan korban terluka berjumlah 70.043 orang.(Sorongan 2024). Jumlah ini meningkat 50 % lebih dari jumlah sebelumnya.

Perkembangan data peperangan Israel-Palestina ini secara berkala diperbaharui oleh salah satu media *networking*, dimana menurut datanya tersebut per-7 Maret 2024, terdapat 30.800 korban meninggal dari warga Palestina di jalur Gaza, dan 72.298 korban terluka.(Annur 2024). Tindakan Israel yang dianggap melakukan kejahatan kemanusiaan ini memicu berbagai macam reaksi Internasional melalui reaksi Boikot, Divestasi, dan Sanksi (BDS) terhadap Israel.(Khairunisa 2016) Tidak hanya itu, beberapa respon juga dilakukan dengan menggelar aksi demo, doa bersama, penggalangan dana, dan sebagainya. Aksi boikot yang merupakan bentuk solidaritas ini memberikan dampak bagi penurunan harga saham pada 30 perusahaan terpilih pendukung Israel sebagaimana yang terdapat dalam jurnal Annisa

Nadiyah Rahmani yakni Amerika, Jerman, Inggris, Perancis dan Swiss, dengan produk misalnya LVMH Moet Honnessy Loise Vuittone, Christian Dior, Unilever Indonesia Tbk, McDonalds Corporation, Adidas AG dan lain-lain. (Annisa Nadiyah Rahmani 2023)

Efek perang antara Palestina dan Israel yang memakan korban jiwa memancing respon Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan menerbitkan fatwa perihal hukum atas dukungan terhadap perjuangan Palestina. Fatwa yang diterbitkan oleh MUI ini diharapkan menjadi pijakan hukum bagi masyarakat muslim Indonesia dalam memosisikan diri, bersikap dan berperilaku terhadap apa yang menimpa masyarakat Palestina. Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023 menjadi perhatian dalam konteks kebijakan sosial dan agama di Indonesia. Fatwa ini dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai panduan hukum dan etika terkait dukungan terhadap perjuangan Palestina. Isi fatwa ini secara khusus memberikan pandangan hukum dan moral terkait produk-produk yang berasal dari Israel dan yang terafiliasi dengan negara tersebut. (Fatwa Majelis Ulama Indonesia 2023)

Ketua MUI Bidang Fatwa, Asrorun Ni'am Sholeh menghimbau umat Islam agar menghindari transaksi dan penggunaan produk-produk yang terafiliasi dengan Israel serta yang mendukung penjajahan dan zionisme. Namun demikian, MUI menegaskan tidak pernah menge-list produk-produk yang terafiliasi dengan Israel yang beredar di media sosial, dalam hal ini Sekretaris Komisi Bidang Fatwa, Miftahul Huda, MUI tidak mempunyai kewenangan dan kompetensi dalam membuat list produk-produk yang terafiliasi dengan Israel, kemudian ia menjelaskan bahwa yang diharamkan bukanlah produknya, melainkan aktifitasnya. (Redaksi 2023)

Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023 mendapatkan beragam respon dari masyarakat Indonesia. Sebagian melihat fatwa ini sebagai langkah positif dalam memberikan dukungan moral terhadap perjuangan Palestina, sementara sebagian lainnya menganggapnya sebagai isu kontroversial yang memunculkan debat di tingkat masyarakat. Respons ini mencerminkan diversitas pandangan dan tingkat kesadaran sosial di kalangan masyarakat Indonesia terkait isu konflik di Timur Tengah. Fatwa ini menjadi *trending topic* di YouTube sebagai hasil dari sentimen opini publik yang muncul, dengan berbagai video yang membahasnya dari berbagai sudut pandang. Ada yang mendukung fatwa ini dengan menunjukkan video tentang kejahatan Israel terhadap rakyat Palestina. Ada juga yang menentang fatwa ini dengan argumen bahwa boikot produk Israel tidak akan efektif dan malah akan merugikan ekonomi umat Islam sendiri. (Yasir, Haque, and Suraji 2024). Salah satu respon positif diberikan oleh Yuswohady salah satu pakar marketing dalam laman Republika mengatakan, bahwa fatwa MUI ini memengaruhi aksi boikot masyarakat yang dianggap sebagai salah satu momentum bagi *brand lokal* untuk menggaet pasar sebagai upaya untuk meningkatkan pemasaran produk Usaha Kecil dan Menengah (UKM) dan Usaha Mikro, Kecil dan Menengah (UMKM) di Indonesia. (Fuji Pratiwi 2023)

Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023 memiliki dampak langsung terhadap keputusan konsumen, terutama dalam konteks pembelian produk yang berasal dari Israel atau terafiliasi dengan negara tersebut. Penelitian Illham Supriyadi dan Rahma Dani menghasilkan penelitian tentang pengaruh fatwa MUI tersebut terhadap pola konsumsi masyarakat Padang, dimana 97 dari 100 responden menyatakan setuju dengan fatwa tersebut, dengan alasan masyarakat termotivasi oleh rasa kepedulian terhadap situasi yang terjadi di Palestina sehingga mengubah pola konsumsinya, misalnya merubah untuk membeli produk lain yang tidak terafi-

liasi dengan Israel. (Supriyadi and Dani 2024) Perang Israel-Hamas yang menyebabkan hilangnya banyak nyawa ini juga berdampak pada penurunan harga saham, dan berdampak pada minat beli produk pendukung Israel sebagaimana yang dipaparkan pada penelitian Annisa Nadiyah Rahmani. Annisa Nadiyah Rahmani, "Dampak Perang Israel-Hamas Terhadap Harga Saham Dan Minat Beli Masyarakat Produk Pendukung Israel Annisa." Patuh terhadap fatwa MUI merupakan spirit pada nilai religiusitas dalam Islam, dimana nilai ini memiliki pengaruh terhadap pemboikotan produk Israel, sehingga spirit tersebut juga memungkinkan menjadi salah satu faktor menurunnya minat beli pada produk Israel dan yang terafiliasi, sebagaimana tertuang pada penelitian Suci Rahmawati, dkk. (Rahmawati et al. 2020)

Terlepas dari pro dan kontra yang ada, fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa fatwa MUI No. 83 tahun 2023 merupakan respond nyata oleh Majelis Ulama Indonesia terhadap tragedi yang menimpa Palestina, di mana fatwa ini sedikit banyak memberikan pengaruh terhadap masyarakat Islam di Indonesia dalam membeli produk-produk Israel dan yang terafiliasi, sebagaimana penurunan minat beli dibuktikan oleh penurunan harga saham di beberapa negara yang telah disebutkan di atas. Penelitian ini merupakan bentuk respond penulis dalam melihat sejauh apa pengaruh tingkat pemahaman Fatwa MUI No. 83 tahun 2023 terhadap minat beli masyarakat muslim pada produk-produk Israel dan yang terafiliasi. Selain itu, penelitian ini merupakan hal yang baru, sebab belum ditemukan penelitian terkait pengaruh Fatwa MUI No 83 tahun 2023 terhadap minat beli masyarakat muslim pada produk Israel dan yang terafiliasi. Masalah pada penelitian ini dirumuskan sebagai berikut (1) Seberapa jauh Pemahaman Fatwa MUI No. 83, Tahun 2023 berpengaruh terhadap Minat Beli Masyarakat muslim pada Produk Israel dan yang Terafiliasi? (2) Seberapa besar minat beli masyarakat muslim pada produk Israel dan yang terafiliasi setelah keluarnya fatwa MUI No. 83, Tahun 2023?

a. Fatwa MUI No. 83

Fatwa dapat dikategorikan ke dalam ijthihad sebagai hasil dari pemikiran manusia dan bukan merupakan sumber hukum utama, namun fatwa sebagai hasil ijthihad para pakar ini dapat digunakan sebagai landasan hukum sebab proses penetapan fatwa dilakukan melalui metode-metode dalam ketentuan ilmu ushul fikih. Validitas fatwa pada praktik peradilan di Indonesia, dapat dimasukkan ke dalam kategori "pendapat ahli hukum", dimana fatwa merupakan *legal opinion* mengenai hukum Islam terhadap sebuah persoalan yang kemudian dijadikan sumber hukum sehingga dapat digunakan sebagai pertimbangan hukum bagi hakim dalam memberikan keputusan. (Anhar 2024). Amir Syarifuddin dalam Nova Effenty Muhammad, menjabarkan bahwa fatwa dapat dimaknai sebagai upaya untuk memberi penjelasan, yaitu sebuah usaha untuk memberikan penjelasan terkait hukum syara' oleh pakarnya terhadap orang yang belum memiliki pemahaman atasnya. (Muhammad 2016). Fatwa juga dikatakan sebagai suatu jalan yang dianggap benar, Zamakhsyari dalam Rohadi Abdul Fatah mengatakan bahwa fatwa adalah jalan yang lempeng dan lurus. (Fatah 2006) Sedangkan al-Syatibi dalam Wahbah Zuhaily menjelaskan bahwa fatwa yang dalam bahasa arab *al-ifta'* merupakan keterangan yang memuat terkait hukum *syara'* dan bersifat tidak mengikat, artinya umat muslim boleh menggunakan fatwa yang dikeluarkan oleh ulama ahli fatwa ataupun meninggalkannya. (Zuhaily 1990)

Perihal institusi yang dikhususkan untuk mengeluarkan fatwa, telah ada sejak zaman Nabi Muhammad Saw. Ibnu Qayyim dalam Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi menginformasikan bahwa institusi fatwa diperkenalkan oleh Nabi Muhammad sendiri sejak perkembangan Islam menjangkau daerah-daerah lain. Hal ini dibuktikan dengan kesediaan Nabi Muhammad dalam menjawab segala pertanyaan yang diajukan kepadanya, yang kemudian dibuatlah keputusan hukum atasnya. Jawaban yang ia berikan didasarkan kepada Al-quran sebagai *kitabullah* dan terkadang ia jawab berdasarkan ijtihad sendiri yang tentu didapat atas bimbingan dan petunjuk Allah Swt. (Al-Qāsimi 1986). Setelah Nabi Muhammad Saw wafat, maka fatwa dilanjutkan oleh para sahabat (dikenal dengan fatwa *sahaby*), lalu dilanjutkan oleh para *tabi'in* kemudian *tabi' tabi'in* hingga saat ini, dimana para ulama masih melanjutkan konsep menjawab pertanyaan umat, melalui fatwa yang mereka keluarkan, di Indonesia institusi yang berwenang menjawab adalah Majelis Ulama Indonesia, dimana di dalamnya terdapat komisi bidang fatwa. (Wahid 2019). Walaupun menurut pendapat beberapa ahli bahwa fatwa tidak bersifat mengikat, namun adanya fatwa yang dikeluarkan oleh ulama atau institusi fatwa, memberikan dampak terhadap pilihan perbuatan yang akan diambil oleh umat muslim terhadap suatu perkara, sebab fatwa memberikan sebuah informasi kepastian hukum terhadap perkara tersebut, ditambah sejarah memperlihatkan bagaimana *continuitas* sistem fatwa dari zaman nabi hingga saat ini yang masih tetap dipertahankan, khususnya dari segi *is-timbath al-hukmi* atau pengambilan kesimpulan hukum yang didasarkan dari Al-quran, hadits, ijtihad (*ijma'* dan *qiyas*).

Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023 merupakan sebuah keputusan hukum yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berkaitan dengan dukungan terhadap perjuangan Palestina. Fatwa ini menegaskan pandangan hukum Islam terhadap konflik di Timur Tengah, khususnya perjuangan rakyat Palestina melawan pendudukan dan penindasan. Dalam fatwa ini, MUI menyampaikan pandangan bahwa umat Islam di Indonesia diharapkan untuk memberikan dukungan moral dan materi terhadap perjuangan rakyat Palestina. Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023 mencerminkan sikap solidaritas umat Islam Indonesia terhadap nasib rakyat Palestina dan menggarisbawahi pentingnya peran aktif umat Islam dalam mendukung hak kemerdekaan dan keadilan di Palestina sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam. Fatwa yang serupa juga pernah dikeluarkan MUI dalam merespon sikap yang di ambil Emmanuel Macron, presiden Prancis kala memberikan statmennya terhadap salah satu warga Prancis yang "menghina" Nabi Muhammad Saw. Macron mengatakan bahwa hal itu merupakan bagian dari ekspresi, dan ia memuji sikap kelompok penjunjung tinggi kebebasan berekspresi, kemudian ini yang akhirnya dianggap oleh MUI bahwa kebebasan berekspresi yang dimaksud dilandasi egoistik. Kemudian MUI melalui surat bernomor Kep-1823/DP-MUI/X/2020, menyeru kepada Umat Islam Indonesia untuk memboikot produk yang datang dari Prancis, dengan tujuan Macron mencabut ucapannya dan meminta maaf kepada umat Islam dunia. (Redaksi 2020)

Selain itu, Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023 juga dapat berpotensi mempengaruhi dinamika sosial dan ekonomi di Indonesia. Dalam konteks penelitian mengenai pengaruh fatwa ini terhadap minat beli konsumen pada produk Israel dan yang terafiliasi, fatwa tersebut dapat menjadi faktor kunci yang memengaruhi preferensi konsumen. Reaksi dan interpretasi masyarakat terhadap fatwa ini dapat menciptakan perubahan perilaku

konsumen, baik yang bersifat langsung maupun tidak langsung, terutama terkait dengan pemilihan dan pembelian produk tertentu. Oleh karena itu, pemahaman lebih mendalam terhadap implikasi dan respon masyarakat terhadap Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023 menjadi penting untuk mengevaluasi dampaknya pada tingkat individu dan tingkah laku konsumen secara keseluruhan. Model pemahaman masyarakat terkait Fatwa MUI ini, jika dilihat dari teori dalam penelitian Muhammad dalam jurnal Usep Suhud, adanya motivasi dalam beragama (*Intrinsic Religious Motivation*) yang kaitannya dengan keinginan sosial yang disebabkan oleh orang-orang yang beragama dan termotivasi secara intrinsik terlibat dalam perilaku yang lebih diinginkan secara sosial berdasarkan agama mereka berorientasi.(Pratiwi et al. 2021).

b. Minat Beli

Dalam konteks penelitian ini, minat beli konsumen pada produk Israel dan yang terafiliasi menjadi fokus utama. Minat beli merupakan refleksi dari preferensi dan kecenderungan konsumen terhadap produk tertentu. Artinya kecenderungan tersebut menarik seseorang untuk melakukan sebuah tindakan membeli terhadap sebuah produk atau objek. Menurut Tamrin dalam Saidah Putri minat beli merupakan bagian dari komponen perilaku konsumen dalam mengonsumsi, kecenderungan responden untuk bertindak sebelum keputusan membeli benar-benar dilaksanakan.(Sari 2020, 148) Menurut Kotler, Bower dan Makens dalam Arum Wahyuni Pubohastuti minat beli timbul setelah adanya proses evaluasi alternatif dan di dalam proses evaluasi, seseorang akan membuat suatu rangkaian pilihan mengenai produk yang hendak dibeli berdasarkan merek ataupun minat.(Purbahastuti and Hidayah 2020, 38) Sebagaimana Kotler, Kanuk dan Schiffman mendefinisikan minat adalah perilaku konsumen untuk mencari informasi tambahan terhadap suatu produk sebab ketertarikannya pada produk tersebut.(Schiffman and Kanuk 2004) Dari definisi Kotler dan Schiffman ini terdapat korelasi erat, bahwa adanya minat sebagai awal ketertarikan pada suatu produk, menimbulkan upaya seseorang dalam mencari informasi lebih dalam terkait produk tersebut, sehingga proses pencarian informasi menjadi langkah evaluatif terhadap jadi atau tidaknya dalam membeli produk. Minat beli juga dapat disimpulkan sebagai kemungkinan seorang konsumen dalam melakukan proses pembelian, melalui pencarian informasi dari berbagai sumber. Ketertarikan yang muncul pada konsumen terhadap suatu produk atau jasa, belum menentukan bahwa konsumen tersebut akan membeli produk atau jasa tersebut.(Shahnaz and Wahyon 2016)

Jika kita mengidentifikasi konteks ini pada produk yang berasal dari Israel dan yang terafiliasi dengan negara tersebut, minat beli konsumen dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor, termasuk pandangan politik, nilai-nilai keagamaan, dan informasi lain yang tersedia. Konsumen yang memiliki sikap positif terhadap perjuangan Palestina mungkin cenderung menghindari atau meminimalkan pembelian produk-produk yang berasal dari Israel sebagai bentuk ekspresi solidaritas. Sebaliknya, konsumen yang kurang peka terhadap isu-isu politik mungkin lebih condong mempertimbangkan faktor-faktor seperti kualitas, harga, dan merek dalam keputusan pembelian mereka.(Pratiwi et al. 2021). Penelitian mengenai minat beli konsumen pada produk Israel dan yang terafiliasi juga dapat memberikan wawasan tentang dampak kebijakan atau fatwa tertentu, seperti Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023, terhadap perilaku konsumen. Keputusan untuk mendo-

kung atau menolak produk-produk tertentu dapat dipahami sebagai bentuk tanggapan terhadap isu-isu global dan sikap terhadap nilai-nilai yang dipegang. Oleh karena itu, pemahaman terhadap minat beli konsumen pada produk Israel dan terafiliasi tidak hanya mencerminkan preferensi individu tetapi juga dapat mencerminkan dinamika sosial, politik, dan budaya yang dapat berubah seiring waktu.

2. Method

Penelitian ini menggunakan jenis metode penelitian kuantitatif dengan menggunakan pendekatan Regresi yang bertujuan untuk mengetahui hubungan antara variabel independen yaitu Pemahaman Fatwa MUI No. 83 tahun 2023 (X) dengan variabel dependen yaitu minat beli (Y). Populasi pada penelitian ini adalah masyarakat muslim kota Semarang. Pemilihan lokasi populasi disebabkan karena penulis yang berada pada kota tersebut, dan beragamnya produk-produk Israel dan yang terafiliasi, yang terdapat di kota Semarang. Sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini berupa jawaban subjek pada instrumen kuesioner dengan menggunakan sekala likert. Skala likert digunakan untuk mengukur sikap, pendapat dan persepsi seseorang atau sekelompok orang tentang fenomena sosial. Skala likert dalam penelitian ini menggunakan lima tingkatan yaitu:

Sangat setuju	: 25 poin
Setuju	: 20 poin
Netral	: 15 poin
Tidak setuju	: 10 poin
Sangat tidak setuju	: 5 poin

Dalam penelitian, fenomena sosial ini telah ditetapkan secara spesifik oleh peneliti, yang selanjutnya disebut sebagai variabel penelitian, sebagaimana variabel yang telah ditentukan oleh peneliti di atas. (Sugiyono 2013, 93) Selanjutnya tehnik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan tehnik *probability sampling* dengan metode *simple random sampling*, dimana penulis bertujuan untuk mengambil sampel secara acak tanpa memperhatikan tingkatan atau kelompok populasi sebab, sampel yang dituju relatif homogen, yaitu masyarakat muslim Semarang. (Prof. Akhmad Fauzy, S.Si, M.Si. 2019) Kemudian memodifikasi kriteria yang digunakan Nurchayati dalam Akbar Ariza Asmoro: 1) Responden berusia produktif, 2) Responden yang pernah membeli produk Israel dan yang terafiliasi, 3) Responden ber-domisili Semarang, atau ber-KTP Semarang. Sampel yang digunakan berjumlah 50 orang.

Tehnik analisis data yang dipakai yaitu tehnik regresi sederhana, sebab penelitian ini bertujuan untuk mencari hubungan antara satu variabel dependen dan satu variabel independen, yaitu pemahaman fatwa sebagai variabel independen, dan minat beli sebagai variabel dependen. Model regresi sederhana yang digunakan adalah sebagai berikut: (Asmoro and Indrarini 2021, 59)

$$Y = a + bX$$

Dimana:

Y = Minat beli

X = Fatwa MUI No. 83 tahun 2023
 a = Konstanta
 b = Koefisien regresi (kemiringan), besaran respon yang ditimbulkan oleh *predictor*

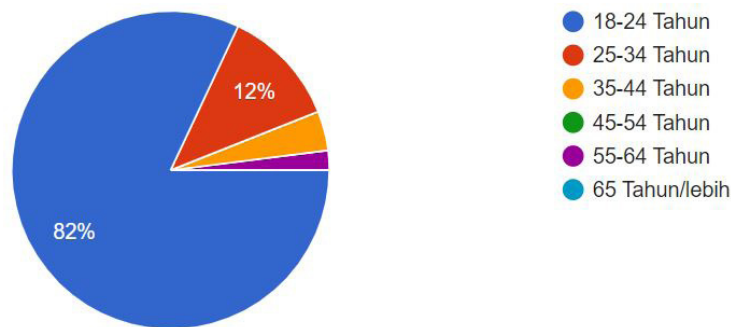
Dalam pengujian data menggunakan uji regresi tersebut, penulis menetapkan nilai besaran signifikansi terhadap hasil uji tersebut, sebagai berikut:

- 1) Jika nilai signifikansi (*Sig.*) > 0.05 maka berpengaruh
- 2) Jika nilai signifikansi (*Sig.*) < 0.05 maka dapat dikatakan berpengaruh

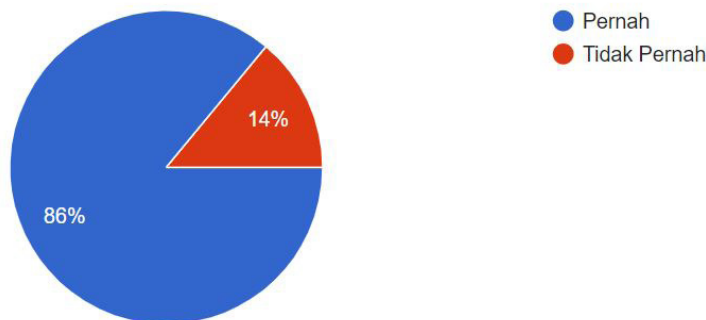
3. Result and Discussion

Karakteristik Subjek

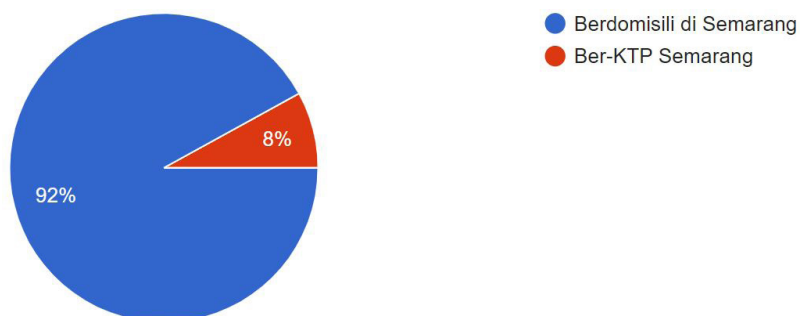
Karakteristik dari sampel/para subjek yang berhasil dihimpun oleh penulis didapatkan sebagaimana berikut:



Gambar 1. Diagram Usia Subjek



Gambar 2. Diagram Pengalaman Konsumsi Subjek



Gambar 3. Diagram Status Asal Subjek

Berdasarkan hasil tersebut, total subjek untuk penelitian ini adalah 50 orang, yang didominasi dari warga yang berusia 18-24 tahun sebanyak 41 orang (82.%), kemudian yang berusia 25-34 tahun sebanyak 6 orang (12, %), subjek yang berumur 35-44 tahun sebanyak 2 orang (4 %) dan yang berumur 55-64 tahun sebanyak 1 orang (2 %). Dengan latar belakang orang yang pernah membeli produk Israel sebanyak 43 orang (86%) sedangkan sisanya tidak pernah membeli produk Israel atau yang terafiliasi sebanyak 7 orang (14 %). Dari 50 subjek 46 orang (92.%) didominasi oleh orang-orang yang berdomisili di Semarang, dan 4 orang (8 %) ber-KTP Semarang.

Berdasarkan data, *output* W-Stats V. 2.0 "Hasil Analisis Statistik Deskriptif" menunjukkan bahwa rata-rata "Minat Beli" adalah 44,100 adapun rerata "Pemahaman Fatwa" 84,900.

HASIL ANALISIS STATISTIK DESKRIPTIF

VARIABEL		N	Tertinggi	Terendah	Rerata	Varian	Simpang Baku	Galat Baku
Minat Beli	(y)	50	50,000	30,000	44,100	43,561	6,600	0,933
Pemahaman Fatwa	(X)	50	100,000	45,000	84,900	170,908	13,073	1,849

Gambar 4. Hasil Analisis Deksriptif W-Stats V. 2.0

Data ini menunjukkan bahwa secara statistik, pemahaman fatwa MUI No. 83, Th. 2023 memiliki pengaruh terhadap minat beli masyarakat Muslim Kota Semarang pada produk Israel dan yang terafiliasi. Semakin tinggi tingkat pemahaman masyarakat maka akan semakin rendah minat beli terhadap produk tersebut.

Uji Regresi

Terkait dengan hasil uji regresi sederhana pada data yang didapatkan, *output* W-Stats V. 2.0 menunjukkan bahwa nilai signifikansi uji regresi sebesar 2,011 % (0,02), yang mana nilai tersebut lebih kecil dari 5 % (0,05).

KOEFISIEN REGRESI

MODEL	b	t	d.k.	t-Kritis pd taraf sign. 5,0%	Kesimpulan
Konstan (a)	14,746				
X	0,346	6,511	48	2,011	Signifikan

Gambar 5. Hasil Uji Regresi

Berdasarkan data nilai uji regresi di atas, didapati bahwa nilai uji regresi lebih kecil dari pada nilai signifikansi, dengan kesimpulan koefisiensinya "signifikan".

Data-data yang penulis dapatkan melalui analisis W-Stats V. 2.0, menunjukkan bahwa hipotesa yang peneliti buat dapat divalidasi. *Pertama*, pemahaman masyarakat muslim Kota

Semarang terhadap fatwa MUI No. 83, Th. 2023 memiliki pengaruh terhadap minat beli masyarakat. *Kedua*, semakin tinggi pemahaman masyarakat terhadap fatwa MUI tersebut, maka semakin rendah minat beli masyarakat terhadap produk Israel dan yang terafiliasi. Hasil ini menunjukkan bahwa teori yang menyatakan bahwa fatwa merupakan salah satu pedoman dalam menentukan hukum, yang didukung dengan spirit religiuitas untuk mengikuti pendapat para pakar/ahli agama, menentukan sikap masyarakat dalam menghindari pembelian produk Israel dan yang terafiliasi, tentu ini juga merupakan hasil dari pemahaman fatwa sebagai motivasi untuk mendukung perjuangan warga Palestina.

4. Conclusion

Berdasarkan hasil penelitian yang didapatkan, data dari 50 sampel memiliki rerata pemahaman yang tinggi yaitu 84,900, yang menunjukkan masyarakat memiliki pemahaman yang baik terhadap fatwa MUI No.83, Th. 2023, dengan rerata nilai "minat beli" 44,100, dimana semakin baik pemahaman terhadap fatwa MUI No. 83, Th. 2023 maka akan memiliki pengaruh yang signifikan terhadap kurangnya minat beli masyarakat muslim Semarang terhadap produk-produk Israel dan yang terafiliasi. Hal ini diketahui dari nilai uji regresi adalah 2,011 % (0,2) lebih kecil dari 5 % (0,05) dimana nilai tersebut menunjukkan bahwa dapat dikatakan signifikan.

Penelitian ini memberikan informasi terkait pengaruh pemahaman masyarakat muslim atas fatwa MUI No. 83, Th. 2023 terhadap kurangnya minat beli pada produk-produk Israel dan yang terafiliasi. Hasil dari penelitian ini dapat digunakan untuk mengetahui seberapa pentingnya fatwa MUI terhadap kegiatan atau aktivitas Muslim di Indonesia, dimana perubahan pola aktivitas ini tentu dapat mempengaruhi sektor-sektor lain di tengah masyarakat.

Keterbatasan penelitian ini ada pada jumlah sample yang digunakan, dimana seharusnya penelitian selanjutnya dapat menggunakan sample lebih banyak agar tingkat keakuratan hasil data lebih tinggi dan dapat secara maksimal mewakili masyarakat muslim Kota Semarang. Hal ini dilatarbelakangi keterbatasan waktu dan biaya yang dapat digunakan oleh peneliti. Saran untuk penelitian selanjutnya, bisa menggunakan tehnik sampling yang menggunakan data sample lebih banyak dan lebih variatif, sehingga akan lebih maksimal dalam mewakili seluruh masyarakat Kota Semarang atau bahkan Indonesia.

References

- Abrar, Thea Fathanah. 2023. "7 Update Perang Gaza: Jumlah Korban-Nasib RS Indonesia." *CNBC*, November 23, 2023. <https://www.cnbcindonesia.com/news/20231123191821-4-491568/7-update-perang-gaza-jumlah-korban-nasib-rs-indonesia>.
- Al-Qāsimi, Muhammad Jamāl al-Dīn. 1986. *Al-Fatwa Fi Al-Islam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyah.
- Anhar, Hanifah Indriyani. 2024. "Judicial Review of the Boycott of Israeli Products Based on Fatwa Indonesian Ulama Council (MUI) Number 83 of 2023." *Jurnal Gagasan Hukum* 5 (2): 92–93. <https://journal.unilak.ac.id/index.php/gh>.
- Annisa Nadiyah Rahmani. 2023. "DAMPAK PERANG ISRAEL-HAMAS TERHADAP HARGA SAHAM DAN MINAT BELI MASYARAKAT PRODUK PENDUKUNG ISRAEL Annisa." *AoEJ: Academy of Education Journal* 14 (2).
- Annur, Cindy Mutia. 2024. "Jelang Ramadan, Korban Tewas Palestina Hampir 31 Ribu Jiwa." *Databoks*, 2024. <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2024/03/08/jelang-ramadan-korban-tewas-palestina-hampir-31-ribu-jiwa>.
- Asmoro, Akbar Ariza, and Rachma Indrarini. 2021. "HUBUNGAN INOVASI PRODUK MAKANAN TERHADAP MINAT BELI MASYARAKAT DI GRESIK." *Jurnal Ekonomika Dan.Bisnis. Islam* 4 (1): 55–64.
- CNBC. 2023. "10 Update Gaza Israel Menggila Genjatan Senjata Ditunda," November 23, 2023. https://www.cnbcindonesia.com/news/20231123085111-4_491304/10-update-gaza-israel-menggila-gencatan-senjata-ditunda.
- Fatah, Rohadi Abdul. 2006. *Analisis Fatwa Keagamaan Dalam Fiqih Islam*. Jakarta: PT. Bumi Aksara.
- Fatwa Majelis Ulama Indonesia. 2023. "Tentang Hukum Dukungan Terhadap Perjuangan Palestina." Jakarta, Indonesia.
- Fuji Pratiwi. 2023. "Fatwa MUI Haram Beli Barang Israel Dan Gerakan Kembali Ke Lokal." *Republika*, November 13, 2023. <https://ekonomi.republika.co.id/berita/s4210457/fatwa-mui-haram-beli-barang-israel-dan-gerakan-kembali-ke-lokal-part1>.
- Khairunisa, Adilah Hasna. 2016. "Memori Dan Trauma Dalam Hubungan Internasional: Dukungan Austria Terhadap Israel Dalam Melawan Aksi Boikot, Divestasi, Dan Sanksi (BDS)" 8 (1): 1–23.
- Muhammad, Nova Effenty. 2016. "FATWA DALAM PEMIKIRAN HUKUM ISLAM." *Al-Mizan* 12 (1). <https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/am/article/view/129/102>.
- Pratiwi, Bela, Khoirunnisa Miftahul Jannah, Regia Saraswati, and Dkk. 2021. "Analisis Pengaruh Intention to Boycott Pada Konsumen Produk Perancis Di Indonesia." *Jurnal Bisnis, Mangemen, Dan Keuangan* 2 (1): 257–76.
- Prof. Akhmad Fauzy, S.Si, M.Si., Ph.D. 2019. *Metode Sampling*. Tangerang Selatan: Universitas Terbuka.
- Purbohastuti, Arum Wahyuni, and Asmi Ayuning Hidayah. 2020. "MENINGKATKAN MINAT BELI PRODUK SHOPEE MELALUI CELEBRITY ENDORSER." *Jurnal Bisnis Terapan* 4 (1): 37–46.
- Rahmawati, Suci, Suprihatin Ali, Ghia Subagja, Ilmu Administrasi Bisnis, and Universitas Lampung. 2020. "Pengaruh Nilai Religiusitas Dan Pengetahuan Produk Terhadap Keputusan Boikot Produk KFC (Studi Pada Konsumen Muslim Bandar Lampung)." *Jurnal Kompetitif Bisnis* 1 (1): 39–49.
- Redaksi. 2023. "MUI Fatwa Boikot, Link Website Daftar Produk Pro Israel Viral." *CNBC*, November 17, 2023. <https://www.cnbcindonesia.com/tech/20231117064301-37-489723/mui-fatwa-boikot-link-website-daftar-produk-pro-israel-viral#:~:text=Komisi Fatwa>

- MUI merilis Fatwa, produk yang terafiliasi dengan Israel.
- Redaksi, Tim. 2020. "Majelis Ulama Indonesia Serukan Boikot Produk Asal Prancis." *Kompas.Com*, 2020. <https://www.kompas.tv/nasional/120011/majelis-ulama-indonesia-serukan-boikot-produk-asal-prancis>.
- Sari, Saidah Putri. 2020. "Hubungan Minat Beli Dengan Keputusan Pembelian Pada Konsumen." *Psikoborneo* 8 (1): 147–55.
- Schiffman, L., and L. L. Kanuk. 2004. *Perilaku Konsumen*. Jakarta: Indeks.
- Shahnaz, Nanda Bella Fidanty, and Wahyon. 2016. "FAKTOR YANG MEMPENGARUHI MINAT BELI KONSUMEN DI TOKO ONLINE." *Management Analysis Journal*.
- Sorongon, Tommy Patrio. 2024. "7 Update Baru Gaza: Total Korban Hingga Kabinet Perang Israel Di AS." *CNBC Indonesia*, 2024. <https://www.cnbcindonesia.com/news/20240305195003-4-519932/7-update-baru-gaza-total-korban-hingga-kabinet-perang-israel-di-as>.
- Sugiyono. 2013. *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif Dan R & D*. Bandung: Alfabeta.
- Supriyadi, Ilham, and Rahma Dani. 2024. "Analysis Of The Effect Of Dsn-Mui Fatwa No. 83 Of 2023 On People's Consumption Patterns In Padang City." *Journal Equitable* 9 (1): 95–110. <https://ejurnal.umri.ac.id/index.php/JEQ/article/download/4554/2166>.
- Wahid, Soleh Hasan. 2019. "Dinamika Fatwa Dari Klasik Ke Kontemporer (Tinjauan Karakteristik Fatwa Ekonomi Syariah Dewan Syariah Nasional Indonesia (DSN-MUI)." *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 10 (2): 193. <https://doi.org/10.21043/yudisia.v10i2.5831>.
- Yasir, Muhammad, Marissa Grace Haque, and Robertus Suraji. 2024. "Analisis Sentimen Terhadap Kontroversi Fatwa MUI Nomor 83 Tahun 2023 Tentang Pemboikotan Produk Yang Terafiliasi Israel." *Jurnal Ekonomi Manajemen Sistem Informasi (JEMSI)* 5 (4): 409–22.
- Zuhaily, Wahbah. 1990. *Ushul Fiqh*. t.tp.: Mansyurat Kuliah Da'wah Islamiyah.

التقعيد الفقهي وأثره في التطبيقات المالية المعاصرة: دراسة نموذجية

TAQ'EED FIQH AND ITS IMPACT ON CONTEMPORARY FINANCIAL APPLICATIONS

TAQ'EED FIQH DAN DAMPAKNYA PADA PRAKTEK KEUANGAN KONTEMPORER

Ahmad Fathi 202300404@mbzuh.ac.ae

Mohamed Bin Zayed University for Humanities

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة مفهوم التقعيد الفقهي وتحليل تأثيره على التطبيقات المالية المعاصرة. يتناول البحث كيفية استخدام الفقه الإسلامي في تحليل وتطبيق الأحكام الشرعية على الظروف المالية الحديثة. يركز البحث على الحاجة إلى فهم عميق للمفاهيم الشرعية الإسلامية وتطبيقاتها في العصر الحديث، وي طرح عدة تساؤلات حول فهم التقعيد الفقهي وتأثيره على الأنظمة المالية والاقتصادية الحديثة. يهدف البحث إلى تقديم دراسة نموذجية لتطبيقات مالية معاصرة وتحليلها من منظور التقعيد الفقهي. يعتمد البحث على منهجين: المنهج الاستقرائي لمتابعة القضايا المعاصرة، والمنهج التحليلي للتفسير والترجيح. يتكون البحث من مقدمة، مبحثين رئيسيين، وخاتمة. يستعرض المبحث الأول مفهوم وأصول التقعيد الفقهي، بينما يركز المبحث الثاني على تأثير التقعيد الفقهي في التطبيقات المالية المعاصرة وتحليل دراسة نموذجية لهذه التطبيقات. توصل البحث إلى عدة نتائج رئيسية، منها أن التقعيد الفقهي ساهم في توفير إجابات فعالة للقضايا المالية المعاصرة، وأنه يمتلك أصولاً متأصلة من الأدلة المتفق عليها والمختلف عليها. كما تم التأكيد على أهمية المقاصد في العقود المالية، مما يجعل بيع التورق جائزاً بشرط عدم النية في أكل الربا.

الكلمات المفتاحية : التقعيد الفقهي، التطبيقات المالية المعاصرة، التورق.

Abstract

This research aims to study the concept of taq'eed fiqh and analyze its impact on contemporary financial applications. The research focuses on how Islamic jurisprudence is used to analyze and apply Shariah rulings to modern financial contexts. The study addresses the need for a deep understanding of Islamic jurisprudential concepts and their financial applications in the modern era, posing several questions regarding the understanding of taq'eed fiqh and its impact on modern financial and economic systems. The research aims to present a case study of contemporary financial applications and analyze them from the perspective of taq'eed fiqh. The study adopts two methodologies: the inductive method to follow contemporary issues and the analytical method for interpretation and preference. The research comprises an introduction, two main chapters, and a conclusion. The first chapter reviews the concept and principles of taq'eed fiqh, while the second chapter focuses on the impact of taq'eed fiqh on contemporary financial applications and analyzes a case study of such applications. The main findings of the research indicate that taq'eed fiqh has provided effective solutions for contemporary financial issues and has well-established principles derived from agreed-upon and disputed evidences. Additionally, the importance of intentions in financial contracts is emphasized, making tawarruq sales permissible as long as there is no intention of engaging in riba.

Keywords : *Taq'eed Fiqh, Contemporary Financial Applications, Tawarruq.*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mempelajari konsep taq'eed fiqh dan menganalisis dampaknya terhadap aplikasi keuangan kontemporer. Penelitian ini berfokus pada bagaimana yurisprudensi Islam digunakan untuk menganalisis dan menerapkan hukum Syariah pada konteks keuangan modern. Studi ini menangani kebutuhan akan pemahaman mendalam tentang konsep-konsep yurisprudensi Islam dan aplikasinya dalam keuangan di era modern, dengan mengajukan beberapa pertanyaan terkait pemahaman tentang taq'eed fiqh dan dampaknya terhadap sistem keuangan dan ekonomi modern. Penelitian ini bertujuan untuk menyajikan studi kasus aplikasi keuangan kontemporer dan menganalisisnya dari perspektif taq'eed fiqh. Penelitian ini mengadopsi dua metodologi: metode induktif untuk mengikuti isu-isu kontemporer dan metode analitis untuk interpretasi dan preferensi. Studi ini terdiri dari pendahuluan, dua bab utama, dan kesimpulan. Bab pertama mengulas konsep dan prinsip taq'eed fiqh, sementara bab kedua berfokus pada dampak taq'eed fiqh terhadap aplikasi keuangan kontemporer dan menganalisis studi kasus dari aplikasi tersebut. Temuan utama dari penelitian ini menunjukkan bahwa taq'eed fiqh telah memberikan solusi efektif untuk masalah keuangan kontemporer dan memiliki prinsip-prinsip yang kuat yang berasal dari bukti yang disepakati dan diperselisihkan. Selain itu, pentingnya niat dalam kontrak keuangan ditekankan, sehingga penjualan tawarruq diperbolehkan asalkan tidak ada niat untuk terlibat dalam riba.

Keywords : *Taq'eed Fiqh, Praktek Keuangan Kontemporer, Tawarruq.*

التقعيد الفقهي وأثره في التطبيقات المالية المعاصرة: دراسة نموذجية

مقدمة

الأمة في حاجة ماسة إلى معرفة الأحكام الشرعية التي تنظم علاقتهم بربهم، وما زالوا يسألون عن أحكام القضايا التي تطرأ لهم في حياتهم اليومية. يجيب أهل الفتوى على استفساراتهم ويُعلمونهم أحكام دينهم؛ فالحاجة لمعرفة الأحكام الشرعية لكل المسائل مثل الحاجة إلى الماء والهواء للحياة، وهذا ما يبرز أهمية الفقه.

قد يتوصل العلماء لهذه الأحكام الشرعية عن طريق النصوص، وفي حال عدم وجود نص، يجب على أهل العلم بذل جهدهم واستخدام طرق الاستنباط للتوصل للأحكام، حيث يقيسون إذا كان القياس ممكناً، ويستحسنون حيثما ساعد الاستحسان، ويعملون بالمصالح ويأخذون بالمقاصد، ولا يدخرون وسيلة للتوصل لمعرفة الأحكام من الأدلة.

نتيجة لتعاملهم المستمر مع جزئيات الأحكام، اكتسب العلماء خبرة تمكّنهم من تحليل تلك الجزئيات وملاحظة تشابهها في العلل التي بُنيت عليها. وبناءً على ذلك، قاموا بصياغة أحكامٍ كليةٍ تجمع بين تلك الجزئيات، وهذا العمل يُعرف بالتقعيد.

يعتبر التقعيد الفقهي منهجاً فقهيّاً يسعى إلى تطبيق الأحكام الشرعية الإسلامية على الظروف والمتغيرات الحديثة في المجتمع. تعتبر الأحكام الشرعية مرنة وقابلة للتطبيق في جميع العصور والزمانين، وهذا ما يجعل فهم التقعيد الفقهي أمراً ضرورياً لفهم كيفية تطبيق الشريعة الإسلامية في مجالات مثل التمويل والاقتصاد.

مشكلة البحث وأسئلته

مشكلة البحث تتمثل في الحاجة إلى فهم عميق للمفاهيم الشرعية الإسلامية وتطبيقاتها المالية في العصر الحديث. تساؤلات البحث تشمل:

- كيف يمكن فهم التقعيد الفقهي في سياق المالية المعاصرة؟
- ما هو تأثير التقعيد الفقهي على الأنظمة المالية والاقتصادية الحديثة؟
- كيف يمكن تطبيق مفاهيم التقعيد الفقهي في حل المشاكل المالية المعاصرة؟

أهداف البحث

دراسة مفهوم التعقيد الفقهي وتحليل تطوره عبر التاريخ.

تحليل تأثير التعقيد الفقهي على الممارسات المالية المعاصرة.

تقديم دراسة نموذجية لتطبيقات المالية المعاصرة وتحليلها من خلال منظور التعقيد الفقهي.

أهمية البحث

يساهم هذا البحث في توسيع فهمنا للتعقيد الفقهي ودوره في التطبيقات المالية المعاصرة، مما يمكن أن يساهم في تحسين التمويل الإسلامي وتوجيه السياسات المالية نحو الامتثال للقيم الإسلامية.

حدود البحث

يتمحور هذا البحث حول تحليل التطبيقات المالية المعاصرة من خلال منظور التعقيد الفقهي، مع التركيز على الجوانب الفقهية والتطبيقية دون الخوض في الجوانب الفلسفية أو النظرية بشكل كبير.

منهج البحث

يعتمد هذا البحث على منهجين

المنهج الأول: المنهج الاستقرائي وإن كان استقراء ناقصاً، إذ كان المقام في هذا البحث مقام عرض لنماذج من مسائل مستجدة معاصرة، وذلك من خلال تتبع هذه القضايا المعاصرة، وبيان كيفية التعقيد الفقهي وتطبيقه.

المنهج الثاني: المنهج التحليلي القائم على البيان والتفسير وصولاً إلى الترجيح، إذا احتاج المقام إلى ترجيح.

خطة البحث

يتألف البحث من مقدمة و مبحثين و خاتمة و فهرس كالآتي :

المقدمة : تتناول مشكلة البحث وأهدافه وأهميته ومنهجه وإجراءاته و حدوده و خطة البحث.

المبحث الأول: التعقيد الفقهي - التعريف والأصول. وفيه مطلبان : المطلب الأول: التعقيد الفقهي - مفهومه و ضوابطه.. المطلب الثاني: أصول التعقيد الفقهي وأهميته..

المبحث الثاني: أثر التعقيد في تطبيقات المالية المعاصرة وفيه مطلبان :

المطلب الأول: تحليل أثر التعقيد الفقهي في التطبيقات المالية. المطلب الثاني: تحليل دراسة نموذجية لتطبيقات المالية المعاصرة.

الخاتمة: تتناول نتائج البحث و توصياته.

المبحث الأول: التعقيد الفقهي - التعريف والأصول

يجب في بداية البحث، وفقاً للمنهج التأصيلي العلمي، تعريف و تأصيل أهم المصطلحات المرتبطة به، وهي: التعقيد و الفقهي. تُعد هذه المصطلحات مفاتيح الفهم الأساسية للموضوع، وتساهم في تفسير الأفكار الرئيسية وفهم عناصرها، وذلك لتجنب الغموض وتحقيق أقصى درجات التواصل بين القارئ والمحتوى. يُخصص المبحث الأول من البحث للكشف عن هذه المصطلحات و معانيها و هيكل و أصول، بهدف تحقيق عملية فهم شاملة واستيعاب الفائدة والاستفادة من الموضوع.

المطلب الأول: التعقيد الفقهي - مفهومه و ضوابطه.

التعقيد الفقهي هو تركيب لغوي يتألف من كلمتين، "التعقيد" و "الفقهي".

لفهم معنى هذا التركيب اللغوي، يجب أولاً فهم معنى كلمة "التعقيد"، ثم معنى كلمة "الفقهي"، وبعد ذلك يمكن تحديد المعنى الكامل للتركيب "التعقيد الفقهي" مع بسط عناصره. سأقوم في هذا البحث بتوضيح هذه النقاط من خلال النظر في تلك الجوانب:

الفرع الأول: تعريف التعقيد الفقهي

التعقيد في اللغة مصدره الفعل الرباعي (قَعَدَ)، ويأتي أصله من الفعل الثلاثي (قَعَدَ)، الذي اشتقت منه كذلك كلمة القاعدة ليدل على عملية إنشاء القاعدة و تركيبها و إحكام صياغتها والتي تعني الأصل والأساس، وجمعها قواعد، وقواعد اللغة هي أساسها وأصولها.^١ تلاحظ تلازماً بين التعقيد والقاعدة في اللغة، وستجد هذا التلازم أيضاً في المصطلح الفقهي. لن تجد معنى مستقلاً للتعقيد في كتب الأصول أو الفقه القديمة، بل ستجد عبارات منتشرة للعلماء، يقومون فيها بربط "التعقيد" بـ "القواعد" بمعنى لغوي يشبه المعنى الذي تم شرحه سابقاً في قول أبي حامد الغزالي في «المنحول»: «وكان أعظم شغل الأولين تعقيد القواعد فلا يفي مذهبهم بجملة الوقائع».

في وقت الحاضر اهتم الباحثون بتحديد المفهوم التعقيدي في دراسته، ورغم أنهم أكدوا ترابطه مع المبدأ، إلا أنه

١ انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة (قعد)، ج3، ص361 وابن الأثير، أبو السعادات مبارك ابن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م، ج4، ص86.

٢ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 1998م، ص591.

ظهر كمفهوم مستقل في الذكر والبحث، وبدأت القواعد تظهر نتيجة له، أو كما يمكننا القول، كثمرة للجهود المبذولة فيه. ولم يكن هدف أي باحث في أي وقت أن يثير اختلافاً معنوياً بين التعقيد والقاعدة، إذ إنهما مترابطان في الذكر والإشارة؛ إذ أن القاعدة هي الأمر العام الذي ينطبق على جميع جوانبه، وتحقيقه، سواء في الإنشاء أو التركيب أو الصياغة، هو التعقيد.^٣

كلمة «الفقهي» هي نسبة إلى الفقه، وهو في اللغة: الفهم والعلم، يقال: فقه يفقه فقها: إذا فهم وعلم. وفقه يفقه إذا صار فقيها عالماً؛ قال تعالى: ﴿واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي﴾ وقال سبحانه: ﴿وقالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول﴾ وفي اصطلاح الفقهاء: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.^٤

بعد توضيح معاني كلمتي «التعقيد» و«الفقهي»، يتضح معنى التعقيد الفقهي بعد التركيب الوصفي. فإن حقيقة معناهما تتطلب من الفقيه تحصيل كل ما يدخل في دلالة التعقيد، وكل ما يدخل في دلالة الفقه. أي أن التعقيد الفقهي يتطلب من الفقيه أن يكون خبيراً بأساليب ومناهج تركيب القاعدة وصياغتها، مدرّكاً لحقيقة القاعدة وضوابطها وعناصر تكوينها وطرق إيجادها، كما يتطلب منه أن يكون عالماً بفقه الفروع وحاذقاً في منهج الاستنباط وطرق استخراج الأحكام الشرعية من مصادرها.^٥

الفرع الثاني: ضوابط التعقيد الفقهي

ضوابط التعقيد الفقهي تشمل العناصر والأسس والمقومات العلمية التي يجب على الفقيه مراعاتها أثناء صياغة القواعد الفقهية، حتى تنتهي العملية بقاعدة تستحق أن تُعتبر قاعدة بميزان البحث العلمي الفقهي. بالإضافة إلى ذلك، هناك اعتبار آخر يمكن أخذه بعين الاعتبار واعتباره ضابطاً للتعقيد الفقهي، وهو الفروق التي تميز القاعدة الفقهية عن القواعد الأخرى وغيرها من المسميات ذات الصلة بعملية التعقيد. يمكن اعتبار هذا الضابط كونه خارجي ينظم القاعدة الفقهية من حيث وجوده الخارجي، لا من حيث ذات القاعدة وطبيعتها.

من أهم نتيجة التعقيد الفقهي هي صدور القاعدة الفقهية وتعريفها «حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد، أو الأغلبية».^٦ أن القاعدة الفقهية لها العناصر والمقومات العلمية الأساسية التي تتكون منها حقيقتها وتكتسب منها ماهيتها وتلك هي الضوابط الذاتية للقاعدة الفقهية. ومن خلال التعريف السابق للقاعدة في إطارها الاصطلاحي نستطيع تحديد عناصرها فيما يأتي:

٣ الفيوبي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987م، ص. 700⁴ الفيوبي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، مكتبة لبنان بيروت، 1987م، ص. 182⁵ سورة طه، من الآية 27-29

٤ سورة هود، من الآية 91
٥ انظر: الروكي، محمد، نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، دار ابن حزم، الرباط، ط1، 1994م، ص. 29

٦ السابق، ص. 30

٧ السابق، ص. 48

أولاً : الاستيعاب

التقعيد يتضمن حكماً جامعاً لكثير من الفروع، مما يجعلها تدرج فيها بقوة وسرعة انتشارها عليها، وهذا ما تم التعبير عنه في التعاريف السابقة بالانطباق والاندرج والاشتمال. ولا يكتمل التقعيد إلا إذا كان هذا الاستيعاب قوياً وشديداً الانتشار بحيث تنظم به فروع كثيرة ومسائل فقهية من أبواب مختلفة. ولذلك كان أبو البقاء الكفوي دقيقاً حينما أشار إلى هذا الجانب في تعريفه للقاعدة الفقهية في كتاب كليات أبي البقاء، ٤/٤٨: «قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها». فقله: «من حيث اشتمالها بالقوة» فيه تمييز للقاعدة عن غيرها من الضوابط والعقود والحدود وغيرها مما هو دون القاعدة، لأن ما دون القاعدة ليس له من قوة الاستيعاب ما يجمع بها فروعاً كثيرة.^٨

بالمثال يتضح المقال^٩:

قاعدة «إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه» هي قاعدة فقهية، فإذا نظرنا إليها بتأمل وجدناها تحتوي على حكم يتمثل في ثبوت البطلان للشيء بثبوته لما يتضمنه. وبتأمل هذا الحكم نجد أنه قوي الانتشار بحيث تدرج فيه وتنظم به فروع كثيرة، منها:

أ. إذا اشترى شيئاً من بائع مكره على البيع، وتصرف فيه المشتري تصرفاً يقبل النقص، ثم زال الإكراه، فإن البائع له الحق في نقض تصرفات المشتري.

ب. لو باع بيعاً فاسداً بغير إكراه، ثم سلم البائع المبيع للمشتري، وسلم المشتري الثمن للبائع، لما انعقد هذا البيع بهذا التعاطي.

ثانياً: الإطراد أو الأغلبية

الأصل في حقيقة القاعدة أن تكون مطردة^{١٠}، حيث تنطبق على كل جزئياتها دون تفاوت، وتكون متتابعة بحيث يتبع بعض فروعها بعضاً في الحكم الشامل، مستمرة في تتبعها وانطباقها، أي أن كل حدث ينطبق معها بحكمها الشامل، دون انحراف في تكوينها.

هذا هو الأصل في القاعدة، ولكن قد يحتوي عنصر الإطراد في بعض الأحيان، حيث تنتقل حينئذٍ إلى مرتبة الأغلبية، أي أنها تنطبق على أغلب جزئياتها لا على كلها. والإطراد أو الأغلبية مرتبطان بالاستيعاب بمعنى التكميل والتوضيح، حيث يمكن أن يشمل الاستيعاب بقوته كل جزئيات القاعدة بدون استثناء، فهذا هو

٨ السابق، ص 60.

٩ الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص 61.

١٠ لغة: المتتابع وفي اصطلاح ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت.

الإطراد، أو أن يشمل معظم جزئياتها، فهذا الحكم يعتبر حينها حكماً أغلياً. وإذا لم يكن في القاعدة إطار ولا حكم أغلي، فإنها لا تستحق حينها أن تُعتبر قاعدة بالمعنى العلمي.^{١١}

ثالثاً: التجريد

معنى التجريد في القاعدة أن تكون مشتملة على حكم مجرد عن الارتباط بجزئية بعينها، وبعبارة أخرى: أن يكون الحكم الذي تقوم على أساسه القاعدة موضوعياً جامعاً مستوعباً صالحاً للانطباق على كل أو أغلب الجزئيات المعلولة بعلته، من غير أن يكون خاصاً ببعضها دون بعض، لأنه إذا كان خاصاً بعين الجزئية لا بموضوعها وعلتها لم تقم به حينئذ قاعدة، وإنما يصح أن ينعقد به الحد أو ما أشبه ذلك.

بالمثال يتضح المقال:

إذا قلنا: بيع المكره باطل، جارة المكره لا تصح، طلاق المكره لا يقع، هية المكره لا تلزم. فهذه العبارة لا ترتقي إلى مستوى القواعد الفقهية، لارتباط الحكم في كل منها بجزئية بعينها. لكن إذا جردنا ذلك الحكم فقلنا: «الإكراه يبطل العقد» صارت قاعدة، لاشتمالها على عنصر التجريد.

رابعاً: إحكام الصياغة هذا العنصر هو مكمل لعنصر التجريد ومرتبطة به ارتباطاً الشكلي بالمضمون، بل إنه هو أيضاً تجريد، ولكن في الألفاظ التي يُصاغ فيها حكم القاعدة، لا في الحكم ذاته. وأعني بهذا الأمر: أن يتم صياغة القاعدة الفقهية في أوجز العبارات وأدقها وأقواها دلالة على الحكم الذي تتضمنه القاعدة، وينبغي أن تكون الألفاظ معمّنة في الشمول والعموم والاستغراق، حتى لا تنحرف القاعدة إلى مرتبة الضوابط والحدود والتعريفات أو إلى ما دون ذلك.^{١٢}

المطلب الثاني: أصول التعقيد الفقهي وأهميته.

التعقيد الفقهي عمل علمي يقوم به الفقيه قصد جمع شتات فروع الفقه ومسائله، وجعل كل مجموعة متجانسة متناظرة من هذه الفروع والمسائل في إطار واحد يضبطه حكم واحد. وهذا العمل العلمي لا يأخذ حجته وشرعيته إلا إذا استند إلى الأصول والمصادر الشرعية واستمد منها قوته، سأقوم في هذا البحث بتوضيح هذه النقاط من خلال النظر في تلك الجوانب:

الفرع الأول: أصول التعقيد الفقهي

الفقهاء القدامى الذين اهتموا بالقواعد الفقهية وكتبوا عنها لم يتجاهلوا مصادرها الشرعية، ولم يخصصوا لها

١١ الروكي، نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص. 63.

١٢ الروكي، نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص. 68.

فصلاً أو باباً لشرح الأسس النظرية التي تحدد استمداد القواعد الفقهية شرعيتها وحجيتها من أصولها وكيفية ذلك. بل كانوا، كعادتهم في التعامل مع مثل هذه المسائل بشكل مباشر وعملي، يقدمون القاعدة ثم يعرضون فروعها الفقهية والاستثناءات، ويعودون بها إلى مصادرها الشرعية من القرآن والسنة والإجماع... ولكنهم لم يلتزموا بذلك في كل القواعد، بل كان اهتمامهم يتمحور حول شرح ما يتفرع عن هذه القواعد من فروع وجزئيات، معتمدين على توضيح أن مصادرها الشرعية موجودة بوضوح في كتب أصول الفقه.^{١٣}

بعض المعاصرين في هذا العصر كتبوا في القواعد الفقهية، وأغلب كتاباتهم لم تستوفِ الحديث عن مصادرها بشكل دقيق، بل إقتصرت على إشارات موجزة غير كافية في تقديم تصور نظري كامل عن مصدريّة القواعد الفقهية إلى الحد الذي يُمكننا فيه ضبط كل القواعد المصوغة، ورجوع كل منها إلى مصدرها الشرعي من جهة، ومراجعة ما لم يُراجع منها في ضوء تلك المصادر من جهة أخرى. مثل كتاب ((القواعد الفقهية)) (لعلي أحمد الندوي).

و وجدت كتاباً قيماً مفصلاً بشرح و تدريج في بيان المصادر الشرعية للقواعد الفقهية. كتاب نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، لمحمد الروكي، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، ١٩٩٩م. ركز الكتاب على توسيع في البحث عن المصادر الشرعية للقواعد الفقهية الآن من ضمن شيء أساسي بالنسبة لدراسة القواعد الفقهية، وهو من أهم الأسس التي يقوم عليها بناء نظرية التعقيد الفقهي التي يقوم هذا البحث بإبرازها. ومصادر القواعد الفقهية هي مرتبطة تمام الارتباط بمصادر الأحكام الشرعية، غير أن هذه أحكام جزئية، وتلك أحكام كلية.

وقد تأملت ما استطعت بأن هذا الكتاب جمع مما صاغه الفقهاء - قديماً وحديثاً - من قواعد فقهية، فتبين أنها خاضعة لمصادر الشرع وأدلته النقلية والعقلية. وسأبسط الحديث عن هذه المصادر، وكيف يتم التعقيد الفقهي بها، مع بيان الجانب التطبيقي لذلك بعرض جملة من القواعد الفقهية في كل مصدر، ووجه استنباطها منه وارتباطها به إختصاراً كما يلي :

١. التعقيد بالنص، المراد بالنص عند الفقهاء و الأصوليين هو القرآن و السنة و أبسط التعقيد به له صورتان:

أ. عندما يُذكر الآية أو الحديث في تعبير موجز جامع دستوري، يصبح ذلك بالنسبة للفقهاء كلية تشريعية جاهزة

ب. عندما يُذكر النص القرآني أو الحديث الذي يحمل حكماً عاماً صالحاً لكثير من الفروع والجزئيات، يعتمد عليه الفقهاء ويستنبطون منه قاعدة أو قواعد كلية.

وبيان ذلك : أن النصوص الشرعية التي تتعلق بأعمال المكلفين وتدل على أحكامها الشرعية، جاءت بصيغ تفيد

العموم والشمول والكلية، وقد اهتدى الفقهاء إلى أن الكثير من هذه النصوص هو بنفس صياغته وبنيته قواعد وكميات تشريعية، كما توصلوا عن طريق الدراسة والاستنباط وفقه النصوص وتفسيرها إلى استخلاص قواعد فقهية صاغوها بتعبيرهم وأسلوبهم الفقهي الخاضع لضوابط التعقيد وعناصره.

مثال: «يأياها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»^{١٤}. وهذه الآية الكريمة تقرر كلية تشريعية كبرى هي: إلزامية العقود، وهذا هو الأصل في كل عقد من العقود، إلا ما استثناه الشرع مما اقتضت فيه مصلحة العباد أن يكون غير لازم. قال الشهاب القرافي: «اعلم أن الأصل في العقد اللزوم، لأن العقد إنما شرع لتحقيق المقصود من المعقود به والمعقود عليه، ودفع الحاجات فيناسب ذلك اللزوم دفعا للحاجات وتحصيلا للمقصود»^{١٥}.

من الحديث: «لا ضمان على مؤتمن»^{١٦} وبمقتضى هذا الحديث الجامع، يسقط ضمان المتلفات على كل من يستأمنه الناس على أموالهم، من أجير ومستودع ومستعير وغيرهم.

٢. التعقيد بالقياس

المقصود بأن القياس هو مصدر التعقيد الفقهي، هو أن الفقيه الذي يستوعب نظرية القياس ويتبنى معرفة أركانه وشروطه ومسالك العلة فيه وغيرها من المباحث، يتشكل لديه فكر قياسي ومنهج قياسي. وبناءً على هذا الفكر والمنهج، يقوم بصياغة قواعد فقهية تربط الواحدة منها بجملة من الفروع الفقهية التي تجمعها وحدة المناط.

ويعتبر القياس أكثر وأوسع المصادر التي يلجأ إليها الفقيه في المصادر العقلية، حيث أن عملية التعقيد الفقهية في جوهرها تعتمد على القياس مادامت تستند إلى الجمع بين المتشابه والمتناظر من الفروع والمسائل الفقهية. ولذلك، كان الفقهاء يترادفون أحياناً بين التعقيد والقياس^{١٧}. ويؤكد ذلك أنهم كانوا يسمون القواعد الفقهية بالأشباه والنظائر، وألفوا فيها كتباً بهذا الاسم، وهو اسم يحمل معنى القياس وماهيته كما لا يخفى. وفي رسالة عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري جاء قوله: «ثم قاييس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال»^{١٨} والمراد بمعرفة الأمثال: إدراك ما تشابه. وتماثل في الحكم من القضايا والنوازل، ومعرفة هذه الأمثال والنظائر والأشباه، مرتبطة بمعرفة المقاييس وأصول التعقيد.

٣. التعقيد بالاستدلال

قد يكون الاستدلال بمعنى إيراد الدليل من قرآن وسنة وإجماع وقياس. مع أن صور الاستدلال راجعة إلى القياس وآيلة إليه، ومن ثم كان التعقيد الفقهي، والاستنباط الفقهي عامة، راجعا إلى النص، والقياس في دائرته

١٤ سورة المائدة: الآية 1.

١٥ القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، **الفروق**، د.ت، د.ط، 13/4.

١٦ أخرجه البيهقي في سننه الكبرى من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في كتاب الوديعة، باب لا ضمان على مؤتمن (انظر السنن الكبرى: 290/6).

١٧ انظر: شلبي، محمد مصطفى، **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي**، د.ت، ص. 324.

١٨ القيم، ابن، **إعلام الموقعين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م، 86/1.

العامة الواسعة، فإذا تعارض شيء من ذلك مع غيره عرض على الترجيح. والقواعد الفقهية التي قعدها الفقهاء بالاستدلال كثيرة، منها :

أ. ما قعد منها بالاستصحاب. ب. ما قعد منها بالاستصلاح.

ت. ما قعد منها بأنواع الأقيسة.

٤. التعقيد بالترجيح

الترجيح هو تفضيل أحد الدليلين وتقويته والعمل به دون الآخر، ويحدث ذلك عندما تتعارض الأدلة في عقل الفقيه. عندما يواجه الفقيه دليلاً واحداً يدعم رأياً معيناً وآخر يدعم رأياً مختلفاً في نفس المسألة، يبحث عن القرائن والأمارات التي تدعم أحدهما على الآخر، ويعمل بالدليل الموقى بهذه القرائن دون الآخر.

والترجيح ليس مقتصرًا على الأحكام الجزئية فقط، بل يُطبق أيضًا في الأحكام الكلية، وهذا هو المقصود بأن الترجيح هو مصدر للتعقيد الفقهي، حيث يلجأ الفقهاء إليه لحل المسائل التي تتضمن تعارض الأدلة.

الفرع الثاني : أهمية التعقيد الفقهي

حاجة العصر إلى الاجتهاد ليست سوى حقيقة لا يمكن إنكارها، حيث يتطلب تقدم العصر وتطور الظروف والمتغيرات الاجتماعية والتكنولوجية حلاً للقضايا التي لم تكن موجودة في العصور السابقة. وكذلك، يتوجب التفكير بالقضايا المحتملة التي قد تظهر في المستقبل والتي قد لا تكون قد ناقشت في النصوص الدينية السابقة.

إذا ما ظهرت قضية جديدة في عصرنا وتمكن من ربطها بنص من القرآن أو السنة، فإن هذا الربط يكون واضحاً ومفهوماً. ولكن إذا كانت هذه القضية الجديدة تختلف في شكلها أو ظروف حدوثها أو أي وصف آخر يجعل إلحاقها بالنص الشرعي أمراً غير واضح، فإنه يتطلب اجتهاداً دقيقاً لاستنباط الحكم الشرعي المناسب لهذه القضية الجديدة.

ولقد بين الإمام الشافعي أن الشريعة تعالج هذه القضايا إما من خلال النص عليها، أو من خلال الاجتهاد فيها للوصول إلى بيان حكمها، حيث يقول: « فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ، مما تعبدكم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه، من وجوه فمنها ما أبانه لخلقه نصاً مثل حمل فرائضه وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وبين لهم كيف فرض الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصاً.

ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه، ومنه ما من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، مما ليس الله فيه نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، والانتهاة إلى حكمه

..... ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد.^{١٩}..

تحتل التعقيد الفقهي مكانة بارزة في مجال الاجتهاد، حيث يعتمد الفقهاء المجتهدون عليه كطريقة لاستنباط الأحكام الشرعية للجزئيات الكثيرة في الشريعة. يتبعون في ذلك منهج الشريعة في تحكيمها لهذه الجزئيات، ويلاحظون تشابهها في عللها، ويصاغون منها أحكاماً شاملة تجمع تلك الجزئيات، وكذلك تجمع جزئيات أخرى في حكمها. وعندما تحدثت الفروع وتطابقت مع الأصول، انتقلت تلك الفروع إلى حكم الأصول. وبالتالي، يلعب التعقيد الفقهي دوراً هاماً في تحقيق الأحكام الشرعية للقضايا الجديدة التي تطرأ من حين لآخر، من خلال القواعد التي أنتجها وينتجها.

المبحث الثاني: أثر التعقيد في تطبيقات المالية المعاصرة

الإسلام قد أولى اهتماماً كبيراً للتطبيقات المعاملات المالية وما يتعلق بها من التجارة والاستثمار، وارتفعت درجة تقديره لها لتجعلها من الواجبات على الأمة المسلمة في كل زمان، وقد وضع ضوابط وقيوداً محددة لضمان استمرار المعاملات والاستثمار، الذي يحقق المصالح والأهداف المنشودة، ويقلل من المفسد والأضرار. وقد تناول العلماء هذا الأمر في كتاباتهم القديمة والحديثة، وأشارت النصوص القرآنية والسنة النبوية الشريفة إلى ضوابط وقيود تنطبق على عقود المعاوضات، التي تشمل البيع والشراء والإجارة والهبة المشروطة بالمقابل وما شابه ذلك. وتناول هذا المبحث تقنين قاعدتين مهمتين وتشمل مجال تطبيقهما على العديد من التطبيقات المعاملات المالية المعاصرة.

المطلب الأول: تحليل أثر التعقيد الفقهي في التطبيقات المالية.

يتجلى أثر التعقيد الفقهي في التطبيقات المالية من خلال تأثيره العميق على فهم وتطبيق الشريعة الإسلامية في مجالات الاقتصاد والمالية. إن التعقيد يمثل عملية استنباط الأحكام الفقهية من المصادر الرئيسية للشريعة، وهي القرآن الكريم والسنة النبوية، بالإضافة إلى الإجماع والقياس. يهدف التعقيد إلى تطبيق الأحكام الشرعية على الواقع المعاصر، وتنبهر في هذا المطلب بقاعدتين مهمتين.

الفرع الأول : أثر التعقيد الفقهي : قاعدة "الأمر بمقاصدها"

هذه القاعدة تعتبر واحدة من القواعد الكبرى المهمة في الفقه الإسلامي، حيث تشمل الأحكام الفرعية بل تأتي على رأس القواعد الفقهية. تبرز أهميتها من خلال إعمالها للمقاصد والنيات ورد الأقوال والأفعال والتصرفات إليها. قال ابن قيم الجوزية: «النية روح العمل وليه وقوامه، وهو تابع لها؛ يصح بصحتها ويفسد بفسادها»^{٢٠}

١٩ الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، ط دار التراث بالقاهرة، ص 21-22

٢٠ القيم، ابن، إعلام الموقعين، 3/123

وأصل القاعدة: الحديث المشهور الوارد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم بصريح قوله: ((إنما الأعمال بالنيات^{٢١}. (... و معنى القاعدة:)) أن حكم الأمور بمقاصد فاعلها^{٢٢} ((، أي:)) أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر^{٢٣}.))

يتفق الكثير من الباحثين على أهمية هذه القاعدة في رد تشمل العبادات وكل ما يصدر عن الأقوال والأفعال والتصرفات إليها، حيث تكون النية هي المكلفة. وبالنسبة لتأثير النية في العبادات، فإنه لا يحتاج إلى بيان، لأن الفعل لا يكون عبادة إلا بالنية. أما تأثير النية في المعاملات، فقد اختلف فيه بعض العلماء؛ فمنعها بعضهم وأوجبها بعضهم الآخر.

ومن بين القائلين بإهدار النيات والبواعث في المعاملات: الحنفية^{٢٤} والشافعية^{٢٥} ما لم تظهر في العقود، فقد ورد عن الإمام الشافعي قوله: «أصل ما أذهب إليه: أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعبادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية، إذا كانت لو أظهرت كانت تُفسد البيع^{٢٦}»، يقول د. محمد مصطفى شلبي معلقاً على كلام الشافعي (رحمه الله): «فهذه العبارة تفيد أنه يعتبر العبارة ويرتب عليها صحة العقود وإن كان يكره لنية الحبيثة، لكن في بعض كتب الشافعية المتأخرين ما يفيد أنهم يعتبرون الصيغ في الغالب، وقد يعتبرون المعنى دون الصيغة^{٢٧}»....

أما الحنفية: فهم يميلون إلى الأخذ بظاهر عبارات العقود من غير تحر وتنبع للنيات الخفية، ويتبين ذلك من خلال ما تفيده الفروع المختلفة في المذهب، فهم يرون أن نكاح المحلل صحيح، بشرط عدم الإشارة إلى التحليل في العقد، وعدم اشتراط الزوج والزوجة ذلك في العقد، يرى أبو حنيفة: أنه حتى لو اشترط ذلك في العقد فهو صحيح والشرط باطل؛ لأنه فاسد، وقال صاحبان إن النكاح يكون غير صحيح؛ لأنه في معنى النكاح المؤقت. وفي بعض كتب الحنفية: أنه مأجور وإن شرطه بالقول لقصد الإصلاح^{٢٨}، كما أنهم جوزوا بيع العينة، مع أن الباعث عليه التوصل إلى الربا^{٢٩}.

الفرع الثاني: أثر التععيد الفقهي: قاعدة "الأصل في العقود الإباحة"

-
- ٢١ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي.
٢٢ الندوي، علي، القواعد الفقهية مفهومها ونشأتها وتطورها ودراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها، دار القلم - دمشق، 1414هـ، 40/1.
٢٣ حيدر، علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، دار الجيل، بيروت، 1991م، 17/1.
٢٤ الحنفية: مختصر الطحاوي، ص 280، وتكملة فتح القدير 127/7، بدائع الصنائع 189/4، وتبيين الحقائق 125/5.
٢٥ الشافعية: الأم 85/3، المهذب 267/1، مغني المحتاج 37/2 وما بعدها، الباجوري علي ابن القاسم 353/1.
٢٦ انظر: الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت 1393هـ، 74/3.
٢٧ انظر: شلبي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، مطبعة دار التأليف، الإسكندرية - مصر، ط. الثانية، 1382هـ/1962م، ص 422، الهامش (1).
٢٨ انظر: تحفة الأحوذ بشرح جامع الترمذي، باب ما جاء في نكاح المتعة، راجعه وضبطه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بدون بيانات الطبعة، 4/267، وراجع أيضاً في الموضوع: جماعة من العلماء، الموسوعة الفقهية الكويتية، 41/348، أبو زهرة، الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي - القاهرة، ط. الثانية، 1957م، هامش 370.
٢٩ كره بعض الحنفية هذا البيع، ولكن ذلك لم يمنع من إجازته وتسويغه مع الكراهة.

هذه القاعدة من إحدى فروع القاعدة الفقهية الكبرى وهي اليقين لا يزول بالشك^{٣٠}، والمقصود بها: أن الأصل في البيوع وجميع المعاوضات المالية الحل والإباحة، فلا يحرم منها إلا ما قام الدليل على تحريمه، وما لم يرد الدليل بتحريمه فيبقى على أصل الحلال. وإذا لم يكن في عقد ما يحرمه الشرع ولم يأت دليل يحرمه من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فإنه يُعتبر حلالاً وجائزاً، لأنه يبقى على حاله الطبيعي كحال الحلال، ولا يوجد شيء يدفعه عن هذا الحال، أما الحرام فهو استثناء من هذا القاعدة العامة.

ومما يدل على صحة هذا الأصل قوله تعالى:

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^{٣١}، قال ابن العربي عند ذكره لهذه الآية: «فاقتضى هذا الإطلاق جواز كل بيع إلا ما قام الدليل على رده»^{٣٢}.

وفقاً لهذا الرأي، يُباح جميع أنواع البيع بهدف تحقيق الربح، سواء كان صرفاً أو موعدة بالصرف أو مقايضة، وحالاً أو مؤجلاً، وسواء كان بيعاً مطلقاً كالمراجعة أو التولية أو الوضعية أو كان مزايده وغيرها، ولا يُحرم أي نوع من البيع إلا إذا ورد نص صريح من الشريعة يحرمه، وفي هذا الصدد يقول ابن عبد البر: «الأصل في البيوع: أنها حلال إذا كانت تجارة عن تراض إلا ما حرمه الله. عز وجل. على لسان رسوله نصاً أو كان في معنى النص؛ فإن ذلك حرام وإن تراضى به المتبايعان»^{٣٣}. وقال الإمام الشافعي تفريعاً على الآية السابقة: «فأصل البيوع كلها مباح إذا كانت برضا المتبايعين الجائزي الأمر (أي: التصرف) فيما تبايعاه إلا ما نهى عنه رسول الله منها، وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله محرم بإذنه... وما فارق ذلك أجنأه بما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى»^{٣٤}.

هذا يؤكد الأقوال المتعددة والأكثر صواباً في تفسير معنى الآية، كما ذكر الإمام النووي، فلفظ البيع في الآية يعتبر لفظاً عاماً يشمل جميع أنواع البيع،

ويقتضي بذلك إباحة جميع أنواع البيع ما لم يُحرم بدليل شرعي محدد، وهذا ما أشار إليه المؤلف الماوردي في كتابه "الحاوي الكبير"، حيث ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بعض أنواع البيوع التي كانوا يعتادونها، دون أن يحدد الجائز من غيرها، مما يشير إلى أن الآية الكريمة أشارت إلى إباحة جميع أنواع البيع إلا ما خصه النص بالتحريم.

الأقوال التي ذكرها الفقهاء في استدلالهم على مشروعية المراجعة البسيطة،

التي كانت معروفة في زمانهم، يمكن استخدامها أيضاً كدليل على مشروعية المراجعة في حالات أخرى مثل

٣٠ أن الشك إذا ورد على الإنسان، وكان عنده يقين سابق، فإنه لا يلتفت إلى الشك، بل يرجع في الحكم إلى اليقين.

٣١ سورة البقرة، من الآية 275.

٣٢ انظر: الاشيلي، القيس شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: د. محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992م، 846/2.

٣٣ انظر: القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، الإستذكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، 419/6.

٣٤ انظر: الشافعي، الأم، 3/3.

المراجعة للأمر بالشراء. إذ أن هذه الأقوال تعتبر أساسية في تحديد حكم المعاملات المالية والتجارية، وتظهر القاعدة الفقهية العامة التي تنص على جواز البيع والشراء إلا ما حُرِّم بنص شرعي.^{٣٥}

المطلب الثاني: تحليل دراسة نموذجية لتطبيقات المالية المعاصرة

تطبيقات قاعدة الأمور بمقاصدها والأصل في العقود الإباحة في مجال المعاملات المالية المعاصرة تجرى في كثير من أبواب الفقه مثل: المعاوضات والتملكيات المالية، والإبراء، والوكالات، وإحراز المباحات، والضمانات، والأمانات. وأذكر هنا بعض الأمور المالية:

١. المعاوضات والتملكيات المالية: في العقود المالية مثل البيع والشراء والإجارة والصلح والهبة، يتم تفعيل حكم العقد الذي ينص على التملك والتملك عند إبرام هذه العقود. ولكن إذا تضمنت العقود أفعالاً تجعلها غير جادة أو استهزاء أو تلاعب أو تحدياً، فإن ذلك يحرّمها من تأثير الحكم. فمثلاً، إذا باع شخص أو اشترى وهو يستهزئ، فإن هذا العقد لا يُعتبر عقداً جاداً ولا ينتج عنه التملك والتملك.

٢. وأما الإبراء: فهو كما لو قال الطالب للكفيل: برئت من المال الذي كفلته فإنه يرجع إليه في البيان لما قصده، في هذا اللفظ، فإن كان قصد براءة الاستيفاء منه كان للكفيل أن يرجع على المكفول عنه، وإن كان قصد من ذلك براءة الإسقاط فلا رجوع له.

٣. وأما الوكالات، مثل أن يوكل إنسان غيره بشراء سيارة معينة، فاشترى الوكيل السيارة فيضطر في هذه الحالة إلى نية وقصد الوكيل، إن كان نوى الشراء للموكل يقع الشراء للموكل، وإن كان نوى الشراء لنفسه كان الشراء لنفسه.

٤. وأما إحراز المباحات: فإن النية والقصد شرط في إفادتها الملك، فلو وضع إذ سان وعاء في مكان فاجتمع فيه المطر ينظر: إن كان وضع الإناء بنية جمع الماء كان ما اجتمع من الماء ملكه، وإن كان ينوي غسل الإناء، فما اجتمع فيه لا يكون ملكه، وفي هذه الحالة لغيره أن يملكه بأخذه.

٥. وأما الضمانات والأمانات فمسائلها كثيرة، فمنها: اللقطة إذا التقطها ملتقط بنية حفظها لملكه كانت أمانة لا يضمنها إلا بالتعدي، وإن التقطها بنية أخذها لنفسه كان في حكم الغاصب يضمنها سواء تعدى أم لم يتعد.

وفي هذا المطلب سأبسط لكم قضية بيع التورق كتطبيق عن العقود المالية المعاصرة.

الفرع الأول: تطبيق بيع التورق وأحكامه

٣٥ ملحم، أحمد سالم، بيع المراجعة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، دار الثقافة والنشر والتوزيع ط. الأولى 2005 م، ص: 154 - 155 بتصرف.

من فرع قاعدة الأمور بمقاصدها: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للمعاني والمباني" ويطبق على قضية بيع التورق كمايلي:

أولاً: بيع التورق

يُلاحظ أنّ التورق قد انتشر بشكل كبير في المعاملات المالية المعاصرة، وأصبح له أهمية خاصة في البنوك الإسلامية حيث أصبحت إحدى صيغ التمويل المستخدمة في هذه البنوك. ورغم جواز التورق عند الجمهور، إلا أن هناك قلقاً متزايداً حول مدى توافقه مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وهو ما جعل بعض المصارف الإسلامية تتجنب استخدامه أو تقليل استخدامه في عملياتها.

التورق عرفه المجمع الفقهي: "هو شراء سلعة فيحوزه البائع وملكه، بثمن مؤجل، ثم يبيعه المشتري بنقد لغير البائع، للحصول على النقد (الورق).^{٣٦}" (وقد تضمن هذا التعريف شرطين مهمين:

الشرط الأول: أن تكون السلعة وحيازتها بعينها عند البائع قبل البيع، فإن باع التاجر السلعة قبل أن يملكها فقد باع ما ليس عنده، وهذا لا يجوز.

الشرط الثاني: أن يبيع المشتري السلعة لغير البائع الذي اشتراها منه بعد أن يقبضها قبضاً شرعياً، فإن باع لنفس البائع الذي اشتراها منه تحول إلى مسألة العينة.

ثانياً: موقف الفقهاء من بيع التورق

اختلف الفقهاء في حكم التورق على قولين:

القول الأول: الجواز، وذهب إلى هذا القول جمهور العلماء، ومنهم من صرح على ذلك، وهم الحنابلة^{٣٧} الذين يسمونه التورق، وكذلك الشافعية صرحوا على جواز التورق وإن لم يسمونه بهذا الاسم، فقال أبو منصور الأزهري: «أما الزرقة: فهو أن يشتري الرجل سلعة إلى أجل، ثم يبيعها من غير بائعها بالنقد.^{٣٨}» ويؤكد قول الإمام الشافعي: «إذا اشترى الرجل من الرجل السلعة، فقبضها وكان الثمن إلى أجل، فلا بأس أن يبتاعها من الذي اشتراها منه ومن غيره بنقد أقل أو أكثر مما اشتراها به^{٣٩}»، ثم الشافعية يرون جواز بيع العينة، فجواز التورق عندهم من باب أولى. ومن العلماء من لم يصرح على جواز التورق، لكن نصوصهم المتكاثرة تدل على جوازها، وهم الحنفية كقول الزعيلي: «لا يجوز بيع المشتري ولا يجوز بيع وارثه، وشرطنا أن يكون الشراء من مشتريه أو من وارثه، لأنه لو باعه المشتري من رجل أو وهبه لرجل أو أوصى لرجل، ثم اشتراها لبائع الأول من ذلك الرجل

٣٦ انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في تاريخ 1998/10/31م.

٣٧ انظر: الحجاوي، أبو النجا، الإقناع، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 77/2.

٣٨ انظر: الأزهري، أبو منصور، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، ت: سعد عبد الحميد السعدي، دار الطلائع، القاهرة، بدون طبعة، ص 143.

٣٩ انظر: الشافعي، الام، 161/4.

يجوز، لأن اختلاف سبب الملك كاختلاف العين^{٤٠}، وجه الدلالة على جواز التورق من دليل الحنفية قول "وشرطنا أن يكون الشراء من مشتره"

لسد الدريعة من الرباء. والمالكية في قول الغرناطي: «وهي أن يشتري سلعة ثم يبيعها من بائعها^{٤١}»

القول الثاني: تحريم بيع التورق، وهذا القول رواية لأحمد بن حنبل^{٤٢}، واختاره ابن تيمية^{٤٣} وابن القيم^{٤٤}.

ثالثا: أدلة الفرقين

استدل الموجزون التورق بأدلة تالية:

١. قد استدلو بعموم النصوص القرآنية التي تدل على جواز التورق، منها قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^{٤٥}، هذه الآية عامة في جواز البيع، وهي تشمل بعمومها بيع التورق.

٢. ما روي عن أبي سعيد الخدري وعن أبي هريرة له أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خير، فجاءه بتمر جنيب، فقال رسول الله: أكل تمر خير هكذا؟ قال لا والله يا رسول الله، إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: لا تفعل، مع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيبا.

وجه الاستدلال: أن رسول الله ﷺ نهى أن يشتري الصاع من التمر الجيد بالصاعين من التمر الدني، لما فيه من الربا، لأن التمر جنس واحد لا يجوز فيه الفضل، بل يجب التساوي، ثم أرشدنا رسول الله إلى المخرج لتجنب الربا، وهو أن يبيع التمر بالنقد، ثم يشتري بالنقد التمر الجيد، وليس التورق إلا المخرج عن الربا لمن كان بحاجة إلى النقد، وهو لا يستطيع أن يحصله بطريق القرض، فيشتري سلعة بثمن مؤجل، ثم يبيعها نقدا في السوق لطرف ثالث لتغطية حاجاته.

٣. قد قرر غير واحد من العلماء أن الأصل في العقود الإباحة، والتورق عقد

من العقود، ولا يدل دليل على تحريمه، فيبقى الحكم على الأصل، وهو الإباحة.

استدل المانعون التورق بأدلة تالية:

١ - إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع المضطر^{٤٦}، والتورق من بيع المضطر، وذلك لأن غالبا من يشتري السلعة

٤٠ انظر: الزعيلي، عثمان بن علي، **تبيين الحقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، 1314هـ، 55/4.

٤١ انظر: الغرناطي، ان حزي، **القوانين الفقهية**، دت، ص. 187.

٤٢ انظر: المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، **الإبصار**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955هـ، 243/4.

٤٣ انظر: ابن تيمية، أحمد، **مجموع الفتاوى**، جميع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة السعودية، 2004م، 500/29.

٤٤ انظر: القيم، ابن، **إعلام الموقعين**، 86/5، سورة البقرة، الآية 275.

٤٥ انظر: **سنن أبي داود**، كتاب البيوع، باب في بيع المضطر، رقم الحديث: 263/3، 3382.

بنسيئة، فإنه يضطر إلى النقد، فإن اشتراها من بائعها كانت عينة، وإن باعها من غيره، فهو التورق، ومقصوده في الموضوعين حصول الدراهم، فكما أن العينة محظور لما فيه من ربا النسيئة، فكذلك التورق محظور لما فيه من ربا النسيئة.^{٤٦}

٢. يرى المانعون أن الإنسان لا يشتري شيئا إلا لمقصد من المقاصد الثلاثة التالية:

الأول: أن يشتري السلعة بقصد الانتفاع بها كالأكل والشرب والركوب والسكنى، فهذا هو البيع الذي أحله الله.

والثاني: أن يشتري السلعة بقصد أن يتجر فيها، فهذه هي التجارة التي أباحها الله .

والثالث: أن يشتري السلعة بقصد الحصول على الدراهم لحاجته إليها، ولا يقصد بها الانتفاع ولا التجارة، بل كان قصده الدراهم حيث تعذر عليه أن يحصل قرضا، فيشتري سلعة، ليبيعها، ويأخذ ثمنها، فهذا هو التورق،

والقول الراجح بأنه مكروه، كما قال عمر بن عبد العزيز الله: أن التورق أصل الربا، فإن الله حرم أن يأخذ الدراهم بالدراهم أكثر منها إلى أجل، لأن فيه إلحاق الضرر بالاحتاج وأكل ماله بالباطل، ثم الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، والمقصود الذي أباح الله لأجله البيع والتجارة هو أن يكون غرض المشتري أن يتجر فيها، فأما إذا كان قصده مجرد الدراهم بدراهم : فهذا لا خير فيه.^{٤٧}

٣. استدل المانعون أيضا على عدم جواز التورق بسد الذرائع، وقالوا: إن التورق مثل العينة، إذ أنها ذريعتان إلى الربا، ولا فرق بين بيع السلعة إلى بائعها وإلى غير بائعها إذا كان المقصود منها حصول النقد، فلا يعقل أن يكون أحدهما حراما والآخر حلالا مع أنها يشتركان في سبب الحرمة.^{٤٨}

الفرع الثاني : مناقشة الأدلة و الترجيح مناقشة الدليل الأول

استدلال المانعين بأن التورق من بيع المضطر ليس سليما لوجوه:

أولا: أن الحديث في النهي عن بيع المضطر ضعيف لا يصلح أن يحتج به، فقد رواه أبو داود والبيهقي، وفيه صالح بن رستم، وهو راو مجهول لا يعرف.^{٤٩}

ثانيا: لو فرضنا صحة حديث بيع المضطر، فبيع التورق لم يكن من بيع المضطر كما قال ابن الأثير: «إن بيع

٤٦ انظر: ابن تيمية، أحمد، إقامة الدليل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ، 80-79/1.

٤٧ انظر: ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، 442-441/29.

٤٨ انظر: القيم، ابن، إعلام الموقعين، 130/5.

٤٩ البيهقي، أبو بكر، معرفة السنن والآثار، دار الوفاء، المنصورة القاهرة، 1991م، 181/8، وقال الذهبي: صالح بن رستم نكرة، لا وجود له، وقد ذكر الحديث مرفوعا، ولكنه منقطع، وهو صالح عن عامر الشعبي الذهبي، ميزان الاعتدال، ت على محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 294/2. انظر صحيح وضعيف سنن أبي داود، 382/7.

المضطر على نوعين، الأول: أن يضطر أحد إلى البيع من حيث إنه يكره عليه، هذا بيع فاسد، والثاني: أن يضطر إلى سد دينه أو شراء ما يحتاج إليه من طعام وشراب وملبس، فهذا بيع صحيح لا يدخل في مفهوم بيع المضطر.^{٥٠} «والإمام البيهقي بعد أن ضعف هذا الحديث قال: ثم هو محمول على الذي يضطره إلى البيع بالإكراه»^{٥١}.

مناقشة الدليل الثاني

استدل المانعون على عدم جواز التورق بأنه لم يقصد به التجارة ولا الانتفاع كالأكل والشرب، بل المقصود منه النقود، فالله حرم أن يأخذ الدراهم بالدراهم أكثر منها إلى أجل لما فيها من ضرر المحتاج وأكل ماله بالباطل.

وقد نوقش هذا الاستدلال أن الضرر يلحق بالمحتاج لو نحرم بيع التورق، وذلك أن الإنسان ربما يحتاج إلى النقود ليسد حاجاته، ولا يجد من يقرضه أو يحسنه، فحينئذ لا بد أن يكون هناك مخرج شرعي يخرج عن الضيق والحر، فها هو التورق يخلص من هذا الضيق والحر، فمن أصدر الحكم على عدم جواز التورق، فقد أغلق باب المخرج على المحتاج، وكاد يلحق به ضرر.^{٥٢}

ثم ليس في التورق أكل مال المتورق بالباطل، لأن العقد قد توفر فيه جميع أركان البيع وشروطه، وهو انعقد برضى الطرفين، وبالصيغة من الإيجاب والقبول وبمحل العقد، فلا يصدق عليه قوله: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^{٥٣}.

ثم لا شك إنما الأعمال بالنيات، والمتورق ليس من نيته ارتكاب الحرام، أو أكل الربا، بل نيته أن يتجنب الربا وإلا باب الربا مفتوح أمامه، والربا أقل تكلفة من التورق، ولكنه لا يريد أن يحصل النقود بأي محذور من محظورات الشرع، بل يحصل بما كان أباحه الله له، وهو التورق.

مناقشة الدليل الثالث

استدل المانعون على عدم جواز التورق بأن التورق والعينة متساويان لا فرق بينهما، وكما أن العينة ذريعة إلى الربا، فكذلك التورق ذريعة إلى الربا، فكلاهما محظوران نوقش هذا الاستدلال أن قياس التورق على بيع العينة قياس مع الفارق، لأن العلة التي تجعل العينة محظورة لا توجد في التورق، وعلة الحظر في العينة كونه حيلة للربا، وذلك لأن لما تعود السلعة إلى البائع الأول، وكأنها لم تخرج من يده، وصار وجودها كعدمها، فكأنما دفع البائع مبلغا من المال إلى أجل، ويأخذ أكثر من ذلك، وهذا ربا النسيئة، أما التورق فلا تعود السلعة إلى البائع، بل تنتقل بعقد مستقل إلى مشتر آخر الذي لا علاقة له بالبائع الأول، وبالتالي لا يكون التورق حيلة للربا، ومن هنا اتضح الفرق بين العينة والتورق.

٥٠. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ، 83/3.

٥١. انظر: البيهقي، أبو بكر، معرفة السنن والآثار، 181/8.

٥٢. بن راشد، رياض، التورق المصرفي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2013م، ص 105. سورة النساء، الآية: 29.

الترجيح

بعد ذكر أدلة الفريقين وصلت إلى أن رأي القائلين بجواز التورق راجح، وذلك بعدة أمور تالية:

أ. أدلة القول الأول قوية.

ب. أدلة القول الثاني ضعيفة، ولم تكن سالمة عن الاعتراضات.

ج. وبالإضافة إلى ذلك قرر مجلس المجمع الفقهي أن بيع التورق جائز

شرعاً.^{٥٣}

د. ولأن الاعتبار في العقود بالمقاصد والمعاني، والمقصود من التورق سد حاجة المحتاج، ولا يقصد به أكل الربا أو الإتيان على بمحذور من محظورات الشرع، وغاية ما يلزم في التورق أنه خلاف الأولى إن كان البائع يعلم أن المشتري يحتاج إلى نقود.

الخاتمة :

توصلنا إلى نهاية المطاف هذا البحث و نستنتج أهم نتائج البحث في النقاط التالية:

١. نتيجة التعقيد الفقهي صدور القاعدة الفقهية وساهم في إجابة القضايا الإسلامية المعاصرة في جميع النواحي.

٢. التعقيد الفقهي له أصول مؤصل من الأدلة المتفق عليها والمختلف عليها.

٣. تكامل القواعد، أي أن بعض القواعد قد يكون قيذا لإعمال قاعدة أخرى، أو بياناً لمداها، أو شروط تحقيقها، ونحو ذلك، ثم أن المسألة الواحدة قد يحتاج لها بأكثر من قاعدة.

٤. إن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني وهذه من أهم فرع قاعدة الفقهية المهمة (الأمور بمقاصدها) لتطبيق و تحليل مسائل المعاملات المالية في هذا العصر.

٥. إن بيع التورق جائز، لأن المقصود منه سد حاجة المحتاج، ولا يقصد به أكل الربا أو الإتيان بمحذور من محظورات الشرع، والعبرة في العقود للمقاصد، وغاية ما يلزم في التورق أنه خلاف الأولى إن كان البائع يعلم أن المشتري يحتاج إلى نقود.

المراجع والمصادر :

القرآن الكريم

٥٣ قرارات مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السابعة عشر، تاريخ 1424/10/23-19 هـ.

الأحاديث النبوية الشريفة

- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
- ابن تيمية، أحمد، إقامة الدليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة السعودية، ٢٠٠٤م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت. ٨. أبو السعادات مبارك ابن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م.
- أبو زهرة، الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي - القاهرة، ط. الثانية، ١٩٥٧م.
- الأزهري، أبو منصور، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، ت: سعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع، القاهرة.
- الاشبيلي، القبس شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: د. محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م.
- بن راشد، رياض، التورق المصرفي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠١٣م.
- البيهقي، أبو بكر، معرفة السنن والآثار، دار الوفاء، المنصورة القاهرة، ١٩٩١م.
- تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي الحجاوي،
- أبو النجا، الإقناع، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة. حيدر، علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.
- الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، دار ابن حزم، الرباط، ط ١، ١٩٩٤م.
- الزعيلي، عثمان بن علي، تبين الحقائق، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ١٣١٤هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٣هـ. ٢٠. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، طدار التراث بالقاهرة.
- شلي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، مطبعة دار التأليف، الإسكندرية - مصر، ط. الثانية، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م.
- عامر الشعبي الذهبي، ميزان الاعتدال، ت على محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة.
- الغرناطي، ابن حزي، القوانين الفقهية، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، سوريا، ط ٣، ١٩٩٨م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، مكتبة لبنان بيروت، ١٩٨٧م.
- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي.
- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن
- عاصم النمري، الإستذكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

المرداودي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٩٥٥هـ.
ملحم، أحمد سالم، بيع المراجعة وتطبيقاتها في المصارف
الإسلامية، دار الثقافة والنشر والتوزيع ط. الأولى ٢٠٠٥ م. الموسوعة الفقهية الكويتية
الندوي، علي، القواعد الفقهية مفهوما ونشأتها وتطورها ودراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها، دار
القلم - دمشق، ١٤١٤هـ.



S U B T E M A

KELEMBAGAAN DAN METODOLOGI FATWA

TINJAUAN FIKIH SIYASAH TERHADAP KEPUTUSAN IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA MUI KE-VIII TENTANG LAYANAN URUSAN AGAMA-AGAMA SELAIN ISLAM DI KANTOR URUSAN AGAMA (KUA)

Siti Khoirotul Ula

UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung
khoirotulula77@gmail.com
 Hp. 081554135028

Abstract

This article discusses how a critical review of the Ijtima' Ulama Decision of the eighth MUI Fatwa Commission on the service of non-Islamic religious affairs at the Office of Religious Affairs (KUA) was made in response to the speech of the Minister of Religion at the Meeting of the Directorate-General of the Islamic Society of Guidance in February 2024. Dirjen Bimas Islam approves the statement and will announce to the entire KUA in Indonesia that it will be a center of service for all religions. This statement has become pro-contracted in society, one of them by the Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI views that the KUA should not be used as the center of service for all religions in Indonesia because historically the KUA under the Ministry of Religion was given specifically to the Muslims as compensation for the deletion of seven words in the Jakarta Charter, which contains the obligation to conduct Islamic sharia for Islamic embracers in Indonesia and was replaced by the ideology of Pancasila. Because of this historical side, the Muslims occupy a special position in this country. MUI also believes that the affairs of other religions than Islam are not the same as those of Islam; therefore, it will be feared that there will be a mixture of religious matters if KUA becomes the center of service for all religions. Making the KUA a center of service for all religions is also contrary to the creed of the law and is not in line with the sociological reality of inter-religious life. There is a concept of *ahlu dzimmah* (i.e., granting citizenship rights and protection to non-Muslims who have made a covenant with the Islamic government), which can be used as an analysis of the situation of non-Muslims in Indonesia. Based on this concept, non-muslims are entitled to obtain the service of registration and execution of marriages in the KUA with the records of officials who are "headed" by the parties according to their respective religions, not mixed with each other. The author believes that when the universe is made a center of service for all religious affairs, it will facilitate the administration of marriage. It's because KUA's in every county, while the Civil Registry (Dispendukcapil) only has one in each county or city. It became one of the obstacles, so there appeared to be a few cases of non-moslem marriages not recorded

in Dispendukcapil.

Key Word: *The decision of the Fatwa Commission of MUI, KUA for all religions, Ahlu Dzimmah*

Abstrak

Artikel ini membahas tentang bagaimana tinjauan fikih siyasah terhadap Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI ke-VIII tentang layanan urusan agama-agama selain Islam di Kantor Urusan Agama (KUA) yang merupakan respon atas pidato Menteri Agama pada Rapat Kerja Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam pada Februari 2024 lalu. Dirjen Bimas Islam menyetujui pernyataan tersebut dan akan mengumumkan kepada seluruh KUA di Indonesia agar menjadi pusat layanan untuk semua agama. Pernyataan ini menjadi pro kontra di masyarakat, salah satunya oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI berpandangan bahwa KUA tidak seharusnya dijadikan sebagai sentra layanan semua agama di Indonesia karena dari segi sejarahnya KUA yang dibawah oleh Kementrian Agama itu diberikan secara khusus untuk umat Islam sebagai kompensasi atas dihapusnya tujuh kata dalam Piagam Jakarta yang berisi kewajiban untuk menjalankan syariat Islam bagi pemeluk Islam di Indonesia dan digantikan dengan ideologi Pancasila. Karena sisi historis inilah umat Islam menempati posisi yang istimewa di negara ini. MUI juga berpandangan bahwa urusan agama selain Islam tidak sama dengan urusan agama Islam, karenanya akan ditakutkan terjadi percampuran urusan agama jika KUA menjadi pusat layanan semua agama. Menjadikan KUA sebagai sentra layanan untuk semua agama juga berlawanan dengan amanat undang-undang dan tidak sesuai dengan realitas sosiologis kehidupan antar umat beragama. Memandang hal tersebut, dalam fikih siyasah terdapat konsep *ahlu dzimmah* (yaitu pemberian hak-hak kewarganegaraan dan perlindungan kepada non-muslim yang sudah mengikat janji dengan pemerintah Islam) yang dapat dijadikan sebagai analisis terhadap situasi non-muslim di Indonesia. Berdasarkan pada konsep *ahlu dzimmah* ini, non-muslim berhak untuk mendapatkan layanan pencatatan dan pelaksanaan perkawinan di KUA dengan catatan petugas yang menjadi "penghulu"-nya adalah pihak-pihak yang sesuai menurut agama masing-masing, tidak bercampur satu sama lain. Penulis berpandangan bahwa apabila KUA dijadikan sebagai sentra layanan urusan semua agama, maka akan memudahkan urusan administrasi perkawinan. Hal ini karena KUA ada di setiap kecamatan, sedangkan Kantor Catatan Sipil (Dispendukcapil) hanya ada 1 di setiap kabupaten/kota. Hal ini menjadi salah satu kendala sehingga muncul beberapa kasus pernikahan non-muslim, tidak dicatatkan di Dispendukcapil.

Kata Kunci: Keputusan Komisi Fatwa MUI, KUA untuk semua agama, Ahlu Dzimmah

A. Pendahuluan

Pada tanggal 23 Februari 2024, Menteri Agama Yaqut Cholil Qoumas, menghadiri Rapat Kerja Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan menyampaikan pidatonya pada acara tersebut. Salah satu isi pidatonya adalah pernyataan Menteri Agama tentang Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai sentra layanan keagamaan lintas agama (detiknews.com, 2024). Pernyataannya ini kemudian ditanggapi secara pro dan kontra oleh masyarakat luas. Beberapa komunitas akademik membahas pernyataan Menteri Agama ini sebagai sebuah langkah progressif untuk mewujudkan kehidupan moderasi beragama, diantaranya adalah seminar nasional dengan tema KUA untuk semua agama

yang diselenggarakan di UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung pada April 2024 lalu (Nur Fadhilah, 2024). Hal ini juga ditanggapi secara positif oleh Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, Kamarudin Amin, dengan menyatakan bahwa pihaknya akan segera me-*launching* Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai pusat layanan keagamaan lintas agama pada tahun ini (detiknews.com, 2024). Menanggapi hal ini, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) – selanjutnya disingkat MUI- memiliki pandangan yang berbeda dengan Dirjen Bimas Islam (Komisi Fatwa MUI, 2024).

Komisi Fatwa, melalui Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI ke-VIII di Bangka Belitung, menyatakan tidak sepakat dengan keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam yang akan menerapkan KUA sebagai pusat layanan semua agama sebagai respon atas pernyataan Menteri Agama tersebut di atas. Hal ini dikarenakan dari aspek kesejarahan, Kantor Urusan Agama (KUA) merupakan lembaga yang sudah ada sejak masa kolonial Belanda bahkan di era kesultanan nusantara. Kantor Urusan Agama (KUA), di masa kolonial, merupakan lembaga khusus untuk pencatatan dan pelaksanaan perkawinan bagi umat Islam. Lembaga ini dulunya disebut sebagai lembaga kepenghuluan dengan pejabatnya dinamakan penghulu (Komisi Fatwa MUI, 2024). Pada masa itu, jabatan penghulu merupakan jabatan penting selain sebagai pejabat pencatat dan pelaksana perkawinan, juga sebagai hakim pemutus perkara keagamaan (Komisi Fatwa MUI, 2024). Selain itu, dibentuknya Kantor Urusan Agama (KUA) yang hari ini berada di bawah naungan Kementrian Agama merupakan hadiah dari negara untuk umat Islam sebab dihapusnya tujuh kata dalam Piagam Jakarta yang menjadi kesepakatan para pendiri bangsa dengan menyetujui ideologi Pancasila sebagai ideologi negara (Komisi Fatwa MUI, 2024). Karena itu, menurut Komisi Fatwa MUI, pernyataan Menteri Agama dan pernyataan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam tidak dapat diterima. Selain karena ditakutkan akan adanya unsur pencampuran agama, juga telah melenceng jauh dari sejarah dibentuknya Kantor Urusan Agama (KUA).

Sebagaimana diketahui bersama bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) pada dasarnya bukanlah negara Islam, tetapi merupakan negara beragama yang mengakui 6 agama, yaitu Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha dan Khonghucu (Indonesia.go.id, 2023). Karena itu, pernyataan Menteri Agama di atas dapat dimaknai sebagai upaya untuk mewadahi aspirasi umat selain umat Islam. Islam sendiri merupakan agama dengan pemeluk terbanyak di negara ini. Dari 270-an juta jiwa, sebanyak 87,2 % adalah pemeluk agama Islam, sisanya 6,9% memeluk agama Protestan, 2,9% memeluk agama Katolik, 1,7% memeluk agama Hindu, 0,7% memeluk agama Budha, dan 0,05% memeluk agama Khonghucu (Indonesia.go.id, 2023). Umat Islam sebagai mayoritas, menurut Menteri Agama, diharapkan dapat membantu non-muslim untuk melaksanakan ibadah dengan sebaik-baiknya, salah satunya adalah dengan memberikan fasilitas yang sama terkait dengan pencatatan dan pelaksanaan perkawinan di Kantor Urusan Agama (KUA) (detiknews.com, 2024).

Sebagai negara yang berpenduduk mayoritas muslim, namun bukan negara Islam, bukanlah hal yang mudah untuk mengatur tata hukum di Indonesia. Terutama untuk hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan umat Islam dan antar umat beragama. Melalui beragam proses politik hukum, dalam 20 tahun terakhir ini umat Islam juga baru mendapatkan kemudahannya setelah beberapa puluh tahun mengalami represi sejak

era kolonial hingga era orde baru (Syamsuddin, at.al, 2010). Pasca reformasi, umat Islam memiliki *bargaining* yang lebih kuat dibandingkan sebelumnya. Hal ini akhirnya berdampak pada munculnya kekuatan Islam politik yang di era orde lama hingga orde baru mengalami tekanan. Kemunculan Islam politik di kancah nasional ini kemudian memberikan warna pada beragam aturan hukum di Indonesia seperti lahirnya beberapa perda syariah (Efrinaldi, 2014). Lahirnya perda-perda syariah di beberapa daerah menunjukkan menguatnya kekuatan Islam di Indonesia yang kemudian memicu beberapa gerakan konservatif hingga radikalisme. Untuk membendung gerakan umat Islam yang semakin ke kanan ini, pemerintah Republik Indonesia menyusun agenda deradikalisasi agar diskursus yang terbentuk di kalangan umat Islam dalam kaitannya dengan interaksi antar umat beragama adalah diskursus Islam moderat, bukan Islam radikal (Najib, at.al, 2020). Diskursus Islam moderat yang diketengahkan ini mengharapkan adanya toleransi agama yang tinggi oleh umat Islam yang mayoritas terhadap umat selain Islam yang minoritas. Toleransi beragama inilah yang kemudian menemui beragam tafsir di kalangan umat Islam sendiri. Ada yang secara longgar menerapkannya sehingga terdapat kecenderungan untuk mencampuradukkan ajaran agama dan ada yang menerapkannya secara ketat dengan memberikan batasan-batasan antar agama (Abu Bakar, 2015).

Diskursus toleransi beragama dalam tataran fikih selalu dimaknai sebagai memberikan kebebasan kepada pemeluk agama lain untuk menjalankan ajaran agamanya dan saling menghormati, tanpa mencampur adukkan ajaran agama masing-masing (Romadlon, 2019). Dalam konsep ketatanegaraan Islam pada dasarnya sudah dikenal toleransi beragama dalam kehidupan bernegara yaitu pada perlakuan terhadap kelompok kafir *dzimmi* (yaitu non-muslim yang tidak memerangi umat Islam dan hidup berdampingan dalam satu negara secara damai) dan kelompok kafir *harbi* (yaitu non-muslim yang memerangi umat Islam) (Mawardi, 2006). Terhadap kelompok orang-orang non-muslim yang tidak memerangi umat Islam ini, pemerintah muslim dilarang melakukan tindakan diskriminatif. Karenanya, artikel ini hendak menjelaskan bagaimana tinjauan fikih siyasah (ketatanegaraan Islam) dalam memandang Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa ke-VIII tentang layanan urusan agama-agama selain Islam di Kantor Urusan Agama (KUA).

B. Landasan Teori dan Penelitian Terdahulu

Artikel ini menggunakan sudut pandang teori fikih siyasah di dalam memahami kedudukan non-muslim di negara ini. Teori dalam fikih siyasah yang relevan dalam situasi di atas adalah teori *ahlu dzimmah* yang terdapat dalam khazanah fikih klasik (Qardhawi, 1994). Konsep *ahlu dzimmah* ada setelah Islam berkembang dan membentuk struktur politik pertama kali pada masa kepemimpinan Nabi Muhammad di Madinah. Teori *ahlu dzimmah* ini berkembang seiring dengan perkembangan pemerintahan Islam yaitu era Khulafaur Rasyidin, dilanjutkan oleh Dinasti Bani Umayyah kemudian Dinasti Abbasiyah (Haq, 2002). Kata *dzimmah* bermakna perjanjian, jaminan dan keamanan. Dinamakan dengan *ahlu dzimmah* karena mereka memiliki perjanjian dengan kaum muslimin untuk hidup dengan aman dan tenteram di bawah perlindungan Islam dan dalam perlindungan masyarakat Islam (Qardhawi, 1994).

Perlakuan terhadap *ahlu dzimmah* ini termaktub dalam Piagam Madinah yang di-

perjanjian oleh Nabi Muhammad dengan orang-orang non-muslim seperti komunitas Yahudi dan Nasrani di Madinah. Aturan tersebut berbunyi: *"Jaminan Allah satu. Jaminan atau perlindungan itu diberikan oleh mereka yang dekat (pemerintah)"* (Al-Muafiri, 1994). Perlindungan dan penghormatan kepada non-muslim itu diimplementasikan oleh Nabi Muhammad melalui salah satu haditsnya yaitu: *"Ingatlah siapa yang sewenang-wenang terhadap orang yang terikat perjanjian, merendahnya, membebaninya di atas kemampuannya, atau mengambil sesuatu darinya tanpa kerelaan darinya, maka aku adalah lawan bertikainya pada Hari Kiamat."* (HR. Abu Dawudal-Suyuthi, 1999).

Eksistensi dan perlindungan terhadap *ahlu dzimmah* ini terdapat di dalam al-Qur'an Surat al-Taubah ayat 29 yang artinya : *"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak pula beriman kepada Rasul-Nya serta tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang-orang yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah (pajak) dengan patuh dan tunduk"* (QS. Al-Taubah: 29). *Ahlu dzimmah* ini dalam konteks Indonesia yang mayoritas muslim dapat dimaknai sebagai kelompok minoritas non-muslim yang hidup saling berdampingan dan saling menjaga keamanan satu sama lain.

Dalam kaitannya dengan pembahasan di atas, pada dasarnya artikel yang membahas atau merespon secara khusus pernyataan Menteri Agama yang menyatakan bahwa KUA seyogyanya menjadi pusat layanan semua agama yang diakui di Indonesia belum ada yang membahas. Selain itu keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI ke-VIII tentang layanan urusan agama-agama selain Islam di Kantor Urusan Agama (KUA) ini adalah keputusan yang baru saja diterbitkan pada Mei 2024 ini, karenanya belum ada peneliti yang meneliti sebelumnya. Sehingga artikel ini adalah artikel pertama yang membahas keputusan tersebut.

C. Metode Penelitian

Artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif (Suyitno, 2018) dengan jenis penelitian kepustakaan/ *library research* (Mestika, 2004) yaitu serangkaian kegiatan penelitian yang berkaitan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca, mencatat, serta mengolah data koleksi kepustakaan tanpa melalui penelitian lapangan (Mestika, 2004). Sumber data yang digunakan adalah dokumen Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI ke-VIII yang diterbitkan oleh Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia pada tahun 2024. Data yang dikumpulkan kemudian dianalisis dengan menggunakan teori fikih siyasah yang relevan dengan isi keputusan tersebut. Dalam hal ini penulis menggunakan teori *ahlu dzimmah* untuk menempatkan non-muslim yang minoritas sebagai warga negara dalam konteks negara mayoritas muslim seperti Indonesia.

D. Pembahasan

1. Sejarah dan Perkembangan Kantor Urusan Agama (KUA)

Kantor Urusan Agama (KUA) adalah instansi pemerintah di bawah naungan Kementerian Agama yang ada di tingkat kecamatan yang khusus mengurus urusan agama Islam di wilayah kecamatan (Departemen Agama RI, 2004). Pada jaman pendudukan Jepang, yaitu pada tahun 1943, Pemerintah Jepang mendirikan Kantor Shu-

mubu (sekarang KUA) di Jakarta. Pada waktu itu, yang dijadikan sebagai Kepala Shumubu untuk wilayah Jawa dan Madura adalah KH. Hasyim Asy'ari yang merupakan pengasuh Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang, Jawa Timur. Untuk pelaksanaan tugas hariannya, ia menyerahkannya kepada putranya yang bernama KH. Wahid Hasyim sampai akhir pendudukan Jepang pada Agustus 1945 (Departemen Agama RI, 2002). Pada tahun 1946 H.M. Rasjidi, selaku Menteri Agama, mengeluarkan Maklumat No.2 yang isinya mendukung semua lembaga keagamaan dan ditempatkan ke dalam Kementrian Agama (dulu bernama Departemen Agama). Departemen Agama merupakan departemen perjuangan. Kelahiran departemen ini tidak dapat dilepaskan dari dinamika sejarah perjuangan bangsa. Pada saat bangsa ini memperjuangkan kemerdekaan yang baru saja diproklamirkan, lahirlah Departemen Agama. Diben-tuknya Departemen Agama berkewajiban untuk merealisasikan Pembukaan UUD 1945 dan pelaksanaan pasal 29 UUD 1945 dan untuk menguatkan status Shumubu (Kantor Urusan Agama Pusat) pada masa pendudukan Jepang. Departemen Agama secara resmi didirikan berdasarkan Penetapan Pemerintah No. 1/ SD tanggal 3 Januari 1946 bertepatan dengan tanggal 2 Muharram 1364 H dengan H.M. Rasjidi, BA., sebagai Menteri Agama pertama. Mulai saat itu, disusunlah struktur di lingkungan Departemen Agama dan hal-hal yang menjadi urusan departemen ini dilaksanakan oleh H.M. Rasjidi, BA (Departemen Agama RI, 2002).

Berdasarkan Penetapan Pemerintah No. 5/SD tanggal 5 Maret 1946 dan Maklumat Pemerintah No. 2 tanggal 23 April 1946, tugas pokok Departemen Agama adalah pertama, instansi yang mengurus persoalan keagamaan pada tingkat karasidenan (shumuka) yang pada zaman pendudukan Jepang termasuk dalam kekuasaan Residen menjadi Djawatan Agama Daerah yang berada di bawah naungan Departemen Agama; Kedua, Pengangkatan Penghulu Landraat (Penghulu pada Pengadilan Agama), Ketua dan Anggota Raat (Pengadilan) Agama yang menjadi hak Residen dialihkan menjadi hak Departemen Agama; dan ketiga, Pengangkatan Penghulu Masjid yang berada di bawah wewenang Bupati dialihkan menjadi wewenang Departemen Agama (Departemen Agama RI, 2004). Sejak zaman penjajahan, pengangkatan organisasi yang mengurus urusan agama, telah tersebar di seluruh wilayah dari pusat hingga tingkat kecamatan dan desa. Para petugas ini bekerja sebagai tenaga sukarelawan (bukan sebagai Pegawai Negeri). Para pejabat yang melayani umat Islam, seperti mengurus persoalan nikah, talak, rujuk dan perwakafan di tingkat kabupaten dijabat oleh Penghulu dan di tingkat kecamatan dijabat oleh Naib Penghulu (Departemen Agama RI, 2002).

Pada tahun 1947, setelah diberlakukannya Undang-Undang Nomor 22 tahun 1946 tentang Pencatatan, Nikah, Talak dan Rujuk, para pemegang jabatan kepenghulan dan kemasjidan diangkat menjadi Pegawai Negeri. Jabatan Pejabat Pengadilan Agama yang dulunya dirangkap oleh Penghulu, setelah berlakunya Undang-Undang tersebut, diangkat tersendiri oleh Departemen Agama. Adapun Petugas yang mengurus persoalan agama di desa, khususnya dalam hal pernikahan dan kematian, diatur dalam Maklumat Bersama Nomor 3 tahun 1947 yang ditandatangani oleh Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama. Dalam Maklumat tersebut, para petugas agama di desa (biasa disebut modin) memiliki hak dan kewajiban yang berkenaan dengan ma-

salah keagamaan di desa. Kedudukannya setara dengan pamong di tingkat Pemerintah Desa. Sebagaimana pamong yang lain, para modin juga diberi imbalan jasa berupa hak menggarap (mengelola) Tanah Bengkok Milik Desa (Departemen Agama RI, 2004).

Sejak awal berdirinya Departemen Agama di tahun 1946 hingga awal tahun 1950-an, stabilitas politik belum dapat berjalan dengan baik. Belanda bersama sekutu tidak rela Bangsa Indonesia memerdekakan diri. Terjadi dua agresi militer yang menyebabkan ketidakstabilan politik dan bergantinya kabinet sistem parlementer. Dalam situasi perang itu, Kantor Departemen Agama berpindah-pindah dan Pemerintah Departemen Agama menginstruksikan agar setiap pejabat di Departemen Agama untuk turut serta berjuang mempertahankan kemerdekaan. Karena alasan peperangan tersebut, pengiriman jamaah Haji ke Mekkah juga pernah dihentikan. Struktur Departemen Agama pun belum terstruktur dengan baik karena instabilitas politik sampai dikeluarkannya Peraturan Pemerintah Nomor 8 tahun 1950 tentang Susunan Organisasi Kementrian Agama. Berdasarkan Peraturan Pemerintah Nomor 8 tahun 1950, struktur Departemen Agama adalah sebagai berikut: a) Tingkat Pusat dengan susunan organisasi terdiri dari Menteri Agama, Sekretariat Jenderal yang terdiri dari Bagian Sekretariat; Bagian Kepenghuluan; Bagian Pendidikan; Bagian Keuangan/Perbendaharaan; b) Tingkat daerah dengan susunan organisasi terdiri dari Kantor Agama Provinsi; Kantor Agama Kabupaten; Kantor Kepenghuluan Kawedanan; dan Kantor Kenaiban Kecamatan (Departemen Agama RI, 2002).

Untuk menjalankan Peraturan Pemerintah tersebut di atas, pada tahun 1951, dibentuklah Kantor Agama Provinsi, Kantor Agama Daerah (Tingkat Karasidenan) dan Kantor Kepenghuluan (Tingkat Kabupaten) di Jawa Timur yang merupakan kepanjangan dari tugas Kantor Agama Pusat pada bidang kepenghuluan, kemasjidan, wakaf dan Pengadilan Agama. Dalam perkembangan selanjutnya, berdasarkan Undang-Undang Nomor 4 tahun 2004 tentang pokok-pokok kekuasaan kehakiman, Pengadilan Agama beralih di bawah naungan Mahkamah Agung, dan tugas kepenghuluan yang mengurus tentang pernikahan, wakaf dan kemasjidan tetap menjadi wilayah kompetensi Departemen Agama (Departemen Agama RI, 2004).

Urusan agama yang menjadi bidang Departemen Agama di tingkat kecamatan selanjutnya didistribusikan kepada pejabat Departemen Agama yang berada di Kantor Urusan Agama (KUA). Hal ini didasarkan pada terbitnya Keputusan Menteri Agama (KMA) nomor 517 tahun 2001 tentang Penataan Organisasi Kantor Urusan Agama Kecamatan. Kantor Urusan Agama (KUA) berkedudukan di wilayah kecamatan dan bertanggung jawab kepada Kepala Kantor Departemen Agama Kabupaten/Kota yang dikoordinasi oleh Kepala Seksi Urusan Agama Islam (Urais) atau Bimbingan Masyarakat Islam. Kantor Urusan Agama (KUA) dipimpin oleh seorang Kepala KUA dan mempunyai tugas pokok melaksanakan sebagian tugas Kantor Departemen Agama Kabupaten/Kota di bidang urusan agama Islam di wilayah kecamatan (Departemen Agama RI, 2004). Dengan demikian, eksistensi Kantor Urusan Agama (KUA) memiliki landasan hukum yang kuat dan merupakan bagian dari struktur pemerintahan Pusat di bawah naungan Departemen Agama (sekarang Kementrian Agama) di tingkat kecamatan.

2. Pencatatan dan Pelaksanaan Perkawinan Bagi Warga Negara Yang Beragama Selain Islam di Indonesia

Pencatatan perkawinan untuk warga negara yang beragama Islam dilaksanakan di Kantor Urusan Agama (KUA). Hal ini didasarkan pada Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yaitu: *"Pencatatan perkawinan dari mereka yang beragama Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat sebagaimana dimaksud dalam undang-undang."* Sedangkan untuk pencatatan perkawinan untuk warga negara yang beragama selain Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat Perkawinan pada Kantor Catatan Sipil sebagaimana yang dimaksud dalam berbagai perundang-undangan mengenai pencatatan perkawinan berdasarkan PP No.9 tahun 1975 Pasal 2 ayat (2).

Pencatatan perkawinan untuk warga negara yang beragama selain Islam dilaksanakan di Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil (Dispendukcapil) yang terdapat di tiap-tiap Kabupaten/Kota dan tidak ada di setiap kecamatan. Hal ini sejalan dengan peraturan yang terdapat di dalam Undang-Undang No. 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan Pasal 34 ayat (1) yang menyatakan bahwa perkawinan yang sah berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan wajib dilaporkan oleh penduduk kepada instansi pelaksana di tempat terjadinya perkawinan paling lambat 60 (enam puluh) hari sejak tanggal perkawinan. Pada ayat berikutnya yaitu ayat (2) pasal 34 menyatakan bahwa berdasarkan laporan sebagaimana dimaksud pada ayat (1), Pejabat Pencatatan Sipil mencatat pada Register Akta Perkawinan dan menerbitkan Kutipan Akta Perkawinan. Kutipan Akta Perkawinan itu nantinya diberikan kepada masing-masing suami dan istri sebagaimana yang termaktub dalam Pasal 34 ayat (3) Undang-Undang No. 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

Untuk pelaporan perkawinan bagi warga negara yang beragama Islam, Pasal 34 ayat (4) Undang-Undang No. 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan menyebut bahwa pelaporan sebagaimana ayat (1) dilakukan oleh penduduk yang beragama Islam kepada KUA kecamatan. Dengan demikian, peraturan tentang pencatatan perkawinan yang terdapat dalam PP No.9 tahun 1975 dan UU No.23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan berjalan sesuai dan tidak terdapat tumpang tindih peraturan. Semua warga negara yang beragama selain Islam, mencatatkan perkawinannya di Kantor Catatan Sipil (sekarang Dispendukcapil) dan yang beragama Islam di Kantor Urusan Agama (KUA) yang terdapat di tiap-tiap kecamatan.

Adapun pelaksanaan perkawinan untuk warga negara yang beragama selain Islam, negara tidak memberikan fasilitas khusus sebagaimana yang terdapat di Kantor Urusan Agama (KUA). Mereka hanya mendapatkan hak dan kewajiban untuk mencatatkan perkawinannya di Kantor Catatan Sipil, sedangkan pelaksanaan perkawinannya dapat dilakukan dimanapun sesuai dengan agama dan keyakinannya tidak seperti warga negara yang beragama Islam yang dapat melangsungkan akad nikahnya di Balai Nikah di Kantor Urusan Agama (KUA) di tiap-tiap kecamatan.

3. Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI ke-VIII tentang Layanan Urusan Aga-

ma-Agama Selain Islam di Kantor Urusan Agama (KUA)

Pada bagian pendahuluan telah dijelaskan bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) memandang bahwa pernyataan Menteri Agama tentang menjadikan Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai pusat layanan urusan agama-agama sebaiknya tidak dilanjutkan dan Kantor Urusan Agama (KUA) hanya diperuntukkan untuk umat Islam. Argumentasi yang digunakan oleh MUI untuk menolak pernyataan Menteri Agama salah satunya adalah dari segi aspek kesejarahan yaitu KUA dulunya adalah lembaga kepenghuluhan yang sudah pernah ada sejak zaman kolonial Belanda. Pada masa itu, jabatan penghulu adalah jabatan yang terhormat yang tugasnya melakukan pencatatan dan pelaksanaan perkawinan sekaligus menjadi hakim yang memutus perkara keagamaan (Komisi Fatwa MUI, 2024). Bahkan, salah seorang pendiri NU, KH. Hasyim Asy'ari pernah menjabat sebagai penghulu. Pada masa penjajahan Jepang, lembaga ini menjadi Kantor Urusan Agama (KUA) hingga pasca kemerdekaan lembaga ini berada di bawah naungan Kementrian Agama. Kantor Urusan Agama (KUA) tidak hanya mengurus persoalan nikah, talak, rujuk, cerai, tetapi juga persoalan wakaf dan peribadatan umat Islam yang lain (Komisi Fatwa MUI, 2024). Berdasarkan aspek kesejarahan itulah, sebaiknya Kantor Urusan Agama (KUA) tetap menjadi lembaga Islam yang khusus mengurus urusan umat Islam di Indonesia.

Argumentasi berikutnya adalah bahwa Kantor Urusan Agama (KUA) sebenarnya adalah kompensasi negara kepada umat Islam yang telah menyetujui dihapusnya tujuh kata dalam Piagam Jakarta dan diterimanya ideologi Pancasila. Karenanya, sebagai wujud kompensasi atas umat Islam, maka menjadikan Kantor Urusan Agama (KUA) untuk urusan agama lain akan mencederai aspek sejarah ini (Komisi Fatwa MUI, 2024). Dalam sejarah ini, umat Islam yang mayoritas sudah memberikan toleransinya yang luas kepada non-muslim yang minoritas dengan tidak menjadikan Islam sebagai ideologi negara.

Pertimbangan berikutnya adalah Kantor Urusan Agama (KUA) merupakan tempat untuk peribadatan umat Islam seperti wakaf, perkawinan dan ibadah lainnya yang tidak boleh dicampuradukkan dengan ibadah agama lain (Komisi Fatwa MUI, 2024). Pencampuradukan ajaran agama tidak hanya melanggar aturan agama, tetapi juga melanggar konstitusi karena dalam aturannya masing-masing pemeluk agama dilarang saling mencampuradukkan (Komisi Fatwa MUI, 2024).

Berikutnya keberadaan umat Islam Indonesia yang mayoritas di NKRI, sangat membutuhkan pelayanan administratif dan layanan keagamaan sesuai dengan ajaran agama Islam. Karena itu, urusan administratif umat selain Islam yang jumlahnya lebih sedikit, sebaiknya dilaksanakan di lembaga lain selain Kantor Urusan Agama (KUA) (Komisi Fatwa MUI, 2024). Hal ini didasarkan pada Keputusan Menteri Agama No. 517 tahun 2001 tentang Penataan Organisasi Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan, bahwa tugas KUA adalah melaksanakan tugas sebagaimana Kantor Kementerian Agama di Tingkat Kabupaten/ Kota di bidang urusan agama Islam.

Selanjutnya, mempertimbangkan pasal 29 UUD 1945 yang menyatakan bahwa: (1) Negara Berdasarkan Pada Ketuhanan Yang Maha Esa; (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu; maka MUI berpandangan bah-

wa KUA merupakan sarana untuk memenuhi kebutuhan spiritual umat Islam agar dapat menjalankan ajaran agamanya dengan baik untuk menjaga keimanan dan keberlangsungan kehidupan manusia (Komisi Fatwa MUI, 2024).

Berdasarkan pada pertimbangan-pertimbangan di atas, MUI merekomendasikan dua hal yaitu: (a) agar ide dan gagasan untuk menjadikan Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai sentra layanan untuk semua agama dihentikan karena tidak sejalan dengan latar belakang sejarah didirikannya Kementrian Agama serta kebutuhan pelayanan bagi umat Islam berbeda dengan kebutuhan pelayanan bagi umat agama lain; (b) Agar rencana menjadikan Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai pusat layanan semua agama dihentikan karena tidak sejalan dengan peraturan perundang-undangan yang sudah ada serta realitas sosiologis dan kebutuhan umat beragama yang berbeda satu sama lain (Komisi Fatwa MUI, 2024)

Pertimbangan-pertimbangan yang digunakan oleh MUI dapat disederhanakan menjadi dua hal, yaitu pertama, aspek kesejarahan didirikannya Kantor Urusan Agama (KUA) yang secara politis merupakan kompensasi negara terhadap kelompok Islam yang sudah berjasa dalam perjuangan merebut kemerdekaan dan dihapusnya tujuh kata dalam Piagam Jakarta yang kemudian diganti dengan ideologi Pancasila. Kedua, Kantor Urusan Agama (KUA) didesign hanya untuk memberikan layanan khusus umat Islam karena jumlahnya yang sangat banyak, sehingga ditakutkan jika Kantor Urusan Agama (KUA) mengurus urusan umat agama lain, maka urusan umat Islam akan terbengkalai dan terjadi percampuran peribadatan antara umat Islam dengan pemeluk agama lainnya, padahal ritual agama masing-masing sangat berbeda.

Dua garis besar pertimbangan ini pada dasarnya mengerucut pada bagaimana MUI memandang umat Islam sebagai mayoritas di negara ini. Pada pertimbangan pertama, yaitu aspek sejarah, MUI tidak ingin umat Islam yang mayoritas ini kehilangan kekuatan identitas politik dan peranannya karena umat Islam turut andil di dalam mempertahankan kemerdekaan dibandingkan dengan umat agama lain yang tidak banyak turut serta dalam mempertahankan kemerdekaan. Kedua, aspek kemurnian agama. Dalam memahami pernyataan Menteri Agama mengenai KUA untuk semua agama, MUI memandang bahwa terdapat makna yang tersirat bahwa seolah-olah tugas-tugas khusus KUA seperti perwakafan, ibadah maupun pelaksanaan perkawinan akan dicampuradukkan dengan pemeluk agama lain, padahal aspek ibadah masing-masing agama sama sekali tidak dapat dicampuradukkan.

Dua pandangan MUI di dalam merespon pernyataan Menteri Agama ini menunjukkan bahwa posisi MUI sebagai organisasi kemasyarakatan yang merupakan representasi dari umat Islam di tanah air, tidak dapat dianggap remeh. MUI memilih untuk menjadikan KUA sebagai lembaga yang eksklusif khusus bagi umat Islam dan tidak mendukung KUA yang inklusif terbuka untuk semua agama. Ini menunjukkan bahwa bagi MUI, dengan inklusifnya lembaga KUA, maka sejarah KUA yang mulanya adalah lembaga yang khusus untuk umat Islam lambat laun akan dilupakan. Hal ini akan menjadikan posisi umat Islam di negara ini akan semakin terpinggirkan baik secara kultural maupun secara sosial ekonomi, mengingat hari ini kondisi umat Islam dari segi ekonomi – politik sudah ketinggalan dibandingkan dengan kelompok

identitas yang lain.

Pandangan MUI di atas juga seiring dengan fatwa-fatwa MUI lainnya seperti fatwa tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama dalam Fatwa MUI Nomor 7/MUNAS 7/MUI/11/2005 dan Lampiran Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ke-VIII Nomor 2/Ijtima' Ulama/VIII/2024 tentang Panduan Hubungan Antar Umat Beragama yang melarang pencampuran aspek ibadah antar agama dengan tetap memberikan toleransi terhadap pemeluk agama lain.

4. **Penerapan Konsep *Ahlu Dzimmah* dalam Memaknai Status dan Hak Kewarganegaraan Non-Muslim di Indonesia dalam Kaitannya dengan Kantor Urusan Agama (KUA)**

Pernyataan Menteri Agama tentang Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai pusat layanan semua agama pada dasarnya bertolak pada pandangannya bahwa seharusnya semua pemeluk agama di Indonesia mendapatkan fasilitas administrasi pencatatan perkawinan dan pelaksanaan perkawinan yang mudah sebagaimana umat Islam yang dapat mencatatkannya di setiap kecamatan yang dekat dengan domisilinya. Kantor Urusan Agama (KUA) yang selama ini memudahkan umat Islam, sebaiknya juga dapat dinikmati oleh pemeluk agama lain agar lebih mudah melakukan pelaporan perkawinannya secara administratif. Dalam pidatonya, Menteri Agama berpandangan bahwa sebaiknya umat Islam yang mayoritas ini dapat merelakan privilege yang dimilikinya untuk berbagi dengan pemeluk agama lain yang juga membutuhkan kemudahan dalam pencatatan perkawinannya (detiknews.com, 2024).

Berdasarkan pada argumentasi itu, titik tolak yang dijadikan sebagai pijakan bagi Menteri Agama dan MUI berbeda. Menteri Agama berpandangan bahwa Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai fasilitas negara seharusnya memfasilitasi seluruh warga negara tanpa terkecuali dan tanpa membedakan suku, agama, ras dan golongannya. Sedangkan MUI berpijak pada pandangan bahwa Kantor Urusan Agama (KUA) adalah lembaga yang secara khusus diperuntukkan untuk umat Islam karena telah turut serta dalam mempertahankan kemerdekaan dan telah lama menjadi entitas masyarakat yang selama masa penjajahan dimarginalkan oleh Pemerintah Kolonial Belanda. MUI mempertahankan argumentasi bahwa jika Kantor Urusan Agama (KUA) dijadikan sebagai sentra layanan untuk semua agama, maka posisi khusus umat Islam di negara ini menjadi tidak lagi istimewa. Padahal, sebagai mayoritas, umat Islam berhak mendapatkan kekhususan itu.

Bertolak pada "kekhususan" dibandingkan dengan pemeluk agama lain yang dipedomani oleh MUI ini, dalam sejarah politik umat Islam terdapat situasi dimana umat Islam hidup secara berdampingan dengan pemeluk agama lain dan tidak saling bermusuhan. Dalam sejarah kekuasaan umat Islam, kelompok orang-orang yang tidak memusuhi umat Islam dan hidup di bawah naungan pemerintahan umat Islam ini disebut sebagai *ahlu dzimmah*. Secara terminologi, *ahlu dzimmah* memiliki makna khusus dalam tradisi keilmuan Islam. Mereka adalah golongan pemilik perjanjian, pemilik tanggungan dan pemilik jaminan yang dalam hukum fikih disebut sebagai orang-orang yang mendapat jaminan dari Allah dan Rasul-Nya serta kaum

muslim untuk hidup dengan aman dan tenteram di bawah perlindungan umat Islam di dalam lingkungan masyarakat Islam. *Ahlu dzimmah* ini berkewajiban membayar pajak / jizyah kepada pemerintah Islam untuk dilindungi (Dahlan, 2006).

Jika dikontekstualisasikan dengan kondisi di Indonesia yang mayoritas muslim dan Kementerian Agama sebagai wakil dari pemerintah yang memiliki otoritas untuk mengatur kehidupan umat beragama, maka kondisi warga negara Indonesia yang beragama selain Islam posisinya adalah sebagai *ahlu dzimmah*. Mereka berhak mendapatkan perlindungan, fasilitas, sekaligus hak dan kewajibannya sebagai warga negara termasuk dalam hal pencatatan perkawinan. Selama ini, sebagaimana yang tercantum dalam peraturan yang sudah penulis paparkan di atas, warga negara selain Islam hanya dapat mencatatkan perkawinannya di Kantor Catatan Sipil atau Dispendukcapil yang hanya ada satu di tiap-tiap Kabupaten/Kota. Sedangkan pencatatan dan pelaksanaan perkawinan untuk warga negara yang beragama Islam dapat dilaksanakan di Kantor Urusan Agama (KUA) yang terdapat di tiap-tiap kecamatan di seluruh Indonesia. Sehingga dalam beberapa kejadian, terdapat perkawinan warga negara selain Islam yang tidak dicatatkan di Dispendukcapil. Zudan Arif Fakhrullah, Dirjen Dukcapil Kemendagri melaporkan bahwa per 30 Juni 2021 Dukcapil Kemendagri mencatat bahwa terdapat 66, 2 juta lebih pasangan kawin. Sebanyak lebih dari 31,5 juta pasangan kawin terdata sebagai "kawin tercatat" sedangkan sisanya yaitu 34,6 juta pasangan kawin, belum tercatat. Tidak tercatatnya pasangan kawin ini dapat saja bersumber dari pasangan kawin yang hanya mencatatkan perkawinannya di Kantor Urusan Agama (KUA) saja sehingga belum terekam datanya di Dukcapil (Arif Fakhrullah, 2021).

Hal di atas dapat terjadi karena adanya dualisme pencatatan perkawinan. Jika Kantor Urusan Agama (KUA) juga melayani layanan pencatatan perkawinan warga negara yang beragama selain Islam secara administratif, maka hal ini akan memudahkan warga negara untuk tertib administrasi. Adapun dalam hal pelaksanaan perkawinan warga negara non-muslim di Kantor Urusan Agama (KUA), maka Pemerintah dapat mengangkat pemuka agama dari berbagai agama yang diakui di Indonesia sebagai penghulu perkawinan sesuai dengan aturan dan keyakinan agama masing-masing sehingga tidak terjadi pencampuran ibadah antar agama dan Kantor Urusan Agama (KUA) dapat menjadi kantor yang melayani kebutuhan publik secara lebih luas dan dapat dirasakan oleh semua pihak, termasuk mereka yang tergolong sebagai *ahlu dzimmah*.

Penulis berpandangan bahwa sama sekali tidak ada kekhawatiran akan terjadinya pencampuran masalah ibadah dan agama jika Kantor Urusan Agama (KUA) menjadi sentra layanan untuk semua agama karena layanan yang diberikan hanya bersifat administratif dan tidak ada unsur pencampuran ibadah antar agama di dalamnya.

5. Respon Masyarakat atas Rencana Kebijakan KUA Sebagai Layanan Untuk Semua Agama

Sebagaimana telah penulis sebutkan sebelumnya bahwa KUA sebagai sentra layanan semua agama menuai pro dan kontra baik di kalangan elit pemerintah maupun

masyarakat luas. Diantaranya adalah pandangan Dirjen Bimas Hindu yang mengapresiasi terobosan Menteri Agama ini sebagai upaya untuk memudahkan umat Hindu dalam melakukan pencatatan perkawinan. Sedangkan oleh Wakil Ketua MPR RI, Hidayat Nur Wahid, menjelaskan bahwa rencana tersebut tidak sesuai dengan filosofi sejarah KUA di Indonesia. Aturan yang berlaku termasuk amanat UUD NRI 1945, jika rencana tersebut dilanjutkan akan dapat menimbulkan masalah sosial dan psikologis di kalangan non Muslim, dan bisa menimbulkan inefisiensi prosedural. Ia menilai bahwa usulan Menteri Agama itu ahistoris dan dapat memicu disharmoni ketika pihak calon pengantin non-muslim diharuskan pencatatan nikahnya di KUA yang identik dengan Islam. Faktor sejarah terkait pembagian pencatatan pernikahan itu harusnya dirujuk, agar niat baik Menteri Agama tidak offside atau melampaui batas (Prastiwi, 2024).

Beberapa daerah lain yang mayoritas non-muslim mendukung usulan Menteri Agama ini seperti Kantor Kementrian Agama Papua. Klemens Taran, selaku Kepala Kantor Pengadilan Agama Papua, menyatakan bahwa KUA itu menjadi layanan untuk semua agama, bukan hanya Islam saja yang boleh dinikahkan di KUA. Hal ini bertujuan agar KUA ditingkatkan statusnya menjadi kantor Kementerian Agama tingkat distrik. Ia pun menambahkan bahwa pengembangan fungsi Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai tempat pencatatan pernikahan semua agama akan membuat data-data pernikahan dan perceraian dapat lebih terintegrasi dengan baik (La Ramah, 2024).

Kementrian Agama hari ini tengah mempersiapkan beberapa Kantor Urusan Agama (KUA) yang akan dijadikan sebagai pusat layanan semua agama terlepas dari pro dan kontra Masyarakat terhadapnya. Menurut Dirjen Bimas Islam, Kamarudin Amin, hal ini diharapkan dapat meningkatkan kerukunan umat beragama dan Kantor Urusan Agama (KUA) dapat menjadi wadah bagi masyarakat untuk mendapatkan informasi dan layanan keagamaan yang lengkap (Kementrian Agama, 2024).

E. Kesimpulan

MUI pada dasarnya bertolak pada dua prinsip dasar di dalam memberikan fatwanya tentang Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai sentra layanan semua agama, yaitu pertama dari segi kesejarahan bahwa KUA pada dasarnya diperuntukkan khusus untuk umat Islam karena telah menjadi bagian dari pejuang kemerdekaan saat Belanda melancarkan agresi militernya hingga dua kali ke Indonesia yang baru saja memproklamirkan kemerdekaannya. Kedua, jika KUA menjadi sentra layanan semua agama ditakutkan akan terjadi pencampuradukan antar agama dalam hal ibadah dan sebagainya.

Memandang hal ini, dalam konsep fikih siyasah klasik, terdapat konsep *ahlu dzim-mah* yang dapat dijadikan sebagai analogi untuk menggambarkan posisi non-muslim di Indonesia yang minoritas di tengah-tengah umat Islam yang mayoritas. Sebagai *ahlu dzimmah*, warga negara non-muslim berhak mendapatkan layanan yang mudah dalam hal pencatatan perkawinan sebagaimana umat Islam dapat mengakses Kantor Urusan Agama (KUA) yang ada di setiap kecamatan. Hal ini dengan catatan, bahwa layanan semua agama itu berupa layanan administrasi, dan jikapun ada layanan keagamaan, maka harus sesuai dengan aturan agama masing-masing tanpa ada kegiatan yang mencampuradukkan agama sama sekali.

Daftar Pustaka

- Abdul Aziz Dahlan. (1996). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Ichtiar Baru Van Hoeve. Jakarta.
- Abdul Malik bin Hisyam al-Muafiri. (1994). *Sirah an-Nabawiyah Li Ibni Hisyam*. Dar al-Fikr. Beirut.
- Abu Bakar. (2015). Konsep Toleransi dan Kebebasan Beragama. *TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Beragama*, 7(2), 123-131.
- Anisa Rizqi Febriani. (2024). *Tak Hanya Untuk Pemeluk Islam, Menag Minta KUA Bisa Layani Semua Agama*. <https://www.detik.com/hikmah/khazanah/d-7210353/tak-hanya-untuk-pemeluk-islam-menag-minta-kua-bisa-layani-semua-agama>
- Departemen Agama RI. (2002). *Buku Rencana Induk KUA dan Pengembangannya*. Ditjen Bimas Islam dan Urusan Haji. Jakarta.
- Departemen Agama RI. (2004). *Tugas-Tugas Pejabat Pencatat Nikah*. Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama RI. Jakarta.
- Devira Prastiwi. (2024). *7 Respons Mulai Umat Hindu, Menteri, hingga Ketua MPR Soal Rencana KUA Jadi Tempat Pernikahan Semua Agama*. <https://www.liputan6.com/news/read/5542101/7-respons-mulai-umat-hindu-menteri-hingga-ketua-mpr-soal-rencana-kua-jadi-tempat-pernikahan-semua-agama>
- Efrinaldi. (2014). Perda Syariah dalam Perspektif Politik Islam dan Religiusitas Umat di Indonesia. *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, 18(2), 119-132. <http://dx.doi.org/10.29300/madania.v18i2.14>
- Hamka Haq. (2002). *Konsep Dzimmi dalam Islam*, dalam Lutfie Syaukani, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. JIL. Jakarta
- Imam al-Mawardi. (1994). *Al-Ahkam Ash-Shulthoniyah*. Dar al-Fikr. Beirut.
- Jalaludin al-Suyuthi. (1999). *Al-Jami' al-Shaghir*. Al-Hidayah. Surabaya.
- Kemenag RI. (2024). *Kemenag Mulai Rumuskan Jenis Layanan KUA untuk Semua Agama*. <https://kemenag.go.id/nasional/kemenag-mulai-rumuskan-jenis-layanan-kua-untuk-semua-agama-sjpih>
- Komisi Fatwa MUI. (2024). *Konsensus Ulama Fatwa Indonesia: Himpunan Hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*. Jakarta.
- La Ramah. (2024). *Kemenag Papua mendukung KUA Jadi Sentra Pelayanan Semua Agama*. <https://jubi.id/berita-papua/2024/kemenag-papua-mendukung-kua-jadi-sentra-pelayanan-semua-agama/>
- Mestika Zed. (2004). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia. Jakarta.
- Muh. Syamsuddin dan Muh Fatkhan. (2010). *Dinamika Islam Pada Masa Orde Baru*. *JURNAL DAKWAH*, 11(2), 139-156.
- Muhammad Ainun Najib dan Ahmad Khoirul Fata. (2020). Islam Wasathiyah dan Kontestasi Wacana Moderatisme Islam di Indonesia. *JURNAL THEOLOGIA*, 31(1), 115-138. <https://jurnal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/index>
- Nur Fadhilah. (2024). *Kantor Urusan Agama: Sentra Layanan Keagamaan Lintas Agama*. Tulungagung.
- Portal Informasi Indonesia. (2024). *Agama*. <https://indonesia.go.id/profil/agama>
- Said Romadlan. (2019). Diskursus Makna Toleransi Terhadap Non-Muslim dalam Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam Berkemajuan (Analisis Hermeneutik Paul Ricoeur). *Komuniti*, 11(2), 101-118.
- Suyitno. (2018). *Metode Penelitian Kualitatif: Konsep, Prinsip dan Operasionalnya*. Akademia Pustaka. Tulungagung.
- Yusuf al-Qardhawi. (1994). *Ghairul Muslimin Fil Mujtama' al-Islami* terjemahan Muhammad Baqir, *Minoritas Non-Muslim di dalam Masyarakat Islam*. Mizan. Bandung.
- Zudan Arif Fakhrullah. (2022). Status "Kawin Belum Tercatat" di Kartu Keluarga Untuk Melindungi Anak dan Istri. <https://kumparan.com/zudan-arif-fakrulloh-fakrulloh/status-kawin-belum-tercatat-di-kartu-keluarga-untuk-melindungi-anak-dan-istri-1xwmr15BPok>

**ANALISA PENGARUH MADZHAB SYĀFI'Ī DALAM LANDASAN DAN
METODOLOGI FATWA MAJELIS ULAMA' INDONESIA (MUI)
ANALYSIS OF THE *SHĀFI'Ī* SCHOOL'S INFLUENCE ON THE
FOUNDATION AND METHODOLOGY OF FATWAS BY THE
INDONESIAN ULEMA COUNCIL (MUI)**

Ali Muhtadin

Universitas Islam Internasional Indonesia (UIII)

ali.muhtadin@uiii.ac.id

+6281235765849

Abstract

As the country with the largest Muslim population, Indonesia has diverse Islamic organizations with varying interpretations. The majority of Indonesian Muslims follow the Shāfi'ī school of thought as a guide in determining fatwas and Islamic law. This study examines the impact of the Shāfi'ī school on the evolution of Islamic law in Indonesia, with a particular focus on its influence on the *Majelis Ulama' Indonesia* (MUI) in the process of establishing fatwas and Islamic law. The Shāfi'ī school, which has been the dominant school in Indonesia since the 13th century, has shaped the characteristics of Islam in this country. The compatibility of this school with Indonesia's socio-cultural context can be attributed to its balanced legal approach, adaptability, and flexibility. MUI, established as a unifying body for various Islamic organizations in Indonesia, plays a crucial role in the formulation of fatwas and Islamic law. Although heavily influenced by the Shāfi'ī school, this research reveals that MUI is not limited to a single school of thought. They also apply other methods such as Istihāsān, Istishāb, Mashālih al-Mursalāt, and Sadd al-Dzāri'at in the legal decision-making process. This paper finds several MUI fatwas that differ from the foundations and methodologies used by the Shāfi'ī school in establishing laws or fatwas. This study also analyzes how MUI maintains a balance between the tradition of the Shāfi'ī school and openness to other methods, especially in dealing with contemporary issues. This approach allows MUI to respond effectively to the evolving needs of Indonesian Muslims while maintaining strong roots in the country's Islamic legal tradition.

Keywords: Shāfi'ī School, Indonesia, Indonesian Ulema Council (MUI), Fatwa.

Abstrak

Sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar, Indonesia memiliki beragam organisasi Islam dengan interpretasi yang berbeda-beda. Mayoritas umat Islam Indonesia mengikuti madzhab *Syāfi'ī* sebagai panduan dalam menentukan fatwa dan hukum Islam. Studi ini meneliti dampak madzhab *Syāfi'ī* terhadap evolusi hukum Islam di Indonesia, dengan fokus khusus pada pengaruhnya terhadap Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam proses penetapan fatwa dan hukum Islam. Madzhab *Syāfi'ī*, yang telah menjadi aliran dominan di Indonesia sejak abad ke-13, telah membentuk karakteristik Islam di negara ini. Kesesuaian madzhab ini dengan konteks sosio-kultural Indonesia dapat dikaitkan dengan pendekatan hukumnya yang seimbang, kemampuan adaptasinya, serta fleksibilitasnya. MUI, yang didirikan sebagai badan pemersatu berbagai organisasi Islam di Indonesia, memainkan peran krusial dalam perumusan fatwa dan hukum Islam. Meskipun sangat dipengaruhi oleh madzhab *Syāfi'ī*, penelitian ini mengungkapkan bahwa MUI tidak terbatas pada satu madzhab saja. Mereka juga menerapkan metode-metode lain seperti *Istihsān*, *Istishāb*, *Mashālih al-Mursalāt*, dan *Sadd al-Dzārī'at* dalam proses penentuan hukum. Tulisan ini menemukan beberapa fatwa MUI yang justru berbeda dengan landasan dan metodologi yang digunakan oleh madzhab *Syāfi'ī* dalam penetapan hukum atau fatwa. Studi ini juga menganalisis bagaimana MUI menjaga keseimbangan antara tradisi madzhab *Syāfi'ī* dan keterbukaan terhadap metode-metode lain, terutama dalam menghadapi isu-isu kontemporer. Pendekatan ini memungkinkan MUI untuk merespons secara efektif terhadap kebutuhan umat Islam Indonesia yang terus berkembang, sambil tetap mempertahankan akar tradisi hukum Islam yang kuat di negara ini.

Kata Kunci: Madzhab *Syāfi'ī*, Indonesia, Majelis Ulama' Indonesia (MUI), Fatwa.

Pendahuluan

Madzhab *Syāfi'ī* merupakan aliran pemikiran Islam yang memiliki pengaruh luas di berbagai negara Asia Tenggara, termasuk Indonesia, Malaysia, dan Thailand. Di Indonesia khususnya, madzhab ini memegang peran vital dalam evolusi pemikiran dan penetapan hukum Islam. Sejak masuknya Islam ke Indonesia pada abad ke-13, madzhab *Syāfi'ī* telah menjadi salah satu aliran utama yang membentuk lanskap keagamaan negara ini. Penyebaran ajaran Islam di Indonesia tidak terlepas dari peran penting para pedagang dan ulama penganut madzhab *Syāfi'ī*, terutama mereka yang berasal dari wilayah Hadramaut di Timur Tengah. Kontribusi para tokoh *Syāfi'ī* ini telah memberikan dampak yang mendalam dan berkelanjutan terhadap pembentukan karakteristik Islam di Indonesia. Pengaruh mereka tidak hanya terbatas pada aspek hukum, tetapi juga telah mewarnai berbagai dimensi kehidupan keagamaan dan sosial masyarakat Muslim Indonesia.

Di antara empat madzhab Imam utama, madzhab *Syāfi'ī* telah memiliki pengaruh yang signifikan terhadap evolusi hukum di Indonesia. Madzhab ini telah berakar kuat dan dianut oleh sebagian besar umat Islam di negara ini. Madzhab *Syāfi'ī* dianggap sangat sesuai untuk diterapkan di wilayah Indonesia, tanpa menafikan keabsahan madzhab-madzhab Imam lainnya. Salah satu keunggulan Madzhab *Syāfi'ī* dibandingkan dengan madzhab-madzhab lain adalah pendekatan hukumnya yang seimbang, dengan memadukan penggunaan *nass* (teks Al-Quran dan Hadits) dan *ra'yu* (penalaran logis) dalam proses penetapan hukum.¹

¹ Anny Nailatur Rohmah dan Ashif Az-zafi, (2020), "Jejak Eksistensi Madzhab *Syāfi'ī* di Indonesia", Jurnal

Madzhab *Syāfiʿī* menunjukkan kesesuaian yang tinggi dengan konteks masyarakat Muslim Indonesia. Karakteristik moderatnya memungkinkan madzhab ini untuk beradaptasi dengan kondisi sosial dan historis umat Islam di negara ini. Kemampuan adaptasi ini menjadi faktor kunci yang mempertahankan relevansi dan keberlanjutan Madzhab *Syāfiʿī* di Indonesia hingga masa kini. Fleksibilitas dan pendekatan seimbang madzhab ini membuatnya tetap diterima dan dipraktikkan secara luas oleh Muslim Indonesia, mempertahankan eksistensinya sebagai madzhab dominan di negara ini.

Madzhab *Syāfiʿī* dikenal memiliki kemampuan beradaptasi yang tinggi terhadap keragaman budaya. Prinsip yang dipegang oleh madzhab ini, yaitu "*al-Ādah al-Muhakammah*", membuka peluang untuk mengakomodasi praktik-praktik adat setempat ke dalam kerangka hukum Islam. Konsep ini memungkinkan adanya fleksibilitas dalam penerapan hukum Islam, khususnya dalam konteks budaya Indonesia yang beragam.² Dengan demikian, Madzhab *Syāfiʿī* mampu menjembatani antara ajaran Islam dan kearifan lokal, menciptakan harmoni antara syari'at dan tradisi masyarakat setempat.

Hal ini menjadi faktor utama yang membentuk landasan pemikiran hukum Islam di negara ini. Akibatnya, pengaruh madzhab *Syāfiʿī* sangat kuat dalam perkembangan hukum Islam di Indonesia. Kecocokan antara prinsip-prinsip madzhab *Syāfiʿī* dengan karakteristik masyarakat Indonesia menyebabkan banyak aspek hukum di negara ini mengadopsi ajaran madzhab tersebut. Fleksibilitas dan kemampuan adaptasi madzhab *Syāfiʿī* terhadap kondisi lokal membuatnya lebih mudah diterima dan diterapkan dalam konteks budaya Indonesia.³

Konsekuensinya, sejumlah regulasi dan praktik hukum di Indonesia, terutama yang berkaitan dengan hukum Islam, mencerminkan pandangan dan metodologi madzhab *Syāfiʿī*. Hal ini menunjukkan bahwa madzhab *Syāfiʿī* tidak hanya diterima secara luas, tetapi juga telah menjadi bagian integral dari sistem hukum dan kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia.

Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar, memiliki kebutuhan akan lembaga khusus yang berperan dalam perumusan dan penetapan hukum Islam, terutama dalam menghadapi isu-isu kontemporer. Untuk memenuhi kebutuhan ini, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dibentuk sebagai wadah yang menghimpun para ulama dari berbagai organisasi Islam di seluruh negeri.

MUI memiliki fungsi strategis dalam mengkaji dan menganalisis perkembangan hukum Islam, dengan tujuan menyediakan rujukan yang relevan untuk penetapan hukum di Indonesia. Lembaga ini berperan penting dalam merumuskan fatwa-fatwa yang merespons dinamika sosial dan tantangan modern yang dihadapi umat Islam Indonesia.⁴

Kehadiran MUI mencerminkan upaya untuk menjembatani keragaman pemikiran Islam di Indonesia, sekaligus menjadi forum bagi para ulama untuk berdiskusi dan mencapai konsensus dalam masalah-masalah keagamaan yang kompleks. Dengan demikian, MUI tidak hanya berfungsi sebagai lembaga penasihat keagamaan, tetapi juga sebagai institusi yang berkontribusi dalam pembentukan kebijakan dan hukum yang selaras dengan nilai-nilai Is-

Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam, Vol. 8, No. 1, Mei 2020.

2 Wael B. Hallaq, (2009), "*An Intriduction to Islamic Law*", Cambridge University Press, hal. 91.

3 Ahmad Rofiq, (2013), "*Hukum Perdata Islam di Indonesia*", PT. Raja Grafindo Persada, hal. 11.

4 Fahrur Rozi, (2023), "*Kontribusi MUI Terhadap Implementasi dan Elaborasi Hukum Islam di Indonesia*", *Iqtishādina: Jurnal Ekonomi Syari'ah dan Hukum Islam*, Vol. 6, No. 2, Desember 2023, hal. 24.

lam dan konteks ke-indonesiaan.

Kajian ini akan menelusuri evolusi historis madzhab *Syāfiʿī* di Indonesia, serta menganalisis faktor-faktor yang berkontribusi terhadap signifikansi pengaruhnya dalam perumusan hukum Islam di negara ini. Dengan terbentuknya Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai otoritas fatwa nasional, penelitian ini akan mengevaluasi sejauh mana madzhab *Syāfiʿī* memengaruhi proses pengambilan keputusan MUI dalam menerbitkan fatwa-fatwa.

Fokus utama kajian adalah menilai apakah MUI secara eksklusif mengandalkan metodologi madzhab *Syāfiʿī* atau juga mempertimbangkan perspektif dari madzhab-madzhab lain dalam Islam. Artinya, apakah pengambilan dan pengaruh landasan atau metodologi yang digunakan oleh MUI dalam penetapan fatwa bersifat absolut? Untuk mencapai tujuan ini, penelitian akan menggunakan metode analitis dengan mengumpulkan dan mengkaji beberapa fatwa-fatwa kontemporer yang dikeluarkan oleh MUI. Artinya, studi ini juga melakukan kategorisasi terhadap berbagai fatwa, membedakan antara fatwa-fatwa yang kemungkinan besar dipengaruhi oleh madzhab *Syāfiʿī* dan yang tampaknya tidak menunjukkan pengaruh signifikan dari madzhab tersebut. Analisis ini bertujuan untuk mengidentifikasi sejauh mana pemikiran madzhab *Syāfiʿī* mewarnai keputusan-keputusan hukum Islam di Indonesia, serta mengungkap area-area di mana pendekatan hukum lain mungkin lebih dominan. Analisis akan berfokus pada identifikasi keterkaitan antara fatwa-fatwa tersebut dengan prinsip-prinsip dan metodologi hukum madzhab *Syāfiʿī*.

Selain itu, studi kepustakaan akan dilakukan untuk mengumpulkan informasi komprehensif mengenai madzhab *Syāfiʿī* dan hubungannya dengan konteks Indonesia, khususnya dalam kaitannya dengan MUI. Pendekatan ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang mendalam tentang dinamika antara tradisi fikih *Syāfiʿī* dan praktik kontemporer dalam penetapan hukum Islam di Indonesia.

Beberapa penelitian terdahulu telah membahas topik yang berkaitan dengan pengaruh Madzhab *Syāfiʿī* dalam hukum Islam di Indonesia. Di antaranya: Euis Nurlaelawati menulis "The Shafi'i School of Law in Modern Indonesia" pada tahun 2021. Karya ini mengkaji peran dan relevansi Madzhab *Syāfiʿī* dalam konteks Indonesia kontemporer. Pada tahun 2002, Michael Feener mempublikasikan jurnal berjudul "The Influence of the Shafi'i School on Indonesian Islamic Law". Artikel ini meneliti bagaimana ajaran Madzhab *Syāfiʿī* telah membentuk dan mempengaruhi perkembangan hukum Islam di Indonesia. Ahmad Sholeh, pada tahun 2018, menulis sebuah karya dalam bahasa Arab yang berjudul "Pengaruh Madzhab *Syāfiʿī* dalam Fatwa-fatwa Kontemporer Indonesia". Studi ini berfokus pada bagaimana prinsip-prinsip Madzhab *Syāfiʿī* tercermin dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkan di Indonesia pada masa kini. Ketiga karya ini memberikan perspektif yang beragam namun saling melengkapi mengenai signifikansi dan dampak berkelanjutan dari madzhab *Syāfiʿī* dalam lanskap hukum Islam di Indonesia secara umum.

Relevansi Madzhab *Syāfiʿī* dan Penetapan Hukum di Indonesia.

Madzhab *Syāfiʿī* telah membuktikan diri sebagai aliran pemikiran hukum Islam yang paling sesuai dengan konteks sosial-budaya Indonesia. Akibatnya, mayoritas umat Muslim di negara ini mengadopsi dan mengikuti ajaran madzhab tersebut. Dalam lanskap peradaban Islam Indonesia, madzhab *Syāfiʿī* memainkan peran sentral sebagai fondasi utama dalam

perumusan dan penerapan hukum Islam.

Madzhab ini berfungsi sebagai pedoman yang mengarahkan umat Muslim Indonesia dalam menjalankan berbagai aspek kehidupan beragama mereka, baik dalam hal ibadah maupun *mu'āmalat* (interaksi sosial). Cakupan panduan yang disediakan oleh madzhab *Syāfi'ī* sangat luas dan komprehensif, meliputi berbagai dimensi kehidupan umat.

Mulai dari tata cara pelaksanaan ritual ibadah, prinsip-prinsip etika, aturan perkawinan, hingga pedoman dalam aktivitas ekonomi dan perwujudan keadilan sosial, madzhab *Syāfi'ī* menyediakan kerangka hukum yang terperinci dan adaptif. Hal ini menjadikan madzhab *Syāfi'ī* sebagai rujukan utama yang memandu umat Muslim Indonesia dalam menjalani kehidupan sehari-hari mereka sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, sambil tetap mempertimbangkan konteks lokal.

Dominasi madzhab *Syāfi'ī* di Indonesia terefleksikan dengan jelas melalui kurikulum yang diajarkan di berbagai pesantren di seluruh nusantara. Lembaga-lembaga pendidikan Islam tradisional ini secara konsisten menjadikan fiqh madzhab *Syāfi'ī* sebagai fokus utama dalam pengajaran hukum Islam mereka.⁵

Fenomena ini berperan signifikan dalam memperkuat posisi madzhab *Syāfi'ī* di kalangan masyarakat Muslim Indonesia. Melalui sistem pendidikan pesantren yang tersebar luas, ajaran dan metodologi madzhab *Syāfi'ī* terus-menerus ditransmisikan dari generasi ke generasi. Akibatnya, pengaruh madzhab *Syāfi'ī* semakin mengakar dalam praktik keagamaan sehari-hari masyarakat Indonesia. Hal ini tidak hanya memperkuat penerimaan terhadap madzhab tersebut, tetapi juga menjadikannya sebagai rujukan utama dalam pelaksanaan ibadah dan penyelesaian masalah-masalah fiqh di kalangan Muslim Indonesia.

Sistem pendidikan di pesantren-pesantren tradisional Indonesia memiliki ciri khas dalam pengajaran ilmu keislaman, salah satunya melalui penggunaan kitab kuning. Kitab kuning, yang merujuk pada literatur klasik Islam berbahasa Arab, menjadi sumber utama pembelajaran di pesantren. Dalam konteks pengajaran fiqh (hukum Islam), mayoritas pesantren tradisional di Indonesia mengandalkan kitab-kitab yang berafiliasi dengan madzhab *Syāfi'ī*.⁶

Penggunaan kitab kuning yang berisi ajaran fiqh *Syāfi'ī* ini bukan hanya sebuah pilihan metodologis, tetapi juga mencerminkan kecenderungan historis dan kultural masyarakat Muslim Indonesia. Melalui pengajaran ini, para santri diperkenalkan secara mendalam dengan pemikiran, metodologi, dan hukum-hukum yang dikembangkan oleh Imam *Syāfi'ī* dan para pengikutnya.

Praktek ini berperan penting dalam melestarikan dan memperkuat pengaruh madzhab *Syāfi'ī* di Indonesia. Dengan mempelajari fiqh *Syāfi'ī* melalui kitab kuning, generasi baru ulama dan pemimpin agama terus dihasilkan, yang pada gilirannya akan menyebarkan ajaran ini lebih luas ke masyarakat. Hal ini menciptakan siklus berkelanjutan yang mempertahankan dominasi madzhab *Syāfi'ī* dalam lanskap keislaman Indonesia.

Dengan demikian, pesantren tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan, tetapi juga sebagai agen kultural yang mempertahankan dan memperluas pengaruh madzhab *Syāfi'ī* dalam konteks keislaman Indonesia.

5 Mohammad Hashim Kamali, (2008), *"Shari'ah Law: An Introduction"*, England: Oneworld Publications, hal. 83.

6 Martin Van Bruinessen, (1995), *"Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat"*, Yogyakarta: Mizan, hal. 86-87.

Sebab lain yang menjadikan madzhab *Syāfi'ī* sangat diterima di Indonesia adalah pendekatan hukumnya yang seimbang. Madzhab ini berhasil memadukan kepatuhan terhadap teks-teks keagamaan dengan kemampuan beradaptasi terhadap perubahan sosial. Karakteristik ini sangat sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia yang dinamis. Di satu sisi, madzhab *Syāfi'ī* menjunjung tinggi otoritas sumber-sumber hukum Islam tradisional, menjaga kontinuitas dengan warisan intelektual Islam. Di sisi lain, madzhab ini juga menunjukkan fleksibilitas dalam menginterpretasikan dan menerapkan hukum Islam sesuai dengan konteks lokal dan temporal. Akhirnya hukum-hukum yang dihimpun dalam "Kompilasi Hukum Islam" (KHI) banyak yang menggunakan madzhab *Syāfi'ī* sebagai landasan penetapan hukumnya.⁷

Contohnya, fatwa tentang kewajiban membayar zakat *fiṭri* yang ditetapkan oleh MUI adalah dengan menggunakan makanan pokok. Hal ini sama dengan apa yang disampaikan oleh salah satu ulama madzhab *Syāfi'ī*,⁸ Imam Nawawi yang menyatakan bahwa pembayaran zakat *fiṭri* yang lebih utama adalah dengan menggunakan gandum atau makanan pokok.⁹

Contoh lain, dalam muktamar Nahdhatul Ulama (NU) ke-4 di Semarang pada 19 September 1929, NU menetapkan bahwa minimal jumlah jama'ah dalam sholat Jum'at adalah 40 orang. Meskipun jika jumlah tersebut tidak terpenuhi, NU membolehkan untuk bertaqlid pada madzhab Hanafi, namun mempertimbangkan madzhab *Syāfi'ī* adalah yang lebih utama.¹⁰ Hal ini merujuk pada pandangan madzhab *Syāfi'ī* yang menetapkan bahwa batas minimal jama'ah adalah 40 orang dalam melaksanakan sholat Jum'at.¹¹

Konsekuensinya, mayoritas masyarakat Muslim Indonesia menemukan kenyamanan dan kepraktisan dalam mengikuti madzhab *Syāfi'ī*. Madzhab ini dipandang mampu menyediakan panduan hukum yang kokoh namun tidak kaku, memenuhi kebutuhan spiritual sekaligus praktis dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia yang terus berevolusi.¹²

Satu pandangan dengan itu, Euis Nurlalawati dalam bukunya yang berjudul "*Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*" juga berpendapat bahwa dalam proses penyusunan KHI di Indonesia, fiqh madzhab *Syāfi'ī* memainkan peran yang sangat penting. KHI, sebagai kodifikasi hukum Islam yang disesuaikan dengan konteks Indonesia, banyak mengambil inspirasi dan rujukan dari prinsip-prinsip dan metodologi yang dikembangkan dalam tradisi fiqh *Syāfi'ī*.¹³ Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa KHI tidak secara eksklusif mengadopsi madzhab *Syāfi'ī*. Dalam beberapa hal, KHI juga mengakomodasi pandangan dari madzhab-madzhab lain dan bahkan *ijtihād* kontemporer untuk mencapai formulasi hukum yang paling sesuai dengan konteks Indonesia.

7 M. B. Hooker, (2008), "*Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*", Institute of Southeast Asian Studies, hal. 21.

8 Fatwa MUI No. 56 Tahun 2022 tentang Hukum Masalah-masalah Terkait Zakat Fitrah, hal. 205-209. Fatwa ini ditetapkan pada 19 Oktober 2022, sidang dipimpin oleh Asrorun Ni'am Shiholeh sebagai ketua Komisi Fatwa MUI pada saat itu.

9 Al-Nawawī, (2005), "*Manḥāj al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muṭṭīn*", Beirut: *Dār al-Manḥāj*, hal. 173.

10 <https://islamdigest.republika.co.id/berita/q8hijt320/jumlah-minimal-sholat-jumat-menurut-fatwa-muhammadiyahnu>, diunduh pada Sabtu, 06/07/2024 pukul 13:15 WIB.

11 Abū 'Abdillāh bin Idrīs al-Syāfi'ī, (1990), "*al-Umm*", Cetakan: 2, Jilid: 1, Beirut: *Dār al-Fikr*, hal. 219.

12 M.B. Hooker, (2008), "*Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*", hal. 56.

13 Euis Nurlaelawati, (2010), "*Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*", Amsterdam: Amsterdam University Press, hal.77.

Dengan menjadikan fikih *Syāfi'ī* sebagai salah satu sumber utama, KHI mencerminkan realitas dominasi madzhab *Syāfi'ī* di Indonesia, sekaligus menjembatani antara tradisi fiqh klasik dengan kebutuhan hukum modern masyarakat Muslim Indonesia.

Walaupun madzhab *Syāfi'ī* mendominasi lanskap hukum Islam di Indonesia, negara ini tetap menjunjung tinggi prinsip pluralisme dalam pemahaman dan interpretasi Islam. Dominasi madzhab *Syāfi'ī* tidak mengecilkan atau meniadakan signifikansi aliran pemikiran Islam lainnya dalam membentuk kehidupan beragama masyarakat Muslim Indonesia.

Indonesia mengakui dan menghargai keberagaman madzhab dan tafsir hukum Islam sebagai kekayaan intelektual. Meskipun madzhab *Syāfi'ī* terbukti sangat sesuai dengan konteks sosio-kultural Indonesia, hal ini tidak berarti madzhab-madzhab lain tidak memiliki ruang atau relevansi dalam diskursus keislaman di negara ini.

Dengan demikian, Indonesia mempertahankan keseimbangan antara penghormatan terhadap tradisi madzhab *Syāfi'ī* yang mengakar kuat dan keterbukaan terhadap wawasan dari madzhab-madzhab lain. Hal ini mencerminkan karakter Indonesia sebagai negara yang mengedepankan moderasi dan toleransi dalam beragama.

MUI: Lembaga Penetapan Fatwa dan Hukum Islam di Indonesia.

Sebagai negara dengan populasi Muslim yang dominan, Indonesia memiliki beragam organisasi Islam yang signifikan, di antaranya; Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Persatuan Islam, dan Al-Irsyad, dan lain-lain. Masing-masing organisasi ini telah mengembangkan lembaga fatwa internal yang mencerminkan filosofi dan pendekatan unik mereka terhadap hukum Islam.

Muhammadiyah, misalnya, memiliki Majelis *Tarjih* dan *Tajdid* (MTT),¹⁴ sementara Nahdlatul Ulama mengandalkan forum *Bahtsu al-Masā'il* untuk membahas dan mengeluarkan keputusan hukum Islam.¹⁵ Persatuan Islam, di sisi lain, mengandalkan Dewan Hisbah untuk fungsi serupa.¹⁶ Penting untuk diketahui bahwa keputusan hukum atau fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga-lembaga ini memiliki cakupan yang terbatas. Mereka tidak dimaksudkan untuk mengikat seluruh komunitas Muslim di Indonesia, melainkan terutama ditujukan untuk memberikan panduan bagi anggota dan pengikut organisasi masing-masing.

Untuk mengakomodir seluruh organisasi Islam, maka dibentuklah Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah yang menaungi seluruh organisasi Islam yang terdaftar di Indonesia. MUI dibentuk sebagai lembaga payung yang menyatukan berbagai organisasi Islam yang terdaftar di Indonesia. Struktur MUI dirancang untuk mencakup perwakilan ulama dari beragam organisasi keislaman, menciptakan forum yang inklusif dan representatif.

MUI memiliki struktur organisasi yang terdesentralisasi, dengan kantor pusat berlokasi di Jakarta dan jaringan cabang yang tersebar di berbagai tingkat administratif, meliputi provinsi, kabupaten, dan kota di seluruh Indonesia. Struktur ini memungkinkan MUI untuk memiliki jangkauan yang luas dan responsif terhadap kebutuhan umat Islam di berbagai

14 <http://tarjih.muhammadiyah.or.id/content-3-sdet-sejarah.html>, diunduh pada Sabtu, 06/07/2024 pukul 17:45 WIB.

15 M. Mukhsin Jamil dkk, (2007), *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU*, Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia, hal. 416.

16 Uyun Kamiluddin, (1999), *Menyoroti Ijtihad Persis, Fungsi dan Peranan Pembinaan Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Tafakur, hal. 79.

daerah.

Untuk mengoptimalkan kinerjanya, MUI mengoperasikan sepuluh komisi khusus, masing-masing berfokus pada aspek spesifik kehidupan umat Islam dan masyarakat Indonesia secara umum. Komisi-komisi ini mencakup berbagai bidang, antara lain: *Ukhuwwah Islāmiyyah*, *Da'wah*, Pendidikan dan Kebudayaan, Ekonomi dan Keuangan, Pengembangan Organisasi dan Lembaga Kemasyarakatan Islam, Penelitian dan Pengembangan, Fatwa dan Hukum, Hubungan Luar Negeri, dan Kerukunan Antar Umat Beragama.¹⁷

Salah satu tujuan utama pendirian MUI adalah untuk memberikan respon terhadap berbagai isu dan tantangan yang dihadapi umat Islam Indonesia melalui penerbitan fatwa dan keputusan hukum Islam yang relevan. Pendekatan ini dimaksudkan untuk menyediakan panduan yang komprehensif dan terpadu bagi komunitas Muslim di negara ini.¹⁸

Untuk memenuhi fungsi penting ini, MUI membentuk Komisi Fatwa sebagai salah satu badan utamanya. Komisi ini diberi tanggung jawab untuk melakukan kajian mendalam terhadap berbagai permasalahan keagamaan yang muncul di masyarakat.¹⁹ Melalui proses analisis yang seksama, Komisi Fatwa bertugas merumuskan dan menerbitkan fatwa serta keputusan hukum Islam yang dibutuhkan oleh umat Islam Indonesia.

Pasca era Presiden Soeharto, MUI semakin memperkuat posisinya sebagai representasi kolektif ulama di Indonesia. Peran ini menjadikan MUI sebagai lembaga yang dipandang mampu dan diharapkan untuk menyediakan fatwa atau keputusan hukum Islam yang relevan dan dibutuhkan oleh umat Muslim Indonesia.

Dalam perspektif MUI, fatwa memiliki signifikansi yang mendalam. Fatwa tidak hanya dipahami sebagai jawaban atas pertanyaan spesifik tentang aspek-aspek hukum Islam, tetapi juga mencakup respons terhadap isu-isu sosial yang lebih luas yang memerlukan perspektif dan panduan Islam.²⁰

Konsep 'pertanyaan' dalam konteks fatwa MUI diinterpretasikan secara komprehensif. Ini meliputi tidak hanya individual, tetapi juga fenomena sosial yang lebih luas, tantangan kontemporer, dan dilema etis yang dihadapi masyarakat Muslim Indonesia. Dengan demikian, MUI berupaya untuk menjembatani antara prinsip-prinsip Islam klasik dengan realitas sosial yang dinamis di Indonesia. Melalui pendekatan ini, MUI berusaha untuk tetap relevan dan responsif terhadap kebutuhan umat Islam Indonesia yang terus berkembang, sambil mempertahankan integritas dan otoritas dalam memberikan panduan hukum Islam.

MUI menerbitkan fatwa-fatwa yang memiliki cakupan luas dan beragam. Spektrum fatwa ini tidak terbatas pada masalah-masalah hukum Islam tradisional saja, tetapi juga meliputi berbagai aspek kehidupan umat Muslim Indonesia.

Fatwa-fatwa MUI mencakup beragam topik, mulai dari persoalan hukum Islam yang bersifat murni ritual hingga isu-isu yang lebih kompleks dan kontemporer. Ini termasuk

17 Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia tentang Pembentukan Komisi-komisi, dikeuarkan pada 1 April 1996.

18 Husni Mubarak, (2020), "*Dirāsāt Fatwā Majlis Ulamā' al-Indunīsi 'an al-Tahshīn wa al-Taṭ'īm*", Jurnal Ahkām, Vol. 20, No. 1 2020, hal. 143-144.

19 Pedoman Penyelenggara Organisasi Majelis Ulama Indonesia (Sekretariat Majelis Ulama Indonesia Pusat: 2011), hal. 21.

20 Moch Nur Ichwan, (2005), "*Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto*", Islamic Law and Society, Vol. 12, No. 1, 2005, hal. 50.

fatwa-fatwa yang berkaitan dengan masalah akidah dan keyakinan, berbagai aspek ekonomi dan keuangan Islam, serta isu-isu yang memiliki implikasi politik dan sosial.²¹ Meskipun topik-topik ini beragam, pendekatan MUI dalam mengeluarkan fatwa tetap konsisten dalam menggunakan perspektif hukum Islam. Artinya, setiap isu, baik itu terkait ekonomi, politik, atau aspek kehidupan lainnya, ditelaah dan diputuskan berdasarkan prinsip-prinsip dan metodologi hukum Islam.

Meskipun MUI merupakan lembaga resmi yang menetapkan hukum Islam, fatwa-fatwanya tidak selalu sejalan dengan kebijakan pemerintah. MUI bukan badan yang berwenang membuat undang-undang terkait hukum Islam, namun pendapatnya menjadi bahan pertimbangan pemerintah dalam mengambil keputusan.

Fatwa MUI memiliki sifat netral, walaupun banyak di antaranya berpengaruh besar terhadap kebijakan negara. Bahkan, dalam beberapa kasus, MUI mengambil sikap berlawanan dengan pemerintah. Analisis terhadap 22 fatwa yang dikeluarkan antara 1975 hingga 1988 menunjukkan bahwa 11 fatwa bersifat netral, 8 mendukung, dan 3 menentang kebijakan pemerintah.²² Contohnya fatwa yang menentang kebijakan pemerintah adalah mengenai perayaan Natal. Sementara pemerintah mendorong umat Islam untuk berpartisipasi dalam perayaan Natal, MUI justru mengeluarkan fatwa yang melarang umat Islam menghadiri acara tersebut.

Maka bisa disimpulkan bahwa MUI didirikan sebagai badan resmi yang salah satu fungsi utamanya adalah mengeluarkan fatwa dan menafsirkan hukum Islam di Indonesia. Meskipun demikian, hubungan antara MUI dan pemerintah Indonesia tidak bersifat mengikat secara hukum. Akibatnya, fatwa atau interpretasi hukum Islam yang dikeluarkan oleh MUI tidak serta-merta menjadi bagian dari peraturan perundang-undangan atau kebijakan resmi pemerintah Indonesia.

Dengan kata lain, MUI berperan sebagai otoritas keagamaan yang memberikan panduan dalam masalah-masalah Islam, namun keputusannya tidak memiliki kekuatan hukum formal dalam sistem pemerintahan Indonesia. Pemerintah tetap memiliki wewenang penuh untuk memutuskan apakah akan mengadopsi, mengabaikan, atau memodifikasi rekomendasi MUI dalam proses pembuatan kebijakan dan undang-undang negara.

MUI dan Madzhab *Syāfi'ī* dalam Penetapan Fatwa.

Madzhab *Syāfi'ī*, yang dianut oleh sebagian besar umat Islam Indonesia, menjadi acuan utama dalam perumusan fatwa dan hukum Islam di negara ini. Majelis Ulama Indonesia (MUI), sebagai lembaga resmi penentu fatwa, menggunakan empat sumber hukum utama yang diakui oleh mayoritas ulama: *al-Qur'ān*, *Hadīts*, *Ijmā'*, dan *Qiyās*. Keempat sumber ini menjadi landasan operasional dalam pedoman fatwa MUI.

Dalam mengembangkan metodologi *istinbāṭ* dan *istidlāl* hukum, MUI tidak hanya terpaku pada empat sumber tersebut. Mereka juga merujuk pada kaidah-kaidah yang telah dirumuskan oleh ulama fikih terdahulu. Selain empat sumber utama, MUI juga memper-
timbangkan metode-metode seperti *Istihṣān*, *Istishāb*, *al-Mashālih al-Mursalāt*, dan *Sadz al-*

²¹ Ibid, hal. 51.

²² Muhammad Atho Mudzhar, (1990), *"Fatwas of The Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988"*, Los Angeles: University of California, hal. 122.

Dzāri'at. Penerapan metode-metode ini dilakukan dengan tahapan dan pertimbangan tertentu dalam proses penetapan hukum.²³

Khusus untuk masalah *mu'amalāt* (interaksi sosial dan ekonomi), MUI lebih mengedepankan aspek *mashlahat* atau kemaslahatan umum. Pendekatan ini memungkinkan MUI untuk memberikan fatwa yang sesuai dengan konteks dan kebutuhan masyarakat Indonesia kontemporer, sambil tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar hukum Islam.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengakui bahwa metodologi madzhab *Syāfi'ī* memiliki pengaruh signifikan dalam proses penetapan fatwa dan ketetapan hukum mereka. Meskipun tidak terikat secara eksklusif pada satu madzhab, MUI sering kali menempatkan pendekatan dan metode yang digunakan oleh madzhab *Syāfi'ī* sebagai pertimbangan utama dalam analisis hukum Islam mereka.²⁴

Pengakuan ini mencerminkan realitas bahwa madzhab *Syāfi'ī* memang memiliki akar kuat dan pengaruh luas di Indonesia. Namun, hal ini juga menunjukkan bahwa MUI mengadopsi pendekatan yang seimbang antara menghargai warisan intelektual madzhab *Syāfi'ī* sambil tetap membuka diri terhadap metode dan pandangan dari sumber-sumber lain ketika diperlukan untuk menangani isu-isu kontemporer.

Metodologi MUI dan madzhab *Syāfi'ī* memiliki beberapa kesamaan penting dalam penentuan hukum Islam, terutama untuk masalah-masalah kontemporer. Kedua pendekatan ini menggunakan *qiyās* (analogi) sebagai alat utama untuk menangani isu-isu yang belum ada preseden langsungnya dalam sumber-sumber utama hukum Islam. Selain itu, baik MUI maupun madzhab *Syāfi'ī* mempertimbangkan metode *istihsān* dalam proses pengambilan keputusan hukum.

Madzhab *Syāfi'ī*, yang menjadi dasar bagi banyak pendekatan MUI, menekankan pentingnya dalil syar'i sebagai fondasi utama dalam penetapan hukum.²⁵ Al-Qur'an dan Hadist ditempatkan sebagai sumber primer untuk memahami kehendak Allah SWT dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. Penggunaan *qiyās* dalam madzhab *Syāfi'ī* bertujuan untuk memperluas cakupan hukum dari kasus-kasus spesifik yang ada dalam dalil syar'i ke situasi-situasi baru yang belum memiliki hukum eksplisit.

Istihsān, atau preferensi hukum, merupakan prinsip penting dalam madzhab *Syāfi'ī* yang juga diadopsi oleh MUI.²⁶ Prinsip ini memberikan fleksibilitas dalam penerapan hukum dengan memungkinkan pemilihan pendapat yang dianggap lebih baik dan lebih sesuai dengan kemaslahatan masyarakat. Hal ini memungkinkan adaptasi hukum terhadap konteks dan kebutuhan masyarakat yang berubah.

Secara keseluruhan, baik madzhab *Syāfi'ī* maupun MUI menerapkan metodologi *ijtihad* yang sistematis. Mereka mengintegrasikan penggunaan dalil syar'i, *qiyās*, dan *istihsān* untuk menghasilkan interpretasi hukum Islam yang komprehensif dan adil, sambil tetap mempertahankan fleksibilitas untuk menghadapi tantangan zaman modern.

23 M. Asrorun Ni'am Sholeh, (2016), *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Emir, hal. 122.

24 M. B. Hooker, (2008), *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*, hal. 30.

25 Imam Al-Nawawī, (1347 H), *Majmū' sarh al-Muḥadḍab*, Jilid: 1, Kairo: Idārot at-Thobā'at l-Munūryyah, hal. 9.

26 Zaenal Arifin, (2012), *Kamus Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, hal. 261.

Dalam proses penetapan fatwa, MUI mengadopsi metode *Sadz al-Dzāri'at*,²⁷ sebuah konsep dalam *ushūl fiqh* yang bertujuan untuk "menutup jalan" menuju hal-hal yang dilarang atau merugikan. Pendekatan ini digunakan MUI untuk mencegah tindakan yang mungkin diperbolehkan, namun berpotensi mengarah pada sesuatu yang dilarang atau membahayakan. Contoh penerapan *Sadz al-Dzāri'at* oleh MUI terlihat dalam fatwa larangan merokok di area publik. Meski status hukum merokok masih diperdebatkan, MUI memutuskan untuk melarangnya di tempat umum guna melindungi kesehatan orang lain dari dampak negatif asap rokok.²⁸

Madzhab *Syāfi'ī*, yang menjadi dasar bagi banyak keputusan MUI, juga mengakui dan menggunakan metode *Sadd al-Dzari'ah* dalam penetapan hukum. Namun, penerapannya dalam madzhab *Syāfi'ī* cenderung lebih terbatas dan dilakukan dengan lebih hati-hati dibandingkan dengan madzhab *Mālikī*. Madzhab *Syāfi'ī* lebih cenderung mengutamakan penggunaan metode-metode lain, terutama *qiyās*, dalam menangani permasalahan yang tidak memiliki dalil eksplisit.²⁹

Dengan demikian, baik MUI maupun madzhab *Syāfi'ī* mengakui pentingnya *Sadz al-Dzāri'at* sebagai salah satu metode penetapan hukum, namun keduanya menerapkannya dengan tingkat kehati-hatian dan intensitas yang berbeda, disesuaikan dengan konteks dan kebutuhan masing-masing.

Meskipun banyak kesamaan dengan metode madzhab *Syāfi'ī*, namun MUI tidak sepenuhnya menggunakan metode madzhab *Syāfi'ī* secara mutlak. Seperti contoh dalam fatwa tentang bunga bank, MUI mengharamkan praktek bunga dalam bank konvensional.³⁰ Meskipun sejalan dengan prinsip umum madzhab *Syāfi'ī* tentang riba, fatwa ini menggunakan analisis ekonomi modern yang tidak ada dalam pembahasan klasik madzhab *Syāfi'ī*.

Contoh lainnya, pada tahun 2003, MUI mengeluarkan fatwa mengenai zakat profesi, sebuah konsep yang tidak memiliki pembahasan khusus dalam kitab-kitab klasik madzhab *Syāfi'ī*. Dalam menetapkan hukum zakat profesi ini, MUI tidak terpaku pada batasan madzhab *Syāfi'ī*. Sebaliknya, mereka mengambil pendekatan yang lebih kontemporer dengan mempertimbangkan pandangan ulama modern.

Metodologi yang digunakan MUI dalam fatwa ini menggabungkan *ijtihād* kontemporer dengan prinsip *qiyās* (analogi) dalam hukum Islam. Mereka menarik persamaan antara penghasilan dari profesi modern dengan hasil pertanian, yang sudah memiliki ketentuan zakat yang jelas dalam literatur klasik. Dengan menggunakan analogi ini, MUI berhasil memberikan landasan hukum untuk zakat profesi,³¹ meskipun topik tersebut tidak dibahas secara eksplisit dalam karya-karya klasik madzhab *Syāfi'ī*.

Pendekatan MUI dalam fatwa ini mencerminkan fleksibilitas mereka dalam menghadapi isu-isu kontemporer, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar hukum Islam. Hal ini menunjukkan bahwa MUI tidak selalu terikat pada satu madzhab tertentu, tetapi

27 Abdul Aziz Dahlan, (1999), "*Ensiklopedi Hukum Islam*", Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, hal. 125.

28 Keputusan Komisi B dalam Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI ke-3 se Indonesia tentang Hukum Merokok. Ijtima' dilakukan di Padang, Sumatera Barat pada Januari 2009.

29 Badruddin Zarkasyi, (1994), "*al-Bahr al-Muhit fi Ushūl al-Fiqh*", Jilid: 8, *Dār al-Kutubī*, hal. 89.

30 Fatwa MUI No. 1 Tahun 2004 tentang hukum bunga bank, hal. 424-435. Fatwa ini ditetapkan pada 24 Januari 2004, sidang dipimpin oleh K. H. Ma'ruf Amin sebagai ketua Komisi Fatwa MUI pada saat itu.

31 Fatwa MUI No. 3 Tahun 2003 tentang Zakat Penghasilan, hal. 205-209. Fatwa ini ditetapkan pada 7 Juni 2003, sidang dipimpin oleh K. H. Ma'ruf Amin sebagai ketua Komisi Fatwa MUI pada saat itu.

berusaha mengakomodasi realitas modern dan kebutuhan masyarakat Muslim Indonesia.

Dapat disimpulkan bahwa MUI memiliki kecenderungan kuat untuk menerapkan metodologi madzhab *Syāfi'ī* dalam proses penetapan fatwa dan keputusan hukumnya. Hal ini tercermin dari adanya banyak kesamaan antara pendekatan yang digunakan oleh Komisi Fatwa MUI dengan prinsip-prinsip dasar madzhab *Syāfi'ī* dalam penentuan fatwa dan hukum Islam.

Namun, penting untuk dicatat bahwa MUI tidak mengadopsi metode madzhab *Syāfi'ī* secara absolut atau eksklusif. Lembaga ini mempertahankan fleksibilitas dalam pendekatan mereka, yang terbukti dari adanya beberapa fatwa MUI yang metodologinya berbeda dengan pendekatan tradisional madzhab *Syāfi'ī*.

Dengan demikian, MUI memposisikan diri sebagai lembaga yang menghargai dan banyak menggunakan warisan intelektual madzhab *Syāfi'ī*, namun tetap terbuka terhadap metode dan pandangan lain ketika diperlukan. Hal ini memungkinkan MUI untuk merespons secara efektif terhadap isu-isu kontemporer dan kebutuhan umat Islam Indonesia yang terus berkembang, sambil tetap mempertahankan akar tradisi hukum Islam yang kuat di negara ini.

Kesimpulan.

Madzhab *Syāfi'ī* memiliki pengaruh yang signifikan dalam perkembangan hukum Islam di Indonesia, menjadi madzhab dominan yang dianut oleh mayoritas Muslim Indonesia. Kecocokan madzhab *Syāfi'ī* dengan konteks sosial-budaya Indonesia disebabkan oleh pendekatan hukumnya yang seimbang, kemampuannya beradaptasi dengan keragaman budaya, dan fleksibilitasnya dalam menghadapi isu-isu kontemporer.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) dibentuk sebagai lembaga resmi yang berperan dalam perumusan dan penetapan hukum Islam di Indonesia, mewakili berbagai organisasi Islam. Fatwa-fatwa MUI mencakup berbagai aspek kehidupan umat Muslim Indonesia, dari masalah ritual hingga isu-isu ekonomi, sosial, dan politik kontemporer. Meskipun MUI adalah lembaga resmi, fatwa-fatwanya tidak selalu sejalan dengan kebijakan pemerintah dan tidak memiliki kekuatan hukum formal dalam sistem pemerintahan Indonesia.

Dalam artikel ini juga menyimpulkan bahwa majelis ulama Indonesia memang berpegang teguh pada metode madzhab *Syāfi'ī* dalam penentuan fatwa, namun ia tidak berpegang secara mutlak. Dengan kata lain, tidak semua keputusan fatwa MUI harus berlandaskan pada metode madzhab *Syāfi'ī*, hanya saja madzhab *Syāfi'ī* menjadi pertimbangan utama dalam penentuan fatwa. Hal itu juga dibuktikan dengan beberapa fatwa MUI tidak merujuk pada madzhab *Syāfi'ī* dalam penentuannya.

Hal ini juga mengisyaratkan bahwa dalam berpegang teguh dalam satu madzhab, bukan berarti harus mengunggulkan madzhab tersebut secara mutlak tanpa mempertimbangkan pandangan dari madzhab lainnya. Apalagi, menolak pandangan lain dan bersikap fanatic dengan madzhab tertentu serta. Dalam bermadzhab juga tidak diperbolehkan untuk menolak dan menganggap madzhab yang lain.

MUI menggunakan berbagai metode dalam menetapkan fatwa dan keputusan hukum. Meskipun sebagian besar dipengaruhi oleh madzhab *Syāfi'ī*, MUI tidak membatasi diri

pada satu madzhab saja. Mereka juga memanfaatkan metode-metode lain seperti *Istihsān*, *Istishāb*, *Mashālih al-Mursalāt*, dan *Sadd al-Dzārī'at* dalam proses pengambilan keputusan hukum.

Walaupun metodologi madzhab *Syāfi'ī* banyak diadopsi, MUI tetap menunjukkan keluwesan dalam pendekatan mereka. Hal ini terutama terlihat ketika menghadapi persoalan-persoalan modern yang belum dibahas dalam kitab-kitab klasik madzhab *Syāfi'ī*. Dengan demikian, MUI berusaha menyeimbangkan antara tradisi dan kebutuhan kontemporer dalam penetapan hukum Islam di Indonesia.

Walaupun banyak mengadopsi metodologi madzhab *Syāfi'ī*, MUI tetap mempertahankan pendekatan yang fleksibel, terutama ketika menghadapi isu-isu kontemporer yang tidak dibahas dalam literatur klasik Madzhab *Syāfi'ī*. MUI berhasil menyeimbangkan penghormatan terhadap tradisi madzhab *Syāfi'ī* dengan keterbukaan terhadap metode-metode lain. Pendekatan ini memungkinkan MUI untuk merespons secara efektif terhadap kebutuhan umat Islam Indonesia yang terus berkembang, sambil tetap mempertahankan akar tradisi hukum Islam yang kuat di negara ini.

Daftar Pustaka:

- Al-Nawawwī, (1347 H), *"Majmū' sharh al-Muḥadḍab"*, Jilid: 1, Kairo: *Idārot at-Thobā'at l-Munīryyah*.
- Al-Nawawwī, (2005), *"Manḥāj al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥtāḥ"*, Beirut: *Dār al-Manḥāj*.
- Al-Syāfi'ī, Abū 'Abdillāh bin Idrīs, (1990), *"al-Umm"*, Cetakan: 2, Jilid: 1, Beirut: *Dār al-Fikr*.
- Arifin, Zaenal, (2012), *"Kamus Ushul Fiqh"*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Bruinessen, Martin Van, (1995), *"Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat"*, Yogyakarta: Mizan.
- Dahlan, Abdul Aziz, (1999), *"Ensiklopedi Hukum Islam"*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Fatwa MUI No. 1 Tahun 2004 tentang hukum bunga bank, hal. 424-435. Fatwa ini ditetapkan pada 24 januari 2004.
- Fatwa MUI No. 3 Tahun 2003 tentang Zakat Penghasilan, hal. 205-209. Fatwa ini ditetapkan pada 7 Juni 2003.
- Fatwa MUI No. 56 Tahun 2022 tentang Hukum Masalah-masalah Terkait Zakat Fitrah.
- Hallaq, Wael B., (2009), *"An Intriduction to Islamic Law"*, Cambridge University Press.
- Hooker, M. B., (2008), *"Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law"*, Institute of Southeast Asian Studies.
- Ichwan, Moch Nur, (2005), *"Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto"*, Islamic Law and Society, Vol. 12, No. 1, 2005.
- Jamil, M. Mukhsin dkk, (2007), *"Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU"*, Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia.
- Kamali, Mohammad Hashim, (2008), *"Shari'ah Law: An Introduction"*, England: Oneworld Publications.
- Kamiluddin, Uyun, (1999), *"Menyoroti Ijtihad Persis, Fungsi dan Peranan Pembinaan Hukum Islam di Indonesia"*, Bandung: Tafakur.
- Keputusan Komisi B dalam Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI ke-3 se Indonesia tentang Hukum Merokok.
- Mubarak, Husni, (2020), *"Dirāsat Fatwā Majlis Ulamā' al-Indunīsi 'an al-Tahshīn wa al-Taṭ'īm"*, Jurnal Ahkām, Vol. 20, No. 1 2020.
- Mudzhar, Muhammad Atho, (1990), *"Fatwas of The Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988"*, Los Angeles: University of California.
- Nurlaelawati, Euis, (2010), *"Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts"*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Pedoman Penyelenggara Organisasi Majelis Ulama Indonesia (Sekretariat Majelis Ulama Indonesia Pusat: 2011).
- Rofiq, Ahmad, (2013), *"Hukum Perdata Islam di Indonesia"*, PT. Raja Grafindo Persada.
- Rohmah, Anny Nailatur dan Ashif Az-zafi, (2020), "Jejak Eksistensi Madzhab Syāfi'ī di Indonesia", Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam, Vol. 8, No. 1, Mei 2020.
- Rozi, Fahrur, (2023), *"Kontribusi MUI Terhadap Implementasi dan Elaborasi Hukum Islam di Indonesia"*, *Iqtishādina: Jurnal Ekonomi Syari'ah dan Hukum Islam*, Vol. 6, No. 2, Desember 2023.
- Sholeh, M. Asrorun Ni'am, (2016), *"Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia"*, Jakarta: Emir.
- Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia tentang Pembentukan Komisi-komisi.
- Zarkasyī, Badruddīn, (1994), *"al-Bahr al-Muḥīṭ fī Ushūl al-Fiqh"*, Jilid: 8, *Dār al-Kutubī*.
- Website:
<https://islamdigest.republika.co.id/berita/q8hijt320/jumlah-minimal-sholat-jumat-menu-rut-fatwa-muhammadiyahnu>.
<http://tarjih.muhammadiyah.or.id/content-3-sdet-sejarah.html>.

The Jurisprudence of Interfaith Relations in Indonesia: Fatwas by NU, Muhammadiyah, and MUI on Muslim and Non-Muslim Relations

Muhammad Yaufi Nur Mutiullah

Universitas Islam Internasional Indonesia (UIII Depok)

muhammad.yaufi@uiii.ac.id

082140758069

Abstract

Interfaith relations in Indonesia remain unresolved thoroughly. Although outwardly it looks harmonious and calm, there are underlying waves threatening stability. This paper argues that disharmony among religious followers in Indonesia, particularly between Muslims and Christians, is rooted in Islamic jurisprudence (*fiqh*) that stipulates the doctrines of interfaith relations. It specifically delves into some religious edicts (*fatwas*) on this particular phenomenon issued by three leading Islamic organizations: Nahdatul Ulema (NU), Muhammadiyah, and the Indonesian Council of Ulema (MUI). These fatwas are deemed to be part of religious narration that rests in intellectual discourse which more or less affects the observance of religious life in Indonesia.

Keywords: Fatwa, Muslim-Christian Relations, NU, Muhammadiyah, MUI

Introduction

Studies on interfaith relations, particularly Islam-Christianity in Indonesia, have been extensively conducted. These studies generally relate to socio-political conflicts with religious dimensions. Some notable works include Fatimah Husein's dissertation at the University of Melbourne, which specifically discusses Islam-Christian relations during the New Order era (1967-1998), focusing on Muslim perspectives categorized as exclusivist and inclusivist Muslims' perspectives.¹

Other significant studies can be mentioned, including Mujiburrahman's: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order.² These works provide valuable insights into the roots and development of interfaith relations in Indonesia. The word "fatwa" originates from "al-ifta," which simply means giving a decision. Generally, a fatwa is defined as an Islamic legal opinion provided by a jurist on specific issues. Fatwas should not be equated with judicial verdicts but rather as advisory opinions that can guide the religious community on vari-

ous matters. These opinions are often rooted in the Islamic legal tradition, derived from the Quran and Hadith, and various methods of jurisprudence (*istinbath*).

Discussion

The NU's fatwa institution, through its *Bahtsul Masa'il*, has issued at least 13 fatwas concerning interfaith relations. These issues include: (1) the law of renting a house to a Zoroastrian who places idols and worships them in the house, studying books written by non-Muslims; (2) a Muslim who converts to Christianity until death; (3) a non-Muslim who recites the *shahada* on their deathbed; (4) the law of parents advising their non-Muslim child to remain in their faith; (5) the status of the Torah, Bible, and Psalms in the hands of Christians and Jews today; (6) the law of a Muslim joining a non-Islamic organization; (7) the law of a Muslim man marrying a non-Muslim woman; (8) the translation of the Quran by non-Muslims; (9) interfaith marriages in Indonesia; (10) joint prayers between different faiths; (11) the law of electing non-Muslim DPR/MPR members; (12) the law of a Muslim officiating at a non-Muslim place of worship; and (13) mixing Muslim and non-Muslim corpses in one grave.²⁵

The three Islamic organizations—NU, Muhammadiyah, and MUI—that actively engage in legal reasoning (*istinbath*) fundamentally have their own characteristics in determining, selecting, and utilizing legal reasoning methods. The methodology of legal reasoning established by NU, Muhammadiyah, and MUI throughout their history reflects long-debated methodological choices among scholars. In Islamic jurisprudence (*ushul fiqh*), these are known as *mashadir al-ahkam* or *manhaj istinbath al-ahkam*.²⁸

Despite methodological differences, the legal decisions related to interfaith relations from these three organizations share similar characteristics. Theologically exclusive attitudes are evident in their legal decisions. The view towards other religions is still seen as a threat that must be cautiously approached. Especially on issues deemed to affect the purity of faith, the fatwas from these organizations tend to be defensive and exclusive. This perspective cannot merely be seen through the lens of Islamic legal discourse by testing the methods used but is also influenced by the perception of many Muslims that other religions, particularly Christianity, pose a threat. Consequently, through the fatwas issued, Muslims are urged to be wary of various efforts by others that might weaken Islam, both in terms of faith and politics. Thus, fatwas related to interfaith relations are often seen as efforts to protect Muslims from harm.

If mapped out, the issues of interfaith relations that concern NU, Muhammadiyah, and MUI can be grouped into three parts. First, issues discussed and fatwas issued by all three fatwa institutions, sometimes repeatedly and reinforced over time. Issues in this category include interfaith marriage. NU, Muhammadiyah, and MUI take interfaith marriage seriously, and all prohibit it, although through different reasoning paths.

Second, issues discussed only by two out of the three fatwa institutions, meaning one of the three does not address it. Issues in this category include: (1) attending joint Christmas celebrations and saying Merry Christmas, discussed by Muhammadiyah and MUI. If MUI explicitly prohibits it, Muhammadiyah advises against it in softer, advisory language. (2) Joint prayers between different faiths, discussed by NU and MUI. MUI explicitly prohibits it, while NU is more lenient: it is not allowed if it contradicts Islamic law. (3) Interfaith inheritance, discussed by Muhammadiyah and MUI. Both institutions agree that religious differences are

barriers to inheritance. (4) Studying books written by non-Muslims, discussed by NU and Muhammadiyah. For NU, examining books written by non-Muslims is prohibited, except for those who can distinguish between truth and falsehood.

Third, interfaith issues discussed only by one of the three fatwa institutions. This category includes many more issues than the first and second categories. Issues include: adoption (MUI), interacting with non-Muslims (Muhammadiyah), food and blood donation from non-Muslims (Muhammadiyah), responding to non-Muslim greetings (Muhammadiyah), Muslim prayers for non-Muslim parents (Muhammadiyah), non-Muslim guests (Muhammadiyah), yoga (MUI), pluralism, liberalism, and secularism (MUI), Quran translations and interpretations by non-Muslims (NU), entrusting state matters to non-Muslims (NU), and attending the inauguration of non-Muslim places of worship (NU).

IMPLICATIONS OF FATWAS IN BUILDING INTERFAITH RELATIONS IN INDONESIA**

The significant aim of fatwa institutions in issuing fatwas related to interfaith relations is to maintain the purity of Islamic faith on one hand, and to protect Muslims from the potential adverse effects of non-Islamic religions on the other. These fatwas appear inflexible regarding issues considered related to faith, whether directly or indirectly. However, if related to social issues far from matters of faith, the fatwas tend to be tolerant and flexible, such as those regarding food and blood donations from non-Muslims, non-Muslim guests, receiving help from non-Muslims, and several other fatwas. However, clearly separating worldly transactions (*muamalat*) from spiritual-ritual-theological issues is not easy, as these dimensions sometimes overlap.

Fatwas on interfaith relations are not merely technical issues of legal determination but involve psychological and historical tensions. These tensions have a long history, related to the early development of Islam and the Crusades between Muslims and Christians, as well as the historical context of religious propagation in Indonesia. These historical tensions are still maintained and even passed down from generation to generation. The fatwas mentioned above can be seen from this perspective.

Considering these facts, fatwas on interfaith relations have several implications for the social-religious development of society. These fatwas can perpetuate tensions in interfaith relations within society. Society may become divided based on religion. Some fatwas could also disturb previously peaceful community life. The fatwa prohibiting attendance at joint Christmas celebrations and the prohibition of saying "Merry Christmas" is an example of a fatwa that can explain this. Before this MUI fatwa, Muslims and Christians used to attend joint Christmas celebrations and say "Merry Christmas" together. However, after the fatwa, there was a rift between them. This fatwa has implications not only for society but also for public officials, especially the president, who traditionally attends major religious celebrations, including saying "Merry Christmas." The explicit mention of a specific religious ritual in this fatwa makes it a significant issue.

Although these fatwas are considered important, it does not mean they are without resistance from society. Using other legal arguments and human rights principles, debates arise leading to resistance and rejection. For instance, in the case of interfaith marriage, Muslim scholar and former Minister of Religious Affairs Munawir Syadzali in 1992 argued for the per-

missibility of interfaith marriage. Interfaith marriages have also taken place since the New Order era and even now, some with marriage certificates.⁴⁸

Compared to the other two fatwa institutions, MUI's fatwas often spark the most controversy and public debate. Besides the fatwa on joint Christmas celebrations and saying "Merry Christmas," the 11 MUI fatwas in 2005 also triggered public debate. At the 7th National Conference (Munas) (26-29 July 2005), MUI issued 11 fatwas including: (1) prohibition of intellectual property rights violations; (2) prohibition of witchcraft and fortune-telling; (3) prohibition of joint prayers among different faiths, except for prayers according to each belief. Muslims can only say Amen to prayers led by a Muslim. Joint prayers among different faiths are considered *bid'ah* and not taught in Islamic law; (4) prohibition of interfaith marriage; (5) prohibition of interfaith inheritance, except through wills and gifts; (6) MUI has the authority to issue criteria for public good; (7) MUI prohibits pluralism (the view that equates all religions), secularism, and liberalism; (8) personal property must be protected by the state, and the state has no right to seize or reduce it. However, if it conflicts with public interest, the public interest takes precedence (MUI determines public interest); (9) Ahmadiyah is a heretical sect and is outside Islam. Ahmadiyah followers are apostates; (10) women are prohibited from leading prayers when there are mature men; (11) MUI allows the death penalty for serious crimes.

While some MUI fatwas, like those on intellectual property protection, are commendable, fatwas on pluralism and interfaith relations have received much criticism for deepening social segregation, causing setbacks, and disrupting hard-earned interfaith harmony. Even though society may not be overly concerned with these fatwas, in the context of national life, they can be disruptive, potentially leading to worse outcomes, particularly in interfaith relations.

In general, fatwas related to interfaith relations issued by the three fatwa institutions tend to be exclusive, even intolerant, though they differ in implementation. Recently, MUI has been most persistent in advocating its fatwas for government regulation considerations. Muhammadiyah, although not as persistent in advocacy, has a history of tension with Christianity, as one of its founding spirits was to counter Christianization. This contrasts with NU, which, despite having similar fatwas on interfaith relations, has never institutionally embraced an anti-Christianization agenda. Under the leadership of KH. Abdurrahman Wahid (1984-1999), NU became the most outspoken religious organization in protecting minorities. Christian leaders at various levels have very good relations with NU leaders at different levels.

There are several perspectives to view fatwas. First, religious fatwas reflect the intellectual realm of religious institutions in Indonesia. The three institutions studied in this research have a similar mindset regarding interfaith relations. From the fatwas issued, it is evident that, although at the social level, relations appear harmonious, there are underlying tensions. This shows that, although social relations have developed well where Muslims and non-Muslims can interact harmoniously, the religious thinking level reflected in fatwas has not significantly evolved. Generally, non-Muslims are still viewed as a threat that must be differentiated from the Muslim community.

Second, some distinguish two aspects related to Muslims' attitudes. As long as it concerns social issues, Muslims will be tolerant and accept non-Muslims. However, concerning faith, Muslims will firmly distance themselves from non-Muslims. This distinction, although theo-

retically correct, is not entirely accurate when linked to the fatwas in this study. Some issues, which should be social life matters, are viewed theologically and considered faith issues. This can be seen in the rulings on renting houses to non-Muslims, studying non-Muslim works, joint prayers, electing non-Muslim DPR members, saying Merry Christmas, greeting non-Muslims, etc. These issues are more about social ethics, but in the hands of fatwa institutions, they become theological issues. Fiqh rulings are fundamentally theological decisions because they are based on the belief as "God's law."⁴⁹

Therefore, religious fatwas related to interfaith issues and "deviant sects" are seen as efforts to protect Islamic faith.⁵⁰ With this perspective, fatwas are not merely reactions to one or two cases but reflect long-standing tensions.⁴⁷ The 1981 Joint Christmas Celebration fatwa had significant effects on government policies and interfaith relations at the time. The government was "awkward," trying to neutralize the issue with regulations but facing resistance from various parties.

In addition to the 1981 Joint Christmas Celebration fatwa, other interfaith relation fatwas have sparked public debate but had less impact on government policy changes. One notable example is the recommendation on the 2003 and 2012 Religious Harmony Bill (RUU KUB). These recommendations were closely related to the draft RUU KUB discussion in DPR, where MUI proposed various issues and suggestions to be included in the bill. However, since the bill's discussion has not been realized, its impact remains unclear.

In a religiously oriented society like Indonesia, religious fatwas still hold significant importance. People want to ensure their actions do not violate religious boundaries. They also want their lives to be guided by religion. From this perspective, religious fatwas from credible institutions like NU, Muhammadiyah, and MUI have significant roles. Although not legally binding, fatwas serve as "moral and spiritual guidance" (moral and spiritual direction) to prevent actions from straying from religious teachings. Here, fatwas function to guard Islamic orthodoxy, ensuring religious practices align with Islamic teachings while protecting Muslim interests from other religious influences.

Even though these fatwas are considered important, they are not without resistance. Using other legal arguments and human rights principles, debates arise leading to resistance and rejection. For instance, in the case of interfaith marriage, Muslim scholar and former Minister of Religious Affairs Munawir Syadzali in 1992 argued for the permissibility of interfaith marriage. Interfaith marriages have also taken place since the New Order era and even now, some with marriage certificates.⁴⁸

Compared to the other two fatwa institutions, MUI's fatwas often spark the most controversy and public debate. Besides the fatwa on joint Christmas celebrations and saying "Merry Christmas," the 11 MUI fatwas in 2005 also triggered public debate. At the 7th National Conference (Munas) (26-29 July 2005), MUI issued 11 fatwas including: (1) prohibition of intellectual property rights violations; (2) prohibition of witchcraft and fortune-telling; (3) prohibition of joint prayers among different faiths, except for prayers according to each belief. Muslims can only say Amen to prayers led by a Muslim. Joint prayers among different faiths are considered *bid'ah* and not taught in Islamic law; (4) prohibition of interfaith marriage; (5) prohibition of interfaith inheritance, except through wills and gifts; (6) MUI has the authority to issue criteria for public good; (7) MUI prohibits pluralism (the view that equates all religions), secularism, and liberalism; (8) personal property must be protected by

the state, and the state has no right to seize or reduce it. However, if it conflicts with public interest, the public interest takes precedence (MUI determines public interest); (9) Ahmadiyah is a heretical sect and is outside Islam. Ahmadiyah followers are apostates; (10) women are prohibited from leading prayers when there are mature men; (11) MUI allows the death penalty for serious crimes.

While some MUI fatwas, like those on intellectual property protection, are commendable, fatwas on pluralism and interfaith relations have received much criticism for deepening social segregation, causing setbacks, and disrupting hard-earned interfaith harmony. Even though society may not be overly concerned with these fatwas, in the context of national life, they can be disruptive, potentially leading to worse outcomes, particularly in interfaith relations.

In general, fatwas related to interfaith relations issued by the three fatwa institutions tend to be exclusive, even intolerant, though they differ in implementation. Recently, MUI has been most persistent in advocating its fatwas for government regulation considerations. Muhammadiyah, although not as persistent in advocacy, has a history of tension with Christianity, as one of its founding spirits was to counter Christianization. This contrasts with NU, which, despite having similar fatwas on interfaith relations, has never institutionally embraced an anti-Christianization agenda. Under the leadership of KH. Abdurrahman Wahid (1984-1999), NU became the most outspoken religious organization in protecting minorities. Christian leaders at various levels have very good relations with NU leaders at different levels.

There are several perspectives to view fatwas. First, religious fatwas reflect the intellectual realm of religious institutions in Indonesia. The three institutions studied in this research have a similar mindset regarding interfaith relations. From the fatwas issued, it is evident that, although at the social level, relations appear harmonious, there are underlying tensions. This shows that, although social relations have developed well where Muslims and non-Muslims can interact harmoniously, the religious thinking level reflected in fatwas has not significantly evolved. Generally, non-Muslims are still viewed as a threat that must be differentiated from the Muslim community.

Second, some distinguish two aspects related to Muslims' attitudes. As long as it concerns social issues, Muslims will be tolerant and accept non-Muslims. However, concerning faith, Muslims will firmly distance themselves from non-Muslims. This distinction, although theoretically correct, is not entirely accurate when linked to the fatwas in this study. Some issues, which should be social life matters, are viewed theologically and considered faith issues. This can be seen in the rulings on renting houses to non-Muslims, studying non-Muslim works, joint prayers, electing non-Muslim DPR members, saying Merry Christmas, greeting non-Muslims, etc. These issues are more about social ethics, but in the hands of fatwa institutions, they become theological issues. Fiqh rulings are fundamentally theological decisions because they are based on the belief as "God's law."⁴⁹

Therefore, religious fatwas related to interfaith issues and "deviant sects" are seen as efforts to protect Islamic faith.⁵⁰ With this perspective, fatwas are not merely reactions to one or two cases but reflect long-standing tensions.⁴⁷ The 1981 Joint Christmas Celebration fatwa had significant effects on government policies and interfaith relations at the time. The government was "awkward," trying to neutralize the issue with regulations but facing resistance from various parties.

In addition to the 1981 Joint Christmas Celebration fatwa, other interfaith relation fatwas have sparked public debate but had less impact on government policy changes. One notable example is the recommendation on the 2003 and 2012 Religious Harmony Bill (RUU KUB). These recommendations were closely related to the draft RUU KUB discussion in DPR, where MUI proposed various issues and suggestions to be included in the bill. However, since the bill's discussion has not been realized, its impact remains unclear.

In a religiously oriented society like Indonesia, religious fatwas still hold significant importance. People want to ensure their actions do not violate religious boundaries. They also want their lives to be guided by religion. From this perspective, religious fatwas from credible institutions like NU, Muhammadiyah, and MUI have significant roles. Although not legally binding, fatwas serve as "moral and spiritual guidance" (moral and spiritual direction) to prevent actions from straying from religious teachings. Here, fatwas function to guard Islamic orthodoxy, ensuring religious practices align with Islamic teachings while protecting Muslim interests from other religious influences.

Even though these fatwas are considered important, they are not without resistance. Using other legal arguments and human rights principles, debates arise leading to resistance and rejection. For instance, in the case of interfaith marriage, Muslim scholar and former Minister of Religious Affairs Munawir Syadzali in 1992 argued for the permissibility of interfaith marriage. Interfaith marriages have also taken place since the New Order era and even now, some with marriage certificates.⁴⁸

Compared to the other two fatwa institutions, MUI's fatwas often spark the most controversy and public debate. Besides the fatwa on joint Christmas celebrations and saying "Merry Christmas," the 11 MUI fatwas in 2005 also triggered public debate. At the 7th National Conference (Munas) (26-29 July 2005), MUI issued 11 fatwas including: (1) prohibition of intellectual property rights violations; (2) prohibition of witchcraft and fortune-telling; (3) prohibition of joint prayers among different faiths, except for prayers according to each belief. Muslims can only say Amen to prayers led by a Muslim. Joint prayers among different faiths are considered *bid'ah* and not taught in Islamic law; (4) prohibition of interfaith marriage; (5) prohibition of interfaith inheritance, except through wills and gifts; (6) MUI has the authority to issue criteria for public good; (7) MUI prohibits pluralism (the view that equates all religions), secularism, and liberalism; (8) personal property must be protected by the state, and the state has no right to seize or reduce it. However, if it conflicts with public interest, the public interest takes precedence (MUI determines public interest); (9) Ahmadiyah is a heretical sect and is outside Islam. Ahmadiyah followers are apostates; (10) women are prohibited from leading prayers when there are mature men; (11) MUI allows the death penalty for serious crimes.

While some MUI fatwas, like those on intellectual property protection, are commendable, fatwas on pluralism and interfaith relations have received much criticism for deepening social segregation, causing setbacks, and disrupting hard-earned interfaith harmony. Even though society may not be overly concerned with these fatwas, in the context of national life, they can be disruptive, potentially leading to worse outcomes, particularly in interfaith relations.

In general, fatwas related to interfaith relations issued by the three fatwa institutions tend to be exclusive, even intolerant, though they differ in implementation. Recently, MUI

has been most persistent in advocating its fatwas for government regulation considerations. Muhammadiyah, although not as persistent in advocacy, has a history of tension with Christianity, as one of its founding spirits was to counter Christianization. This contrasts with NU, which, despite having similar fatwas on interfaith relations, has never institutionally embraced an anti-Christianization agenda. Under the leadership of KH. Abdurrahman Wahid (1984-1999), NU became the most outspoken religious organization in protecting minorities. Christian leaders at various levels have very good relations with NU leaders at different levels.

There are several perspectives to view fatwas. First, religious fatwas reflect the intellectual realm of religious institutions in Indonesia. The three institutions studied in this research have a similar mindset regarding interfaith relations. From the fatwas issued, it is evident that, although at the social level, relations appear harmonious, there are underlying tensions. This shows that, although social relations have developed well where Muslims and non-Muslims can interact harmoniously, the religious thinking level reflected in fatwas has not significantly evolved. Generally, non-Muslims are still viewed as a threat that must be differentiated from the Muslim community.

Second, some distinguish two aspects related to Muslims' attitudes. As long as it concerns social issues, Muslims will be tolerant and accept non-Muslims. However, concerning faith, Muslims will firmly distance themselves from non-Muslims. This distinction, although theoretically correct, is not entirely accurate when linked to the fatwas in this study. Some issues, which should be social life matters, are viewed theologically and considered faith issues. This can be seen in the rulings on renting houses to non-Muslims, studying non-Muslim works, joint prayers, electing non-Muslim DPR members, saying Merry Christmas, greeting non-Muslims, etc. These issues are more about social ethics, but in the hands of fatwa institutions, they become theological issues. Fiqh rulings are fundamentally theological decisions because they are based on the belief as "God's law."⁴⁹

Therefore, religious fatwas related to interfaith issues and "deviant sects" are seen as efforts to protect Islamic faith.⁵⁰ With this perspective, fatwas are not merely reactions to one or two cases but reflect long-standing tensions.⁴⁷ The 1981 Joint Christmas Celebration fatwa had significant effects on government policies and interfaith relations at the time. The government was "awkward," trying to neutralize the issue with regulations but facing resistance from various parties.

In addition to the 1981 Joint Christmas Celebration fatwa, other interfaith relation fatwas have sparked public debate but had less impact on government policy changes. One notable example is the recommendation on the 2003 and 2012 Religious Harmony Bill (RUU KUB). These recommendations were closely related to the draft RUU KUB discussion in DPR, where MUI proposed various issues and suggestions to be included in the bill. However, since the bill's discussion has not been realized, its impact remains unclear.

In a religiously oriented society like Indonesia, religious fatwas still hold significant importance. People want to ensure their actions do not violate religious boundaries. They also want their lives to be guided by religion. From this perspective, religious fatwas from credible institutions like NU, Muhammadiyah, and MUI have significant roles. Although not legally binding, fatwas serve as "moral and spiritual guidance" (moral and spiritual direction) to prevent actions from straying from religious teachings. Here, fatwas function to guard Islamic orthodoxy, ensuring religious practices align with Islamic teachings while protecting Muslim

interests from other religious influences.

Even though these fatwas are considered important, they are not without resistance. Using other legal arguments and human rights principles, debates arise leading to resistance and rejection. For instance, in the case of interfaith marriage, Muslim scholar and former Minister of Religious Affairs Munawir Syadzali in 1992 argued for the permissibility of interfaith marriage. Interfaith marriages have also taken place since the New Order era and even now, some with marriage certificates.⁴⁸

Compared to the other two fatwa institutions, MUI's fatwas often spark the most controversy and public debate. Besides the fatwa on joint Christmas celebrations and saying "Merry Christmas," the 11 MUI fatwas in 2005 also triggered public debate. At the 7th National Conference (Munas) (26-29 July 2005), MUI issued 11 fatwas including: (1) prohibition of intellectual property rights violations; (2) prohibition of witchcraft and fortune-telling; (3) prohibition of joint prayers among different faiths, except for prayers according to each belief. Muslims can only say Amen to prayers led by a Muslim. Joint prayers among different faiths are considered *bid'ah* and not taught in Islamic law; (4) prohibition of interfaith marriage; (5) prohibition of interfaith inheritance, except through wills and gifts; (6) MUI has the authority to issue criteria for public good; (7) MUI prohibits pluralism (the view that equates all religions), secularism, and liberalism; (8) personal property must be protected by the state, and the state has no right to seize or reduce it. However, if it conflicts with public interest, the public interest takes precedence (MUI determines public interest); (9) Ahmadiyah is a heretical sect and is outside Islam. Ahmadiyah followers are apostates; (10) women are prohibited from leading prayers when there are mature men; (11) MUI allows the death penalty for serious crimes.

While some MUI fatwas, like those on intellectual property protection, are commendable, fatwas on pluralism and interfaith relations have received much criticism for deepening social segregation, causing setbacks, and disrupting hard-earned interfaith harmony. Even though society may not be overly concerned with these fatwas, in the context of national life, they can be disruptive, potentially leading to worse outcomes, particularly in interfaith relations.

In general, fatwas related to interfaith relations issued by the three fatwa institutions tend to be exclusive, even intolerant, though they differ in implementation. Recently, MUI has been most persistent in advocating its fatwas for government regulation considerations. Muhammadiyah, although not as persistent in advocacy, has a history of tension with Christianity, as one of its founding spirits was to counter Christianization. This contrasts with NU, which, despite having similar fatwas on interfaith relations, has never institutionally embraced an anti-Christianization agenda. Under the leadership of KH. Abdurrahman Wahid (1984-1999), NU became the most outspoken religious organization in protecting minorities. Christian leaders at various levels have very good relations with NU leaders at different levels.

There are several perspectives to view fatwas. First, religious fatwas reflect the intellectual realm of religious institutions in Indonesia. The three institutions studied in this research have a similar mindset regarding interfaith relations.

From the fatwas issued, it is evident that, although at the social level, relations appear harmonious, there are underlying tensions. This shows that, although social relations have developed well where Muslims and non-Muslims can interact harmoniously, the religious

thinking level reflected in fatwas has not significantly evolved. Generally, non-Muslims are still viewed as a threat that must be differentiated from the Muslim community.

Second, some distinguish two aspects related to Muslims' attitudes. As long as it concerns social issues, Muslims will be tolerant and accept non-Muslims. However, concerning faith, Muslims will firmly distance themselves from non-Muslims. This distinction, although theoretically correct, is not entirely accurate when linked to the fatwas in this study. Some issues, which should be social life matters, are viewed theologically and considered faith issues. This can be seen in the rulings on renting houses to non-Muslims, studying non-Muslim works, joint prayers, electing non-Muslim DPR members, saying Merry Christmas, greeting non-Muslims, etc. These issues are more about social ethics, but in the hands of fatwa institutions, they become theological issues. Fiqh rulings are fundamentally theological decisions because they are based on the belief as "God's law."⁴⁹

Therefore, religious fatwas related to interfaith issues and "deviant sects" are seen as efforts to protect Islamic faith.⁵⁰ With this perspective, fatwas are not merely reactions to one or two cases but reflect long-standing tensions.⁴⁷ The 1981 Joint Christmas Celebration fatwa had significant effects on government policies and interfaith relations at the time. The government was "awkward," trying to neutralize the issue with regulations but facing resistance from various parties.

In addition to the 1981 Joint Christmas Celebration fatwa, other interfaith relation fatwas have sparked public debate but had less impact on government policy changes. One notable example is the recommendation on the 2003 and 2012 Religious Harmony Bill (RUU KUB). These recommendations were closely related to the draft RUU KUB discussion in DPR, where MUI proposed various issues and suggestions to be included in the bill. However, since the bill's discussion has not been realized, its impact remains unclear.

In a religiously oriented society like Indonesia, religious fatwas still hold significant importance. People want to ensure their actions do not violate religious boundaries. They also want their lives to be guided by religion. From this perspective, religious fatwas from credible institutions like NU, Muhammadiyah, and MUI have significant roles. Although not legally binding, fatwas serve as "moral and spiritual guidance" (moral and spiritual direction) to prevent actions from straying from religious teachings. Here, fatwas function to guard Islamic orthodoxy, ensuring religious practices align with Islamic teachings while protecting Muslim interests from other religious influences.

Even though these fatwas are considered important, they are not without resistance. Using other legal arguments and human rights principles, debates arise leading to resistance and rejection. For instance, in the case of interfaith marriage, Muslim scholar and former Minister of Religious Affairs Munawir Syadzali in 1992 argued for the permissibility of interfaith marriage. Interfaith marriages have also taken place since the New Order era and even now, some with marriage certificates.⁴⁸

Compared to the other two fatwa institutions, MUI's fatwas often spark the most controversy and public debate. Besides the fatwa on joint Christmas celebrations and saying "Merry Christmas," the 11 MUI fatwas in 2005 also triggered public debate. At the 7th National Conference (Munas) (26-29 July 2005), MUI issued 11 fatwas including: (1) prohibition of intellectual property rights violations; (2) prohibition of witchcraft and fortune-telling; (3) prohibition of joint prayers among different faiths, except for prayers according to each

belief. Muslims can only say Amen to prayers led by a Muslim. Joint prayers among different faiths are considered *bid'ah* and not taught in Islamic law; (4) prohibition of interfaith marriage; (5) prohibition of interfaith inheritance, except through wills and gifts; (6) MUI has the authority to issue criteria for public good; (7) MUI prohibits pluralism (the view that equates all religions), secularism, and liberalism; (8) personal property must be protected by the state, and the state has no right to seize or reduce it. However, if it conflicts with public interest, the public interest takes precedence (MUI determines public interest); (9) Ahmadiyah is a heretical sect and is outside Islam. Ahmadiyah followers are apostates; (10) women are prohibited from leading prayers when there are mature men; (11) MUI allows the death penalty for serious crimes.

While some MUI fatwas, like those on intellectual property protection, are commendable, fatwas on pluralism and interfaith relations have received much criticism for deepening social segregation, causing setbacks, and disrupting hard-earned interfaith harmony. Even though society may not be overly concerned with these fatwas, in the context of national life, they can be disruptive, potentially leading to worse outcomes, particularly in interfaith relations.

In general, fatwas related to interfaith relations issued by the three fatwa institutions tend to be exclusive, even intolerant, though they differ in implementation. Recently, MUI has been most persistent in advocating its fatwas for government regulation considerations. Muhammadiyah, although not as persistent in advocacy, has a history of tension with Christianity, as one of its founding spirits was to counter Christianization. This contrasts with NU, which, despite having similar fatwas on interfaith relations, has never institutionally embraced an anti-Christianization agenda. Under the leadership of KH. Abdurrahman Wahid (1984-1999), NU became the most outspoken religious organization in protecting minorities. Christian leaders at various levels have very good relations with NU leaders at different levels.

There are several perspectives to view fatwas. First, religious fatwas reflect the intellectual realm of religious institutions in Indonesia. The three institutions studied in this research have a similar mindset regarding interfaith relations.

From the fatwas issued, it is evident that, although at the social level, relations appear harmonious, there are underlying tensions. This shows that, although social relations have developed well where Muslims and non-Muslims can interact harmoniously, the religious thinking level reflected in fatwas has not significantly evolved. Generally, non-Muslims are still viewed as a threat that must be differentiated from the Muslim community.

Second, some distinguish two aspects related to Muslims' attitudes. As long as it concerns social issues, Muslims will be tolerant and accept non-Muslims. However, concerning faith, Muslims will firmly distance themselves from non-Muslims. This distinction, although theoretically correct, is not entirely accurate when linked to the fatwas in this study. Some issues, which should be social life matters, are viewed theologically and considered faith issues. This can be seen in the rulings on renting houses to non-Muslims, studying non-Muslim works, joint prayers, electing non-Muslim DPR members, saying Merry Christmas, greeting non-Muslims, etc. These issues are more about social ethics, but in the hands of fatwa institutions, they become theological issues. Fiqh rulings are fundamentally theological decisions because they are based on the belief as "God's law."⁴⁹

Therefore, religious fatwas related to interfaith issues and "deviant sects" are seen as efforts to protect Islamic faith.⁵⁰ With this perspective, fatwas are not merely reactions to one or two cases but reflect long-standing tensions.⁴⁷ The 1981 Joint Christmas Celebration fatwa had significant effects on government policies and interfaith relations at the time. The government was "awkward," trying to neutralize the issue with regulations but facing resistance from various parties.

In addition to the 1981 Joint Christmas Celebration fatwa, other interfaith relation fatwas have sparked public debate but had less impact on government policy changes. One notable example is the recommendation on the 2003 and 2012 Religious Harmony Bill (RUU KUB). These recommendations were closely related to the draft RUU KUB discussion in DPR, where MUI proposed various issues and suggestions to be included in the bill. However, since the bill's discussion has not been realized, its impact remains unclear.

In a religiously oriented society like Indonesia, religious fatwas still hold significant importance. People want to ensure their actions do not violate religious boundaries. They also want their lives to be guided by religion. From this perspective, religious fatwas from credible institutions like NU, Muhammadiyah, and MUI have significant roles. Although not legally binding, fatwas serve as "moral and spiritual guidance" (moral and spiritual direction) to prevent actions

Conclusion

The research concludes that interfaith relations in Indonesia, particularly between Muslims and Christians, are significantly influenced by fatwas issued by the three major Islamic organizations: Nahdatul Ulema (NU), Muhammadiyah, and the Indonesian Council of Ulema (MUI). These fatwas tend to reflect an exclusive theological attitude and highlight the perceived threat from other religions, especially Christianity. The fatwas serve as both a means to protect the purity of Islamic faith and to safeguard the Muslim community from potential adverse influences of non-Islamic religions. Despite the harmoniously appearing social interactions, underlying religious tensions persist, as evidenced by these fatwas.

NU, Muhammadiyah, and MUI have issued various fatwas related to interfaith relations. Common issues include interfaith marriages, attending joint religious celebrations, joint prayers, interfaith inheritance, and the translation of religious texts by non-Muslims. While all three organizations share a defensive and exclusive stance towards interfaith relations, they differ in their legal reasoning and methodologies. For example, NU and Muhammadiyah allow some flexibility in social interactions but remain strict on theological issues.

Fatwas from these organizations can perpetuate tensions within society and sometimes disrupt previously peaceful interfaith relations. An example is the MUI fatwa prohibiting Muslims from attending joint Christmas celebrations and saying "Merry Christmas," which created a rift between Muslim and Christian communities. MUI fatwas, in particular, often spark significant public debate and controversy. These fatwas address a wide range of issues from intellectual property rights to prohibitions on pluralism and secularism, leading to criticism for deepening social segregation.

The fatwas issued by NU, Muhammadiyah, and MUI reveal an underlying exclusive theological stance towards other religions. This stance is rooted in the perception that other re-

ligions, particularly Christianity, pose a threat to the purity and stability of Islamic faith and the Muslim community. The fatwas are not only influenced by Islamic legal discourse but also by historical and psychological tensions between Muslims and Christians. These tensions date back to early Islamic history and the Crusades, as well as the propagation of religion in Indonesia.

While there is a theoretical distinction between social and theological issues, in practice, many social issues are treated as theological by the fatwa institutions. This leads to a broad application of religious law in areas of social life, further complicating interfaith relations. Fatwas serve as moral and spiritual guidance for the Muslim community in Indonesia. They aim to guard Islamic orthodoxy and ensure that religious practices align with Islamic teachings while protecting Muslims from non-Islamic influences.

Despite the authority of these fatwas, there is resistance and debate within the society, particularly when fatwas conflict with human rights principles and modern legal arguments. For instance, the permissibility of interfaith marriage has been a subject of contention. These conclusions, findings, and arguments encapsulate the core insights from the article, highlighting the significant role of fatwas in shaping interfaith relations in Indonesia.

LEGAL ANALYSIS OF MUI FATWA NUMBER 22 OF 2022: THE UTILIZATION OF ZAKAT FUNDS IN DISASTER MITIGATION IN INDONESIA

Ade Arip Ardiansyah¹, Arif Rahman²

^{1,2} UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Email: adearipardiansyah@uinsgd.ac.id

No Hp: 082310141994

Abstract

The use of Zakat funds for disaster mitigation is increasingly recognized as of paramount importance in Indonesia, a country prone to natural disasters such as earthquakes, floods, landslides, and tsunamis. The issuance of Fatwa No. 66 of 2022 by the Indonesian Ulema Council (MUI) provides guidelines for the use of Zakat funds in disaster relief efforts, highlighting the fundamental role of Islamic economic principles in promoting social justice and community resilience. This research aims to examine the legality of the Indonesian Ulema Council (MUI) Fatwa regarding the utilization of Zakat funds for disaster mitigation. The research method used is qualitative analysis, with a normative approach to applicable laws and fatwas. Data is collected through literature study and interviews with legal experts and zakat managers. The result shows that MUI Fatwa provides a solid legal basis for the use of zakat funds in the context of disaster mitigation. However, there are challenges in the implementation and socialization of the fatwa at the community level. The recommendations of this research support MUI Fatwa No. 66 in the Year 2022, including 1) the Development of digital platform for zakat collection, 2) Capacity building of zakat institutions in fund management, 3) Socialization of the importance of zakat for disasters, and 4) Periodic evaluation of the fatwa implementation to overcome the existing challenges.

Keywords: Zakah, Distribution, Disaster Mitigation, Management

Abstrak

Penggunaan dana Zakat untuk mitigasi bencana semakin diakui sebagai hal yang sangat penting di Indonesia, negara yang rentan terhadap bencana alam seperti gempa bumi, banjir, tanah longsor, dan tsunami. Penerbitan Fatwa No. 66 tahun 2022 oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) memberikan pedoman untuk penggunaan dana Zakat dalam upaya bantuan bencana, yang menyoroti peran dasar prinsip-prinsip ekonomi Islam dalam

mendorong keadilan sosial dan ketahanan masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji legalitas Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengenai pemanfaatan dana zakat untuk mitigasi bencana. Metode penelitian yang digunakan adalah analisis kualitatif, dengan pendekatan normatif terhadap hukum dan fatwa yang berlaku. Data dikumpulkan melalui studi pustaka dan wawancara dengan ahli hukum serta pengelola zakat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Fatwa MUI memberikan landasan hukum yang kuat untuk penggunaan dana zakat dalam konteks mitigasi bencana, namun terdapat tantangan dalam implementasi dan sosialisasi fatwa tersebut di tingkat masyarakat. Rekomendasi penelitian ini mendukung Fatwa MUI No. 66 Tahun 2022 mencakup: 1) Pengembangan platform digital untuk pengumpulan zakat, 2) Peningkatan kapasitas lembaga zakat dalam pengelolaan dana, 3) Sosialisasi pentingnya zakat untuk bencana, dan 4) Evaluasi berkala terhadap implementasi fatwa untuk mengatasi tantangan yang ada.

Kata Kunci: Zakat, Distribusi, Mitigasi Bencana, Pengelolaan

Introduction

Disaster management in Indonesia is a challenge that cannot be ignored, as the country frequently experiences natural disasters involving earthquakes, floods, landslides, and tsunamis (Wulandari, 2023). Geographical conditions prone to natural disasters, rapid population growth, and unbalanced economic development further emphasize the need for severe efforts in disaster management to protect affected communities (Zhikriyyah, 2023). A critical aspect of disaster management is the adequate and appropriate management of financial resources, especially in the context of the use of Zakah, which is an obligation for Muslims and has great potential in helping to ease the burden of disaster victims (Pahala, 2023).

Amidst the complexity of such challenges, Zakah management in Indonesia is governed by various institutions, such as the National Zakah Agency (BAZNAS), which collects, distributes, and manages Zakah from Muslims (Wahyu & Anwar, 2020). As an institution mandated to manage Zakah funds professionally, BAZNAS plays an essential role in bridging the gap between people who give Zakah and its optimal utilization, including in emergencies such as natural disasters (Febriyani & Huda, 2024).

The use of Zakah funds for disaster management is crucial and strategic. Zakah funds can be allocated to provide direct humanitarian assistance to disaster victims, such as food, clean water, clothing, and medical equipment (Ermiati & Abdullah, 2021). In addition, after the disaster, these funds can be used to rehabilitate and reconstruct damaged infrastructure, including houses, schools, and health facilities (Fahrudin, 2017). Economic recovery programs can also be implemented by providing business capital assistance or skills training for people who have lost their source of livelihood (Firmansyah et al., 2021). In addition, it is essential to provide health services and psychosocial support for victims to recover mentally and physically (Ladiku & Zaman, 2024). The use of Zakah funds for educational programs on disaster mitigation can increase public awareness so that they are better prepared to face risks in the future (Afiyana et al., 2019). By utilizing Zakah funds effectively, we can ease the burden of disaster victims and support their recovery process.

Zakah's use of disaster management relies on philanthropy and is part of the Islamic economic concept emphasizing social justice and financial balance (Kadir et al., 2020). In this context, Fatwa of the Indonesian Ulama Council (MUI) No. 66 of 2022 becomes an essential

guide that regulates and facilitates using Zakah funds in disaster mitigation (Ulama Indonesia, 2022). Directions on the types of disasters that allow the use of Zakah, the administrative procedures that must be followed, and the supervision procedures to ensure that Zakah management remains transparent and accountable are provided by this fatwa.

However, despite the existing regulations and guidelines, implementing Zakah for disaster management does not always run optimally in the field (Rahayu et al., 2021). Challenges related to accurate data collection, timely distribution, and adequate supervision are issues that must be addressed to ensure that Zakah funds significantly impact disaster victims (Rewa, 2023). In addition, the level of public understanding of the concept and potential of Zakah in the context of disaster also affects the effectiveness of its utilization (Maisyarah & Hamzah, 2024). Data were sourced from articles indexed by Scopus and Google Scholar. The data collection was facilitated using the Publish or Perish (PoP).

Therefore, this study aims to explore the practice of BAZNAS utilization of Zakah assets in the context of disaster management and analyze its impact on local communities. Through an in-depth field study approach, this study is expected to provide a better understanding of how Zakah can be developed as a reliable financial resource in facing disaster challenges in Indonesia (Mardian et al., 2021). In addition, the results of this study are expected to provide strategic recommendations for BAZNAS and related stakeholders to improve the effectiveness of Zakah management in supporting community resilience to disasters at the local level.

Theory Review

Utilizing Zakah assets for disaster management is a practical application of Islamic economic principles emphasizing social justice, financial balance, and Muslim solidarity in helping others in need (Rizal & Adibah, 2022). Zakah, as one of the five main pillars of Islam, is an obligation of worship and an instrument of wealth redistribution that strengthens social cohesion and reduces inequality in Muslim societies. In natural disasters, Zakah is an essential source of funds to assist disaster victims in restoring their disrupted lives (Nanda et al., 2023).

The management of Zakah for disaster relief also reflects the deep philanthropic values of Islam. Interfaith social solidarity is emphasized, where Muslims have a moral responsibility to assist those in need, especially in emergencies such as natural disasters (Sari, 2013). This philanthropy involves empathy, justice, and sustainability in providing solutions to the impact of disasters, not just financial assistance.

The principle of social justice in Islamic economics emphasizes that wealth distribution must be equitable and fair (Nopiardo, 2017). Zakah, as a wealth redistribution tool, can help balance economic inequality in society, especially in the context of disaster management. Using Zakah to alleviate suffering and improve the welfare of those affected by disasters demonstrates a commitment to practically applying the principles of social justice.

Risk management and sustainability are essential approaches to disaster management in Zakah. It includes disaster risk mitigation, rapid response in emergencies, and long-term recovery to rebuild the lives of affected communities. Applying sustainability principles is expected to create a sustainable positive impact in building community resilience to future disasters.

Implementing MUI Fatwa No. 66 of 2022 is an essential legal foundation for regulating the use of Zakah for disaster management in Indonesia. It provides a clear framework for effectively collecting, distributing, and supervising Zakah funds. In addition to the legal aspects, implementing this fatwa emphasizes the importance of transparency, accountability, and inter-agency collaboration to ensure Zakah's effective and sustainable use in supporting responses to natural disasters and strengthening community resilience.

Some relevant previous studies related to the title of this research include 1) research by Irham Syarhuddin et al. The results of his study stated that the community-based disaster risk reduction program with Zakah funds can increase community capacity through education, making action plans, early warning systems, and communal disaster simulations (Syarhuddin et al., 2023); 2) research conducted by Aldiansyah Amar Amar and A. Intan Cahyani, the results of the study stated that the distribution of Zakah funds by BAZNAS Kab. Bantaeng for victims of natural disasters is effective through the Zakah Collection Unit (UPZ) and right on target according to Islamic principles (Amar & Cahyani, 2023); 3) research conducted by Dedy Efendi, the results of his research state that Zakah funds can be given to victims of natural disasters to meet *mustahiq* criteria such as faqir, poor, and *ghārim* (those in debt), following the objectives of social justice in Islamic law (Efendi, 2017); 4) Research conducted by Romi Ittaqi Robby, the results of the study stated that the Al Falah Malang Social Fund Foundation collects and distributes Zakah funds directly to finance, then surveys locations to provide logistical assistance such as food, clothing, medicines to victims of natural disasters (Robby, 2019); 5) research conducted by Henny Costarika Tambayong, the results of her study stated that the National Amil Zakah Agency (BAZNAS) North Luwu Disaster Response plays an essential role in community empowerment after natural disasters. Through its programs, BAZNAS provides direct assistance in infrastructure rehabilitation, provision of basic needs, and skills training to strengthen the community's capacity to face and recover from the impact of natural disasters (Tambayong, 2022).

While various studies highlight the effectiveness and role of Zakah funds in disaster management, there is still a lack of a thorough understanding of the long-term impact of such programs on post-disaster community resilience. Previous research, such as that conducted by Irham Syarhuddin and colleagues, emphasizes capacity building through education and early warning systems but has not examined how such capacity contributes to future community resilience. In addition, Aldiansyah Amar and A. Intan Cahyani's research demonstrates the effectiveness of Zakah distribution through Zakah Collection Units (UPZ) but does not address ongoing evaluation of the impact of such assistance.

On the other hand, although Dedy Efendi highlighted *mustahiq* criteria in Zakah distribution, no research has investigated the relationship between these criteria and the community's long-term recovery. Romi Ittaqi Robby's research shows efforts in collecting and distributing logistical assistance but does not explore how coordination between various agencies can be improved for better effectiveness. Lastly, although Henny Costarika Tambayong explained the role of BAZNAS in community empowerment, collaboration with other parties in post-disaster rehabilitation programs still needs further research.

METHOD

The research method used in this study is an in-depth qualitative approach to explore the practice of utilizing Zakah assets by the National Board of Zakah (BAZNAS) in disaster management and analyzing its impact on local communities. The qualitative approach was chosen because it allows researchers to understand complex and multidimensional phenomena such as Zakah management in disaster situations. This qualitative study also allows the researcher to explore the views, perceptions, and experiences of various relevant parties involved in collecting, distributing, and using Zakah funds for disaster management.

The sample in this study consists of two main groups, namely (1) officers and managers of BAZNAS who are directly involved in the management and distribution of Zakah and (2) local communities who are beneficiaries of Zakah programs in the context of disaster management. Sampling is done purposively by considering the depth of information the respondents need. The researcher will collect data through in-depth interviews with BAZNAS officers, which include the Zakah coordinator, financial auditor, and Zakah program implementation staff. In addition, interviews are also conducted with Zakah beneficiaries who are directly affected by disasters, such as victims of floods, landslides, or earthquakes in the region.

This research's leading data collection tool is an interview guideline based on the theoretical framework and research objectives. The interview guidelines explored respondents' perspectives on Zakah management in disaster situations, challenges, proposed solutions, and perceptions of the resulting impacts. In addition, secondary data in the form of official documents, BAZNAS annual reports, and Zakah management documentation will also be collected and analyzed to support the validity of findings from primary data.

Qualitative data analysis is conducted using a thematic approach, where data from interviews and documents are analyzed in depth to identify emerging thematic patterns related to utilizing Zakah for disaster management. The analysis steps include data coding, grouping of main themes, interpretation, and conclusion drawing. This process is conducted systematically and iteratively to ensure the validity and reliability of the research findings. The results of this analysis are expected to provide an in-depth understanding of the practice of Zakah management by BAZNAS West Java in disaster response, as well as its impact on the sustainability and resilience of local communities in the region.

RESULT AND DISCUSSION

BAZNAS Disaster Program

Grounding human values is not an easy challenge, requiring sacrifice, sincerity, and, most importantly, the will to do so. Every BAZNAS Disaster Response (BTB) team member and volunteer always strives to provide the best service for the people and is committed to being present among the survivors. This dedication reflects a deep passion for service and a commitment to improving the lives of those affected by disasters.

The work of BAZNAS Disaster Response so far aims to serve and give meaning to the glory of every beneficiary (*mustahiq*) who experiences the impact of disasters. Through various programs and initiatives, BAZNAS seeks to ensure that any assistance provided can have a significant positive effect. Focusing on recovery and improving quality of life, the organization strives to make each beneficiary feel cared for and valued.

In addition, Disaster Risk Reduction (DRR) efforts continue to be carried out more vigorously to strengthen capacity, reduce vulnerability, and minimize risks that can arise at any time. Every disaster event always leaves hopes to rise from adversity and hope for a better future. The synergy between institutions and *Muzaki* is expected to realize every hope implied and expressed by the survivors through donations.

BAZNAS Disaster Response/BAZNAS Tanggap Bencana (BTB)

The BAZNAS Tanggap Bencana (BTB) program runs through three main sub-programs: disaster management, which includes rescue, relief, recovery, and reconstruction; Disaster Risk Management (DRR) through disaster education; and volunteerism through volunteer recruitment and training. Speed in responding to disasters is critical to providing the best service to victims. CCT actively responds to various disasters in Indonesia by providing emergency support through health services, public kitchens, water kitchens, and psychosocial support services.

In addition to emergency response, BTB focuses on the post-disaster recovery period with economic recovery, education, and housing repair programs. To reduce disaster risk, the program includes the establishment of Disaster Response Villages that function as disaster anticipation communities, assistance to affected communities in the Masyarakat Bangkit Sejahtera program; the BTB Goes to School initiative to build student resilience, and the Disaster Response Safe Madrasah which develops the capacity of the school community in facing disasters. This program can be found at <https://baznas.go.id/program/kebencanaan>.



Figure 1. BAZNAS activities for flood relief

The vision of BAZNAS Disaster Response is to become a disaster response organization that is reliable in disaster risk reduction, builds community independence in disaster situations, and is quick in providing emergency assistance. In carrying out its mission, BAZNAS refers to four main principles: Islamic law, humanity, justice, and togetherness. The working principles include seven values: fast, precise, effective, practical, priority, coordination, and accountability.

The objectives of BAZNAS Disaster Response are to increase community preparedness related to Disaster Risk Reduction (DRR) through education to reduce the potential for new

poverty, handle disaster victims through the stages of rescue, relief, recovery, and reconstruction so that they can continue their livelihoods, and foster a spirit of volunteerism in the community. The strategies implemented include a volunteer-based approach that accommodates community involvement, a community-based focus on *mustahiq* in certain areas, research and education-based for strengthening disaster data, optimizing public communication through various information channels, synergizing with stakeholders, and utilizing local resources to strengthen livelihoods.



Figure 2. BAZNAS activities to help earthquake victims

BAZNAS Disaster Response has 1,246 volunteer personnel spread across 27 provinces and 237 districts/cities. This response reflects the commitment and active involvement in disaster management throughout Indonesia, with the hope of significantly impacting affected communities.

Table 1. Data personil relawan bencana BAZNAZ

No.	Province	Volunteer Count
1.	Province Aceh	0 Personnel
2.	Province Sumatera Utara	50 Personnel
3.	Province Riau	36 Personnel
4.	Province Sumatera Barat	33 Personnel
5.	Province Jambi	50 Personnel
6.	Province Bengkulu	17 Personnel
7.	Province Kepulauan Riau	38 Personnel
8.	Province Kep. Bangka Belitung	34 Personnel
9.	Province Sumatera Selatan	31 Personnel
10.	Province Lampung	0 Personnel
11.	Province Banten	30 Personnel
12.	Province DKI Jakarta	89 Personnel
13.	Province Jawa Barat	17 Personnel

14.	Province Jawa Tengah	17 Personnel
15.	Province DI Yogyakarta	45 Personnel
16.	Province Jawa Timur	45 Personnel
17.	Province Bali	13 Personnel
18.	Province Nusa Tenggara Barat	14 Personnel
19.	Province Nusa Tenggara Timur	0 Personnel
20.	Province Kalimantan Timur	25 Personnel
21.	Province Kalimantan Barat	12 Personnel
22.	Province Kalimantan Tengah	0 Personnel
23.	Province Kalimantan Utara	18 Personnel
24.	Province Kalimantan Selatan	50 Personnel
25.	Province Maluku	0 Personnel
26.	Province Maluku Utara	0 Personnel
27.	Province Sulawesi Selatan	95 Personnel
28.	Province Sulawesi Utara	22 Personnel
29.	Province Sulawesi Tengah	12 Personnel
30.	Province Sulawesi Tenggara	58 Personnel
31.	Province Sulawesi Barat	44 Personnel
32.	Province Gorontalo	50 Personnel
33.	Province Papua	64 Personnel
34.	Province Papua Barat	0 Personnel
35.	Province Papua Pegunungan	0 Personnel
36.	Province Papua Selatan	0 Personnel
37.	Province Papua Tengah	0 Personnel

BAZNAS Disaster Response has shown significant commitment to disaster management in Indonesia. With a presence in 14 provinces, BAZNAS reached 62,724 beneficiaries affected by various disasters. The program provides emergency assistance and ensures that every action taken aligns with the needs of the local community. The BAZNAS team works closely with volunteers and other relevant parties to distribute aid efficiently, covering the provision of food, temporary shelter, and health services. In every disaster response, BAZNAS strives to prioritize transparency and accountability so that beneficiaries feel assured in the process of assistance provided. Emphasizing the community's specific needs is also essential to this response strategy. In addition to immediate relief, BAZNAS also focuses on long-term recovery efforts, with programs that support the rehabilitation and rebuilding of the lives of affected communities. With a strong spirit of volunteerism, BAZNAS invites the community to participate in every step of disaster management. Through this collaboration, it is hoped that the communities involved can build capacity and resilience in the face of future disasters. This response reflects BAZNAS's dedication to being a responsive and responsible organization that faces the increasing challenges of disasters.

The Pros and Cons of Utilizing Zakah Assets for Disaster Management and Its Impacts

The utilization of Zakah assets for disaster management and its impacts have raised various pros and cons in discussions between the public and scholars. On the one hand, proponents argue that Zakah is an effective instrument for helping those affected by disasters by providing immediate assistance such as food, clothing, temporary shelter, and medical care. In this context, the use of Zakah is considered a manifestation of the social obligation of Muslims to help each other and alleviate the suffering of others (Nopiardo, 2017).

However, this approach also invites controversy and ethical questions. Some oppose using Zakah for disaster management because Zakah has a specific purpose of helping the groups defined in Islamic law (*asnaf*). The diversion of Zakah funds for emergency purposes may be considered a violation of the established principles of Zakah distribution, which may result in a direct reduction of assistance to *Mustahiq* (Hidayat et al., 2023).

In addition, the question of the right of non-Muslims who are victims of natural disasters to receive assistance from Zakah funds raises essential discussions in the context of social justice and humanitarian principles (Haris, 2022). In many studies, Zakah is usually regarded as an obligation for Muslims aimed at *mustahiqs*, i.e., those who meet specific criteria in Islam. However, in disaster situations that affect the whole of society, including non-Muslims, it is worth considering whether Zakah funds can also be allocated to help all victims regardless of their religious background. This approach could strengthen social solidarity and the principle of universality of humanity and reflect the values of compassion and care embodied in Islamic teachings, encouraging people to assist anyone in need in emergencies (Setiawan & Soewarno, 2024).

In addition, there is debate regarding the efficiency of Zakah management and distribution in the context of disasters. Critics highlight the potential for misuse or misallocation of Zakah funds that could reduce their positive impact. In addition, ethical questions arise regarding integrating humanitarian aspects in Zakah management without obscuring its primary spiritual and social purpose (Sulistiyowati, 2019).

Overall, the pros and cons of utilizing Zakah for disaster management and its impacts reflect the complexity of applying Zakah principles in a dynamic contemporary context. This discussion requires balancing the urgent need to provide immediate relief to those affected by disasters with the established principles of Islamic finance and efforts to improve Zakah management's transparency, accountability, and effectiveness in the face of global challenges such as natural disasters.

Legal Review of Fatwa of the Indonesian Ulema Council Number: 66 of 2022

Fatwa of the Indonesian Ulema Council Number 66 of 2022 on the Utilization of Zakah Assets for Disaster Management and its Impacts has at least three critical points, namely (Ulama Indonesia, 2022):

First, disaster management and mitigation of its impact is the government's responsibility and must be taken seriously. However, Zakah assets also have an essential role in these efforts. In this context, Zakah assets can help ease the burden of disaster victims with pre-determined provisions. First, Zakah treasures can be distributed directly to *Mustahiq*, one

of the *asnaf* Zakah, to provide direct assistance with foodstuffs, clothing, medical needs, or working capital to support their economic recovery.

Secondly, Zakah assets can also be allocated for public welfare, including *asnaf sabilillah*. For example, Zakah funds can be used to build critical infrastructure such as clean water supply, sanitation, refugee tents, or personal protective equipment for volunteers involved in disaster management; it also includes the distribution of Zakah through services and managed assets that support long-term disaster recovery and prevention efforts.

Third, utilizing Zakah assets for disaster management relieves those affected and supports rebuilding affected communities. Nonetheless, it is essential to note that not all needs in disaster management can be met exclusively from Zakah assets. Additional funds such as *infaq*, *shadaqah*, and other religious social funds can also supplement the funding required for such efforts. Thus, collaboration between the government, the community, and religious institutions is critical in dealing with disasters more effectively and sustainably.

Discussion

Fatwa of the Indonesian Ulema Council (MUI) Number 66 of 2022 became an important milestone in the management of Zakah, especially in disaster management. The background of this fatwa arises from the increasingly frequent natural disasters that hit Indonesia, whether in the form of earthquakes, floods, or other disasters. With the high vulnerability to disasters, the community is expected to utilize Zakah assets to help the affected victims. The purpose of this fatwa is to provide clear guidelines to Muslims regarding the legality and halalness of using Zakah funds in disaster management. This fatwa seeks to integrate sharia principles with social needs, making Zakah an individual act of worship and a social instrument that can provide direct benefits to people in need. Thus, this fatwa is essential for educating the public on how to distribute Zakah, especially in emergencies.

In the fatwa, MUI emphasizes the importance of Sharia principles in utilizing Zakah for disaster management. This principle is based on the concept of social justice, which is one of the pillars of the Islamic economy. As a pillar of Islam, Zakah aims to purify wealth and help others. In the context of disasters, MUI underlines that Zakah funds can be used to fulfill the basic needs of disaster victims, such as food, shelter, and health services. In addition, this fatwa also explains that Zakah should be transparent and accountable so that people can see the positive impact of their Zakah distribution. This fatwa is important to build public trust in managing Zakah funds and ensure that the funds are used effectively to achieve the desired goals. Thus, this fatwa not only provides legal legitimacy but also provides moral guidance for Muslims in charity.

Implementing MUI Fatwa No. 66 of 2022 in the field faces various challenges. Although the fatwa provides clear guidelines, public awareness of the importance of Zakah distribution for disasters still needs to be improved. Many individuals and Zakah institutions do not fully understand how to channel their funds in the context of disasters properly. In addition, coordination between Zakah institutions and government and non-governmental organizations (NGOs) is also a challenge. Without good synergy, the collected Zakah funds may not reach disaster victims to their full potential. Therefore, efforts are needed to increase the socialization of this fatwa in the community so that more parties are involved in distributing

Zakah for disaster management. Training and workshops for Zakah managers also need to be conducted to ensure they have sufficient knowledge of Sharia principles and effective ways to distribute Zakah in emergencies.

The impact of this MUI fatwa implementation can be felt directly by disaster victims. Using Zakah for disaster management, many people get much-needed assistance, such as food, shelter, and health services. In addition, this fatwa also encourages the involvement of more individuals in charity, given the urgency of needs amid disasters. The existence of Zakah funds that are distributed quickly and on target can accelerate the recovery process for affected communities. In addition, the long-term impact of utilizing Zakah in disaster management is also very significant. People who are helped can get back on their feet and build their lives, thus increasing the community's overall social and economic resilience. In this context, MUI's fatwa strengthens the solidarity and social care values among Muslims.

Several recommendations can be given to support the sustainability and effectiveness of MUI's Fatwa No. 66 of 2022. First, there is a need for a platform that facilitates the collection and distribution of Zakah more efficiently in the context of disasters. Digital technology can facilitate this process, making it easier for people to contribute. Second, there is a need to strengthen the capacity of Zakah institutions to manage funds and evaluate the impact of Zakah distribution. It will help ensure that the funds collected benefit disaster victims. Third, MUI and Zakah institutions must conduct intensive socialization about the importance of Zakah for disaster management so that people understand better and are moved to give. Finally, periodic evaluation of the fatwa implementation is also essential to identify the challenges faced and find better solutions in the future. With these steps, it is expected that utilizing Zakah for disaster management can be more optimal and have a broader impact on society.

CONCLUSION

From the explanation of the research results above, it can be concluded that utilizing Zakah assets by the National Amil Zakah Agency (BAZNAS) West Java significantly impact disaster management efforts and strengthens local communities resilience. The results show that Zakah funds have been used effectively to assist disaster victims directly, such as in procuring basic needs, infrastructure rehabilitation, and supporting the economic recovery of affected communities. The program has also successfully improved preparedness and rapid response to emergencies. However, some challenges remain, such as equitable distribution of funds, coordination with disaster agencies, and improving transparency and accountability in Zakah management. Thematic analysis of the data shows that better integration between BAZNAS and local disaster agencies can enhance the efficiency of Zakah distribution and maximize its benefits for people in need.

The limitations of this study include the limited sample size and geographical coverage, which may not cover all in a representative manner. In addition, restricted access to historical data and a deeper understanding of individual beneficiaries' experiences may also affect the interpretation of this study's findings. Recommendations for future research include further studies to identify factors that affect the effectiveness of Zakah distribution in disaster situations in more depth. Longitudinal studies involving more respondents and broader geo-

graphical areas are also needed to provide a more comprehensive picture of the long-term impact of Zakah utilization for disaster management. Thus, this study makes an essential contribution to enriching the understanding of the role of Zakah in disaster mitigation and provides a foundation for developing more effective policies in supporting community resilience in the future.

REFERENCES

- Afiyana, I. F., Nugroho, L., Fitrijanti, T., & Sukmadilaga, C. (2019). Tantangan Pengelolaan Dana Zakat di Indonesia dan Literasi Zakat. *Akuntabel: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan*, 16(2), 222–229. <https://dx.doi.org/10.29264/jakt.v16i2.6013>
- Amar, A. A., & Cahyani, A. I. (2023). Tinjauan Hukum Islam Terhadap Penyaluran Dana Zakat Bagi Korban Bencana Alam (Study Kasus Baznas Kabupaten Bantaeng). *Iqtishaduna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Hukum Ekonomi Syariah*, 4(3), 265–278. <https://doi.org/10.24252/iqtishaduna.vi.32650>
- Efendi, D. (2017). Pendistribusian Zakat di Yayasan Baitul Maal Bank Rakyat Indonesia (YBM-BRI) Kanwil Medan Terhadap Korban Bencana Erupsi Sinabung. *At-Tafahum: Journal of Islamic Law*, 1(1), 61–81. Retrieved from <https://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/attafahum/article/view/668>
- Ermianti, E., & Abdullah, M. W. (2021). Kajian Implementasi Pengelolaan Dana Zakat, Infak, dan Shadaqah Ditinjau dari Syariah Enterprise Theory (Wahdah Inspirasi Zakat/ WIZ Kota Makassar). *Jurnal Adz-Dzahab: Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islam*, 6(1), 78–87. <https://doi.org/10.47435/adz-dzahab.v6i1.483>
- Fahrudin, Y. A. (2017). *Analisis Penyaluran Dana Zakat, Infak dan Shodaqoh Pada Korban Bencana Banjir Bandang di Garut: Studi Kasus Disaster Management Center Dompot Dhuafa* [Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta]. Retrieved from <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/35040>
- Febriyani, A., & Huda, M. (2024). Pendistribusian Dana Zakat, Infak dan Sedekah (ZIS) Bagi Korban Bencana Melalui Program Tanggap Bencana (Studi Pada BAZNAS Provinsi Kalimantan Timur). *Jurnal Ekonomi Syariah Mulawarman (JESM)*, 3(2), 104–109.
- Firmansyah, F., Nurasyiah, A., Muzakki, M. K., & Hardiansyah, R. (2021). The Impact of Inflation on Zakah. *Review of Islamic Economics and Finance*, 4(1), 51–70. <https://doi.org/10.17509/rief.v4i1.34783>
- Haris, A. (2022). Analisis Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah tentang Dana Zakat untuk Korban Bencana Perspektif Maqashid Syariah. *Jurnal Masharif Al-Syariah: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 7(3), 920–929. <https://doi.org/10.30651/jms.v7i3.15792>
- Hidayat, R., Sari, P. A., & Armen, R. E. (2023). Implementasi Manajemen Dana Zakat (Studi Kasus Laz Dompot Dhuafa). *Jurnal Ruhul Islam*, 1(1), 42–57. <https://doi.org/10.33476/jri.v1i1.113>
- Kadir, A., Hakim, M. R., Syam, F., & Karim, M. S. (2020). Penggunaan Dana Zakat Pada Korban Covid-19 Perspektif Maqashid Syariah. *Al-Tafaquh: Journal of Islamic Law*, 1(2), 107–116. <https://doi.org/10.33096/al-tafaquh.v1i2.61>
- Ladiku, H., & Zaman, A. R. B. (2024). Good Governance for Zakah, Infāq, and Ṣadaqah (ZIS) Collection Within Local Communities: A Case Study in Gorontalo Regency. *Al-Qalam*, 30(1), 63–77. <https://doi.org/10.31969/alq.v30i1.1411>
- Maisyarah, A., & Hamzah, M. Z. (2024). Zakat Distribution Management: A Systematic Literature Review. *Suhuf*, 36(1), 95–108. <https://doi.org/10.23917/suhuf.v36i1.4357>
- Mardian, S., Rismayanti, R., Kamal, M., & Pratiwi, R. (2021). Evaluating Efficiency of Zakah Institutions: An Intermediation Approach Using Data Envelopment Analysis (DEA). *International Journal of Islamic Business and Economics (IJIBEC)*, 5(1), 16–24. <https://doi.org/10.28918/ijibec.v5i1.2864>
- Nanda, S. P., Napitupulu, R. M., & Hutagalung, M. W. R. (2023). Zakat Fund Distribution Strategy in Baznas of Rokan Hilir District. *Filantropi: Jurnal Manajemen Zakat Dan Wakaf*, 4(2), 124–137. <https://doi.org/10.22515/finalmazawa.v4i2.5464>
- Nopiardo, W. (2017). Perkembangan Fatwa MUI Tentang Masalah Zakat. *JURIS (Jurnal Ilmiah*

- Syariah), 16(1), 89–109. <https://dx.doi.org/10.1234/juris.v16i1.967>
- Pahala, L. (2023). Peran Dana Sosial Zakat dan Infaq dalam Pengembangan Program Kesejahteraan Masyarakat melalui Bank Syariah. *Persya: Jurnal Perbankan Syariah*, 1(2), 45–51. <https://doi.org/10.62070/persya.v1i2.13>
- Rahayu, A., Harto, P. P., & Bahri, E. S. (2021). The Impact of Macroeconomic Indicators on Zakah Receipt during the Covid-19 Pandemic Era. *Falah: Jurnal Ekonomi Syariah*, 6(2), 60–74. <https://doi.org/10.22219/jes.v6i1.16394>
- Rewa, K. A. (2023). Penyaluran Bantuan Bagi Korban Bencana Alam Di Kabupaten Sumba Timur Ditinjau Dari Perspektif Manfaat Ekonomi. *Jurnal Minfo Polgan*, 12(2), 1936–1945. <https://doi.org/10.33395/jmp.v12i2.13104>
- Rizal, S., & Adibah, N. (2022). An Evaluation of the Impact of Zakah and Islamic Financial Instruments on Economic Growth. *Muqtasid: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 13(1), 31–46. <https://doi.org/10.18326/muqtasid.v13i1.31-46>
- Robby, R. I. (2019). Manajemen Pengelolaan Dana Zakat, Infaq, dan Shadaqah untuk Korban Bencana Alam di Lembaga Yayasan Dana Sosial Al Falah Malang. *Sakina: Journal of Family Studies*, 3(3), 15–29. Retrieved from <http://urj.uin-malang.ac.id/index.php/jfs/article/view/344>
- Sari, M. D. (2013). Review on Indonesian Zakah Management and Obstacles. *Social Sciences*, 2(2), 76–89. <https://doi.org/10.11648/j.ss.20130202.18>
- Setiawan, N., & Soewarno, N. (2024). Zakat Disbursement Efficiency for Accountability and Prevention of Zakat Misappropriation. *International Conference on Islamic Economic (ICIE)*, 3(1), 77–100. <https://doi.org/10.58223/icie.v3i1.307>
- Sulistiyowati, S. (2019). Designing Integrated Zakat-Waqf Models for Disaster Management. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 4(2), 347–368. <https://doi.org/10.21098/jimf.v4i2.1011>
- Syarhuddin, I., Amaliyah, F. F., Syarifudin, E., & Jazuli, S. (2023). Implementasi Dana Zakat untuk Pengurangan Risiko Bencana Berbasis Komunitas: Studi Kasus Program BNPB-BAZNAS. *Tamaddun Journal of Islamic Studies*, 2(1), 48–65. <https://doi.org/10.55657/tajis.v2i1.141>
- Tambayong, H. C. (2022). *Peran Badan Amil Zakat Nasional Tanggap Bencana Luwu Utara Terhadap Pemberdayaan Masyarakat Pasca Bencana Alam* [Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Palopo]. Retrieved from <http://repository.iainpalopo.ac.id/id/eprint/4954/>
- Ulama Indonesia, M. (2022). *Fatwa MUI Nomor 66 Tahun 2022 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya*. Majelis Ulama Indonesia. Retrieved from <https://mui.or.id/baca/fatwa/pemanfaatan-harta-zakat-untuk-penanggulangan-bencana-dan-dampaknya>
- Wahyu, A. R. M., & Anwar, W. A. (2020). Sistem Pengelolaan Zakat Pada Baznas. *Al-Azhar Journal of Islamic Economics*, 2(1), 12–24. <https://doi.org/10.37146/ajie.v2i1.31>
- Wulandari, A. (2023). Pendayagunaan Zakat, Infaq, dan Sedekah Bagi Korban Bencana pada Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) Kabupaten Bungo. *ISTIKHLAF: Jurnal Ekonomi, Perbankan Dan Manajemen Syariah*, 5(1), 72–98. <https://doi.org/10.51311/istikhlaf.v6i1.538>
- Yoga Pranata, Enrico Setya Damaputra, Pangilinan Gunawan, & Anita Ratnasari. (2022). Sistem Pendukung Keputusan Penerimaan Bantuan Dana Korban Bencana Alam Banjir. *JSiI (Jurnal Sistem Informasi)*, 9(2), 207–214. <https://doi.org/10.30656/jsii.v9i2.5110>
- Zhikriyyah, W. A. (2023). *Pandangan Fiqih Terhadap Korban Bencana Sebagai Mustahiq Zakat* [Perkuliahan]. Ilmu Kalam, Pontianak. Fakultas Tarbiyyah Dan Ilmu Keguruan IAIN Pontianak. Retrieved from <https://digilib.iainptk.ac.id/xmlui/handle/123456789/2033>

PERLUKAH MUI MENGELUARKAN FATWA ZAKAT SEBAGAI PENGURANG PAJAK? ANALISA TERHADAP FATWA MUI TENTANG STATUS DANA ZAKAT

Muhammad Abdul Aziz

Universitas PTIQ – PKUMI Jakarta

azizahmad680@gmail.com

+62 81331694697

Abstract

Despite being studied massively and a national issue, the position of zakat as a tax deduction has still not received an adequate response from the Indonesian Ulema Council (MUI). The responses so far have only placed the idea of zakat as a tax deduction as a peripheral argument in several related fatwas. In fact, if it is realized in the form of a firm fatwa along with all the arguments, this idea will have more potential to be accepted by the Government and society. For this reason, this article will try to provide arguments related to this idea so that it can then become an additional reference for the MUI to take further action. In the analysis process, two methods were used: first, the textual method, namely reading each fatwa document issued by the MUI carefully; and second, the content method used to identify several *maqāṣid al-sharī'ah* concepts related to the integration of zakat and taxes from the thoughts of several scholars. This research finally concluded that a fatwa from the MUI regarding zakat as a tax deduction was deemed necessary. This is based on at least three reasons. First, the integration of zakat into taxes basically does not change the substance of zakat and can even eliminate difficulties (*mashaqqah*) caused by the understanding that zakat and taxes are different and must be paid independently. Second, this integration can also improve the zakat and tax management system which in turn has the potential to increase national economic growth. Third, this integration also contributes to efforts to strengthen relations between religious communities in order to maintain a pluralistic Indonesia as a common home.

Keywords: Fatwas of MUI, Zakah, Tax, *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Abstrak

Meski sudah dikaji secara masif dan menjadi isu nasional, permasalahan terkait posisi zakat sebagai pengurang pajak masih belum mendapatkan respons yang cukup memadai dari Majelis Ulama Indonesia (MUI). Respons yang ada sejauh ini baru menempatk-

kan gagasan zakat sebagai pengurang pajak sebagai argumen pinggiran dari beberapa fatwa terkait. Padahal, jika direalisasikan dalam bentuk fatwa yang tegas berikut segala argumentasinya, gagasan tersebut akan lebih berpotensi diterima oleh Pemerintah dan masyarakat. Atas alasan ini, artikel ini akan mencoba memberikan argumentasi terkait gagasan tersebut agar kemudian menjadi tambahan referensi bagi MUI untuk mengambil tindakan lebih lanjut. Dalam proses analisis, digunakan dua metode: pertama, metode tekstual yaitu untuk membaca setiap dokumen fatwa yang dikeluarkan MUI secara hati-hati; dan kedua, metode konten yang digunakan untuk mengidentifikasi beberapa konsep *maqāsid al-sharī'ah* terkait integrasi zakat dan pajak dari pemikiran beberapa sarjana. Penelitian ini akhirnya menyimpulkan bahwa sebuah fatwa dari MUI terkait zakat sebagai pengurang pajak dirasa cukup diperlukan. Hal ini berdasarkan setidaknya tiga alasan. *Pertama*, integrasi zakat ke dalam pajak tersebut pada dasarnya tidak mengubah substansi zakat dan bahkan dapat melepaskan kesulitan (*mashaqqah*) yang diakibatkan pemahaman bahwa zakat dan pajak adalah berbeda dan harus ditunaikan secara independen. *Kedua*, integrasi tersebut juga dapat memperbaiki sistem manajemen zakat dan pajak yang pada gilirannya berpotensi meningkatkan pertumbuhan ekonomi nasional *Ketiga*, integrasi tersebut juga berkontribusi dalam usaha penguatan hubungan antarumat beragama demi menjaga Indonesia yang demikian plural sebagai rumah bersama.

Kata Kunci: Fatwa MUI, Zakat, Pajak, *Maqāsid al-Sharī'ah*

Pendahuluan

Tarik ulur antara zakat dan pajak di Indonesia sudah terjadi cukup lama. Dalam konteks penelitian ini, data paling awal tentang hal tersebut ditemukan dalam pendapat yang diutarakan oleh Ibrahim Hosen – yang pernah menjabat sebagai Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama (MUI) – pada 1990 dalam *Majalah Mimbar Ulama* yang menyatakan bahwa zakat dan pajak adalah dua entitas yang berbeda dan tidak bisa diintegrasikan satu dengan lainnya. Hal ini termaktub dalam pernyataan berikut ini:

"Tidak dapat dijadikan dalil bahwa apabila zakat telah dibayar maka kewajiban pajak gugur; atau sebaliknya bila pajak telah dibayar maka zakat menjadi gugur. Warga negara Indonesia yang beragama Islam berkewajiban mengeluarkan zakat sebagai realisasi pelaksanaan perintah agama dan berkewajiban pula membayar pajak sebagai realisasi ketaatan kepada Ulil Amri/pemerintah yang juga diwajibkan oleh agama"(Nasar, 2024).

Pernyataan di atas demikian jelas membedakan antara zakat dan pajak termasuk, sebagai konsekuensinya, mewajibkan pembayaran keduanya secara independen. Meski demikian, patut juga dipertimbangkan terkait adanya beberapa persamaan visi antara zakat dan pajak, yaitu terutama dalam aspek pengentasan kemiskinan masyarakat. Jika visi ini akhirnya dapat dipertimbangkan, maka timbul satu pertanyaan: mungkinkah pembayaran zakat dapat dianggap sebagai pembayaran pajak? Atau, meski agak lebih ekstrem, meminjam gagasan Masdar Farid Mas'udi, mengapa ketika membayar pajak seseorang tidak pada saat yang sama meniatkannya saja untuk pembayaran zakat? Gagasan ini, terlepas dari beberapa kontroversi yang mengitarinya, sesungguhnya selaras dengan usaha untuk menghindarkan umat Islam dari kesulitan dan kesan ketidakadilan yang diakibatkan membayar zakat dan pajak secara independen. Padahal, sebagaimana diisyaratkan Ibn Qayyim (2002, p. 513), segala pemahaman dan penafsiran keagamaan yang terbukti tidak selaras dengan keadilan dan kasih sayang dan sekian nilai universal lainnya, sesungguhnya tidak bisa dianggap sebagai

pemahaman agama yang benar.

Menariknya, berbeda dengan pendapat Hosen di atas, posisi MUI sekarang ini justru mendorong terwujudnya integrasi sistem zakat ke dalam pajak. Hal ini setidaknya terlihat pada fakta sekarang ini bahwa, berdasarkan Undang-Undang No. 36 Tahun 2008, pembayaran zakat dapat dianggap sebagai pengurang penghasilan kena zakat (Hasibuan, 2020). Apa yang kemudian lebih lanjut didorong oleh MUI adalah gagasan pembayaran zakat sebagai pengurang besaran zakat yang harus dibayarkan. Hal inilah yang merupakan bagian dari hasil Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI Se-Indonesia VIII yang diadakan di Bangka Belitung beberapa bulan kemarin (Kompas Cyber Media, 2024).

Hal ini tertuang dalam rekomendasi Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 06/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Status Dana Zakat yang sebagian isinya adalah "(3) Pemerintah didorong untuk menerbitkan regulasi bahwa pembayaran zakat menjadi pengurang kewajiban pajak, bukan hanya sekedar pengurang penghasilan kena pajak." Dari sini, posisi MUI tampak cukup jelas, yaitu cenderung lebih berpihak pada zakat sebagai pengurang penghasilan kena pajak dan bahkan pengurang pajak itu sendiri. Hanya saja, jika hal ini dihubungkan dengan bagian yang ada pada Ketentuan Hukum pada fatwa tersebut, akan timbul kesan kontradiksi. Di antara ketentuan tersebut adalah bahwa "dana zakat bukan milik negara dan bukan milik badan amil zakat atau lembaga amil zakat, tetapi milik mustahik (muslim yang fakir, miskin, amil, mualaf, riqab, yang terlilit hutang, fi sabi-lillah dan ibnu sabil), karenanya, tidak termasuk dalam kategori keuangan negara" (Sholeh, 2024, pp. 104-105)

Kesan kontradiksi tersebut adalah bagaimana mungkin MUI menyatakan di satu sisi bahwa dana zakat bukan milik Pemerintah, namun di sisi lain, ingin agar zakat tersebut diakui sebagai pajak sementara pajak itu sendiri merupakan dana Pemerintah. Berangkat dari fakta ini, maka tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis terkait status dana zakat tersebut agar kesan kontradiksi yang dimaksud dapat diklarifikasi untuk kemudian, sebagai implikasinya, memberikan pandangan sejauh mana diperlukan fatwa MUI terkait zakat sebagai pengurang pajak.

Konsep Teori

Dalam mengidentifikasi permasalahan dengan baik agar dapat dihasilkan solusi yang komprehensif, penelitian ini menggunakan teori *systems approach* yang digagas oleh Jasser Auda (2007). Tesis utama teori ini adalah urgensi melihat satu persoalan dari berbagai sudut pandang karena satu persoalan tidak hanya berakar pada satu faktor namun sekian faktor lain di mana semua faktor tersebut saling berhubungan satu dengan lainnya seperti sebuah sistem. Dalam konteks penelitian ini, pembahasan tidak terbatas hanya pada status dana zakat yang disebutkan dalam fatwa MUI berikut argumentasi perlunya MUI mengeluarkan fatwa zakat sebagai pengurang pajak, namun juga menyelami pendapat para penolak gagasan tersebut untuk kemudian mengonsolidasikan antara keduanya.

Pendekatan sistem ini juga berlaku dalam mendudukan posisi penelitian ini. Artinya, tentu saja ia tidak berdiri sendiri dan menjadi satu-satunya penelitian yang membahas tentang posisi MUI dalam gagasan zakat sebagai pengurang pajak, namun ia merupakan bagian dari sebuah jaringan penelitian yang meneliti, membahas, dan memberikan rekomendasi

terkait relasi antara zakat dan pajak serta keterkaitan keduanya dengan fatwa MUI.

Dalam konteks ini, beberapa penelitian perlu disebutkan di sini. Penelitian yang meletakkan dan membahas tiga variabel sekaligus, yaitu zakat, pajak, dan fatwa MUI dalam satu penelitian memang cukup jarang dilakukan. Yang sementara ini cukup banyak adalah yang membahas zakat dan pajak saja dan sebagian lainnya membahas fatwa MUI secara independen. Meski demikian, penelitian yang dilakukan M. Atho Mudzhar (1993) bisa dianggap yang paling dekat dengan penelitian ini. Hal ini dikarenakan di dalamnya dinyatakan sikap senada dengan apa yang disampaikan Hosen bahwa zakat dan pajak adalah dua entitas yang berbeda dan karenanya harus juga ditunaikan secara berbeda pula (Tahir & Triantini, 2017). Selain bahwa pendapat ini akan mengalami pergeseran pada masa sekarang ini, penelitian ini belum menyinggung apa yang menjadi salah satu fokus utama penelitian ini, yaitu zakat sebagai pengurang pajak. Fenomena serupa dapat ditemukan pada dua karya fenomenal tentang relasi antara zakat dan pajak yang ditulis oleh Masdar Farid Mas'udi (1991; 2019) di mana sang penulis di dalamnya justru berpendapat pajak dan zakat itu sama saja sehingga orang yang membayar pajak dengan niat zakat maka gugurlah kewajiban zakat atasnya. Penelitian Purnomo (2020) mencoba menelisik dinamika fatwa dalam hukum positif di Indonesia dan Mushthafa dan Khunaini (2020) mencoba mengidentifikasi sejauh mana gagasan zakat-cum-pajak berhubungan erat dengan konsep hubungan antara agama dan negara. Atas alasan fokus penelitian ini, maka dapat disimpulkan bahwa belum ada penelitian sebelumnya yang mencoba merelasikan antara tiga variabel ini dalam satu penelitian yang otentik dan komprehensif.

Metode

Artikel ini dapat diklasifikasikan sebagai kombinasi antara studi literatur dan studi kasus. Disebut studi literatur karena ia berusaha untuk mengurai teori tentang zakat dan hubungannya dengan pajak sebagai institusi modern dalam kewajiban finansial seorang warga terhadap negaranya. Penyebutan sebagai studi kasus karena ia dimaksudkan untuk menguji sejauh mana urgensi dikeluarkannya fatwa MUI terkait relasi zakat dan pajak tersebut, yaitu dalam posisi yang pertama sebagai pengurang yang kedua. Kombinasi ini juga dapat ditemukan pada dieksplorasinya teori *maqāṣid al-sharī'ah* dalam menafsirkan ayat-ayat terkait zakat dan hubungannya dengan pajak, di mana hasil penafsiran tersebut kemudian diaplikasikan dalam memberikan argumen terhadap MUI terkait urgensi dikeluarkannya fatwa zakat sebagai pengurang pajak.

Untuk tujuan di atas, maka dalam proses analisis akan digunakan dua metode, yaitu metode tekstual untuk membaca setiap dokumen fatwa secara hati-hati, dan metode konten yang digunakan untuk mengidentifikasi dan memetakan beberapa konsep *maqāṣid al-sharī'ah* terkait integrasi zakat dan pajak dari pemikiran beberapa sarjana.

Hasil dan Pembahasan

Dengan metode sebagaimana diuraikan di atas, maka usaha menjawab pertanyaan penelitian terkait sejauh mana urgensi dikeluarkannya fatwa MUI tentang zakat sebagai pengurang pajak dapat dilakukan dengan membagi diskursus dalam permasalahan tersebut ke dalam dua kelompok: mereka yang menolak dan mereka yang menganjurkannya.

Dari deskripsi masing-masing argumen akan kemudian dilakukan pengujian mana di antara dua arus tersebut yang – dalam perspektif penelitian ini – mendekati nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai ruh dari usaha penafsiran teks-teks keagamaan.

Zakat sebagai Harta Independen

Yang direkomendasikan penelitian ini adalah fatwa MUI perlu mengeluarkan satu fatwa yang berupa tawaran pendapat terkait status dana zakat berikut prosedur pengelolaannya. Dalam fatwa tersebut, memang perlu ditegaskan bahwa harta tersebut sesungguhnya milik mereka yang dalam Islam disebut sebagai *mustahiq*, yaitu delapan golongan penerima zakat. Namun, perlu juga disebut Pemerintah sebagai pihak yang ikut mengelola dana tersebut. Relasi antara *mustahiq*, Pemerintah, dan zakat itu sendiri kemudian melahirkan status zakat sebagai harta independen, yaitu sejumlah harta yang dihimpun dari umat Islam yang memenuhi syarat, untuk dianggap sebagai pemasukan independen Pemerintah, dan selanjutnya direalisasikan demi kesejahteraan masyarakat menurut ketentuan dalam ajaran Islam.

Melihat sedemikian penting status zakat sebagai harta independen Pemerintah ini, berikut posisi fatwa MUI sebagai faktor penguat di dalamnya, maka berikut adalah beberapa argumentasi mengapa fatwa terkait zakat sebagai pengurang pajak tersebut diperlukan:

Argumentasi Penolakan

Sebelum masuk pada argumen penolakan, perlu terlebih dahulu diklarifikasi bahwa yang dimaksud penolakan di sini bukan bahwa MUI sudah mengeluarkan fatwa yang dimaksud lantas ada usaha untuk menolaknya. Sebab, pada faktanya, MUI memang belum mengeluarkan fatwa yang dimaksud secara spesifik dan menjadikan isu zakat sebagai pengurang pajak sebagai pokok persoalan – sebagaimana hal ini sudah dijelaskan dalam Pendahuluan. Penolakan di sini lebih bersifat tidak langsung, yaitu penolakan pajak sebagai bagian dari ajaran Islam dan penolakan zakat untuk dibagikan kepada umat lain agama. Artinya, jika argumen penolakan ini diterima, maka gagasan dikeluarkannya fatwa oleh MUI tersebut juga dengan sendirinya tertolak.

Pajak Bukan Zakat

Sebagian kecil dari umat Islam ada yang berpendapat bahwa pajak merupakan satu bentuk kezaliman. Pajak memang sudah dikenal dalam peradaban Islam seperti dalam istilah *'ushr*, *maks*, *ḍarībah*, dan *kharāj* yang semuanya merujuk pada makna "pungutan yang ditarik dari rakyat oleh para penarik pajak, baik umum maupun khusus." Meski sudah dikenal, lanjut mereka berargumen, perlu dicatat bahwa "pajak pada zaman Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam tidak pernah diwajibkan atas kaum muslimin, dan pajak hanya diwajibkan atas orang-orang kafir saja". Hal ini tidak lantas berarti bahwa umat Islam pada zaman dahulu tidak pernah mengeluarkan sejumlah uang untuk dibayarkan kepada negara. Mereka juga melakukannya; hanya saja, uang tersebut disebut zakat, bukan pajak. Selain al-Qur'an (al-Nisa' 29) dan Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Khayr, penolakan terhadap pajak juga diperkuat dengan pendapat para ulama seperti Ibn Hazm, Ibn Taimiyyah, dan al-Albani. Secara umum, perbedaan antara zakat dan pajak dapat diringkas sebagai berikut:

“(1) Zakat adalah memberikan sebagian harta menurut kadar yang ditentukan oleh Allah bagi orang yang mempunyai harta yang telah sampai nishabnya. Sedangkan pajak tidak ada ketentuan yang jelas kecuali ditentukan oleh penguasaa di suatu tempat.

(2) Zakat berlaku bagi kaum muslimin saja, hal itu lantaran zakat berfungsi untuk menyucikan pelakunya, dan hal itu tidak mungkin kita katakan kepada orang kafir; karena orang kafir tidak akan menjadi suci melainkan harus beriman terlebih dahulu. Sedangkan pajak berlaku bagi orang-orang kafir yang tinggal di tanah kekuasaan kaum muslimin.

(3) Yang dihapus oleh Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa sallam tentang penarikan sepersepuluh dari harta manusia adalah pajak yang biasa ditarik oleh kaum jahiliyah. Adapun zakat, maka ia bukanlah pajak, karena zakat termasuk bagian dari harta yang wajib ditarik oleh imam/pemimpin dan dikembalikan/diberikan kepada orang-orang yang berhak.

(4) Zakat adalah salah satu bentuk syari’at Islam yang dicontohkan oleh Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa sallam. Sedangkan pajak merupakan sunnahnya orang-orang jahiliyah yang asal-usulnya biasa dipungut oleh para raja Arab atau non-Arab, dan di antara kebiasaan mereka ialah menarik pajak sepersepuluh dari barang dagangan manusia yang melalui/melewati daerah kekuasaannya” (Ali, 2008).

Dari uraian di atas, dapat kemudian disimpulkan bahwa argumen utama mereka para penolak pajak adalah karena pajak berbeda dengan zakat dan menjadi logis jika ia tidak dapat ditemukan dalam literatur Islam. Penolakan ini secara tidak langsung merupakan penolakan juga terhadap anjuran agar MUI mengeluarkan fatwa tentang zakat sebagai pengurang pajak. Logika sederhananya, pajak saja ditolak apalagi menyamakan atau mengintegrasikannya dengan zakat.

Eksklusivitas Zakat

Selain argumen bahwa pajak bukan merupakan bagian dari ajaran Islam – bahkan justru bertentangan dengannya, argumentasi penolakan zakat sebagai pengurang pajak juga berangkat dari pemahaman bahwa zakat memang sedari awal didedikasikan secara eksklusif untuk umat Islam. Karena itu, ketika zakat digunakan sebagai pengurang pajak, sementara pajak itu sendiri pada batas tertentu dipergunakan untuk kepentingan negara secara luas dan beragam tanpa memandang perbedaan agama, maka ada risiko bahwa zakat tersebut tidak dapat didistribusikan sesuai sasaran yang ditentukan, yaitu hanya untuk umat Islam semata.

Di antara dasar dari argumen eksklusivitas zakat ini adalah ayat al-Taubah 60 yang terkenal, yang menyebutkan pendistribusian zakat hanya pada 8 golongan, yaitu orang-orang fakir (*fuqarā’*), miskin (*masākīn*), panitia zakat (*‘āmil*), yang dibujuk hatinya (*mu’allafat*

qulūbuhum), usaha pemerdekaan budak (*fī al-riqāb*), mereka yang kesusahan karena hutang (*ghārimin*), usaha dalam menegakkan agama Allah (*fī sabilillāh*), dan musafir yang kehabisan bekal perjalanan (*ibn sabil*). Dari sini, maka "tidak boleh menyalurkan zakat kepada selain delapan golongan tersebut, dan hendaknya memulai dengan orang yang lebih membutuhkan." Selain itu, "zakat tidak boleh diberikan kepada non-muslim kecuali jika ia seorang muallaf, tidak boleh kepada budak kecuali budak mukatab" (al-Tuwayjri, 2023).

Termasuk yang dijadikan dasar argumentasi adalah hadis Mu'adz bin Jabal yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas sebagaimana tersebut di bawah ini:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَعَثَ مُعَاذًا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - إِلَى الْيَمَنِ... فَذَكَرَ الْحَدِيثَ وَفِيهِ: أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُوْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)

"Dari Ibnu Abbas r.a. diriwayatkan bahwa Rasulullah Saw pernah mengutus Mu'adz [kepada golongan Ahli Kitab agar mereka beriman]. Pada kesempatan tersebut, Rasulullah Saw bersabda: sesungguhnya Allah telah mewajibkan bagi mereka zakat pada harta mereka, yang diambil dari kalangan orang kaya dari mereka, dan dikembalikan kepada kalangan orang miskin dari mereka" (Ibn Hajar, 2003, p. 169).

Dari hadis ini dapat dinyatakan bahwa, sebagaimana dipahami oleh kalangan penolak, zakat pada dasarnya adalah eksklusif diambil dari umat Islam dan untuk dikembalikan manfaatnya kepada umat Islam juga, terutama dari yang kaya untuk yang miskin. Sebagaimana disebutkan oleh al-Qaraḍāwī, dengan memberikan spesifikasi pada zakat yang bersifat wajib (*zakāt al-amwāl*), eksklusivitas zakat ini merupakan pendapat mayoritas di kalangan para ulama (al-Qaraḍāwī, 1973a, p. 705). Berangkat dari sini pula maka dapat dinyatakan bahwa jika kemudian zakat dianggap sama dengan pajak, maka hal tersebut akan kontradiktif dengan prinsip eksklusivitas zakat itu sendiri. Alasan kontradiksi ini menjadi satu argumen lain yang memperkuat penolakan anjuran terhadap MUI untuk mengeluarkan fatwa tentang zakat sebagai pengurang pajak.

Dari setidaknya dua argumen penolakan di atas, pendapat yang membedakan secara mutlak pajak dengan zakat sehingga keduanya tidak mungkin diintegrasikan tampak begitu kuat. Sebagai penyeimbang, maka di bawah ini ditampilkan argumen mereka para penyokong dikeluarkannya fatwa zakat sebagai pengurang pajak.

Argumentasi Penganjuran

Alasan yang menjadi dasar penganjuran di sini setidaknya terbagi ke dalam tiga bagian: aspek religio-yuridis, aspek kemaslahatan ekonomis, dan aspek kemaslahatan kehidupan antarumat beragama. Terkait yang pertama, yang dimaksud religio-yuridis adalah pengujian sejauh mana suatu zakat bisa dianggap sah secara hukum Islam berikut relevansinya dalam konteks pajak.

Zakat Itu Pajak

Jika argumen penolakan pajak adalah hanya karena pajak berbeda dengan zakat, maka

pemahaman tersebut sesungguhnya bisa diklasifikasikan dalam pemahaman tekstual. Padahal, selain tekstual, Islam juga sangat menganjurkan pendekatan kontekstual. Bahkan, dalam batas tertentu, substansi yang menjadi elan vital dari proses kontekstualisasi tersebut lebih didahulukan daripada teks – meskipun keduanya tidak bisa dipisahkan begitu saja. Dalam hal ini, sebagaimana disampaikan oleh Quraish Shihab, yang mesti menjadi titik perhatian dan tekan adalah substansi baru kemudian bentuk. Jangan sampai hanya karena bertumpu pada bentuk lantas meninggalkan substansi (Shihab, 2021, p. 29).

Substansi dari zakat adalah – sebagaimana terefleksikan dalam definisi etimologisnya – membersihkan dan menumbuhkan. Sebagaimana dapat dianalogikan pada tanaman yang akan tumbuh menjulang jika ia dibersihkan dari kotoran hama dan gulma, harta juga akan berkembang pesat jika ia dibersihkan dari segala kotoran (al-Qaradāwī, 1973b, p. 37). Substansi (*substance*) ini kemudian diimplementasikan pada bentuk (*form*) melalui fakta bahwa zakat kemudian diformalisasikan sebagai satu dari lima Rukun Islam. Artinya, selain berbentuk ibadah tidak murni (*ghayr mahḍah*) yang memang bertumpu pada substansi, zakat juga mengandung aspek ibadah murni (*mahḍah*) yang – di samping substansi – juga menekankan bentuk. Bentuk tersebut dalam hal ini dapat dilihat pada disyaratkannya niat ketika menunaikan zakat (Ibn Rushd, 1982).

Berdasarkan uraian di atas, maka, di antara hal paling mendasar agar harta yang dikeluarkan dapat dikategorikan sebagai zakat adalah niat. Jika diniatkan zakat, maka termasuk zakat; jika tidak diniatkan, maka bukan. Dalam konteks pajak, jika harta yang dibayarkan diniatkan untuk membayar pajak, dan pada saat yang sama juga diniatkan untuk membayar zakat, maka pembayaran tersebut pada dasarnya bisa dikategorikan sebagai zakat – selain tentu juga sebagai pajak. Terkait hal ini, ada setidaknya dua skenario. Pertama, zakat bagian dari pajak. Artinya, seseorang membayar zakat terlebih dahulu untuk kemudian secara resmi pembayaran tersebut dianggap sebagai bagian dari pajak. Meski belum sepenuhnya, sebagaimana disebutkan dalam Undang-Undang No. 36 Tahun 2008, skenario inilah yang berlaku di Indonesia sekarang di mana pembayaran zakat dianggap sebagai pengurang dari penghasilan kena pajak. Apa yang kemudian didorong oleh berbagai pihak termasuk MUI adalah agar pembayaran zakat dapat menjadi pengurang besaran pajak yang dibayar – bukan sekedar penghasilan kena pajak. Kedua, pajak bagian dari zakat. Artinya, seseorang membayar pajak terlebih dahulu baru kemudian ia meniátkannya juga untuk zakat. Skenario kedua inilah yang agaknya menimbulkan kontroversi, yaitu bagaimana mungkin sejumlah uang yang sudah dibayarkan untuk pajak lalu kemudian dianggap sebagai zakat. Atau, dengan mempertimbangkan sisi fleksibilitas terkait ke mana zakat harus dibayarkan, skenario kedua ini setidaknya bisa diganti dengan satu kondisi, yaitu seseorang membayar pajak dan pada saat yang sama ia juga meniátkannya untuk zakat. Terkait hal ini, Masdar Farid Mas'udi berpendapat hal tersebut diperbolehkan dengan alasan bahwa substansi pajak pada dasarnya sama dengan zakat. Jika zakat diibaratkan sebagai ruh, maka pajak merupakan tubuhnya; dan karena itu, memisahkan satu dengan lainnya justru merupakan tindakan yang sesat dan menyesatkan. (Tahir & Triantini, 2017, pp. 519–520)

Berdasarkan uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa pada batas tertentu, zakat bisa dianggap pajak dan sebaliknya, pajak pun bisa dianggap sebagai zakat. Karena itu, jika keduanya – dalam situasi tertentu – dapat dianggap sama, maka seorang Muslim tidak perlu membayar dua kali, yaitu pajak dan zakat. Di sini, di antara syarat paling menentukan terkait

status uang yang dibayarkan adalah niat masing-masing individu. Agar sebuah pembayaran dianggap zakat, baik untuk zakat saja maupun zakat dan juga pajak, ia perlu meniatkannya untuk zakat. Hanya saja, betapa pun penting niat dalam menentukan sah tidaknya suatu zakat, satu hal lain yang perlu diperhatikan adalah sejauh mana pengelolaan harta yang dibayarkan untuk pajak sudah sesuai dengan pengelolaan untuk zakat sebagaimana ditentukan oleh agama.

Peningkatan Pertumbuhan Ekonomi

Ketika zakat diakui sebagai pengurang pajak, implikasi yang dilahirkan diprediksi akan cukup signifikan, di antaranya adalah yang terkait pada usaha peningkatan pertumbuhan ekonomi negara. Di sini, sebagaimana diungkap oleh Didin Hafiduddin, ada dua implikasi yaitu pada ranah kebijakan fiskal dan kebijakan distribusi ekonomi. Pada yang pertama, dengan semakin banyaknya pencatatan jumlah wajib zakat (*muzakkī*) sebagai konsekuensi logis dari dianggapnya pembayaran zakat sebagai pajak atau bagian dari pajak, maka akan bertambah pula pencatatan jumlah wajib pajak. Semakin banyak jumlah wajib pajak tercatat, semakin besar pula pendapatan yang akan didapatkan negara dan semakin mudah pula langkah-langkah pengalokasian dan pemberdayaan dana pajak. Adapun pada implikasi kedua, komprehensivitas data zakat dan pajak juga akan memudahkan pihak *'āmil* yang dalam hal ini diemban oleh BAZNAS (Badan Amil Zakat Nasional) dalam menyusun strategi peruntukan dan pengelolaan dana zakat terutama pengentasan mereka yang tergolong fakir dan miskin sebagaimana diatur dalam golongan penerima zakat. Pada titik ini, dua metode distribusi zakat dapat diperkenalkan, yaitu konsumtif untuk kebutuhan jangka pendek dan produktif untuk jangka panjang. Keberhasilan program seperti ini jelas akan berkontribusi dalam menyukseskan program besar Pemerintah untuk mengentaskan rakyat dari kefakiran dan kemiskinan. Sederhananya, semakin tinggi zakat disalurkan, semakin tinggi pajak dan tingkat kesejahteraan rakyat ditunaikan.

Penguatan Hubungan Antarumat Beragama

Anjuran agar MUI mengeluarkan fatwa zakat sebagai pengurang pajak sesungguhnya juga dapat dilihat dari perspektif hubungan antarumat beragama. Artinya, benar bahwa pendapat mayoritas di kalangan umat Islam menyatakan bahwa zakat hanya diperuntukkan untuk umat Islam; karena itu, ketika zakat diintegrasikan dengan pajak yang seyogyanya didistribusikan kepada segenap rakyat Indonesia tanpa memandang perbedaan agama, hal tersebut akan tampak mencederai prinsip dasar dari zakat itu sendiri.

Terkait hal ini, meski demikian, yang perlu diperjelas adalah bahwa terkait proses pendistribusian zakat, ia lebih dekat untuk diklasifikasikan berunsur *ghayr mahḍah* sehingga, dalam posisi demikian, dimungkinkan di dalamnya perubahan seperlunya selama dimaksudkan untuk merealisasikan kemaslahatan. Di antara perubahan tersebut adalah pengakomodasian satu pandangan bahwa zakat pada dasarnya juga dibolehkan untuk diberikan kepada umat agama lain selain Islam – meski prioritas utama tetap diberikan untuk umat Islam. Hal ini berdasarkan fakta, sebagaimana disebutkan oleh al-Qaraḍāwī, bahwa al-Taubah 60 yang menjadi kredo distribusi zakat secara verbatim tidak menyebutkan delapan golongan penerima zakat, terutama terhadap kaum fakir dan miskin, sebagai umat Islam.

Hadis Mu'adz yang juga dianggap sebagai argumen utama pembatasan zakat hanya pada umat Islam juga sebenarnya tidak memberikan pemaknaan yang definitif. Sebab, redaksi *tu'khadhu min aghniya'ihim wa turaddu 'alā fiqarā'ihim* (Ibn Hajar, 2003, p. 169) bisa juga bermakna bahwa zakat diambil dari kalangan orang kaya pada satu daerah untuk dikembalikan pada kalangan orang miskin pada daerah tersebut (al-Qaradāwī, 1973a, p. 703).

Gagasan afirmasi terhadap umat agama lain ini juga bisa diletakkan dalam kerangka penguatan komitmen kebangsaan umat Islam di Indonesia. Artinya, patut disadari bahwa pendapat para ulama terdahulu bahwa zakat hanya untuk umat Islam boleh jadi timbul karena sistem kenegaraan yang mereka anut waktu itu demikian tegas menyatakan Islam sebagai dasar bernegara. Hal ini berbeda dengan Indonesia yang sedari awal Islam secara vertikal tidak dijadikan sebagai dasar negara dan lebih memilih Pancasila sebagai tali pengikat perjanjian primordial kenegaraan (*dār al-'ahd*) antar warga negaranya yang demikian plural. Konsekuensinya, setiap warga negara berdiri setara di depan hukum (*equal before the law*) tanpa memandang perbedaan agama yang dianutnya. Karena itu, pengalokasian sejumlah kecil dana zakat umat Islam untuk diberikan umat agama lain dapat juga dianggap sebagai penghormatan terhadap perjanjian yang dibuatnya, atau bisa juga disebut sebagai penghormatan terhadap persaudaraan kemanusiaan (*ukhuwwah insāniyyah*). Pada titik ini, menurut Muhammadiyah, umat agama lain tersebut sekurang-kurangnya dapat dianggap sebagai bagian dari *al-mu'allafah qulūbuhum*, yaitu mereka yang tetap dalam keimanan mereka sendiri diberikan zakat semata-mata agar terjalin rasa ketenteraman dan perdamaian di tengah masyarakat yang plural (Ilham, 2023).

Dengan mempertimbangkan demikian banyak kemaslahatan di atas, dapat dinyatakan bahwa sebuah fatwa dari MUI yang merekomendasikan zakat sebagai pengurang pajak memang diperlukan. Alasan atas hal ini dapat diringkas dalam tiga hal: *pertama*, demi menghindarkan umat Islam dari kesulitan (*'adam al-ḥaraj*) atas pemahaman bahwa zakat dan pajak adalah dua entitas yang sepenuhnya berbeda dan harus ditunaikan secara independen; *kedua*, untuk meningkatkan pencapaian ekonomi negara sebagai konsekuensi logis dari manajemen yang baik dalam proses integrasi antara zakat dan pajak; *ketiga*, untuk menguatkan hubungan antarumat beragama di mana zakat merupakan perwujudan komitmen perjanjian primordial antara umat Islam dengan umat agama lain dalam membentuk satu negara multiagama bernama Indonesia.

Kesimpulan

Yang menjadi latar belakang penelitian ini adalah satu pertanyaan: jika gagasan untuk menjadikan zakat sebagai pengurang pajak sudah sedemikian masif dikaji dan disuarakan secara nasional, mengapa MUI sejauh ini belum mengeluarkan satu fatwa dengan isu tersebut menjadi pokok persoalannya? Karena itu, penelitian ini berusaha untuk memberikan tambahan argumen bagi MUI agar segera mengeluarkan fatwa yang dimaksud.

Dalam penelitian ini, akhirnya disimpulkan bahwa kehadiran fatwa MUI tentang zakat sebagai pengurang pajak memang diperlukan. Hal ini setidaknya berpijak pada tiga alasan. *Pertama*, fatwa zakat sebagai pengurang pajak pada hakikatnya tidak mengubah substansi dari zakat itu sendiri. Justru, dalam posisi demikian, zakat yang berdimensi ukhrawi dapat berjalan beriringan dengan pajak yang lebih berdimensi duniawi. Selain itu, integrasi terse-

but dapat menghindarkan umat Islam dari kesulitan yang ditimbulkan pemahaman bahwa zakat dan pajak adalah berbeda dan ditunaikan secara independen. *Kedua*, kebijakan pajak sebagai pengurang pajak juga berpotensi besar dalam memperbaiki kualitas manajemen, baik untuk zakat itu sendiri maupun pajak, yang pada gilirannya dapat meningkatkan pertumbuhan ekonomi nasional. *Ketiga*, integrasi zakat dengan pajak juga dapat memperkuat hubungan antara umat Islam dengan umat agama lain dalam menjaga Indonesia sebagai rumah bersama. Alasan ketiga ini juga menjadi bahan rekomendasi dari penelitian ini, yaitu bahwa aspek hubungan antarumat beragama dalam konteks pajak terlihat belum banyak dieksplorasi. Padahal, alasan itulah yang menjadi salah satu alasan mengapa masih terjadi beberapa penolakan gagasan zakat sebagai pengurang pajak.

Referensi

- al-Qaraḍāwī, Y. (1973a). *Fiqh al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihā wa Falsafatihā fi Daw al-Qur’ān wa al-Sunnah* (Vol. 2). Mu’assah al-Risālah.
- al-Qaraḍāwī, Y. (1973b). *Fiqh al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihā wa Falsafatihā fi Daw al-Qur’ān wa al-Sunnah* (Vol. 1). Mu’assah al-Risālah.
- al-Tuwayjri, M. I. I. (2023, July 22). *Penyaluran Zakat*. <https://almanhaj.or.id/84424-penyaluran-zakat.html>
- Ali, A. I. M. (2008, May 8). *Pajak Dalam Islam*. <https://almanhaj.or.id/2437-pajak-dalam-islam.html>
- Auda, J. (2007). *Maqāṣid al-Sharī’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought.
- Hasibuan, S. H. (2020). Tax Rebate Policy: Relevansinya dengan Kebijakan Pengelolaan Zakat di Indonesia. *Lex Renaissance*, 5(1), Article 1. <https://doi.org/10.20885/JLR.vol5.iss1.art4>
- Ibn Ḥajr, A. I. ‘Alī. (2003). *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Ahkām* (S. I. A. al-Zuhrī, Ed.). Dār al-Falaq.
- Ibn Qayyim, A. A. M. I. A. B. A. (2002). *I’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Ālamīn* (Vol. 6). Dar Ibn al-Jawzi.
- Ibn Rushd, M. ibn A. ibn M. ibn A. (1982). *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Dar al-Ma’rifah.
- Ilham. (2023, November 6). *Dana Zakat untuk Non-Muslim, Bolehkah?* Muhammadiyah. <https://muhammadiyah.or.id/2023/11/dana-zakat-untuk-non-muslim-bolehkah/>
- Kompas Cyber Media. (2024, May 29). *Ijtima Ulama di Bangka, Wapres Tekankan 4 Manhaj Atasi Masalah Bangsa*. KOMPAS.com. <https://regional.kompas.com/read/2024/05/29/202556778/ijtima-ulama-di-bangka-wapres-tekan-4-manhaj-ata-masalah-bangsa>
- Masudi, M. F. (1991). *Agama keadilan: Risalah zakat (pajak) dalam Islam*. Pustaka Firdaus.
- Mas’udi, M. F. (2019). *Pajak Itu Zakat: Uang Allah untuk Kemaslahatan Rakyat*. Mizan.
- Mudzhar, M. A. (1993). *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*. INIS.
- Mushthafa, M., & Khunaini, F. (2020). Pemikiran Masdar Farid Mas’udi tentang Zakat (Pajak), Cita Keadilan, dan Negara: Menuju Konsep Hubungan Agama-Negara yang Transformatif. *Jurnal Pemikiran Dan Ilmu Keislaman*, 3(1), Article 1.
- Nasar, M. F. (2024). *Sudah Bayar Pajak, Masih Wajib Bayar Zakat?* <https://kemenag.go.id/https://kemenag.go.id/kolom/sudah-bayar-pajak-masih-wajib-bayar-zakat-RoJEB>
- Purnomo, A. (2020). *Dinamika Fatwa dalam Hukum Positif*. Inara Publisher.
- Shihab, M. Q. (2021). *Syariah: Ekonomi Bisnis dan Bunga Bank*. Lentera Hati.
- Sholeh, A. N. (Ed.). (2024). Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 06/Ijtima’ Ulama/VIII/2024 Tentang Status Dana Zakat. In *Konsensus Ulama Fatwa Indonesia: Himpunan Hasil Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Tahun 2024*. Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.
- Tahir, M., & Triantini, Z. E. (2017). Integrasi Zakat dan Pajak di Indonesia dalam Tinjauan Hukum Positif dan Hukum Islam. *Al-Adalah*, 12(1), Article 1. <https://doi.org/10.24042/adalah.v12i1.204>

UPAYA IMPLEMENTASI FATWA: STUDI VALIDITAS REFERENSI DAN PENYAJIAN FATWA-FATWA MUI

Musa Wardi

SPs-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta | 0852-1898-6414 | musa_wardi23@mhs.uinjkt.ac.id

Abstract

This research project aims to examine the efforts made by MUI to implement MUI fatwa, either through legislative adoption or through wider community implementation. To this end, it will initiate the format of fatwa in the form of legal language that is accessible and quotable, as exemplified by the guidelines for determining MUI fatwa. Nevertheless, a cursory examination reveals that the text presents certain difficulties in terms of readability, writing style and citation. Accordingly, this research is conducted with the objective of identifying and analysing the validity of the references cited in MUI fatwas, as well as analysing the writing format of MUI fatwas. This literature research is conducted using a qualitative approach, with a focus on the concepts of al-taisir and raf'u al-harj, as well as the process of legislation formation. The research findings demonstrate that the issue of reference presentation in MUI fatwas is evident in the quoting of individuals' statements from secondary sources, despite the fact that the individual in question is well-known and their work is readily accessible. This is also observed in the quoting of individuals' opinions from unofficial websites, the referencing of individuals whose identities are unclear, and the improper mention of figures' names, which can lead to ambiguity. At the level of fatwa presentation and writing techniques, a number of issues were identified, including the presence of multiple writing errors on a single page. Furthermore, some fatwas do not consider previous MUI fatwas, despite their relevance. It is imperative that these issues be rectified in order to present fatwas in a readily implementable format, whether for the purpose of legislating fatwas (taqnin) or for the wider community to read and comprehend them with ease.

Keywords: MUI Fatwa, Format and Technique of Fatwa Preparation, Validity of Reference

Abstrak

Penelitian ini berangkat melihat upaya yang dilakukan MUI untuk implementasi fatwa MUI, baik untuk diadopsi dalam peraturan perundang-undangan ataupun dijalankan oleh masyarakat luas, dengan cara menginisiasi format fatwa dalam bentuk bahasa hukum yang mudah dimengerti dan mudah dikutip, sebagaimana dalam pedoman penetapan fatwa MUI. Namun, ternyata dalam pembacaan sederhana ditemukan masalah penulisan dan pengutipan. Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan untuk menemukan dan menganalisis validitas referensi yang dikutip dalam fatwa MUI serta menganalisis

format penulisan fatwa MUI. Penelitian kepustakaan ini dilakukan dengan penelitian kualitatif dengan pendekatan konsep *al-taisir* dan *raf'u al-harj* dan konsep pembentukan peraturan perundang-undangan. Temuan penelitian menunjukkan bahwa persoalan penyajian referensi dalam fatwa-fatwa MUI terlihat pada mengutip pernyataan orang dari sumber sekunder, padahal orang yang dikutip tersebut adalah populer dan karyanya mudah diakses; Mengutip pendapat orang dari website yang bukan website resmi lembaga ataupun personal; mengutip nama orang yang *majhul*; dan beberapa penyebutan nama tokoh yang tidak tepat, sehingga bisa membuat ambigu. Pada tataran teknik penyajian dan penulisan fatwa, ditemukan persoalan seperti ditemukan beberapa kesalahan penulisan bahkan di satu halaman. Di samping itu, di suatu fatwa tidak menghadirkan fatwa-fatwa MUI yang sudah ada sebelumnya pada konsiderans memperhatikan, padahal sangat relevan untuk dihadirkan. Persoalan-persoalan tersebut perlu diperbaiki dalam rangka menghadirkan fatwa yang mudah untuk diimplementasikan, baik dalam upaya legislasi fatwa (*taqnin*) ataupun dalam upaya fatwa bisa dibaca dengan nyaman oleh masyarakat luas.

Kata Kunci: Fatwa MUI, Format dan Teknik Penyusunan Fatwa, Validitas Referensi

A. Latar Belakang

Salah satu keistimewaan hukum Islam adalah adanya prinsip memudahkan (*al-taisir*) dan prinsip tidak menyulitkan (*raf'u al-harj*). Islam secara keseluruhan adalah agama yang memudahkan, sebagaimana Rasulullah Saw. menasihati Mu'adz bin Jabal dan Abu Musa Al-Ash'ari ketika mengutus mereka ke Yaman dengan mengatakan: "*Permudahlah dan jangan mempersulit, berilah kabar gembira dan jangan membuat mereka lari.*"¹ Terdapat banyak dalil Al-Quran dan Hadith yang membicarakan hal yang sama. Al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa prinsip *al-taisir* ini adalah ruh yang mengalir ke seluruh tubuh hukum Islam, bagaikan getah yang mengalir melalui dahan-dahan pohon yang hidup.² Memudahkan itu bukan berarti menggampangkan atau menyepelekan, akan tetapi memudahkan dengan adanya aturan tersendiri.

Di dalam konteks memberikan fatwa (*al-ifta'*), prinsip ini juga diimplementasikan dalam penyajian fatwa, yakni dengan mempermudah penyampaian fatwa dengan bahasa yang mudah dipahami oleh *al-mustafti* dan dengan forman tulisan yang jelas. Hal ini berguna sebagai salah satu upaya implementasi fatwa. Hānī Abdullah Ibn Jubair menyatakan bahwa salah satu hal yang membantu dalam menerima, memahami, dan menyerap hukum Islam adalah penyampaiannya yang baik, penyajiannya yang sederhana, penjelasan dalil-dalilnya, dan keterangan mengenai sebagian hikmah yang terkandung di dalamnya. serta ditulis yang sesuai dengan masyarakat umum dengan bahasa yang mudah dimengerti.³

Prinsip ini juga berlaku pada fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). Di antara upaya-upaya yang dilakukan untuk implementasi fatwa MUI adalah menginisiasi format fatwa dalam

1 Teks hadisnya ialah:

«يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَيَسِّرُوا وَلَا تُتَفِّرُوا»
Muhammad Ibn Ismā'il Al-Bukhārī, *Sahih Al-Bukhari*, ed. Muhammad Zuheir Al-Nāshir (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, n.d.), No. 3038.

2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 3891). يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، 2.

3 Hānī bin Abdullah bin Muhammad bin Jubair, "Al-Taisir Fi Al-Fatwa: Ḍawābiṭ Wa Ṣuwar 'Amaliyah," *Majalah al-Bayān* 171 (2009): 21.

bentuk bahasa yang mudah dimengerti dan mudah dikutip. Ini diberlakukan oleh MUI di dalam menghadirkan fatwanya di samping upaya pada aspek substansi fatwa itu sendiri.⁴ Karena alasan ini, maka Majelis Ulama Indonesia mengatur mengenai pedoman dan prosedur penetapan fatwa atas prinsip sistematis (*tafshiliy*), argumentatif, kontekstual (*waqi'iy*), dan aplikatif (*tathbiqy*).⁵

Di antara isi pedoman penetapan fatwa MUI itu ialah mengatur bahwa fatwa MUI dirumuskan dengan bahasa hukum yang mudah dipahami oleh masyarakat luas.⁶ Bahasa fatwa MUI dirumuskan dalam model bahasa undang-undang, di mana diktum fatwa terpisah dari argumentasi *fiqhiyyah*-nya.⁷ Dokumen fatwa disusun dengan format seperti format peraturan perundang-undangan, yaitu memuat konsiderans menimbang yang memuat latar belakang, alasan, serta urgensi dalam penetapan fatwa; Konsiderans mengingat yang memuat dasar-dasar hukum (*adillah al-ahkam*), terjemahan dalam bahasa Indonesia, serta penjelasan mengenai penggunaan dalil sebagai argumen (*wajhu al-dalalah*). Kemudian dilanjutkan konsiderans memperhatikan yang memuat pendapat para ulama, peserta rapat, para ahli, dan faktor-faktor lain yang mendukung penetapan fatwa. Setelah itu baru dimuat Diktum Ketentuan Umum, Diktum Ketentuan Hukum dan Diktum Rekomendasi dan/atau Solusi terkait masalah yang difatwakan jika dianggap perlu.⁸

Namun, prinsip *al-taisir* dalam menyajikan fatwa bukan berarti menyepelkan (*al-tasāhul*). Dengan ini, fatwa MUI relevan untuk ditinjau pada sisi apakah prinsip *al-taisir* ini diterapkan sesuai dengan standarnya atau ada yang sampai pada tahap *al-tasāhul*. Di antara kriteria sehingga fatwa dapat dikatakan *al-tasāhul* tersebut adalah tidak melakukan validasi atas sumber rujukan (*ghair tathabbut wa istijmā' li al-maṣādir*). Hal ini dengan merujuk ke[ada penjelasan Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah pada fatwa No. 2373 pada 14 Januari 2013 pada klasifikasi *Fatāwā Baḥthiah*.⁹

Selain karena prinsip kemudahan di atas dan karena ketentuan pada pedoman penetapan fatwa, format fatwa MUI juga perlu mengikuti format peraturan perundang-undangan dan dengan bahasa hukum, lantaran fatwa MUI merupakan salah satu dokumen yang didelégasikan oleh Peraturan Perundang-Undang yang berlaku di Indonesia. Pendelegasian di sini maksudnya ialah pelimpahan wewenang oleh suatu peraturan perundang-undangan kepada lembaga tertentu sehingga mendapatkan suatu tanggung jawab.¹⁰ Hal ini bisa dilihat seperti pada undang-undang Nomor 4 Tahun 2023 tentang Pengembangan dan Penguatan Sektor Keuangan (PPSK), yang diundangkan pada 12 Januari 2023. Di dalam undang-undang ini dinyatakan bahwa menurut penjelasan dalam Pasal 337 huruf h, Majelis Ulama Indonesia memiliki wewenang untuk menetapkan fatwa di bidang syariah.¹¹ Undang-undang ini jelas mendelegasikan MUI untuk membentuk fatwa dalam bidang syariah. Undang-undang ini juga mengatur kekuatan hukum fatwa, mengubahnya dari sekadar opini hukum menjadi

4 M. Asrorun Ni'am Sholeh, *Menghidupkan Fatwa: Dinamisasi Fatwa Untuk Kemaslahatan Bangsa* (Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa, 2024), h 101.

5 Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2015), h 71.

6 Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa*, h 80.

7 Sholeh, *Menghidupkan Fatwa: Dinamisasi Fatwa Untuk Kemaslahatan Bangsa*. h 101.

8 Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa*, h 80-81.

9 Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah, *Al-Farqu Baina Al-Taisir Wa Al-Tasāhul Fī Al-Fatwā* (Cairo, 2013).

10 Ridwan HR, *Hukum Administrasi Negara*, 1st ed. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), h 107.

11 M. Asrorun Ni'am Sholeh, "Living Fatwa: Transformasi Fatwa Dalam Perilaku Dan Kebijakan Publik Di Era Milenial" (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023).

produk yang memikat dan berkekuatan hukum.

Masih ada beberapa undang-undang lainnya yang juga memberikan delegasi kepada MUI. Salah satu yang paling relevan adalah Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Pada Pasal 26 ayat (2) dinyatakan: "Penetapan kesesuaian produk perbankan syariah dengan prinsip syariah dilakukan oleh MUI."¹² Penjelasan pasal ini menegaskan bahwa semua produk dan jasa perbankan syariah harus mendapatkan persetujuan dari Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI sebelum bisa ditawarkan ke masyarakat. Pada titik ini, maka sebagaimana layaknya suatu Peraturan Perundang-Undangan, fatwa MUI juga perlu mengikuti aturan legislasi yang berlaku di Indonesia. Pada kenyataannya, sebagaimana pada pedoman di atas, format penyusunan fatwa MUI memang mengikuti metode penyusunan peraturan perundang-undangan.

Namun persoalan muncul kemudian pada kenyataan di dalam melihat dokumen fatwa MUI yang sudah diterbitkan. Masalah-masalah tersebut di antaranya ada pada aspek format penulisan fatwa yang tidak sesuai dengan semangat yang dinyatakan dalam pedoman penetapan dan prosedur fatwa tersebut, yakni tidak menggunakan bahasa hukum yang mudah dipahami dan tidak mengikuti format penyusunan peraturan perundang-undangan. Selain itu, dalam konsiderans memperhatikan, terdapat referensi yang tidak tepat, baik dalam hal sumbernya maupun nama yang dikutip. Di antara masalah tersebut misalnya dalam fatwa yang dikeluarkan oleh Komisi fatwa MUI, fatwa Nomor 83 tahun 2023 Tentang Hukum Dukungan terhadap Perjuangan Palestina. Ketika dilihat dokumen fatwa ini, pertama kali pada bagian nomor dan tema fatwa, terdapat penulisan kata "tentang" dua kali berturut-turut.¹³ Ini tentu persoalan yang sangat sederhana, tetapi kesalahan seperti ini jika banyak, maka membuat orang berpikir bahwa penyusunan fatwa ini kurang profesional, dan ini tentu bisa berdampak pada penerimaan orang pada fatwa MUI, sehingga dapat mengurangi minat dalam mengimplementasikan fatwa.

Lebih-lebih, ketika dilanjutkan membaca fatwa tersebut, baru saja bagian konsiderans menimbang, ditemukan kembali kesalahan, di mana kata bahwa setelah poin abjad ditulis "Bahwa" dengan B huruf kapital. Ini tidak sesuai dengan format penulisan konsiderans dalam peraturan perundang-undangan. Ini juga tidak sama dengan penulisan konsiderans menimbang di dalam fatwa-fatwa MUI sebelumnya. Pada akhir poin "c" dari menimbang ini, kembali ditemukan kesalahan penulisan titik koma (;) sebanyak dua kali berturut-turut. Berikutnya pada akhir poin "d" juga ditemukan kesalahan dalam menulis "Palestina", di mana P tidak ditulis dengan huruf kapital.¹⁴ Ini baru halaman pertama dari fatwa ini, sudah ditemukan banyak kesalahan. Karena ini, tentu sangat wajar jika di halaman-halaman berikutnya juga diasumsikan terdapat kesalahan-kesalahan lainnya.

Selain itu, misalnya fatwa DSN-MUI nomor 77 tahun 2010, di dalamnya pada konsiderans memperhatikan dikutip suatu pendapat yang sumber referensinya bukan buku ataupun artikel ilmiah, tetapi berupa link website saja, yaitu: www.hadielislam.com/readlib/fatawa/fatwa.php?id=694.¹⁵ Apakah sekelas MUI pantas mengutip pendapat yang ditulis di dalam

12 *Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah*, 2008.

13 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa MUI Nomor 83 Tahun 2023 Tentang Hukum Dukungan Terhadap Perjuangan Palestina" (Majelis Ulama Indonesia, 2023).

14 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa MUI Nomor 83 Tahun 2023 Tentang Hukum Dukungan Terhadap Perjuangan Palestina."

15 DSN-MUI, "Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010 Tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai," last modified 2010,

suatu website, lebih-lebih bukan website lembaga dan bukan website personal official. Ketika ditelusuri, ternyata website tersebut pun tidak bisa diakses.

Temuan-temuan ini hanya sebatas sampel saja. Karenanya, diperlukan penelusuran terhadap fatwa-fatwa MUI lainnya, dalam rangka memperbaiki yang keliru dan melengkapi yang kurang. Persoalan yang telah dibicarakan di atas, jika hendak diteliti, maka cakupannya tentu sangat luas. Oleh karena itu, maka penelitian ini dibatasi pada meneliti dua aspek saja, yaitu format penyajian fatwa MUI dan validitas kutipan sumber referensi fatwa MUI. Penyajian fatwa menjadi penting untuk diteliti karena, sebab ini adalah wajah dari fatwa itu yang pertama kali dilihat sebelum masuk ke dalam membaca substansi. Jika penyajiannya saja sudah terlihat tidak baik, misalnya memuat kesalahan-kesalahan umum penulisan, maka ini akan membuat orang malas membaca fatwa tersebut. Seakan-akan fatwa tersebut tidak disusun dan disajikan secara profesional. Sedangkan validitas referensi juga menjadi sangat penting, karena jika ternyata referensi yang dicantumkan tidak valid, maka kepercayaan terhadap fatwa MUI pun menjadi berkurang. Hal ini sesuai dengan prinsip yang populer dalam dunia keilmuan Islam, yaitu:

إن كنت ناقلًا فالصحة أو مُدَّعيًا فالدليل.¹⁶

Artinya, "Jika kamu mengutip, maka (kutipan itu mesti benar/sahih), dan jika kamu melakukan klaim, maka (klaim itu) harus ada argumentasi."

Penelitian ini dirumuskan dalam pertanyaan, bagaimana validitas kutipan referensi yang dicantumkan di dalam fatwa MUI? Serta bagaimana format penyusunan dokumen fatwa tersebut? Penelitian ini sebagai penelitian permulaan, untuk ke depannya menjadi bahan dalam penelitian fatwa MUI secara lebih mendalam, dalam rangka memahami peluang implementasi fatwa MUI dalam peraturan perundang-undangan (*legislasi/taqni*) dan dalam pembacaan masyarakat luas.

Jawaban dari pertanyaan penelitian ini akan menemukan gambaran kekurangan fatwa MUI, terutama dalam waktu lima belas tahun belakang, pada dua aspek, *pertama*, pada aspek pengutipan sumber referensi, apakah ada kutipan-kutipan yang keliru dari fatwa tersebut, dan apakah MUI mengutip pendapat dari personal yang *majhūl* (tidak jelas) atau kontroversial. *Kedua*, pada sisi format penulisan, akan ditemukan sisi kesesuaian fatwa MUI tersebut dengan pedoman fatwa dan format peraturan perundang-undangan. Dengan demikian, temuan ini diharapkan menjadi masukan perbaikan bagi MUI dan juga masyarakat umum yang membaca fatwa MUI.

B. Metodologi

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, karena penelitian ini, sekalipun ingin menemukan konsistensi format fatwa MUI dengan prinsip pada panduan pedoman penetapannya, akan tetapi pada penelitian ini tidak sedang ingin menemukan jumlah konsistensinya, namun pada nilai konsistensinya.

<https://shorturl.at/aclsW>.

16 Abdurrahmān Ḥasan Ḥabanakah Al-Maidānī, 4 ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة, 4th ed. (Damaskus: Dar al-Qalam, 1993).

Penelitian termasuk kategori penelitian kepustakaan, sebab sumber data dari penelitian ini adalah literatur kepustakaan. Data yang digunakan adalah data primer dan data sekunder. Data primer pada konteks ini adalah dokumen fatwa-fatwa MUI sendiri yang ditetapkan melalui empat forum fatwa MUI, yaitu rapat Komisi Fatwa MUI, forum rapat anggota DSN-MUI, Musyawarah Nasional MUI, dan forum Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia.¹⁷ Sedangkan data sekunder pada penelitian ini adalah data dari literatur ilmiah yang terkait dengan tujuan penelitian. Data-data tersebut kemudian diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu bagian validasi sumber referensi, dan bagian format penulisan atau penyajian fatwa. Data-data tersebut dianalisis dengan pendekatan konseptual dan perbandingan.

Pendekatan konsep yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan konsep *al-taisir* dan pendekatan peraturan perundang-undangan. Secara spesifik, penelitian ini dipahami dengan pendekatan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan¹⁸ serta perubahannya melalui Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2019¹⁹ dan Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2022.²⁰

C. Kerangka Teori dan Konseptual

Kerangka teori dan konseptual yang digunakan dalam penelitian ini ialah dua konsep, pertama konsep *al-taisir* dan *raf'u al-harj*. Dalam konsep ini, dengan meminjam konsep yang diutarakan Hānī Abdullah Ibn Jubair, di mana ia menjelaskan bahwa terdapat sepuluh gambaran proses *al-taisir* dan *raf'u al-harj* di dalam fatwa. Satu di antara sepuluh itu adalah terkait dengan proses penyajian informasi. Menurutnya, dalam mengkodifikasi fatwa-fatwa hukum Islam, harus dilakukan berbagai cara dan metode yang sesuai untuk semua kalangan, hal ini pasti akan menjadi kemudahan (*al-taisir*). Contohnya, hukum-hukum Islam dicatat dalam bentuk materi yang terorganisir dan disusun dalam metode tertentu, serta ditulis yang sesuai dengan masyarakat umum dengan bahasa yang mudah dimengerti. Pintu selalu terbuka dan jalan tetap tersedia bagi mereka yang inovatif dalam metode atau memperbaiki gaya penyampaian. Penyampaian yang baik, penyajiannya yang sederhana dan penjelasan dalil-dalilnya, akan membantu dalam menerima, memahami, dan menyerap hukum Islam.²¹

Konsep ini digunakan untuk memahami penyajian fatwa MUI yang memberikan kemudahan di dalam menyampaikan hukum pada persoalan yang dimintai fatwa melalui kodifikasi fatwa. *Taisir* tersebut yang dimaksud adalah tidak sampai pada *tasāhul* atau menggampangkan. Di dalam fokus penelitian ini, memudahkan yang tidak menggampangkan itu diukur dengan validitas dalil, sesuai dengan konsep perbedaan antara *al-taisir* dan *al-tasāhul* dalam fatwa yang dijelaskan oleh *Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah*, bahwa fatwa dapat dikatakan sebagai perbuatan *al-tasāhul* (menggampangkan) apabila tidak melakukan validasi atas sumber rujukan (*ghair tathabbut wa istijmā' li al-maṣādir*).²²

17 Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa* (Jakarta: Emir, 2016), h 84-85.

18 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan (Indonesia, 2011).

19 Undang-Undang (UU) Nomor 15 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan (Indonesia, n.d.).

20 Undang-Undang (UU) Nomor 13 Tahun 2022 Tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan (Indonesia, 2022).

21 Jubair, "Al-Taisir Fi Al-Fatwā: Dawābiṭ Wa Ṣuwar 'Amaliyah."

22 *Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah, Al-Farqu Baina Al-Taisir Wa Al-Tasāhul Fi Al-Fatwā.*

Kedua, konsep pembentukan perundang-undangan, dengan fokus padan proses dan teknik pembentukannya, dengan berpedoman pada Maria Farida Indrati yang membagi Ilmu Perundang-undangan pada dua bagian, yaitu pertama: jenis, fungsi, dan materi muatan; serta yang kedua, proses dan teknik pembentukannya.²³ Di dalam ilmu perundang-undangan, Indrati juga menjelaskan bahasa hukum yang dipakai dalam pembentukan perundang-undangan, termasuk di dalam memilih menggunakan kata "Jika" dan "Apabila", di mana kata "jika" digunakan dalam kalimat normatif yang mempunyai hubungan syarat, sedangkan kata "apabila" atau "bila" digunakan dalam kalimat normatif dalam menunjukkan uraian atau penegasan waktu terjadinya sesuatu.²⁴

Hal ini karena sejalan dengan pedoman penetapan fatwa MUI, bahwa fatwa MUI dirumuskan dengan bahasa hukum yang mudah dipahami oleh masyarakat luas.²⁵ Konsekuensi dari menegaskan fatwa MUI dirumuskan dengan bahasa hukum ialah mengikuti bagaimana bahasa hukum dipakai di dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia.

Selain itu, di dalam pedoman penetapan fatwa MUI juga diatur bahwa dokumen fatwa disusun dengan format seperti format peraturan perundang-undangan, bahwa setelah nomor dan tema fatwa, serta tulisan *basmalah*, maka dituliskan konsiderans menimbang yang memuat latar belakang, alasan, serta urgensi dalam penetapan fatwa. Kemudian diikuti dengan konsiderans mengingat yang memuat dasar-dasar hukum (*adillah al-ahkam*) yang terdiri atas teks-teks syar'i, terjemahan dalam bahasa Indonesia, serta penjelasan mengenai penggunaan dalil sebagai argumen (*wajhu al-dilalah*). Kemudian dilanjutkan dengan konsiderans memperhatikan yang memuat pendapat para ulama, peserta rapat, para ahli, dan faktor-faktor lain yang mendukung penetapan fatwa. Setelah itu dimuat Diktum Ketentuan Umum, yang memuat definisi dan batasan pengertian masalah yang terkait dengan fatwa jika dianggap perlu. Kemudian dilanjutkan dengan Diktum Ketentuan Hukum yang memuat substansi hukum yang difatwakan. Setelah itu dimuat Diktum Rekomendasi dan/atau Solusi yang memuat rekomendasi dan/atau solusi terkait masalah yang difatwakan jika dianggap perlu. Terakhir dimuat Lampiran yang terkait masalah yang difatwakan jika dianggap perlu.²⁶

Tidak banyak penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini, yang mengkaji pada aspek teknik penyusunan fatwa MUI, khususnya pada aspek penulisan dan validasi referensi. Di antara penelitian relevan, seperti penelitian Soleh Hasan Wahid yang meneliti tentang dinamika fatwa dari klasik ke kontemporer dengan fokus mengkaji fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) – MUI. Dari temuannya, ia menyimpulkan bahwa fatwa DSN-MUI telah mengalami perubahan signifikan dari format tradisional yang hanya mencakup uraian, pertanyaan, dan jawaban. Perubahan format ini dipengaruhi oleh otoritas fatwa DSN-MUI yang berasal dari mandat undang-undang serta status DSN-MUI sebagai lembaga semi-pemerintah. Kesamaan antara format fatwa dengan undang-undang atau pemerintah dapat dilihat dari kemiripan format fatwa DSN-MUI dengan format perumusan peraturan perundang-undangan yang diatur dalam Pasal 64 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Dengan demikian, dalam hal format, fatwa DSN-MUI cenderung mengadopsi konsep perumusan peraturan perundang-undangan dari-

23 Maria Farida Indrati, *Ilmu Perundang-Undangan* (Yogyakarta: Kanisius, 2007).

24 Indrati, *Ilmu Perundang-Undangan*, j 2, h 209.

25 Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa*, h 80.

26 Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa*, h 80-81.

pada konsep perumusan fatwa tradisional dalam *ruq'ah al-fatwa*.²⁷ Selain itu, ada juga penelitian Abidah Masrurah dan Muzalifah dengan judul "*Urgensi Fatwa Mui dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia*".²⁸ Penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa kekuatan fatwa untuk mengikat terlihat setelah diubah menjadi hukum positif yang dijelaskan melalui aturan-aturan undang-undang yang diharapkan. Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan banyak fatwa yang memberikan kontribusi positif terhadap regulasi dalam sistem hukum ekonomi syariah. Dalam konteks perkembangan ekonomi syariah yang terus berlanjut, pengaruh fatwa dominan terhadap pembangunan sistem ekonomi syariah. Oleh karena itu, perlu untuk menjaga agar politik hukum Islam dapat memastikan transformasi nilai-nilai hukum Islam yang ditetapkan menjadi hukum yang hidup (*living law*), yang pada akhirnya akan menciptakan sistem hukum ekonomi Islam yang komprehensif dan sesuai dengan prinsip-prinsip dalam lingkup ekonomi syariah untuk semua pihak yang terlibat.

D. Temuan dan Analisis

Temuan dari penelitian ini akan diurai sesuai dengan rumusan masalah di latar belakang, dan sekaligus dianalisis dengan menggunakan pendekatan yang dijelaskan pada metodologi penelitian, sekaligus diberikan saran yang relevan. Untuk itu, temuan diklasifikasikan atas dua klasifikasi berikut ini.

1. Validitas Referensi

a. Sumber data primer atau data sekunder

Di dalam fatwa MUI Nomor 66 Tahun 2022 tentang Pemanfaatan Harta Zakat Untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya²⁹, pada konsiderans memperhatikan poin 3.c, dikutip penjelasan dari Rashid Ridā dalam tafsirnya *Al-Mannār*, akan tetapi pendapat tersebut diambil melalui kutipan *Fiqhus Sunnah* karya Sayyid Sabiq. Hal itu dengan jelas dinyatakan:

c. Pendapat Sayyid Sabiq dalam kitab *Fiqh al-Sunnah* jilid 1 hal. 394:

وَفِي تَفْسِيرِ الْمَنَارِ: "يَجُوزُ الصَّرْفُ مِنْ هَذَا السَّهْمِ عَلَى تَأْمِينِ طُرُقِ الْحَجِّ، وَتَوْفِيرِ الْمَاءِ، وَالْغَدَاءِ وَأَسْبَابِ الصَّحَةِ لِلْحَجَّاجِ. إِنْ لَمْ يُوْجَدْ لِذَلِكَ مَصْرُفٌ آخَرُ. " وَفِيهِ: " وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ " وَهُوَ يَشْتَمِلُ سَائِرَ الْمَصَالِحِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَامَّةِ، الَّتِي هِيَ مَلَكَ أَمْرِ الدِّينِ، وَالْدَوْلَةِ... وَتَدْخُلُ فِي غُمُومِهِ إِنْشَاءُ الْمُسْتَشْقَاتِ الْعَسْكَرِيَّةِ، وَكَذَا الْخَيْرِيَّةِ الْعَامَّةِ، وَإِسْرَافُ الطَّرِيقِ، وَتَعْيِيدُهَا، وَمَدُّ الْخَطُوطِ الْخَدِيدِيَّةِ الْعَسْكَرِيَّةِ، لَا التِّجَارِيَّةِ، وَمِنْهَا بِنَاءُ الْبَوَارِجِ الْمُدْرَعَةِ، وَالْمَنَاطِيِدِ، وَالطَّيَارَاتِ الْخَرَبِيَّةِ، وَالْخَصُونِ، وَالْخَنَادِقِ.

27 Soleh Hasan Wahid, "Dinamika Fatwa Dari Klasik Ke Kontemporer (Tinjauan Karakteristik Fatwa Ekonomi Syariah Dewan Syariah Nasional Indonesia (DSN-MUI)," *Yudisia : Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* 10, no. 2 (2019): 193–209.

28 Abidah Masrurah and Muzalifah, "Urgensi Fatwa Mui Dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam Di Indonesia," *Indonesia Journal of Shariah Justice* 2, no. 1 (2022): 67–91.

29 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa No. 66 Tahun 2022 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat Untuk Penanggulangan Bencana Dan Dampaknya" (Majelis Ulama Indonesia, 2022).

Ini menjadi problem, karena, *pertama*, yang disampaikan sebenarnya bukan pendapat Sayyid Sabib. *Kedua*, tafsir *Al-Mannār* tersebut bisa dirujuk langsung sebagai data primer. Ketika data tersebut digunakan, namun melalui sumber lain, maka ini menjadi sumber sekunder yang memungkinkan untuk salah kutip. Sebaiknya, yang dilakukan adalah merujuk kepada tafsir *Al-Mannār* tersebut secara langsung sebagai data primer, sehingga bisa dilakukan validitas atas penjelasan dari Sayyid Sabiq, dan pendapat tersebut kemudian dinisbatkan kepada Rasyid Ridha, bukan Sayyid Sabiq.

Hal yang sama juga terjadi pada fatwa No. 56 Tahun 2016 tentang Hukum Menggunakan Atribut Keagamaan Non-Muslim. Di konsiderans memperhatikan terdapat kutipan pendapat dari al-Mula Ali al-Qārī, akan tetapi kutipan tersebut dari sumber sekunder. Kutipan tersebut diambil dari penjelasan al-'Azīm Ābādī dalam kitabnya *'Aun al-Ma'būd*, bukan dari kitab karya al-Mula 'Ali al-Qārī langsung. Ketika ditelusuri, pendapat tersebut ternyata ditemukan di dalam karya al-Qārī yang tersebar luas yang mudah diakses, yaitu pada kitab *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ*.³⁰ Saran penulis, ketika sumber primer bisa ditelusuri, maka seharusnya tidak menggunakan sumber sekunder, dalam hal ini, sebaiknya langsung merujuk kepada karya al-Qārī.

b. Mengutip pendapat dari *website*

Di dalam fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI) nomor 77 tahun 2010, sebagaimana telah sempat disinggung di pendahuluan. Di dalam fatwa ini, pada konsiderans memperhatikan poin e, dikutip suatu pendapat orang atas nama Syaikh 'Abd al-Hamid Syauqiy al-Jibaliy. Sumber referensi atas pendapat ini bukan dari buku, tetapi dari suatu website dengan alamat link: www.hadielislam.com/readlib/fatawa/fatwa.php?id=694.³¹ Persoalan dari kutipan ini sebenarnya ada dua, yaitu:

Pertama, terkait dengan sumber kutipan pendapat, bukan dari buku, juga bukan dari artikel ilmiah, tetapi dari website. Kutipan website itupun tidak merujuk kepada sumber ilmiah manapun. Sebelumnya, pada poin d, juga dikutip pendapat dari website dengan alamat almosleh.com/almosleh/article_1459.shtml. Bedanya, kutipan dari website ini merujuk kepada beberapa kitab, seperti karya Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah. Di samping itu, website ini adalah personal website milik Dr. Khālid Ibn Abdullah al-Muṣliḥ yang memuat tulisan-tulisannya, termasuk fatwanya.

Kedua, terkait dengan nama tokoh yang dikutip. Nama Syaikh 'Abd al-Hamid Syauqiy al-Jibaliy tersebut adalah sosok yang tidak jelas, siapa dan dari mana. Jika ditelusuri dengan alat penelusuran online, tidak ditemukan mengenai sosok tersebut, selain yang merujuk kepada fatwa DSN-MUI ini.³² Ini melahirkan pertanyaan baru,

30 Al-Mulā 'Ali Al-Qārī, *Mirqāt Al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt Al-Maṣābīḥ*, 1st ed. (Beirut: Dār Al-Fikr, 2002).

31 DSN-MUI, "Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010 Tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai."

32 Setelah melakukan pencarian ulang, nama yang sama yang bisa ditemukan adalah nama عبد الحميد شوقي إبراهيم الجبالي sebagai salah seorang mahasiswa yang diterima masuk pada Fakultas Syariah, Cairo University pada tahun 2020, sedangkan fatwa ini tahun 2010. Ini bisa dilihat di halaman facebook universitas tersebut:

apa standar tokoh yang pernyataannya dikutip oleh MUI? Apakah nama yang *majhūl* seperti 'Abd al-Hamid Syaunqiy al-Jibaliy layak untuk dikutip. Namanya, janganakan untuk disandingkan dengan nama-nama nama 'Ali Jum'ah, M. Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, al-Qaraḍāwī, Ibn Bayyah, al-Qārahdaghi, al-Manī', al-Ya'qūbī, bahkan untuk sekedar ditemukan saja di pencarian Google tidak ada. Temuan ini tentu tidak sejalan dengan prinsip berhujjah di dalam Islam, bahwa jika kamu mengutip, maka (kutipan itu mesti benar/sahih), dan jika kamu melakukan klaim, maka (klaim itu) harus ada argumentasi.³³

Sekelas Majelis Ulama Indonesia tentu sebaiknya tidak mengambil rujukan kepada website yang tidak resmi, terutama dalam hal mengutip pendapat tokoh. Hal ini dapat mengurangi kredibilitas fatwa MUI di mata masyarakat.

c. Penyebutan nama tokoh yang dirujuk

Di antara persoalan penyusunan dokumen fatwa MUI lainnya ialah terkait pengutipan nama tokoh. Dalam fatwa MUI Nomor 56 Tahun 2016 tentang Hukum Menggunakan Atribut Keagamaan Non-Muslim, pada konsiderans memperhatikan, dikutip pendapat seorang tokoh, yang ditulis namanya "Ibnu Qoyyim al Jauzi" dalam kitabnya yang berjudul *Aḥkām Ahl al-Dzimmah*. Persoalannya ialah, bahwa terkait dengan nama ini, ada dua tokoh populer di dalam dunia keilmuan Islam yang namanya mirip dengan nama ini, yaitu Ibnu Qayyim al-Jauziyah yang hidup 691 - 751 H yang merupakan penyusun kitab *Aḥkām Ahl al-Dzimmah*,³⁴ sedangkan satunya lagi ialah Ibnu al-Jauzi yang hidup tahun 580 – 656 H.³⁵ Kemiripan nama ini akan menghadirkan ambiguitas jika tidak ditulis dengan benar. Oleh karena itu, semestinya di dalam fatwa MUI tersebut ditulis Ibnu Qayyim al-Jauziyah, bukan Ibnu Qoyyim al Jauzi. Begitu juga pada fatwa-fatwa lainnya, harus disebutkan nama sesuai dengan nama yang sebenarnya.

Hal ini juga terjadi pada dokumen fatwa-fatwa yang lainnya, seperti di dalam fatwa MUI No. 83 tahun 2023 tentang Hukum Dukungan terhadap Perjuangan Palestina, di konsiderans memperhatikan poin c, disebut nama Sayyid Ramadhan Al-Buthi, padahal yang benar adalah Muhammada Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī.

Melihat kenyataan ini, maka MUI harusnya menempatkan orang khusus untuk menjadi editor atau yang bertindak khusus memeriksa kebenaran penulisan nama dan sumber kutipan. Ini tentunya membutuhkan orang yang memiliki pengetahuan, wawasan, potensi untuk mengenali tokoh-tokoh fikih dan fatwa.

2. Format Penyajian Fatwa

a. Penulisan konsiderans menimbang

Sebagaimana telah disinggung pada pendahuluan di atas, pada fatwa MUI nomor 83 tahun 2023 tentang Hukum Dukungan Terhadap Perjuangan Palestina³⁶, di bagian

<https://www.facebook.com/100057453369473/posts/3672296776116342/>

33 Al-Maidānī, *ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة*.

34 Khairuddin Al-Zirikli, *Al-A'lām*, 15th ed. (Dar al-'Ilmi li al-Malāyīn, 2002), j 6, h 56-57.

35 Al-Zirikli, *Al-A'lām*, j 8, h 236.

36 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa MUI Nomor 83 Tahun 2023 Tentang Hukum Dukungan Terhadap Per-

konsiderans menimbang, kata-kata yang disajikan setelah poin a. b. c. dan seterusnya, diawali dengan menggunakan huruf kapital. Penulisan "Bahwa" yang diawali dengan "B" huruf kapital ini tidak sesuai dengan ketentuan teknik pembentukan peraturan perundang-undangan. Penulisan konsiderans menimbang pada fatwa ini berbeda dengan fatwa-fatwa lainnya. Pada fatwa-fatwa lainnya telah sesuai dengan format peraturan perundang-undangan.

Seharusnya kata tersebut diawali dengan huruf kecil, sekalipun berada setelah titik. Inilah di antara keunikan di dalam format peraturan perundang-undangan yang ingin dicontoh oleh MUI. Sebagaimana dijelaskan oleh Indrati bahwa tiap-tiap pokok pikiran yang menjadi latar belakang dan alasan pembentukan peraturan itu diawali dengan huruf abjad, serta dirumuskan dalam satu kalimat yang berawal kata "bahwa" dan diakhiri dengan **tanda baca titik koma**.³⁷ Hal yang sama juga termuat di dalam lampiran II nomor 22 pada Undang-undang No. 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.³⁸ Di dalam dokumen fatwa yang sama, pada judul fatwa, ditemukan penulisan kata "tentang" sebanyak dua kali berturut-turut. Kemudian di dalam konsiderans menimbang juga, pada akhir poin "c" dari menimbang ini, kembali ditemukan kesalahan penulisan titik koma (;) sebanyak dua kali berturut-turut. Berikutnya pada akhir poin "d" juga ditemukan kesalahan dalam menulis "Palestina", di mana P tidak ditulis dengan huruf kapital.³⁹

Kesalahan sederhana ini ditemukan beberapa, padahal baru halaman pertama dari fatwa. Hal ini tentu dapat membuat orang menganggap MUI kurang profesional di dalam menyusun fatwa-fatwanya. Dan sangat wajar jika di halaman-halaman berikutnya, diasumsikan terdapat kesalahan-kesalahan lainnya. Orang yang terbiasa membaca tulisan-tulisan berkualitas dan melalui proses editing dan peninjauan yang baik, akan merasa terganggu menemukan banyak kesalahan seperti ini.

Dalam fatwa nomor 83 tahun 2023 ini juga dimuat hukum mengenai pendistribusian zakat. Akan tetapi di dalam konsiderans memperhatikan di dalam fatwa ini tidak dimuat satupun rujukan kepada fatwa-fatwa MUI, padahal terdapat fatwa-fatwa sebelumnya yang relevan untuk dijadikan rujukan, seperti fatwa MUI Nomor 66 Tahun 2022 tentang Pemanfaatan Harta Zakat untuk Penanggulangan Bencana dan Dampaknya.⁴⁰ Dan juga fatwa MUI Nomor 65 Tahun 2022 tentang Hukum Masalah-masalah Terkait Zakat Fitrah.⁴¹

Dua fatwa yang disebut terakhir ini, di dalamnya pada konsiderans memperhatikan dimuat berbagai fatwa-fatwa MUI sebelumnya yang terkait. Hal ini sesuai dengan apa yang dijelaskan di dalam pedoman penetapan fatwa MUI tahun 2015. Pencantuman fatwa-fatwa sebelumnya yang terkait, itu juga merupakan bentuk harmonisasi

juangan Palestina."

37 Indrati, *Ilmu Perundang-Undangan*, j 2, h 109.

38 *Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan*, h 13.

39 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa MUI Nomor 83 Tahun 2023 Tentang Hukum Dukungan Terhadap Perjuangan Palestina."

40 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa No. 66 Tahun 2022 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat Untuk Penanggulangan Bencana Dan Dampaknya."

41 Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa MUI Nomor 65 Tahun 2022 Tentang Hukum Masalah-Masalah Terkait Zakat Fitrah" (Majelis Ulama Indonesia, 2022).

suatu fatwa dengan fatwa-fatwa lain yang sudah yang terkait dengan fatwa yang mau difatwakan. Sebagaimana dalam peraturan perundang-undangan⁴², harus ada harmonisasi antara suatu peraturan dengan peraturan yang lainnya, dan peraturan yang lebih rendah tidak boleh menyalahi aturan yang secara hierarkis lebih tinggi darinya.

Penelitian ini baru penelitian permulaan terhadap fatwa MUI yang lebih dalam, dan sudah ditemukan berbagai persoalan di dalam validitas kutipan fatwa MUI, begitu juga dalam format penyajian fatwa. Dari temuan-temuan ini, ada berbagai sisi yang menarik untuk diteliti lebih dalam, di antaranya adalah terkait perkembangan fatwa MUI dari masa ke masa dari aspek pembentukan fatwanya. Persoalan-persoalan yang ditemukan ini tentu harus diperhatikan lebih serius, guna menghadirkan fatwa yang disajikan secara lebih profesional, sehingga lebih menarik untuk diimplementasikan, baik dalam suatu legislasi ataupun penerapannya untuk masyarakat luas.

E. Penutup

Berdasarkan temuan penelitian yang telah disajikan dan telah dianalisis di atas, sesuai dengan rumusan masalah penelitian, dapat ditarik beberapa kesimpulan berikut ini:

1. Bahwa terdapat beberapa persoalan di dalam penyajian referensi dalam fatwa-fatwa MUI, seperti mengutip pernyataan orang dari sumber sekunder, padahal orang yang dikutip tersebut adalah populer dan karyanya mudah diakses, seperti mengutip Rasyid Ridha dan al-Mulā Ali al-Qārī; Mengutip pendapat orang dari website, itupun bukan website resmi lembaga ataupun personal, dan nama orang yang dikutip adalah *majhūl* alias tidak dikenali; dan beberapa penyebutan nama tokoh yang tidak tepat, sehingga bisa membuat ambigu.
2. Pada tataran teknik penyajian dan penulisan fatwa, ditemukan persoalan seperti ditemukan beberapa kesalahan penulisan di satu halaman, seperti: penulisan konsiderans menimbang yang tidak sesuai formatnya, menulis tanda baca yang ganda, menulis suatu kata berulang dan menulis nama tempat tidak diawali dengan huruf kapital. Di samping itu, fatwa nomor 83 tahun 2023 tertentu tidak menghadirkan fatwa-fatwa MUI yang sudah ada sebelumnya pada konsiderans memperhatikan.

Persoalan-persoalan tersebut perlu diperbaiki dalam rangka menghadirkan fatwa yang mudah untuk diimplementasikan, baik sebagai salah satu upaya legislasi fatwa (*taqnīn*) dan dalam upaya fatwa bisa dibaca dengan nyaman oleh masyarakat luas.

Melihat-melihat kesalahan-kesalahan yang ditemukan di atas, maka sudah seharusnya di dalam pembentukan fatwa, khususnya di dalam penyajian fatwa menjadi suatu dokumen atau yang disebut kodifikasi sebagaimana layaknya peraturan perundang-undangan, MUI menetapkan orang khusus, sebagaimana di DPR ada yang dikenal dengan Badan Legislasi, yang di antara tugasnya ialah melakukan pemantauan dan peninjauan terhadap undang-undang, serta melakukan evaluasi terhadap pembahasan materi muatan rancangan undang-undang melalui koordinasi dengan komisi dan/atau panitia khusus.

Di samping itu, MUI perlu menyempurnakan metodologi penyusunan fatwa yang sudah ada, membuat format teknik penyusunan yang lebih jelas, untuk bisa seragam, seperti stan-

⁴² Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.

dar transliterasi, penulisan referensi, membuat batasan sumber data yang dijadikan sebagai rujukan, tokoh dan sumbernya. Selain itu juga perlu membuat bank fatwa yang memuat semua fatwa dengan lengkap dan mudah diakses, serta memberikan saran mengenai fatwa terkait, dan memuat fatwa-fatwa terkait di dalam konsiderans fatwa.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Bukhārī, Muhammad Ibn Ismā'il. *Sahih Al-Bukhari*. Edited by Muhammad Zuheir Al-Nāshir. Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, n.d.
- Al-Maidānī, Abdurrahmān Ḥasan Ḥabanakah. 4. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. th ed. Damaskus: Dar al-Qalam, 1993.
- Al-Qārī, Al-Mulā 'Alī. *Mirqāt Al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt Al-Maṣābīḥ*. 1st ed. Beirut: Dār Al-Fikr, 2002.
- Al-Ziriklī, Khairuddin. *Al-A'lām*. 15th ed. Dar al-'Ilmi li al-Malāyīn, 2002.
- Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah. *Al-Farqu Baina Al-Taisir Wa Al-Tasāhul Fī Al-Fatwā*. Cairo, 2013.
- DSN-MUI. "Fatwa No. 77/DSN-MUI/V/2010 Tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai." Last modified 2010. <https://shorturl.at/aclsW>.
- HR, Ridwan. *Hukum Administrasi Negara*. 1st ed. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Indrati, Maria Farida. *Ilmu Perundang-Undangan*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Jubair, Hānī bin Abdullāh bin Muhammad bin. "Al-Taisir Fī Al-Fatwā: Ḍawābiṭ Wa Ṣuwar 'Amaliyah." *Majallah al-Bayān* 171 (2009): 21.
- Majelis Ulama Indonesia. "Fatwa MUI Nomor 65 Tahun 2022 Tentang Hukum Masalah-Masalah Terkait Zakat Fitrah." Majelis Ulama Indonesia, 2022.
- . "Fatwa MUI Nomor 83 Tahun 2023 Tentang Hukum Dukungan Terhadap Perjuangan Palestina." Majelis Ulama Indonesia, 2023.
- . "Fatwa No. 66 Tahun 2022 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat Untuk Penanggulangan Bencana Dan Dampaknya." Majelis Ulama Indonesia, 2022.
- . *Pedoman Penetapan Fatwa*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2015.
- Masrurah, Abidah, and Muzalifah. "Urgensi Fatwa Mui Dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam Di Indonesia." *Indonesia Journal of Shariah Justice* 2, no. 1 (2022): 67–91.
- Sholeh, Asrorun Ni'am. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa*. Jakarta: Emir, 2016.
- Sholeh, M. Asrorun Ni'am. "Living Fatwa: Transformasi Fatwa Dalam Perilaku Dan Kebijakan Publik Di Era Milenial." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023.
- . *Menghidupkan Fatwa: Dinamisasi Fatwa Untuk Kemaslahatan Bangsa*. Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa, 2024.
- Wahid, Soleh Hasan. "Dinamika Fatwa Dari Klasik Ke Kontemporer (Tinjauan Karakteristik Fatwa Ekonomi Syariah Dewan Syariah Nasional Indonesia (DSN-MUI)." *Yudisia : Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* 10, no. 2 (2019): 193–209.
- بيروت: مؤسسة الرسالة, 3891 nd ed. القرضاوي, يوسف. الخصائص العامة للإسلام. ٢
- Undang-Undang (UU) Nomor 13 Tahun 2022 Tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan. Indonesia, 2022.
- Undang-Undang (UU) Nomor 15 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan. Indonesia, n.d.
- Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan. Indonesia, 2011.
- Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah, 2008.

Dilema Kesalehan Sosial dan Stabilitas Negara dalam Penyelesaian Masalah Pengungsi Rohingya di Indonesia: Perlukah Fatwa MUI?

Zezen Zainul Ali

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Email: zezen.uje@gmail.com

0811-3353241

Abstract

The humanitarian crisis experienced by the Rohingya ethnic group has led them to come to Indonesia to seek refuge. On one hand, their arrival gets sympathy as fellow Muslims and on the other hand it can threaten the stability of the country. The existence of this dilemma position requires a Fatwa of MUI as a religious authority that is believed to be able to provide solutions to social religious problems. This research aims to explain the dilemma between religious values and state stability in accepting Rohingya refugees and to find a solution to the problem through Fatwa. This research is a literature research with an interdisciplinary approach. The findings of this research are, first. The existence of Rohingya refugees is part of a humanitarian crisis. Second, the acceptance of Rohingya refugees who are Muslims is an implementation of Islamic values as a form of solidarity with fellow Muslims. However, it can also cause instability in the Indonesian state itself. This instability includes religious, legal, economic, social and security aspects. Third, the presence of Fatwa will be able to provide answers because it has gone through considerations from *tashawwur al-masalah* to *maqashid al-syariah*. This research contributes to state policies and religious authorities in making policies, especially towards refugees in the future while upholding humanity and prudence.

Keywords: Rohingya, Refugees, Humanitarian Crisis, Stability

Abstrak

Krisis kemanusiaan yang dialami oleh etnis Rohingya membuat mereka datang ke Indonesia untuk mencari perlindungan. Di satu sisi, kedatangan mereka mendapat simpati sebagai sesama muslim dan lain sisi dapat mengancam stabilitas negara. Adanya posisi dilema ini maka perlu adanya suatu Fatwa MUI sebagai otoritas kesilaman yang dipercaya dapat memberikan Solusi atas permasalahan sosial keagamaan. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan dilema antara nilai-nilai agama dan stabilitas negara dalam menerima pengungsi Rohingya dan mencaro solusi atas permasalahan tersebut

melalui Fatwa. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan pendekatan interdisipliner. Temuan dari penelitian ini adalah, pertama. Keberadaan pengungsi Rohingya merupakan bagian dari krisis kemanusiaan. Kedua, penerimaan pengungsi Rohingya yang beragama Islam merupakan implementasi dari nilai-nilai Islam sebagai bentuk solidaritas terhadap sesama muslim. Namun, hal tersebut juga dapat menimbulkan ketidakstabilan dalam negara Indonesia sendiri. Ketidakstabilan tersebut meliputi aspek agama, hukum, ekonomi, sosial, dan keamanan. Ketiga, hadirnya Fatwa akan dapat memberikan jawaban karena telah melalui pertimbangan dari *tashawwur al-masalah* sampai *maqashid al-syariah*. Penelitian ini berkontribusi terhadap kebijakan negara dan otoritas keagamaan dalam membuat kebijakan khususnya terhadap para pengungsi di masa yang akan datang dengan tetap menjunjung tinggi kemanusiaan dan kehati-hatian.

Kata kunci: Rohingya, Pengungsi, Krisis Kemanusiaan, Stabilitas

A. Pendahuluan

Kedatangan pengungsi Rohingya di Indonesia telah menciptakan berbagai dinamika. Di satu sisi, kedatangan mereka mendapat simpati dan dukungan dari masyarakat Indonesia. Di sisi lain, kedatangan mereka juga memunculkan berbagai tantangan, seperti masalah kemanusiaan, ekonomi, dan keamanan (Caballero-Anthony, 2016). Masalah pengungsi menjadi polemik penting yang harus diselesaikan untuk menegakkan hak asasi manusia dan hak-hak dasar lainnya bagi kelangsungan hidup manusia. Meskipun Indonesia belum meratifikasi Konvensi 1951 dan Protokol 1967, bukan berarti Indonesia tidak menjunjung tinggi hak asasi setiap orang dengan melakukan kerja sama dengan lembaga UNHCR dan IOM (M Al mudawar & Ichsanoodin Mufty Muthahari, 2021).

Hal ini Sebagaimana dinyatakan dalam Undang-Undang Dasar 1945, setiap orang berhak untuk hidup serta berhak mempertahankan hidup dan kehidupannya. Indonesia juga mengakui bahwa setiap orang memiliki hak untuk mencari suaka untuk mendapatkan perlindungan politik dari negara lain (Syahrin, 2015). Menyikapi hal ini, Pemerintah Indonesia telah menetapkan Peraturan Presiden No. 125 Tahun 2016 tentang Penanganan Pengungsi dari Luar Negeri, sehingga Pemerintah memiliki acuan baku dalam menangani pencari suaka dan pengungsi (Perpres No. 125 Tahun 2016 Tentang Penanganan Pengungsi Dari Luar Negeri, n.d.). Pengungsi adalah pelintas batas internasional yang berusaha melarikan diri dari pelanggaran hak asasi manusia (Betts & Loescher, 2011). Sehingga diperlukan perlindungan bagi mereka agar terhindar dari bahaya (Chapman & Carbonetti, 2011). Keberadaan pengungsi di Indonesia merupakan salah satu bagian dari kepedulian negara sebagai perwujudan tujuan bangsa Indonesia dalam alinea ke-4 pembukaan UUD 1945 (Direktur HAM dan Kemanusiaan, 2010).

Isu-isu terkait pengungsi pada periode sebelumnya tidak mendapat perhatian yang cukup besar. Namun, pada akhir tahun 2023, perhatian tertuju pada pengungsi Rohingya yang tiba di Aceh yang mengalami pro dan kontra. Kehadiran pengungsi Rohingya di Aceh bukanlah yang pertama, namun sudah ada beberapa gelombang sejak tahun 2015 hingga saat ini. Menurut laporan UNHCR hingga 10 Desember 2023, pengungsi Rohingya di Indonesia yang mendarat di Aceh sudah mencapai 1.543 orang (CNN Indonesia, 2023). Awalnya, kehadiran pengungsi Rohingya pada tahun 2015 sempat ditolak oleh

pemerintah Indonesia dan pemerintah daerah dengan alasan keamanan negara. Namun, atas desakan masyarakat Aceh, para pengungsi Rohingya dapat dipindahkan ke daerah pedalaman. Keinginan masyarakat tersebut didasari oleh berbagai pertimbangan dari masyarakat, termasuk sesama muslim, dan rasa kemanusiaan. Maka para pengungsi ditempatkan di lokasi pengungsian yang tersebar di empat wilayah, yaitu Kabupaten Aceh Utara, Kabupaten Aceh Tamiang, Kota Langsa, dan Kabupaten Aceh Timur (Moy & Kusuma, 2016). Hal ini mendapat dukungan dari berbagai organisasi/LSM/mahasiswa sehingga organisasi kemanusiaan di Indonesia juga turut berperan dengan menggalang dana untuk membantu etnis Rohingya.

Namun, seiring berjalannya waktu, kehadiran pengungsi Rohingya kembali menjadi topik pembicaraan nasional. Hal ini terjadi ketika gelombang pengungsi Rohingya kembali ke Aceh pada akhir tahun 2023. Banyak isu yang beredar di masyarakat, mulai dari isu perdagangan manusia hingga ancaman terhadap stabilitas nasional. Kehadiran pengungsi Rohingya dapat menjadi ancaman nyata bagi stabilitas dan keamanan negara. Hal ini dikarenakan pengungsi dan pencari suaka merupakan bentuk ancaman yang tidak dapat diselesaikan melalui tindakan konvensional atau berbasis militer (Caballero-Anthony, 2016). Oleh karena itu, dilema ini menjadikannya sebagai masalah yang perlu diselesaikan. Di satu sisi, Indonesia yang menjunjung tinggi nilai hak asasi manusia, merupakan negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, sehingga berkewajiban untuk menolong sesama. Di sisi lain, terjadi penolakan terhadap pengungsi dengan alasan stabilitas negara dari aspek ekonomi hingga ancaman terhadap stabilitas negara. Oleh karena itu, sebagai jalan keluar dalam mengatasi dilemma demikian, maka perlu adanya fatwa keagamaan yang dapat memberikan pencerahan kepada masyarakat terkait pilihan yang dapat diambil dan sebagai pertimbangan pemerintah dalam mengambil sebuah kebijakan. Fatwa keagamaan di Indonesia identik kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang merupakan lembaga non pemerintah dan memiliki otoritas dalam mengeluarkan suatu fatwa (Ansori, 2022). Meskipun secara formal, Indonesia bukan negara Islam, akan tetapi fatwa merupakan suatu bentuk sistem nilai dalam masyarakat muslim dalam mengatur kehidupan sosial dan keagamaan (Zubaidi, 2020). Hal ini dikarenakan MUI mewadahi Alim Ulama Indonesia dalam membimbing, membina dan mengayomi umat melalui fatwa-fatwa keagamaan dalam meneguhkan tujuan syari'at (*Maqāsid al-Syari'ah*) (Saputera, 2020). Sehingga menarik untuk mengkaji bagaimana untuk mencari solusi atas dilema di atas melalui fatwa keagamaan.

Berdasarkan hasil penelusuran literatur, banyak peneliti yang telah melakukan penelitian dengan tema pengungsi. Penelitian ini berfokus pada pengungsi Rohingya di Aceh. Hasil penelusuran literatur menunjukkan bahwa beberapa penelitian dengan tema pengungsi Rohingya di Aceh telah dilakukan namun hanya terbatas pada beberapa aspek saja. Terdapat dua kelompok penelitian yang telah dilakukan, yaitu pertama, penelitian yang membahas tentang kebijakan pemerintah dalam menerima pengungsi Rohingya. Kelompok penelitian ini dilakukan oleh Deasy Silvy Sari, dkk (Sari, 2018), Fawwaz (Fawwaz, 2021), Joseph Rizki Prabowo, dkk (Prabowo et al., 2022) TNI berupaya untuk berpartisipasi sebagai metode bela negara dalam menghadapi para migran Rohingya yang terus masuk melalui wilayah pesisir Aceh dan kemudian datang dengan perahu, menimbulkan rasa simpati dari masyarakat Aceh. Penelitian ini bertujuan untuk mengevaluasi

keterlibatan TNI dalam menangani pengungsi Rohingya di Aceh dengan menggunakan pemikiran Syukriya tentang peran TNI dalam melakukan operasi militer selain perang. Pendekatan kualitatif digunakan untuk menjelaskan berbagai instrumen dan sumber daya yang digunakan dalam proses pengumpulan data, yang kemudian digunakan untuk memberikan analisis berdasarkan data yang dikumpulkan. Dalam penelitian ini, studi literatur digunakan dalam pengumpulan data dengan melakukan pencarian di internet, yang temuannya kemudian dapat dilakukan reduksi data dan triangulasi data. Hasil dari TNI dalam menangani pengungsi Rohingya terbagi menjadi dua bagian, pertama adalah bantuan pertahanan sebagai bentuk antisipasi menyusupnya paham radikalisme yang dibawa oleh ARSA serta semacam peringatan dini terhadap maraknya kegiatan perdagangan manusia yang ditujukan terhadap pengungsi Rohingya. Kedua, keterlibatan TNI dalam pemberian bantuan, yaitu membantu penyaluran bantuan dari pemerintah dan masyarakat Indonesia kepada pengungsi Rohingya dan berkontribusi dalam pembangunan infrastruktur bagi pengungsi di kamp-kamp pengungsi. The TNI aims to participate in dealing with Rohingya migrants in Aceh as a means of protecting the country in dealing with Rohingya migrants who continue to arrive through the coastal areas of Aceh and subsequently come by boat, eliciting compassion from the Acehnese people. The purpose of this study is to assess the TNI's involvement in dealing with Rohingya refugees in Aceh by utilizing Syukriya's ideas on the role of the TNI in carrying out military operations other than war. The different tools and resources utilized in the data collecting process are described using a qualitative method, which is then used to offer analysis based on the data obtained. The literature research was employed in this study to collect data by searching the internet, the results of which could then be data reduction and data triangulation. The TNI's response to Rohingya refugees is separated into two sections. The first is defensive support as a sort of anticipation of ARSA's infiltration of radicalism and a kind of early warning against widespread human trafficking operations targeting Rohingya refugees. Second, the TNI's role in giving help, namely aiding in the delivery of government and Indonesian people aid to Rohingya refugees and contributing to infrastructure construction for refugees in refugee camps.”,container-title”:”Aliansi: Jurnal Politik, Keamanan Dan Hubungan Internasional”,”DOI”:”10.24198/aliansi.v1i1.38863”,”ISSN”:”2829-1794”,”issue”:”1”,”journalAbbreviation”:”aliansi”,”page”:”27”,”source”:”DOI.org (Crossref, Hardi Alunaza S.D dan M. Kholit Juani,(Alunaza & Juani, 2017), dan Tirza Listiarani (Listiarani, 2020). Dimana para peneliti tersebut secara umum membahas mengenai kebijakan pemerintah terhadap pengungsi Rohingya melalui Peraturan Presiden Nomor 125 Tahun 2016. Kedua, penelitian yang membahas tentang respon dan penerimaan masyarakat terhadap pengungsi Rohingya di Aceh, kelompok ini dilakukan oleh Irwansyah (Irwansyah & Al Asya’ari, 2022), Lay Yang Moy dan Ardli Johan Kusuma (Moy & Kusuma, 2016). Dimana kelompok ini menemukan bahwa penerimaan pengungsi di masyarakat memiliki respon yang beragam tergantung dari latar belakang pengungsi tersebut. Jadi, berdasarkan literatur yang ada, belum ada penelitian yang mengkaji fatwa terhadap para pengungsi khususnya Rohingya dari aspek agama dan juga stabilitas negara. Oleh karena itu, penelitian ini setidaknya akan menjawab beberapa pertanyaan bagaimana kondisi konkrit yang muncul akibat dilemma kehadiran pengungsi dan bagaimana fatwa MUI dapat menjawab problematika kehadiran pengungsi mancanegara.

B. Metode

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (library research), yang bertujuan untuk menjelaskan dilema masyarakat dan negara dalam perkara pengungsi lintas negara. Pendekatan dalam penelitian ini menggunakan kerangka interdisipliner yang menggunakan dua disiplin ilmu, yaitu ilmu agama dan ilmu negara. Data primer merupakan data yang berkaitan dengan pengungsi Rohingya dan metode fatwa MUI. Data dikumpulkan dari berbagai sumber yang relevan dengan tema penelitian sehingga penulis dapat menjelaskan secara komprehensif dilema penanganan pengungsi Rohingya. Kemudian data tersebut diseleksi dan didiskusikan dengan tema penelitian, lalu data tersebut dianalisis dengan mengelaborasi metode-metode fatwa MUI dalam mengeluarkan suatu fatwa, sehingga dapat ditarik sebuah kesimpulan.

C. Hasil dan Pembahasan

Rohingya dan Krisis Kemanusiaan

Rohingya adalah etnis minoritas Muslim di Myanmar. Jumlah mereka mencapai 4% dari total warga negara Myanmar (Evans et al., 2024). Rohingya di Myanmar didiskriminasi, dianiaya, dan tidak diakui sebagai bagian dari etnis Myanmar (Aprilian et al., 2019). Sehingga ada upaya untuk menghilangkan etnis ini di negara tersebut (Rights, 2018).

Setelah operasi pembersihan tersebut, lebih dari 720.000 orang Rohingya melarikan diri ke berbagai negara (Lee, 2021). Sebagian besar pengungsi tanpa tujuan ini melarikan diri dengan menggunakan perahu dan kapal kecil dan menghabiskan waktu 2-3 bulan di laut. Di kapal besar ini, mereka disatukan dengan para imigran dari Bangladesh. Kapal tersebut sempat ditolak masuk oleh tiga negara Malaysia, Thailand, dan Indonesia, sebelum akhirnya masuk ke perairan Andaman dan diselamatkan oleh nelayan Aceh (Kornas Perempuan, 2015).

Status pengungsi yang terpaksa meninggalkan negara asalnya pasti mengakibatkan hilangnya status kewarganegaraan. Hal ini dapat menyebabkan kondisi berbahaya, stres, dan masalah kesehatan mental (Frounfelker et al., 2019) psychologically supportive environments, educational and vocational opportunities, and other resources that promote positive psychosocial development and mental health. This article describes the mental health challenges faced by conflict-affected children and youth, the interventions designed to prevent or ameliorate the psychosocial impact of conflict-related experiences, and a case example of the challenges and opportunities related to addressing the mental health needs of Rohingya children and youth.”;”container-title”:”International Review of the Red Cross”;”DOI”:”10.1017/S181638312000017X”;”ISSN”:”1816-3831, 1607-5889”;”issue”:”911”;”journalAbbreviation”:”Int. rev. Red Cross”;”language”:”en”;”page”:”481-506”;”source”:”DOI.org (Crossref. Selain itu, pengungsi adalah pelintas batas internasional yang berusaha melarikan diri dari pelanggaran hak asasi manusia. Status pengungsi dapat diberikan kepada seseorang yang menjadi pengungsi karena perang, kebebasan yang ditekan, pelecehan, pelanggaran hak asasi manusia, perbedaan politik di negaranya, dan lain-lain (Sakharina & Kadarudin, 2017).

Akibat ketidakadilan kemanusiaan yang diterima oleh etnis Rohingya, mereka mengungsi ke negara lain, salah satunya Indonesia. Sebagian besar pengungsi Rohingya di

Indonesia berada di wilayah Aceh, karena posisinya yang paling dekat dengan Myanmar dibandingkan dengan wilayah Indonesia lainnya. Secara sosiologis, masyarakat Indonesia dikenal dengan keramahannya. Sehingga tidak mengherankan jika masyarakat Indonesia, khususnya di Aceh, membantu ratusan pengungsi Rohingya. Selain itu, Indonesia merupakan negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, sehingga memiliki rasa kemanusiaan yang tinggi dan menjunjung tinggi hak asasi manusia sehingga mendorong untuk membantu atas dasar kesamaan keyakinan sebagai sesama saudara. Selain itu, kondisi ini juga didorong oleh adanya hukum adat laot masyarakat Aceh yang sangat berpengaruh dalam kehidupan masyarakat Aceh, khususnya di sektor kelautan.

Namun, penerimaan pengungsi Rohingya pada awalnya ditolak. Pada tahun 2015, Indonesia menolak pengungsi Rohingya dari Bangladesh yang mengakibatkan 600 pengungsi terdampar di Lhoksumawe dengan alasan keamanan negara. Namun, karena desakan dari masyarakat Aceh yang merasa kasihan dengan para pengungsi yang terkatung-katung di atas kapal. Pemerintah memutuskan untuk menerima para pengungsi Rohingya dan memberikan izin sementara selama 1 tahun kepada para pengungsi sebelum diterima oleh negara lain. Berdasarkan data dari kantor Imigrasi Langsa pada tahun 2015, terdapat 290 orang pengungsi Rohingya yang berada di empat tempat penampungan yang berada di Aceh Timur, Aceh Timur, Langsa, Langsa, dan Aceh Utara (Yasin et al., 2018).

Provinsi Aceh telah menjadi tempat perlindungan terakhir bagi Muslim Rohingya yang tidak memiliki kewarganegaraan yang melarikan diri dari kekerasan dan penganiayaan (Lindblom et al., 2015). Selain itu, para pengungsi Rohingya juga telah menerima dukungan dari berbagai elemen masyarakat Indonesia. Pada tahun 2017, masyarakat Indonesia menunjukkan dukungan mereka untuk Rohingya dalam berbagai bentuk. Beberapa LSM di Indonesia berkoordinasi dan membentuk Aliansi Kemanusiaan Indonesia untuk Myanmar (AKIM) pada Agustus 2018. Aliansi ini terdiri dari PKPU, Palang Merah Indonesia (PMI), dan ACT (Aksi Cepat Tanggap), serta dua organisasi Islam besar di Indonesia, yaitu Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama.

Sepanjang tahun 2020, Indonesia telah menerima setidaknya 396 orang dari etnis Rohingya, menjadikan Indonesia sebagai satu-satunya negara di kawasan Asia Tenggara yang masih menerima pengungsi Rohingya (Listiarani, 2020). Hingga saat ini, menurut laporan UNHCR hingga 10 Desember 2023, pengungsi Rohingya di Indonesia yang mendarat di Aceh mencapai 1.543 orang (CNN Indonesia, 2023).

Kehadiran pengungsi merupakan fenomena sosial dalam hubungan internasional yang memiliki dampak signifikan terhadap kebijakan negara penerima. Hal ini juga terjadi di Indonesia, yang berupaya untuk melindungi para pengungsi dan pencari suaka yang datang ke Indonesia (Syahrin, 2018). Dalam hal ini, kewajiban negara untuk menghormati, melindungi, dan menegakkan hak asasi manusia tidak hanya ditujukan kepada warga negara Indonesia, namun juga mencakup warga negara lain yang berada di wilayah Indonesia, baik secara legal maupun ilegal.

Indonesia memandang dan menyikapi isu pengungsi sebagai isu hak asasi manusia (HAM) yang bersifat universal hal ini sebagai perwujudan dari tujuan bangsa Indonesia yang tertuang dalam alinea ke-4 pembukaan UUD 1945 (Direktur HAM dan Kemanusiaan, 2010). Dengan demikian, motif pengalokasian bantuan luar negeri oleh Indonesia

lebih condong pada motivasi kemanusiaan sebagai bentuk kepedulian terhadap krisis kemanusiaan yang menimpa etnis Rohingya. Melalui pendekatan ini, Indonesia memandang kebijakan luar negerinya berpusat pada kemanusiaan, dalam hal ini pengungsi Rohingya (Nadia Tia Pramita & Zahidi, 2023).

Vis a vis Kesalehan Sosial dan Stabilitas Negara

Sebagai negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, Indonesia turut bersimpati atas penderitaan yang dialami oleh para pengungsi Muslim Rohingya sebagai bentuk solidaritas terhadap sesama umat muslim (Nadia Tia Pramita & Zahidi, 2023). Dalam Islam, perlindungan terhadap pengungsi diberikan kepada siapa saja yang membutuhkan tanpa memandang latar belakang agama, kebangsaan, status ekonomi, jenis kelamin, atau status lainnya. Hal ini karena dalam Islam perbedaan adalah fakta alamiah yang diciptakan oleh Allah SWT sebagaimana dalam Al-Qur'an surat Ar-Rum 22. Berbeda dengan Malaysia, Indonesia bukanlah negara Islam. Negara ini mengakui agama-agama lain seperti; Hindu, Budha, Katolik, Kristen, dan Konghucu sebagai bagian yang setara dari negara Pancasila. Namun, karena negara ini mendeklarasikan diri sebagai 'negara demokrasi terbesar dan negara dengan populasi Muslim terbesar'. Dalam praktiknya, ajaran Islam memiliki peran integral sebagai pengenalan budaya dan politik yang penting, terutama dalam menanggapi krisis kemanusiaan (Fealy, 2008).

Semua agama di Indonesia memiliki ajaran untuk menjunjung tinggi kemanusiaan. Jadi, mendefinisikan kembali makna agama sebagai cara untuk menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan adalah penting. Namun, dalam praktiknya, Indonesia bukanlah negara berbasis agama. Dengan demikian, tidak bisa mengistimewakan salah satu agama. Keberadaan pengungsi Rohingya yang beragama Islam menimbulkan polemik, baik dari kalangan lintas agama maupun dalam negara. Pengungsi identik dengan seseorang yang masuk ke suatu negara secara ilegal. Tentu saja hal ini akan berdampak pada stabilitas suatu negara. Stabilitas negara adalah keadaan tenang di dalam negara tersebut karena terhindar dari gejolak atau gangguan baik yang bersifat politis, ideologis, sosial ekonomi, maupun militer. Stabilitas negara diperlukan untuk menciptakan iklim yang berpotensi bagi perkembangan kehidupan masyarakat secara maksimal (Suharto, 2019). Terciptanya stabilitas suatu negara tentu tidak terjadi begitu saja. Beberapa faktor yang mempengaruhi kondisi stabilitas negara, antara lain kondisi politik, ekonomi, dan sosial budaya ketahanan pangan, ketahanan negara, pembangunan nasional, dan militer. Selain itu juga terciptanya toleransi di antara masyarakat.

Derasnya arus pengungsi Rohingya yang masuk ke Indonesia, khususnya di wilayah Aceh, bukan tidak mungkin akan menimbulkan ketidakstabilan di dalam negeri Indonesia sendiri. Dengan semakin tidak terkendalinya pengungsi Rohingya di Indonesia (khususnya di Aceh), dan dengan status mereka yang tidak jelas, jika tidak ditangani dengan baik, pada akhirnya akan menimbulkan dampak atau permasalahan yang akan merugikan bangsa Indonesia baik dari segi sosial, ekonomi, politik, budaya, dan keamanan (Alunaza & Juani, 2017). Isu migrasi, konflik, dan pengungsian paksa saat ini menjadi tiga kata kunci penting dalam wacana isu kemanusiaan dan keamanan global. Realitas ini menjadi ancaman nyata bagi stabilitas dan keamanan di Indonesia sendiri. Dalam teori ancaman keamanan non-tradisional, isu pengungsi dan pencari suaka merupakan salah satu bentuk ancaman terhadap stabilitas keamanan negara yang tidak dapat diselesaikan melalui tindakan-tindakan konvensional

atau berbasis militer (Caballero-Anthony, 2016). Isu-isu keamanan non-tradisional seperti kelangkaan sumber daya dan gelombang migrasi paksa menyebabkan ketidakstabilan sosial dan politik sehingga memicu ancaman keamanan. Oleh karena itu, penting untuk mendialogkan antara pandangan agama dalam memperlakukan pengungsi dan kepentingan stabilitas negara. Hal ini dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

No.	Aspek	Kesalehan Sosial	Stabilitas Negara
1	Agama	Pengungsi Rohingya adalah umat Islam, sehingga dalam ajaran Islam, perlu dan bahkan wajib untuk dibantu sepenuhnya.	Faktanya Indonesia bukan negara Islam tetapi negara Pancasila, dan memiliki banyak agama dan kepercayaan. Sehingga rentan terjadi kecemburuan sosial berdasarkan agama.
2	Hukum	Pemberian suaka diberikan kepada penguasa sehingga risiko dan manfaatnya dapat dilihat. Pemberian perlindungan tergantung pada keadaan	Penanganan pengungsi di Indonesia dilakukan berdasarkan kerja sama antara pemerintah pusat dengan PBB melalui UNHCR di Indonesia dan/atau organisasi internasional di bidang urusan migrasi atau bidang urusan kemanusiaan.
3	Ekonomi	Manusia dianggap sebagai wakil Allah SWT sebagai pemelihara bumi, yang diberi tanggung jawab untuk memeliharanya. Penolakan pengungsi karena alasan ekonomi juga tidak dapat dibenarkan.	Indonesia mengucurkan dana sebesar Rp2,3 miliar dari APBN tahun 2015 untuk pengungsi. Hal ini memungkinkan pemerintah untuk tetap mengedepankan sisi kemanusiaan dengan tetap menjalin kerja sama dan menampung sementara para pengungsi untuk menjamin kestabilan negara di bidang ekonomi.
4	Sosial Budaya	Agama dapat dikatakan sebagai bagian dari budaya karena merupakan bagian dari identitas seseorang. Kesamaan agama antara 98% penduduk Aceh yang beragama Islam dan Rohingya adalah salah satu alasan penerimaan mereka, namun bukan satu-satunya. Salah satu budaya Aceh, 'Peumulia Jamee', mendukung keterbukaannya terhadap para pengungsi.	<i>Xenofobia</i> atau sikap berprasangka terhadap kelompok lain dapat bermanifestasi sebagai ketakutan terhadap "yang lain" dan keyakinan bahwa pengungsi adalah ancaman terhadap identitas nasional.

5	Keaman-an	Manusia diberikan hak is-timewa oleh Allah SWT untuk mencari perlindungan di muka bumi. Hak ini dihormati dan dijunjung tinggi oleh sesama manusia. Melindungi mereka yang membutuhkan adalah suatu bentuk kehormatan. Bahkan seorang musyrik pun berhak mendapatkan per-lindungan. Perlindungan bagi pengungsi diberikan tanpa memandang perbedaan latar belakang.	Pengungsi dan pencari suaka merupak-an bentuk ancaman terhadap stabilitas keamanan negara yang tidak dapat diselesaikan melalui cara-cara konven-sional atau berbasis militer.

Berdasarkan tabel di atas, dilema penanganan pengungsi Rohingya adalah faktor ajaran agama dan juga stabilitas negara. Sehingga perlu didialogkan untuk mendapatkan solusi ter-baik. Pada awalnya, para pengungsi Rohingya sempat ditolak oleh Pemerintah Kota Lhok-seumawe. Namun, desakan masyarakat membuat para pengungsi Rohingya dipindahkan ke pedesaan. Keinginan masyarakat tersebut didasari oleh berbagai pertimbangan dari ma-syarakat, termasuk sesama muslim, dan rasa kemanusiaan.

Peran Fatwa MUI dalam Memberikan Solusi atas Dilema

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai Lembaga independen yang menaungi ulama-ulama berperan dalam membimbing dan membina masyarakat. Salah satu tugas tersebut yakni membuat suatu fatwa. Fatwa-fatwa dikeluarkan sebagai jawaban atas persoalan-persoalan hukum Islam yang muncul di masyarakat (Muzhar, 1993)"title": "1993. Fatwa merupakan salah satu sistem nilai yang memiliki kekuatan sebagai rujukan untuk mengatur kehidupan sosial keagamaan masyarakat muslim bahkan pada beberapa negara fatwa telah menjadi suatu acuan norma-norma yang wajib diikuti oleh warga negara (Zubaidi, 2020).

MUI aktif dalam membahas dan menyelesaikan masalah-masalah kontemporer di ma-syarakat. MUI telah berusaha untuk memahaminya dengan kerangka teori analisa kemasla-hatan atau pendekatan metode istishlahi, yakni memperhatikan masalah, yang berporos kepada lima tujuan syari'at (*kulliyat al-khams*), yaitu memelihara agama (*hifz al-din*), meme-lihara jiwa (*hifz al-nafs*), memelihara keturunan (*hifz al-nasl*), memelihara harta (*hifz al-mal*), dan memelihara akal (*hifz al-aql*).

MUI dalam merancang suatu fatwa, pada dasarnya melakukan proses istinbath ahkam yang berdasar pada Al-Qur'an, Hadits, ijma' dan Qiyas serta dalil-dalil lain seperti istihsan, masalah mursalah dan sad al-Dzari'ah. Selain itu juga, pendapat-pendapat ulama madzhab dan ulama kontemporer menjadi rujukan. Secara garis besar, metode yang digunakan dalam fatwa MUI diklasifikasikan dalam tiga kategori yakni nash qath'i, qauliy dan manhaji. Per-tama, nash qath'i dilakukan dengan merujuk pada nash-nash yang telah jelas hukumnya, kedua, jika dalam nash tidak ditemukan jawaban maka akan menggunakan metode qauliy dan manhaji yang bertujuan kemaslahatan umat (Mukhlisin et al., 2018). Metode yang di-gunakan oleh MUI dalam Menetapkan Fatwa diatur dalam keputusan fatwa MUI Nomor

Istimewa/VII/2012 tanggal 1 Juni 2012 tentang Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Oleh karena itu, sebagai solusi dari dilemma pengungsi, maka fatwa MUI dapat menjadi Solusi pada kondisi saat ini dan yang akan datang. MUI dalam menetapkan suatu fatwa tentunya dilakukan secara kolektif dan menggunakan dalil-dalil lain yang mu'tabar, argumentatif, kontekstual (waqi'iy), aplikatif, dan moderat. Berkaitan dengan masalah pengungsi, MUI melalui komisi fatwa akan melakukan kajian komprehensif untuk memperoleh deskripsi yang utuh (tashawwur al-mas'alah). Setelah mengetahui duduk masalah yang hendak dipecahkan, penetapan fatwa harus mempertimbangkan kemaslahatan umum dan maqasid syari'ah.

Sehingga untuk menjawab tahapan-tahapan MUI dalam mengeluarkan suatu fatwa maka perlu memaparkan beberapa pertimbangan-pertimbangan yang dapat menjadi wasilah dan rujukan yang mana agar fatwa dapat berjalan dengan baik sesuai dengan pedoman dan kemaslahatan. Oleh karena itu sebagai berikut;

1. *Aspek Keagamaan*

Indonesia adalah bangsa yang terkenal dengan keramahannya, sehingga para nelayan Indonesia lah yang menolong ratusan pengungsi etnis Rohingya yang sedang melaut. Mayoritas masyarakat Indonesia beragama Islam, sehingga memiliki rasa kemanusiaan dan solidaritas yang tinggi atas dasar kesamaan keyakinan dengan menolong sesama muslim. Dalam Islam, perlindungan terhadap pengungsi diberikan kepada siapa saja yang membutuhkan tanpa memandang latar belakang agama, kebangsaan, status ekonomi, jenis kelamin, atau status lainnya. Hal ini karena dalam Islam perbedaan adalah fakta alamiah yang diciptakan oleh Allah SWT sebagaimana dalam Al-Qur'an surat Ar-Rum 22 dan juga dalam hadist Rasulullah SAW:

"Dari Nu'man bin, Basyir berkata: Rasulullah SAW, bersabda, "Perumpamaan orang-orang mukmin dalam kasih sayang adalah seperti satu tubuh, jika salah satu anggota tubuh mengerang kesakitan maka seluruh tubuh akan merasakan panas dan demam". (HR. Muslim).

Karena semua orang beriman adalah bersaudara, maka saling peduli dan membantu satu sama lain adalah kewajiban bagi setiap Muslim. Jika seorang Muslim merasakan penderitaan, maka Muslim lainnya juga ikut merasakannya. Hal ini juga berlaku untuk Muslim Rohingya, karena sebagian besar masyarakat Indonesia adalah Muslim, berdasarkan iman dan kepercayaan. Masyarakat Indonesia memiliki empati yang besar terhadap isu Rohingya (Maududi, 1995). Dalam Islam, hak-hak yang diberikan kepada umat Islam terkait dengan filosofi hukum Islam yang disebut dengan teori maqâshid al-syariah, yang berimplikasi pada perlindungan terhadap hal-hal yang bersifat kebutuhan (dharuriyyat), yang meliputi; Perlindungan terhadap agama (hifzh al-din), perlindungan terhadap jiwa (hifzh al-nafs), perlindungan terhadap akal (hifzh al-'aql), Perlindungan terhadap harta benda (hifzh al-mal), dan perlindungan terhadap nasab (hifzh al-nasl) (Djamil, 1997).

Kondisi di atas adalah panduan untuk mempraktikkan ajaran Islam. Namun, perlu dicatat bahwa Indonesia bukanlah negara Islam. Ada 5 agama selain Islam dan lebih dari 180 aliran kepercayaan. Jadi, akan rentan jika hanya satu agama saja yang dipertimbang-

kan. Tentu saja jika hal ini terjadi, stabilitas negara akan terganggu dan kerukunan antar umat beragama tidak akan terjadi. Maka dalam aspek ini, selain menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, perlu juga ditekankan rasa keadilan kepada semua orang agar tidak terjadi kecemburuan sosial dan terhindar dari konflik antar umat beragama.

2. *Aspek Hukum*

Pengungsi dalam Islam termasuk kaum *mustadh'afin*. Allah SWT memerintahkan orang-orang yang beriman untuk memperjuangkan keadilan dan kebebasan bagi para *mustadh'afin* termasuk para pengungsi (Esack, 2000). Melindungi mereka yang membutuhkan adalah bentuk kemuliaan. Seorang musyrik juga berhak mendapatkan perlindungan (Quthb, 2003). Orang yang berimigrasi atau disebut pengungsi ke negara tujuan harus diberikan perlindungan. Terdapat aturan dalam konstitusi Islam terkait suaka bagi imigran sebagai berikut; a. Dilindungi dari segi keamanan keyakinannya, b. Imigrasi yang disebabkan oleh intimidasi negara asal harus mendapatkan prioritas perlindungan, c. Ekstradisi terhadap imigran dapat dilakukan jika negara asal menjamin keamanan (Putro, 2018).

Menurut pandangan Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan beberapa pengikut Ahmad bin Hambal, pencari suaka yang merupakan penduduk sementara non-Muslim diberikan izin sementara untuk tinggal di Dar al-Islam. Setelah menyelesaikan masa tinggal mereka, mereka dapat meninggalkan Dar al-Islam. Bahkan kepala negara memiliki hak untuk mempercepat masa tinggal mereka sebelum berakhirnya periode tersebut jika dianggap perlu. Dalam hal ini, mereka harus dikembalikan ke tempat yang aman (Djamil, 1997). Sementara itu, Wahbah Zuhaili berpendapat bahwa kewenangan pemberian suaka diberikan kepada penguasa agar dapat diketahui resiko dan manfaat dari pemberian perlindungan tersebut dan keputusan tersebut harus dihormati oleh kaum muslimin yang lain. Sementara itu, pemberian perlindungan oleh selain khalifah tergantung pada kondisi (Az-Zuhaili, 2013).

Sementara itu, dalam aspek hukum di Indonesia. Sebelum tahun 2016, Indonesia mengalami kekosongan hukum dalam hal penanganan pengungsi yang masuk ke wilayah Indonesia. Penanganan pengungsi hanya didasarkan pada peraturan perundang-undangan yang mengatur tentang hak asasi manusia, yang juga mencakup hak-hak pengungsi. Pemerintah Indonesia akhirnya mengesahkan Peraturan Presiden (Perpres) Republik Indonesia Nomor 125 Tahun 2016 tentang Penanganan Pengungsi dari Luar Negeri pada tanggal 31 Desember 2016 (selanjutnya disebut Perpres). Secara normatif, Perpres ini mengisi kekosongan hukum dalam mengatur pengungsi dan pencari suaka di Indonesia, yang ditegaskan dalam Pasal 28 G (2) UUD 1945 dan Pasal 25 dan 27 UU No. 37 Tahun 1999 tentang Hubungan Luar Negeri. Dalam Peraturan Presiden No. 125 Tahun 2016 tentang Penanganan Pengungsi dari Luar Negeri, penanganan pengungsi di Indonesia dilakukan berdasarkan kerja sama antara pemerintah pusat dengan Perserikatan Bangsa-Bangsa melalui UNHCR di Indonesia dan/atau organisasi internasional di bidang migrasi atau kemanusiaan yang memiliki perjanjian dengan pemerintah pusat (Perpres No. 125 Tahun 2016 Tentang Penanganan Pengungsi Dari Luar Negeri, n.d.).

Dengan demikian, dilema dalam konteks hukum bukanlah hal yang perlu diperdebatkan, hal ini dikarenakan dalam Islam tanggung jawab terhadap pengungsi disesuaikan

kan dengan kondisi dan kebijakan pemerintah. Pemerintah akan memikirkan kemaslahatan bagi warga negara dengan membangun kerjasama dengan pihak-pihak terkait untuk mencari solusi bersama tanpa mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan yang adil dan beradab.

3. *Aspek Ekonomi*

Salah satu alasan untuk menolak pengungsi adalah alasan ekonomi. Negara-negara di seluruh dunia cenderung menolak kehadiran orang asing yang berpotensi menjadi beban ekonomi. Pengungsi sering dianggap sebagai beban ekonomi dan berpotensi mengambil lapangan pekerjaan dari penduduk lokal. Dalam Islam, penolakan terhadap pengungsi karena alasan ekonomi tidak dapat dibenarkan. Allah SWT adalah pemilik utama bumi dan segala isinya. Dalam surah al-An'am ayat 165, manusia dianggap sebagai wakil Allah SWT sebagai pemelihara bumi, yang diberi tanggung jawab untuk memeliharanya. Manusia harus memakmurkan bumi. Manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas berbagai kenikmatan dan kekayaan yang dikeruknya dari bumi. Bumi adalah amanah dari Allah SWT, dan manusia hanya bertugas menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya (Al-Sheikh et al., 2004).

Pertimbangan terbesar Indonesia adalah faktor ekonomi. Indonesia merupakan negara berkembang yang tidak dapat memperlakukan pengungsi sesuai dengan ketentuan yang tertera dalam konvensi. Ketentuan dalam konvensi dan protokol pengungsi mengatur bahwa pemerintah negara yang telah meratifikasi keduanya memiliki tanggung jawab untuk menjamin keberlangsungan hidup pengungsi di negaranya. Kewajiban yang dibebankan kepada negara peratifikasi memiliki dimensi yang luas, tidak hanya pada aspek hak-hak ekonomi dan sosial bagi para pengungsi, namun juga pada hak-hak sipil dan politik para pengungsi yang tinggal di negara tersebut (Fitria, 2015).

Dengan peningkatan jumlah pengungsi yang signifikan, Indonesia mengucurkan dana sebesar Rp2,3 miliar dari APBN pada tahun 2015 untuk para pengungsi, meskipun kondisi ekonomi Indonesia sedang mengalami krisis ekonomi. Setidaknya menurut Kementerian Luar Negeri Indonesia, terdapat total 1.346 orang pengungsi Rohingya baik dari Myanmar maupun Bangladesh yang berada di Indonesia pada tahun tersebut dan menempati dua tempat di Aceh (Moy & Kusuma, 2016). Realitas ini merupakan salah satu ancaman yang muncul dalam diskursus isu Pengungsi dan Pencari Suaka di Indonesia. Pengungsi yang terdaftar di UNHCR umumnya memiliki pendapatan bulanan sebesar Rp. 1.250.000 per kepala. Alokasi tersebut dinilai masih belum memenuhi standar hidup di kota-kota besar di Indonesia. Selain menerima bantuan dari organisasi IOM dan UNHCR, para pengungsi yang sedang transit di Indonesia juga menerima bantuan sukarela dari LSM dan warga. Kondisi minimnya bantuan sosial yang didapatkan oleh para pengungsi juga diperparah dengan adanya rencana penghentian bantuan keuangan oleh UNHCR dan IOM mengingat donasi yang didapatkan dari para donatur semakin menipis dan tidak mencukupi untuk menutupi biaya operasional di Indonesia (Priambodo, 2021).

Maka, melihat kondisi tersebut, tidak salah ketika Indonesia tidak meratifikasi Konvensi 1951 tentang Pengungsi dan Protokol 1967 tentang Pengungsi dengan pertimbangan kondisi Indonesia yang masih menjadi negara berkembang dan kondisi ekonomi yang belum stabil. Bahkan para pengungsi ini juga akan mempengaruhi tingkat pengangguran

yang terjadi di Indonesia, seperti yang dikatakan Weiner bahwa proses migrasi internasional dapat memperburuk jumlah pengangguran. Sehingga kebijakan Indonesia yang mengedepankan kemanusiaan namun tetap menjalin kerjasama dan menampung sementara para pengungsi tetap menjamin kestabilan negara di bidang ekonomi.

4. *Aspek Sosial Budaya*

Indonesia dan Rohingya memiliki kesamaan, yaitu sama-sama menganut agama Islam. Agama dapat dikatakan sebagai bagian dari budaya karena merupakan bagian dari identitas seseorang. Bersama organisasi nirlaba lainnya, mereka juga membentuk Misi Kemanusiaan Asia Tenggara untuk mengkoordinasikan bantuan kemanusiaan Rohingya (Listiarani, 2020). Budaya dan sejarah lainnya adalah budaya dan sejarah Aceh yang saat ini menjadi tempat penampungan pengungsi Rohingya. Budaya Aceh sangat dipengaruhi oleh Islam, karena Aceh adalah satu-satunya negara bagian di Indonesia yang menerapkan hukum syariah Islam di wilayahnya dan berstatus sebagai 'daerah istimewa'. Kesamaan agama antara 98% penduduk Aceh yang beragama Islam dan Rohingya adalah salah satu alasan penerimaan mereka, namun bukan satu-satunya. Salah satu budaya Aceh, 'Peumulia Jamee', adalah salah satu pendukung keterbukaan mereka terhadap pengungsi. Budaya ini mengharuskan masyarakat Aceh untuk menghormati setiap tamu yang datang.

Salah satu alasan penolakan terhadap kehadiran pengungsi adalah perbedaan sosial-budaya. Resistensi membuat para pengungsi lebih sulit untuk berintegrasi ke dalam masyarakat dan menyebabkan berkurangnya dukungan terhadap kebijakan perlindungan pengungsi. Resistensi tersebut diperparah oleh peran media dalam mempromosikan sikap negatif terhadap pengungsi. Banyaknya pemberitaan media menciptakan rasa ketidakpastian dan ancaman, yang dapat mengarah pada dehumanisasi pengungsi dan persepsi bahwa mereka adalah ancaman bagi identitas nasional (Esses et al., 2013). Perbedaan budaya juga dapat menumbuhkan sikap xenofobia atau prasangka terhadap kelompok lain yang memiliki latar belakang budaya atau etnis yang berbeda. Hal ini dapat bermanifestasi dalam bentuk ketakutan terhadap "yang lain" dan keyakinan bahwa pengungsi merupakan ancaman terhadap identitas nasional. Dalam sebuah penelitian di Hong Kong dan Cina, sikap negatif terhadap pengungsi sering kali berakar pada kesenjangan sosial dan persepsi tentang perbedaan budaya dan Bahasa (Koc & Anderson, 2018). Sikap negatif terhadap pengungsi diperkuat oleh pandangan bahwa pengungsi akan menguras sumber daya dalam negeri. Ketika masyarakat cenderung memiliki nasionalisme yang sempit, mereka cenderung menunjukkan sikap negatif terhadap pengungsi.

5. *Aspek Keamanan*

Manusia diberikan hak istimewa oleh Allah SWT untuk mencari perlindungan di muka bumi. Hak ini dihormati dan dijunjung tinggi oleh sesama manusia. Melindungi mereka yang membutuhkan adalah suatu bentuk kehormatan. Bahkan seorang musyrik pun berhak mendapatkan perlindungan (Quthb, 2003). Perlindungan bagi pengungsi diberikan kepada siapa saja yang memintanya tanpa memandang agama, kebangsaan, status ekonomi, jenis kelamin, atau status lainnya. Warga negara Muslim yang berlindung

di Dar al-Islam dapat tinggal selamanya atau tanpa batas waktu karena mereka dianggap sebagai warga negara Dar al-Islam. Demikian pula dengan non-Muslim yang mencari perlindungan di Dar al-Islam dan kemudian masuk Islam. Dengan permohonan suakanya ke Dar al-Islam dan masuk Islam, maka statusnya pun berubah menjadi warga negara Dar al-Islam, bukan lagi musta'min. Mereka harus diperlakukan dan memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan warga negara Muslim lainnya. Abu Hanifah menekankan bahwa nyawa dan harta benda mereka harus dilindungi (Iqbal, 2014).

Sementara itu, isu migrasi, konflik, dan pengungsian paksa saat ini menjadi tiga kata kunci penting dalam wacana isu kemanusiaan dan keamanan global. Realitas ini menjadi ancaman nyata bagi stabilitas dan keamanan di Indonesia sendiri. Menurut perspektif ancaman keamanan non-tradisional, isu pengungsi dan pencari suaka merupakan salah satu bentuk ancaman terhadap stabilitas keamanan negara yang tidak dapat diselesaikan melalui tindakan-tindakan konvensional atau berbasis militer. Isu-isu keamanan non-tradisional seperti kelangkaan sumber daya dan gelombang migrasi paksa menyebabkan ketidakstabilan sosial dan politik sehingga memicu ancaman keamanan. Kehadiran pengungsi di Indonesia hanya akan memberikan dampak sosial yang negatif dan memicu ancaman keamanan non-tradisional (Prahenti, 2013). Pengungsi asing juga berpotensi menimbulkan ancaman internal bagi suatu negara karena kedatangan warga negara tanpa izin masuk yang sah seperti visa dan dokumen perjalanan seperti paspor yang masih berlaku, serta pengungsi yang masuk ke Indonesia tidak melalui Tempat Pemeriksaan Imigrasi secara otomatis merupakan tindak pidana yang serius.

Selain itu, untuk menjaga keamanan, operasi militer selain perang dapat dilakukan dalam bentuk bantuan pertahanan yang difokuskan pada dua hal, yaitu mengantisipasi masuknya terorisme dan mengantisipasi perdagangan manusia. Hal ini yang kemudian menyebabkan para migran ilegal Rohingya, terutama yang tinggal di kamp-kamp ilegal atau tidak terdaftar sebagai pengungsi, dianggap sebagai penyebab konflik. Pergerakan pengungsi Rohingya mulai dilihat melalui prisma meningkatnya tantangan dalam mengendalikan terorisme jihadis dan politik di wilayah tersebut (Bemma, 2019).

Terlebih lagi, banyak pengungsi Rohingya yang telah memasuki wilayah Aceh. Aceh pernah menjadi wilayah konflik antara Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dan pemerintah Indonesia pada tahun 1976-2005, yang merupakan konflik sipil berkepanjangan yang menuntut kemerdekaan (Walden & Jones, 2020). Akibat konflik tersebut, banyak warga Aceh yang mencari suaka ke negara-negara tetangga. Banyaknya warga Aceh yang menyelamatkan pengungsi Rohingya didasari oleh solidaritas kemanusiaan yang muncul dari pengalaman mencari suaka akibat konflik. Kehadiran pengungsi Rohingya sendiri dapat merugikan bangsa Indonesia jika dikaitkan dengan demografi (jumlah penduduk), serta sosial ekonomi yang secara tidak langsung akan berdampak pada meningkatnya angka kriminalitas di Indonesia, khususnya wilayah Aceh. Oleh karena itu, perlu adanya pengawasan yang ketat dari aparat keamanan untuk menjaga stabilitas negara dari segala ancaman non-militer yang dapat dipicu oleh kedatangan para pengungsi.

Sehingga berdasarkan aspek-aspek pertimbangan diatas, maka dalam menyelesaikan dan memberikan gambaran yang jelas bagaimana posisi Islam atas jawaban dilemma antara kesalehan sosial dan stabilitas negara, maka perlu adanya Fatwa MUI untuk memberikan jawaban. Fatwa MUI yang dikeluarkan dalam permasalahan ini telah

sesuai dengan kaidah atau pedoman dalam mengeluarkan suatu fatwa. Prinsip *tashawwur al-masalah* sampai aspek tujuan penetapan hukum (*maqashid al-syariah*) pun telah terpenuhi.

D. Kesimpulan

Etnis Rohingya di Myanmar didiskriminasi, dianiaya, dan tidak diakui sebagai bagian dari etnis Myanmar akibatnya para korban mengungsi ke berbagai negara seperti Indonesia, khususnya di wilayah Aceh. Munculnya pro-kontra tentang masalah ini jelas memunculkan dilemma antara kesalehan sosial masyarakat Indonesia sebagai negara mayoritas muslim dan pengaruh terhadap kestabilan negara. Oleh karena itu, penting adanya suatu Fatwa MUI sebagai otoritas kesilaman yang dipercaya dapat memberikan Solusi atas permasalahan sosial keagamaan. Hal ini merujuk pada pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut Pertama, aspek agama yang menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, juga perlu menekankan rasa keadilan kepada seluruh masyarakat agar tidak terjadi kecemburuan sosial dan konflik antar umat beragama. Kedua, dilema dalam konteks hukum bukanlah hal yang perlu diperdebatkan, hal ini dikarenakan dalam Islam tanggung jawab terhadap pengungsi disesuaikan dengan kondisi dan kebijakan pemerintah. Pemerintah akan memikirkan kemaslahatan bagi warga negara dengan membangun kerjasama dengan pihak-pihak terkait untuk mencari solusi bersama tanpa mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan yang adil dan beradab. Ketiga, kebijakan Indonesia yang tetap mengedepankan kemanusiaan namun tetap menjalin kerja sama dan menampung sementara para pengungsi untuk menjamin stabilitas negara di bidang ekonomi. Keempat, budaya dan sejarah Aceh sebagai wilayah yang saat ini menampung pengungsi Rohingya, dan kelima, perlunya pengawasan yang ketat oleh aparat keamanan untuk menjaga stabilitas negara dari segala ancaman non militer yang dapat dipicu oleh kedatangan pengungsi. Sehingga hadirnya Fatwa MUI dapat memberikan jawaban yang jelas kepada masyarakat yang tentunya telah mempertimbangkan dari *tashawwur al-masalah* sampai aspek tujuan penetapan hukum (*maqashid al-syariah*). Penelitian ini berkontribusi terhadap kebijakan negara dan otoritas keagamaan dalam membuat kebijakan khususnya terhadap para pengungsi di masa yang akan datang dengan tetap menjunjung tinggi kemanusiaan dan kehati-hatian

Daftar Pustaka

- Al-Sheikh, A. bin M. bin A. bin I., Abdul, terj. M., Ghoffar E.M., A. M., Abu Ihsan, & Al-Atsari. (2004). *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 1*. Pustaka Imam Asy-Syafi'i.
- Alunaza, H., & Juani, M. K. (2017). Kebijakan Pemerintah Indonesia melalui Sekuritisasi Migrasi Pengungsi Rohingya di Aceh tahun 2012-2015. *Indonesian Perspective*, 2(1), 1. <https://doi.org/10.14710/ip.v2i1.15535>
- Ansori, A. (2022). Controversial Fatwas from Indonesian Ulema Council: A Study of the Legal Sociology Perspective. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 11(5), 242. <https://doi.org/10.36941/ajis-2022-0139>
- Aprilian, D., Elita, Y., & Afriyati, V. (2019). Hubungan Antara Penggunaan Aplikasi Tiktok Dengan Perilaku Narsisme Pada Siswa Sekolah Menengah Pertama. *Jurnal Consilia*, 2(3).
- Az-Zuhaili, W. (2013). *Tafsir Al-Munir Aqidah, Syari'ah, Manhaj (Al-Anbiyaa'—An-Nuur Juz 17 & 18)*. Jilid 9. Gema Insani.
- Bemma, A. (2019, August 7). Rohingya refugee voices amplify across Southeast Asia. *The Jakarta Post*. <https://www.thejakartapost.com/life/2019/07/08/rohingya-refugee-voices-amplify-across-southeast-asia.html>
- Betts, A., & Loescher, G. (2011). *Refugee in International Relations*. Oxford University Press.
- Caballero-Anthony, M. (2016). *An Introduction to Non-Traditional Security Studies: A Transnational Approach*. SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781473972308>
- Chapman, A. R., & Carbonetti, B. (2011). Human Rights Protections for Vulnerable and Disadvantaged Groups: The Contributions of the UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights. *Human Rights Quarterly*, 33(3), 682–732. <https://doi.org/10.1353/hrq.2011.0033>
- CNN Indonesia. (2023, December 14). Update Jumlah Total Pengungsi Rohingya dan Sebaran Penampungan di Aceh. *CNN Indonesia*. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20231213141254-20-1036757/update-jumlah-total-pengungsi-rohingya-dan-sebaran-penampungan-di-aceh>
- Direktur HAM dan Kemanusiaan. (2010). *Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Pengesahan Konvensi Pengungsi*. Direktorat Kerjasama HAM Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia.
- Djamil, F. (1997). *Filsafat Hukum Islam*. Logos Wacana Ilmu.
- Esack, F. (2000). *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*. Mizan.
- Esses, V. M., Medianu, S., & Lawson, A. S. (2013). Uncertainty, Threat, and the Role of the Media in Promoting the Dehumanization of Immigrants and Refugees. *Journal of Social Issues*, 69(3), 518–536. <https://doi.org/10.1111/josi.12027>
- Evans, K., Deshwal, S., Diebold, K., Husfloen, T., Ferguson, H., & Goss, K. (2024). Changing the Way Nonprofits Prepare: Lessons Learned from Early Resettlement of Rohingya Unaccompanied Refugee Minors. *Human Service Organizations: Management, Leadership & Governance*, 48(1), 96–116. <https://doi.org/10.1080/23303131.2023.2260434>
- Fawwaz. (2021). *Penanganan Pengungsi Luar Negeri Menurut Peraturan Presiden Nomor 125 Tahun 2016 Ditinjau Dari Perspektif Fiqh Siyasah (Studi Kasus Pengungsi Rohingya di Kota Lhokseumawe)* [Skripsi, UIN Ar-Raniry]. <https://repository.ar-raniry.ac.id/id/eprint/19425/>
- Fealy, Greg., & White, Sally. (2008). *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies.
- Fitria, F. (2015). Perlindungan Pengungsi di Negara Ketiga: Praktik Indonesia. *PADJADJARAN Jurnal Ilmu Hukum (Journal of Law)*, 2(1), 105–125. <https://doi.org/10.22304/pjih.v2n1.a7>

- Frounfelker, R. L., Islam, N., Falcone, J., Farrar, J., Ra, C., Antonaccio, C. M., Enelamah, N., & Betancourt, T. S. (2019). Living through war: Mental health of children and youth in conflict-affected areas. *International Review of the Red Cross*, 101(911), 481–506. <https://doi.org/10.1017/S181638312000017X>
- Iqbal, M. (2014). *Fiqh Siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. Prenada Media Group.
- Irwanyisah, I., & Al Asya'ari, A. A. (2022). Rohingya Muslims in Indonesia: Interaction, Stigmatization and Religious Response. *FIKRAH*, 10(2), 241. <https://doi.org/10.21043/fikrah.v10i2.16287>
- Koc, Y., & Anderson, J. R. (2018). Social Distance toward Syrian Refugees: The Role of Inter-group Anxiety in Facilitating Positive Relations. *Journal of Social Issues*, 74(4), 790–811. <https://doi.org/10.1111/josi.12299>
- Komnas Perempuan. (2015). *Laporan Ringkas Pemantauan Pengungsi Rohingya di Kabupaten Aceh Utara, Aceh Timur dan Kota Langsa Provinsi Aceh*. Komnas Perempuan. <https://komnasperempuan.go.id/laporan-pemantauan-ham-detail/laporan-ringkas-pemantauan-pengungsi-rohingya-di-kabupaten-aceh-utara-aceh-timur-dan-kota-langsa-provinsi-aceh>
- Lee, R. (2021). *Myanmar's Rohingya Genocide: Identity, History and Hate Speech*. Bloomsbury Publishing.
- Lindblom, A., Marsh, E., Motala, T., & Munyan, K. (2015). *Persecution of the Rohingya Muslims: Is genocide occurring in Myanmar's Rakhine state? A legal analysis*. CT: Allard K. Lowenstein International Human Rights Clinic. <http://hdl.handle.net/2451/40707>
- Listiarani, T. (2020). Analisis Kebijakan Luar Negeri Indonesia Dalam Menerima Pengungsi Rohingya Di Indonesia. *Jurnal PIR*, 5(1). <https://garuda.kemdikbud.go.id/documents/detail/2143900>
- M Almudawar & Ichsanoodin Mufty Muthahari. (2021). Penanganan dan Perlindungan Hak Asasi Manusia terhadap Pengungsi (Refugees) dan Pencari Suaka (Asylum Seekers) di Indonesia Sesuai Pengkajian Perpres 125 Tahun 2016 dan Implementasi Peran Rumah Detensi Imigrasi dalam Penanganan Pengungsi di Luar Negeri pada Masa Pandemi Covid-19. *Perspektif Hukum*, 108–122. <https://doi.org/10.30649/ph.v2i12.71>
- Maududi, A. A. (1995). *Human Right in Islam. Penerjemah Bambang Iriana Djajaatmaja, Hak-hak Asasi Manusi dalam Islam*. Bumi Aksara.
- Moy, L. Y., & Kusuma, A. J. (2016). LATAR BELAKANG INDONESIA MENERIMA PENGUNGSI ROHINGYA PADA TAHUN 2015 (ANALISA KONSTRUKTIVIS). *GLOBAL INSIGHT JOURNAL*, 1(1). <https://doi.org/10.52447/gij.v1i1.755>
- Mukhlishin, A., Suhendri, A., & Dimyati, M. (2018). Metode Penetapan Hukum Dalam Berfatwa. *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam*, 3(2), 167. <https://doi.org/10.29240/jhi.v3i2.444>
- Muzhar, M. A. (1993). 1993). *Fatwa-fatwa MUI, Study tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia. Jakarta: INIS*.
- Nadia Tia Pramita, & Zahidi, M. S. (2023). Analisis Peranan Indonesia dalam Pemberian Bantuan Kemanusiaan Terhadap Etnis Rohingya di Era Jokowi. *Review of International Relations*, 5(1), 84–106. <https://doi.org/10.24252/rir.v5i1.34500>
- Perpres No. 125 Tahun 2016 Tentang Penanganan Pengungsi Dari Luar Negeri.
- Prabowo, J. R., Akim, A., & Sudirman, A. (2022). PERAN TENTARA NASIONAL INDONESIA DALAM MENANGGULANGI PENGUNGSI DARI LUAR NEGERI: STUDI KASUS PENGUNGSI ROHINGYA DI INDONESIA (2015-2020). *Aliansi : Jurnal Politik, Keamanan Dan Hubungan Internasional*, 1(1), 27. <https://doi.org/10.24198/aliansi.v1i1.38863>
- Prahenti, D. S. (2013). Dampak Singgahnya Pencari Suaka ke Australia terhadap Peningkatan Kejahatan Transnasional di Indonesia. *Jurnal Analis Hubungan Internasional*, 2(2),

83–122.

- Priambodo, A. (2021). PERSIMPANGAN DILEMA PENANGANAN PENGUNGSI ASING DI INDONESIA PASCA PENERBITAN PERPRES NO. 125 TAHUN 2016. *Cakrawala - Jurnal Humaniora*, 21(2), 122–129. <https://doi.org/10.31294/jc.v2i2.10995>
- Putro, G. A. (2018, September 3). 14.425 Imigran Ilegal Penuhi Indonesia, Ini Langkah Pemerintah. *DetikNews*. <https://news.detik.com/berita/d-3442963/14425-imigran-ilegal-penuhi-indonesia-ini-langkah-pemerintah>
- Quthb, S. (2003). *Tafsîr fî Zhilâlîl Qur'an: Di Bawah Naungan Al-Qur'an*. Gema Insani Press.
- Rights, F. (2018). *They gave them long swords*. Fortify Rights. https://www.fortifyrights.org/downloads/Fortify_Rights_Long_Swords_July_2018.pdf
- Sakharina, I. K., & Kadarudin. (2017). *Pengantar Hukum Pengungsi Internasional, Perbedaan Istilah Pencari Suaka, Pengungsi Internasional dan Pengungsi dalam Negeri*. Deepublish.
- Saputera, A. R. A. (2020). Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa MUI Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19. *Tahkim (Jurnal Peradaban Dan Hukum Islam)*, 3(2), 59–78. <https://doi.org/10.29313/tahkim.v3i2.6569>
- Sari, D. S. (2018). INDONESIAN GOVERNMENT POLICY ON ROHINGYA REFUGEES. *Andalas Journal of International Studies (AJIS)*, 7(1), 1. <https://doi.org/10.25077/ajis.7.1.1-13.2018>
- Suharto, S. (2019). *Kebijakan Pemerintah Sebagai Manifestasi Peningkatan Toleransi Umat Beragama Guna Mewujudkan Stabilitas Nasional Dalam Rangka Ketahanan Nasional*. Reativ.
- Syahrin, M. A. (2015). Hak Asasi Bermigrasi. In *Bhumi Pura*. Direktorat Jenderal Imigrasi.
- Syahrin, M. A. (2018). The Rohingya Refugee Crisis: Legal Protection on International Law and Islamic Law. *Proceedings of the 1st International Conference on Indonesian Legal Studies (ICILS 2018)*. 1st International Conference on Indonesian Legal Studies (ICILS 2018), Semarang, Indonesia. <https://doi.org/10.2991/icils-18.2018.18>
- Walden, M., & Jones, B. (2020, August 25). Why Aceh is a rare place of welcome for Rohingya refugees. *The Conversation*. <https://theconversation.com/why-aceh-is-a-rare-place-of-welcome-for-rohingya-refugees-143833>
- Yasin, B., Yusuf, Y. Q., & Junita, M. (2018). Acehnese Teachers Teaching English to Rohingya Refugees: Process and Cultural Barriers. *SAGE Open*, 8(2), 215824401878257. <https://doi.org/10.1177/2158244018782574>
- Zubaidi, S. (2020). Cigarette fatwas, contestation of religious authority and politics in Indonesia. *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 20(1), 61–78. <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v20i1.61-78>

AL-QUR'AN AL-HAKIM SEBAGAI HUKUM, SUMBER/DALIL HUKUM, ISTILAH HUKUM, KAIDAH HUKUM DAN SEGALA SUMBER HUKUM¹

Muhammad Amin Suma (M A S)²

تركت فيكم أمرين (شيئين) لن تضلوا أبدا ما تمسكتم بهما: أعنى كتاب الله وسنة رسوله (رواه الأمام مالك وغيره).

Aku tinggalkan di tengah-tengah kalian (ummatan muslimatan) dua hal/sesuatu yang kalian tidak akan pernah sesat [untuk selamanya] selagi kalian berpegang-teguh dengan keduanya, yakni: Kitab Allah (Al-Qur'an) dan Sunnah Rasul Nya.

(Hadis Riwayat Imam Malik dan lain-lain).

A. MUKADIMAH

Tidak ada kalimat yang paling tepat untuk mengawali tulisan ini, selain menaikkan puji dan syukur ke hadirat Allah *Subhanahu wa-Ta'ala*, Allah Yang Maha Kuasa, Tuhan Yang Maha Esa. Sebab, hanya berkat rahmat, hidayah dan *ma'unah* Nya semata maka penulis dan kita semua bisa berkumpul di tempat terhormat ini dalam rangka konsultasi keilmuan (*mudzakarah 'ilmiyyah*) dalam gelaran acara dan upacara *Annual Confrence on Fatwa Studies (ACFS)* ke 8 di tahun 1456 H/2024 M. Mengiringi puji dan syukur, dengan seikhlas hati, sepeunuh logika, dan sebulat keyakinan, kita mohonkan salawat dan salam untuk penutup dan bintang para nabi Allah (*khatam al-nabiyyin; last of the prophets*), Nabi Muhammad s.a.w. berikut semua keluarga tercinta beliau, sahabat-sahabat terdekatnya, dan semua *umatan muslimatan* yang menjadi kesayangan dan kebanggaan beliau s.a.w. hingga di ahir

1 Makalah, disajikan dalam acara *Annual Confrence On Fatwa Stuides (ACFS)*, 26 Juli 2024 M/20 Muharram 1446 H di Hotel Arya Duta Jakarta.

2 ²Penulis makalah, Muhammad Amin Suma (MAS) adalah Wakil Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (KF-MUI) Pusat (membidangi Urusan Sosial Kemasyarakatan) di samping sebagai Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum serta Dosen Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri (FSH dan SPS UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Ketua Umum Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI) dan Anggota Badan Pengurus Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI).

zaman. In sya Allah mudah-mudahan termasuk kita semua, *al-mutadzakirin* - yang dengan seksama tengah mengikuti acara dan upacara ACFS berikut semua dan masing-masing keluarga besar kita, keluarga besar Majelis Ulama Indonesia, dan tentu saja semua warga Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) tercinta serta warga dunia secara keseluruhan pada umumnya. *Amin, ya Rabb al-'alamin*.

Wa-ba'du! Dengan tetap (wajib) mensyukuri semua capaian usaha (*kasb*), kerja keras (*ijti-had*), usaha sekuat daya (*jihad*), pengendalian diri (*mujahadah*) dan konsisten (*istiqamah*), Majelis Ulama Indonesia – termasuk kita -- tentu masih harus lebih percaya diri lagi untuk bisa mengatasi atau minimal mengurangi (*yantaqish; reduce*) problematika sosial keumatan dan sosial kemasyarakatan bahkan sosial kebangsaan dan kenegaraan baik di tingkat lokal dan regional, maupun nasional dan internasional yang pemecahannya memerlukan "uluran tangan" (keterlibatan aktif) Majelis Ulama Indonesia. Termasuk untuk tidak mengatakan terutama dalam bidang fatwa-fatwa hukum keagamaan sebagaimana yang sudah dijalankan MUI selama hampir setengah abad atau tepatnya 49 tahun (1975 – 2024) tanpa henti dengan menghadirkan beberapa trobosan yang sangat-sangat berkamna.

B. Landasan Pacu Pemilihan Judul

Usai penaikkan puji dan syukur *li-Allah Ta'ala*, serta salawat dan salam *li-al-nabiyyihi - Muhammadin shalla Allahu 'alaihi wa-sallama*, izinkan penulis yang serba daif dan serba keterbatasan ini menyampaikan terima kasih tidak terhingga dan tak terkira kepada semua pihak (perorangan maupun institusi) khususnya Majelis Ulama Indonesia yang telah memberikan kesempatan, perhatian dan penghargaan atas bentang sejumlah makalah, salah satunya berjudul: "**AL-QUR'AN AL-HAKIM: SEBAGAI HUKUM, SUMBER/DALIL HUKUM, ISTILAH HUKUM, KAIDAH HUKUM DAN SEGALA SUMBER HUKUM**" yang kami tulis. Sungguh merupakan kehormatan tersendiri bagi kami membentangkan makalah di hadapan *al-'alimin wa- al-'ulama' al-kiram*, atas landasan fikir sebagai berikut:

Pertama, penulisan judul tulisan ini paling sedikit diilhami oleh ayat-ayat Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad s.a.w., sebagiannya telah dikutipkan di atas.

Kedua, memenuhi imbauan, ajakan, atau dorongan pimpinan MUI utamanya Ketua yang membidangi Fatwa dalam hal ini yang terhormat Prof. Dr. K.H. M. Asrorun Ni'am Sholeh, M.A. dan Prof. Dr. K.H. Hasanudin, M.Ag. (Wakil Ketua Komisi Fatwa dan Ketua BPH DSN MUI), sekurang-kurangnya melalui karya nyata keduanya masing-masing: *MENGHIDUPKAN FATWA (Dinamisasi Fatwa Untuk Kemaslahatan Bangsa (2024))* dan *Metodologi Istimbath Dalam Penerbitan Fatwa DSN-MUI (2024)*.

Ketiga, keterpanggilan hati-nurani penulis – sebagai salah seorang pimpinan Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia – yang membidangi masalah-masalah sosial kemasyarakatan -- untuk ikut serta aktif merawat kesinambungan (kontinuitas) dan keberlangsungan (*sustainable*) produk fatwa Majelis Ulama Indonesia yang sejak diawal-awal kelahiran/kehadirannya dahulu hingga keberadaannya sekarang (1975 -2024 M/1394 - 1446 H), alhamdulillah telah menjadi salah satu Lembaga Fatwa (*Majma' al-Fatawa*) yang mengangkat harkat dan martabat bangsa besar Indonesia ke dalam kancah pergaulan dan percaturan kehidupan antarabangsa di dunia internasional secara keseluruhan.

Keempat, sebagai anggota sivitas akademika maupun akademisi yang alhamdulillah ma-

sih aktif – mohon izin dan restu – meskipun sudah terbilang lama (lebih dari separoh abad) malang-melintang dalam dunia perguruan tinggi yang membidangi ilmu agama dan keagamaan Islam (*al-'ulum al-diniyyah al-islamiyyah*) pada umumnya serta ilmu-ilmu syariah dan kesyariahan (*al-'ulum al-syar'iyah*) pada khususnya, merasa terpanggil dan terdorong untuk bersama-sama narasumber yang lain-lain ikut memberikan sumbangsih nyata bagi kepentingan umat dan masyarakat serta bangsa dan negara Indonesia tercinta kita. Bahkan tidak berlebihan kiranya manakala juga dunia mengingat Indonesia di samping sebagai bagian integral dari penduduk seluruh alam, juga masih tetap dijuluki sebagai negara yang penduduk muslimnya masih salah satu yang terbesar di seluruh dunia (*akbaru sukkun al-muslimin fi-al'alam; the larges of Muslim in the word*).

Kelima, ada alasan subyektifitas penulis (MAS) sendiri yang dengan rendah hati berkeinginan untuk mendapatkan konfirmasi dan sekaligus masukan dari para pemangku ilmu-pengetahuan (*ahl al-dzikh; the people of the massage*) bidang keagamaan yang sangat terpelajar berkenaan dengan konsepsi pemikiran tertulis *al-haqir wa-al-faqir ila rahmatillah* yang sejatinya pokok-pokok pemikiran ini relatif telah penulis gulirkan dalam beberapa kesempatan pada forum-forum lain sebelum ini. Terutama dalam lingkungan kampus perguruan tinggi dalam beberapa atau berbagai kegiatan semisal kuliah umum, seminar, workshop, *focussed group discussion* (FGD) dan/atau lain-lainnya. Karenanya, sekali lagi izin menyampaikannya terima kasih seraya memohon masukan, saran, koreksi dan kritik memangun (konstruktif) demi perbaikan dan pengayaan tulisan ini ke depannya.

C. *Al-Kitab wa-Al-Sunnah* dan Munasabah Antara Keduanya

Sebelum mengurai lebih jauh dan fokus tentang Qur'an dan Kequr'an dari aspek hukum yang menjadi kajian utama tulisan ini, kiranya bermanfaat manakala sejenak kita singgung lebih dulu perihal sosok Al-Qur'an yang ruang-lingkup isinya sangat luas bahkan tidak terbatas, di samping isi kandungan (*muhtawayat; contents*) yang sangat beragam dan mendalam namun penerapan/pengamalannya yang tetap elastis untuk sepanjang zaman dan di semua tempat. Saking luasnya ruang lingkup jangkauan isi Al-Qur'an dan ragam isi kandungannya yang tidak berhingga, sampai-sampai sebagian ulama/ilmuwan ada yang menyimpulkan bahwa Al-Qur'an tidak perlu lagi diberi definisi (takrif).³ Maksudnya, biarkan atau serahkan saja kepada masing-masing orang (penggiat dan peminat serta pembedah) Al-Qur'an itu sendiri yang menyimpulkannya. Mengapa? Jawabnya, menurut Muhammad 'Abid al-Jabiri, karena eksistensi Al-Qur'an itu sendiri yang jauh lebih masyhur (popular) daripada pendefinisian Al-Qur'an yang disajikan oleh para pembuat definisi itu sendiri. Tentu kita (penulis maupun pembaca) bolehlah memiliki pandangan dan sikap berbeda dengan simpulan yang disuarakan Al-Jabiri ini.

Yang jelas bahkan pasti, ruang-lingkup jangkauan isi Al-Qur'an sebagaimana bisa diamati dan dipotret dari nama "induknya" yang serba singkat namun padat dan akurat (*Al-Qur'an, Al-Kitab, Al-Furqan* dan *Al-Dzikh*), berikut deretan panjang nama-nama suratnya yang berjumlah 112-114 surat, jelas menggambarkan dan/atau memastikan keluasan dan kedalaman serta keluwesan dan *kelawasan* (keabadian) Al-Qur'an. Belum lagi dengan mendalami dan menyelami ayat-ayat Qur'an yang pada intinya lagi-lagi memastikan perihal keluasan dan

3 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim al-Tafsir al-Wadhih Hasb Tartib al-Nuzul*, bag. 1, h. 6.

kedalaman serta keluwesan dan *kelawasannya*. Paling sedikit direpresentasikan oleh (sebagian) surat dan ayat-ayat di bawah ini.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ
إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya (Al-Nisa' [4]: 59).

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan (Al-An'am [6]: 38).

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Apa yang di sisi kamu (manusia) akan lenyap; dan apa yang ada di sisi Allah (pasti) kekal. Dan sesungguhnya Kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang sabar dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan (Al-Nahl [16]: 96).

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

Katakanlah (Muhammad): Sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Rabb aku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Rabb aku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)" (Al-Kahfi [18]: 109).

وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ

Dan seandainya pohon-pohon di bumi itu menjadi pena dan laut (menjadi tintanya), ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering/habis)-nya, niscaya tidak akan habis-habisnya (dituliskan) kalimat Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (Luqman [31]: 27).

Semua ayat di atas dan sejumlah ayat-ayat lain yang semakna dan/atau semaksud dengannya baik secara sendiri-sendiri maupun terutama dalam keseluruhannya yang bersifat kumulatif, memberikan peluang dan sekaligus tantangan bagi umat manusia (siapa, kapan dan di manapun) untuk menggali ilmu pengetahuan – termasuk ilmu pengetahuan hukum (fikih-usul fikih) -- dari Al-Qur'an Al-Hakim yang rentangan nilai maupun norma-norma hukumnya tidak pernah mengurang (menyusut) apalagi mengering (habis). Sebaliknya, se-

makin dibedah dan digali, Al-Qur'an Al-Hakim tetap memberikan peluang dan tantangan bagi para teoritis (ahli) hukum maupun praktisi hukum seperti *faqih*, mufti, mujtahid, kadi/hakim, hakam (arbitrer), jaksa (*al-mudda'i; prosecutor*), pengacara (*al-mahami; lawyer*) dan lain-lain, yang terus melakukan penggalian dan penemuan hukum (*istinbath al-ahkam*) dari sumbernya yang paling otentik dalam hal ini *Al-Qur'an Al-Hakim*.

Singkatnya, penulis (MAS) menggunakan simpulan Al-Qur'an Satu Kitab Suci Untuk Semua (*Al-Qur'an kitabun muqaddasun wahidun li-kulli syai'; The Qur'an is the One Holy Book for All*). Alhamdulillah sudah penulis bukukan dan bakukan dalam buku penulis yang diterbitkan pada tahun 2021 M/1443 H. Dalam buku yang ketebalannya lebih dari 300-an halaman ini, MAS (Penulis) berkesimpulan bahwa Al-Qur'an benar-benar Satu Kitab Suci Agama Islam yang dipersembahkan untuk semua insan [khususnya ummatan muslimatan], semua urusan, segala tempat dan sepanjang zaman. Dengan kalimat lain, persoalan apapun yang dihadapi umat manusia, kapan waktunya dan di manapun tempatnya, maka secara langsung maupun tidak langsung pemecahannya bisa dilakukan dengan merujuk kepada Al-Qur'an.⁴

Dalam pada itu kitapun tahu bahwa sejak di awal-awal penurunan ayat-ayat Al-Qur'an, Al-Hadits-pun lahir membersamai Al-Qur'an. Pembersamaan Al-Hadis terhadap Al-Qur'an terus berjalan beriringan sedari awal sampai kemudian berakhir dengan selesainya proses penurunan wahyu Al-Qur'an yang memakan waktu sekitar 23 tahun lamanya (610 – 633 M). Hadis Rasul Allah s.a.w. yang diduga kuat (*zhann*) disampaikan paling akhir adalah Hadis yang berisikan wasiat Nabi s.a.w. kepada *ummatan muslimatan* melalui sahabat-sahabat senior (*kibar al-shahabah*) dan generasi selanjutnya (*sahabat junior, tabi'in, tabi' al-tabi'in*) dan seterusnya hingga sekarang dan sampai nanti ialah pesan Nabi s.a.w. untuk selalu dan selamanya berpegang-tegug dengan *Kitab Allah* (Al-Qur'an) dan *sunnah rasul Nya* (Al-Hadits). Meskipun berbeda, namun ada kemiripan dengan pesan para pendiri (*founding fathers*) bangsa dan Negara Kesatuan Republik Indonesia tercinta kita untuk terus berpegang-teguh dengan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia UUD – NRI Tahun 1945 dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara Indonesia. Sungguh mirip juga dengan sikap dan Tindakan keagamaan dan kenegaraan baginda Rasul Allah s.a.w. tatkala memedomani Al-Qur'an dalam kehidupan beragama (Islam) sebagai Nabi dan Rasul Allah serta menjunjung tinggi Piagam Madinah (*al-Muwa'adah al-Madinah; Madina Charter*) sebagai Kepala Negara Madinah dan sekitarnya.

Baik Al-Qur'an maupun Al-Hadits, yang keduanya telah rampung (final) dibukukan dan dibakukan ke dalam Mushhaf Al-Qur'an (*al-Mushahaf al-Utsmani*) untuk Al-Qur'an dan ke dalam sejumlah buku-buku Hadis (*kutub al-ahadits*) termasuk *kutub al-sunan* dengan pembukuan dan pembakuan yang sangat rapi dan lengkap, maka sungguh merupakan salah satu bentuk ni'mat terbesar Allah 'Azza wa-Jalla yang ditinggalkan dan diwariskan Nabi Muhammad s.a.w. yang terawat rapi dan apik dari waktu ke waktu, sampai kepada generasi kita sekarang dan in sya Allah hingga pada generasi-generasi penerus di waktu-waktu yang akan datang. *Al-hamdu lillah wa- al-syukru lillah*, kita semua - *ummatan muslimatan wa-bil-khushush* yang berjuluk/dijuluki ulama – ahli waris sah para nabi (*al-'ulama' waratsah al-anbiya'; scholars are heirs of the prophets*). In sya Allah mudah-mudahan termasuk kita yang bergabung dan bernaung dalam wadah rumah besar kaum muslimin bernama Majelis

4 MuhammadAmin Suma, *Al-Qur'an Satu Kitab Suci untuk Semua*, Tangerang Selatan: Kholam Publishing, h. 301.

Ulama Indonesia (*al-Majlis al-'Ulama' al-Indunisi; The Indonesian Ulema Council*) yang di antara aktifitas tahunan, bulanan, mingguan atau malahan harian dan seterusnya adalah bergelut dengan lembaran-lembaran Al-Qur'an yang dimuliakan (*shuhufan muthahharah; purified scriptures*), Al-Hadits yang menjadi "turunan langsung" daripadanya serta *turats al-'ulum al-diniyyah* maupun ilmu-ilmu duniawi (*al-'ulum al-muktasabah; science and technology*) berikut lembaran-lembaran bermutu tinggi yang intisarnya selalu meluncur dari mulut-mulut cerdas para ulama dan cendekiawan Majelis Ulama Indonesia yang demikian haus akan ilmu pengetahuan, kebenaran dan kebaikan.

Sungguh tepat wasiat Nabi Muhammad s.a.w. di atas, yang kemudian diingatkan dan diingatkan lagi oleh para pengikutnya dari berbagai generasi ke generasi. Salah satunya adalah *Hujah al-Islam al-Imam al-Ghazali* (w. 1111) yang untuk ini menyempatkan dirinya menyusun buku khusus berjudul *"Ihya' 'Ulum al-Din = Menghidupkan (Kembali) Ilmu-Ilmu Agama Islam* yang di zamannya dinilai telah ada gejala-gejala oerdupan ilmu-ilmu agama. Alhamdulillah, tokoh muda potensial kita Ketua MUI Bidang Fatwa MUI (Prof. Dr. K.H. Asrorun Ni'am Sholeh) dan kawan-kawan, juga telah "menggairahkan kembali" spirit penggalian dan pengembangan ilmu-ilmu agama Islam salah satunya dengan cara "**MENGHIDUPKAN FATWA** (*Dinamisasi Fatwa Untuk Kemaslahatan Bangsa*) sebagaimana pernah disinggung pada bagian awal tulisan ini.

Sebagai pemerhati dan penggiat *'Ulum Al-Qur'an wa-Al-Hadits* (khususnya ayat dan hadis hukum) serta fikih dan usul fikih, penulis (MAS) tentu pula menyadari bahwa di samping Al-Qur'an itu berisikan akidah, ibadah, akhlak, sejarah/qashash, ilmu pengetahuan dan lain-lain, isi utama *Al-Qur'an wa-Al-Hadits* atau *Al-Kitab wa-Al-Sunnah* adalah masalah-masalah hukum, atau fikih/syariah yang kemudian masyhur dengan sebutan literatur dan mata kuliah ayat hukum dan hadis hukum (*ayat al-ahkam wa-ahadits al-ahkam*) yang jumlahnya berkisar antara 500-an hingga 2000-an ayat. Demikian pula halnya dengan Hadis-hadis ahkam yang jumlah selisihnya tidak terlalu banyak. Terutama yang termaktub dalam buku-buku hadis khususnya Hadis-hadis yang berjudul *kutub al-sunan* (*Sunan Abi Dawud, Sunan Al-Nasa'i, Sunan al-Dar QGuthni, Sunan al-Tirmidzi, Sunan al-Bayhaqi, Sunan Ibn Majah, Sunan al-Dar Quthni, Sunan Al-Darimi* dan *Sunan al-Auza'i*) di samping kitab-kitab Hadis utama dan mu'tamad lain-lainnya semisal *Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, al-Muwaththa' Imam Malik* dan *Al-Musnad li-al-Imam Ahmad bin Hanbal* dan lain-lain yang jumlahnya terbilang banyak. Belum termasuk kitab-kitab/buku-buku Hadis yang berkembang atau dikembangkan kemudian dengan beraneka ragam yang pada intinya membantu kita – generasi penerus/penerus – untuk terus menghidup-hidupkan *turats al-'ulum al-Islami* yang amat-sangat kaya raya dan tidak akan pernah mengurang apalagi mengering sampai penutupan di dunia nanti (kiamat).

Satu hal yang tidak boleh dilupakan apalagi dialpakan tentang *Al-Qur'an wa-Al-Hadits* atau *Al-Kitab wa-Al-Sunnah* ialah hubungan timbal balik antara keduanya yang diistilahkan dengan Qur'an dan Sunnah adalah dua sumber hukum syariat yang saling mengikat, yang tidak memungkinkan seorang Muslim/Muslimah bisa memahami syariat Islam dengan baik dan benar tanpa merujuk kepada keduanya (*Al-Qur'an wa-Al-Sunnah mashdarani tasyri'iyyani mutalazimani. La-yumkinu li-muslimin an yufhima al-syari'ata illa bi-al-ruju' ilaihim ma'an*).⁵ Mengapa? Mengingat banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang bentuknya global

5 Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits 'Ulumuhu wa-Mushthalahuh*, h. 35.

tanpa perincian (*mujmalah ghair mufashshalah*), atau bersifat mutlak tanpa pembatasan (*mutthlaqah ghair muqayyadah*) di samping banyak juga hukum-hukum Qur'an (*ahkam Al-Qur'an*) yang tidak bisa direalisasikan tanpa merujuk kepada Al-Hadis yang meliputi sabda (*sunnah qauliyah*), perbuatan/tindakan (*sunnah fi'liyyah*) dan/atau persetujuan/rekomendasi (*taqririyyah*) Nabi Muhammad s.a.w. Terutama dalam status dan kapasitasnya sebagai Nabi dan Rasul Allah yang oleh kaum al-ushuliyyin aw al-mutasyarri'in lazim diistilahkan dengan sebutan Ial-sunnah al- tasyri'iyyah (sunnah rasul Allah yang bersifat mengikat). Lebih dari sekedar itu, tidak sedikit juga ragam peristiwa yang tidak secara langsung dijumpai nash-nashnya dalam Al-Qur'an, sehingga untuk menemukan kepastian hukumnya mau tidak mau atau suka tidak suka mesti merujuk kepada cara-cara yang dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w.⁶

Secara lebih detail 'Ajaj al-Khathib (1932 – 2021) dalam karyanya yang lain merincikan kedudukan Al-Sunnah terhadap Al-Qur'an sebagai berikut (1) menafsirkan yang mubham (2) merincikan yang mujmal (3) mentakhshish yang umum (4) mensyarah hukum-hukumnya, dan (5) mengadakan (membentuk) hukum-hukum baru yang tidak ada nash langsungnya dalam Al- Qur'an.

C. Al-Qur'an Sebagai Hukum

Kembali ke judul utama tulisan yang bermaksud hendak membedah *Al-Qur'an Al- Hakim* dari sudut pandang serba hukum dan kehukuman (hal-ihwal hukum) berikut cabang/ranting dan/atau turunannya, telah menjadi pengetahuan umum bersama bahwa Al- Qur'an memiliki banyak nama dan/atau julukan/gelar indah/baik (*kunyah/kinyah* atau *kunwah/kinwah hasanah*) yang jumlahnya mencapai 50-an atau malahan lebih banyak lagi dari sekedar itu. Hal ini (banyaknya nama/julukan indah Al-Qur'an) sejatinya mudah dimengerti mengingat Allah 'Azza wa-Jalla, Dzat yang menurunkan wahyu - Al-Qur'an, memiliki banyak nama baik yang lazim diistilahkan dengan sebutan *al-asma' al-husna = the best names/beautiful names*.⁷ Demikian pula halnya dengan Malaikat Jibril a.s.,⁸ pengantara yang menerima Al- Qur'an dari Allah *Subhanahu wa-Ta'ala* untuk kemudian diserahkan-terimakan kepada Nabi Muhammad s.a.w. yang juga memiliki banyak (belasan hingga puluhan) nama/julukan baik.⁹

Di antara nama/sebutan bagi Al-Qur'an ialah tatkala wahyu Allah ini menjustificasikan dirinya sebagai hukum/legislasi (*hukm; legislation*), lengkapnya hukum Arab (*hukman 'arabiyyan; as an Arabic legislation*), meskipun Al-Qur'an sendiri oleh para ahli ilmu-ilmu Al-Qur'an – di antaranya Muhammad bin 'Abd al-'Azhim Al-Zarqani (1029 – 1087 M) -- tidak serta-merta boleh disamakan dengan apalagi dinamakan sebagai buku (teks) hukum atau kitab perundang-undangan layaknya Kitab Undang-Undang Hukum Perdata/KUH-Perd (*Burgerlijk Wet Boek vor Indonesia*), Kitab Undang-Undang Hukum Pidana/KUHP (*Wetboek van Strafrecht*), Kitab Undang-Undang Dagang Hukum Dagang/KUHD (*Wetboek van Koophandel*), Kitab Undang-Undang Hukum Acara Perdata (KUHP) dan lain-lain yang sebangsa dengannya. Bagaimanapun, Al-Qur'an – paling tidak menurut sebagian ulama -- ha-

6 Mushthafa al-Siba'i, *Al-Sunnah wa-Makanatuha fi-al-Tasyri' al-Islami*, h. 49.

7 Q.S. Al-A'raf [7]:137; Al-Isra' [17]:110; Thaha [20]:8 dan Al-Hasyr [59]:24.

8 Q.S. Al-Baqarah [2]:97; Al-Nahl [16]:102; Al-Syu'ara' [26]:192-193; dan Al-Qadar [97]:4 dan 5.

9 Q.S. Thaha [20]:1; Yasin [36]:1; Muhammad [47]:2.

rus tetap dinyatakan sebagai buku petunjuk dan buku mukjizat (*kitab al-hidayatin wa-i'jazin*)¹⁰ dengan fungsi utama dan pertamanya sebagai petunjuk bagi umat manusia secara keseluruhan (*hudan li-al-nas; a guidance for the people*),¹¹ serta petunjuk, rahmat dan pemberi kabar gembira bagi kaum muslimin pada khususnya (*hudan wa-rahmatan wa-busyra li-al-muslimin; guidance and mercy and good tidings for the Muslims*).¹² Sungguhpun demikian, Al-Qur'an sendiri jelas mengidentifikasikan dirinya sebagai hukum (*hukm; legislation*), sebagaimana dalam ayat di bawah ini.

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا وَعَرَبِيًّا وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ

Dan demikianlah, Kami telah menurunkan Al-Qur'an itu sebagai hukum/peraturan perundang-undangan (yang benar) dalam bahasa Arab. Dan seandainya kamu (Muhammad) mengikuti hawa nafsu mereka (orang-orang yang mengingkari Al-Qur'an) setelah datang pengetahuan kepada kamu, maka sekali-kali tidak ada pelindung dan pemelihara bagi kamu terhadap (siksa) Allah (Al-Ra'd [13]: 37).

Para ulama tafsir memang berlainan pendapat dalam menafsirkan kata "*hukman 'arabiyyan*" dalam ayat ini, ada yang menafsirkan atau menakwilkannya dengan hukum sebagaimana apa adanya, mengingat dalam Al-Qur'an dijumpai (sejumlah) ayat-ayat hukum (*wa-yuridu bi-al-hukm ma-fihi min al-ahkam*); di samping ada yang mengatakan maksudnya adalah keseluruhan Al-Qur'an itu sendiri (*Al-Qur'an kulluh*). Ada pula yang menakwilkannya dengan maksud Al-Qur'an itu di antara fungsinya adalah sebagai pembeda/pemisah antara yang hak dari yang bathil dan memutuskan (*li-ann al-Qur'an yafshilu bayn al-haqq wa-bathil wa-yahkum*)¹³ sebagaimana Allah jelaskan dalam beberapa ayat lain di antaranya Al-Baqarah [2]: 185.

Ada pula yang menafsirkan kata *hukman 'arabiyyan* dengan mengatakan bahwa "Al-Qur'an itu sebagai kata pemutus di atas kitab-kitab Allah (yang lain-lain) secara keseluruhan (*anzala al-Qur'ana hukman 'ala al-kutub kulliha*). Sementara Ahmad Mushthafa Al-Maraghi (w. 1952 M) mengatakan bahwa Al-Qur'an itu dinamakan dengan hukum mengingat di dalamnya terdapat keterangan tentang hukum halal-haram, dan seluruh penjelasan yang dibutuhkan orang-orang dewasa (*al-mukallafin*) demi meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat.¹⁴ Baik kebahagiaan individu dan keluarga maupun sosial keumatan dan kemasyarakatan.¹⁵ Terkadang Qur'an juga dinyatakan sebagai *muhakkam* (rujukan hukum).¹⁶ Masih dalam kaitan dengan penafsiran/penakwilan ayat *وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا* = dan demikian pula Kami (Allah) turunkan Al-Qur'an sebagai hukum yang berbahasa Arab, ada yang menafsirkan demikian: yakni, sebagaimana Allah menurunkan (kitab-kitab Nya) yang sangat indah (*al-inzal al-badi'*), maka Kami (Allah) juga telah menurunkan Al-Qur'an yang memuat dasar-dasar syariat dan/atau cabang-cabangnya (*anzalna al-Qur'ana musytamilan 'ala ushul al-syara'i' wa-furu'iha*); di samping ada juga yang menafsirkannya dengan tafsiran:

10 Al-Zarqani (Muhammad bin Abd al-'Azhim), *Manahil Al-Irfan fi-'Ulum al-Qur'an*, jil 1 h.

11 Q.S. Al-Baqarah [2]: 185.

12 Q.S. Al-Nahl [16]: 89.

13 Abi 'Abdillah al-Qurthubi, *Al-Jami' li-Ahkam Al-Qur'an*, juz 9, 326-327.

14 Ahmad Mushthafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, j. 5, h. 113.

15 Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, h. 105.

16 Abu al-Laits al-Samarqandi (Nashr bin Muhammad bin Ahmad), *Tafsir al-Samarqandi (Bahral-'Ulum)*, juz 2, h. 240.

sebagaimana Kami (Allah) telah menurunkan beberapa/sejumlah kitab kepada rasul-rasul terdahulu (sebelum Muhammad s.a.w.) dalam bentuk bahasa mereka, begitulah pula Allah menurunkan Al-Qur'an kepada-mu (Muhammad) dalam bentuk bahasa Arab yang sesuai dengan bahasa kaum/umat yang dibimbing/dipimpinnya.¹⁷ Yang dimaksud dengan kata "al-hukm" adalah meliputi segala apa yang ada di dalamnya yakni hukum dan/atau hikmah 'arabiyyah yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.¹⁸

C. *Al-Qur'an Al-Hakim*

Sebutan lain untuk Al-Qur'an adalah *Al-Hakim* = *Bijaksana*, lengkapnya Kitab yang Maha Bijaksana (*Al-Kitab Al-Hakim; the wise book*) dan Al-Qur'an yang Maha Bijaksana (*Al-Qur'an Al-Hakim; the wise Qur'an*) yang dijadikan judul utama dalam penulisan makalah ini. Ayat-ayat dimaksud adalah.

الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ

Alif lam ra. Inilah ayat-ayat Al-Kitab (Al-Qur'an), yang (mengandung) hikmah Yunus [10]:1).

الْم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ

Alif Lam Mim. Inilah ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung hikmah (Luqman [31]:1-2).

يَسَّ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Yasin. Demi Al-Qur'an yang penuh hikmah, sesungguhnya kamu (Muhammad) salah seorang dari rasul-rasul (Allah). (Yang berada) di atas jalan yang lurus (Yasin [36]:1-4).

Pada saat yang bersamaan, Allah mensifati diri Nya sebagai Hakim paling adil (*Ahkam Al-Hakimin; the most just of judges*) atau Hakim yang paling adil (*Khair al-hakimin; the best of judges*) sebagaimana dalam ayat-ayat di bawah ini.

وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَكِمِينَ

Jika ada segolongan daripada kamu beriman kepada apa yang aku diutus untuk menyampaikannya, dan ada (pula) segolongan yang tidak beriman, maka bersabarlah, hingga Allah menetapkan hukumnya di antara kita; dan Dia adalah Hakim yang sebaik-baiknya (Al-A'raf [7]: 87).

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَكِمِينَ

¹⁷ Q.S. Ibrahim [14]: 4

¹⁸ Muhammad bin 'Ali al-Syaukani, *Fath al-Qadir Al-Jami'* bayn Fannai al-Riwayah wa-al-Dirayah min 'Ilm al-Tafsir, jil. 3, h. 87.

Dan ikutilah apa yang diwahyukan kepadamu, dan bersabarlah hingga Allah memberi keputusan dan Dia adalah Hakim yang sebaik-baiknya (Yunus [10]: 109).

وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكِمِينَ

Dan (Nabi) Nuh berseru kepada Rabbnya sambil berkata: "Ya Rabb-ku, sesungguhnya anakku termasuk keluargaku, dan sesungguhnya janji Engkau itulah yang (paling) benar. Dan Engkau adalah Hakim yang seadil-adilnya/paling adil" (Hud [11]: 45).

أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَكِمِينَ

Bukankah Allah itu Hakim yang seadil-adilnya/paling adil? (Al-Tin [95]: 8).

Kata *al-hakim* (dengan *alif* dan *lam*) atau *hakim* (tanpa *alif* dan *lam*) dalam Al- Qur'an penyebutannya diulang sebanyak 97 kali dalam 42 surat dan 97 ayat.¹⁹

Demikian pula halnya dengan kata hikmah yang diulang sebanyak 20 kali dalam 12 surat dan 19 ayat.²⁰

Yang menjadi kata kunci pada ayat-ayat di atas dalam penulisan buku ini adalah terutama kata "Hakim/Al-hakim = Hakim di samping kata "*Hakim/Al-hakim* = Yang Maha Bijaksana." Juga kata hikmah (*hikmah/al-hikmah*) meskipun ayat-ayat hikmah karena satu dan lain hal (terlalu banyak), tidak dikutipkan teks-tekstualnya di dalam buku ini. Semua kata kunci yang disebutkan ini pada dasarnya berasal-usul dari atau berpulang ke kata *hakama* – *yahkumu* – *hukman* – *wa-hukuman*). Di antara pengertiannya adalah memimpin, memerintah/memerintahkan di samping berarti kembali atau menetapkan/memastikan. *Al-hukm*, jamaknya (*al*)-*ahkam*, artinya ketetapan (*al-qarar*), putusan (*al-qadha'*), kekuasaan (*al-saitharah*), dan pencegahan/penangkalan (*al-man'u*).

Di kalangan ulama usul fikih (*al-ushuliyyin*) atau ulama syariah (*al-mutasyarri'in*), hukum lazim didefinisikan dengan.

الحكم هو خطاب الله أو الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعاً

Hukum adalah titah/doktrin Allah atau al-Syari' yang berhubungan dengan (mengatur) perbuatan/tindakan orang-orang dewasa baik dalam bentuk tuntutan (*iqtidha'*; *mandatory*) maupun pilihan (*takhyir*; *choise*) atau ketetapan (*taqrir*).²¹

19 Q.S. Al-Baqarah [2]: 32, 129, 209, 220, 228, 240 dan 260; Ali 'Imran [3]: 6, 18, 58, 62, 126; Al-Nisa' [4]: 11, 17, 24, 26, 56, 92, 104, 111, 130, 158, 165 dan 170; Al-Ma'idah [5]: 38 dan 118; Al-An'am [6]: 18, 73, 83, 128 dan 139; Al-Anfal [8]: 10, 49, 62, 67 dan 71; Al-Taubah [9]: 15, 28, 40, 60, 71, 97, 106 dan 110; Yunus [10]: 1; Hud [11]: 1; Yusuf [12]: 6, 83 dan 100; Ibrahim [14]: 4; Al-Hijr [15]: 25; Al-Nahl [16]: 60; Al-Hajj [22]: 52; Al-Nur [24]: 10, 18, 58 dan 59; Al-Naml [27]: 6 dan 9; Al-Ankabut [29]: 26 dan 42; Al-Ahzab [33]: 1; Al-Rum [42]: 27; Luqman [31]: 2, 9, dan 27; Saba' [34]: 1 dan 27; Fathir [35]: 2; Yasin [36]: 2; Al-Zumar [39]: 1; Ghafir [40]: 8; Fushshilat [41]: 42; Al-Syura [42]: 3 dan 51; Al-Zukhruf [43]: 4 dan 84; Al-Dukhan [44]: 4; Al-Jatsiyah [45]: 2 dan 37; Al-Ahqaf [46]: 2; Al-Fath [48]: 4, 7, dan 19; Al-Hujurat [49]: 8; Al-Dzariyat [51]: 30; Al-Hadid [57]: 1; Al-Hasyr [59]: 1 dan 24; Al-Mumtahanah [60]: 5 dan 10; Al-Shaff [61]: 1; Al-Jumu'ah [62]: 1 dan 3; Al-Taghabun [64]: 18; Al-Tahrim [66]: 2 dan Al-Insan [76]: 30;

20 Q.S. Al-Baqarah [2]: 129, 151, 231, 251 dan 269; Ali 'Imran [3]: 48, 81 dan 164; Al-Nisa' [4]: 54 dan 113; Al-Ma'idah [5]: 150; Al-Nahl [16]: 125; Al-Isra' [17]: 39; Luqman [31]: 12; Al-Ahzab [33]: 34; Shad [38]: 20; Al-Zukhruf [43]: 63; Al-Qamar [54]: 5; dan Al-Jumu'ah [62]: 2.

21 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, h. 26; Muhammad bin 'Ali al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq*

Allah 'Azza wa-Jalla dalam literatur ilmu hukum Islam (usul fikih) lazim diistilahkan dengan sebutan (*Al*)-*Hakim* atau *Al-Syari'*,²² baik dalam sudut pandang sebagai pembuat hukum/undang-undang maupun sebagai pemutus hukum yang paling adil dalam teks maupun konteksnya yang luas (tidak semata dalam urusan hukum). Bahkan, sebagaimana ditegaskan di atas, Allah mensifati diri Nya sebagai *Ahkam al-Hakimin* atau *Khair al-Hakimin*.

Adapun yang dimaksud dengan hikmah dalam Al-Qur'an banyak juga - pengertian/maksudnya. Secara harfiah, (*al*)-*hikmah* artinya: hikmah, kebijaksanaan, fikiran/pendapat yang jernih (*jaudah al-ra'y*), ilmu (*al-'ilm*), filsafat (*al-falsafah*), keadilan (*al-'adl*), pepatah/peribahasa (*al-qaul a-hakim*), kenabian (*al-nubuwwah*), Hadis/Sunnah bahkan juga bisa diartikan dengan *Al-Qur'an Al-Hakim*. Mayoritas ulama dan para peneliti, berpendapat bahwasanya *Al-Hikmah* adalah sesuatu yang lain di luar Al-Qur'an, yakni sesuatu yang Allah terbitkan terhadap seseorang dalam bentuk rahasia-rahasia agama Allah atau hukum-hukum syariat Nya,²³ yang oleh – minimal -- sebagian ulama di antaranya al-Imamm al-Syafi'i mengartikannya (*al-hikmah*) dengan Al-Sunnah.²⁴

D. Al-Qur'an Sebagai Sumber/Dalil Hukum

Telah ada kesepakatan di kalangan ahli-ahli hukum Islam, baik *al-fuqaha'* (ahli-ahli fikih) maupun ahli-ahli usul fikih (*al-ushuliyyun*) dan ahli-ahli syariah/syariat (*al-mutasyarri'un*) dan lain-lain yang semuanya memastikan bahwa Al-Qur'an/Al-Kitab adalah sumber hukum utama dan pertama hukum Islam (syariah) yang dibersamai dengan Al-Hadis/Al-Sunnah sebagai sumber penting kedua hukum Islam. Begitu beratnya hubungan simbiosis/timbal-balik (*mutabadal; symbiosis*) antara Qur'an dan Hadis/Sunnah, sampai-sampai sebagian ulama di antaranya al-Imam *al-Syafi'i rahimahu Allahu* (767 – 820 M) nyaris tidak berkeinginan untuk memisahkan penyebutan kesatuan *al-Kitab wa-al-Sunah* atau *Al-Qur'an wa-al-Hadits* dalam penulisan dan/atau penyebutan keduanya sebagai sumber hukum Islam yang dikatakan menyatu.

Sedikit berbeda dari rerata fukaha atau al-ushuliyyin yang terbiasa menyebutkan sumber hukum Islam (*mashadir al-ahkam; mashadir al-tasyri'*) ada empat yakni (1) Al-Qur'an/Al-Kitab (2) Al-Hadits atau *Sunnah* (3) *Al-Ijma'* dan (4) *Al-Qiyas*: Al-Imam al-Syafi'i – yang lekat dengan julukan "*nashir al-Sunnah wa-qami' al-bid'ah*" (pembela Al-Sunnah dan penghalau bidah) mentradisikan dirinya untuk selalu menyatukan penyebutan Al-Qur'an dan Al-Hadits dengan menggunakan satu (1) nomor, yakni *Al-Qur'an wa-Al-Hadits* dan/atau *Al-Kitab wa-al-Sunnah*.²⁵ Tampaknya beliau tidak puas kalau dengan hanya menuliskan dan/atau membacakannya secara terpisah misalnya (1) Al-Kitab/Al-Qur'an dan (2) Al-Sunnah/Al-Hadits sebagaimana yang tampak terbiasa bagi banyak atau bagian terbesar ahli-ahli fikih dan usul fikih yang lain.

Guna membuktikan bahwa Qur'an adalah sumber hukum Islam yang paling autentik,

al-Haqq min 'Ilm al-Ushul, h. 6; Muhammad al-Khudhari Bek, *Ushul al-Fiqh*, h. 116; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz 1, h. 37-38; Muhammad 'Ubaidillah al-As'adi, *Al-Mujaz fi-Ushul al-Fiqh ma'a Mu'jam Ushul al-Fiqh*, h. 32.

22 Q.S. Thaha [20]: 72.

23 Mushthafa al-Siba'i, *Al-Sunnah wa-Makanatuha fi-al-Tasyri' al-Islami*, h. 50.

24 Muhammad bin Idris al-Syafi'i Al-Muththalibi, *Al-Risalah*.

25 Muhammad Abu Zahrah, *Ta'rikh al-Madzahib al-Islami*.

bisa ditelusuri dari hal-hal sebagai berikut.

Al-Qur'an menjuluki dirinya sebagai hukum (*hukm*), seperti dalam ayat.

وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ

Dan demikianlah, Kami telah menurunkan Al-Qur'an itu sebagai hukum (peraturan yang benar) dalam bahasa Arab. Dan seandainya kamu mengikuti hawa nafsu mereka setelah datang pengetahuan kepada kamu (Muhammad), maka sekali-kali tidak ada pelindung dan pemelihara bagi kamu terhadap (siksa) Allah (Al-Ra'd [13]: 37).

Dalam Al-Qur'an dijumpai ayat-ayat hukum meskipun mengenai kepastian jumlah/keseluruhannya diperdebatkan oleh para ahli tafsir ahkam itu sendiri;

Al-Qur'an memuat sejumlah nilai dan/atau norma hukum sebagai instrumen (dasar dan umum) dalam menegakkan hukum dan keadilan. Tanpa instrumen hukum yang jelas, keadilan dan kezhaliman tentu akan sulit dibedakan yang membuat jalannya hukum dan keadilan tidak seimbang (*balance*) sementara kezaliman tidak bisa dicegah apalagi dienyahkan.

Dalam Al-Qur'an dijumpai perintah penegakkan hukum dan keadilan, di samping pencegahan atau larangan keras dari kemungkinan melakukan perbuatan/tindakan zhalim dan/atau pembiaran kezaliman di tengah-tengah masyarakat.

Surat dan Ayat Al-Qur'an terpanjang adalah surat dan ayat hukum, dalam hal ini Surah Al-Baqarah [2] yang terdiri atas 2,5 juz, 286-287 ayat, 6120 kata dan 25.500 huruf.²⁶ Di dalamnya ditemukan ayat hukum bahkan ayat Al-Qur'an terpanjang pula, yakni ayat ke 282 yang terdiri atas 128 kata dan 504 huruf.²⁷

Dalam Al-Qur'an juga ditemukan sejumlah kata yang menjadi substansi dari penyarian hukum itu sendiri yakni: 29 kali kata *al-'adl* (keadilan) dan yang serumpun dengannya, yang kurang-lebih juga berakna adil; 27 kali kata *al-qisth* (keadilan) dalam berbagai bentuknya; 299 kali kata *zhulm* dan yang serumpun (larangan berlaku zalim/aniaya); 20 kali kata *Itada* (larangan melampaui batas); 20 kali kata *'udwan* (larangan sikap apalagi tindakan bermusuhan).²⁸

C. Al-Qur'an Sumber Istilah Hukum

Guna mengenali Al-Qur'an sebagai sumber istilah hukum (*mushthalahat al-ahkam; rechtstaal*) bisa dilacak dari sekian banyak (kehadiran) istilah-istilah hukum Islam yang minimal sebagian atau malahan sebagian besarnya berasal-usul dari Al-Qur'an dan/atau Al-Hadis. Terutama istilah-istilah hukum dasar atau dasar-dasar hukum sebagaimana bisa dilacak dari sekian banyak istilah-istilah hukum yang dimiliki hukum-hukum Islam (*al-ahkam al-Islamiyyah*) yang diperkenalkan sejak di masa-masa awal kelahiran/kehadiran hukum Islam hingga keberadaannya sekarang dan in sya Allah sampai di waktu-waktu mendatang. Di antaranya adalah terkait dengan sumber hukum Isla yang lima (*al-ahkam al-khamsah*) yakni

26 Nawawi al-Bantani, *Marah Labid – Tafsir al-Nawawi*, juz 1, h. 3; Ahmad bin Ahmad bin Muhammad Abdullah al-Thawil, *Muhtawayat Suwar al-Qur'an al-Karim*, h. 23;

27 Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Burhan fi-'Ulum al-Qur'an*, j. 1, h. 252; Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, h. 105.

28 Muhammad Yusuf Musa, *Al-Madkhal li-al-Dirasah al-Fiqh al-Islami*, h. 1247; Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, h. 105.

(1) wajib (2) sunnah (3) mubah (4) karahah/makruh dan (5) haram.

Semua istilah hukum Islam yang lima (lima kategori hukum Islam) ini dipastikan diambil dari sumber hukum Islam yang paling autentik dalam hal ini Al-Qur'an dan/atau Al-Hadits. Perhatikan misalnya kata (*al*)-*katbu* = (*al*)-*fardh* = (*al*)-*wajib* yang masing-masing diambil langsung dari kata *kataba* (bentuk *fi'il madhi ma'lum*; kata kerja aktif) atau *kutiba* (bentuk *fi'il madhi majhul/pasif*)²⁹ dan (*al*)-*fardhu* (الْفَرْض),³⁰ (*al*)-*karahah/makruh* (أو الكراهة المكروه),³¹ dan (*al*)-*haram* (الْحَرَام).³² Demikian pula dengan istilah-istilah hukum Islam/syariah yang lain-lain semisal *al-tathawwu'* (التَطَوُّع),³³ *al-naflah* (النافلة),³⁴ *al-irsyad* (الأرْشَاد)³⁵ dan lain-lain yang terlalu banyak untuk disebutkan apalagi diuraikan satu persatu di dalam makalah yang segalanya serba terbatas ini. Demikian pula halnya dengan istilah-istilah fikih (*al-mushthalahat al-fiqhiyyah*), istilah-istilah ilmu usul fikih, qawa'id fikhiyah dan istilah-istilah fikih yang lain-lain dalam berbagai bidang fikih Islam mulai dari fikih ibadah (*fiqh al-'ibadat*), hukum perkawinan (*fiqh al-munakahat*), fikih mumalah (*fiqh al-mu'amalat*), fikih siyasah (*al-fiqh al-siyasah/al-siyasiyyah*) dan lain-lain yang lagi-lagi terlalu banyak untuk dibahas lebih jauh.

Lepas dari perbedaan dan perdebatan (khilafiah) pendapat para ahli fikih dan usul fikih berkenaan dengan tingkatan atau lapisan derajat hukum *katbu*, *fardu* dan *wajib* terutama antara kalangan ulama Hanafiah yang membedakan kategorisasi hukum *fardu* dan hukum *wajib* seperti halnya perbedaan antara rukun dan syarat, dengan non mazhab Hanafi dalam hal ini *jumhur al-ushuliyyin* (mayoritas ahli hukum Islam: Maliki, dan terutama Syafi'i di samping Hanbali) yang tetap bergeming untuk menyama-sejajarkan derajat hukum *fardu* dan *wajib*, yang jelas kata *fardu* maupun *wajib* di samping bahkan kata (*al*)-*katbu*, ketiganya diambil langsung dari Al-Qur'an/Kitab dan/atau Al-Hadits/Al-Sunnah.³⁶

Kata *al-kitabah*, sangat dikenal pengertiannya, dan padanan kata *al-kitabah* adalah *al-fardh*, *al-'azimah*, *al-qadha'* dan *al-hatm*³⁷ yang secara umum dan keseluruhan mengasumsikan makna yang menjadi keharusan atau tepatnya kewajiban/tuntutan yang bersifat wajib/perintah (*mandatory*). Bahwa yang paling masyhur dikenal masyarakat luas peristilahannya relatif terbatas pada kata *fardu* dan/atau terutama kata *wajib*, ini merupakan hal lain yang tidak menjadi penghambat apalagi penghalang bagi kita untuk mempopulerkan (memasyarakatkan) kata (*al*)-*katbu* yang sebangsa dengan kata *fardu* dan *wajib* yang sudah teramat masyhur itu. Sosialisasi istilah-istilah fikih atau istilah-istilah hukum seperti ini dalam berbagai bidang hukum selain memberikan wawasan yang luas kepada para pengaji dan penggiat hukum Islam (hukum fikih), juga insya Allah sekaligus akan bisa mengawal ketepatan

29 Q.S. Al-Baqarah [2]: 178, 183, 216, 246; Ali 'Imran [3]: 154; dan Al-Nisa' [4]: 77 dan lain-lain yang terdapat dalam surat-surat lain-lainnya meskipun pengertiannya belum tentu berarti kewajiban.

30 Q.S. Al-Baqarah [2]: 197, 236 dan 237; Al-Nisa' [4]: 7, 11, 24, dan 118; Al-Taubah [9]: 60; Al-Qashsh [28]: 85; Al-Ahzab [33]: 50; Al-Nur [34]: 1; Al-Tahrim [66]: 2.

31 Q.S. Al-Baqarah [2]: 216, Ali 'Imran [3]: 83, Al-Nisa' [4]: 19 dan lain-lain yang jumlahnya terbilang banyak yakni sekitar 41 kali dalam 23 surat dan 39 ayat.

32 Q.S. Al-Baqarah [2]: 173 dan 275; Ali 'Imran [3]: 93; Al-An'am [6]: 119, 143, 144, 150, 151, dan lain-lain yang jumlahnya terbilang cukup banyak.

33 Q.S. Al-Baqarah [2]: 184 dan 185.

34 Q.S. Al-Isra' [17]: 79 dan Al-Anbiya' [21]: 72.

35 Q.S. Al-Baqarah [2]: 186 dan 256; Al-Araf [7]: 146; Al-Nisa' [4]: 6; Al-Araf [7]: 146; Hud [11]: 78; 87, dan 97; Al-Kahfi [18]: 17; Al-Anbiya' [21]: 51; Ghafir [40]: 29 dan 38; Al-Hujurat [49]: 7 dan Al-Jinn [72]: 10, 14 dan 21.

36 Perhatikan misalnya Q.S. Al-Baqarah [2]: 183 dan Al-Qashash [28]: 85.

37 Al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husein al-Thaba-Thaba'i, *Al-Mizan fi-Tafsir al-Qur'an*, jil. 2, h. 8

pengertian dan/atau maksud dari peristilahan-peristilahan hukum syariah itu sendiri.³⁸

Tidak kalah penting adalah untuk menjawab segala persoalan hukum yang kian waktu terasa sangat dinamis dan semakin kompleks yang belakangan menuntut kehadiran hukum progresif (*progressive law*; *al-ahkam al-taqaddumi*) dan hukum prioritas (*fiqh al-auilawiyah*). Jawaban kepastian hukum yang serba dinamis dan serba kompleks dewasa ini, nyaris tidak bisa terjawab dengan semata berpegang pada asas pembinaan dan penyampaian hukum Islam (*al-tasyri' al-islami*) yang bersifat evolusi (*al-tadrij fi-al-tasyri'*) sebagaimana yang terjadi pada masa-masa awal proses pembinaan dasar-dasar hukum Islam dahulu yang lazim populer dengan sebutan asas *al-tadrij fi-al-tasyri' al-islami* (asas legislasi hukum syariah).

Guna memastikan bahwa Al-Qur'an dan/atau Al-Hadits adalah sumber istilah-istilah fikih/hukum Islam (*al-musthalahat al-fiqhiyyah/musthalahat al-ahkam*), lebih dari itu meskipun sedikit menyimpang namun tetap relevan bisa juga dinyatakan sebagai sumber istilah-istilah ilmu-ilmu Islam dan keislaman (*al-'ulum al-islamiyyah*) atau malahan sumber bagi ilmu-ilmu agama dan keagamaan (*al-'ulum al-diniyyah*), bisa dilacak lebih lanjut dari beberapa contoh kasus yang sebagiannya adalah di bawah ini. Sebutan-sebutan rukun iman (*rukn/arkan al-iman*), rukun Islam (*rukn/arkan al-Islam*), dan ihsan (*al-ihsan*), pada dasarnya dan dalam kenyataannya jelas diambil/diadop/dialin dari istilah-istilah yang ada dalam Al-Qur'an dan/atau Al-Hadits. Bahkan juga untuk sebutan ijmak (*al-ijma'*), kias (*al-qiyas*), istihsan (*al-istihsan*), masalah mursalah (*al-mashlahah al-mursalah*), istilah (*al-istishlah*), *syar'u man qablana*, sadd dzariah dan/atau fath dzariah (*sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah*) dan lain-lain dalam lapangan ilmu hukum Islam (usul fikih) yang terlalu banyak dan nyaris mustahil bisa disebutkan secara keseluruhan dan apalagi rinci di dalam tulisan ini.

Demikian pula halnya dengan posisi Al-Qur'an (dan Al-Hadits) sebagai sumber (ilmu) hukum Islam (fikih) yang kaya dengan peristilahan khas fikih. Sebut saja misalnya kitab/bab kebersihan-sucian (*kitab/bab al-thaharah*), kitab/bab perkawinan (*kitab/bab al-zawajiyah*), dan seterusnya dan seterusnya dengan segala cabang/ranting yang menjadi istilah-istilah keilmuan yang baku dan "abadi" dalam bidang hukum perkawinan (*fiqh al-munakahat*) mulai dari perkawinan hingga perceraian semisal talak/khulu', hadanah, dan lain sebagainya yang paling tidak sebagian untuk tidak mengatakan Sebagian besar apalagi keseluruhannya berasal-usul dari Al-Qur'an dan/atau Al-Hadis. Sebagai contoh, kata nikah (*nikah*) atau an-nikah (*al-nikah*) dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 5 kali dalam 3 surat dan 3 ayat dari keseluruhan kata nikah dalam berbagai bentuk dan derivasinya yang berjumlah sebanyak 23 kali dalam 6 surat dan 23 ayat. Demikian pula halnya dengan sebutan talak (*al-thalaq*) yang dalam berbagai bentuknya diulang sebanyak 14 kali dalam 4 surat dan 12 ayat.³⁹ Kata al-thalaq – dalam bentuknya yang khas dalam Qur'an disebut sebanyak 3 kali dalam surat Al-Baqarah [2]: 227, 228 dan 229) yang atas alasan teknis tidak dibahas di dalam tulisan ter-

³⁸ Sampai di sini, penulis bisa memaklumi keawatiran atau tepatnya kegalauan salah seorang budayawan Muslim berkebangsaan Malaysia namun kelahiran Indonesia (Sumatera Barat) dalam hal ini Prof. Dr. Hasan Langgulung, yang dalam kitaran praah kedua dasawarsa 1980-an berakli-kali (baik lisan maupun tulisan) menegaskan kegalauannya tat kala pengguna bahasa Indonesia sudah tidak lagi mempertimbangkan etisitas kebahasaan dan keagamaan. Salah satunya penggunaan kata AKBAR untuk kesenian semisal reuni akbar, folksong akbar dan lain-lain yang kala itu apalagi sekarang dirasakan sudah marak dan sekaligus memperihatinkan.

³⁹ Q.S. Al-Baqarah [2]: 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237 dan 241; Al-Ahzab [33]: 49, Al-Thalaq [65]: 1; dan Al-Tahrim [66]: 5.

batas ini.

Demikian pula halnya dengan istilah-istilah lain-lainnya yang ada di dalam lingkup fikih munakahat (hukum perkawinan) khususnya dan hukum keluarga (*al-ahwal al-syakhshiyah/ahkam al-'a'ilah/mudawwanah al-usrah*) yang secara umum dan bagian terbesarnya diambil dari Al-Qur'an/Al-Kitab dan al-Hadits/Al-Sunnah.

Sedikit berbeda dari istilah-istilah hukum Islam (fikih) yang dihasilkan para fukaha atau mujtahid yang reratanya mencari dan menggali istilah-istilah hukum (Islam) dari sumbernya yang hakiki dan asli-original atau *genuine* yakni *Al-Qur'an wa-Al-Hadits* atau *Al-Kitab wa-Al-Sunnah*. Sebagian orang yang menaruh minat dan perhatian cukup besar terhadap hukum Islam memang ada yang membentuk istilah hukum Islam tidak mengadopsi langsung dari sumber utamanya yang lazim digunakan para fukaha dan para mujtahid terdahulu maupun sekarang. Satu di antara contoh kasusnya adalah tulisan Syed Ameer Ali, p.c., c.i.f., LL.D., M.A. (1848 – 1928) Muslim kelahiran Iran berkebangsaan India yang menyusun buku berjudul "*Mahomedan Law/Muhammadan Law* (Hukum Muhammad), lengkapnya *Mahomedan/Muhammadan Law Containing The Law Relating To Succession and Status Compiled From Authorities in The Original Arabic = Hukum Muhammad: Memuat tentang Keberhasilan Rangkaian Status Hukum dari Pemegang Otoritas Asli Arab*".⁴⁰ Judul buku ini secara langsung maupun tidak langsung mengesankan bahwa hukum Islam (*Islamic Law*) itu seolah-olah hukum bentukan (Nabi) Muhammad s.a.w. Padahal hukum Islam itu

Untuk pertama kali, buku ini diterbitkan pada tahun 1965, yang usianya saat-saat sekarang ini berarti sudah lebih dari separoh abad, tepatnya 59 tahun. Namun, dengan tetap mengakui keberadaan istilah ini meskipun dirasakan kurang tepat dan tidak lazim peristilahannya, namun isi atau (*content*) buku ini bagaimanapun telah memberikan sumbangsih pemikiran hukum yang tidak terkira faidahnya dalam ikut aktif memperkenalkan dan memasyarakatkan hukum Islam di kalangan insan-insan terpelajar di hampir seluruh dunia khususnya dunia Islam/Muslim – terutama dalam lingkungan perguruan/perndidikan tinggi termasuk para sarjana hukum Islam berkebangsaan Indonesia yang juga mengenali dan mengakrabi hukum Islam di dalam buku ini.

D. Al-Qur'an Sumber Kaidah Hukum

Dalam literatur ilmu hukum Islam (usul fikih) dikenal cabang/ranting ilmu bernama kawa'id fikhiyah (*al-qawa'id al-fiqhiyyah*) dan kawa'id usuliah (*al-qawa'id al-ushuliyyah*) yang lebih-kurang sama dengan sebutan lain yakni kaidah hukum (*qawa'id al-ahkam*) dan *qawa'id ushul al-ahkam*. Baik kawa'id fikih/hukum – terutama kaidah-kaidah fikhiyah kubra -- maupun kawa'id usuliah pada dasarnya dan dalamkenyataannya juga dibentuk dengan bersumberkan pada Al-Qur'an dan/atau Al-Hadits. Lagi-lagi atas pertimbangan teknis tidak diuraikan secara lebih memadai di dalam tulisan ini. Sunggupun demikian, satu hal yang

⁴⁰ Untuk pertama kali, buku ini diterbitkan pada tahun 1965, yang usianya saat-saat sekarang ini berarti sudah lebih dari separoh abad, tepatnya 59 tahun. Namun, dengan tetap mengakui keberadaan istilah ini meskipun dirasakan kurang tepat dan tidak lazim peristilahannya, isi (konten) buku ini bagaimanapun telah memberikan sumbangsih besar dalam bidang pemikiran hukum Islam, dan sejarahnya dalam ikut aktif memperkenalkan dan memasyarakatkan hukum Islam secara luas di kalangan insan-insan terpelajar di hampir seluruh dunia khususnya dunia Islam/Muslim termasuk para sarjana hukum Islam Indonesia yang juga mengenali dan mengakrabi (sebagian) hukum Islam dari buku yang berketebalan 1000-an halaman dan dibuat dalam 2 jilid ini.

perlu diingatkan di sini ialah perihal perbedaan antara kaidah dan nazhariyyah yang terkadang disama-artikan oleh Sebagian orang. Padahal, sebagaimana diingatkan Muhammad 'Azzam, kaidah fikhiyah dan nazhariyah sejatinya ada perbedaan, Paling sedikit dalam dua hal.

Peratama, kaidah mengandung hukum yang mengalihkan kepada hukum furu' (*al-qa'idah tatadhamman hukman ila al-furu'*), sementara nazhariyyah meliputi hukum-hukum yang bersifat umum (*ahkam 'ammah*).

Kedua, kaidah fikhiyah tidak memiliki unsur-unsur dan syarat-syarat (*la tasytamilu 'ala arkanin wa-syuruthin*), lain halnya dengan *al-nazhariyyah* yang harus (terikat) dengan rukun dan syarat.⁴¹

Mengingat keterbatasan lembaran yang tersedia, perihal Al-Qur'an sebagai sumber kaidah hukum tidak diuraikan secara memadai, mudah-mudahan dalam kesempatan lain mendapatkan perhatian yang lebih memadai. Yang jelas, Al-Qur'an adalah sumber kaidah hukum.

E. Al-Qur'an Sumber Segala Sumber Hukum

Bahwa Qur'an dan Hadis adalah sumber hukum (*mashdar/mashadir al-ahkam*) atau dalil hukum syarak (*adillah al-tasyri' al-Islami*), ini adalah pengetahuan umum yang sangat masyhur di kalangan para imuwan hukum Islam (ilmu fikih dan usul fikih), demikian pula halnya dengan sebutan Al-Qur'an dan Al-Hadis sebagai sumber istilah hukum (*mashdar mushthalahat al-ahkam* atau *al-mushthalahat al-fiqhiyyah*), meskipun istilah Al-Qur'an dan Al-Hadis sebagai sumber istilah hukum bisa dikatakan relatif agak jarang digunakan. Namun, sebutan bahwa Qur'an adalah sumber segala sumber hukum (*mashdar li-mashadir al-ahkam; the source of all sources of law*) atau sumber segala sumber fikih (*mashdar min mashadir al-fiqhiyyah*) agaknya merupakan istilah yang terbilang asing dalam pengertian baru terdengar atau baru diperkenalkan. Kecuali ada bukti lain yang menyatakan sebaliknya, penulis sendiri rerasanya baru dalam tulisan buku ini menggunakan Al-Qur'an sebagai sumber segala sumber hukum.

Penggunaan istilah Al-Qur'an sebagai sumber segala sumber hukum, sejujurnya penulis adop dari atau tepatnya ter/diilhami (diinspirasi) oleh ahli-ahli hukum Indonesia tatkala bangsa Indonesia melalui Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada tanggal 18 Agustus 1945 telah menetapkan Undang-Undang Dasar 1945 – yang di dalamnya termaktub lima (5) Sila Pancasila -- sebagai falsafah dan pandangan hidup bangsa Indonesia. Dalam sejarah perjalanan selanjutnya, ditetapkan bahwa: "Pancasila merupakan sumber segala sumber hukum negara." Sedangkan "Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 merupakan hukum dasar dalam Peraturan Perundang-undangan" (Pasal 3 ayat (1) UU No. 12 tahun 2011).⁴²

Siapa orang pertama yang menemukan dan memperkenalkan istilah Pancasila sebagai sumber segala sumber hukum ini, penulis belum/tidak sempat untuk melakukan penelitian

41 Abd al-'Azziz Muhammad 'Azam, *Qawaid al-Fiqh al-Islami Dirasah 'Ilmiyyah Tahliliyyah Muqaranah*, h. 28.

42 UU RI Nomor 12 tahun 2011 sebagaimana diubah dengan UU RI No 15 tahun 2019 dan UU RI No. 13 tahun 2022 tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan, Pasal 2 dan Pasal 3 ayat (1).

secara khusus dan apalagi secara tuntas. Mudah-mudahan ada pakar/sarjana hukum lain yang meneliti perihal penggunaan istilah Pancasila sumber segala sumber hukum sampai kemudian dimuat di dalam peraturan perundang-undangan sebagaimana disebutkan di atas. Yang pasti, penulis buku ini (MAS) menyampaikan rasa terima kasih tidak terkira dan tak berhingga kepada penemunya di samping penghargaan (tahniah) setinggi-tingginya karena istilah spesifik ini sungguh sangat menginspirasi penulis dan – in sya Allah – pembaca dalam mengenali, memahami, menghayati, dan mengembangkan sistem ilmu hukum pada umumnya dan sistem ilmu hukum Islam (usul fikih) pada khususnya.

F. Sumber/Dalil Ijtihad

Paling tidak sebagian ahli hukum Islam, ada yang memilahkan sumber atau dalil hukum ke dalam dua kelompok besar yakni sumber/dalil hukum nakliyah (*al-naqliyyah*) dan dalil hukum al-ijtihadiyah. Sumber hukum nakliyah pada dasarnya terbatas dan dibatasi hanya untuk Qur'an dan Hadis atau *al-Kitab wa-al-Sunnah* yang lazim diistilahkan dengan sebutan *al-nushushiyah al-diniyyah*; sedangkan yang di luar Qur'an dan Hadis lazim diistilahkan dengan *al-ijtihadiyah* yang pada dasarnya merupakan kerja seba maksimal dan optimal akal-fikiran para ahli. Dalam AL- Qur'an sekurang-kurangnya terdapat 3 hingga 4 kata yang menunjukkan aktivitas ijtihad, yakni *istinbath* (Q.S. Al-Nisa' [4]: 83), *i'tibar*/*ibrah* (Q.S. Al-Hasyr [59]: 2), syura (Ali 'Imran [3]: 159 dan Al-Syura [42]: 38)⁴³ serta *nazhar* yang jumlah katanya dalam Al-Qur'an justru terbilang jauh paling banyak, di atas seratusan kali dalam puluhan surat dan lebih dari 100-an ayat.

Perintah ijtihad, tidak sebatas anjuran dalam bentuk perintah yang bersifat umum dan global, akan tetapi dalam batas-batas tertentu Rasul Allah s.a.w. telah memberikan mekanismenya baik secara lisan (*qauli*; *word*) maupun tindakan (*fi'li*; *action*) dan bahkan persetujuan (*taqrir*; *approval*) sebagaimana tergambar dalam dialog singkat Nabi Muhammad s.a.w. dengan Mu'adz bin Jabal (seorang qadhi/hakim) kebanggan Rasul Allah s.a.w. di bawah ini.

DIALOG INTERAKTIF NABI MUHAMMAD S.A.W. DENGAN MU'ADZ BIN JABAL R.A⁴⁴

1	Nabi s.a.w	Bagaimana cara Anda (Mu'adz) memutuskan hukum manakala diajukan sebuah perkara?
2	Mu'adz	Akan aku putuskan berdasarkan hukum yang ada dalam kitab Allah (Al-Qur'an).
3	Nabi s.a.w	Kalau kamu tidak menemukan (ketentuan) hukumnya dalam Al-Qur'an?
4	Mu'adz	Akan aku putuskan berdasarkan hukum yang ada dalam Sunnah Rasul Allah (Al-Hadits);
5	Nabi s.a.w	Kalau enggak juga kamu jumpai hukumnya baik dalam Al-Qur'an maupun dalam Al-Hadis?
6	Mu'adz	Aku akan berijtihad dengan (mengerahkan segenap) kemampuan daya pikirku dengan seksama.

⁴³ Hasanudin, *Metode Istinbath Dalam Perspektif Fatwa DSN – MUI*, h. 4.

⁴⁴ Muhammad Amin Suma, dalam Amir Muallim, Muhammad Amin Suma, Tamyiz Mukharrom dan kawan-kawan, *Perbandingan Hukum Islam di Berbagai Negara (Isu Hukum Islam, Hukum Keluarga, dan Ekonomi Syariah)*, h. 25- 26.

7	Rasulullah s.a.w	Menepuk/mengusap dada Mu'adz bin Jabal s.a.w. sambil berucap: alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang telah meridai utusan dari utusan Allah, pertnda Nabi Muhammad s.a.w. berbahagia memiliki hakim yang tidak saja cerdas, akan tetapi juga berintegritas.

Senafas dengan Hadis di atas, para ahli usul fikih di antaranya Fadhilah al-Syaikh al-'Allamah Muhammad bin Shalih Al-'Utsaimin menggubahnya dalam nazham di bawah ini.

والزم طريقة النبي المصطفى
 وخذ بقول الراشدين الخلفا
 قول الصحابي حجة على الأصح مالم يخالف مثله فيما رجع
 قرأنا وسنة مثبتة من بعدها اجماع هذي الأمة
 وحجة التكليف خذها أربعة
 والرابع القياس فافهمته

Pegangilah cara Nabi s.a.w yang terpilih; dan ambillah pendapat al-Khulafa' al-Rasyidun

Qaul shahabi adalah hujjah menurut pendapat yang lebih sahih; selama tidak menyalahi pendapat lain yang lebih rajih.

Dan hujjah yang mengikat kita, ambillah keempatnya: Qur'an kita dan Sunnah yang telah ditetapkan.

Sesudahnya, ijmak umatan muslimatan, dan yang keempatnya adalah kias, hendaklah kalian fahami dengan baik dan benar.⁴⁵

Guna memahami, menghayati dan menyadari fungsi Al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama dan utama bagi semua sumber hukum yang dikenal dalam literatur hukum Islam pada khususnya dan literasi peraturan perundang-undangan (Qanun) yang berdimensikan syariat pada khususnya, dengan mudah kita bisa mencermati dengan seksama struktur sumber hukum dan peraturan perundang-undangan yang berlaku mulai dari sumber hukum yang tertinggi hingga sumber hukum yang menjadi turunannya. Dalam struktur sistem hukum Islam, kita bisa memetakannya sebagai berikut:

JENIS DAN HIRARKI SUMBER HUKUM ISLAM DAN PERATURAN PERUNDANG-UNDANGAN INDONESIA

HUKUM ISLAM		PERATURAN PERUNDANG-UNDANGAN	
No.	Jenis	No.	Jenis
1	Al-Qur'an Al-Hakim		Pancasila (sumber segala sumber hukum)
2	Al-Sunnah Al-Nabawiyyah	1	Undang-Undang Dasar NRI 1945
3	Al-Ijma' (termasuk undang-undang negara)	2	Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat
4	Al-Qiyas	3	Undang-Undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang
5	Qaul al-Shahabi		Peraturan Pemerintah (PP)
5	Al-Istihsan	4	Peraturan Presiden

⁴⁵ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Syarah Manzhumah Ushul al-Fiqh wa-Qawaiduh*, h. 13.

6	Al-Mashlahah Al-Mursalah	5	Peraturan Daerah Provinsi; dan
7	Al-Istishhab	7	Peraturan Daerah Kabupaten/Kota
8	Syar'u Man Qablana	8	-
9	Yuresprudensi (putusan dan/atau Ketetapan Hakim-Pengadilan)	9	-
10	<i>Al-Fatawa</i> (termasuk Fatwa-Fatwa MUI)	10	-
11	Al-'Urf	11	-
12	Lain-lain	12	-

CATATAN:

Untuk Hukum Islam:

Qur'an dan Hadis adalah dua sumber hukum Islam yang telah disepakati oleh semua dan setiap ummatan muslimatan di seluruh dunia, apapun aliran teologi, partai politik, mazhab fikih dan/atau lain-lainnya. Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyas adalah sumber hukum Islam yang disepakati oleh mayoritas ulama hukum Islam (*al-fuqaha'* dan *al-ushuliyyin*); Di luar sumber hukum yang empat (Qur'an, Hadis, Ijmak dan Qiyas), penggunaannya berbeda-beda di kalangan mazhab hukum itu sendiri; tidak disepakati oleh kebanyakan apalagi oleh seluruh aliran mazhab.

Untuk Undang-Undang Negara Indonesia

Jenis dan hirarki peraturan perundang-undangan negara RI yang disebutkan di atas diatur dalam UU RI No. 12 tahun 2011 (Pasal 7) sebagaimana diubah dengan UU RI No.....

Kekuatan hukum Peraturan Perundang-undangan sesuai dengan hierarki sebagaimana dimaksud pada ayat (1).

Di samping peraturan perundang-undangan di atas, ada sejumlah peraturan yang ditetapkan oleh Lembaga Negara dan/atau lainnya sebagaimana diatur dalam Pasal 8 UU No. 12/2011 yaitu: - Majelis Permusyawaratan Rakyat; Dewan Perwakilan Rakyat; Mahkamah Agung; Mahkamah Konstitusi; Badan Pemeriksa Keuangan; Komisi Yudisial; Bank Indonesia; Menteri; Badan, Lembaga, atau komisi yang setingkat yang dibentuk dengan undang-undang dan; DPRD Provinsi; DPRD Kabupaten/Kota; Gubernur; Bupati/Wali Kota; Kepala Desa atau yang setingkat.

Guna mencermati kebenaran dan akurasi pernyataan bahwa Al-Qur'an Al-Karim adalah sumber segala sumber hukum mulai dari Al-Hadis, Al-Ijma', Al-Qiyas maupun sumber-sumber hukum atau dalil-dalil hukum yang lain-lainnya yang digunakan berbagai aliran (mazhab) fikih dalam praktek, reratanya dipastikan menggunakan Al-Qur'an sebagai rujukan utama dan pertama. Baru kemudian diikuti dengan Al-Hadis dan seterusnya dan seterusnya. Intinya, nyaris tidak ada ijtihad yang tidak berdalilkan Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Termasuk produk fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mulai dari Tingkat pusat hingga tingkatan yang paling bawah yang memiliki/diberi kewenangan untuk menerbitkan fatwa sesuai dengan pedoman yang berlaku sebagaimana yang akan segera disinggung pada bagian lain di dalam tulisan ini.

F. Pedoman Penetapan Fatwa Ala MUI

Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia paling mutakhir diatur dalam Keputusan Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: Istimewa/VII/2012 tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (PPF-MUI). Dalam PPFM yang terdiri atas X BAB dan 23 Pasal ini selain mengatur perihal Ketentuan Umum (BAB I, Pasal 1), Kelembagaan, Dasar Umum dan Sifat Fatwa (BAB II, Pasal 2-Pasal 4), diatur pula Metode Penetapan Fatwa (BAB III, Pasal 5 dan Pasal 6), Prosedur Rapat (BAB IV, Pasal 8 – Pasal 11), Format Fatwa (BAB V, Pasal 12- Pasal 15), Kewenangan dan Wilayah Fatwa (BAB VI, Pasal 16 Pasal 19). Selebihnya adalah pengaturan Fatwa Produk Halal (BAB II, Pasal 20 dan Pasal 21), Fatwa Ekonomi Syariah (BAB VIII, Pasal 22) dan Lain- Lain (BAB IX, tanpa Pasal), sedangkan BAB X berisikan Penutup dengan memuat Pasal 23.

Wujud konkrit Fatwa MUI -- khususnya Fatwa Komisi Fatwa -- reratanya terdiri atas: Bagian konsideran, meliputi bagian: Menimbang; dan Memperhatikan (isi pokoknya memuat dalil-dalil hukum (*adillah al-ahkam*: Al-Qur'an, Hadis Nabi Muhammad s.a.w., kaidah fikih, pendapat ulama dan/atau zu'ama serta pendapat *al- mutadzakirin*). Bagian Memutuskan, terdiri atas bagian: Menetapkan; Ketentuan Umum; Ketentuan Hukum dan lain-lain; Penutup

Sebagaimana dapat dibaca, difahami dan dicermati dalam sekian banyak fatwa-fatwa yang telah dihasilkan baik oleh Dewan Syariah Nasional maupun terutama oleh Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Cermatan penulis, bentuk dan format fatwa Majelis Ulama Indonesia dari waktu ke waktu tampak jelas mengalami kemajuan-kemajuan yang signifikan, baik berkenaan dengan bobot/ kualitasnya, maupun terutama berkenaan dengan format dan produktifitasnya. Karenanya, sungguh patut memberikan apresiasi tinggi kepada MUI khususnya Komisi Fatwa dan Dewan Syariah Nasional yang telah mempersembahkan Upaya fatwa dan mekanisme terbaiknya demi kesenyawaan MUI sebagai mitra Pemerintah RI (*shadiq al-hukumah*) Pemerintah RI dan terutama sebagai pelayan ummat dan bangsa Indonesia (*khadim al-ummah*) dan bangsa Indonesia bahkan dunia secara keseluruhan.

F. Mengawal Keaslian Istilah Hukum dan Ketepatan Maknanya

Penulis sepakat dengan ungkapan salah seorang Hakim Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia (MK RI) dalam hal ini Dr. Drs. Wahiduddin Adams, B.A., S.H., M.A., yang menemukan/membuat adagium hukum "Membiasakan yang Benar," yang kemudian dia abadikan dengan menjadikannya sebagai judul buku: *"MEMBIASAKAN YANG BENAR (Kumpulan Tulisan dan dan Kesaksian Sahabat)*".⁴⁶ Dugaan kuat (*husn al-zhzhann*) penulis terhadap adagium hukum yang dijadikan judul buku ini tidak lahir secara mendadak (tiba-tiba), akan tetapi setelah melalui titian jangka panjang yang bersangkutan dihubungkan dengan profesinya baik sebagai teoritis maupun praktisi (pengekkkan hukum) yang terbilang lama sebagai salah seorang pejabat dalam lingkungan Departemen/Kementerian Hukum dan HAM RI maupun terutama sebagai praktisi hukum sebagai Hakim Mahkamah Konstitusi RI (2014 - 2024).

Paling sedikit, judul buku ini mengisyaratkan ada kasus-kasus hukum tertentu yang secara teoretis maupun penerapannya di depan majelis hakim sekalipun, masih terkesan

⁴⁶ Wahiduddin Adams, *Membiasakan yang Benar (Kumpulan Tulisan dan Kesaksian Sahabat)*, 2023.

ada yang belum mengarusutamakan kebenaran dan keadilan hakiki (substansif) lantaran masih "berseliweran" faktor-faktor tertentu (diduga campur tangan) non judicial baik internal maupun eksternal yang menghambat atau malahan menghalangi penerapan apalagi penegakkan hukum secara fair dan obyektif sehingga benar-benar terwujud keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.⁴⁷ Adagium hukum bentukan Wahiduddin Adams ini senafas dengan Mutiara kata yang lazim diistilahkan dengan pameo (untuk maksud sindiran) yang menyatakan "hukum tumpul ke atas, tajam ke bawah." Maksudnya, kerap terjadi penegakkan keadilan lebih tajam dalam menghukum masyarakat kelas bawah dibandingkan dengan menghukum masyarakat kelas atas.

Senada dengan ungkapan di atas, Prof. Dr. Drs. H. Amran Suadi, S.H., M.Hum., M.M, (Hakim Agung MA RI (2017 - 2024) mengemukakan bahwa "problem mendasar dalam pelaksanaan putusan (eksekusi) perdata di Indonesia masih bersifat konvensional, mengutamakan kekuasaan fisik sehingga putusan (pengadilan) hanya terkesan sebagai macan kertas, tajam dalam goresan. Banyak pihak yang tidak mau mematuhi dan melaksanakan eksekusi atas putusan pengadilan."⁴⁸ Padahal, seperti ditegaskan Khalifah Umar bin Al-Khaththab r.a. (Khalifah Islam ke-2, 634 - 644): "Tidak akan banyak faidah perbincangan (tentang idealisasi) kebenaran hukum yang tidak dilaksanakan dalam praktek (*la-yanfa'u takallumun bi-haqqin la- nafadza lah*)."⁴⁹ Sungguhpun demikian, apa yang hendak diuraikan selanjutnya tidak dimaksudkan untuk menyalah-tafsirkan apalagi menyalah-gunakan pelurusan peristilahan yang dikemukakan di dalam ini. Pasalnya? Mengingat tingkat kesalahannya bisa dikatakan tidak tergolong ke dalam kesalahan yang berakibat fatal.

Setelah mencermati uraian di atas, dan mencoba menghubungkannya dengan praktek penggunaan (Sebagian) istilah-istilah hukum di tengah-tengah kita, penulis menemukan beberapa kesalahan penggunaan istilah hukum Islam. Di antaranya terutama dalam dunia perzakatan. Di antaranya:

Zakat Fitrah atau Zakat Fitri?

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين (رواه البخاري).

Dari Ibn Umar r.a., dia berkata: "Rasul Allah s.a.w. telah memfardukan/mewajibkan zakat fitri (zakah al-fithr) dengan satu sha' [4 mud = 2,7 kg, dibulatkan menjadi 3 kg] dari tam-ar (kurma kering), atau satu sha' dari sya'ir (kurma basah), atas hamba-sahaya maupun orang merdeka, laki-laki atau perempuan, anak kecil (bahkan bayi yang baru lahir) apalagi orang dewasa dari segenap (lapisan) kaum muslimin (H.R. al-Imam al-Bukhari r.a.).

Hadis lain adalah.

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم وطعمة

47 Sila Kelima Pancasila "Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia."

48 Amran Suaidi, *Pemenuhan Hak Perempuan dan Anak Pasca-Perceraian (Upaya Interkoneksi Sistem dan Perbandingan dengan Negara Lain)*, h. x.

49 Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Ilam al-Muwaq'in 'an Rabb al-'Alamin*, juz 1, h. 89.

للمساكين فمن آداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن آداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات (رواه
أبو داود وابن ماجه)

Dari Ibn Abbas r.a., dia berkata: Rasul Allah s.a.w. telah memfardukan (mewajibkan) zakat fitri sebagai penyuciaan bagi orang yang puasa dan sebagai pemberi makan bagi kalangan orang-orang miskin, maka siapa yang menunaikan (membayarnya) sebelum (penyelenggaraan) salat Id, maka dia adalah zakat (fitri) yang diterima; dan siapa yang membayarkannya setelah selesai salat (Id), maka dia (tergolong ke dalam) sedekah pada umumnya (Hadis riwayat Imam Abu Dawud dan Ibn Majah).

عن ابن عمر قال "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة رمضان على كل صغير وكبير حر وعبد ذكر وأنثى صاعا من تمر أو صاعا من شعير" (رواه أبو داود).

Dari Ibn Umar r.a., dia berkata: "Rasul Allah s.a.w. telah memfardukan (mewajibkan) zakat Ramadan atas setiap anak kecil dan orang dewasa, orang Merdeka maupun budak, laki-laki dan perempuan, satu sha' dari kurma atau satu sha' dari gandum (Hadis riwayat Imam Abu Dawud).⁵⁰

Dari beberapa matan dan sanad Hadis di atas, dapatlah diambil beberapa pemahaman dan simpulan bahwa:

Baik sanad, matan dan/atau perawi Hadis tentang zakat fithri adalah banyak, karenanya mudah difahami manakala Hadis ini lazim dijuluki dengan Hadis Riwayat orang banyak (*rawah al-jama'ah*);

Hadis rasul Allah s.a.w. dari sejumlah teks (matan), silsilah sanaddan perawi yang berbeda-beda, reratanya menamai zakat ini dengan zakat fitri, sedekah fitri (*zakah al-fithr/shadaqah al-fithr*), sedekah ramadhan, zakat badan (*zakah al-abdan*) jiwa (*shadaqah al-nafs*), fitri (*zakah al-fithr/shadaqah al-fithri*) dengan zakat/sedekah Ramadhan (*zakah/Shadaqah Ramadhan*), tidak ada yang mengistilahkan dengan zakat fitrah atau apalagi sedekah fitrah. Demikian pula halnya dengan sejumlah atau malahan rerata kitab fikih (*kutub al-fiqh*) baik klasik maupun kontemporer. Kalaupun ada yang menuliskannya dengan zakat fitrah (*zakah al-fithrah*), selain jumlahnya yang amat sedikit atau bahkan ahad, juga tidak masyhur penggunaannya di kalangan ummatan muslimatan termasuk para ilmuwan dan/ataucendekiawannya. Tidak kecuali dalam lingkungan ahli-ahli fikih (hukum Islam).

Kecuali Sebagian kecil saja ulama fikih yang menghukumkan zakat fitri dengan ibadah, mayoritas ahli hukum slam (fukaha) menyatakan bahwa pengeluaran zakat fitri hukumnya wajib/fardu;

Obyek zakat fitri tidak terbatas hanya dalam satu jenis makanan pokok (*al-qut*), akan tetapi meliputi banyak jenis makanan pokok sesuai dengan penduduk setempat. Keberadaan kata-kata: *tamr* (kurma), *syair* (gandum), *zabib* (anggur kering/kismis), *daqiq* (tepung/terigu), *hinthah* (biji gandum), *aqith* (keju), dan lain-lain, membuktikan ragam wujud (benda ekonomi) zakat fithri itu. Konsekwensinya, bisa menimbulkan perbedaan takaran berikut konversi harganya dari masing-masing benda zakat fitri dimaksud.

⁵⁰ Al-Hafizh Jalal al-Din al-Suyuthi, *Sunan al-Nasa'i bi-Syarh al-Hafizh Jalal al-Din al-Suyuthi wa-Hasyiyah al-Imam al-sindi*, juz.5, h. 48; Imam al-A'immah – Abi Bakr Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah al-Silmi al-Naisaburi, Hadis nomor 2395, 2397 dan 2399.

Kecuali segelintir orang yang berpendapat lain, pembebanan (kewajiban) zakat fitri berlaku bagi semua dan setiap orang Islam tanpa membedakan usia (mulai dari bayi yang baru lahir hingga lansia), jenis kelamin (laki-laki, perempuan dan/atau malahan bencong/waria sekalipun), tempat tinggal (di wilayah negara manapun), dan/atau status sosial (profesi, orang merdeka budak sekalipun). Pendeknya, semua dan setiap muslim-muslimah diwajibkan untuk membayar/mengeluarkan zakat fitri. Bahwa yang dibebani pembayarannya adalah muslim-muslimah yang telah akil baligh dan berkemampuan, ini merupakan soal lain yang tidak dibahas secara detail di dalam tulisan ini.

Satu hal yang patut dicatatkan di sini ialah bahwa sesekali dan sedikit ulama – di antaranya al-Imam Ibn Qudamah al-Maqdisi (541 – 620 H/1147 – 1223 M)⁵¹ dan Syekh Muhammad Muhajirin bin Amsar Addary Bekasi (1924 – 2003 M) yang beberapa atau malahan sejumlah kali menggunakan sebutan *zakah al-fithrah*, *ikhraj al-fithrah* dan/atau *al-fithrah* (saja) dengan maksud zakat fitrah untuk sebutan zakat fitri,⁵² rerata ulama Hadis maupun fikih menggunakan terminology zakat fitri (*zakah al-fithr*) daripada menyebutnya dengan istilah zakat fitrah. Namun, terlepas dari pertanyaan apakah dengan secara sadar atau tidak menyadari, yang jelas selain jumlahnya amat-sangat terbatas/sedikit, sebutan zakat fitrah juga sepertinya tidak paralel (relevan) ketika dihubungkan dengan sebutan *Id al-Fithri* (Hari Raya Fitri), tidak dinamakan dengan Hari Raya Fitrah (*Id al-Fithrah*) yang korelasi dan iringan waktunya berdampingan antara (pewajiban) pengeluaran zakat fitri dan penyelenggaraan salat (berjamaah) Idul Fitri (bukan *Id al-Fithrah*). Wa-Allahu a'lam bi-al-shawab, hanya Alah yang paling mengetahui kebenarannya.

Dari kedua Hadis di atas dan Hadis-Hadis lain yang tidak dikutipkan di dalam buku ini, reratanya menggunakan sebutan atau istilah zakat fitri (*zakat al-fithri*), bukan/tidak zakat fitrah (*zakat al-fithrah*). Demikian pula halnya dengan istilah yang digunakan oleh rerata kitab fikih mazhab, yang juga menggunakan sebutan zakat fitri, bukan zakat fitrah. Namun, peraturan perundang-undangan kita di Indonesia terbiasa (membudaya) mengistilahkannya dengan sebutan zakat fitrah. Cermati misalnya Undang-Undang Nomor 39 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat sebagaimana telah diganti dengan Undang-Undang RI Nomor 23 tahun 2011 tentang Penegelolaan Zakat yang di dalamnya terdapat bunyi pasal demikian:

"Zakat terdiri atas zakat mal dan zakat fitrah."⁵³

"Zakat meliputi zakat mal dan zakat fitrah."⁵⁴

Belum terbilang di dalam Peraturan Pemerintah (PP), Peraturan Menteri Agama (Permenag) dan/atau Peraturan BAZNAS (Badan Amil Zakat Nasional) dan lain-lain yang rata-rata menggunakan penamaan zakat fitrah, bukan/tidak zakat fitri. Termasuk di dalam buku-buku ilmiah sekalipun. Boleh jadi juga di dalam buku penulis sendiri yang di dalamnya masih sering ditemukan penyebutan kata zakat fitrah. Padahal, meskipun kata fitri (*al-fithr*) maupun fitrah (*al-fithrah*) keduanya diduga kuat (*zhann*) berasal-usul dari kata yang seakar atau malahan sama yakni (ف - ط - ج), namun secara bahasa/etimologis (*lughatan*) maupun terminologis (*ishthilahan*) keduanya tetap memiliki makna dan/atau maksud yang berbeda.

51 Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni li'lbn Qudamah*, j. 1, h. 578 – 585.

52 Muhammad Muhajirin Amsar Bekasi, *Mishbah al-Zhalam Syarh Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam li-Ibn Hajar al-Asqalani*, juz 2, h. 103-111.

53 UU RI No. 38 tahun 1999, Pasal 11 ayat (1).

54 UU RI No. 23 tahun 2011, Pasal 4 ayat (1).

Manakala *al-fithr* diartikan dengan (hal) berbuka puasa sebagaimana halnya penamaan Hari Raya Fitri (*'Id al-Fithr*), bukan Hari Raya Fitrah (*'Id al-Fithrah*); maka kata fitrah (*al-fithrah*) lazim diartikan dengan sifat pembawaan manusia yang ada/melekat sejak lahir di samping bisa dan biasa diartikan dengan ciptaan, agama dan/atau sunnah. Allah s.w.t. berkalam:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka hadapkanlah wajah kamu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah, (itulah) agama (Allah) yang lurus; tetapi – sayang -- kebanyakan manusia tidak mengetahui (Al-Rum [30]: 30).

Penggantian Istilah Mustahik dengan Penerima Manfaat

Masih dalam teks maupun konteks perzakatan, di antara istilah hukum yang sebutan (istilah) maupun pengertiannya bergeser (berubah) ialah sebutan “Penerima Manfaat” bagi para mustahik zakat (*al-mustahiqqin*). Al-Mustahik/Mustahik kata jamaknya al-Mustahiqqin sinonim atau muradifnya adalah al-musta’hil, artinya yang patut atau tegasnya yang berhak mendapatkan (benda) zakat. Undang-Undang nomor 23 tahun 2011 sejatinya sudah tepat dalam mengartikannya yakni “Mustahik adalah orang yang berhak menerima zakat.”⁵⁵ Sayangnya, dalam praktek lebih banyak yang menggunakan kata “penerima manfaat.” Padahal, kata “penerima” terkesan atau mengesankan kata pasif. Penerima adalah (1) orang yang menerima (2) alat untuk menerima (3) mudah menagkap - pelajaran dan sebagainya – (4) mudah menyerah.⁵⁶

Istilah Pernikahan dan Perkawinan

Dalam literatur hukum Islam, perkawinan diistilahkan dengan pernikahan; sementara dalam literatur perundang-undangan, pernikahan lazim disebut dengan perkawinan. Selintas, pernikahan (munakahat) tidak ada perbedaan signifikan dengan perkawinan, sekantakan perkawinan adalah munakahat dan munakahat adalah perkawinan. Namu, manakala dicermati dengan seksama, hampir dapat dipastikan ada perbedaannya, baik secara harfiah maupun apalagi istilahiah.

Kata nikah (*al-hikah*) diambil langsung dari Al-Qur’an dan Al-Hadis, sementara kata perkawinan (kawin) diambil dari kata bahasa Indonesia yang tentu saja ada perbedaan meskipun bisa dikatakan lebih banyak persamaannya. Di antara perbedaannya yang cukup signifikan antara kata nikah versi agama dengan kata kawin versi tradisi (minimal sebagian masyarakat). Pernikahan hanya dilakukan oleh manusia, sementara perkawinan di samping dilakukan oleh manusia, juga dilakukan hewan dan bahkan tumbuhan. Akad nikah bukan hanya menyatukan manusia secara fisik, tapi juga menyatukan manusia berdasarkan hati (*qalbu*) dan seterusnya.⁵⁷

⁵⁵ UU RI No. 23 tahun 2011, Pasal 1 angka 6.

⁵⁶ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI).

⁵⁷ ⁵⁷Jaih Mubarak, dalam Muhammad Amin Suma, *Cinta Sejati Syar’i*, h. xiii.

Para pembentuk hukum/undang-undang perkawinan di Indonesia yang berlatar- belakang fikih tampak menyadari tentang perbedaan antara kata perkawinan (kawin) dengan kata pernikahan (*munakahat*) ini. Perhatikan misalnya antara teks Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan yang mendefinisikan perkawinan dengan: "*Perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang Wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa.*"⁵⁸ *Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau mitsaqan ghalizhan untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya adalah ibadah.*"⁵⁹

Lepas dari ada atau tidak ada unsur kesengajaan para perumus Undang-undang Perkawinan – yang bersifat umum -- pada satu sisi, dan tim perumus KHI yang berlaku khusus bagi ummatan muslimatan pada sisi yang lain, yang pasti secara teologis/filosofis maupun politik bahkan administrasi hukum, kedua rumusan ini memiliki spirit dan psikis yang berbeda. Manakala rumusan perkawinan versi undang-undang tampak bersifat umum sesuai dengan porsi dan posisinya sebagai undang-undang pokok, maka definisi perkawinan versi KHI yang diistilahkan dengan pernikahan, lebih memiliki spesifikasi ritual-keagamaan (keislaman) antara lain karena kata nikah (*al-nikah*) jelas diadopsi dari Qur'an dan Hadis.⁶⁰

G. Khatimah

a. Simpulan (*natijah; conclusion*)

Dari uraian yang in sya Allah panjang dan lebar serta meluas dan mendalam tentang Al- Qur'an Al-Hakim dari berbagai sudut pandang ilmu hukum umumnya dan usul fikih (ilmu hukum Islam) khususnya, dapatlah disimpulkan bahwa:

Al-Qur'an Al-Hakim dalam teks dan konteksnya yang umum/general (*mujmal*) maupun khusus (spesifik) dapat diterima kebenaran atau validitasnya.

Lebih dari sekedar itu, *Al-Qur'an Al-Hakim* bisa dinyatakan (1) sebagai hukum (2) sebagai sumber/dalil hukum (3) sebagai sumber istilah hukum (4) sebagai sumber kaidah hukum (5) sebagai dalil ijtihad hukum dan (6) sebagai sumber segala sumber hukum.

Al-Qur'an Al-Hakim mengandung semua dan seluruh aspek hukum yang selalu sesuai dan seirama dengan tuntutan hukum yang dibutuhkan umat manusia termasuk dalam menjawab segala tantangan hukum progresif (*al-ahkam al-taqaddumiyy; progressive law*) yang paling mutakhir sekarang ini.

Demikian makalah ini penyaji bentangkan di hadapan insan-insan yang sangat terpelajar, tentu dengan segala kekurangan dan keterbatasannya. Harapan dan doa kami, kiranya persembahkan tulisan ini memberikan manfaat bagi kita semua, baik penulis maupun pembaca dan/atau pendengarnya. *Hasbuna Allah wa-ni'm al-wakil, ni'mal-maula wa-ni'mal al-nashir*. Amin, amin, amin ya *Mujib al-sa'ilin wa-al-hamd lillahi rabb al-'alamin!*

58 Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974, Pasal 1.

59 KHI, Inpress Nomor 9 tahun 1975 Buku I, Pasal 2.

60 Q.S. Al-Nisa' [4]: 21 dan 154 dan Al-Ahzab [33]: 7. Hadis Nabi Muhammad s.a.w., antara lain: مَنِّي فليس سَنِّي = *Pernikahan itu sunnah aku, siapa yang membenci sunnah aku, maka dia tidak termasuk dari (golongan) aku.*

BIBLIOGRAFI

Naskah Al-Qur'an:

Al-Qur'an Al-Karim, terbitan Menara Kudus – Indonesia, [t.th.]. *Qur'an Majid*, terbitan India, Dar al-Furqan International, [t.th.]. *Al-Qur'an Al-Karim*, terbitan Turkiye, Haziran, 2021.

Al-Qur'an Al-Karim, terbitan Azarbayjan, [t.th.].

Al-Mushahaf Al-Syarif al-Muyassar (bi-Riwayah Warsy 'an Nafi'), terbitan Maroko: Al-Maktab al-Maghribi li-al-Mamlakah al-Shana'iyyah wa-al-Tijariyyah, 1435 H/2014 M.

Terjemahan Al-Qur'an

Departemen/Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, terutama tahun 2019. Muhammad Taqi-ud-Din al-Hilali (Dr.) dan Muhammad Muhsin Khan, *Interpretation of The Meanings of The Noble Qur'an in The English Language*, Riyadh – Saudi Arabia: Darussalam, t.th.

The Presidency of Islamic Research, Ifta, Call and Guidance, *The Holy Qur'-an English Translation of the Meanings and Commentaru*,

Buku Ulumul Qur'an, Tafsir dan Tafsir Ahkam

Abi 'Abdillah al-Qurthubi, *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, [t.th.].

Abi 'Abdillah Muhammad bin 'Ali al-Balansi, *Mubhamat Al-Qur'an au Shilah al-Jam' wa-'A'id al-Tadzyil li-Maushul Kitabay al-Ilam wa-al-Takmil*, Beirut – Lubnan: Dar al-Kita.b al-'Ilmiyyah, [t.th.].

Abi al-Thayyib Maulud al-Sariri, *Al-Qanun fi-Tafsir al-Nushush (Bayan Manahij wa-Qawa'id wa-Dhawabith Tafsir wa-Syarh al-Nushush al-Diniyyah fi-al-Islam)*, Beirut-Lubnan: Dar al- Kutub al-'Ilmiyyah, cet. ke-1, 2006 M/1427 H.

Muhammad 'Abduh (al-Ustadz al-Imam al-Syaikh) dan al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridha',

Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir a-Manar), Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, [t.th.].

Muhammad bin 'Ali al-Syaukani, *Fath al-Qadir Al-Jami' bayn Fannay al-Riwayah wa-al-Dirayah min 'Ilm al-Tafsir*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, 1409 H/1989 M.

Samarqandi (Al), Nashr bin Muhammad bin Ahmad Abu al-Laits, *Tafsir al-Samarqandi (Bahr al-'Ulum)*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, cet-1, 1416 H/1996 M.

Buku Hadis, Syarah Hadis, Ulumul Hadis dan Syarah Hadis Ahkam

Ahmad bin Hanbal (Al-Imam al-Hafizh Abi 'Abdillah), *Musnad al-Imam Ahmad bin Han-bal*, [t.k.], [t.t.], Bait al-Afkar al-Dauliyyah, [t.th.].

Ahmad 'Umar Hasyim, *Qawa'id 'Ushul al-Hadits*, Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, [t.th.].

Ibn Hajar al-'Asqalani (al-Imam al-afizh Ahmadbin Ali), *Bulugh al-Maram min Jam'i Adil-lah al-Ahkam (tahqiq 'Isham al-Din al-Shababithi)*, Al-Qahirah – Mishr: Dar al-Hadits, t.th.

Ibn Qudamah al-Maqdisi (Muwaffiq al-Din Abu Muhammad 'Abd Allah bin Ahmad bin Muhammad), *Al-Mughni li-Ibn Qudamah*, Bait al-Afkar al-Dauliyyah, [t.t.], [t.th.].

'Isham al-Shababithi, Hazim Muhammad dan 'Imad 'Amir, *Shahihh Muslim bi-Syarh al-*

Nawawi, Al-Qahirah Mishr: Dar al-Hadits, cet. ke-4, 1422 H/2001 M.

Muhammad bin Isma'il al-Kahlani al-Shan'ani (Al-Amir), *Syarh Bulugh al-Maram min Jam' Adillah al-Ahkam*, Bandung – Indonesia: Dahlan, [t.th.].

Muhammad Muhajirin Amsar Bekasi, *Mishbaah al-Zhalam* – Syarh Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam li-al-Imam Ibn Hajar al-'Asqalani, Jakarta – Indonesia, Dar al-Hadits, 1435 H/2014 M.

Sindi (Al), Abi al-Hasan Nur al-Din Muhammad bin 'Abd al-Hadi, *Shahih al-Bukhari bi-Hasyiyah al-Imam al-Sindi*, Beirut – Lubnan: Dar al-Kutub, cet. ke-1, 1419 H/1998 M.

Al-Nasa'i (Al-Hafizh Abu 'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali bin Bahran bin Sinan bin Dinar), *Sunan al-Nasa'i bi-Syarh al-Hafizh Jalal al-Din al-Suyuthi wa-Hasyiyah al-Imam al-Sindi*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, cet. ke-1, 1348 H/1930 M.

Buku Usul Fikih dan Fikih

'Abd al-'Azziz Muhammad 'Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami Dirasah Ilmiyyah Tahdiyyah Muqaranah*, [t.t.], Maktabah al-Risalah, 1998-1999.

'Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *Al-Fikr al-Ushuli Dirasah Kulliyyah Naqliyyah*. Hasanuddin, *Metodologi Istinbath Dalam Penetaan Fatwa DSN – MUI*, Pusat Riset, Kajian, Publikasi, dan Pengembangan Fatwa DSN MUI, 2024.

Ibn Juzayy (Abi al-Qasim Muhammad bin Ahmad), *Al-Qawanin al-Fiqhiyyah*, Al-Qahirah – Mishr: Dar el-Hadith, 1426 H/2005 M.

Muhammad Al-Khudhari Bek (al-Syeikh), *Ushul al-Fiqh*, Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, cet. ke-6, 1389 H/1969 M.

Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin (Fadhilah al-Syaikh al-Al-Qahirah – Jumhuriyyah Mishr al- 'Arabiyyah,; Dar al-Salam, cet. ke-1, 1431 H/2010 M.

Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damsyik – Suriyah: Dar al-Fikr, cet. ke-1, 1406 H/1986 M.

Lain-Lain

'Abd al-Hamid AhmadSulaiman, *Al-Hukumah wa-al-Qadha' fi-al-Islam*, Al-Qahirah – Mishr: Maktabah al-Turats, [t.th.].

'Abdur Rahman I.Doe, *Shari'ah: The Islamic Law*, Kuala – Lumpur – Malaysia: A.S. Noodeen, 1409 H/1989 M.

Amir Mu'allim, Muhammad Amin Suma, Tamyiz Muharrom dan kawan-kawan, *Perbandingan Hukum Islam di Beberapa Negara (Isu Hukum Keluarga dan Ekonomi Syariah)*, Yogyakarta – Indonesia, UII Press, 2024.

Asrorun Ni'am Sholeh, *Menghidupkan Fatwa: Dinamisasi Fatwa untuk Kemaslahatan Bangsa*, Sekretariat Komisi Fatwa MUI, 2024.

BAZNAS, *Kompilasi Peraturan Perundang-undangan Pengelolaan Zakat*, 2016.

Ma'ruf Amin, Anwar Abbas, Ichwan Sam dkk, *Himpunan Fatwa MUI Edisi Terlengkap*, [t.k.]: emir cakrawala Islam, [t.th.].

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, [t.th.].

Muhammad Amin Suma, *Cinta Sejati Syar'i (CS-Sy)*, Tangerang Selatan – Indonesia,

Kholam Publishing, 2024.

Muhammad al-Haashim al-haamidi, *Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him) for the Clobal Village*, Riyadh – Jiddah – Saudi Arabia: Darussalam, 2008.

Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Sunnah Mashdaran li-al-Ma'rifah wa-al-Hadharah*, [t.k.], [t.t.], Da al- Syuruq, 1417 H/1996 M.

دور الفتوى في تحقيق المصالح الوطنية

مقال للدكتورة / عفة الأمنية إسماعيل
(مدرسة أصول الفقه بجامعة الشريف هداية الله جاكوتا)

على سبيل التمهيد:

الفتوى أو الفتيا اسم وضع موضع المصدر من أصل «ف - ت - ا» وهي كلمة عربية تشير في اللغة إلى معنى الإبانة والفصل أو القضاء والحكم في الشيء. والمراد من الإبانة هو مطلق الإخبار بالشيء بنوع من الإيضاح. من أجل ذلك جاء تعريف الفتوى في الاصطلاح بأنه «الإخبار والإبانة عن حكم الله في أمر مسؤول عنه شرعا وتوضيحه للسائل على غير وجه الإلزام»^(١) لأنه كما سبق تقريره: مجرد الإخبار لا الإلزام.^(٢) وهو المتداول المشهور.^(٣)

ولكن النظر بالانطلاق من المفهوم اللغوي للفتيا - أو قل الشق الثاني من هذا المفهوم وهو الفصل والقضاء والحكم على الشيء - لربما أدى أيضا إلى اقتضاء اللزوم ووجوب الالتزام بالفتوى بالنسبة لشخص المستفتي إذا كان الأمر يهمه شخصا أو بالنسبة لعامة المسلمين في بلد من بلاد الإسلام إذا اشتملت مقتضيات هذا الأمر على الجميع أو بعبارة أخرى: أنه من الأمور التي تهد الجميع أو تعم بها البلوى.

وعلى هذا جاء تعريف دار الافتاء المصرية للفتوى على أن الافتاء «هو بيان حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة الشرعية على جهة العموم والشمول».^(٤) فما فرّق هذا التعريف بين الحكم

١ سعد أبو الحبيب، القاموس الفقهي، ط. دار الفكر، بيروت،

٢ إبراهيم اللقاني، منار أصول الفتوى، تحقيق: زياد محمد محمود حمدان، وزارة دار الأحياء، بيروت، ط. ١، ٢٩٩١ (ص ٣٠٢)

٣ ينظر تمثيلا: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالخطاب الرّعيني (المتوفى:

٤٥٩ هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ٢١٤١ هـ / ٢٩٩١ م (ج. ١ ص. ٢٣)

٤ الطلب المقيد برقم: ١٦٣ / ١٨٩١، وبحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة، الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، ج ٤ / ٨١٢.

الشرعي الملزم للجميع وبين الفتوى التي لا تلزم شخصا لا يعتقد صحتها أو لزومها حتى يلتزم بها.

وعلى هذا أيضا جاء تعريف مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي ونصه: «بيان الحكم الشرعي عند السؤال عنه وقد يكون بغير سؤال ببيان حكم النازلة لتصحيح أوضاع الناس وتصرفاتهم»^(٥) فذكر الغاية التي من أجلها صدرت الفتوى حيث يشير التعريف المذكور إلى أن الفتوى تقتضي الالتزام بها حتى تتحول أوضاع الناس بهذا الالتزام إلى أحسن حال وإلا فقد يحدث ما لا تحمد عقباه. فهو الالتزام باعتبار مراعاة المآلات.

وعلى هذا المنوال جاء مفهوم الفتوى عند مجلس العلماء الإندونيسي حيث ذكر في «دليل المجلس أنها: «بيان العلماء وإجاباتهم عن حكم شرعي في نازلة معينة التي تهم الجميع وتخصهم». فقد اعتبر المجلس أن لجنة الفتوى التابعة له واجتماعات العلماء فيه يمثل آليات الاجتهاد الجماعي في هذا العصر على اعتبار كل فرد من أعضاء اللجنة ممثلا عن جماعات الإسلام في هذا البلد حيث يتم التباحث وتبادل الأفكار بين المجتمعين من العلماء أصحاب التخصصات والاتجاهات المختلفة للتوافق على كلمة واحدة في مسألة من المسائل أو بشأن أمر من الأمور... وبالتالي تكون كلمتهم جهة ملزمة للمسلمين في هذا القطر الأرخبيلي عند اتفاقهم على قول واحد في أمر من الأمور التي تهم كافة أفراد الأمة... وذلك مستوحيا من قوله صلى الله عليه وسلم «لا يجتمع أمتي على الضلالة» وقوله صلى الله عليه وسلم: «العلماء ورثة الأنبياء».

فلعل ذلك هو السبب من وراء اتصاف الفتوى بقوة الالتزام عند المتأخرين خاصة لا سيما إذا حكم القضاء المختص باعتماد قول المفتي أو هيئة الإفتاء أو جاء به قرار الحاكم فرفع الخلاف وصدر الأمر السيادي بتنفيذه. ف«المفتي - في هذه الحالة - هو القائم في الأمة مقام النبي - ﷺ»^(٦).

وقد أشار الدكتور عبد الكريم زيدان إلى هذه الحيثية التي استفيدت من المفهوم اللغوي للفتوى بقوله: «والمعنى الاصطلاحي للإفتاء هو المعنى اللغوي لهذه الكلمة وما تتضمنه من وجود مستفتٍ ومفتٍ وإفتاء وفتوى ولكن ب قيد واحد هو أن المسألة التي وقع السؤال عن

دار الحديث ٦٢٤١ هـ = ٥٠٠٢

5 قرار رقم ٣٥١، الدورة السابعة عشرة بعمان (المملكة الأردنية الهاشمية) من ٨٢ جمادى الأولى إلى ٢ جمادى الآخرة ١٤٤١ هـ،

الموافق ٤٢ - ٨٢ حزيران (يونيو) ٢٠٠٢ م

6 عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوي أبو عمرو، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ (ص ٧)

حكمها تعتبر من المسائل الشرعية وأن حكمها المراد معرفته هو حكم شرعي^(٧).

وظائف الفتوى في العصر الحديث

مرت الأمة الإسلامية بمراحل متعددة في العلاقة بين الإمامة السياسية والإمامة الدينية. فبعد أن جمع النبي الزعيم صلى الله عليه وسلم - وكذلك الخلفاء من بعده - بين النوعين من الإمامة المذكورة صارت الأمة اليوم في حالة الانفصال: بين من يقوم بوظائف الإمامة السياسية ومن يقوم بوظائف الإمامة الدينية. والافتاء بصفاته البيان والإبانة والفصل والحكم شطر واحد من أعمال الإمامة الدينية والشطر الآخر هو الزعامة في المراسم والتقاليد المتصلة بالدين كالإمامة في الصلوات والاحتفالات الدينية.

فمن هنا تم الانفصال أيضا بين مهمة البيان والحكم وبين مهمة التنفيذ. لأن المفتي والحاكم غير الذي يناط له القيام بتنفيذ الحكم فتخلف وتعطل أو تأجل.

فتحدد أن وظائف الفتوى في هذا الزمان عبارة عن أمور أهمها:

1. بيان الحكم الشرعي فيما اتفق عليه مجتهدو الأمة وعلمائها
2. بيان أقوال المذاهب فيما اختلف فيه
3. تنزيل الأحكام الشرعية في الوقائع المستجدة
4. رفع الخلاف فيما تعم به البلوى
5. توجيه المجتمع فردا وجماعة ودولة إلى ما فيه صلاح الأمة عامة

أولا: بيان الحكم الشرعي فيما اتفق عليه مجتهدو الأمة إلى هذا الزمان وعلمائها

فمن المعلوم أن مصادر الأحكام الشرعية المتفق عليها أربعة: القرآن والسنة والإجماع والقياس. أما الأولان فهما مصدران أساسيان للأحكام

وأما الأخيران فنجد أن الإجماع ضمان الاستقامة على فهم علماء الأمة للقرآن والسنة على مر الزمان حتى لا يشذ قول صادر عن مدعي الفقه وهو متفقيه ليس بفقيه. كما نجد أن القياس ضمان استمرار الاجتهاد وتجده أمام نوازل الوقت ومتغيرات الأحوال والأزمات والأمكنة. أو بعبارة أخرى: إن الإجماع والقياس جانبان من عدستي النظرة أو الميكروسكوب اللذان يمكنان المفتي الفقيه على النظر في الواقع والوقائع بشكل صحيح وواضح فيما بين جانبي الثوابت

7 عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، المؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ١٢٤١ هـ / ١٠٠٢ م (ص ٣١).

والمتحولات.

فعند مواضع الاتفاق والائتلاف كانت وظيفة الفتوى عبارة عن بيان شرع الله تعالى الذي وجب على أفراد الأمة بلا استثناء أن يلتزموا صحتهم وأن يقرروا بأنه مما جاء فعلاً على لسان النبي صلى الله عليه وسلم من ربه قطعاً. وقد اجتمعت الأمة على دلالة. قال صلى الله عليه وسلم: «ما نهيتكم عنه فانتهوا وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم».

وهذا مما علم من الدين بالضرورة ووظيفة الفتوى بشأنه بيان هذا الحكم بجلية حتى لا ينزلق المستفتي -على الخصوص- والناس عامة إلى ما يخرجهم من الملة المصطفوية.

وهناك أمور مما اتفق عليه علماء أهل السنة والجماعة أو علماء مذهب من المذاهب الإسلامية المعتبرة وهو من الأمور التي لا يخرج به المخالف من الدين الحنيف فأقصى ما يكون أمر هذا المخالف أن يكون مخالفاً بالأصالة أو مبتدعاً عند أصحاب ذلك المذهب.

ووجب أن نؤكد أنه اتفقت الأمة الإسلامية على محرمات -وهي منهيات- محدودة وأوامر معدودة كما اتفقت على جواز المباحات الكثيرة... كثرة بغير حد ولا عدد. فوظيفة الفتوى بشأن هذه المباحات الإعلام والتأكيد على جوازها من باب تنبيه الغافلين أو تعليم الجاهلين وتوجيه المرتابين.

ثانياً: بيان أقوال المذاهب في المختلف فيه

بالنظر إلى لزوم الالتزام فقد اتفقت الأمة منذ صدر الإسلام على وجوب اتباع الناس^[2] لهم للنبي صلى الله عليه وسلم ثم اتباع عوام الناس لأهل العلم من بعده. قال تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون». فمن هنا بدأت العلاقة بين العالم وأصحابه الذي تعلموا على يديه ليتطور بعد ذلك إلى ظهور المذاهب الفقهية الإسلامية.

ثم ظهر القول بلزوم الالتزام بمذهب من المذاهب المعتبرة بل اشتهر هذا القول ووصل إلى وجوب الالتزام بالراجح أو المعتمد في ذلك المذهب وترك ما سواه.

لنسمع مثلاً قول صاحب الفوائد المكية: «مراتب العلماء ست الأولى: مجتهد مستقل كالأربعة وأضرابهم الثانية: مطلق منتسب كالمزي الثالث: أصحاب الوجوه كالقفال وأبو حامد الرابعة: مجتهد الفتوى كالرافعي والنووي والخامسة: نظار في ترجيح ما اختلف فيه الشيخان (الرافعي والنووي) كالاسنوي وأضرابه السادسة: حملة فقه ومراتبهم مختلفة فالأعلون يلتحقون بأهل

المرتبة الخامسة. وقد نصوا على أن المراتب الأربع الأول يجوز تقليدهم. وأما الأخيرتان فالاجماع الفعلي من زمنهم إلى الآن الأخذ بقولهم وترجيحاتهم في المنقول حسب المعروف في كتبهم...»^(٨)

ونص قبل هذه الصفحة بقليل نقلاً عن بعض كتب المذهب: «... قد أجمع المحققون على أن الكتب المتقدمة على الشيخين لا يعتد بشيء منها إلا بعد كمال البحث والتحري حتى يغلب على الظن أنه الراجح في مذهب الشافعي... هذا في حكم لم يتعرض له الشيخان أو أحدهما فإن تعرض له... فالمعتمد ما اتفقا عليه فإن اختلف ولم يوجد لهما مرجح أو وجد ولكن على السواء فالمعتمد ما قاله النووي فإن وجد لأحدهما دون الآخر فالمعتمد ذو الترجيح... ثم إن لم يكن للشيخ ترجيح فإن كان المفتي من أهل الترجيح في المذهب أفتى بما ظهر له ترجيحه مما اعتمده أئمة مذهب ولا تجوز له الفتوى بالضعيف عندهم وإن ترجح عنده... وإن لم يكن من أهل الترجيح وهم الموجودون اليوم فاختلف فيهم فذهب علماء مصر أو أكثرهم إلى اعتماد ما قاله الشيخ محمد رملي في كتبه... وذهب علماء حضرموت والشام والأكراد وداغستان وأكثر اليمن والحجاز إلى أن المعتمد ما قاله الشيخ ابن حجر في كتبه...»^(٩)

ثم نقل كلام الكردي ما نصه: «وعندي لا تجوز الفتوى بما يخالفهما بل بما يخالف التحفة والنهاية إلا إذا لم يتعرض له فيفتي بكلام شيخ الإسلام ثم بكلام الخطيب ثم بكلام حاشية الزيادي... و... والذي يتعين اعتماده أن هؤلاء الأئمة المذكورين من أرباب الشروح والحواشي كلهم من أئمة المذهب يستمد بعضهم من بعض يجوز العمل والافتاء والقضاء بقول الضعف...»^(١٠)

ثم تطور مسارات الالتزام بمذهب من المذاهب الإسلامية إلى عدم لزوم الالتزام مرة أخرى وذلك بعد أن تكاثرت العوام وتنشأت الخلاف الفقهي فصار الناس اليوم مختارين حيناً ومختارين أحياناً. اختاروا ما يناسبهم أو ما تقتضيه عقولهم واحتاروا فيما اشتد اختلافات المنتسبين إلى العلم فيه.

فأجاز كبير من علماء الشافعية في أوائل العصر الحديث الانتقال من مذهب إلى مذهب لحاجة أولغير وجود حاجة. قال صاحب تنوير القلوب بعد أن قرر وجوب تقليد المجتهدين على

8 علوي بن أحمد السقاف، الفوائد المكية فيما يحتاجه طلبة الشافعية، دار الفاروق، الجيزة، الطبعة الثانية، ٢١٠٢ م (ص ٧٢١-٨٢١)

9 علوي بن أحمد السقاف، الفوائد المكية فيما يحتاجه طلبة الشافعية، نفس المرجع السابق (ص ١٢١-٢٢١)

10 علوي بن أحمد السقاف، الفوائد المكية فيما يحتاجه طلبة الشافعية، نفس المرجع السابق (ص ٢٢١-٣٢١)

غير المجتهد وأنه حرام على المجتهد فيما يقع له من الحوادث: «ثم بعد تقليده لأي مذهب يجوز له الانتقال إلى مذهب آخر سواء انتقل دواما أو في بعض الأحكام ولو لغير حاجة على المعتمد». وذلك على أن يلتزم بشروط التقليد أهمها: معرفة المقلد ما اعتبره مقلده في المسألة التي يريد التقليد فيها من شروط وواجبات وعدم التلفيق بأن لا يلفق في قضية واحدة ابتداء ولا دواما بين قولين يتولد منهما حقيقة لا يقول بها صاحباها...»^(١١)

ذلك للتيسير على عوام الناس ولتيسير حياتهم اليومية وعدم تعطيلها وهم أفراد لا علم عندهم بالأحكام الشرعية خاصة وبأمور الدين عامة. فما جعل الله لهم في الدين من حرج.

فقد وجب على العامي أن يعمل بما اتفق عليه أقوال المجتهدين والعلماء المعترين. أما عند اختلافهم فقد جاءت هنا وظيفة الفتوى لبيان مذاهب العلماء في المسألة حتى يتسنى للعامي أن يختار بنفسه أو يختار له تبعاً لما يراه المفتي من أحواله ما بين: الأعم والأورع أو الأغلظ والأقرب إلى العزيمة أو الأخف والأيسر أو الأرجح عند هذا العامي من أدلة المختلفين أو يقال له أن له حق الاختيار على إطلاقه. هذه أقوال للعلماء في هذه المسألة بالذات ولا تتسع مساحة البحث لعرضها بالتفصيل.

وإنما الواجب أن تؤكد أن اختلافات العلماء في مسائل العلم من يسر الشريعة ورحمة للمسلمين. على أن لا يخرج بتتبع هذا الاختلاف تصحيح تصرفات العامي على علاتها بلا انضباط. وهنا يحضرنا نص أحد متأخري الشافعية: ال العلامة الشيخ علوي بن أحمد السقاف الشافعي في «سبعة كتب مفيدة» (ص: ٢٥ ط. الحلبي): «ومن فتاوى السيد سليمان بن يحيى مفتي زبيد عن البدر بن عبد الرحمن الأهدل بأن: جميع أفعال العوام في العبادات والبيوع وغيرها مما لا يخالف الإجماع على الصحة والسداد إذا وافقوا إماماً معتبراً على الصحيح.. وما يُفتى به من أن العامي لا مذهب له مُعَيَّن يكاد أن تتعَيَّن الفتوى به في حق العوام في هذه الأزمنة وإن كان عن المتأخرين المصحح من أنه يجب عليه التزام مذهب مُعَيَّن لكن من خبر حال العوام في هذا الزمان -سيما أهل البوادي منهم- جزم بأن تكليفهم التزام مذهب مُعَيَّن قريب من المستحيل وبأن الفتوى ما أفتى به البدر الأهدل: أنه لا مذهب للعامي مُعَيَّن كالمُتَعَيَّن والله المُسْتَعَان»^(١٢)

ثالثاً: تنزيل الأحكام الشرعية في الوقائع المستجدة

فهو من أهم وظائف الفتوى في هذا الزمان. لأنه يبحث في الأحكام الشرعية للمسائل

١١ الشيخ محمد أمين الكردي، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، تخرّيج: الشيخ نجم الدين الكردي، تحقيق وتعليق: المستشار الدكتور محمد نجم الدين الكردي، ط. المكتبة الكردية، القاهرة، ١٠٢٠ (ج ٢ / ص ٦٠٢-٦١٢)

١٢ علوي بن أحمد السقاف، سبعة كتب مفيدة، ط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة (ص ٢٥)

الحادثة مما لم يرد بخصوصها نص ولم يسبق فيها اجتهاد. على أن المقصود بتلك المسائل الحادثة والوقائع المستجدة ما يشمل أموراً ثلاثة هي:

- 1- ما وقع للمرة الأولى ولم يسبق له مثيل مثل زراعة الأعضاء والاستنساخ.
- 2- ما وقع قبل ذلك لكن تغير حكمه لتغير ما ابتني عليه الحكم مثل اختلاف صور قبض المبيع في التجارة العنكبوتية (online).
- 3- ما وقع قبل ذلك إلا أنه اجتمع لدي وقوعه فيما بعد تداخل أكثر من صورة مثل عقود المقاولات والاستصناع.^(١٣)

هو نوع من الاجتهاد في التطبيق بمعنى أنه الاجراء العملي لما حصل على مستوى الفهم التجريدي للأحكام الشرعية على الواقع الملموس ومحاولات جادة لتكييف ذلك الواقع حتى تتواءم وتوجهات الشرع الحنيف.

«وتبرز أهمية هذا النمط الاجتهادي التطبيقي كلما توسعت خطة الإسلام وكثرت الوقائع والأحداث المفتقرة إلى اجتهاد يوفق طوارئها إلى هدى الشريعة بما يحقق مقاصدها ... مما يكون مبنياً على أصول منضبطة تقي القائمين عليه مزلات التطبيق وتعصمهم من دواعي الإفراط والتفريط. ولا جرم أن ذلك لا يتم عبر التطبيق الآلي للنصوص بل هو تطبيق قائم على تحقيق مناسبات الأحكام في أنواع وأفراد الوقائع مما يتيح تنزيلاً صائباً للحكم».^(١٤)

ولما كان التنزيل بهذا المعنى لا يتأتى من الفراغ المحض حتى ولو بالنسبة إلى المسائل التي لم يسبق له أي مثيل كما أن الدين هو الاتباع والالتزام في الأساس كان طريق الخروج من انسداد أبواب الاجتهاد التنزيلي بالمعنى المشار إليه أعلاه إنما يتم بما سماه فقهاء إندونيسيا بالتقليد أو الاتباع المنهجي^(١٥) وإلحاق المسائل الجديدة بنظائره القديمة.^(١٦)

فقد اختار فقهاء إندونيسيا المستظلين تحت لواء جمعية نهضة العلماء أن يتبعوا مذهباً من المذاهب الأربعة المعتمدة «اتباعاً قولياً» وهو مذهب الإمام أبو عبد الله الشافعي. والمراد به: اتباع ما نص عليه إمام المذهب وأقوال من جاء بعده من علماء المذهب لا يحيدون عنه ما دام النص والقول موجودان. وإن لم يجدوا نصاً أو قولاً متعلقاً بالمسألة في الكتب المعتمدة فإنهم

13 د. محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلاً وتطبيقاً، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٤٣٤١ هـ / ٣١٠٢ م (ج ١ / ص ٢٤-٣٤)

14 د. بشير بن مولود جحيش، في الإجهاد التنزيلي، ط. كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٣٠٠٢ (ص ٠٢)

15 أحكام الفقهاء في مقررات جمعية نهضة العلماء، حلول الأحكام الإسلامية للمسائل الفعلية، قرارات المؤتمر، والاجتماع الوطني والمملتقى الكبير (٤٠٠٢-٦٢٩١) لجنة التأليف والنشر، جاوى الشرقية، وكالستا، سورابايا، ٠٧٠٠٢. النقطة الثانية: ٦٤٤

16 أحكام الفقهاء في مقررات جمعية نهضة العلماء، النقطة الثانية: ٩٤٤

كانوا يتحولون كثيرا إلى القول بالتوقف في المسألة وذلك قبل عام ٢٩٩١ من القرن المنصرم.

لكنهم في المشاورة الوطنية لعلماء الجمعية المنعقدة بمدينة باندار لامفوغ في ذلك العام أمام إلحاح الوقائع المستجدة الموازية لحاجة المجتمعات الإسلامية في بلاد الأرخبيل إلى إرشادات العلماء قرروا واتفقوا على إيجاد سبيلين للخروج من مأزق التوقفات في محاولات استنباط الأحكام.

فإنهم إما أن يجدوا نظائر مرتبطة بالمسألة موضوع البحث بأي وجه وصلة فقاموا بالاستنباط أو الاجتهاد الجماعي للاحاق المسائل الجديدة بنظائرها المبنوثة في تراث المذهب على مر الزمان مع القيام بمراعاة التميزات والفروق وجوانب التشابه القائمة بين الملحق به والملحق إليه وضبط وجوه اللاحاق ومراعاة كون القائمين باللاحاق من الذين تتوفر فيهم المؤهلات العلمية والممارسات الاستنباطية الكافية.

وإن لم يكن اللاحاق على هذا النحو ممكنا فإنهم سيتحولون إلى اتباع مناهج الإمام وأتباعه في تقرير مصادر الأحكام الشرعية متسلحين بالقواعد الأصولية والقواعد الفقهية وضوابط استنباط الأحكام المعروفة. ويسمى هذا الأخير: تقليدا أو اتباعا منهجيا وهو المسلك المقابل للتقليد أو الاتباع القولي.

ومن بعدهم وافق أحد العلماء المعاصرين انتهاج هذين المسلكين وإن لم يشر إلى هذين المصطلحين اسما من قريب أو من بعيد. فقال: «إن الفتاوى لا يحسنها كثير من الناس في بعض القضايا لوجوب النظر في وقت واحد إلى عناصر متعددة لإدماج كل واحد منها بالآخر أو استبعاده إذا لم تر ضرورة لذلك أو مراعاته بمقدار بدأ بمنشأ النازلة وهي الواقعة وما يحيطها من ظروف وملابسات إذ أن اختلاف جزئية بسيطة في ملابسات الواقعة قد يؤثر في ملابسات الفتوى»^(١٧).

ثم قال: «فكيف يمكن الاستفادة من فتاوى العلماء في القرون السابقة ... أولاً: دراسة نماذج من فتاويهم للتعرف على القواعد والضوابط والأسس التي أقام عليها المفتون أحكامهم وفتاويهم في مختلف العصور وهي قواعد تنير دروب تطبيق النصوص على الوقائع المتجددة...»^(١٨). قلت: هذه ما يسميه علماء نهضة العلماء الأندونيسية في أوائل التسعينات من القرن المنصرم بالتقليد أو الاتباع المنهجي.

17 - الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ط. مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، رباط المغرب، الطبعة الأولى، ٣٣٤١ هـ / ٢١٠٢ م (ص ٥٠٢)

18 - الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، نفس المرجع السابق (ص ٥٠٢)

و «ثانيا: الاستفادة من الفتاوى القديمة في القضايا المعاصرة وذلك بالحث عن بعض النوازل التي تشبه القضايا المعاصرة في وجه من الوجوه وصورة من الصور فيطبق عليها أو يستأنس بها لايجاد حل للقضية المعاصرة»^(١٩) وهذه الاستفادة بالكيفية المذكورة هي طريقة الإلحاق بعينها.

رابعا: رفع الخلاف فيما عمت به البلوى أو صارت حاجة الناس إليه ماسة

ومن أهم وظائف الفتوى في هذا الزمان على اعتبار كونها ملزمة للأطراف المتنازعة في الأمور المتعلقة بإقامة الشرع الحنيف وتطبيقه أن يؤدي صدور الفتوى إلى رفع الخلاف تمهيدا لتنفيذ مضامينها. ومن ذلك وظيفة الافتاء في تحديد أول شهر الصيام ويوم عيد الفطر ووظيفته في الحكم على وقوع الطلاق من عدمه ووظيفته في تطبيق حكم الإعدام وغيرها من الأحكام الشرعية المثيرة للجدل والخلاف عادة وفي الحدود الشرعية التي يؤدي عدم الاحتياط بشأنها إلى ضياع النفوس والأموال بغير حق وما يترتب عنه من العواقب الوخيمة.

والفتوى في هذه الأمور ترفع الخلاف إذا كان صادرا بطلب من الحاكم الشرعي للبلاد وتأييد بقراره. بشرط أن تكون الفتوى مرتبة على سبب صحيح مُوافقٍ لحكم شرعي ثابت بنص أو إجماع قطعي فيكون حكمه نافذا قطعاً ظاهراً وباطناً.

أما في المسائل المختلف فيها - كالتى نحن بصدها الآن - فإن الفتوى المؤيدة بحكم الحاكم ترفع الخلاف لأن الفتوى في هذه الحالة تؤكد على عدم وجود ما ينقض فيه حكم الحاكم. والمعلوم أن مدار نقض الحكم على تبين الخطأ والخطأ إما أن يكون في السبب أو في الاجتهاد.

فإن كان الحكم مرتباً على سبب باطل كشهادة الزور فلا ينفذ حكمه والمتبادر في ذهن أن التحقق من صحة الشهادة في نظام الحكم المعمول حالياً ليس من وظيفة الفتوى.

وأما الخطأ في الاجتهاد فينقض وجوباً بمخالفة نص صريح من كتاب أو سنة صحيحة ولو كانت آحاداً أو مخالفة إجماع قطعي وينقض أيضاً وفاقاً لمالك والشافعي بمخالفة القياس الجلي خلافاً لأكثر الحنابلة وزاد مالك أنه ينقض بمخالفة القواعد الشرعية. والمعلوم أن التأكد من كل ذلك من وظائف الفتوى التي يمكن للحاكم أن يعتمد عليه فيرفع به الخلاف بين الناس.

وعند وقوع الخلاف بين الناس تأتي الفتوى أيضاً في المسائل المتعلقة بإنزال الحاجة منزلة الضرورة. والمعلوم أن الضرورة تبيح المحظورات والحاجة قد تنزل منزلة الضرورة على أن

19 الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، نفس المرجع السابق (ص ٨٠٢)

تؤخذ بقدرها. وذلك كجواز التطعيم ضد فيروسات الكورونا المستجد ١٩ باللقاحات التي تحتوي على مادة محرمة شرعا.

وقد اختلف الناس في هذه المسألة واعترض كثير من علماء العصر في تحقيق دخول هذا الأمر في حيز الضرورة إلى أن صدرت فتاوى من هيئات الافتاء المعتمدة والعلماء البارزين التي أنزلت الحاجة إلى هذه اللقاحات المحرمة منزلة الضرورة وما يترتب عن ذلك من الأحكام.

خامسا: توجيه المجتمع فردا وجماعة ودولة إلى ما فيه صلاح الأمة عامة

وهي وظيفة عظيمة المقدار للفتوى في هذا الزمان لأن الفتوى ليست دائما تتعلق بالأفراد بصفة كل واحد منهم فردا مسلما ممن تشملهم أحكام العبادات والمعاملات والجنايات وغيرها من أحكام الفقه الاسلامي فحسب ولكن تشملهم أيضا بصفتهم كمجموعة من أفراد الأمة والمواطنين في بلد من البلاد المعمورة كما سيأتي.

دور الفتوى في تحقيق منافع المصالح العامة للمجتمعات المسلمة

تنوعت نظرة الفقهاء والأصوليين إلى المصلحة فمنهم من نظر إليها بأنه عبارة عما تفضل الشارع جل وعلا من خلال أحكام شرعه على كل عبد من عباده المؤمنين خاصة وعلى البشرية عامة. ففي ذلك جاء تعريف الغزالي للمصلحة بأنها: «المحافظة على مقصود الشرع».

ومنهم من نظر إليه من حيثية مقابلة أعني: بأنها أفعال الإنسان مستوحيا من تعاليم دينه الإسلامي التي تصب لتحسين أحوال العباد. فقال الشاطبي: «وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشة ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلانية على الإطلاق». كما جمع بين المصلحتين: الدنيوية والأخروية بقوله: «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا».

ولا تعارض بين النظرتين رغم الاختلاف في المنطلق لأن الغزالي وأمثاله أيضا يقولون بأن هذه المصالح الشرعية إنما تعود بمنافعها إلى الإنسان المخلوق لا إلى الله الخالق.

وقد تبلورت أقوال الفقهاء والأصوليين أصحاب الاهتمام بنظرية المصلحة في الإسلام إلى أنها مقاصد للشرع التي تنقسم إلى أقسام ثلاثة على النحو التالي:

أ - المقاصد الضرورية:

وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدارين وهي الكليات الخمس:

”حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال“ وهي التي ثبتت بالاستقراء والتنقيص في كل أمة وملة وفي كل زمان ومكان.

ب- المقاصد الحاجية:

وهي التي احتاج إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرج والمشقة ومثاله: الترخّص وتناول الطيبات والتوسع في المعاملات المشروعة على نحو السلم والمساواة وغيرها.

ج- المقاصد التحسينية:

وهي التي تليق بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق والتي لا يؤدي تركها غالبًا إلى الضيق والمشقة ومثالها: الطهارة وستر العورة وآداب الأكل وسننه وغير ذلك.^(٢٠)

والذي يهمننا إذ نحن بصدد الكلام عن دور الفتوى في تحقيق المصالح الوطنية أن نقوم بتطوير نظرية المصلح وإعادة تنظيرها لتتحول من نطاق مصلحة كل فرد من الأفراد إلى رؤية للعالم (worldview, weltanschauung) التي تهتم بالمصالح العامة للجماعة والدولة ككل. أو بعبارة أخرى: التحول من المصلحة المهمة بالجزئيات إلى الاهتمام بمصلحة الوطن بصفة كلية.

فلربما هذا التحول التنظيري هو الذي ألهم بعض المعاصرين كجاسر عودة أن يدعو إلى إعادة الاجتهاد في تصور المصالح والمقاصد الشرعية. فعلى نطاق المقاصد الضرورية رأى هذا المفكر المعاصر أن تتحول «المقاصد القديمة» من حفظ النفس والعرض إلى تطبيق مبادئ حقوق الإنسان على أرض الواقع ومن حفظ النسل إلى بناء الأسرة المتماسكة ومن حفظ العقل إلى نماء الملكة العقلية والفكرية وازدهار روح الاختراع والابتكار ومن حفظ الدين إلى احترام التعددية وضمان الحريات الدينية وهلم جرا.^(٢١)

ثم على اعتبار بأن المقاصد والمصالح الشرعية بعد انضباطها مستند شرعي معتبر لإصدار الفتاوى في هذا الزمان فإن الرؤية الجديدة للعالم اليوم تستدعي أن تنقسم هذه المصالح إلى المصالح الخاصة والمصالح العامة.

20 نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ط. مكتبة العبيكان، الرياض، ١٢٤١ هـ / ٢٠٢٠ م (ص ٢٧)

21 ينظر: جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت،

٣١٠٢ (ص ٦١-٩٢)

ولقد أشار إلى هذا التقسيم الطاهر ابن عاشور ونبه عليه بأن المصالح من حيث شمولها للأفراد تنقسم إلى كلية وجزئية وأن المصالح العامة ليست على وازن واحد من حيث الشمول والاستغراق للأفراد فقال: «فتنقسم أي المصلحة باعتبار تعلقها بالأمة أو الأفراد—إلى الكلية والجزئية ويراد بالكلية في اصطلاحهم ما كان عائدا على عموم الأمة عودا متماثلا وما كان عائدا على جماعة عظيمة من الأمة أو القطر». فههنا يذكر الشيخ نوعين للمصلحة العامة التي يعنى بها «كل ما فيها صلاح لعموم الأمة ولا يلتفت فيها لأحوال الأشخاص».

والمعلوم أن ألفاظ العموم عند الأصوليين قد يراد أن يبقى على عموميه وإما أن يراد به الخاص. وذلك الخاص أو البعض إما أن يكون منطبقا على فرد من الأفراد أو على أفراد قليلين منهم أو على معظمه من صدق عليه لفظ عموم الأفراد.

فعلى هذا جاء مفهوم المصلحة الخاصة بأنها «مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة».⁽²²⁾

فهنا جاء دور الفتوى للتحقق من:

1. تحديد المصالح العامة ومقتضياتها وسبل الوصول إليها- سواء كانت من المصالح الدائمة الثابتة أو كانت من المصالح التي تتغير بتغير الأحوال والأمكنة والأزمنة
2. تحديد المصالح الخاصة ومقتضياتها وسبل الوصول إليها بالنسبة لفرد من أبناء الوطن المستفتي أو صاحب القضية المطروحة.
3. وحل التعارض بين المصالح سواء كانت بين المصلحتين العامتين أو بين المصلحتين الخاصتين. أما عند تعارض المصلحة العامة والمصلحة الخاصة فوجب تقديم العامة على الخاصة بشروطها.

ومن شروط تقديم المصلحة العامة على الخاصة أهمها:

. أن لا تكون المصلحة الخاصة أقوى في الاعتبار الشرعي من المصلحة العامة كأن تكون الخاصة متعلقة بالضروريات وتتعلق العامة بالتحسينيات.

. أن يتعذر الجمع بينهما

22 الدكتور خالد حمدي عبد الكريم والدكتور ياسر محمد عبد الرحمن، تعارض المصالح العامة والخاصة دراسة أصولية فقهية، نشرة: مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، العدد الثالث عشر، يوليو ٢٠١٢ (ص ٩٧-١٠٨)

. أن تكون المصلحة الخاصة قابلة للتعويض والجبر في حالة تقديم المصلحة العامة عليها.
كالتعويض لأصحاب الأراضي المتضرر من مشروع الطريق السريع بين المدن.^(٢٣)

ومن أمثلة ما يمكن أن يكون دور الفتوى في حل التعارض بين المصلحتين العامتين: هو الفتوى لحل الجدل الدائر حاليا في إندونيسيا في جواز أو عدم جواز استفادة الدولة أو مجموعة من أبناء الوطن من «منجمات الفحم». ففيها تعارض بين مصلحة عامة: وهي الاستفادة الاقتصادية من المنجمات وبين مصلحة أخرى التي تعم الجميع أيضا وهي حفظ البيئة المنبثق عن وجوب حفظ الأراضي والممتلكات.

ومن أمثلة المصالح العامة التي تعم الجميع حسب النوعين المذكورين من تلك المصالح (أي: المصالح التي تعم كل الأفراد والمصالح التي تعم مجموعة عظيمة من الأفراد): الأمن والسلام ووحدة الأراضي للوطن الواحد والأمن الاقتصادي وتطويره ونمائه من أجل توفير الاحتياجات الأساسية والرئيسية لأهل الوطن والتعايش السلمي بين أفراد أهل البلد والتربية والتعليم وأداء العبادات الدينية.

وفي حق هذه المصالح المذكورة وأمثالها من المصالح الوطنية جاء دور الفتوى بارزا حتى تتحقق هذه المصالح على أرض الواقع. والفتوى كما سبقت الإشارة إما أن تكون ملزمة وإما أن تكون غير ملزمة.

فالفتاوى الملزمة هي:

1. الفتاوى فيما هو معلوم من الدين بالضرورة. فهي ملزمة شرعا. لأن عدم العمل بهذه الفتاوى مخرج من الملة.
2. الفتاوى فيما اتفق عليه علماء الأمة ومجتهدوها. فهي ملزمة شرعا أيضا.
3. الفتاوى فيما اتفق عليه علماء المذهب السائد في بلد من البلاد وذلك منعا للفوضى الاجتماعي الذي سيضر بالبلاد والعباد.
4. الفتاوى التي تأتي بطلب من الحاكم فجاء القرار السيادي توافق العمل بها. فهي ترفع الخلاف بشروط معروفة عند أهل العلم. وضبط العمل بهذه الفتاوى من صلاحية الحكومة

^{٢٣} الدكتور خالد حمدي عبد الكريم والدكتور ياسر محمد عبد الرحمن، تعارض المصالح العامة والخاصة دراسة أصولية فقهية، نفس المرجع السابق (ص ٥٩)

القائمة. ومن أمثلتها: الفتوى بتأثير ومعاينة من جاء إلى الأراضي المقدسة لأداء فريضة الحج من غير تصريح.

5. الفتاوى المتأيدة بقرار المحكمة والقضاء.

ثم تبقى للفتاوى غير الملزمة (أعني: ما عدا الفتاوى الملزمة المذكورة أعلاها) دور لا يستهان به لأن تكون مستندة روحية وتوجيهية دينياً لأفراد الأمة من حيث أنها توجههم إلى ما في صلاحهم في العاجل والآجل. والله المستعان.



S U B T E M A

SOSIAL KEMASYARAKATAN DAN PRODUK HALAL

URGENSI PERAN MUI DAN FATWANYA DALAM MENGHADAPI TRANSFORMASI SOSIAL DAN BUDAYA MASYARAKAT INDONESIA

Hafidin Nurhadi

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Email: hafidinnurhadi@gmail.com

No. Hp: 082232239891

Abstract

The transformation of social life as a result of cultural change often causes conflict in society. Because Islam is a universal religion with specific guidelines derived from the Qur'an and Hadith, the role of ulama is needed to translate social and cultural changes that often confuse the people. At a technical level, one of the roles of the ulama is expressed through fatwas. This study examines the role of MUI and its fatwas on sociocultural matters and how they influence social change in Indonesian society. To answer the above question, descriptive-qualitative method is used by deepening the literature research related to sociohistorical approach. As a result, there are five important roles of MUI for society in facing socio-cultural transformation: Issuing Fatwa, Unifying the Ummah, Contributing to Islamic Economic Development, Overcoming Social Problems, Providing Religious Legitimacy, Contributing to Peace and Tolerance. And there are six factors that cause sociocultural changes in Indonesia: Development of Science, Population, Conflicts and Rebellions, Cultural Influence of Outside Communities, Wars, and Disasters. Although the fatwa law is not binding, it has significant effects, such as encouraging community involvement in the development of Islamic finance, family planning programs, and the correction of people's aqidah during Christmas.

Keywords: Role of MUI, MUI Fatwa, Transformation, Social, Culture, Society, Indonesia

Abstrak

Transformasi kehidupan sosial sebagai buah dari perubahan budaya sering menyebabkan konflik di masyarakat. Karena Islam adalah agama universal dengan pedoman khusus yang berasal dari Qur'an dan Hadist, peran ulama diperlukan untuk menerjemahkan perubahan sosial dan kultural yang sering membingungkan umat. Dalam tataran teknis, salah satu peran ulama ini dituangkan melalui fatwa. Studi ini mempelajari peran MUI dan 57 fatwanya tentang bidang sosiokultural dan bagaimana peran MUI dan fatwanya tersebut memengaruhi perubahan sosial masyarakat Indonesia. Untuk menjawab pertan-

yaan di atas, metode deskriptif-kualitatif digunakan dengan memperdalam penelitian literatur yang berkaitan dengan pendekatan sosiohistoris. Hasilnya, ada lima peran penting MUI bagi masyarakat dalam menghadapi transformasi sosial budaya: Penerbitan Fatwa, Pemersatu Umat, Kontribusi dalam Pembangunan Ekonomi Islam, Penanggulangan Masalah Sosial, Memberikan Legitimasi Keagamaan, Kontribusi pada Perdamaian dan Toleransi. Serta ada enam faktor yang menyebabkan perubahan sosiokultural di Indonesia: Perkembangan Ilmu Pengetahuan, Jumlah Penduduk, Pertentangan dan Pemberontakan, Pengaruh Kebudayaan Masyarakat Luar, Peperangan, dan Bencana. Walaupun hukum fatwa tidak mengikat, tetapi memiliki efek yang signifikan, seperti mendorong keterlibatan masyarakat dalam pengembangan keuangan syariah, program KB, dan koreksi aqidah umat saat natal tiba.

Kata Kunci: Peran MUI, Fatwa MUI, Transformasi, Sosial, Budaya, Masyarakat, Indonesia

1. Pendahuluan

Teknologi yang setiap hari terus berkembang begitu masif menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi perkembangan tatanan kehidupan sosial manusia. Selain sebab kemajuan teknologi yang masif, perkembangan kehidupan sosial pun terjadi karena perubahan demografi, dinamika sosial, dan cara komunikasi. Perkembangan kehidupan sosial manusia adalah sunnatullah (A. Zaeny, 2017). Setiap zaman menghasilkan budaya baru yang diadopsi oleh individu sebagai sikap dan perilaku. Dari kebiasaan tersebut kemudian diterima oleh masyarakat dan akhirnya menjadi budaya yang diterapkan dalam kehidupan sosial. Sebagaimana dijelaskan dalam Surat 49: 13 dan Surat 67:1, semua itu merupakan bagian dari ujian Allah untuk mengetahui siapa yang paling bertakwa di sisi-Nya.

Sebagai dasar agama Islam, Al-Quran dan hadist memberikan pedoman hidup yang menyeluruh kepada manusia. Fungsinya sebagai garis besar yang menunjukkan jalan bagi manusia ke jalan yang benar untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat. QS 5: 5 menjelaskan bahwa pedoman tersebut sempurna sejak empat belas tahun yang lalu. Namun, seiring pertumbuhan sosial dan budaya, masyarakat sering menghasilkan banyak fenomena baru yang menimbulkan pertanyaan dan kesulitan, serta tak jarang menjadi perdebatan juga menimbulkan gesekan di kalangan masyarakat. Atas dasar ini lah, maka dibutuhkan kehadiran lembaga yang mampu menjawab serta meredam perdebatan-perdebatan yang muncul akibat dari perubahan dan perkembangan kehidupan sosial, terlebih bagi umat Islam yang menjadi penduduk mayoritas di Indonesia (Monavia Ayu Rizati, 2022).

Berdasarkan hasil penelusuran, mayoritas penduduk di Indonesia beragama Islam. Menurut data Direktorat Jenderal Kependudukan dan Pencatatan Sipil Kementerian Dalam Negeri, per 31 Desember 2021, terdapat 238,09 juta jiwa atau 86,93% penduduk Indonesia yang teridentifikasi sebagai pemeluk agama Islam (Viva Budi Kusnandar, 2022).

Sumber yang sama juga melaporkan bahwa 7,47% penduduk mengidentifikasi dirinya sebagai pemeluk agama Kristen, 3,08% sebagai pemeluk agama Katolik, 1,71% sebagai pemeluk agama Hindu, 0,75% sebagai pemeluk agama Buddha, dan 0,03% sebagai pemeluk agama Konghucu (Viva Budi Kusnandar, 2022). Sementara itu, data dari Kementerian Agama menunjukkan bahwa pada akhir tahun 2021, terdapat 241,7 juta Muslim di Indonesia, setara dengan 87,02% dari total populasi (Monavia Ayu Rizati, 2022).

Hasil sensus penduduk di Indonesia di tahun 2022 berdasarkan data Biro Hubungan Masyarakat dan Informasi Kementerian Agama Republik Indonesia yang bekerjasama dengan Dukcapil menunjukkan bahwa jumlah penduduk muslim di Indonesia sebanyak 241.699.189 jiwa. Jumlah penduduk Kristen Protestan sebanyak 20.647.769 jiwa. Jumlah penduduk Kristen Katolik sebanyak 8.501.292 jiwa. Jumlah penduduk Hindu sebanyak 4.692.548 jiwa. Jumlah penduduk Budha sebanyak 2.016.564 jiwa. Jumlah penduduk Konghucu sebanyak 74.899 jiwa. Sedangkan penganut kepercayaan lainnya sebanyak 117.412 jiwa (Satu Data Kementerian Agama RI, 2022).

Masyarakat Indonesia dikenal sebagai masyarakat yang religius dengan jumlah pemeluk Islam terbesar dan mayoritas. Hal ini dibuktikan dengan hampir di semua kelurahan dan desa yang tersebar di Indonesia yang mayoritas pemeluknya adalah muslim terdapat rumah ibadah umat Islam yang disebut dengan masjid. Kekokohan budaya masyarakat Indonesia dalam menjunjung tinggi semangat gotong royong dan kekeluargaan menjadi modal utama bagi masyarakat Indonesia untuk menjaga orisinalitas budaya dalam menghadapi kemunculan paham-paham sekulerisme dan liberalisme yang muncul lewat media mainstream ataupun pertukaran budaya lainnya. Hal ini terbukti berdasarkan hasil survey yang dilakukan Alvara Research pada akhir tahun 2016 yang menjelaskan bahwa 95% masyarakat muslim Indonesia meyakini peran agama menjadi sangat penting dalam menjalankan kehidupan sehari-hari (Aditya Budiman, 2017). Beberapa indikator menunjukkan angka ini, seperti kehadiran di acara keagamaan, frekuensi shalat lima waktu, dan tingkat kesadaran umat Islam terhadap organisasi kemasyarakatan.

Data ini menunjukkan bahwa nilai-nilai agama Islam memiliki keterkaitan dengan budaya masyarakat Indonesia. Peran Islam tidak hanya sebagai agama tetapi juga sebagai representasi dari tradisi dan budaya masyarakat, tanpa menghilangkan prinsip-prinsip serta eksistensi budaya local (Pulungan J. Suyuthi, 2017). Dengan masuknya ajaran Islam, budaya lokal sebagian terus berkembang, menyebabkan akulturasi. Dengan demikian, Islam mudah diterima sebagai pedoman dalam kehidupan sehari-hari. Namun, budaya komunal Indonesia selalu menghasilkan banyak kelompok masyarakat, baik yang berkaitan dengan keagamaan, patriotisme, hobi, suku, atau politik. Dengan demikian, pentingnya Pancasila sebagai pedoman untuk kehidupan nasional dan sebagai pemersatu keberagaman dalam skala sosial dan ekonomi.

Keberagaman masyarakat Indonesia menjadi salah satu faktor yang terkadang menimbulkan perdebatan juga perpecahan. Bahkan terkadang perdebatan dan perpecahan juga timbul di kalangan umat Islam itu sendiri dengan adanya perbedaan pendapat antar organisasi kemasyarakatan Islam. Umat muslim yang menjadi penduduk mayoritas di Indonesia dituntut untuk mampu menghadapi berbagai macam masalah yang secara kompleks bermunculan akibat dari keberagaman pemeluk agama, perkembangan dan kemajuan teknologi, serta kehidupan sosial yang dinamis. Hal ini diperlukan untuk menjaga kehidupan yang harmonis antar umat beragama. Di sisi lain, umat Islam juga dituntut untuk menjalankan ajaran agama sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an dan Sunah Nabi dalam kehidupan sehari-hari di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang majemuk. Berdasarkan masalah-masalah yang timbul tadi, Majelis Ulama Indonesia (MUI) hadir sebagai satu wadah dalam memberikan pandangan, membina dan membimbing masyarakat muslim Indonesia. Perspektif atau pandangan MUI, yang kemudian dikenal sebagai fatwa, dianggap mewakili

suara umat Islam Indonesia, meskipun beberapa di antaranya menuai kritik dan kontroversi. Peran dan pengaruh fatwa MUI sangat penting untuk menjaga keharmonisan masyarakat Indonesia.

Berdasarkan latar belakang di atas maka rumusan fokus penelitian ini adalah untuk menjawab bagaimana peran MUI bagi masyarakat Indonesia? serta bagaimana peran dan pengaruh fatwa MUI sebagai salah satu pedoman umat Islam Indonesia menjalankan syariat di bidang sosial budaya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara?

2. Konsep Teori

Penelitian ini menggunakan beberapa landasan teori dalam disiplin ilmu sosial dan budaya. Pertama, Teori Fungsionalisme Struktural. Menurut teori ini, masyarakat terdiri dari berbagai bagian yang saling berkaitan dan masing-masing bagian berfungsi untuk menjaga stabilitas dan keseimbangan sosial. MUI berperan sebagai salah satu lembaga yang membantu menjaga stabilitas sosial melalui panduan religius yang diberikan melalui fatwanya. Talcott Parsons menyatakan bahwa institusi sosial, seperti organisasi keagamaan, memainkan peran kunci dalam menjaga nilai-nilai dan norma-norma masyarakat yang berfungsi untuk mempertahankan kohesi sosial (Talcott Parsons, 1951).

Kedua, Teori Sosial Kritis. Teori ini menekankan pentingnya kritik terhadap struktur sosial yang ada dan bagaimana institusi-institusi seperti MUI dapat berfungsi sebagai agen perubahan sosial dengan mengadvokasi nilai-nilai keadilan sosial dan etika keagamaan. Jurgen Habermas mengemukakan bahwa komunikasi yang rasional dalam ruang publik dapat membantu mengubah struktur sosial yang ada. Dalam konteks ini, fatwa-fatwa MUI dapat dilihat sebagai bagian dari diskursus publik yang memengaruhi transformasi sosial (Jurgen Habermas, 1996).

Ketiga, Teori Perubahan Sosial. Teori ini mengkaji bagaimana perubahan dalam struktur sosial dan budaya terjadi dan faktor-faktor apa yang mendorong perubahan tersebut. MUI dan fatwanya dapat dilihat sebagai salah satu agen perubahan yang berusaha menavigasi dan mengarahkan perubahan tersebut sesuai dengan nilai-nilai Islam. Anthony Giddens berbicara tentang "strukturasi" di mana agen dan struktur saling mempengaruhi dalam proses perubahan. Dalam hal ini, MUI bertindak sebagai agen yang berpengaruh dalam struktur sosial yang sedang berubah (Anthony Giddens, 1991).

Keempat, Teori Modernisasi. Teori ini membahas proses di mana masyarakat tradisional berubah menjadi masyarakat modern melalui berbagai tahap dan faktor, termasuk transformasi nilai-nilai budaya dan sosial. Fatwa MUI dapat membantu dalam proses adaptasi ini dengan memberikan panduan yang relevan dengan konteks modernitas namun tetap berpegang pada prinsip-prinsip agama. Daniel Lerner dan Samuel P. Huntington menyatakan bahwa modernisasi melibatkan perubahan besar dalam budaya, nilai, dan lembaga sosial. Dalam konteks Indonesia, fatwa MUI dapat berperan dalam mediasi antara nilai-nilai tradisional dan modern (Daniel Lerner dan Samuel P. Huntington, 1996).

Kelima, Teori Kontinuitas dan Perubahan Budaya. Teori ini menekankan pada bagaimana elemen-elemen budaya tertentu dapat berubah sementara yang lain tetap bertahan. MUI berperan dalam mempertahankan nilai-nilai budaya dan agama di tengah arus perubahan sosial. Clifford Geertz mengatakan bahwa kebudayaan adalah pola makna yang terjalani

dalam simbol-simbol yang diwariskan. Dalam hal ini, MUI dapat dilihat sebagai penjaga simbol-simbol keagamaan yang penting (Clifford Geertz, 1983).

Noorhaidi Hasan dalam penelitiannya yang berjudul "Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia". Buku ini mengkaji peran kelompok-kelompok Islam dalam masyarakat Indonesia pasca-Orde Baru, termasuk peran MUI dalam membentuk identitas dan dinamika sosial (Noorhaidi Hasan, 2006). Sementara dalam penelitian lain yang berjudul "Sharia and Politics in Modern Indonesia", mengumpulkan berbagai penelitian yang membahas peran syariah dan lembaga-lembaga Islam, termasuk MUI, dalam politik dan transformasi sosial di Indonesia (Salim, Arskal, dan Azyumardi Azra, 2003).

Mochamad Nur Ichwan dalam penelitiannya yang berjudul "Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto" dalam *Islamic Law and Society* mengkaji perubahan peran dan fungsi MUI setelah jatuhnya rezim Suharto, serta bagaimana MUI menavigasi transformasi politik dan sosial (Mochamad Nur Ichwan, 2005). Sementara Ahmad Najib Burhani dalam penelitiannya yang berjudul "Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah and NU Elites in Indonesia" dalam *Asian Journal of Social Science* menyoroti perspektif keagamaan dari elite Muhammadiyah dan NU, serta mengkaji peran MUI dalam konteks pluralisme dan liberalisme di Indonesia (Ahmad Najib Burhani, 2013). Nadirsyah Hosen dalam penelitiannya yang berjudul "Fatwas in Indonesia: An Analysis of Dominant Legal Ideas and Mode of Thought of the Council of Indonesian Ulama" dalam *Australia Journal of Asian Law* menganalisis ide-ide hukum dominan dan pola pikir MUI dalam mengeluarkan fatwa, serta dampaknya terhadap masyarakat Indonesia (Nadirsyah Hosen, 2004).

3. Metodologi

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka dan literatur yang relevan. Data yang digunakan berasal dari sumber sekunder seperti fatwa dari MUI, BPPS, Kemenag, dan berbagai literatur ilmiah. Penelitian ini bersifat deskriptif-analitik, dengan tujuan untuk memberikan gambaran umum tentang peran MUI dan fatwanya di bidang sosial budaya dan kemudian menganalisisnya secara metodologis.

Pendekatan sosio-historis digunakan dalam penelitian ini. Pendekatan sosiologis bertujuan untuk melihat dan memperhatikan pendapat dan dinamika masyarakat terhadap peran MUI dan fatwa-fatwanya di bidang sosial budaya. Sementara pendekatan historis berusaha memahami masalah melalui rekam jejak studi kasus dan melihat bagaimana hal itu berdampak pada masyarakat, terutama dalam hal perubahan sosial budaya.

Objek penelitian ini adalah 57 Fatwa MUI bidang sosial budaya yang telah diterbitkan sejak tahun 1975 hingga 2015. Metode yang digunakan adalah metode kualitatif dengan model berpikir induktif dalam melihat peran fatwa MUI dan deduktif untuk melihat pengaruh Fatwa tersebut dalam kehidupan nyata.

4. Pembahasan

PERAN MUI DAN URGENSINYA

Lembaga yang mewadahi ulama, zu'ama, dan cendekiawan Islam di Indonesia disebut Majelis Ulama Indonesia atau lebih dikenal dengan singkatan MUI. MUI pertama kali didirikan di Jakarta pada 7 Rajab 1395 Hijriah, atau 26 Juli 1975. Dalam Munas III pada 23 Juli 1985, Pedoman Dasar yang kemudian menjadi tujuan MUI diubah melalui Pasal 3 Pedoman dasar MUI. Redaksi pedoman itu menjadi "MUI bertujuan mengamalkan ajaran Islam untuk ikut serta mewujudkan masyarakat yang aman, damai, adil, dan makmur rohaniyah dan jasmaniah yang diridhoi oleh Allah SWT dalam negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila" (Nafis MC, 2011).

Setelah tiga puluh tahun Indonesia merdeka dan berada pada masa kebangkitan nasional MUI berdiri. Pada saat itu, masyarakat Indonesia menghadapi tantangan seperti kemajuan sains dan teknologi serta sisa-sisa budaya kolonial Barat, yang berpotensi menghancurkan kepercayaan religius masyarakat dan mengurangi peran agama dalam kehidupan masyarakat. Selain itu, perbedaan dalam organisasi sosial, pemahaman keagamaan, dan kepentingan politik dapat menyebabkan fanatisme, yang dapat melemahkan persatuan bangsa.

Pada awal berdirinya, MUI tidak bermaksud menjadi sebuah organisasi yang meluncurkan program sendiri, tetapi lebih cenderung memberikan rekomendasi dan berfungsi sebagai pusat koordinasi dan penghubung. Namun, karena tuntutan perubahan sosial yang begitu kompleks sehingga saran saja tidak cukup, MUI telah berubah tujuan sejak tahun 1990 dan secara bertahap mengeluarkan program sendiri, seperti pengiriman da'i ke daerah transmigrasi, pembentukan Bank Mu'amalah Indonesia, LPPOM, dan pendirian Badan Arbitrasi Indonesia (M. Atho Mudzhar, 2011).

MUI berfungsi sebagai organisasi kepemimpinan umat Islam yang bersifat kolektif dalam rangka mewujudkan silaturahmi demi kebersamaan umat Islam. MUI juga berfungsi sebagai penghubung antara ulama dan umara dalam upaya bersama untuk mensukseskan pembangunan nasional, memberikan nasehat, dan mengeluarkan fatwa tentang masalah keagamaan dan kemasyarakatan yang berkaitan dengan umat dan pemerintah untuk menciptakan ukhuwwah Islamiyah dan kerukunan umat beragama.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran penting bagi masyarakat Indonesia, khususnya bagi komunitas muslim. Berikut ini adalah beberapa peran dan fungsi MUI berdasarkan hasil penelusuran yang penulis himpun:

1. Sebagai Pengayom Umat Islam:

MUI berperan sebagai pengayom bagi umat Islam di Indonesia dengan memberikan bimbingan dan edukasi tentang ajaran Islam (Nur Emon, 2023).

2. Sebagai Kekuatan Pemersatu:

MUI bertindak sebagai pemersatu umat Islam dengan menyatukan para ulama, zu'ama, dan cendekiawan Muslim dari berbagai kelompok untuk meningkatkan kerja sama dan saling pengertian di antara umat Islam (Muhammad Soleh, 2024).

3. Sebagai Mediator:

MUI berperan sebagai mediator antara berbagai kelompok agama di Indonesia untuk

mempromosikan dialog dan pemahaman antar agama (Muhammad Soleh, 2024).

4. Sebagai Pembangun Kesadaran Beragama:

MUI bertujuan untuk membangun kesadaran beragama di kalangan umat Islam di Indonesia dengan mempromosikan cara hidup yang harmonis secara sosial dan agama (Repository UIN Suska Riau, 2023).

5. Sebagai Penyedia Bimbingan:

MUI memberikan bimbingan dan konseling kepada umat Islam tentang berbagai masalah, termasuk praktik keagamaan, masalah sosial, dan masalah hukum (Husnul Hotimah, 2023).

6. Sebagai Promotor Toleransi:

MUI mempromosikan toleransi dan pemahaman di antara berbagai kelompok agama di Indonesia (Husnul Hotimah, 2023)

7. Sebagai Kontributor untuk Pembangunan Nasional:

MUI berkontribusi dalam pembangunan nasional dengan memberikan masukan dan rekomendasi mengenai berbagai masalah, termasuk masalah sosial, ekonomi, dan politik (Muhammad Soleh, 2024).

Selain peran-peran di atas, berdasarkan jurnal Studi Agama (Millah Vol. XVII, No. 1, Agustus 2017), Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran penting dalam masyarakat Indonesia. Berikut adalah beberapa peran MUI dalam masyarakat (Muhammad Maulana Hamzah, 2017):

1. Pemersatu Umat Islam:

MUI berfungsi sebagai wadah pemersatu umat Islam di Indonesia. MUI memiliki perwakilan dari berbagai organisasi Islam di Indonesia dan berusaha untuk menciptakan kebersamaan dan silaturahmi antara umat Islam.

2. Penyampaian Pandangan Umat Islam:

MUI mengeluarkan fatwa atau pandangan resmi yang mewakili pandangan umat Islam Indonesia. Fatwa MUI digunakan sebagai acuan dalam kehidupan beragama dan sosial masyarakat Muslim.

3. Penyuluhan dan Sosialisasi:

MUI memberikan saran, masukan, dan sosialisasi kepada umat Islam dan pemerintah terkait dengan nilai-nilai budaya Indonesia yang dikuatkan dengan dalil-dalil syar'i. MUI juga mendukung program pemerintah yang sesuai dengan hukum Islam, seperti program keluarga berencana (KB) dan hak asasi manusia (HAM).

4. Pemeliharaan Hubungan dengan Pemerintah:

MUI berusaha menjaga hubungan yang baik dengan pemerintah. MUI memberikan masukan dan rekomendasi pada kebijakan pemerintah, termasuk pendirian lembaga terkait dengan keuangan syariah.

5. Mendorong Partisipasi Umat Muslim:

MUI berupaya mendorong partisipasi yang lebih besar dari masyarakat Muslim dalam pembangunan nasional. MUI juga berperan dalam mengkaji dan mempromosikan

penerapan ekonomi syariah serta menjelaskan hukum halal dan haram dalam kegiatan masyarakat.

6. Memelihara Hubungan Harmonis dengan Kelompok Agama Non-Muslim:

MUI juga berkomitmen untuk memelihara hubungan yang harmonis dengan kelompok agama non-Muslim di Indonesia.

Penulis menyimpulkan dari beberapa sumber yang penulis baca bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki urgensi yang signifikan dalam masyarakat Indonesia. Berikut adalah beberapa aspek urgensi MUI:

1. Penerbitan Fatwa:

Salah satu peran utama MUI adalah menerbitkan fatwa, yaitu panduan hukum Islam dalam berbagai konteks kehidupan. Fatwa MUI berperan dalam memberikan panduan agama kepada umat Islam di Indonesia, seperti dalam masalah hukum, ekonomi, sosial, dan keagamaan lainnya. Fatwa MUI membantu umat Islam dalam menjalankan agama mereka dengan benar dan sesuai dengan konteks Indonesia (Urgensi Fatwa MUI, 2023).

2. Pemersatu Umat:

MUI berperan sebagai lembaga yang mempersatukan umat Islam di Indonesia. Dalam masyarakat yang beragam seperti Indonesia, MUI berusaha menjaga persatuan dan kesatuan umat Islam, serta mengatasi perbedaan pendapat dalam konteks keagamaan (Pandangan tentang Urgensi Fatwa MUI, 2023).

2. Kontribusi dalam Pembangunan Ekonomi Islam:

MUI juga memiliki peran penting dalam pengembangan ekonomi Islam di Indonesia melalui penerbitan fatwa terkait dengan produk keuangan syariah. Ini membantu mempromosikan ekonomi berdasarkan prinsip-prinsip Islam di negara ini (Yanuardi Syukur, 2023).

3. Penanggulangan Masalah Sosial:

MUI juga berperan dalam menanggulangi masalah sosial, termasuk korupsi dan praktik-praktik yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Fatwa MUI yang melarang korupsi dan praktik-praktik tidak etis lainnya memiliki dampak positif dalam upaya memerangi perilaku negatif di masyarakat (Andi Fariana, 2023).

4. Memberikan Legitimasi Keagamaan:

Fatwa MUI memberikan legitimasi keagamaan terhadap berbagai praktik dan keputusan dalam kehidupan sehari-hari. Ini membantu memastikan bahwa tindakan dan keputusan masyarakat Indonesia sesuai dengan ajaran Islam (Asep Syarifudin Hidayat, 2023).

5. Kontribusi pada Perdamaian dan Toleransi:

MUI juga berperan dalam mempromosikan perdamaian dan toleransi antaragama di Indonesia. MUI berusaha untuk menjaga hubungan harmonis antara umat Islam dan komunitas agama lain, berkontribusi pada keberagaman dan keharmonisan di Indonesia (Iiz Izmudin, 2023).

Secara keseluruhan, MUI memainkan peran penting dalam mempromosikan kerukunan beragama, toleransi, dan pemahaman di Indonesia, khususnya di kalangan komunitas Muslim.

PERAN MUI DALAM BIDANG SOSIAL DAN BUDAYA

Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran penting dalam bidang sosial dan budaya. MUI berperan sebagai lembaga yang memberikan fatwa dan keputusan terkait dengan masalah sosial dan budaya yang dihadapi oleh masyarakat. MUI menerima permintaan fatwa dari pemerintah maupun masyarakat luas terkait berbagai masalah, mulai dari masalah ibadah hingga masalah sosial politik dan sosial kemasyarakatan. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI menjadi panduan dan pedoman bagi masyarakat dalam kehidupan beragama, bermasyarakat, dan berbangsa. MUI juga berperan dalam memasyarakatkan hasil karya dan keputusan mereka melalui penerbitan buku-buku seperti "Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Bidang Sosial dan Budaya". Dengan demikian, MUI berperan dalam memberikan arahan dan nasihat agama dalam konteks sosial dan budaya yang dihadapi oleh masyarakat (Ma'ruf Amin, 2015).

FATWA MUI DAN URGENSINYA

Ibnu Manzur menjelaskan bahwa secara etimologi fatwa berasal dari bahasa arab yang bermakna baru, muda, penerangan dan penjelasan (Ma'ruf Amin, 2008). Sedangkan secara terminologi, Yusuf Qardawi menterjemahkan bahwa fatwa adalah penjelasan tentang hukum syara dalam sebuah persoalan yang merupakan jawaban atas pertanyaan yang disampaikan oleh peminta fatwa atau Mustafi baik secara kolektif ataupun perorangan.

Berikut ini adalah ciri-ciri dari fatwa (Ma'ruf Amin, 2008):

1. Fatwa bersifat responsif, artinya bahwa fatwa ini merupakan jawaban hukum yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa.
2. Fatwa sebagai jawaban hukum tidaklah bersifat mengikat. Orang yang meminta fatwa (*mustafti*), baik lembaga, masyarakat luas maupun perorangan tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya.

Baik diminta maupun tidak, fatwa dapat dikeluarkan. Semua bergantung pada perspektif para mufti tentang perkembangan budaya dan sosial di masyarakat. Disebabkan oleh banyaknya masalah sosial dan budaya yang muncul setiap hari, yang sering menyebabkan perbedaan pendapat dan konflik di antara masyarakat. Jadi, fatwa dibutuhkan untuk menyamakan semua itu, dan biasanya hanya berlaku untuk area tertentu. Al-Quran, Hadist, dan ijtihad digunakan sebagai dasar hukum melalui *ijma'* dan *qiyas*. Dan orang yang memberikan fatwa disebut mufti. Seorang mufti harus memiliki tauhid yang baik, bertaqwa kepada Allah, wara', dan menguasai semua bidang keislaman, termasuk ilmu al-Quran, Hadits, ushul fiqh, fiqh, dan bahasa Arab dengan berbagai cabangnya, serta pendapat ulama-ulama mazhab terdahulu.

Setelah Rasulullah Shollalhu alaihi wasallam wafat, fatwa mulai mencuat. Untuk setiap masalah hukum Islam, orang dapat bertanya kepada para sahabat Rasulullah, *tabi'in*, dan *tabi'ut tabi'in*. Mereka bertindak sebagai mujtahid, yang berdasarkan hasil ijtihad menentukan hukum Islam. Namun, ada perbedaan antara ijtihad dan fatwa. Ijtihad adalah pendapat para cendekiawan tentang penerapan hukum. Sedangkan fatwa mengacu pada fungsi sosial seorang mujtahid sebagai konsultan dalam perkara hukum, yang sebanding dengan fungsi *qadhi* atau hakim.

Tidak ada lembaga fatwa yang resmi saat itu. Ibrahim an-Nakh'i (wafat 96 H) dan Atha' bin Abi Rabah (wafat 115 H) adalah dua *tabi'in* terkenal yang dianggap mufti oleh masyarakat

(Musthafa Al-Zarqa, 1994). Pada masa Dinasti Mamluk berikutnya, seorang mufti dari setiap mazhab terlibat dalam proses pertimbangan pengadilan di ibukota provinsi. Ini adalah kesempatan pertama bagi mufti untuk bergabung dengan lembaga negara yang resmi (Af-riza Hanifa, 2013).

MUI tidak hanya mengeluarkan fatwa, tetapi juga memberikan pendapat keagamaan tentang masalah tertentu. Dalam kelembagaan MUI, pendapat dan sikap keagamaan memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari fatwa. Jika fatwa diputuskan atau dibuat oleh komisi fatwa, sementara pendapat dan sikap keagamaan diputuskan oleh semua komisi MUI, termasuk komisi fatwa (Syahrul Ansyari, 2023). Saat kasus penistaan agama Ahok terjadi di akhir tahun 2016, pendapat keagamaan ini mulai populer di masyarakat. Produk ini biasanya dirilis pada saat masalah yang dibahas menjadi sangat penting dan berdampak luas di seluruh negara.

Secara keseluruhan, tujuan dan urgensi dari fatwa adalah untuk memastikan bahwa umat Islam tetap berpegang pada hukum Islam saat mereka menghadapi perubahan sosial dan budaya. Hal ini sejalan dengan tujuan MUI untuk menciptakan masyarakat yang aman dan harmonis sesuai dengan dasar Negara Indonesia, yaitu Pancasila. Namun, fatwa-fatwa MUI mulai bergesekan dengan berbagai macam kepentingan seiring berjalannya waktu. Hal ini sering terjadi karena program pemerintah, kepentingan bisnis, dan budaya agama lain, serta pandangan paham lain yang tidak sejalan dengan prinsip sosial dan budaya Islam.

Sebenarnya, sulit untuk mencapai kesepakatan karena perbedaan pendapat, kepentingan, dan ideologi yang sangat beragam. Perjalanan fatwa MUI selalu dipenuhi dengan cacian dan kritik. Ini juga sejalan dengan pernyataan imam Syafi'i rahimahullah bahwa "Keridhoan manusia adalah tujuan yang tak akan pernah tercapai." Menurut Firmansyah (2015), untuk mewujudkan keharmonisan yang sesuai dengan ajaran agama Islam, independensi murni MUI mesti dipertahankan dalam mengeluarkan fatwa berdasarkan al-Quran dan Hadits (Jaih Mubarak, 2013).

Peran dan pengaruh adalah dua definisi urgensi fatwa MUI. Peran fatwa MUI adalah untuk menjawab masalah dan perdebatan yang terjadi di masyarakat terkait dengan kegiatan sosial budaya dan kebijakan pemerintah dari sudut pandang agama. MUI mengeluarkan fatwa dalam bentuk Surat Keputusan (SK) sebagai tanggapan atas pertanyaan-pertanyaan yang dikirim oleh pemerintah, individu, atau institusi, atau sebagai tanggapan atas pertanyaan-pertanyaan tersebut. Sementara itu, pengaruh Fatwa MUI menjelaskan bagaimana fatwa tersebut berdampak pada kehidupan nasional dan internasional, sesuai dengan tujuan pendirian MUI yang telah disebutkan sebelumnya.

TRANSFORMASI SOSIAL BUDAYA MASYARAKAT DI INDONESIA

Peran dan pengaruh fatwa MUI di bidang sosial budaya dalam menanggapi transformasi sosial budaya di Indonesia dapat kita mengerti dengan memahami alasan mengapa perubahan sosial dan budaya terjadi di Indonesia, baik di kota maupun di pedesaan.

Penelitian yang dilakukan Pujiwiyan, menekankan bahwa globalisasi kebudayaan, yang dimulai dengan peran media massa yang semakin mementingkan kepentingan pasar, menyebabkan perilaku masyarakat perkotaan berubah. Orang-orang hanya dianggap sebagai pelanggan yang terus-menerus menerima produk kebudayaan yang bebas nilai.

Tidak mengherankan bahwa budaya luhur negara semakin tergerus oleh kemajuan zaman, dan orang semakin bingung dengan standar dan prinsip apa yang harus mereka anut. Dalam proses globalisasi budaya, selalu ada konflik antara kebudayaan tradisional yang kolektif dan kebudayaan populer yang individual. Sebagai contoh, budaya Indonesia yang ramah di dunia nyata akan tergerus oleh perangkat elektronik yang lebih nyaman di internet. Pujiwiwana menyarankan empat solusi: melestarikan dan menghargai kebudayaan lokal, melestarikan dan menghargai kebudayaan asli, melakukan perjalanan multikultural, dan memiliki budaya parsipatoris (Pujiwiwana, 2023).

Siti Rahmah Diyanti melakukan studi kasus di Jakarta dan menemukan bahwa masyarakat betawi semakin tersingkirkan selama pemerintahan gubernur Ali Sadikin (1966-1977). Menurutny, beberapa faktor yang berkontribusi pada masalah ini disebabkan oleh peningkatan jumlah penduduk, kebijakan pemerintah, tingkat pendidikan yang rendah, penemuan baru, dan arus urbanisasi yang cepat. Banyak sekolah dibangun dan kesenian betawi berkembang untuk mempertahankan budaya lokal adalah dampak dari fenomena di atas (Siti Rahmah Diyanti, 2023).

Sejak infrastruktur objek wisata Taman Safari Indonesia II dibangun, masyarakat pedesaan desa Satiarjo mengalami perubahan struktur sosial. Orang-orang yang dulunya bertani sekarang bekerja sebagai karyawan atau pedagang. Ini juga berdampak pada infrastruktur desa lainnya, seperti jalan, masjid, dan minat pendidikan. Begitupula dengan masyarakat Lilirilau, yang awalnya menanam tembakau menjadi kakao, karena emigran Malaysia menemukan bahwa kakao lebih mudah dibudidayakan. Namun, pertumbuhan ekonomi di daerah tersebut menghilangkan kebiasaan gotong royong yang diwariskan dari nenek moyang (Muhammadiyah, 2012).

Di sisi lain, studi yang dilakukan di desa Buhu kabupaten Gorontalo menemukan bahwa budaya huyula telah berubah menjadi tiayo. Sebelumnya, kegiatan tiayo dilakukan dengan baik tanpa mempertimbangkan nilai materi (uang), tetapi sekarang orang yang diundang untuk membantu merenovasi rumah tidak hanya membantu, tetapi juga dinilai dengan materi (uang). Banyak hal, seperti kemajuan transportasi dan komunikasi, kemajuan teknologi, dan perpindahan penduduk dari desa ke kota, menyebabkan perubahan sosial dan kultural dalam masyarakat.

Alpizar mengamati bahwa banyak orang muslim menolak perubahan, terutama orang tua, dengan alasan mempertahankan iman dan menyelamatkan agama (Alpizar, 2008). Orang-orang yang menolak ini cenderung tetap diam. Mereka tetap mengikuti budaya Islam selama bertahun-tahun. Dengan al-Quran dan Hadits sebagai acuan, serta pembelajaran ilmiah, hal ini bermanfaat. Namun, budaya yang dipertahankan cenderung negatif jika tidak berasal dari kedua pedomean agama tersebut, seperti fanatisme dalam upacara tertentu. Namun, ada beberapa anggota masyarakat Islam yang menerima perubahan tanpa batas. Untuk maju, dia mengizinkan semua perubahan, terlepas dari prinsip sosialnya atau bagaimana mereka dilakukan. Mereka cenderung mudah terjebak dalam budaya non-Islam. Islam sekuler adalah sebutan mereka karena prinsip sosial dan budayanya mengalahkan Islam itu sendiri (Fadlurrahman Ashidqi, 2014). Agamanya Islam, tetapi tidak terlibat dalam ajaran agama dalam aktivitas sehari-harinya.

Contoh-contoh peristiwa di atas, dapat kita kategorikan berlatar belakang apakah penyebab dari perubahan kehidupan sosial di masyarakat itu terjadi. Pada dasarnya,

perubahan sosial terjadi karena ketidakpuasan terhadap pola kehidupan lama. Akibatnya, masyarakat berusaha memperbaikinya dengan melakukan perubahan. Berikut ini adalah 6 faktor yang menyebabkan perubahan kehidupan sosial di masyarakat berdasarkan Modul Pembelajaran Sosiologi SMA Kelas XII (2020) Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi (Modul Pembelajaran Sosiologi SMA Kelas XII, 2020):

1. Perkembangan Ilmu Pengetahuan:

Ilmu pengetahuan membuat manusia memiliki pengetahuan yang lebih luas dan teknologi yang semakin canggih. Ini pasti akan mendorong manusia untuk menemukan ilmu dan teknologi baru yang akan mempercepat dan mempermudah pekerjaan mereka, yang pada gilirannya akan menyebabkan perubahan sosial.

Contohnya, di masa lalu, jenis transportasi yang digunakan tidak menentukan kelas sosial di masyarakat; namun, di masa sekarang, mereka yang memiliki kendaraan mewah menunjukkan status sosial dan kelas sosial yang lebih tinggi. Hal ini menyebabkan perubahan sosial di masyarakat.

2. Jumlah Penduduk

Selain ilmu pengetahuan, populasi yang terus meningkat juga menjadi katalisator perubahan sosial.

Contohnya, karena berlangsungnya urbanisasi, tingkat kepadatan penduduk Pulau Jawa menyebabkan banyak masalah sosial yang menghasilkan perubahan sosial. Konflik dan ketimpangan sosial, percampuran budaya pendatang, dan perbedaan kebiasaan adalah perubahan sosial yang nyata.

3. Pertentangan atau Pemberontakan

Pertentangan dan konflik selalu ada dalam kehidupan bermasyarakat. Ini dapat terjadi karena perbedaan kepentingan yang menyebabkan ketimpangan sosial.

Selain itu, hal ini akan menyebabkan perubahan sosial, seperti pergantian pemimpin, perjanjian baru, dan akomodasi dari pihak-pihak yang berkonflik.

4. Pengaruh Kebudayaan Masyarakat Luar

Selain faktor dalam masyarakat, perubahan sosial juga dapat disebabkan oleh faktor di luar masyarakat. Pengaruh kebudayaan masyarakat lain adalah salah satu contohnya.

Contohnya, Indonesia memiliki banyak budaya dan adat istiadat yang berbeda. Berbau-nya orang dari budaya yang berbeda dapat menyebabkan kebiasaan baru di masyarakat. Selain itu, dapat juga menciptakan campuran kebudayaan yang turut menimbulkan perubahan sosial di masyarakat, seperti nilai, norma, dan kebiasaan. Kadang-kadang, ini saling diterima, tetapi kadang-kadang juga tidak.

5. Peperangan

Selain itu, peperangan, baik perang saudara maupun antarnegara, dapat menyebabkan perubahan sosial. Perubahan ini dapat memiliki dampak yang sangat besar, seperti mengubah bagaimana birokrasi negara diatur.

6. Bencana Alam

Bencana alam seperti banjir bandang, gempa bumi, tsunami, dan lainnya juga dapat me-

nyebabkan perubahan sosial di masyarakat.

Sebab, ketika bencana alam terjadi, orang akan pindah dan mencari tempat yang lebih aman untuk mendirikan pemukiman dan organisasi.

Hal ini menyebabkan perubahan sosial di wilayah tempat mereka berpergian. Itu juga berlaku untuk kebiasaan mereka, yang mungkin akan berubah setelah keadaan menjadi buruk.

PERAN DAN PENGARUH FATWA MUI BIDANG SOSIAL BUDAYA

Fokus fatwa bidang sosial budaya MUI adalah perubahan sosial budaya masyarakat Indonesia. Menurut informasi yang ditemukan di situs web MUI, sejak tahun 1975 hingga 2015, MUI telah menerbitkan 57 Fatwa di bidang sosial budaya, yang tidak diterbitkan setiap tahun karena kondisi saat itu. Bahkan pada tahun 2005, MUI menerbitkan jumlah Fatwa yang paling banyak dari tahun-tahun sebelumnya, yaitu 8 Fatwa.

Di antara fatwa yang diterbitkan di atas terdapat tanggapan terhadap permintaan pemerintah agar pemerintah dan ulama bekerja sama untuk menyebarkan pesan positif kepada masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim, seperti yang tercantum dalam Fatwa Hidup Sederhana (1975) dan masalah transmigrasi. Namun, MUI tidak mendukung semua kebijakan pemerintah, seperti fatwa tentang KB dan implementasi kebijakan HAM. Dengan mengacu pada qaidah ushuliyah (Hamsidar, 2014). "semua bentuk muamalah halal, sampai ada dalil yang mengharamkannya", MUI menunjukkan dalam hal ini kemandirian dan independensinya dalam berfatwa.

FATWA MUI BERDASARKAN LATAR BELAKANG FAKTOR PERUBAHAN KEHIDUPAN SOSIAL

Agar dapat dikaji secara komprehensif dan sistematis, peran dan pengaruh fatwa MUI sebagai faktor perubahan kehidupan sosial, maka ke 57 fatwa MUI dari tahun 1975-2015 dikelompokkan menjadi 6 bagian berdasarkan faktor-faktor yang menjadi penyebab perubahan sosial dan budaya masyarakat Indonesia sebagai berikut:

1. Perkembangan Ilmu Pengetahuan

Fatwa 02: Penulisan Huruf al-Quran selain Huruf Arab (1977)

Fatwa 08: Nyanyian dengan Ayat Suci al Quran (1983)

Fatwa 10: Pendayagunaan Tanah Warisan (1984)

Fatwa 11: Memuseumkan mayat (1988)

Fatwa 12: Memerankan Nabi dan Rasul dalam Film (1988)

Fatwa 13: Sumbangan Dana Sosial Berhadiah (1991)

Fatwa 14: Sumbangan Dana Sosial Berhadiah 2 (1993)

Fatwa 19: Reksadana Syariah (1997)

Fatwa 29: Wakaf Uang (2002)

Fatwa 22: Pedoman Penggalan Dana untuk Kualitas Olahraga Nasional (1999)

Fatwa 36: Penempelan Foto pada Mushaf Al Quran (2005)

Fatwa 28: Pornografi dan Pornoaksi (2001)

Fatwa 43: Permainan pada Media/Mesin Permainan yang dikelola AKRI (2007)

Fatwa 44: SMS berhadiah (2008)

Fatwa 48: Infotainment

2. Jumlah Penduduk

Fatwa 07: Kependudukan, Kesehatan dan Pembangunan (1983)

3. Pertentangan dan Pemberontakan

Fatwa 03: Menghadapi Sidang Umum MPR (1978)

Fatwa 06: Panti Pijat (1982)

Fatwa 09: Adopsi (1984)

Fatwa 16: Prosedur Pernikahan (1996)

Fatwa 17: Pengucapan Sighot Ta'liq Talaq pada Akad Nikah (1996)

Fatwa 18: Tuntunan Syariah bersikap terhadap penderita HIV (1996)

Fatwa 20: Nikah Mutah (1997)

Fatwa 21: Kedudukan Waria (1997)

Fatwa 25: Aborsi (2000)

Fatwa 27: Pengiriman TKW keluar negeri (2000)

Fatwa 30: Hak Cipta (2003)

Fatwa 32: Bunga Bank (2004)

Fatwa 33: Kewarisan Saudara Kandung Laki-laki/ Saudara Seapak laki-laki dengan anak perempuan Tunggal (2004)

Fatwa 35: Aborsi 2 (2005)

Fatwa 37: Tentang Perlindungan HAKI (2005)

Fatwa 38: Tentang Perkawinan Beda Agama (2005)

Fatwa 39: Tentang Kewarisan Beda Agama (2005)

Fatwa 40: Tentang Kriteria Maslahat (2005)

Fatwa 41: Pencabutan Hak Milik Pribadi untuk Kepentingan Umum (2005)

Fatwa 42: Tentang Hukuman Mati dalam Tindak Pidana Tertentu (2005)

Fatwa 45: Nikah dibawah Tangan (2008)

Fatwa 46: Pakaian Kerja Bagi Tenaga Medis Perempuan (2009)

Fatwa 47: Otopsi Jenazah (2009)

Fatwa 23: Suap, Korupsi, dan Hadiah pada Pejabat (2000)

Fatwa 49: Nikah Wisata

Fatwa 50: Perubahan dan Penyempurnaan Alat Kelamin

Fatwa 51: Pertambangan Ramah Lingkungan

Fatwa 52: Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya

Fatwa 53: Beristri Lebih dari Empat dalam Waktu yang Bersamaan

Fatwa 54: Seputar Masalah Donor Air Susu Ibu

Fatwa 55: Pemanfaatan Area Masjid Untuk Kegiatan Sosial dan yang Bernilai Ekonomis

Fatwa 57: Jual Beli Tanah untuk Kuburan dan Bisnis Lahan Kuburan Mewah

4. Pengaruh Kebudayaan Masyarakat Luar

Fatwa 01: Hidup Sederhana (1976)

Fatwa 05: Perayaan Natal Bersama (1981)

Fatwa 24: Bias Jender (2000)

Fatwa 26: HAM (2000)

5. Peperangan

Fatwa 31: Penyerangan USA dan Sekutu pada Irak (2003)

6. Bencana

Fatwa 04: Memindahkan Jenazah (1981)

Fatwa 34: Pengurusan Jenazah dalam Keadaan Darurat (2004)

Fatwa 15: Penanggulangan Virus HIV AIDS (1995)

Fatwa 56: Pelestarian Satwa Langka untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem

STUDI KASUS PADA FATWA MUI

Dari 57 fatwa di atas, 5 di antaranya dianggap mewakili 6 alasan untuk perubahan sosial budaya di atas, dan 5 di antaranya memiliki popularitas tinggi di masyarakat berdasarkan deskripsi statistik Googletrends.

1. Fatwa Nomor 23 Tahun 2000 tentang Suap, Korupsi, dan Hadiah kepada Pejabat.

Sebagai tanggapan atas meningkatnya semangat anti korupsi di kalangan masyarakat dan pemerintah di awal masa reformasi, fatwa ini menegaskan kembali betapa pentingnya penanganan korupsi yang lebih serius. Saat fatwa ini diterbitkan juga mirip dengan Fatwa Nomor 01 tentang Hidup Sederhana, yang bertujuan untuk menghindari korupsi dan kelebihan berat badan, yang mengingatkan pada pemerintah awal era orde baru. Menjelaskan apakah memberikan hadiah kepada pejabat haram atau halal adalah poin utama dan perbedaan. Yang biasanya dilihat orang awam berada di zona abu-abu.

2. Fatwa Nomor 07 mengenai Kependudukan, Kesehatan, dan Pembangunan (1983).

MUI memberikan fatwa ini sebagai tanggapan atas program pemerintah dan untuk meningkatkan partisipasi umat Islam dalam pembangunan nasional. Di antaranya adalah program kependudukan, yang mencakup transmigrasi yang terkait dengan sejarah muhajirin dan anshor, serta partisipasi aktif umat Islam dalam program kesehatan, terutama melalui jalur formal dan keagamaan. MUI bertugas memfasilitasi program tersebut dengan bahasa agama yang diterima masyarakat melalui jaringannya didaerah. Namun, MUI tidak mendukung semua inisiatif pemerintah, salah satunya berkaitan

dengan Keluarga Berencana.

Sebelumnya, pada tahun 1971, ulama melarang penggunaan alat kontrasespsi dalam rahim (IUD) dengan alasan kegiatan melihat terhadap "aurah wanita". Oleh karena itu, larangan penggunaan IUD dianggap sebagai *hurma* li dhatih secara metodologis (Mudzhar, 2023). Oleh karena itu, argumen tersebut harus diubah karena melihat "aurah wanita" pada dasarnya tidak dilarang jika yang melakukannya adalah suami." Hasilnya, fatwa ini menjadi pukulan telak bagi rencana pemerintah.

3. Fatwa Hak Asasi Manusia Nomor 26 Tahun 2000

Fatwa ini menunjukkan bahwa ulama harus mendukung program pemerintah sekaligus membatasi hak asasi manusia yang tidak selaras dengan hukum Islam, seperti kebebasan mencari pasangan, perkawinan, dan perceraian. Pasal 18 dan 23 tentang kebebasan beragama dan pekerjaan. Pengaruhnya adalah bahwa masyarakat Islam Indonesia memiliki kemampuan untuk mendukung program HAM yang dicanangkan pemerintah sesuai dengan aturan Islam.

4. Fatwa Nomor 05 tentang Perayaan Bersama Natal (1981)

Fatwa ini mendapat banyak kritik dan perhatian dari masyarakat, dengan berbagai kata-kata seperti mengucapkan selamat natal, berpartisipasi dalam merayakan Natal, dan menggunakan atribut natal, yang akhir-akhir ini menjadi sangat populer. Fatwa ini muncul sebagai tanggapan atas salah pengertian sebagian orang Islam tentang Natal sebagai bagian dari Maulid Nabi Muhammad SAW. Ulama berusaha meluruskan keyakinan umat Islam bahwa mereka tidak boleh mencampuradukkan keyakinan dan ibadah mereka dengan keyakinan dan ibadah agama lain. Natal juga dianggap sebagai ibadah bagi umat Kristen. MUI juga menganjurkan untuk menjaga kerukunan umat beragama dalam beberapa poin pertimbangan. Oleh karena itu, hukum Islam yang rahmatan lil 'alaamin melarang mengikuti upacara Natal bagi orang Islam.

5. Fatwa Nomor 19 tentang Reksadana Syariah pada tahun 1997.

MUI bekerja sama dengan pemerintah, khususnya Departemen Keuangan dan Bank Indonesia, dengan fatwa ini untuk mensosialisasikan program reksadana syariah kepada masyarakat. Diharapkan dengan fatwa ini, umat Islam akan berpartisipasi dalam pembangunan bangsa melalui investasi reksadana syariah. Selain itu, Dewan Syariah Nasional MUI, Badan Arbitrase Syariah, Dewan Pengawas Syariah, dan beberapa rekomendasi untuk peraturan pemerintah yang mendukung perkembangan keuangan syariah di Indonesia, terutama di pasar modal, muncul sebagai hasil dari fatwa ini.

Kesimpulan

Hasil pembahasan menunjukkan bahwa peran MUI memiliki urgensi penting bagi masyarakat khususnya umat Islam sebagai pembimbing dan penentu hukum serta bersikap dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara dengan perubahan kehidupan sosial yang merupakan sebuah keniscayaan, terlebih dalam menjalin hubungan dengan berbagai pemeluk agama yang ada di Indonesia. Dari pembahasan di atas penulis menyimpulkan ada lima peran dari urgensi MUI, yaitu sebagai: Penerbitan Fatwa, Pemersatu Umat, Kontribusi dalam Pembangunan Ekonomi Islam, Penanggungan Masalah Sosial, Memberikan Legitimasi

Keagamaan, Kontribusi pada Perdamaian dan Toleransi.

Dalam tataran teknis peran MUI direfleksikan dalam fatwa MUI yang juga memiliki urgensi sangat penting untuk menyatukan umat Islam dalam menangani masalah yang muncul dari masyarakat sebagai hasil dari transformasi sosial budaya. Namun, ini sering menyebabkan kritik dan konflik dengan pihak lain. Namun, kritik dan konflik itu tidak menjadi sebab rusaknya kerukunan umat Islam; sebaliknya, mereka menegaskan posisi umat Islam yang rahmatan lil 'alamin dengan pedoman hidupnya yang kekal, yaitu al-Quran dan Hadits, di atas doktrin sosial dan keagamaan lainnya.

Berdasarkan dari sebab-sebab perubahan sosial budaya di Indonesia, 57 Fatwa bidang sosial budaya MUI dibagi menjadi 6 bagian yaitu: Perkembangan Ilmu Pengetahuan (15 fatwa), Jumlah Penduduk (1 fatwa), Pertentangan dan Pemberontakan (32 fatwa), Pengaruh Kebudayaan Masyarakat Luar (4 fatwa), Peperangan (1 fatwa), dan Bencana (4 fatwa)

Ditinjau dari analisis deskriptif kepopuleran fatwa MUI dan analisis sosio-historis pada lima fatwa terpilih yang mewakili alasan perubahan sosial di atas, penulis mencapai dua kesimpulan utama:

1. Peran fatwa MUI dalam merespon transformasi kehidupan sosial budaya berbangsa dan bernegara meliputi: meluruskan aqidah umat terkait aturan toleransi beragama yang benar, mengkaji penerapan ekonomi syariah dan sosialisasinya kepada umat, memberi saran kepada umat dan pemerintah terkait nilai budaya Indonesia yang dikuatkan dengan dalil-dalil syar'i, mendukung dan memberi masukan kepada program pemerintah dalam bentuk sosialisasi pada masyarakat dalam batasan yang sesuai dengan hukum Islam seperti program KB dan HAM, merespon kebutuhan umat terkait kepastian hukum tertentu saat terjadi dhorurat seperti fatwa pengurusan jenazah saat bencana tsunami aceh. Serta menjelaskan hukum halal haramnya suatu kegiatan baik yang disebabkan oleh perkembangan teknologi seperti SMS berhadiah maupun konflik dimasyarakat seperti aborsi.
2. Pengaruh fatwa MUI terjadi pada meningkatnya keterlibatan umat pada program pemerintah seperti program KB dan industri keuangan syariah. Pengaruh fatwa juga terjadi dengan adanya rekomendasi pada kebijakan pemerintah termasuk diantaranya pendirian lembaga terkait reksdana syariah seperti DSN dan DPS, serta penerbitan landasan hukum seperti UU No. 10 tahun 1998 tentang *dual banking system* dan UU No 21 tahun 2008 tentang perbankan syariah. Fatwa MUI juga berpengaruh pada saat bencana tsunami 2004, fatwa MUI berkontribusi mempercepat proses evakuasi dan normalisasi daerah pasca bencana. Selain itu, fatwa MUI juga berpengaruh untuk menguatkan dan menyelamatkan umat dari perubahan sosial budaya yang bertentangan dengan nilai Islam seperti di fatwa natal dan SMS berhadiah.

DAFTAR PUSTAKA

- Alpizar. "Islam Dan Perubahan Sosial, Suatu Teori Tentang Perubahan Masyarakat." Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, Riau, 2008.
- Al-Zarqa, Musthafa. *Fatawa Musthafa Al-Zarqa*. Diedit oleh Muhammad Ahmad Makki. Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.
- Amin, Ma'ruf. *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: ELSAS, 2008.
- Amin, Ma'ruf, *Himpunan Fatwa MUI di Bidang Sosial dan Budaya*, (Jakarta, Erlangga, 2015)
- Andi, Fariana, "Urgensi Fatwa MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia"
- https://www.researchgate.net/publication/323191125_Urgensi_Fatwa_MUI_dalam_Pembangunan_Sistem_Hukum_Ekonomi_Islam_di_Indonesia) (diakses pada tanggal 23 September 2023)
- Ansyari, Syahrul. Diakses 20 Juli 2017. <https://www.viva.co.id/berita/nasional/845364-mui-pendapat-dan-sikap-keagamaan-lebih-tinggi-dari-fatwa>.
- Asep, Syarifudin Hidayat, "Kontribusi Fatwa MUI dalam Mengurangi Budaya Korupsi" (<https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/samarah/article/view/15835>)
- Ashidqi, Fadlurrahman. "Problem Doktrin Sekulerisme." *KALIMAH*, Vol. 12, no. 2 (2014).
- Bawazir, Tohir. "Jalan Tengah Demokrasi: Antara Fundamentalisme Dan Sekularisme: Pustaka Al-Kautsar: Penerbit Buku Islam Utama," 2015.
- Budiman, Aditya. "Survei Alvara, 95 Persen Muslim Indonesia Religius." Diakses 16 Juli 2017. <https://nasional.tempo.co/read/news/2017/01/30/078841234/survei-alvara-95-persen-muslim-indonesia-religius/>.
- Burhani, A. N. (2013). "Pluralism, Liberalism, and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah and NU Elites in Indonesia". *Asian Journal of Social Science*, 41(5), 564-594.
- Diyanti, Siti Rahmah. "PERUBAHAN SOSIAL BUDAYA MASYARAKAT BETAWI DI JAKARTA PADA MASA KEPEMIMPINAN GUBERNUR ALI SADIKIN 1966-1977." Other, Universitas Pendidikan Indonesia, 2013. <http://repository.upi.edu/2538/>.
- Etika, Nurul. "Aborsi Dalam Perspektif Hukum Islam." *Journal Penelitian Keislaman*, Vol. 11, no. 2 (Juli 2015): 207-20.
- Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books, 1983.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press, 1996.
- Hamsidar. "Al Daraaru Yuzalu (salah Satu Kaidah Ushuliyah) Yang Berkeseuaian Dengan Kondisi Membahayakan Dan Menyulitkan." *Journal Ekspose*, Vol. 23, no. 2 (2014): 111-25.
- Hanifa, Afriza. "Fatwa Dalam Lintasan Sejarah (1)." Diakses 18 Juli 2017. <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/13/01/08/mgabz3-fatwa-dalam-lintasan-sejarah-1>.
- Hasan, N. (2006). "Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia". Southeast Asia Program Publications, Cornell University Press.

- Hosen, N. (2004). "Fatwas in Indonesia: An Analysis of Dominant Legal Ideas and Mode of Thought of the Council of Indonesian Ulama". *Australian Journal of Asian Law*, 6(1), 1-29.
- Husnul, Hotimah, "Peran MUI dalam Bingkai Keberagaman dan Solusi Pemersatu Umat" <https://news.republika.co.id/berita/ry1p8d451/peran-mui-dalam-bingkai-keberagaman-dan-solusi-pemersatu-umat-di-indonesia> (diakses pada tanggal 24 September 2023)
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 1996.
- Ichwan, M. N. (2005). "Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto". *Islamic Law and Society*, 12(1), 45-72.
- Iiz Izmudin "Legitimasi Agama dalam Pencarian Keuntungan: Peran Fatwa DSN-MUI" <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/samarah/article/view/15835>
- Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Free Press, 1958.
- J. Suyuthi, Pulungan. "Internalisasi Dan Akulturasi Nilai-Nilai Keislaman Dalam Tradisi Dan Budaya Masyarakat Indonesia." *Journal Humanika*, Vol. 2, no. 1 (2017).
- Kandarisa, Nur Aini. "Perkembangan Dan Hambatan Reksadana Syariah Di Indonesia: Suatu Kajian Teori." *Jurnal Akuntansi Unesa*, Vol. 2, no. 2 (2014).
- Karim, Abdul. "Reformulasi Tafsir Ijtima'i Dalam Menjawab Problematika Sosial." *Journal Hermeneutik* Vol. 9, no. 2 (2016): 401-22.
- Katalog BPS: "Sensus Penduduk 2010, Jakarta, Badan Pusat Statistik," 2017.
- MC, Nafis. *Teori Hukum Ekonomi Syariah*. Jakarta: UI Press, 2011.
- Modul Pembelajaran Sosiologi SMA Kelas XII (2020) Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, CNN Indonesia "6 Faktor Penyebab Perubahan Sosial di Masyarakat": <https://www.cnnindonesia.com/edukasi/20230705093727-569-969622/6-faktor-penyebab-perubahan-sosial-di-masyarakat> (diakses pada tanggal 23 September 2023)
- Monavia Ayu Rizati, "Mayoritas Penduduk Indonesia beragama Islam pada tahun 2022", <https://dataindonesia.id/varia/detail/mayoritas-penduduk-indonesia-beragama-islam-pada-2022> (diakses pada tanggal 24 September 2023)
- Mubarok, Jaih. "Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah." *Journal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 13, no. 1 (2013).
- Mudzhar, M. Atho. *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*. Office of Religious Research and Development and Training, Ministry of Religious Affairs, Republic of Indonesia, 2003.
- Muhammadiyah. "Perubahan Sosial Dan Budaya Masyarakat Petani Kakao Di Kecamatan Lilirilau Kabupaten Soppeng." *Journal Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, Vol. 25, no. 1 (1 Januari 2012). <http://journal.unair.ac.id/MKP@perubahan-sosial-dan-budaya-masyarakat-petani-kakao-di-kecamatan-lilirilau-kabupaten-soppeng-article-4271-media-15-category-8.html>.
- Muhammad Soleh, "Peran MUI Wujudkan Indonesia Sejahtera dalam Bingkai Keragaman" <https://mui.or.id/ppt/55536/peran-mui-wujudkan-indonesia-sejahtera-dalam-bingkai-keragaman/> (diakses pada tanggal 24 September 2023)
- Muhyiddin. "Fatwa Mui Tentang Vasektomi Tanggapan Ulama Dan Dampaknya Terhadap Peningkatan Medis Operasi Pria (mop)." *Journal Al-Ahkam*, Vol. 24, no. 1 (2014).
- Nur Emon, "Peran MUI" <https://desa-sukadana.kuningankab.go.id/lembaga-agama/majelis-ulama-indonesi-mui> (diakses pada tanggal 24 september 2023)

- Pandangan tentang Urgensi Fatwa MUI, <https://e-journal.institutabdullahsaid.ac.id/index.php/jurnal-cerdas-hukum/article/download/192/104> (diakses pada tanggal 24 September 2023)
- Parsons, Talcott, and Edward A. Shils. *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press, 1951.
- Repository UIN Suska Riau "Peran MUI" "https://repository.uin-suska.ac.id/18724/7/7.%20BAB%20II__2018589MUA.pdf" (diakses pada tanggal 24 September 2023)
- Salim, A., & Azra, A. (Eds.). (2003). "Sharia and Politics in Modern Indonesia". Institute of Southeast Asian Studies.
- Satu Data Kementerian Agama RI tahun 2022, "Jumlah Penduduk Menurut Agama", <https://satudata.kemendagri.go.id/dataset/detail/jumlah-penduduk-menurut-agama> (diakses pada tanggal 24 September 2023)
- Ulum, Khozainul. "Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia." *Jurnal Akademika* Vol. 8, no. 2 (2014).
- Urgensi Fatwa MUI, <https://e-journal.institutabdullahsaid.ac.id/index.php/jurnal-cerdas-hukum/article/view/192> (diakses pada tanggal 24 September 2023)
- Viva Budi Kusnandar, "Presentase Pemeluk Agama di Indonesia", <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2022/02/12/sebanyak-8693-penduduk-indonesia-beragama-islam-pada-31-desember-2021> (diakses pada tanggal 24 September 2023)
- Yanuardi Syukur, "Deklarasi Jakarta dan Langkah Konkret MUI" <https://mui.or.id/opini/53583/deklarasi-jakarta-dan-langkah-konkret-mui/> (diakses pada tanggal 23 September 2023)
- Zaeny, A. "Teologi Sunnatullah Versus Teologi Determinis (Upaya Mela-cak Etos Kerja Ummat)." *Journal AlAdyan* Vol. 8, no. 1 (1 Maret 2017): 57-71.

URGENSI PENETAPAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA TENTANG PENYANDANG DISABILITAS

Akhmad Kamil Rizani

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta
kamilrizani23@gmail.com / 08225144526

Ahmad Dakhoir

Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya
ahmad.dakhoir@iain-palangkaraya.ac.id / 085215989295

Much Hasan Darojat

Universitas Darunnajah Jakarta
sans_dar@yahoo.com / 082110978595

Abstract

This article explores the urgency of establishing a MUI fatwa on persons with disabilities. Humans are creatures of God who are created to have a set of rights as human beings that must be safeguarded and protected. Islam recognizes and respects the existence of people with disabilities and upholds their rights. This is because Islam encourages its followers to have compassion and love for all humanity. The method used in this research is qualitative research with the type of literature study research. The literature research approach involves collecting and analyzing data from various literature related to the urgency of MUI's fatwa on persons with disabilities. The results of this study show that the urgency of the MUI fatwa on persons with disabilities serves as an effort to raise the awareness of all Indonesian people, especially Muslims, about the importance of showing respect for persons with disabilities as humanitarian brothers, national brothers and even Islamic brothers. It can also strengthen the rights of persons with disabilities in various fields and encourage the creation of an inclusive environment.

Keywords: Urgency, Fatwa, Indonesian Ulema Council, Persons with Disabilities.

Abstrak

Artikel ini mengeksplorasi tentang urgensi penetapan fatwa MUI tentang penyandang disabilitas. Manusia adalah makhluk tuhan yang diciptakan memiliki seperangkat haknya sebagai manusia yang harus dijaga serta dilindungi. Islam mengakui dan menghormati keberadaan penyandang disabilitas dan menjunjung tinggi hak-hak mereka. Hal ini karena Islam mendorong umatnya untuk memiliki rasa kasih sayang dan cinta kasih kepada

seluruh umat manusia. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Pendekatan penelitian literatur melibatkan pengumpulan dan analisis data dari berbagai literatur yang berhubungan dengan urgensi fatwa MUI tentang penyandang disabilitas. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa urgensi penetapan fatwa MUI tentang penyandang disabilitas berfungsi sebagai upaya untuk meningkatkan kesadaran seluruh masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam, tentang pentingnya menunjukkan nilai-nilai penghormatan kepada penyandang disabilitas sebagai saudara kemanusiaan, saudara kebangsaan bahkan saudara keislaman. Selain itu juga dapat digunakan untuk memperkuat hak-hak penyandang disabilitas dalam berbagai bidang, serta mendorong terciptanya lingkungan yang inklusif.

Kata Kunci: Urgensi, Fatwa, Majelis Ulama Indonesia, Penyandang Disabilitas.

Pendahuluan

Pada dasarnya semua manusia diciptakan oleh Allah SWT dengan sangat teliti dan sempurna (*fi al-ahsan taqwin*). Yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya adalah kemampuannya untuk membedakan mana yang baik atau buruk dan benar atau salah (*fa alhamaha fujuraha wa taqwaha*). Penciptaan manusia yang sempurna bukan berarti tidak ada manusia yang memiliki kekurangan dan juga keterbatasan. (Eva 2017) the Al-Quran is one of them. Democracy is often defined as respect for human rights, participation in decision-making and equality before the law. From then appear idioms democracy, as egalite (equation Manusia yang memiliki berbagai keterbatasan fisik, mental, dan intelektual biasanya disebut sebagai penyandang disabilitas (difabel). Menurut Undang-Undang Nomor 8 tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, penyandang disabilitas adalah mereka yang memiliki keterbatasan fisik, mental, intelektual, dan sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan. (Widinarsih 2019)

Dalam Islam, semua individu dianggap setara, terlepas dari atribut sosial, pendidikan, atau fisik mereka. Satu-satunya faktor yang membedakan adalah tingkat ketaqwaan dan keimanan. Penyandang disabilitas harus mendapatkan perlakuan yang sama dan diberikan fasilitas yang sesuai, terutama di tempat ibadah, lembaga pendidikan, fasilitas kesehatan, dan area lain yang relevan. Islam mengecam sikap dan perilaku negatif terhadap penyandang disabilitas. Terlebih diskriminasi yang berakar pada kesombongan yang bertentangan dengan akhlaqul karimah. (Hasnain et al. 2020) Islam sangat mementingkan perlindungan terhadap hak-hak penyandang disabilitas, terutama dalam ranah interaksi sosial. Dalam Surat "Abasa ayat 1 sampai 10 dan Surat An-Nur ayat 61, Allah SWT merujuk pada penyandang disabilitas yang menghadapi tindakan diskriminasi. Meskipun mereka mungkin menghadapi pengucilan sosial, namun mereka mendapat perlindungan dan dukungan Allah SWT. (Jamal, Fatah, and Wilaela 2017)

Prinsip-prinsip kesetaraan, persamaan hak, keadilan, kebebasan, dan nilai-nilai serupa yang diakui secara universal dalam Islam merupakan prinsip-prinsip dasar dan esensial untuk menjunjung tinggi dan melindungi hak-hak penyandang disabilitas. Prinsip-prinsip ini juga menekankan pentingnya menghindari segala bentuk diskriminasi atau stigma negatif terhadap penyandang disabilitas. Islam menjunjung tinggi keyakinan bahwa semua individu adalah sama, termasuk mereka yang memiliki keterbatasan. Mereka memiliki hak untuk mendapatkan perlakuan yang manusiawi dan memiliki akses terhadap fasilitas yang

layak dalam semua aspek kehidupan. (Hasan and Rab 2021) Dalam Islam, setiap individu pada dasarnya bertanggung jawab untuk menegakkan semua hak asasi manusia, termasuk hak-hak primer, sekunder, dan tersier. Jika individu tidak mampu memenuhi kewajiban ini, maka kewajiban tersebut berpindah ke keluarga; jika keluarga juga tidak mampu, maka tanggung jawab tersebut berpindah ke masyarakat; dan jika masyarakat juga tidak mampu, maka tanggung jawab tersebut berpindah ke negara. Peran negara dalam menegakkan hak asasi manusia di Indonesia merupakan sebuah amanat UUD 1945, termasuk melindungi hak-hak penyandang disabilitas. (Purnomosidi 2017) Oleh karena itu, kepentingan-kepentingan bagi penyandang disabilitas penting untuk diakomodasi. Kepala negara memikul tanggung jawab atas kesejahteraan dan perlindungan warga negaranya. Sebagaimana Rasulullah SAW bersabda "Seorang imam (pemimpin negara) adalah pemimpin yang akan dimintai pertanggungjawabannya atas rakyat yang dipimpinnya". (Al-Bukhari 1403, 15)

Hingga kini, penyandang disabilitas masih terus menghadapi stigma sosial, yang dicontohkan dengan masih adanya sikap berprasangka yang menganggap mereka memalukan dan layak dihina. Dalam penelitiannya, Covey menemukan bahwa masyarakat pada umumnya memandang penyandang disabilitas sebagai hasil langsung dari tindakan yang buruk. Mereka sering dianggap sebagai hukuman, korban guna-guna, atau akibat kecerobohan orang tua selama kehamilan, yang semuanya berasal dari perilaku menyimpang masyarakat. Karena sudut pandang ini, mereka yang memiliki keterbatasan dianggap sebagai beban. Mereka sering dipandang sebelah mata dan dianggap tidak berdaya. (Covey 1998) Meskipun Indonesia telah meratifikasi Konvensi PBB tentang Hak-hak Penyandang Disabilitas (Convention on the Rights of Persons with Disabilities) pada tahun 2011 dan memberlakukan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, penyandang disabilitas masih tetap mengalami kendala dan hambatan. Penyandang disabilitas mengalami kesulitan dan hambatan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk tantangan internal yang berkaitan dengan disabilitas mereka dan hambatan eksternal dalam interaksi mereka dengan orang lain. (Nursyamsi et al. 2015, 13)

Beberapa orang percaya bahwa disabilitas telah ditentukan oleh kekuatan yang lebih tinggi. Campur tangan ilahi menentukan apakah seseorang memiliki disabilitas atau tidak. Manusia tidak punya pilihan selain tunduk padanya. Individu yang memiliki sudut pandang ini akan meminta penyandang disabilitas untuk menunjukkan kesabaran dan mencari ketabahan batin dalam menghadapi keterbatasan mereka. Sementara itu, penyandang disabilitas meminta bantuan masyarakat karena keterbatasan yang mereka rasakan. Membantu mereka yang memiliki keterbatasan dianggap sebuah kedermawanan yang membawa kebaikan. Cara pandang ini telah menghasilkan stigma yang merugikan terhadap penyandang disabilitas, yaitu memicu pengucilan dan diskriminasi. (Lembaga Bahtsul Masail PBNU, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), and Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Unibraw 2018) Hal ini dikuatkan dengan meluasnya sikap dan perilaku stereotip dan prasangka, yang dapat ditemukan di kalangan masyarakat awam, kaum intelektual, dan bahkan mereka yang memiliki jabatan. Selain itu, faktor penting terhadap kemunduran penyandang disabilitas di Indonesia adalah meluasnya sikap skeptis, inferioritas/perasaan rendah diri, dan kurangnya pengetahuan atau harapan di kalangan sebagian penyandang disabilitas itu sendiri, serta keluarga dan masyarakat sekitar mengenai futuristik keberadaan penyandang disabilitas. Melalui stigma negatif inilah memunculkan diskriminasi

dalam berbagai bentuk, seperti pengucilan, hambatan keuangan atau pekerjaan, penolakan atau pembatasan akses kesehatan, serta perlakuan buruk secara fisik dan emosional. Stigma dan diskriminasi tidak hanya berdampak pada penyandang disabilitas, namun juga pada keluarga mereka. (Hastuti et al. 2020, 61)

Indonesia memiliki instrumen hukum untuk melindungi penyandang disabilitas, termasuk Pasal 28 I ayat 2 Undang-Undang Dasar 1945, Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2011 yang meratifikasi Konvensi Hak-hak Penyandang Disabilitas, dan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 yang secara khusus membahas hak-hak penyandang disabilitas. Undang-undang ini selanjutnya didukung oleh peraturan pemerintah sebagai peraturan turunannya. Namun demikian, tidak ada jaminan mutlak bahwa pemenuhan perlindungan yang tepat bagi penyandang disabilitas dapat dipastikan. Hal ini menjadi titik pijak bahwa pentingnya semua sektor baik pemerintah, lembaga keagamaan dan masyarakat turut berperan aktif untuk memaksimalkannya.

Indonesia bukanlah negara Islam. Namun, Indonesia menjadi rumah bagi populasi Muslim terbesar di dunia. Pengaruh hukum Islam cukup besar terhadap kebijakan sosial dan publik di Indonesia. Organisasi-organisasi keagamaan kini mulai menunjukkannya pada isu disabilitas. Seperti Nahdlatul Ulama yang menyelenggarakan sebuah halaqah dengan menghasilkan buku "Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas." Demikian pula dengan Muhammadiyah yang menyelenggarakan Lokakarya Fikih Difabel. Disinilah keberadaan Majelis Ulama Indonesia (MUI) sangat penting dalam memenuhi khittah pelayanannya, karena MUI memiliki lima fungsi dan peran utama: (1) mewarisi tugas-tugas para Nabi, (2) memberikan fatwa, (3) membimbing dan melayani masyarakat, (4) memfasilitasi perbaikan dan pembaruan, dan (5) menegakkan amar ma'ruf nahi munkar. (Mudzhar 1993) Berdasarkan fungsi dan peran tersebut, terlihat jelas bahwa MUI memiliki posisi yang signifikan dan strategis dalam mengedukasi masyarakat mengenai ajaran-ajaran Islam. Hal ini termasuk peran MUI untuk memberikan pengetahuan dan pemahaman kepada masyarakat tentang pentingnya perlindungan dan penghormatan terhadap manusia khususnya penyandang disabilitas,

Berdasarkan hasil penelusuran, penulis tidak menemukan penelitian lain yang mengeksplorasi urgensi fatwa MUI tentang Penyandang Disabilitas. Penelitian lain yang berkaitan dengan hal ini adalah penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Bahrul Hikam, yang berusaha merumuskan kewajiban penyandang disabilitas berdasarkan ajaran Al-Qur'an. Taklif tidak berlaku bagi penyandang disabilitas yang tidak memiliki kapasitas kognitif. Sebaliknya, penyandang disabilitas yang masih memiliki fungsi kognitif terikat dengan peraturan taklif. (Hikam 2023) Selanjutnya, penelitian Mohammed Ghaly mengkaji penyandang disabilitas melalui perspektif ushuludin dan fikih. Penelitiannya terutama bertujuan untuk menyelidiki status penyandang disabilitas dalam dua cabang pengetahuan Islam, khususnya teologi Islam dan fikih Islam. Dalam teologi Islam, para akademisi berusaha untuk mendamaikan keberadaan kejadian ini dengan sifat-sifat ilahi yang spesifik, seperti belas kasih Tuhan. Bidang fikih Islam telah secara ekstensif meneliti diskusi para ahli hukum Islam awal dan kontemporer tentang berbagai subjek yang relevan di zaman modern. Hal ini mencakup martabat manusia penyandang disabilitas, kemampuan mereka untuk bekerja, akses terhadap perawatan medis, integrasi sosial, dan masalah-masalah khusus yang berkaitan dengan pernikahan, keuangan, dan mata pencaharian. (Ghaly 2008) Penelitian Marwan Qadumi berpusat pada hak-hak penyandang disabilitas dalam Syariat Islam. Karyanya yang berjudul

"*The Rights of the Handicapped in the Islamic Law*" mengeksplorasi prinsip-prinsip sosial mendasar yang berkaitan dengan penyandang disabilitas, hak-hak mereka, dan sumber daya keuangan yang tersedia untuk mendukung pemberdayaan mereka. (Qadomi 2004) Sebuah penelitian berjudul "*Mental Disability in Medieval Hanafi Legalism*" yang ditulis oleh Ali Altaf Mian diterbitkan dalam *The Journal of Islamic Studies*. Penelitian ini meneliti sikap mazhab Hanafi tentang perlakuan terhadap penyandang disabilitas mental menurut hukum Islam. (Mian 2012)

Metode penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah studi pustaka (*library research*) melalui metode kualitatif. Penelitian kualitatif bertujuan untuk memahami makna dan konteks dari suatu fenomena, dalam hal ini urgensi Fatwa MUI tentang penyandang disabilitas. Pendekatan penelitian literatur melibatkan pengumpulan dan analisis data dari berbagai literatur yang berhubungan dengan urgensi fatwa MUI tentang penyandang disabilitas. Data tersebut dianalisis dengan menggunakan analisis preskriptif, yang melibatkan interpretasi dan penerapan penalaran. (Zed 2008, 20)

Islam dan Disabilitas

Islam adalah sebuah agama yang sangat mementingkan prinsip-prinsip persaudaraan dan penghormatan terhadap manusia khususnya penyandang disabilitas. Dalam Islam, manusia dianggap sebagai makhluk yang paling sempurna yang diciptakan oleh Allah SWT. Namun, perlu dicatat bahwa individu-individu tertentu mungkin terlahir dengan kondisi fisik berbeda. Setiap sifat atau kejadian yang melekat pada manusia dianggap sebagai anugerah ilahi dari Allah SWT. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT sebagaimana dinyatakan dalam ayat 4 surat at-Tin yang menegaskan bahwa manusia telah dibentuk dalam bentuk yang paling baik, yaitu dalam bentuk yang paling sempurna. (Mukharrom and Abdi 2023).

Islam mengakui dan menghormati keberadaan penyandang disabilitas dan menjunjung tinggi hak-hak mereka. Islam mendorong umatnya untuk memiliki rasa kasih sayang dan cinta kasih kepada seluruh umat manusia. Islam selalu mengedepankan keadilan dalam interaksi sosial dan mengharuskan penghormatan tertinggi terhadap individu lain. Manusia dianugerahi dengan ciptaan yang luar biasa, yang mengharuskan untuk mengakui dan menghormati sifat eksistensi yang beragam. Variasi asal-usul manusia secara eksplisit diuraikan dalam ayat 13 dari surat al-Hujurat dalam Al Qur'an, yang menjelaskan beragam bentuk asal-usul manusia. Namun demikian, perbedaan tersebut tidak boleh dijadikan pembenaran untuk memisahkan dan merendahkan sesama manusia. Pada dasarnya, semua manusia berasal dari asal usul yang sama, dan yang membedakan mereka hanyalah ketakwaannya kepada Allah SWT. Oleh karena itu, manusia tidak boleh melakukan diskriminasi atas dasar perbedaan ciptaannya. Penyandang disabilitas tidak menutup kemungkinan memiliki tingkat kecerdasan atau kemampuan yang lebih tinggi dibandingkan dengan individu pada umumnya. Hal ini karena ketakwaan tidak membedakan disabilitas atau non disabilitas, melainkan mengakui bahwa mereka yang dekat dengan Allah SWT memiliki tingkat ketakwaan yang lebih tinggi (Shihab 2019, 156). Pentingnya menunjukkan rasa hormat dan penghargaan terhadap penyandang disabilitas terlihat dalam peringatan yang diberikan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW dalam surah Abasa ayat 1-6, ketika beliau menunjukkan sikap

tidak sopan kepada sahabat Ibnu Ummi Maktum yang buta. (Arina Alfiani and Sulaiman 2022) Dalam ayat yang berbeda surat al-Nur ayat 61, Allah SWT menyatakan bahwa tidak ada penghinaan atau perendahan martabat dalam memberikan undangan kepada penyandang disabilitas untuk ikut serta dalam jamuan makan bersama. (Anshori 2022)

Penyandang disabilitas kerap mengalami perlakuan yang tidak adil sebelum kedatangan ajaran Islam. Islam memperjuangkan hak-hak tunanetra, dan Nabi Muhammad SAW diutus ke jazirah Arab dengan tujuan untuk menanamkan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan melalui ajaran-ajarannya. Islam mendorong inklusi tunanetra dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk bidang sosial, ekonomi, dan politik. Islam juga menjamin perlindungan hak-hak penyandang disabilitas. (Mubarak 2019) Hal ini terlihat dalam kisah Julaybib, yang menunjukkan komitmen Nabi untuk secara aktif mengikutsertakan mereka yang lemah dan kurang beruntung dalam masyarakat Muslim. Julaybib dicirikan sebagai seorang pria yang memiliki ciri-ciri fisik yang tidak menarik dan bertubuh kecil. Keturunannya tidak jelas, yang merupakan kelemahan yang signifikan dalam peradaban kesukuan pada masa itu, karena individu bergantung pada organisasi suku dan hubungan kekeluargaan mereka untuk meraih prestasi. Julaybib, meskipun seorang Muslim yang taat, menghadapi penolakan dari masyarakat karena kekurangan fisik dan sosialnya. Nabi mendekati orang tua dari wanita yang paling cocok untuk dinikahi di Madinah dan menanyakan apakah mereka akan setuju untuk menikahnya dengan Julaybib. Pernikahan Julaybib dengan wanita tersebut bertujuan untuk menghilangkan stigma masyarakat yang terkait dengan kekurangan Julaybib. Julaybib menunjukkan keberanian dan keperkasaan yang luar biasa saat bertempur di samping Nabi, yang pada akhirnya kehilangan nyawanya dalam pertempuran. Nabi secara pribadi menguburkannya dan menyatakan: "Dia (Julaybib) adalah bagian dari diriku, dan aku adalah bagian dari dirinya," dengan demikian menegaskan bahwa individu yang kurang beruntung ini dianggap sebagai anggota keluarganya sendiri. (Bazna and Hatab 2005)

Penyandang disabilitas harus dibebaskan dari segala bentuk perlakuan diskriminasi. Islam mengamanatkan umatnya untuk menunjukkan kasih sayang dan rasa hormat kepada para penyandang disabilitas, melarang merendahkan mereka, dan melarang memperlakukan mereka dengan buruk. Hak asasi manusia dalam Islam berpusat pada lima prinsip dasar yang dikenal sebagai *al-dharuriyat al-khamsah* atau *al-huquq al-insaniyah fi al-Islam*. Prinsip-prinsip ini juga disebut sebagai maqashid as-syari'ah dalam ushul fiqh. Prinsip-prinsip ini mencakup perlindungan agama, perlindungan jiwa, perlindungan akal, perlindungan nasab, dan perlindungan harta benda. (Anshari 2024) Pada tahun 1981, para ahli hukum Islam menyusun "Deklarasi Universal Islam tentang Hak Asasi Manusia", yang mengambil prinsip-prinsipnya dari Al Qur'an dan Sunnah Nabi. Deklarasi ini terdiri dari dua puluh tiga bab dan enam puluh tiga pasal, yang mencakup semua aspek eksistensi dan rezeki manusia. Deklarasi ini menyebutkan beberapa hak-hak dasar, termasuk hak untuk hidup, kebebasan, kesetaraan, keadilan, perlindungan terhadap penyalahgunaan kekuasaan, perlindungan dari penyiksaan, kehormatan dan reputasi, kebebasan berpikir dan berbicara, kebebasan beragama, kebebasan berkumpul dan berorganisasi, tatanan ekonomi, jaminan sosial, kebebasan untuk memiliki keluarga dan hak-hak yang berkaitan dengannya, hak-hak perempuan dalam kehidupan rumah tangga, serta hak untuk mendapatkan pendidikan. Islam dengan tegas mendukung dan menjunjung tinggi hak-hak penyandang disabilitas, dan juga mempromosikan prinsip-prinsip etika yang berlaku bagi penyandang disabilitas. (Washil and Fata 2018)

Fatwa MUI dan Pengaruh Sosial Kemasyarakatan

Fatwa merupakan sebuah pertimbangan hukum Islam yang dikeluarkan mufti atau ulama, baik secara individu maupun kolektif sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan atau direspon terhadap masalah yang berkembang di tengah masyarakat. (Sholeh 2016, 3) Di Indonesia, sulit untuk menemukan seorang individu yang secara luas dianggap oleh masyarakat memiliki keahlian dan kualifikasi yang diperlukan untuk menjadi seorang mufti atau imam. Sehingga pihak yang dianggap mampu mengambil peran sebagai mufti di Indonesia saat ini adalah ulama-ulama yang secara kolektif bernaung dalam sebuah lembaga organisasi keagamaan, seperti Persatuan Islam (Persis) dengan dewan hisbah, Muhammadiyah dengan tradisi tarjih, Nahdhatul Ulama (NU) dengan tradisi Bahtsul Masail, atau Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan komisi fatwanya. (Ishak 2015) such as the Indonesian Ulema Council (MUI

Majelis Ulama Indonesia, yang sering dikenal sebagai MUI, adalah sebuah badan kolektif yang menghimpun para ulama dan cendekiawan Muslim Indonesia dengan tujuan untuk mengkoordinasikan upaya dan tindakan umat Islam Indonesia dalam mencapai tujuan bersama. Majelis Ulama Indonesia didirikan pada tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta. MUI hadir sebagai organisasi kepemimpinan yang kolektif bagi umat Islam, yang bertujuan untuk memupuk persatuan di antara umat Islam. MUI menjadi perantara antara para ulama dan umara yang bekerja sama untuk mencapai pembangunan nasional. (Wibowo, Joebagio, and Bachri 2020)

Terkait dengan tugas dan fungsinya, MUI merupakan salah satu lembaga yang memiliki kewenangan untuk mengeluarkan fatwa. Fatwa yang dikeluarkan oleh MUI berfungsi sebagai solusi atas berbagai masalah yang terjadi di tengah-tengah masyarakat Muslim di Indonesia. Secara umum, tujuan fatwa adalah untuk memastikan bahwa umat Islam mematuhi hukum Islam dan menjaga perilaku yang sesuai dalam menghadapi perubahan sosial dan budaya di masyarakat. Hal ini sejalan dengan tujuan MUI untuk menciptakan masyarakat yang aman dan damai sesuai dengan prinsip-prinsip dasar negara Indonesia, Pancasila. Pengaruh Fatwa MUI dalam memberikan bimbingan kepada masyarakat dan bangsa telah terbukti sejak awal berdirinya dan akan terus berlanjut di masa depan. Fatwa yang dikeluarkan oleh MUI merupakan manifestasi dari hukum Islam Indonesia, yang merupakan hasil ijtihad kolektif para ahli hukum Islam (ulama) dalam menanggapi situasi tertentu. Sejak didirikan pada tahun 1975, MUI telah mengeluarkan banyak fatwa tentang berbagai aspek kehidupan masyarakat. (Hamzah 2017)

Sebelum MUI berdiri, terdapat beberapa lembaga fatwa dari organisasi-organisasi terkemuka di Indonesia, yaitu Muhammadiyah dan NU. Lembaga fatwa Muhammadiyah secara resmi disebut sebagai Majelis Tarjih Muhammadiyah, sedangkan lembaga fatwa NU sering dikenal dengan nama Bahstul Masail. Namun demikian, kedua lembaga ini tetap memiliki corak khas dan representasi dari ideologi masing-masing organisasi. Ciri utama dari pendirian lembaga fatwa ini adalah keterlibatannya dalam polemik, diskusi, perdebatan, dan perselisihan yang secara khusus berkaitan dengan masalah-masalah khilafiyah keagamaan.

Sejak Mukhtar NU pertama pada 21 Oktober 1926 di Surabaya, fatwa secara konsisten dikembangkan dan terus menjadi aspek penting dalam mukhtar-mukhtar berikutnya. Selanjutnya, fatwa dikeluarkan dalam forum Dewan Syariah NU ke-1 (1960) yang diselenggarakan di Jakarta, serta dalam Rapat Dewan Partai NU (25 Oktober 1961) di Salatiga, Kepu-

tusan Musyawarah Nasional Alim Ulama di Yogyakarta (30 Agustus 1981), dan berbagai keputusan lain yang dibuat di dalam NU. Sebenarnya, praktik pembahasan dan penerbitan fatwa sudah menjadi tradisi yang sudah berlangsung lama di kalangan pesantren yang dipimpin oleh para kyai dan santri, dan kemudian diterbitkan dalam buletin yang disebut *Lailatul Ijtima' Nahdlatul Oelama*. Namun demikian, lembaga ini secara resmi didirikan pada Mukktamar NU ke-28 di Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta pada tanggal 26-28 November 1989. Direkomendasikan agar dibentuk lembaga Bahsul Masa'il yang permanen untuk menjawab berbagai tantangan persoalan modern yang belum terselesaikan. (Muzawwir 2021)

Sedangkan Majelis Tarjih Muhammadiyah, pertama kali diusulkan pada Mukktamar Muhammadiyah XVI di Pekalongan pada tahun 1927. Pada masa kepemimpinan KH. Ibrahim (1878-1934), beliau menjabat sebagai Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Selain itu, secara resmi didirikan pada Mukktamar XVII di Yogyakarta pada tahun 1928 dan berada di bawah kepemimpinan KH. Mas Mansur. Narasi Majlis Tarjih pada awalnya berpusat pada masalah-masalah fikih khilafiyah, tetapi secara bertahap masuk ke dalam dinamika modern termasuk masalah-masalah sosial dan medis. (M. Hidayat Ediz and Bus 2020)

Lembaga fatwa dari dua organisasi terkemuka di Indonesia tersebut telah secara aktif berkontribusi pada perkembangan fatwa hukum Islam di negara ini. Kedua organisasi ini memiliki karakteristik pemikiran masing-masing, terutama dalam perspektif topik-topik fikih (*khilafiyah*). NU dianggap berpegang pada nilai-nilai tradisional dan Muhammadiyah dianggap menganut ide-ide modern. Namun, seiring berjalannya waktu, anggapan-anggapan tersebut menjadi kurang substansial dan berangsur-angsur berkurang, karena kaum Nahdliyin dalam ranah intelektualisme mulai memodernisasi diri. (Wijaya 2019) Catatan Atho Mudzhar memasukkan lembaga-lembaga fatwa dari berbagai organisasi Islam tambahan, selain dua lembaga utama yang telah disebutkan, yaitu Al-Irsyad yang didirikan oleh Ahmad Surkati dari Sudan dan Persatuan Islam (Persis) didirikan oleh Ahmad Hasan dari Singapura yang dibentuk sebelum kemerdekaan. Kedua organisasi ini dianggap sebagai reformis skripturalis. Melihat banyaknya lembaga keagamaan dengan ciri khas pemikirannya masing-masing menjadikan para ulama dan umara membentuk lembaga fatwa nasional. Pada tanggal 26 Juli 1975, pemerintah secara resmi mengumumkan pendirian Majelis Ulama Indonesia (MUI). Lembaga ini sangat responsif dalam menangani dan menanggapi permasalahan yang berkembang dan kontemporer hingga saat ini. (Mudzhar 1993, 24-25)

Dari sekian banyak lembaga keagamaan di Indonesia, lembaga yang memiliki pengaruh signifikan terhadap budaya Indonesia, khususnya komunitas Muslim, salah satunya adalah MUI. Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah lembaga keagamaan di Indonesia yang berfungsi sebagai badan otoritatif untuk mengeluarkan dan menetapkan fatwa-fatwa keagamaan. Lembaga ini diakui sebagai titik acuan bagi komunitas Muslim Indonesia. Menurut Siti Misdah Mulia, fatwa MUI memiliki arti penting bagi masyarakat Muslim Indonesia. Fatwa yang dikeluarkan oleh MUI memberikan dampak yang signifikan terhadap struktur masyarakat Indonesia, dengan mengungkapkan dua aspek penting: Pertama, fatwa MUI memiliki arti penting dalam masyarakat Indonesia, khususnya di kalangan umat Islam. Saat ini, terbukti bahwa meskipun fatwa MUI tidak memiliki otoritas hukum, fatwa-fatwa tersebut sering digunakan sebagai prinsip panduan bagi perilaku masyarakat dan pemerintah di semua bidang kehidupan berbangsa dan bernegara. Kedua, melihat dampak dan pengaruhnya yang

signifikan terhadap masyarakat, sangat penting bagi MUI untuk terus responsif menanggapi dinamika dan tren yang terus berubah di masyarakat. Hal ini memastikan bahwa fatwa yang dikeluarkan oleh MUI selaras dengan kemaslahatan. (Ikhsana and Khasanah 2020)

Beberapa fatwa MUI yang berpengaruh di masyarakat seperti fatwa nomor 1 tahun 2004 tentang bunga. Fatwa ini merupakan jawaban atas pertanyaan umat Islam Indonesia yang masih ragu-ragu mengenai legalitas bunga pinjaman. Pada akhirnya, fatwa ini menegaskan bahwa praktik pembebanan bunga yang berlaku saat ini oleh bank sesuai dengan kriteria riba nasi'ah pada masa Nabi Muhammad SAW. Terlibat dalam praktik ini dapat dikenai hukuman haram karena riba yang sangat dilarang, terlepas dari apakah itu dilakukan oleh orang atau jenis lembaga keuangan apa pun. Oleh karena itu, umat Islam disarankan untuk memilih bank syariah untuk memenuhi kebutuhan transaksi keuangan mereka. Fatwa ini berdampak pada kemajuan bank-bank syariah, meskipun tidak dalam bentuk perpindahan dana yang signifikan dari bank konvensional ke bank syariah. Fatwa ini mendorong bank-bank umum untuk mendirikan unit-unit usaha syariah. Bank-bank syariah didesak untuk meningkatkan inovasi mereka dalam menciptakan mekanisme bagi hasil sebagai hasil dari persaingan ekonomi yang semakin ketat. Lebih jauh lagi, kajian mengenai bunga bank secara konsisten dianalisis setiap tahun, mencakup penelitian ekonomi empiris dan aplikasi praktis di lapangan. Beberapa kelompok baru bermunculan, seperti pengusaha bebas riba, komunitas anti riba, dan pengembang syariah. (Saputra and Selviani 2021)

Selain itu, terdapat fatwa MUI nomor 2 tahun 2002 tentang wakaf uang. Komisi fatwa MUI mengeluarkan fatwa tentang kebolehan wakaf uang pada tanggal 11 Mei 2002. Wakaf uang, sebagaimana didefinisikan dalam keputusan ini, mengacu pada bentuk wakaf di mana individu, kelompok, lembaga, atau badan hukum menyumbangkan uang tunai, termasuk surat berharga. Majelis Ulama Indonesia (MUI) menetapkan bahwa wakaf uang hanya dapat digunakan untuk hal-hal yang dibolehkan secara syar'i dan harus memiliki nilai pokok yang terjamin. Nilai pokok wakaf ini tidak boleh dijual, dihibahkan, atau diwariskan. Fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang wakaf uang telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap kemajuan hukum dan sosial di Indonesia. Hal ini terbukti dari fakta bahwa MUI terus berpartisipasi dan memprakarsai Rancangan Undang-Undang tentang Wakaf, yang akhirnya berhasil mengesahkan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf setelah melalui proses selama dua tahun. Setelah itu, peraturan pelaksanaan dan teknis tambahan juga diberlakukan. (Kamal 2015) Menurut Roscoe Pound, sebuah produk hukum harus memiliki dampak yang signifikan terhadap masyarakat, karena hukum dianggap sebagai alat untuk merekayasa sosial. Hal ini dicontohkan oleh Undang-Undang Nomor 41 tahun 2004 tentang Wakaf, yang diberlakukan sebagai respon terhadap Fatwa MUI tentang wakaf uang. Dengan diberlakukannya undang-undang ini, mereka yang ingin terlibat dalam wakaf uang sekarang memiliki landasan teologis yang jelas karena adanya fatwa MUI, serta dasar hukum yang jelas sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 41 tahun 2004 tentang Wakaf dan peraturan turunannya. (Muttaqin 2021)

Fatwa MUI Tentang Penyandang Disabilitas: Menuju Masyarakat Inklusif

Sebagaimana telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya, Islam memandang penyandang disabilitas setara dengan manusia pada umumnya. Penting untuk melindungi dan menghormati hak asasi semua individu. Namun demikian, masih banyak kasus kekerasan

yang kerap dialami oleh penyandang disabilitas. Seperti penelitian Ledingham yang mengungkapkan bahwa perempuan penyandang disabilitas empat kali lebih rentan mengalami pelecehan seksual dibandingkan dengan perempuan non-disabilitas. (Ledingham, Wright, and Mitra 2022) Akhir-akhir ini pada bulan Mei tahun 2024 adanya kasus bully yang menimpa siswa SMP disabilitas di Makasar. (Yahya and Rusiana 2024) Begitu juga dengan sebuah insiden pada tahun 2022 yang melibatkan seorang remaja penyandang disabilitas berusia 15 tahun dikejang oleh orang tuanya karena dicurigai sering melakukan pencurian makanan. (Huda 2022)

Menurut Goffman, penyandang disabilitas berhak atas kedudukan, hak, dan tanggung jawab yang sama. Mereka harus menerima perlakuan yang adil dan disesuaikan karena mereka termasuk dalam kelompok yang rentan, untuk melindungi mereka dari potensi tindakan diskriminasi dan melindungi hak asasi mereka dari segala bentuk ancaman atau pelanggaran. Hak-hak khusus diberikan untuk memastikan penghormatan, saling menjaga, dan perolehan hak-hak mereka dalam menumbuhkan budaya inklusif. (Goffman 1990, 93) Hal ini senada dengan Arif Maftuhin yang mengemukakan bahwa inklusifitas dapat diukur dengan menggunakan empat indikator, yaitu partisipasi, ketersediaan, aksesibilitas, dan budaya inklusif. Partisipasi dapat diartikan sebagai keterlibatan aktif individu penyandang disabilitas dalam segala aspek kehidupan, berfungsi sebagai warga negara dalam masyarakat luas. Ketersediaan merujuk pada keberadaan layanan, fasilitas, program, dan infrastruktur yang diperlukan untuk menegakkan hak-hak penyandang disabilitas, seperti yang disyaratkan oleh hukum dan peraturan pemerintah. Aksesibilitas mengacu pada sejauh mana individu dengan disabilitas dapat secara mandiri dan tanpa hambatan memanfaatkan fasilitas, layanan, atau program. Sementara itu, budaya inklusif merujuk pada sikap non-diskriminatif yang ditunjukkan oleh aparat pemerintah dan masyarakat umum. Sikap ini menjamin pemenuhan, perlindungan, dan penghormatan terhadap hak-hak penyandang disabilitas. Di antara keempat indikator tersebut, budaya inklusif menjadi landasan utama. Jika mentalitas inklusif telah menjadi norma budaya, maka partisipasi, ketersediaan, dan aksesibilitas akan muncul dengan sendirinya. (Maftuhin 2017)

Menjadi sangat ironis, jika mengamati bahwa penyandang disabilitas kerap seringkali mendapat diskriminasi dari masyarakat. Islam, sebagai sebuah doktrin agama yang kaya akan prinsip-prinsip etika dan nilai-nilai moral, tegas melarang umatnya untuk terlibat dalam tindakan amoral tersebut. Mengingat ajaran Islam tentang penghormatan terhadap manusia, sudah seharusnya masyarakat muslim menjadi pelopor dalam mengadvokasi penghormatan dan perlindungan terhadap penyandang disabilitas. Pada titik inilah kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) sangat diperlukan untuk memberikan pemahaman dan pencerahan kepada umat Islam tentang pentingnya nilai-nilai kemanusiaan khususnya terhadap penyandang disabilitas sebagaimana ajaran dan prinsip-prinsip Islam. Dalam usaha tersebut MUI dapat menetapkan fatwa tentang penyandang disabilitas. Keberadaan fatwa ini dianggap penting, mengingat MUI memiliki otoritas sosial yang besar di dalam masyarakat, khususnya di kalangan umat Islam Indonesia, sebagaimana terlihat dari fatwa-fatwa berpengaruh yang sebelumnya dikeluarkan oleh MUI yang telah membentuk arah gerak masyarakat muslim. Dengan demikian, mengadvokasi prinsip-prinsip kemanusiaan bagi penyandang disabilitas melalui fatwa merupakan hal yang logis di Indonesia.

Terdapat tiga elemen penting sebagai usulan diktum fatwa tentang penyandang disabili-

tas, yaitu:

1. Wajib menerima, menghormati dan menjunjung tinggi hak-hak Penyandang Disabilitas yang didasarkan budaya, kesusilaan, dan perundang-undangan yang berlaku di negara Indonesia;
2. Mewajibkan kepada pemerintah dan umat Islam, terutama tokoh-tokohnya untuk meningkatkan kesadaran masyarakat tentang hak-hak dan kewajiban penyandang disabilitas yang sesuai dengan nilai-nilai agama, budaya dan tata susila masyarakat, serta perundang-undangan yang berlaku di negara Indonesia;
3. Mewajibkan kepada pemerintah dan umat Islam membantu penyandang disabilitas dalam mencapai potensi penuh mereka serta turut aktif mewujudkan partisipasi, ketersediaan, aksesibilitas, dan menumbuhkan budaya inklusif.

Meskipun Indonesia telah memiliki instrumen hukum tentang penyandang disabilitas. Kehadiran fatwa MUI ini akan banyak membantu sebagai langkah penguatan terhadap hak-hak penyandang disabilitas. Dengan demikian, urgensi fatwa MUI tentang penyandang disabilitas berfungsi sebagai upaya untuk meningkatkan kesadaran seluruh masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam, tentang pentingnya menunjukkan nilai-nilai penghormatan kepada penyandang disabilitas sebagai saudara kemanusiaan, saudara kebangsaan bahkan saudara keislaman. Selain itu juga dapat digunakan untuk memperkuat hak-hak penyandang disabilitas dalam berbagai bidang, membantu memaksimalkan potensi serta mendorong terciptanya lingkungan yang inklusif.

Kesimpulan

Penyandang disabilitas merupakan kelompok minoritas yang seringkali mengalami diskriminasi dan marginalisasi dalam masyarakat. Di Indonesia, hak-hak penyandang disabilitas masih belum sepenuhnya terjamin, dan mereka masih banyak menghadapi berbagai hambatan dalam kehidupan sehari-hari.

Islam memandang penyandang disabilitas sebagai individu yang memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan orang lain. Islam melarang diskriminasi terhadap penyandang disabilitas dan mewajibkan umat muslim untuk saling tolong menolong, termasuk membantu mereka dalam memenuhi kebutuhan dan mencapai potensi penuh mereka. Pandangan Islam tentang hak penyandang disabilitas memiliki implikasi yang luas dalam kehidupan bermasyarakat. Umat muslim perlu memahami dan mengamalkan ajaran Islam ini dengan menciptakan lingkungan yang inklusif dan ramah bagi penyandang disabilitas, serta memberikan mereka kesempatan yang sama untuk berpartisipasi dalam berbagai aspek kehidupan.

MUI, sebagai lembaga keagamaan Islam yang memiliki pengaruh besar di Indonesia, dapat memainkan peran penting dalam meningkatkan kesadaran masyarakat tentang hak-hak penyandang disabilitas dan mendorong terciptanya lingkungan yang inklusif melalui fatwa tentang penyandang disabilitas. Fatwa MUI tentang penyandang disabilitas dapat menjadi alat yang ampuh untuk meningkatkan hak-hak penyandang disabilitas di Indonesia. MUI perlu menetapkan fatwa MUI tentang penyandang disabilitas yang komprehensif dan mudah dipahami oleh masyarakat.

Daftar Pustaka

- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail. 1403. *Al-Jami Al-Sahih Al-Musnad Min Hadis Rasulillah Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam Wa Sunanihi Wa Ayyamihi* (Sahih Al-Bukhari). Jild VII. cairo: al-Matbaah al- Salafiyah.
- Anshari, M. 2024. "Penghormatan, Perlindungan, Dan Pemenuhan Hak Penyandang Disabilitas Dalam Perspektif Maqasid Al Syariah." *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 12 (1): 31–40. <https://doi.org/10.30868/am.v12i01.6163>.
- Anshori. 2022. "Disabilitas Menurut Al-Qur'an." *JALSAH: The Journal of Al-Quran and as-Sunnah Studies* 1 (1): 34–45. <https://doi.org/10.37252/jqs.v2i1.170A>.
- Arina Alfiani, and Sulaiman. 2022. "Hak-Hak Kaum Difabel Dalam Al-Qur'an: Meneladani Kisah Pada QS. 'Abasa (80)1-10." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 7 (2): 167–86. <https://doi.org/10.14421/mjsi.72.2967>.
- Bazna, Maysaa S., and Tarek A. Hatab. 2005. "Disability in the Qur'an: The Islamic Alternative to Defining, Viewing, and Relating to Disability." *Journal of Religion, Disability and Health* 9 (1): 5–27. https://doi.org/10.1300/J095v09n01_02.
- Covey, Herbert C. 1998. *Social Perceptions of People With Disabilities in History*. United State America: Charles C Thomas Pub Ltd.
- Eva, Iryani. 2017. "Hukum Islam, Demokrasi Dan Hak Asasi Manusia." *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi* 17 (2): 24–31. <http://ji.unbari.ac.id/index.php/ilmiah/article/view/357>.
- Ghaly, Mohammed. 2008. "Islam and Disability : Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence." Leiden University. <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/12617>.
- Goffman, Erving. 1990. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Ltd. London: Penguin Books Limited.
- Hamzah, Muhammad Maulana. 2017. "Peran Dan Pengaruh Fatwa MUI Dalam Arus Transformasi Sosial Budaya Di Indonesia." *Millah: Journal of Religious Studies* 17 (1): 127–54. <https://doi.org/10.20885/millah.vol17.iss1.art7>.
- Hasan, Baidar Mohammed Mohammed, and Muneer Ali Abdul Rab. 2021. "The Principle of Equality in Islam an Analytical Study of The Concepts of Differentiation and Racism." *Malaysian Journal of Syariah and Law* 9 (1): 17–34. <https://doi.org/10.33102/mjsl.vol9n01.295>.
- Hasnain, Rooshey, Jon Queijo, Suheil Laher, and Carrie Sandahl. 2020. "Islam, Leprosy, and Disability: How Religion, History, Art, and Storytelling Can Yield New Insights and Acceptance." *Societies* 10 (1–17). <https://doi.org/10.3390/soc10010006>.
- Hastuti, Rika Kumala Dewi, Rezanti Putri Pramana, and Hariyanti Sadaly. 2020. *Kendala Mewujudkan Pembangunan Inklusif Penyandang Disabilitas*. https://smeru.or.id/sites/default/files/publication/wp_disabilitas_in_0.pdf.
- Hikam, Ahmad Bahrul. 2023. "Konstruksi Taklif Penyandang Disabilitas Dalam Perspektif Al-Qur'an." Institut PTIQ Jakarta. <https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/1234/>.
- Huda, Larissa. 2022. "Malangnya Nasib Bocah Yang Dipasung Orangtua Di Bekasi, Kaki Dirantai Dan Dituduh Sering Habiskan Makanan." Kompas. 2022. <https://megapolitan.kompas.com/read/2022/07/23/07000071/malangnya-nasib-bocah-yang-dipasung-orangtua-di-bekasi-kaki-dirantai-dan?page=all>.
- Ikhsana, Lisa, and Eka Imroatun Khasanah. 2020. "The Role of the Indonesian Ulema Council in Establishing Fatwas as a Method of Ijtihad in the Contemporary Era." *Jurnal Scientia Indonesia* 6 (2): 207–24. <https://doi.org/10.15294/jsi.v6i2.36143>.
- Ishak, Ajub. 2015. "Daya Serap Lembaga-Lembaga Fatwa Di Indonesia Terhadap Masalah Hu-

- kum Kontemporer." *Al-Mizan* 11 (1): 102–18. <https://doi.org/10.30603/am.viii.992>.
- Jamal, Khairunnas, Nasrul Fatah, and Wilaela Wilaela. 2017. "Eksistensi Kaum Difabel Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Jurnal Ushuluddin* 25 (2): 221–34. <https://doi.org/10.24014/jush.v25i2.3916>.
- Kamal, Mustafa. 2015. "Wakaf Tunai Menurut Pandangan Fiqh Syāfi'iyah Dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia No.2 Tahun 2002 Tentang Wakaf Uang." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 15 (1): 93. <https://doi.org/10.22373/jiif.v15i1.560>.
- Ledingham, Emily, Graham W. Wright, and Monika Mitra. 2022. "Sexual Violence Against Women With Disabilities: Experiences With Force and Lifetime Risk." *American Journal of Preventive Medicine* 62 (6): 895–902. <https://doi.org/10.1016/j.amepre.2021.12.015>.
- Lembaga Bahtsul Masail PBNU, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), and Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Unibraw. 2018. *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas*. Edited by Sarmidi Husna. Jakarta: Lembaga Bahtsul Masail PBNU.
- M. Hidayat Ediz, and Yecki Bus. 2020. "Majelis Tarjih Dan Tajdid Sebagai Pemegang Otoritas Fatwa Muhammdiyah." *Al-Ahkam* 21 (1): 149–68. <https://doi.org/10.15548/alahkam.viii.2171>.
- Maftuhin, Arif. 2017. "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-Usul, Teori Dan Indikator." *Tataloka* 19 (2): 93–103. <https://doi.org/10.14710/tataloka.19.2.93-103>.
- Mian, Ali Altaf. 2012. "Mental Disability in Medieval Hanafi Legalism." *Islamic Studies* 51 (3): 247–62. <https://www.jstor.org/stable/43049909>.
- Mubarak, Mohammad Yazid. 2019. "Hak-Hak Dan Kewajiban Kaum Disabilitas Sebelum Dan Setelah Islam Datang." *Islamic Akademika* 6 (1): 120–32. <https://doi.org/10.230303/staiattaqwa.v6i1.84>.
- Mudzhar, Muhammad Atho. 1993. *Fatwa Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS.
- Mukharrom, Tamyiz, and Supriyanto Abdi. 2023. "Harmonizing Islam and Human Rights Through the Reconstruction of Classical Islamic Tradition." *Samarah* 7 (1): 40–57. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v7i1.16436>.
- Muttaqin, Zainal. 2021. "Formalization of Islamic Law in Indonesia in the Framework of Social Engineering Theory By Roscoe Pound." *El-Mashlahah* 11 (2): 97–115. <https://doi.org/10.23971/elma.viii.2.2825>.
- Muzawwir. 2021. "Pengaruh Fatwa Lembaga Bahtsul Masail NU Terhadap Pembangunan Hukum Nasional." *Al-Irfan : Journal of Arabic Literature and Islamic Studies* 4 (2): 254–64. <https://doi.org/10.36835/alirfan.v4i2.5092>.
- Nursyamsi, Fajri, Estu Dyah Arifianti, Muhammad Faiz Aziz, Putri Bilqish, and Abi Marutama. 2015. *Kerangka Hukum Disabilitas Indonesia : Menuju Indonesia Ramah Disabilitas*. Jakarta: Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia (PSHK).
- Purnomosidi, Arie. 2017. "Konsep Perlindungan Hak Konstitusional Penyandang Disabilitas Di Indonesia." *Jurnal Refleksi Hukum* 1 (2): 161–74. <https://doi.org/10.24246/jrh.2017.v1.i2.p161-174>.
- Qadomi, Marwan. 2004. "The Rights of the Handicapped in the Islamic Law." *An-Najah University Journal for Research - B (Humanities)*.
- Saputra, Sandi, and Selviani Selviani. 2021. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1 Tahun 2004 Tentang Bunga Bank." *AL-Muqayyad* 4 (1): 53–69. <https://doi.org/10.46963/jam.v4i1.372>.
- Shihab, M. Quraish. 2019. *Islam Yang Saya Pahami : Keragaman Itu Rahmat*. 2nd ed. Tangerang: Lentera Hati.

- Sholeh, M. Asrorun Ni'am. 2016. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan Dalam Fatwa*. Jakarta: Erlangga.
- Washil, Izzuddin, and Ahmad Khoirul Fata. 2018. "HAM Islam Dan DUHAM PBB: Sebuah Ikhtiar Mencari Titik Temu." *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 41 (2): 428–50. <https://doi.org/10.30821/miqot.v4i12.394>.
- Wibowo, Subekty, Hermanu Joebagio, and Saiful Bachri. 2020. "Peran Majelis Ulama Indonesia Pada Masa Orde Baru 1975-1998 Dan Relevansinya Dalam Pengembangan Materi Pembelajaran Sejarah Kelas XII IPS SMA." *Jurnal Ilmu Pendidikan* 7 (2): 809–20.
- Widinarsih, Dini. 2019. "Penyandang Disabilitas Di Indonesia: Perkembangan Istilah Dan Definisi." *Jurnal Ilmu Kesejahteraan Sosial* 20 (2): 127–42. <https://doi.org/10.7454/jurnal-kessos.v20i2.239>.
- Wijaya, Abdi. 2019. "Respon Lembaga Fatwa Terhadap Isu Fikih Kontemporer (Studi Komparatif Lembaga Fatwa Mui, Majelis Tarjih Muhammadiyah Dan Bahtsul Masail Nu)." *Mazahibuna* 1 (2): 180–99. <https://doi.org/10.24252/mh.v1i2.10624>.
- Yahya, Darsil, and Dita Angga Rusiana. 2024. "Viral, Siswa SMP Difabel Di Makassar Di-bully", Pihak Sekolah Buka Suara." Kompas. 2024. <https://makassar.kompas.com/read/2024/06/14/151754178/viral-siswa-smp-difabel-di-makassar-di-bully-pihak-sekolah-buka-suara>.
- Zed, Mestika. 2008. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

MENGUATKAN FATWA FIKIH SALAM LINTAS AGAMA DALAM HIMPUNAN HASIL IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA SE-INDONESIA VIII TAHUN 2024: PERSPEKTIF TEORI LEGITIMASI

Prosmala Hadisaputra

Sekretaris Komisi Fatwa MUI Lombok Barat, Nusa Tenggara Barat.

Email: prossayangamalia@gmail.com

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menguatkan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengenai salam lintas agama dalam perspektif teori legitimasi. Kajian ini menguraikan pandangan fikih mengenai salam lintas agama dan menganalisis fatwa MUI tersebut melalui pendekatan teori legitimasi oleh Mark C. Suchman untuk menilai fatwa ini dari sudut pandang legitimasi pragmatik, moral, dan kognitif. Penelitian ini dilakukan melalui kajian literatur yang mencakup sumber-sumber otoritatif seperti Al-Qur'an, Hadis, kitab-kitab fikih, dan fatwa-fatwa MUI, serta literatur akademis terkait. Hasil analisis menunjukkan bahwa fatwa MUI mengenai salam lintas agama menekankan pentingnya menjaga keaslian ibadah dan identitas keagamaan umat Islam di tengah keragaman agama. Dari sudut pandang teori legitimasi, fatwa ini memberikan pedoman yang jelas bagi umat Islam dalam berinteraksi dengan pemeluk agama lain tanpa mengorbankan nilai-nilai spiritual yang dijunjung tinggi. Kajian ini merekomendasikan agar MUI terus melakukan dialog terbuka dengan berbagai kelompok masyarakat, memberikan penjelasan yang lebih mendalam tentang dasar dan tujuan fatwa ini. Edukasi berkelanjutan dan respons cepat terhadap kritik akan membantu memperkuat legitimasi keputusan ini di masa mendatang.

Kata kunci: Salam lintas agama, Fatwa MUI, Teori legitimasi, Identitas keagamaan, Toleransi antarumat beragama, Kohesi sosial

Pendahuluan

Salam adalah bagian penting dalam kehidupan sosial dan spiritual umat Islam yang mencerminkan perdamaian, kehormatan, dan kerendahan hati. Dalam interaksi sehari-hari, umat Islam dianjurkan mengucapkan salam sebagai bentuk penghormatan dan doa kepada sesama (Khoiriyyah et al., 2024). Tradisi ini memperkuat ikatan sosial dan merupakan manifestasi akhlak mulia yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. (Rambe et al., 2023). Salam juga memiliki dimensi spiritual, mengandung doa untuk keselamatan, rahmat, dan berkah

dari Allah SWT. (Najtama, 2017). Oleh karena itu, salam menjadi lebih dari sekadar sapaan, tetapi juga ikrar dan doa yang mempererat persaudaraan dan keimanan.

Dalam ajaran Islam, salām bukan hanya ucapan tetapi juga do'a untuk keselamatan dan kesejahteraan orang yang disapa. Salām dalam Islam adalah ucapan *"Assalāmu 'alaikum wa rahmatullāhi wa barakātuh"* yang berarti "semoga kedamaian, keselamatan, kasih sayang dan berkah Allah menyertaimu". Ucapan ini mencerminkan ajaran Islam yang mengedepankan perdamaian, cinta, dan kasih sayang dalam setiap aspek kehidupan (Parawati et al., 2023; Sulaiman, 2021). Melalui salam, umat Islam diajarkan untuk selalu mendoakan yang terbaik bagi sesamanya (Eesa, 2019). Alhasil, salam menciptakan lingkungan yang damai dan saling menghargai, serta berfungsi sebagai sarana komunikasi sosial dan spiritual yang memperkuat ikatan antarindividu dalam komunitas Muslim.

Keberagaman agama di Indonesia menciptakan dinamika sosial yang kompleks (Pratama et al., 2024). Interaksi lintas agama menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari (Lestari, 2020). Interaksi antara pemeluk agama yang berbeda terjadi dalam berbagai konteks, mulai dari lingkungan kerja, sekolah, hingga masyarakat umum (Umar, 2017). Keberagaman ini menuntut pemahaman dan sikap saling menghormati untuk menghindari konflik dan mempromosikan toleransi. Dalam kerangka ini, praktik salam lintas agama menjadi penting untuk memperkuat kohesi sosial dan menciptakan masyarakat yang harmonis.

Sebagian kalangan memandang bahwa praktik salam lintas agama relevan dalam konteks Indonesia yang multikultural, sebagai upaya menjaga harmoni dan toleransi antarumat beragama (Aminullah, 2023; Siahaan, 2020). Mengingat keberagaman agama di Indonesia, salam lintas agama dapat berfungsi sebagai jembatan komunikasi yang efektif untuk memperkuat hubungan persaudaraan antarindividu dari latar belakang agama yang berbeda (Hamid, 2023; Tauhid, 2023). Melalui salam lintas agama, terdapat pengakuan dan penghargaan terhadap keberadaan orang lain yang berbeda keyakinan (Tauhid, 2023), yang mendorong terciptanya lingkungan yang lebih inklusif dan damai (Isroani, 2023). Praktik ini mencerminkan semangat Bhinneka Tunggal Ika, yang mengajarkan bahwa perbedaan dapat menjadi kekuatan untuk bersama-sama membangun bangsa.

Namun bagaimanapun, terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai hukum mengucapkan salam kepada non-Muslim, yang menciptakan kebingungan di masyarakat. Kajian Ramle & Alhadri (2018) menampakkan bahwa terdapat perbedaan pendapat beberapa ulama mengenai hukum memberikan kepada Non-Muslim. Mazhab Hanafi, Syafie dan Hanbali tidak membenarkan untuk memberi salam kepada non-Muslim (Ramle & Alhadri, 2018). Sementara yang lain, seperti sebahagian ulama Hanafiyah, Syafi'iyah, Al-Sya'bi, Qatadah, Sufyan bin Uyaynah memperbolehkan pengucapan salam kepada non-Muslim (Ramle & Alhadri, 2018). Perbedaan pandangan ini seringkali membuat umat Islam bingung dalam praktik sehari-hari, terutama dalam konteks masyarakat yang plural seperti Indonesia. Ketidakjelasan ini memerlukan panduan yang jelas dan komprehensif agar umat Muslim dapat menjalankan ajaran agama dengan benar sekaligus menjaga hubungan baik dengan pemeluk agama lain.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai otoritas keagamaan di Indonesia, telah mengeluarkan fatwa mengenai salam lintas agama untuk memberikan panduan bagi umat Muslim. Secara umum, dalam fatwanya, MUI menekankan pentingnya menjaga harmoni sosial dan toleransi antarumat beragama. Selain itu, fatwa MUI secara umum memberikan batasan

yang jelas mengenai pengucapan salam dalam konteks lintas agama (MUI, 2024).

Penelitian ini bertujuan menguraikan pandangan Fikih mengenai salam lintas agama dan menganalisis fatwa MUI, serta melihat implikasinya terhadap hubungan sosial di masyarakat multikultural. Peneliti memandang bahwa kajian tentang salam lintas agama sangat penting dalam masyarakat Indonesia yang multikultural dan plural. Pertama, kajian ini bertujuan menguraikan pandangan Fikih terkait salam lintas agama, mengingat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Kedua, analisis fatwa MUI tentang salam lintas agama penting untuk memahami bagaimana panduan resmi ini diterapkan dalam praktik sehari-hari oleh umat Muslim. Ketiga, kajian ini melihat dampak fatwa ini terhadap hubungan sosial di masyarakat multikultural sehingga berpotensi memberikan wawasan salam lintas agama dalam memperkuat ikatan sosial dan mempromosikan toleransi. Keempat, penelitian ini relevan dalam memperkuat kohesi sosial di Indonesia, dalam menjaga stabilitas dan kedamaian di tengah keberagaman agama.

Metode

Pendekatan penelitian dalam artikel ini menggunakan kajian literature untuk mengkaji pandangan Fikih tentang salam lintas agama dan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). Studi pustaka dilakukan dengan mengumpulkan, membaca, dan menganalisis berbagai sumber tertulis yang relevan untuk memahami konsep dan praktik salam lintas agama dalam Islam. Dengan menggunakan metode ini, penulis menelaah berbagai perspektif dari literatur yang ada dan membangun pemahaman yang komprehensif mengenai topik yang diteliti.

Sumber data utama yang digunakan dalam penelitian ini meliputi Al-Qur'an, Hadis, kitab-kitab Fikih, dan fatwa-fatwa MUI. Selain itu, literatur akademis dan artikel jurnal yang relevan juga digunakan untuk memperkaya analisis. Analisis isi dilakukan dengan mengkodekan dan mengkategorikan informasi dari teks-teks tersebut, mengidentifikasi tema-tema utama, dan pola-pola yang muncul dari literatur yang dikaji. Kesimpulan kemudian ditarik berdasarkan analisis mendalam dari tema-tema dan pola-pola tersebut, memberikan gambaran yang jelas mengenai pandangan Fikih dan implikasi fatwa MUI terhadap praktik salam lintas agama di masyarakat Indonesia yang multikultural.

Adapun analisis dilakukan melalui pendekatan teori legitimasi yang digagas oleh Mark C. Suchman. Menurut Suchman (1995) dalam "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches", legitimasi adalah persepsi bahwa tindakan suatu entitas sesuai dengan norma, nilai, dan kepercayaan sosial yang berlaku. Suchman mengkategorikan legitimasi ke dalam tiga jenis. Pertama, legitimasi pragmatik, yaitu organisasi memenuhi kebutuhan pemangku kepentingan langsung; Kedua, legitimasi moral, yaitu tindakan organisasi sesuai dengan norma dan nilai moral masyarakat; Ketiga, legitimasi kognitif, yaitu tindakan organisasi dianggap masuk akal dan wajar dalam masyarakat.

Salām dalam Konteks Islam

Definisi dan Signifikansi Salām

Salām secara bahasa berarti keselamatan (Al-Wahidi, 1430; Manẓūr, 1414). Muhammad bin Yazid sebagaimana yang dikutip oleh Ibn Manẓūr (1414) menyebutkan bahwa salam dalam bahasa Arab memiliki empat makna: di antaranya adalah "salam" sebagai bentuk kata benda dari "*sallamtu*" (saya memberi salam), "salam" sebagai bentuk jamak dari "salāmah" (keselamatan),

"*Salām*" sebagai salah satu nama Allah Ta'ala, dan "*salām*" sebagai nama sebuah pohon. Makna "*salām*" yang merupakan bentuk kata benda dari "*sallamtu*" adalah doa untuk seseorang agar terhindar dari segala bencana dalam agamanya dan dirinya, dengan makna yang terkandung adalah keselamatan (Manẓūr, 1414).

Dalam literatur-literatur *fiqh* dan adab, *salām* merujuk pada ucapan yang menunjukkan penghormatan (*taḥiyyah*). Kata "*taḥiyyah*" selalu bergandengan dengan kata "*salām*" (Qs. Yunus: 10; Qs. Ibrahim: 23; Qs. Al-Ahzab: 44). Dalam beberapa hadits, Rasulullah menjelaskan bahwa dalam perspektif Islam, *salām* adalah ucapan "*Assalāmu'alaykum*" atau "*Assalāmu'alaykum wa raḥmatullāh*" (al-Bukhārī, 2002; Ḥanbal, 2001) atau "*Assalāmu'alaykum wa raḥmatullāh wa barakātuh*" (Ḥanbal, 2001), yang mengandung arti do'a dan dianggap beribadah orang yang mengucapkan salam (Ḥanbal, 2001; Manẓūr, 1414).

Penulis memandang bahwa *salām* memiliki arti penting sebagai bentuk penghormatan dan doa dalam Islam. Setiap kali seorang Muslim mengucapkan salam, mereka tidak hanya menyapa tetapi juga mendoakan kebaikan bagi orang yang disapa. Al-Qur'an dan Hadis mengajarkan pentingnya salam sebagai sarana untuk memperkuat ikatan sosial dan spiritual. Dalam Al-Qur'an, Allah SWT memerintahkan umat Muslim untuk saling memberikan salam sebagai bentuk kasih sayang dan persaudaraan. Nabi Muhammad SAW juga mencontohkan pengucapan salam dalam kehidupan sehari-hari. Praktik ini menunjukkan bahwa salam adalah praktik yang dianjurkan untuk menciptakan lingkungan yang damai dan harmonis. Oleh karena itu, term *salām* dalam konteks yang lebih luas dapat diartikan kedamaian (peace).

Istilah "*salām*" berarti kedamaian (Kuswaya & Ali, 2021; Mahmutćehajić, 2023; Sulaiman, 2021). Kata ini tidak hanya digunakan sebagai salam atau sapaan, tetapi juga mencerminkan harapan akan kehidupan yang harmonis dan bebas dari konflik (Ik et al., 2024; Sulaiman, 2021; Tahir & Zubairi, 2017). "*Salām*" menggambarkan keadaan di mana manusia hidup dalam kebersamaan dan saling menghormati (Elius, 2023; Kuswaya & Ali, 2021; Qodir et al., 2017). Selain itu, kedamaian yang dimaksud dalam "*salām*" mencakup ketenangan batin dan kesejahteraan jiwa (Anderson, 2019), yang menjadi tujuan penting dalam kehidupan individu maupun masyarakat.

Sejarah Salam dalam Islam

Sejarah *salām* dalam Islam berawal dari penciptaan Nabi Adam. Berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim bahwa Nabi Adam adalah orang yang pertama pertama kali mengucapkan *salām*. Hal tersebut diperintahkan langsung oleh Allah SWT sesaat setelah penciptaan Nabi Adam. Nabi Adam mengucapkan "*Assalamu 'alaykum*" kepada para Malaikat. Para Malaikat menjawab: "*Wa'alaykumussalam wa raḥmatullahi wa barakātuh*" (Al-Bukhari, 1998; al-Bukhārī, 2002; Al-Naisabūrī, 1334). Peristiwa ini menandai awal penggunaan *salām* "*Assalāmu'alaykum*" dalam tradisi kenabian.

Penggunaan *salām* berkembang lebih lanjut pada masa Nabi Muhammad. Sahabat yang pertama kali mengucapkan salam dengan ungkapan "*Assalāmu 'alaika*" adalah Abu Dharr Al-Ghifari. Rasulullah menjawab "*Wa 'alyka wa Raḥmatullāhi*" (Al-Naisabūrī, 1334). Imam al-Nawawi menyatakan bahwa jawaban "*Wa 'alyka wa Raḥmatullāhi*" tanpa kata "*salām*" dinyatakan pada banyak literatur dan dianggap sebagai jawaban "salam" yang memadai (Al-Ithyubi & Ali, 1426).

Menurut al-Qurtubi sebagaimana yang dikutip oleh Ibnu Hajar al-'Asqalānī bahwa Abu Dharr al-Ghifari terinspirasi untuk mengucapkan salam kepada Rasulullah meskipun dia belum pernah mendengarnya sebelumnya. Pernyataan Abu Dharr al-Ghifari sebagai orang pertama yang memberi salam itu bisa jadi berasal dari ilham atau dari pengamatannya (Al-Ithyubi

& Ali, 1426).

Dalam perkembangan selanjutnya, mengucapkan salam menjadi sunnah yang dianjurkan untuk diikuti oleh seluruh umat Islam. Salam bukan hanya sekadar ucapan, tetapi juga merupakan simbol persaudaraan, kedamaian, dan doa kebaikan. Penyebaran salam dalam setiap pertemuan antar muslim mencerminkan nilai-nilai Islam yang menekankan pentingnya hubungan sosial yang harmonis dan penuh rasa hormat. Oleh karena itu, secara historis, praktik salam telah berkembang sejak masa awal Islam, dengan contoh-contoh yang diambil dari kehidupan Nabi Muhammad SAW dan para sahabat.

Beberapa Konteks Hukum Memberi dan Menjawab Salam Perspektif Fiqh

Imam Al-Māwardī (1999), salah seorang faqih Syafi'iyah, secara rinci membahas hukum memberi dan menjawab salam, yaitu sebagai berikut:

Pertama: Memberi Salam

Imam Al-Māwardī (1999) membagi permulaan salam menjadi tiga kategori utama, yaitu: adab (etika), sunah (tuntunan Nabi), dan yang diperselisihkan. *Pertama*, adab, yaitu salam khusus diberikan ketika dua orang bertemu secara langsung dan pribadi, bukan kepada setiap orang yang ditemui di jalan. Salam ini bertujuan untuk membangun hubungan baik atau menghindari keburukan. Dalam penerapannya, dianjurkan agar yang lebih muda memberi salam kepada yang lebih tua, yang berkendara kepada yang berjalan, dan yang berdiri kepada yang duduk sebagai bentuk penghormatan. Hal ini menunjukkan perhatian dan sikap hormat terhadap hierarki sosial dan usia.

Kedua, sunah, yaitu salam yang diberikan kepada siapa saja yang ditemui, tanpa memandang usia atau keadaan. Rasulullah ﷺ sering memulai salam baik ketika mendatangi maupun ketika ditemui. Perbedaan utama antara salam sunah dan salam adab terletak pada cakupannya; salam sunah bersifat umum dan dapat dimulai oleh siapa saja, sedangkan salam adab lebih khusus dan memiliki aturan tertentu mengenai siapa yang harus memulai. Hal ini mencerminkan fleksibilitas dan inklusivitas dalam interaksi sosial sehari-hari sesuai dengan ajaran Nabi.

Ketiga, salam yang diperselisihkan adalah salam yang diperselisihkan antara mendahului salam atau meminta izin terlebih dahulu saat bertemu. Beberapa ulama berpendapat bahwa seseorang harus memulai dengan memberi salam sebelum meminta izin, sementara yang lain berpendapat sebaliknya, harus meminta izin terlebih dahulu sebelum memberi salam. Kedua pandangan ini memiliki dasar yang kuat, baik dari sunah maupun ayat Al-Quran, sehingga tidak ada satu pandangan yang dominan. Pada akhirnya, baik salam maupun izin adalah penting dalam menjaga tata krama dan sopan santun saat memasuki ruang pribadi orang lain.

Kedua, menjawab salam. Menurut Imam Al-Māwardī (1999), ada dua jenis cara menjawab salam. *Pertama*, jika salam diberikan kepada satu orang, orang tersebut wajib menjawab salam, baik dari seorang Muslim atau non-Muslim. *Atā'* berpendapat bahwa menjawab salam dari Muslim adalah wajib, sedangkan dari non-Muslim tidak wajib. Dalil yang menunjukkan bahwa keduanya wajib dijawab adalah firman Allah yang memerintahkan untuk membalas penghormatan dengan yang lebih baik atau serupa.

Di dalam riwayat yang lain disebutkan bahwa siapa saja yang memberi salam, wajib dijawab sekalipun yang memberi salam adalah seorang majusi (Al-Baghdadi, 1983; Al-Mawsili, 1984; Al-Tabari, 1994), atau orang yang musyrik secara umum (Al-Mawsili, 1984). Landasannya adalah keumuman al-Qur'an Surah Al-Nisa' ayat 86 tentang keahrusan menjawab penghormatan orang lain.

Dalam hal menjawab salam kepada sekelompok orang, kewajiban menjawab menjadi tanggung jawab kolektif. Jika salah satu dari mereka menjawab, kewajiban tersebut gugur bagi yang lainnya. Namun, jika tidak ada yang menjawab, mereka semua berdosa. Ini menunjukkan pentingnya menjawab salam dalam Islam sebagai bentuk penghormatan dan adab sosial.

Cara memberi dan menjawab salam juga berbeda tergantung kepada siapa salam itu diberikan. Jika seorang non-Muslim memberi salam kepada seorang Muslim, Muslim wajib menjawab. Cara menjawabnya bisa dengan *"Wa 'alaik as-salaam"* tanpa tambahan apapun atau cukup dengan *"Wa 'alaik"*, atau *"Wa 'alaikum"* (Al-Baghdadi, 1983; Al-Māwardī, 1999). Jika seorang Muslim ingin memulai salam kepada non-Muslim, ada dua pendapat. **Pertama**, boleh memulai salam karena itu adalah etika dan sunnah, tetapi hanya dalam bentuk tunggal *"As-salamu 'alaik"* untuk membedakan dari salam kepada Muslim. Namun bagaimanapun, al-Sha'bi membolehkan mengucapkan *"Wa' alaykumussalam wa rahmatullāh"* kepada orang Nasrani (Al-Andalusi, 1420; Al-Bantānī, 1417; Al-Rāzī, 1420; Al-Zamakhsharī, 2009; Rida, 1354; Rida, 1990). **Kedua**, tidak boleh memulai salam hingga non-Muslim yang memulai, sesuai hadits Nabi ﷺ yang menyarankan untuk tidak memulai salam kepada Yahudi. Jika mereka memberi salam, jawablah dengan *"Wa 'alaikum"* (Al-Māwardī, 1999).

Fatwa MUI tentang Salam Lintas Agama

Definisi Salam Lintas Agama

Definisi "salam lintas agama" merujuk pada praktik mengucapkan salam dari berbagai agama yang diakui di Indonesia secara bersamaan. Secara khusus, salam lintas agama mencakup ucapan salam dari enam agama: Islam dengan *"Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,"* Kristen dengan *"Salam sejahtera bagi kita semua,"* Katolik dengan *"Shalom,"* Hindu dengan *"Om Swastiastu,"* Buddha dengan *"Namu Buddhaya,"* dan Konghucu dengan *"Salam Kebajikan."* Praktik ini dimaksudkan sebagai bentuk penghormatan dan toleransi antar pemeluk agama yang berbeda, dan biasanya dilakukan dalam acara-acara resmi atau kegiatan kenegaraan (Syachrofi & Suryadilaga, 2021; Wafirah et al., 2020).

Dalam buku *"Konsensus Ulama Fatwa Indonesia: Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024,"* salam lintas agama didefinisikan sebagai penggabungan salam dari berbagai agama sebagai bentuk penghormatan dan toleransi antarumat beragama (MUI, 2024). Tujuannya adalah untuk mempromosikan moderasi dan kerukunan di tengah masyarakat yang beragam. Dengan menggabungkan salam dari berbagai agama, diharapkan tercipta suasana yang lebih harmonis dan saling menghormati antar pemeluk agama yang berbeda. Salam lintas agama ini diharapkan menjadi simbol penting dari upaya bersama untuk menciptakan perdamaian dan saling pengertian dalam masyarakat yang majemuk, sehingga dapat meminimalisir konflik yang berpotensi muncul akibat perbedaan keyakinan.

Namun bagaimanapun, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan tegas menyatakan bahwa praktik salam lintas agama ini diharamkan. Keputusan ini didasarkan pada pertimbangan bahwa salam merupakan bagian dari ibadah yang memiliki makna teologis khusus dalam agama Islam. Menggabungkan salam dari berbagai agama dianggap dapat merusak kemurnian ajaran dan keyakinan Islam. MUI menegaskan bahwa umat Islam harus tetap memelihara identitas keagamaannya dengan menjaga kemurnian ajaran dan tradisi Islam. Meskipun demikian, MUI tetap mendorong umat Islam untuk menghormati dan menjalin hubungan baik dengan pemeluk agama lain melalui cara-cara yang tidak melanggar prinsip-prinsip keimanan mereka (MUI, 2024).

Latar Belakang Fatwa

Fatwa "Fikih Salam Lintas Agama" sebagai bagian dari keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII dilatarbelakangi oleh berbagai masalah kontemporer yang dihadapi Indonesia yang bersifat strategis terkait dengan kenegaraan, kebangsaan, dan keumatan. Masalah-masalah ini sering kali beririsan dengan isu-isu keagamaan dan memerlukan panduan hukum yang jelas untuk memberikan solusi yang tepat dan adil. Dalam konteks ini, keputusan Ijtima' Ulama menjadi penting untuk memberikan kerangka hukum yang dapat menjadi pedoman bagi masyarakat dalam menghadapi tantangan-tantangan tersebut. Dengan fatwa ini, diharapkan ada solusi komprehensif yang mampu merespon kebutuhan hukum masyarakat (MUI, 2024).

Kebutuhan akan jawaban hukum Islam untuk berbagai masalah kontemporer semakin mendesak. Banyaknya masalah yang muncul menuntut adanya panduan dari perspektif Islam yang sesuai dengan konteks lokal. Para ulama, zuama, dan cendekiawan muslim di Indonesia menyadari pentingnya memberikan jawaban yang tepat berdasarkan hukum Islam untuk menjawab tantangan-tantangan yang dihadapi oleh masyarakat (MUI, 2024). Dengan demikian, fatwa ini diharapkan dapat menjadi solusi yang komprehensif dan relevan dalam menghadapi isu-isu strategis kenegaraan, kebangsaan, dan keumatan yang bersinggungan dengan nilai-nilai agama.

Identifikasi Kontroversi dan Reaksi

Fatwa mengenai fikih salam lintas agama menegaskan bahwa pengucapan salam lintas agama tidak dibenarkan dalam Islam. Fatwa ini memberikan panduan tegas bahwa salam "Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh" bersifat ubudiah dan tidak boleh dicampur dengan salam agama lain. Umat Islam diperbolehkan mengucapkan salam nasional atau salam lainnya yang tidak mencampurkan doa dari agama lain dalam forum lintas agama. Fatwa ini bertujuan untuk menjaga kemurnian ibadah dan identitas agama Islam sambil tetap menghormati keberadaan agama lain (MUI, 2024).

Fatwa keharaman salam lintas agama yang dikeluarkan oleh MUI menimbulkan kontroversi (Falah, 2024; Mustakim, 2024) dan memicu berbagai reaksi dari masyarakat. Sebagian masyarakat mendukung fatwa tersebut, menganggap MUI terlambat mengeluarkannya, karena salam lintas agama telah hampir membudaya di kalangan pejabat Muslim (Rasyid, 2024). Di sisi lain, kelompok yang menolak berpendapat bahwa MUI bukan satu-satunya lembaga yang mewakili otoritas keberagamaan umat Islam di Indonesia. Bahkan fatwa tersebut harus ditinjau ulang dengan lebih terbuka dan tidak mengesampingkan tujuan utama agama, yaitu mewujudkan keselamatan, kedamaian, dan keadilan (Mustakim, 2024). Kelompok masyarakat yang pro berargumen bahwa fatwa salam lintas agama adalah perkara yang menyangkut 'ubudiah sehingga tidak boleh dicampur dengan lafaz "Assalamu 'alaikum wa rahmatullāhi wa barakātuh". Di lain pihak, masyarakat yang kontra berargumen bahwa fatwa ini dapat menjadi batu sandungan dalam menghidupkan moderasi beragama, toleransi, dan harmoni.

Menakar Kontroversial Fikih Salam Lintas Agama Perspektif Teori Legitimasi

Tinjauan Legitimasi Pragmatik

Dalam perspektif legitimasi pragmatik, fatwa ini memberikan arahan yang jelas mengenai tata cara umat Islam memberi sapa dan salam dalam konteks lintas agama. Penulis ber-

pendapat bahwa melalui fatwanya, MUI mengedukasi umat Islam agar lebih mudah mematuhi aturan syariat. Fatwa ini berfungsi sebagai pedoman yang jelas dan mendorong umat Islam untuk tetap teguh menjalankan ajaran agama di tengah keberagaman, sehingga kemurnian ajaran agama tetap terjaga dan praktik-praktik yang tidak sesuai dapat dihindari.

Fatwa ini juga menegaskan pentingnya menjaga identitas agama masing-masing dalam pengucapan salam. Komunitas agama lain dapat melihat ini sebagai bentuk penghormatan terhadap tradisi mereka. Fatwa ini memberikan kesempatan bagi pemeluk agama lain untuk lebih memahami ajaran dan sikap umat Islam. Fatwa ini juga membuka peluang untuk dialog dan kerjasama yang lebih baik antara komunitas agama. Dengan demikian, hubungan antaragama dapat lebih dihargai dan dipahami.

Lebih dari itu, fatwa ini dapat membantu pemerintah dalam menyusun kebijakan yang menghormati identitas agama yang berbeda dan mengurangi potensi kesalahpahaman. Dalam konteks ini, fatwa ini memberikan landasan yang kuat untuk merumuskan kebijakan yang sensitif terhadap keragaman agama. Pemerintah dapat merujuk pada panduan ini untuk memastikan bahwa kebijakan yang dibuat tidak hanya adil tetapi juga menghormati keyakinan setiap kelompok agama. Dengan adanya fatwa ini, kebijakan yang dihasilkan dapat lebih mudah diterima oleh masyarakat luas, mengurangi potensi konflik dan kesalahpahaman.

Tinjauan Legitimasi Moral

Fatwa ini sejalan dengan nilai-nilai fundamental Islam yang menekankan pentingnya menjaga kemurnian ibadah dan doa. Dalam ajaran Islam, salam adalah doa dengan makna spiritual yang mendalam dan merupakan bentuk penghormatan serta permohonan keselamatan bagi penerimanya. Fatwa ini menegaskan bahwa salam tidak boleh dicampuradukkan dengan praktik agama lain, karena hal tersebut dapat mengurangi kemurnian dan kekhusyukan ibadah yang telah diajarkan oleh Rasulullah SAW. Menjaga kemurnian ibadah adalah salah satu cara untuk mempertahankan nilai-nilai Islam.

Para ulama yang mendukung fatwa ini berpendapat bahwa menjaga ketentuan syariat dalam ibadah adalah esensial untuk mempertahankan identitas dan kesucian agama Islam. Mereka meyakini bahwa praktik ibadah harus dilaksanakan sesuai dengan tuntunan Al-Quran dan Sunnah, tanpa terpengaruh oleh praktik agama lain yang dapat menodai kesucian ibadah tersebut. Fatwa ini mengingatkan umat Islam untuk selalu berhati-hati dalam menjalankan ibadah, agar tetap berada dalam koridor syariat yang benar dan tidak melanggar prinsip-prinsip dasar agama.

Namun bagaimanapun, kelompok yang lebih inklusif mungkin mengkritik fatwa ini karena dianggap tidak mendukung semangat pluralisme dan toleransi. Mereka berpendapat bahwa dalam konteks masyarakat yang majemuk, sikap inklusif terhadap berbagai praktik keagamaan dapat menciptakan harmoni dan kedamaian. Meskipun demikian, penulis memandang bahwa pandangan kelompok yang kontra bisa dianggap kurang memperhatikan aspek teologis yang mendalam dalam Islam, yang menekankan pentingnya menjaga kemurnian dan kekhusyukan ibadah. Bagi sebagian ulama, menjaga identitas agama melalui keteguhan dalam ibadah adalah lebih utama dibandingkan dengan semangat inklusivitas yang mungkin mengaburkan batas-batas syariat.

Tinjauan Legitimasi Kognitif

Keputusan ini konsisten dengan tradisi Islam yang menekankan pentingnya menjaga kemurnian ibadah dan doa. Sepanjang sejarah Islam, pemisahan dalam hal-hal ibadah antara agama yang berbeda selalu dijaga ketat untuk mempertahankan kesucian dan identitas agama. Fatwa ini menegaskan bahwa praktik ibadah dalam Islam tidak boleh dicampur dengan praktik agama lain, guna menjaga kemurnian dan kekhusyukan sesuai ajaran Rasulullah SAW. Dengan demikian, keputusan ini selaras dengan tradisi Islam yang telah berlangsung lama.

Keputusan ini masuk akal dalam kerangka pemikiran Islam yang menekankan ketentuan syariat. Fatwa ini memberikan kejelasan kepada umat Islam mengenai cara bersikap dalam konteks lintas agama tanpa melanggar prinsip-prinsip dasar agama. Dengan pedoman yang jelas ini, umat dapat menghindari kebingungan dan potensi penyimpangan dalam praktik ibadah, serta memastikan bahwa mereka tetap berada dalam koridor syariat yang benar.

Keberhasilan fatwa ini sangat bergantung pada efektivitas sosialisasi dan pendidikan oleh ulama dan lembaga agama. Penjelasan komprehensif tentang dasar teologis dan logika di balik fatwa ini penting agar umat Islam dapat memahami dan menerima keputusan tersebut. Para ulama dan lembaga agama perlu aktif menyampaikan manfaat dan pentingnya fatwa ini melalui berbagai media dan forum pendidikan. Dengan demikian, umat Islam akan lebih mudah menerima dan menerapkan fatwa ini dalam kehidupan sehari-hari, sekaligus memperkuat pemahaman mereka tentang pentingnya menjaga kemurnian ibadah sesuai ajaran Islam.

Kesimpulan

Fatwa MUI mengenai salam lintas agama menekankan pentingnya menjaga keaslian ibadah dan identitas keagamaan umat Islam di tengah keragaman agama di Indonesia. Dari sudut pandang teori legitimasi, fatwa ini memberikan pedoman yang jelas bagi umat Islam dalam berinteraksi dengan pemeluk agama lain tanpa mengorbankan nilai-nilai spiritual yang dijunjung tinggi.

Dalam konteks legitimasi pragmatik, fatwa ini membantu umat Islam mematuhi syariat dengan memberikan panduan yang jelas dalam praktik sehari-hari, sambil tetap menjaga hubungan baik dengan pemeluk agama lain. Legitimasi moral dari fatwa ini menguatkan nilai-nilai dasar Islam yang menekankan pentingnya kemurnian ibadah dan doa, sedangkan legitimasi kognitif menegaskan bahwa fatwa ini konsisten dengan tradisi dan ajaran Islam yang telah berlangsung lama.

Kajian ini merekomendasikan agar MUI melalui Komisi Fatwa sebaiknya terus melakukan dialog terbuka dengan berbagai kelompok masyarakat, memberikan penjelasan yang lebih mendalam tentang dasar dan tujuan dari fatwa ini. Edukasi yang berkelanjutan dan respons yang cepat terhadap kritik akan membantu dalam memperkuat legitimasi keputusan ini di masa mendatang.

Daftar Pustaka

- Al-Andalusi, A. H. M. bin Y. bin A. bin Y. bin H. A. al-D. (1420). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*. Dar al-Fikr.
- Al-Baghdadi, A. B. A. bin A. bin T. bin A. bin M. A.-K. (1983). *Al-Jami' li 'Akhlak al-Rawi wa Adab al-Sami'*. Maktabah al-Ma'arif.
- Al-Bantānī, M. bin 'Umar N. al-J. (1417). *Mirah Labid li Kashf Ma'na Al-Quran Al-Majid*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Bukhari, A.-I. A.-H. M. bin I. (1998). *Al-Adab al-Mufrad* (Muhammad Nasir al-Din al-Bani (ed.); 1st ed.). Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyri wa al-Tawzi'.
- al-Bukhārī, A.-I. A. 'Abdillāh M. I. (2002). *Saḥīḥ Bukhārī*. Dār Ibn Kathīr.
- Al-Ithyubi, & Ali, M. bin A. bin M. (1426). *Al-Bahr Al-Muhit Al-Thajjaj fi Sharh Shahih al-Imam Muslim bin Al-Hajjaj*. Dar al-Jawzi.
- Al-Māwardī, A. al-Ḥasan 'Alī bin M. bin M. bin Ḥabīb al-B. al-B. (1999). *al-Ḥāwī al-Kabīr fi Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī wa Huwa Sharh Mukhtaṣar al-Muzannī*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Mawsili, A. Y. A. bin A. bin A.-M. bin Y. bin I. bin H. A.-T. (1984). *Musnad Abi Ya'la*. Dar al-Ma'mun li al-Turath.
- Al-Naisabūrī, M. bin al-H. A. al-Ḥasan al-Q. (1334). *Saḥīḥ Muslim*. Dar al-Tiba'ah al-'Amirah.
- Al-Rāzī, A. A. M. bin U. bin al-Ḥasan bin al-Ḥusayn. (1420). *Tafsīr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Gaib*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Tabari. (1994). *Tafsir al-Tabari: Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an, Juz 7*. Muassasat al-Risalah.
- Al-Wahidi, A. A.-H. A. bin A. bin M. bin A. (1430). *al-Tafsir al-Basit*.
- Al-Zamakhsharī, 'U. (2009). *Tafsīr al-Kashshaf: 'an haqā'iq al-tanzīl, 'uyūn al-aqawīl fi wujūh al-ta'wīl*. Dār al-Ma'rifah.
- Aminullah, M. A. (2023). Konsep Salam Lintas Agama dalam Prespektif Sosial dan Agama Berdasarkan Pemikiran Buya Yahya Cirebon. *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I*, 10(1), 211–220. <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v10i1.26530>
- Anderson, J. S. (2019). *Manifesting Peace: Twelve Principles for Cultivating Peace, Healing, and Wellness Distilled from the World's Spiritual Traditions and Psychology*. Wipf and Stock Publishers.
- Eesa, A. P. (2019). Islamic Greeting (of Salaam): A Religious, Historical, and Sociolinguistic Perspective. *Journal of Al-Qadisiya University*, 22(2), 37–54.
- Elius, M. (2023). Interfaith Dialogue: An Islamic Framework. *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh, Humanities*, 68(2), 193–206.
- Falah, E. A. (2024). *Menimbang Salam Lintas Agama*. Opini Balitbang Diklat Kemenag. <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/menimbang-salam-lintas-agama>
- Hamid, N. (2023). Konsep Toleransi Mengucapkan Salam Kepada Non Muslim dalam Persepektif Pendidikan Islam. *Jurnal Suistanaable*, 6(2), 748–754.
- Ḥanbal, A. A. A. bin M. bin. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad bin Hanbal*. Mu'assasah al-Risalah.
- Ik, A. S. N. S., Jazuli, S., Rohmah, S., & Chanifah, N. (2024). Principles of Islam and Social Integration: A Conceptual Framework for Promoting Peaceful Coexistence in South Korea. *Peradaban Journal of Religion and Society*, 3(1), 18–32.
- Isroani, F. (2023). Penyuluhan Moderasi Beragama dalam Rangka Mewujudkan Harmonisasi di Lembaga Pendidikan. *Assoeltan: Indonesian Journal of Community Research and En-*

- gagement*, 1(2), 79–88.
- Khoiriyah, K., Rahman, P., & Hidayat, R. (2024). Salam dalam Al-Qur'an dan Budaya Turtur Wong Palembang: Studi Media terhadap Varian Redaksi dan Implementasi Ajaran Qur'ani. *Indonesian Journal of Humanities and Social Sciences*, 5(1), 189–206.
- Kuswaya, A., & Ali, M. (2021). The Concept of Peace in the Qur'an: A Socio-Thematic Analysis of Muslims' Contestation in Salatiga, Indonesia. *QIJIS (Qudus International Journal of ...)* <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/QIJIS/article/view/10483>
- Lestari, J. (2020). Pluralisme Agama di Indonesia: Tantangan dan Peluang bagi Keutuhan Bangsa. *Al-Adyan: Journal of Religious Studies*, 1(1), 29–38.
- Mahmutćehajić, R. (2023). Muslims/Islam/Al-Salam-A Contemporary Semantics For Universal Peace. *Logos–Časopis Za Filozofiju i Religiju*, 11(1), 29–65.
- Manzūr, M. bin M. bin A. A. al-F. J. bin. (1414). *Lisān al-'Arab*. Dār Ṣādir.
- MUI, K. F. M. U. I. (2024). *Konsensus Ulama Fatwa Indonesia: Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*. Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.
- Mustakim, Z. (2024). *Menimbang Fatwa Larangan Salam Lintas Agama: antara Agama dan Harmoni*. Opini Kemenag RI. <https://kemenag.go.id/opini/menimbang-fatwa-larangan-salam-lintas-agama-antara-agama-dan-harmoni-fHX25>
- Najtama, F. (2017). Religiusitas dan Kehidupan Sosial Keagamaan. *Tasamuh: Jurnal Studi Islam*, 9(2), 421–450.
- Parawati, E. D., Asfar, K. S., & Farihah, I. (2023). Preservasi Keamanan Internasional dari Ancaman Terorisme melalui Pemaknaan Salaam dalam Ajaran Islam. *Kajian Hubungan Internasional*, 2(2), 103–113.
- Pratama, A., Duha, A., Sinaga, M. A., Sembiring, Y. P., & Delita, F. (2024). Strategi Interaksi Sosial dalam Membangun Harmoni antar Etnis oleh Masyarakat Etnis Tionghoa di Komplek Asia Mega Mas Medan. *Jurnal Ilmiah Dinamika Sosial*, 8(1), 23–39.
- Qodir, A., Dakir, D., & Umiarso, U. (2017). The Concept of Human Unity and Islamic Inclusive Education: A Study of KH. Imam Zarkasyi's Thought in Social Change. *Journal of Islamic Studies and Culture*, 5(2), 47–56.
- Rambe, M. S., Waharjani, W., & Perawironegoro, D. (2023). Pentingnya Pendidikan Akhlak dalam Kehidupan Masyarakat Islam. *Tadarus Tarbawy: Jurnal Kajian Islam Dan Pendidikan*, 5(1).
- Ramle, M. R., & Alhadri, A. L. (2018). Hukum Memberi dan Menjawab Salam Orang Bukan Islam. *Sains: Humanika*, 5(3), 27–33.
- Rasyid, A. (2024). Salam Lintas Agama. *Koran Mimbar Umum*.
- Rida, M. R. (1354). *Majallah al-Manar*.
- Riḍa, M. R. (1990). *Tafsir al-Manar*. Hay'ah al-Miṣriyyah al-'AmmahLi al-Kitab.
- Siahaan, J. M. (2020). Salam Lintas Agama Merekatkan yang Berbeda untuk Memberkati Satu Sama Lain. *RHEMA: Jurnal Teologi Biblika Dan Praktika*, 6(1), 13–22.
- Suchman, M. (1995). Managing Legitimacy : Strategic and Institutional Approaches. *Academy of Management Review*, 20(3), 571–611. <https://doi.org/10.2307/258788>
- Sulaiman, K. U. (2021). An Islamic Perspective on Peaceful Coexistence. *European Journal of Theology and Philosophy*, 1(5), 29–43.
- Syachrofi, M., & Suryadilaga, M. A. (2021). Reinterpretasi Hadis Mengucap Salam kepada Non-Muslim: Aplikasi Teori Fungsi Interpretasi Jorge J.E Gracia. *Journal of Qur'an and Hadits Studies*, 10(1), 1–25.
- Tahir, M., & Zubairi, S. U. (2017). Towards the Role of Islamic Education in Promoting Peace

- and Harmony in a Society: an Analysis. *Tahdīb Al-Afkār, Research Journal of Islamic Studies, Abdul Wali Khan University*, 4(1), 25–36.
- Tauhid, M. (2023). Mengucapkan Salam kepada Non Muslim dalam Perspektif Fiqih. *Al-Ushroh: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 1(02), 86–100.
- Umar, M. (2017). Internalisasi Nilai Kedamaian Melalui Pendidikan Kedamaian sebagai Penguatan Pembangunan Karakter pada Masyarakat Heterogen. *Waskita: Jurnal Pendidikan Nilai Dan Pembangunan Karakter*, 1(1), 77–98.
- Wafirah, A., Arista, M. N., Sholahuddin, M., Kosim, M., & Musyafa'ah, N. L. (2020). Pengucapan Salam Lintas Agama Menurut Ulama Jawa Timur. *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam*, 23(2), 238–272.

PERAN DAN EFEK FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) DI TENGAH-TENGAH MASYARAKAT

Nur Yasin

MUI Lumajang Jawa Timur
bungyasin@gmail.com
085258818896

Abstract

MUI as a fatwa institution needs to synergize with related institutions and the government in carrying out its mandate, so that it can work with strong power. And the MUI in Indonesia will be faced with the diverse characters of a multicultural society. Another factor is that the Muslim community in Indonesia was created due to the da'wah process, so the MUI must be involved in the world of da'wah in order to build closeness with the community. Because Indonesian society is an Eastern society that upholds morals or good manners, the appropriate preaching for them is philanthropic preaching that prioritizes humanity and compassion. If the MUI is supported by the government, several related institutions and enters the hearts of the people, it will have a good effect on its fatwa and it will even become an elegant fatwa in society.

Keyword: MUI, role, effect, fatwa

Abstrak

MUI sebagai lembaga fatwa perlu bersinergi dengan lembaga terkait dan pemerintah dalam mengemban amanahnya agar dapat bekerja dengan power yang kuat. Dan MUI yang berada di Indonesia akan berhadapan dengan ragam karakter masyarakat multikultural. Faktor lain lagi, masyarakat muslim di Indonesia dihasilkan karena proses dakwah maka MUI harus terjun dalam dunia dakwah dalam rangka membangun kedekatan dengan masyarakat. Karena masyarakat Indonesia ialah masyarakat ketimuran yang menjunjung tinggi unggah-ungguh atau tatakrama, maka dakwah yang pantas untuk mereka ialah dakwah filantropic yang mengedepankan sisi kemanusiaan dan kasih sayang. Jika MUI telah didukung pemerintah, beberapa lembaga yang terkait dan masuk di hati masyarakat maka akan membawa efek yang baik terhadap fatwanya, bahkan akan menjadi fatwa yang elegan di masyarakat.

Kata kunci: MUI, peran, efek, fatwa

A. Latar Belakang

Masyarakat Indonesia termasuk golongan manusia agamis bukan atheis, karena memang tumbuh dari leluhur yang percaya dengan adanya Tuhan. Jika ada manusia Indonesia yang berpaham atheis maka bisa ditelusuri genetiknya, kemungkinan besar gen leluhurnya impor dari luar Indonesia. Kemungkinan lain dari itu, masyarakat Indonesia yang berpaham atheis disebabkan agresi ideologi impor sehingga hal ini banyak makan korban masyarakat Indonesia.¹

Karakter masyarakat Indonesia yang agamis ini tentu tidak akan mudah hilang meskipun terkadang bisa berubah bentuk sesuai dengan kemampuan mereka dalam menangkap isu pemahaman Islam yang berkembang. Karakter ini merupakan simpanan jiwa bagi masyarakat Indonesia sehingga mereka mudah untuk beragama dan sulit ber-anti Tuhan. Kondisi ini menjadikan mereka butuh terhadap pencerahan keagamaan dari para tokoh agama. Dengan demikian pada dasarnya, dalam akal bawah sadar masyarakat Indonesia senantiasa butuh terhadap wejangan, nasehat dan fatwa keagamaan yang mencukupi.² Oleh karena itu, kehadiran agama baik dalam bentuk perorangan maupun lembaga niscaya dibutuhkan.

Dalam hal ini para tokoh agama dituntut untuk peka terhadap kebutuhan jiwa masyarakat, baik dalam aspek hukum, kepribadian dan sosial keagamaan. Fenomena ini jelas terlihat dalam realita masyarakat saat ini, meskipun perkembangan teknologi yang semakin meretas sekat-sekat kehidupan namun pengajian-pengajian tetap penuh dengan jamaah. Hal itu karena urusan teknologi dan urusan kebutuhan agama dua hal yang berbeda ruang. Teknologi bukan guru agama dan urusan agama yang intrinsik tidak bisa diselesaikan oleh teknologi. Kehadiran para tokoh agama akan tetap menjadi kebutuhan primer selamanya bagi masyarakat.³

Para tokoh agama yang tergabung dalam Majelis Ulama Indonesia telah mewakili beberapa ormas yang memiliki masa di Indonesia. Ormas Islam yang produk di Indonesia, mulai dari Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah dan lain-lain merupakan ormas Islam yang telah mewakili ragam masing-masing karakter masyarakat Islam di Indonesia. Dengan duduknya para tokoh agama yang mewakili ormas-ormas tersebut telah menjadi modal dasar sekaligus modal besar untuk menjadikan Majelis Ulama Indonesia (MUI) berperan efektif dan efisien di masyarakat. Hanya saja situasinya menjadi berbeda dalam realita di masyarakat, yang seharusnya terjadi justru kurang maksimal. Tentu problem ini perlu dicermati secara seksama untuk menemukan solusi yang tepat. Dan persoalan ini harus menjadi pekerjaan rumah dari para pemangku MUI agar kehadirannya benar-benar menjadi kebutuhan dan memberikan manfaat yang pakem bagi masyarakat. Apalagi jika terjadi pro-kontra tentang keputusan MUI,

1 Clifford Geert dalam bukunya *The Religion of Java*, dalam terjemahannya: Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa, terj. Aswab Mahasin, Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 1981, sebuah buku yang dihasilkan dari proses penelitian di Jawa, di antara penjelasannya bahwa agama adalah fakta budaya. Hal ini dapat dikatakan bahwa masyarakat Jawa atau Indonesia tidak mengenal atheis pada hakekatnya.

2 Secara fitrah, manusia butuh agama karena agama. Will Durant, seorang penulis yang tidak percaya agama mengatakan "Agama memiliki seratus jiwa. Segala sesuatu jika telah dibunuh pada kali pertama itupun ia sudah mati untuk selama-lamanya, kecuali agama. Sekiranya ia seratus kali dibunuh, ia akan muncul lagi dan kembali hidup", lihat Terjemah Karya Murtadha Muthahhari, *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama* (Bandung, PT. Mizan Pustaka:2007), 47.

3 Lihat Terjemah Karya Murtadha Muthahhari, *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama* (Bandung, PT. Mizan Pustaka:2007), 48.

cukup menuai masalah di masyarakat.⁴

Di kalangan masyarakat *grassroots*, fatwa yang dikeluarkan oleh MUI masih belum sepenuhnya membawa kewibawaan hukum dan seolah-olah bukan fatwa yang serius yang mengikat umat Islam. Padahal pihak-pihak yang berkecimpung dalam struktur MUI pusat merupakan para ahli hukum Islam. Situasi ini sepertinya memperlihatkan tanda-tanda adanya ketidakersambungan MUI dengan masyarakat bawah. Namun dalam hal yang bersamaan terdapat kasus, di mana fatwa MUI yang laku jual di masyarakat. Biasanya fatwa tersebut, berupa fatwa yang isinya memberikan stigma kepada persoalan tertentu, seperti fatwa aliran sesat, fatwa pelarangan pembelian produk-produk yang berafiliasi kepada pihak-pihak tertentu. Biasanya fatwa semacam ini menjadi ampuh dan terkadang dimanfaatkan oleh masyarakat. Sementara fatwa yang isinya bersifat lunak seperti fatwa hukum rokok kurang begitu direspon masyarakat. Hal ini bisa dikatakan antara problem dan dilema.

Tentu memang bukan urusan mudah untuk menggapai titik capai. MUI yang telah lama bereksistensi sejak didirikan pada tahun 1975, telah mengalami beragam pengalaman berliku dengan beberapa resiko yang harus dihadapi. MUI yang berdiri di zaman Orde Baru, pada dekade awal sempat dikatakan sebagai lembaga yang berkhidmah kepada pemerintah (kha>dim al-h}uku>mah) kemudian bisa lepas dari stigma tersebut menjadi berkhidmah kepada umat (kha>dim al-ummah) bukan perkara yang mudah.⁵ Ketika MUI hendak menunjukkan komitmennya untuk menjadi pelayan umat, MUI masih harus berjuang untuk mengatur formula yang lebih pas dan tepat.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) bisa atau tidak, harus tetap bisa menjadi lembaga keulamaan yang memiliki pengaruh kewibawaan atas semua pengambilan keputusan hukum yang ditetapkan bagi masyarakat Indonesia. Karena MUI merupakan satu-satunya lembaga keulamaan yang dibentuk atas inisiatif sekaligus atas nama pemerintah Indonesia yang diberi wewenang untuk pengambilan keputusan hukum sekaligus menfatwakannya. Dengan demikian, MUI merupakan Lembaga keulamaan milik negara Indonesia yang sah. Keputusan-keputusan hukum yang ditetapkan oleh MUI ialah keputusan hukum yang mengikat mestinya, kepada seluruh masyarakat tanpa terkecuali dari organisasi apapun. Hal ini berbeda dengan organisasi keagamaan Islam seperti Nahdlatul Ulama yang menghasilkan keputusan hal tertentu yang hanya berlaku dalam organisasi itu sendiri.⁶

Selain MUI, di Indonesia juga ada Pengadilan Agama yang mengurus tentang problematika hukum umat Islam. Dalam prakteknya, meskipun antara Pengadilan Agama dan Majelis Ulama Indonesia memiliki tugas yang berbeda, tetapi keputusan Pengadilan Agama terasa lebih berpengaruh terhadap masyarakat bawah. Tentu dalam hal ini memang tergantung dari tingkat pemahaman masyarakat terhadap ranah hukum. Namun hal ini menjadi fakta di masyarakat yang harus diperhatikan oleh para pemangku di jajaran MUI. Jika persoalan ini tidak diperdulikan, MUI hanya menghasilkan keputusan hukum tertentu yang mengambang.

Di sisi lain juga, masyarakat muslim Indonesia membutuhkan kepastian hukum dalam

4 Nur Azizah, Fatimah, Analisis Peran Fatwa MUI No. 57 Tahun 2014 Terhadap Pembentukan Kebijakan Hukum Islam Di Indonesia Studi Kasus Tentang Isu Kontemporer (Perihal LGBT), Jurnal EDUCATIO (Jurnal Pendidikan Indonesia) Vol. 9, No. 1, 2023, 553.

5 Syafiq Hasyim, FATWA ALIRAN SESAT DAN POLITIK HUKUM MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI), Jurnal *AL-Ahkam*, Volume 25, Nomor 2, Oktober 2015, 245.

6 Slamet Suhartono, Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila, *Al-Ahkam*, Vol . 12 No . 2 Desember 2017, 449.

suatu persoalan. Misalnya dalam bersosial dengan masyarakat lain karena Indonesia terdiri dari berbagai suku dan agama. Baru-baru ini terdapat keputusan MUI yang menuai pro dan kontra di masyarakat, tentang hukum salam lintas agama karena direspon berbeda oleh kementerian agama. Pada level masyarakat atas, keputusan ini tidak begitu memberikan efek gejolak, karena mereka sudah terbiasa dengan perbedaan pendapat. Namun, di kalangan masyarakat bawah, keputusan ini menimbulkan kebingungan karena terjadinya perbedaan dengan keputusan kementerian agama.⁷ Dalam hal ini masyarakat menjadi kebingungan dalam memilih dari keputusan kedua instansi ini antara Kementerian Agama dan MUI. Sedikitnya ada dua pertanyaan dari masyarakat dalam masalah ini. Pertama, antara mana yang benar karena dihasilkan oleh para ahli agama. Kedua, mana yang benar dari keduanya, padahal keduanya sama-sama dipandang oleh masyarakat sebagai lembaga milik negara. Tentu hal ini memerlukan pengambilan sikap dan tidak bisa diabaikan.

Dari sudut pandang yang lain, MUI termasuk lembaga dakwah yang memiliki kapasitas untuk memainkan peran pro-aktifnya di tengah-tengah masyarakat dalam menyikapi kepastian hukum yang dibutuhkan masyarakat dan dapat menjadi acuan pakem. MUI yang mendapat dukungan yang legitimate dari pemerintah dalam aksinya memiliki power untuk menjadikan fatwanya berefek besar kepada masyarakat. Mungkinkah dalam persoalan ini, MUI dapat berperan secara maksimal dan mencapai efek secara optimal? Kiranya perlu menarik analogi dan logika secara sistematis, radikal dan universal. Faktor sejarah proses perkembangan perjalanan Islam di Indonesia juga harus dilirik ulang untuk membangun pola pikir yang terarah. MUI di Indonesia tidak berdiri dalam ruang yang kosong sejarah tetapi membawa cerita masa lalu yang perlu direnungi kembali.

B. Rumusan masalah

Dari latar belakang di atas dapat dirumuskan dalam pertanyaan berikut ini

1. Bagaimana cara MUI memahami kultur masyarakat Indonesia?
2. Bagaimana MUI bersinergi dengan beberapa pihak berwenang di kalangan pemerintah dan masyarakat?

C. Landasan teoritis

Fatwa hukum akan berhadapan dengan kompleksitas masyarakat. Indonesia ialah negara yang memiliki penduduk multicultural. Meskipun negara ini memiliki penduduk yang mayoritas Islam, tetapi pemahaman Islam-nya pun juga beragam dengan berbagai aliran hukum. Dalam sejarah perkembangan hukum Islam terdapat beberapa teori penerimaan hukum Islam sebagai berikut: ini:

1. Teori *Receptio in Complexu* (Periode penerimaan hukum Islam secara penuh)

Dalam periode ini hukum Islam diberlakukan secara penuh oleh orang-orang Islam dalam beragama. Sebelum Belanda datang kondisi ini berjalan karena hukum Islam bukan hanya dianut oleh masyarakat Islam secara sadar tetapi juga didukung

⁷ KONSENSUS ULAMA FATWA INDONESIA Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024 (Jakarta Pusat: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2024), 26.

oleh kerajaan-kerajaan Islam pada itu.⁸ Situasi ini yang kemudian menghasilkan berdirinya Pengadilan Agama pada tahun 1882.

2. Teori *Receptie* (Periode penerimaan hukum Islam oleh hukum adat)

Teori ini mengatakan bahwa hukum Islam dapat diberlakukan apabila dikehendaki dan diterima oleh hukum adat. Teori ini dikembangkan oleh Christian Snouck Hurgranje dan Van Volleh Hoven (1857-1936) sarjana dan sekaligus penasehat hukum VOC. Teori ini semata ada interest politik dari pihak Belanda dengan tujuan menjadikan hukum Islam sebagai hukum kelas dua.

3. Teori *Receptio A Contrario* atau *Receptie Exit* (Teori counter terhadap teori *Receptie*)

Teori ini sebagai penolakan terhadap teori resepsi sebelumnya yang mengatakan bahwa justru hukum adat yang berada di bawah hukum Islam dan harus berada dalam satu frekuensi dengan hukum Islam.⁹ Jika ada hukum adat yang bertentangan dengan hukum Islam maka tertolak.

Berkaitan dengan perkembangan fenomena dakwah terdapat beberapa teori sosial dan budaya, di antaranya:

1. Teori Resistensi atau Penolakan (*Resistance Theory*)

Teori ini menjelaskan tentang terjadinya ketidakersambungan antara pendakwah dan objek dakwah sehingga terjadi penolakan dari objek dakwah. Hal itu bisa disebabkan perbedaan adat budaya dari keduanya atau belum terjadinya adaptasi antara *newcomer* dengan pribumi sehingga timbul asumsi-asumsi akan keterancaman tradisi lama yang telah lama dianut serta mengancam *status quo*.

2. Teori Akulturasi atau Percampuran (*Acculturation Theory*)

Teori ini menggambarkan percampuran antara budaya karena mudahnya akses komunikasi dari perkembangan teknologi seperti saat ini, sehingga memungkinkan bahkan meniscayakan terjadi percampuran budaya karena sekat jarak tidak lagi begitu berarti. Dengan demikian akses dakwah dapat dengan mudah melintas massif.

3. Teori Resepsi atau Penerimaan (*Receptie Theory*)

Teori ini menggambarkan penerimaan suatu masyarakat akan sebuah dakwah baru karena ada sinyal yang menjanjikan dan bisa diharapkan untuk kehidupan yang lebih baik bagi masyarakat tertentu..

4. Teori Komplementer (*Complementary Theory*)

Teori ini menggambarkan terjadinya evolusi perpaduan antara dakwah baru dengan objek dakwah sehingga terbentuk suatu sistem di masyarakat yang saling melengkapi.¹⁰

8 Sayuti Thalib, *Receptio A Contrario* (Jakarta: Bina Aksara, 1980), 15.

9 Ibid, 65.

10 Acep Aripudin, *Pengembangan Metode Dakwah: Respons Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan di Kaki Cermai* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), 19.

D. Metode penelitian

Metode dalam penulisan karya tulis ini menggunakan kajian historis dan analisis wacana. Metode historis digunakan dalam rangka mencari akar dari suatu hal karena kondisi saat ini dilahirkan oleh sejarah masa lalu. Metode historis juga digunakan untuk mencari. Metode historis digunakan untuk memproses dan menganalisa dari rekam jejak dan peristiwa masa lalu. Sementara analisis wacana meneliti beberapa perkembangan artikel yang meneliti tentang perkembangan fatwa MUI.

E. Pembahasan

Selaras dengan pembahasan dalam latar belakang dan landasan teori di atas, maka MUI memiliki aspek pendukung secara historis, akademis dan empiris untuk mengkreasi dirinya menjadi lembaga yang powerful dalam mengawal umat Islam di Indonesia. Teori-teori dakwah di atas tidak bisa diabaikan oleh MUI untuk melancarkan aktifasi fatwanya karena MUI dalam memperjuangkan Islam dan Islam memiliki akar sejarah perjuangannya di bumi pertiwi ini. Sebuah perjuangan yang kelupaan akar sejarahnya akan lepas dari posisi jalur geraknya, bergerak melenceng di luar jalur dan pada akhirnya akan kehilangan petuahnya. Sebuah perjuangan yang kelupaan akar sejarahnya akan kehilangan modalnya untuk bekal menyambut masa depannya. Dalam al-Qur'an di jelaskan:

Surat al-hashr 86.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨٦﴾ (الحشر: ٨٦)

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat) dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan" (al-Hashr: 18)

Fatwa merupakan kelanjutan dari sebuah dakwah yang telah berhasil ditanamkan. Seorang individu atau lembaga tidak mungkin mengeluarkan fatwa jika dakwahnya belum berhasil diterima oleh suatu komunitas. Maka makhluk yang namanya fatwa harus diikat dengan sejarah dakwahnya karena fatwa ialah anak dari sang induk yang namanya dakwah. Upaya ini suatu keniscayaan yang harus dilakukan agar tercipta hubungan yang benar-benar tersambung dan urut (sistematis). Sistematisasi harus dilakukan agar tercipta sistem yang terpadu sehingga bisa menambah kekuatan kesadaran dalam upaya penerapan hukum Islam (*law enforcement*) yang diharapkan.

Teori akulturasi atau percampuran di atas dapat digambarkan di posisi Indonesia yang terdiri dari berbagai suku dan bahasa. Di Indonesia terdapat 1331 jumlah suku dan sub-suku dengan 633 kelompok suku besar.¹¹ Suku-suku tersebut berada dalam satu naungan negara yang hanya dibatasi oleh distrik wilayah. Dalam wilayah Indonesia sendiri telah berkumpul dan berbaur ragam warna adat budaya tanpa memerlukan impor adat budaya dari luar. Adat budaya tersebut berbaur menjadi satu dengan nama adat budaya bangsa Indonesia. Agama Islam di negara Indonesia telah menemukan landasan pacu yang menantang dan ternyata

11 Sensus Penduduk terakhir oleh BPS pada tahun 2010. Sensus selanjutnya akan diselenggarakan pada Tahun 2020

Islam dapat mendarat dengan sempurna di Indonesia. Kedatangan Islam di bumi pertiwi ini benar-benar membawa kehidupan baru yang lebih segar bagi masyarakat dan dapat menyatukan bangsa serta dapat membentengi negeri.

Menurut Ismail Sunny, di masa Republik Indonesia ada dua fase hukum Islam yakni fase penerimaan hukum Islam sebagai sumber persuasif (*Persuasive-Source*) dan fase penerimaan hukum Islam sebagai sumber otoritatif (*Authoritative-Source*).¹² Dan saat ini kondisi hukum Islam bukan lagi sebagai sumber persuasif belaka tetapi semakin mantap posisinya sebagai sumber otoritatif. Hal ini ditandai dan didukung oleh kekuatan negara (*state power*) dan kekuatan budaya (*power culture*). Di wilayah kekuasaan kehakiman berdiri Pengadilan Agama yang resmi dari negara dan di wilayah kultural telah berdiri ormas Islam yang merak-sasa seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah dan lain-lain yang secara materil menjadikan Islam sebagai sumber hukum otoritatif. Situasi ini sejatinya merupakan persembahan besar bagi negara Indonesia dan menjadi lahan subur bagi MUI dalam melancarkan fatwa-fatwa keagamaan.

Kiranya perlu merenungkan kembali perkataan Syaikh al-Azhar, Syaikh Mahmud Syaltout, ketika berkunjung ke Indonesia beberapa tahun silam yang mengatakan bahwa Indonesia adalah negeri kepingan surga. Ucapan itu keluar dari lisannya ketika melihat keindahan alam Indonesia. Hal itu pula tidak terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa di Indonesia hukum Islam tumbuh subur mengiringi keindahan alamnya. Hal ini sebagai motivasi segar bagi perjuangan dakwah dan fatwa MUI di bumi anugerah ini.

Dalam merambah perjuangan dakwah, MUI memang menghadapi beberapa problematika kehidupan beragama di Indonesia dari yang sederhana sampai kepada yang pelik. Dalam menyelesaikan problematika di masyarakat, MUI tidak bisa berjalan sendiri tanpa bersinergi secara kemitraan dengan lembaga lain, misalnya dengan Baznas. MUI perlu membangun harmonisasi dalam rangka menciptakan frame dan frekuensi yang sama dengan lembaga lain dalam rangka dakwah. Fatwa akan menjadi lebih ampuh dan bermakna di hati masyarakat jika MUI lihai dalam memerankannya. Peran tersebut dapat dilakukan dengan cara dakwah filantropi.

Dakwah filantropic sangat cocok dilakukan kepada Indonesia karena masyarakatnya berdiri di atas adat budaya bangsa Indonesia yang terbiasa dengan tatakrama yang agung. Dakwah Filantropi ialah dakwah yang mengedepankan sisi kemanusiaan.¹³ Filantropic kata sifat yang berakar dari kata *Philanthropy* yang berarti kebajikan, berbuat ihsan dan kebaikan.¹⁴ Oleh karena dakwah filantropi bersifat kemanusiaan maka MUI dapat melakukan melakukan dengan langkah-langkah berikut ini:

1. Meningkatkan sosialisasi pengenalan eksistensi MUI kepada masyarakat bawah

Pendekatan dakwah filantropic tentu diawali dengan pengenalan untuk membangun keakraban karena diantara fitrah dasar manusia ialah rasa ingin tahun. Maka tidak ada jalan lain kecuali dengan pengenalan. Barangkali hal ini terhitung dirasa kurang krusial dan urgen untuk dilakukan oleh MUI. Padahal, ini suatu hal yang penting bagi MUI,

12 Ismail Sunny, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*, dalam Eddi Rudiana Arif, *Hukum Islam di Indonesia; Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), 73.

13 Abdul Ghafar Don, *Approach Of Philanthropy Dakwah In Building Community Well-Being Pendekatan Filantropi Dakwah Dalam Membangun Kesejahteraan Masyarakat*, *A Z J A F*, Vol. 1 No. 1 (2020), 44.

14 Al-Muhit Oxford Dictionary (Oxford: Acedemia, 2003), 799.

karena masyarakat umum belum begitu kenal dan tahu apa itu MUI. Pada era medsos ini, masyarakat cukup kenal dengan MUI sebab dibantu oleh fasilitas handphone tetapi sifatnya masih terkesan pemberitaan dan belum mengenal secara seksama hakekat MUI itu sendiri.

2. Pendelegasian sebagai Pengurus atau Dai atas nama MUI

Dakwah dalam pengajian umum sampai saat ini masih menjadi trend dakwah yang tetap disukai masyarakat. Karena dakwah model ini dirasa praktis oleh masyarakat dengan manfaat yang cukup signifikan. Di satu sisi, masyarakat mendapatkan pengetahuan agama dan di sisi yang lain menambah syiar agama Islam.

Momentum ini sangat tepat jika digunakan oleh MUI untuk mengenalkan MUI lebih dalam kepada masyarakat. Sebagaimana Nahdlatul Ulama yang bisa punya ruang dalam beberapa pengajian umum di lingkungan desa untuk memberikan sambutan atas nama Nahdlatul Ulama, maka MUI dapat mengambil peran juga dalam kesempatan yang sama agar efektif dan efisien.

3. Penguatan kegiatan peduli kaum duafa'

Dakwah filantropi berkonsentrasi kepada sisi kemanusiaan. Oleh karena ini, maka sifat kegiatannya harus bernuansa kepedulian terhadap sesama manusia terutama kaum du'afa'. Dalam ranah inilah keharusan MUI bekerja sama dengan Lembaga-lembaga kemanusiaan yang peduli terhadap kaum pinggiran yang miskin papa. Kaum miskin papa ialah mereka yang memiliki perasaan yang sangat sensitif. Mereka mudah luka hatinya bila didiamkan dan mudah terharu bila disapa. Jika MUI dekat dan menyatu dengan kaum du'afa' maka sebagian besar tugas MUI di masyarakat dapat dijalankan dengan ringan.

Dukungan untuk kemampuan fatwa MUI bersumber dari internal MUI itu sendiri karena dalam jajarannya duduk para petinggi organisasi yang berpengaruh besar di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah, serta organisasi tersebut telah mewakili ragam masing-masing karakter masyarakat Islam di Indonesia. Dalam hal ini, sejatinya MUI telah berhasil membangun kekuatan internal dalam rangka mewujudkan kesatuan persepsi antara para tokoh umat Islam. Dengan bergabungnya beberapa ormas besar di MUI, langkahnya seharusnya bisa lebih efektif dan efisien. Jika tidak terbangun langkah yang demikian maka perlu melakukan harmonisasi bersama dan melepas semua kepentingan sesaat dari ormas masing-masing. Karena dalam posisinya, MUI bisa dikatakan sebagai muara pertemuan dan berkumpulnya semua aliran organisasi. Jika telah berkumpul di MUI semua menjadi satu dan memiliki visi, misi dan tujuan yang sama, yakni memberikan manfaat yang sebesar-besarnya untuk kepentingan umat.

Secara reflektif lafad an-nas yang pertama mengkovert MUI sebagai himpunan kolektif insan-insan berilmu sebagai penyedia manfaat (*benefit provider*). Dan an-nas yang kedua ialah mereka umat Islam sebagai himpunan kolektif umat yang akan menerima manfaat (*benefit receiver*). Secara teori fungsional, jika sesuatu kehilangan fungsinya, maka sejatinya sesuatu tersebut telah tiada. Begitu juga MUI jika telah kehilangan manfaatnya di masyarakat maka MUI telah tiada. Dengan demikian, urgen sekali MUI menengok kembali teori fungsional untuk mengukur dan menakar seberapa besar manfaat yang telah diberikan kepada umat Islam Indonesia.

Sebagai lembaga pemerintah yang diberi mandat mengawal fatwa hukum Islam, MUI

memiliki tugas untuk menjaga kewibawaan hukum Islam. Dalam sejarah perjalanan MUI, kiranya perjalanan MUI ketika dinahkodai oleh Buya Hamka dapat dijadikan motivasi kedepan, meskipun tidak harus persis sama, sesuai dengan situasi masa masing-masing. Buya Hamka merupakan sosok mantan ketua MUI yang berusaha menjaga kewibawaan MUI baik di hadapan pemerintah.¹⁵ Jika di kala itu, dia berani mengambil sikap konfrontatis dengan pemerintah maka bisa dimaklumi, karena situasi politik saat itu masih bersuhu tinggi. Dalam dasawarsa masa itu kondisi negara baru saja mengalami konflik internal negara yang masih menyisakan semangat-semangat perjuangan serta rasa kecurigaan terhadap pihak lain khawatir terbentuknya MUI hanya sebagai alat kekuasaan.

Kewibawaan hukum Islam yang bisa diusung MUI tidak harus berkonfrontasi dengan pihak-pihak tertentu baik pemerintah maupun masyarakat karena pada era ini masyarakat Indonesia telah lebih dewasa dalam berdemokrasi. Kewibawaan berakar pada kata wibawa yang berarti pembawaan untuk dapat menguasai dan mempengaruhi dihormati orang lain melewati sikap dan perilaku yang mengandung kepemimpinan dan penuh daya tarik.¹⁶ Dalam Bahasa arab dikenal dengan "Haibah" yang bermakna berkumpulnya rasa takut dan horman. Jika MUI berwibawa maka akan penuh daya tarik, dihormati dan disegani. Dan akhirnya fatwa hukumnya akan mengandung kewibawaan. Jadi dalam hal ini MUI tidak perlu bersikap keras dan galak untuk menarik simpati masyarakat karena wibawa bukan mengenai kekerasan dan kegalakan terhadap suatu pihak, melainkan menunjukkan sikap yang teladan dan penuh karismatik. Dalam teorinya Max Weber karismatik adalah suatu otoritas yang dimiliki seseorang atau pihak karena dia penuh pesona bagi orang banyak sehingga dipatuhi dan diikuti orang lain.¹⁷

Fatwa MUI yang tidak memiliki kewibawaan sulit akan memberikan efek dalam masyarakat. Ketika MUI memperoleh stigma sebagai pelayan pemerintah yang pada masa lalu berkonotasi negatif, maka di masa ini stigma itu tetap dapat dipertahankan dengan penampilan yang berbeda. sikap mengabdikan atau melayani pemerintah bukan sesuatu yang negatif karena hal ini hanyalah tergantung konteksnya. Pemerintah juga bagian dari umat karena pemerintah dipilih oleh umat. Apalagi negara Indonesia ialah negara demokrasi. Sejalan dengan definisi demokrasi adalah pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat (*Government of The People, by The People dan for The People*) yang dipopulerkan oleh Presiden Amerika Serikat ke 16, Abraham Lincoln (1809-1865).¹⁸

Dengan demikian, dengan situasi dan kondisi yang berbeda harus menjalin harmonisasi dengan pemerintah dalam menjalankan tugas-tugasnya. Karena keterlibatan pemerintah dalam mendukung tugas MUI akan menambah pengaruh fatwa MUI terhadap masyarakat. Keterpaduan pemerintah dengan MUI dalam menjalankan amanah MUI selebihnya akan lebih menjamin kepercayaan umat. Dan pada akhirnya akan memberikan citra elegan dari fatwa MUI dan umat menjadi lebih pasti dalam memilih kepu-

15 Wildan Insan Fauzi, Hamka Sebagai Ketua Umum Mui (Majelis Ulama Indonesia) Dalam Menghadapi Masalah Sosial Politik Pada Masa Orde Baru 1975-1981, *FACTUM*, Volume 6, No.2, Oktober 2017, 290

16 Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) *Kamus versi online/daring (dalam.jaringan)*

17 Dr. Lilik Nur Kholidah, M.Pd.I dkk., PROSIDING SEMINAR NASIONAL AGAMA ISLAM 2019 "Pendidikan Agama Islam dan Penguatan Karakter Relegius Dalam Menghadapi Era Revolusi Industri 4.0, Malang 14 Maret 2019, 85

18 Damrah Mamang, "Kontribusi Islam Dalam Perwujudan Paradigmatik Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa", Prosiding Seminar Nasional Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa), Universitas Islam AsSyafi'iyah Jakarta, (25 Juli 2017), 227.

tusan fatwa MUI.

F. Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa

1. MUI perlu memainkan peran aktifnya dengan beberapa lembaga dan menjaga harmonisasi dengan pemerintah dalam menjalankan amanah keulamaan demi menjamin keefektifan dan keefisienan dalam mengambil keputusan dan mengeluarkan fatwa.
2. MUI perlu memainkan peran aktifnya dalam berdakwah dengan menggunakan dakwah filantropic demi menjaga pengenalan MUI kepada masyarakat secara luas dan menjaga hubungan yang baik untuk menjadikan fawa MUI lebih elegan di hati masyarakat.

BETWEEN FATWA AND SOCIAL MEDIA: THE DUALISM INTERPRETATION OF INDONESIAN ULAMA COUNCIL'S FATWA ON CONTEMPORARY JIHAD FOR PALESTINIAN CAUSE IN THE DIGITAL ERA

Muhammad Fahmi Rekza Alfarisi

King Abdulaziz University
mfahmireksa@gmail.com
[+6283174187831](tel:+6283174187831)

Abstract

The issuance of Fatwa Number 83 of 2023 by the Indonesian Ulama Council, which calls Fatwa supporting Palestinian cause, has elicited both favorable and unfavorable reactions, leading to many implications and consequences. This study seeks to investigate the factor underlying the fatwa issuance and its impact on new trend of global solidarity in the digital sphere. The theory of mediation of meaning and new media by Hoover has been used to navigate the role of social media for fatwa's transmission. This study employs a methodology that involves conducting research in a library setting and utilizing descriptive-analytical methodologies. The primary sources for this study consist of MUI fatwa Number 83 of 2023 and the prevalent movements on social media platforms, such as @bdsmovement and #JulidFisabilillah. The results indicated that this new trend of movements served as a means of expressing concern and advocating for humanity values and aimed to create social justice and beneficial impact through humanitarian aid, establish emotional and moral connections to the Palestinian cause.

Keywords: Digital; Fatwa; Social Media;

Abstrak

Fatwa Nomor 83 Tahun 2023 Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang menyerukan kewajiban dalam mendukung perjuangan Palestina telah memunculkan reaksi yang baik dan tidak baik di kalangan masyarakat Indonesia, karena menimbulkan banyak implikasi dan konsekuensi. Penelitian ini berusaha untuk menyelidiki faktor yang mendasari dikeluarkannya fatwa tersebut dan dampaknya terhadap tren baru solidaritas global di ranah digital. Teori mediasi makna dan media baru oleh Hoover telah digunakan untuk menavigasi peran media sosial dalam transmisi fatwa. Penelitian ini menggunakan metodologi yang melibatkan observasi pustaka dan menggunakan metodologi deskriptif-analitis. Sumber utama untuk penelitian ini meliputi fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 83 Tahun 2023

dan gerakan-gerakan yang marak terjadi di media sosial seperti @bdsmovement dan #JulidFisabilillah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tren gerakan baru ini berfungsi sebagai sarana untuk mengekspresikan kepedulian dan mengadvokasi nilai-nilai kemanusiaan dan bertujuan untuk menciptakan keadilan sosial dan dampak yang bermanfaat melalui bantuan kemanusiaan, membangun hubungan emosional dan moral dengan perjuangan Palestina.

Kata Kunci: Digital; Fatwa; Media Sosial;

INTRODUCTION

On October 7th, 2023, a multitude of demonstrators took to the streets to protest against Israel's persistent assault on Palestinians, which has led to the fatalities of over 18,700 individuals, including more than 7,700 children. The Armed Conflict Location & Events Data Project a specialized non-governmental organization on collecting conflict data, reported that there are 7,283 demonstrations supported Palestine in over 118 countries and territories between October 7th and November 24th (ACLED, 2023).

The Indonesian Ulama Council (MUI) responded Israeli-Palestinian conflict by issuing a fatwa for Muslim societies to demonstrate global solidarity for Palestinian cause. Following the issuance of the fatwa by the Indonesian Ulema Council number 83 in 2023, about the Palestinian cause. The BDS (Boycott, Divestment, and Sanctions) movement and *Julid Fisabilillah* digital activism, has garnered increased prominence within Indonesian and Malaysian citizen.

According to Halevi's statement in his article "*The Consumer Jihad: Boycott Fatwas and Nonviolent Resistance on The World Wide Web*" Yusuf al-Qaradawi's renowned fatwa, "*The Boycott of Israeli and American Commodities*" is reminiscent of a deliberate reaction to "*The Declaration of Jihad*" (Halevi, 2012). As I observed a prominent mufti as a religious authority holder played significant sway in shaping an individual's perspective on a particular issue. Yusuf al-Qaradawi (the Egyptian mufti) in disseminating fatwa through media played significant impact due to his global outlook, had a wide-reaching following of tens of millions through his program on the satellite television network Al-Jazeera. Based on that case, issuing the Indonesian Ulama Council's fatwa number 83, 2023 demands a larger-scale movement, in which Indonesia holds the distinction of being the 2nd most Muslim majority country, over 88% of the populations are Muslim. Additionally, Indonesian exhibit the highest level of engagement on various social media platforms which over 204 million active internet users (Wolff, 2023).

Boycotts, divestments, and sanctions (BDS) movement and *Julid Fisabilillah* digital activism are justified as a means for noncombatant to engage in God's cause. In my view, this contributes to the growing and complex body of thinking referred to '*economic jihad*' and '*jihad on the internet*' nowadays. By resorting to the fatwa of Indonesian Ulama Council, I aim to convey that the concept of *jihad*, in the era of digitization may be fulfilled by any individual in nonviolent ways. It dedicated to address the increasing prevalence of advocacy for the Indonesia Ulama Council's fatwa on Palestinian cause. I will emphasize the significance of *mustaftis* (those who are seeking for fatwa), and more generally, the legal decree of Indonesian Ulama Council's fatwa on Palestian cause.

This paper aims to reveal an analytical framework which includes reevaluating the discussions surrounding global Muslim solidarity and its connection to the notion of *Munasharah* in the Qur'an. Next, the historical significance of Indonesian Ulama Council's role as the primary entity in addressing legal concerns of Indonesian Muslim communities and world-wide in relation to Palestinian cause. Furthermore, the impact of digital activism of global citizens, particularly Indonesian and Malaysian netizens movement through *Julid Fisabillah*, will be discussed. Last but not least, highlighting the increased awareness and sensitivity towards humanitarian issues as framed by the boycotts, divestments, and sanctions (BDS) Movement, which serves as a counter to Israeli supporter. In order to remind global citizens to the fact that Israel's actions have surpassed the rationality limitation, it is imperative that collective efforts be made to combat them.

THEORETICAL FRAMEWORK

The theory "mediation of meaning and new media" by Hoover has been applied to this paper. The "mediation of meaning" is a distinct theoretical approach employed readily within Digital Religion studies to unpack the ways communication is seen as a process of creating shared meaning (H. A. Campbell, 2017). **mediation of meaning, and the religious-social shaping of technology have been engaged and applied in studies of new media technologies, religion, and digital culture we see how Digital Religion studies has grown into a unique area of inquiry informed by both Internet studies and media, religion, and culture studies. Overall, it offers a concise summary of the current state of research inquiry within Digital Religion studies."****"container-title": "New Media & Society", "DOI": "10.1177/1461444816649912", "ISSN": "1461-4448, 1461-7315", "issue": "1", "journalAbbreviation": "New Media & Society", "language": "en", "page": "15-24", "source": "DOI.org (Crossref. I am trying to analyze how the active internet users (Indonesian and Malaysian netizen) in a variety of cultural contexts, rely on social media such as Instagram, X, and Telegram to express their religious beliefs. The mediation of meaning has also informed the Center for Media, Religion, and Culture's "Third Spaces of Digital Religion" project, which notes that mediation occurs not just in technological innovation, but also within digital spaces movements, where religious cultures are negotiated (Cheong, 2012).**

Therefore, in my point of view, mediation of meaning theory offers an important perspective for this study, which I can learn the ways religion and spirituality (in this context fatwa of Indonesian Ulama Council on Palestinian cause) are reimaged virtually through *Julid Fisabilillah* digital activism, while recognizing that these innovations still draw on traditional structures of social power and religious identity. In line to Hoover argument that the "mediation of meaning" approach sees audiences as active consumers and interpreters of media content, seeking to make sense of the media they consume by making connections or contrasts between the messages portrayed and their own beliefs (Hoover, 2006).

RESEARCH METHOD

This paper will explore the Indonesian Ulama Council's fatwa and the role of social media in underlying the onslaught of the BDS movement and *Julid Fisabilillah* digital activism that spread within Indonesian and Malaysian citizens. The research methods involved a desk research methodology to collect data by analyzing scientific papers, digital media such as

news, social media platforms, literature reviews, which implies a case study approach. The case study takes to design a global Muslim solidarity, in which I develop an in-depth analysis on *Munasharah* concept in the Qur'an implemented into the media in the digital activism. Cases are bounded by time and activity, starting in late 2023 and early 2024 up to now. This data takes the form of photographs, website main pages, text messages, or social media text that includes in the digital archives (Clandinin & Connelly, 2000).

I collected detail information using a variety of data collection procedures over a sustained period. These are all open-ended forms of data such as Instagram, Telegram, and X (Twitter) platform, in which everyone shares their ideas freely, which were not constrained by predetermined scales or instruments. Subsequently, according to Creswell triangulation data is essential for acquiring more thorough results through observations and data analysis (Creswell & Creswell, 2018). To enhance the reliability and authenticity of the data, we thoroughly examine the entirety of the data, comprehend its meaning, and categorize it into overarching themes that span across all of the data sources. Finally, after the data was collected, the analysis was carried out, and conclusions were drawn.

DISCUSSIONS

Narrating Implications and Consequences of Indonesian Ulama Council's Fatwa Number 83, 2023 on Contemporary Jihad for Palestinian Cause

The Indonesian Ulama Council's fatwa on supporting Palestinian cause is underlaying on various factors. First of all, the Israeli aggression and annexation of Palestine, has led to casualties, injuries, the displacement of thousand peoples, and destruction of homes, buildings, and public facilities. Second, numerous entities assisted Palestine, which including the dispatch of aid personnel and weapons, the mobilization of financial resources for the Palestinians' struggle, and the provision of moral support through prayers, as a manifestation of humanitarian solidarity and the embodiment of Ukhuwah Islamiyya and Ukhuwah Insaniyya (Syeikh, 2019) *what is the source of the fracture of Ukhuwah Islamiyah according to the Qur'an? Then, how to knit Ukhuwah Islamiyah which has been cracked so far? To get answers to the questions above, researchers used a type of library research (library research.*

According to the fatwa described earlier, there is no explicitly narrated in the fatwa that BDS movement is a must, nor it is just a mandatory for all Muslims to provide assistance to support Palestinian cause. But after examining the fatwa in a comprehensive way, I found additional exclusive explanation stated in the recommendation points, that the obligatory to reduce the "usage" products endorsed Israel and restrict engagements with the companies.

From my perception, there was a legal bias in here. On one side, the Indonesian Ulama Council urging the Muslim to pay more attention on the limitation of consuming products which endorsed by the companies who supported Israel. On the other hand, the Indonesian Ulama Council continues to issuing the halal certification on their products, which did not try to revoke it. How can they deem something haram while also legalizing the product? It is important to note that the term "haram" in this context does not pertain to the composition of the product. Instead, focus on the act of consuming. I totally recommend other researcher to examine this sort of issue as clear as possible, to address this problematic role of Indonesian Ulama Council and why does there exist a noticeable legal prejudice? Naturally, these

things are inherently contradictory.

The Significance of Social Media in the Digitization Era: Tracing The Impact of Fatwa Transmission and Digital Humanitarian Activism

Social media exerts significant influence on social changes, as numerous movements has been garnered momentum and are currently more prominent than ever before. These new media enable individuals to garner support from individuals globally who share similar values, whether it be for social justice, environmental conservation, or human rights. The "environment of digital activism" refers to the economic, social, political even religious context in which a specific movement utilizes digital technologies (Shah et al., 2013).

Today activist utilize popular social media platforms such as Facebook, Instagram, X (formerly known as Twitter), and others to narrate anecdotes, disseminate knowledge, and engage with a broader audience. In X (Twitter) for example, hashtags are commonly employed to set the trends and facilitate the individual's gathering for focus group discussions on specific subjects. Hashtags evolved into powerful symbols that facilitate participation in internet activism and promote awareness of significant matters (Ta'amneh & Al-Ghazo, 2021). Additionally, memes become an unexpected support of digital activism, revolutionizing the internet into a vibrant venue for expressing discontent and reshaping new ideas (Gal et al., 2016).

The global reaction to the long-lasting conflict between Israel and Palestine has been varied. The notion of @gerakanbds and #JulidFisabilillah has gained popularity on the social media specifically on X, Instagram and Telegram. While also became a widely discussed subject among internet users worldwide in recent times.

A. BDS (Boycotts, Divestment and Sanction) Movement (@gerakanbds) in Indonesia and Indonesian Ulama Council's Fatwa Transmission

Al-Serhan and Boukrami demonstrate that religious and ethical considerations serve as catalysts for boycott movements in the developing nations (Al Serhan & Boukrami, 2015). For example, the boycott of Muslim retailers brought about by CEOs and managers of international corporations acting unethically by misusing Islamic symbols, the Qur'an, and the Prophet Muhammad (Al-Hyari et al., 2012).

This research was conducted in Indonesia, the largest Muslim market, for two specific reasons. First, Indonesia a predominantly Muslim country, is said to represent the worldwide Muslim consumer protest movement against pro-Israel corporate policy. Secondly, Indonesia being the second most populous Muslim majority country with a substantial middle-class demographic, presents a promising market for international firms such as Microsoft, Google, Facebook, Instagram, and Starbucks. In order to enhance sales volume, retain market share, and sustain a competitive edge, it is imperative to grasp the characteristics of Muslim consumers by comprehending the ethical ideals they have embraced.

Additionally, two categories of consumer boycott actions instrumental and expressive boycotts are recognized by the marketing literature. A lot of boycott initiatives seem to be more symbolic than practical (Friedman, 1985). Because they are motivated by religious beliefs, expressive boycotts are more prevalent among Muslim consumers and are more emotional (Sari et al., 2017). Next, boycotts are motivated by nonreligious causes, such as those that are instrumental in making their arguments logical (Jae & Jeon, 2016; Klein et al., 2004).

According to this paper, Muslim customers' boycotts of goods from international corporations whose policies support Israel qualify as expressive boycotts since they are primarily motivated by their emotions and are common among Muslim customers. Because the government, in this case Indonesian Ulama Council, and religious legal decree production or called Fatwa reasons are involved, this action is more emotionally motivated and common among Muslim consumers (Sari et al., 2017). This is particularly important since the practices of these multinational corporations go against the principles of International Human Rights.

To visualize the influence of this Fatwa on the BDS Movement, please refer to the accompanying figure. Let us examine the post that was uploaded by the @gerakanbds account.



Based on the provided picture, it can be inferred that the total of 62,532 likes and 1,533 comments demonstrate the significant enthusiasm of the Indonesian population following the publication of the fatwa to organize a large-scale BDS Movement. Irrespective of the fundamental causes. Nevertheless, it can be asserted that individuals are currently knowledgeable about digital activism and receptive to ongoing humanitarian concerns.

B. Julid Fisabilillah as Massive Digital Humanitarian Activism in Response to Palestinian Cause: Case Study of Indonesian and Malaysian Netizen

Julid Fisabilillah is a widely recognized as an initiative that entails a coordinated effort to get access to social media accounts associated with the Israeli military to express global solidarity for Palestinian cause. According to the *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), "julid" is defined as a strong emotion of envy towards the good fortune of others, accom-

panied by feelings of fury or great dislike (Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2016). Usually, the term "Julid" is indirectly conveyed, such as through social media platforms. The designation of "Fisabilillah" refers to the act of utilizing one's riches, speech, and inner self in a holy struggle to advance the cause of faith. The movement called "Julid Fisabilillah" involves a coordinated effort by Indonesian and Malaysian internet user to flood the Instagram accounts of the Israeli police and military (IDF) or the companies who are supporting on Israel with snarky and unpleasant comments.

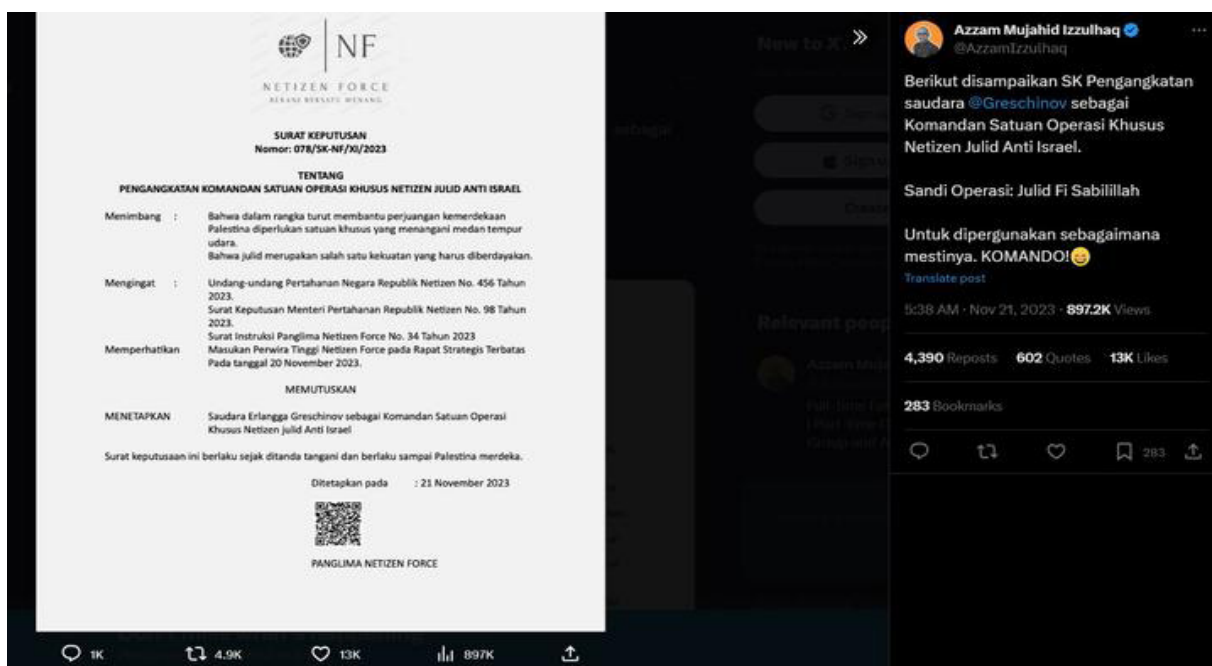
Julid Fisabilillah digital activism is a type of protest that uses digital platforms to advance social and political change. The movement gathered steam because of the widespread availability and immediate reach of social media, which allowed for rapid access to a global audi-

ence (El-Nawawy & Khamis, 2009). Julid Fisabilillah functions as a potential instrument for conducting psychological warfare (psywar) on the ongoing war between Palestinian and Israeli. This sort of digital activism novelty, originating from Indonesia dedicated by members of the Hassan bin Tsabit Brigade including also Malaysian. They use social media platforms for articulating discontent and censure towards the Israeli government's policies about the conflict.

The movement employs memes, caustic commentary, and severe criticism as strategic means, with the aim of both increasing global awareness and conveying displeasure. Julid Fisabilillah seeks to create a psychological effect by inundating the Instagram accounts of the Israeli police and military (IDF) with amusing remarks and symbolic emojis. This fosters a feeling of unity among individuals who share similar beliefs and highlights the purported acts of unfairness and human rights breaches which occurring in the area of conflict. Julid Fisabilillah serves as an unconventional yet promising tool for psychological warfare, exerting influence on the narrative and advocating for the Palestinian cause through a digital battle of perspectives.

Julid Fisabilillah movement gaining significant popularity, specifically focuses on individuals who engage in gossip or criticism while hypocritically presenting themselves as virtuous or morally upright. This movement exemplifies how social media serves as a platform for diverse viewpoints and expressions, encompassing both critical and abusive comments that are cloaked in moral or religious justifications (Bunt, 2018). The discussion surrounding this movement has become more intense and has garnered significant attention on social media, reflecting society's examination of communication habits in online environments that often have significant societal consequences.

In a post published on November 21st, 2023, X user @AzzamIzzulhaq declared that Erlangga Greschinov would lead the Indonesian contingent of Julid Fisabilillah. In just two weeks, the post had 13,000 likes and over 4,300 reposts (refer to the information below).



Erlangga commenced the testimonies collection from Israeli police and military personnel on that exact day. Erlangga shared the screenshots of Israeli military social media accounts on his X account on November 21st and 22nd, 2023, with the intention of exposing them to scrutiny. The post garnered over 6,200 reposts and 18,500 likes initially, and within a span of two weeks, it accumulated 6,200 reposts and 20,000 likes. (the information below, left and right).



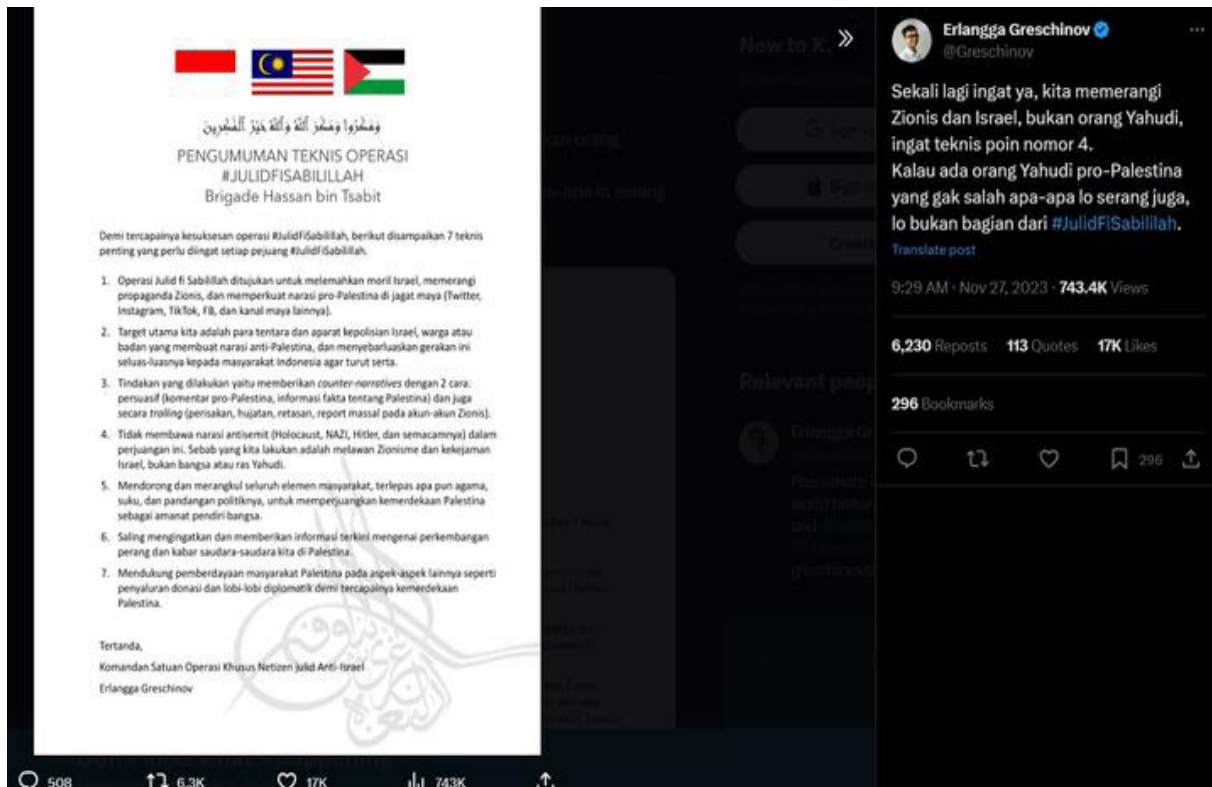
The widespread usage of the hashtag #JulidFiSabillah on X (Twitter) demonstrated the endorsement of Indonesian and Malaysian online users for Palestine. In addition to a series of harsh criticisms, the effort entailed "accessing" the Israeli military's social media accounts. The move has caused a decline in the strength of the targeted accounts, leading to feelings of unease and threat among the account owners.

User @Azzamlzzulhaq made a post on November 23, 2023, discussing user @Marchforward's involvement in the raid as the representative from Malaysia. Within a span of two weeks, the post received more than 17,500 likes and over 4,800 reposts

(see the left section below). The user @digerimesele posted on December 4th, 2023, detailing his acceptance of an invitation to represent Türkiye in the raid. Within only three days, the post received a total of 12,500 likes and over 4,130 reposts (refer to the image below, on the right side).



Erlangga revised the raid conditions on November 27, 2023, using his X account. He directed his attention to item 4, which explicitly prohibits the employment of any antisemitic tropes during raids, such as making references to the Holocaust and Hitler. Furthermore, he advised against carrying out arbitrary raids due to his belief that not all Jews were in favor of Israel. Within only two weeks, it accumulated a total of 17,000 likes and over 6,230 reposts.



CONCLUSION

The Indonesian Ulama Council plays a crucial role in addressing the contemporary legal concerns of Indonesian Muslim. Anti-Israel incidents have sharply increased worldwide, since October 7th, 2023. When the swords of iron war began, and in the context of heightened public unrest and a wave of protests labeled as “pro-Palestinian”. To response the conflict and war of Palestinian and Israeli, Indonesian Ulama Council or called (Majelis Ulama Indonesia) issued a fatwa which is consist of several points. As I presented earlier, this paper as an analytical framework that involves reassessing the discourses on worldwide Muslim solidarity. Moreover, this paper examined the influence of active internet users globally, specifically focusing on the Indonesian and Malaysian netizens movement which was known as Julid Fisabillah. The utilization of sarcasm and memes within the realm of online activism, emphasizing their function as instruments for political critique and alternative storytelling. The paper ended by examining the image war and the transformation of religious communication in the digital domain as the result that can be seen from the theory of mediation of meaning and new media. It highlights the active participation of religious users in influencing technology and its effects on religious and social dimensions of existence.

Subsequently, it is important to emphasize the growing consciousness and empathy towards humanitarian concerns, as seen by the boycotts, divestments, and sanctions (BDS) Movement in Indonesia, which acts as a response to those who support Israel. It is crucial for global people to be reminded that Israel's acts have exceeded the boundaries of rationale. Therefore, digital activism such as Julid Fisabilillah in X and Telegram, also BDS Movement in Instagram were both essential for collaborative measures to be undertaken for counteracting Israeli actions.

Regarding Indonesian Ulama Council's fatwa on supporting Palestine, the author argues that there was a legal bias within the fatwa. On one side, the Indonesian Ulama Council (MUI) urging the Muslim to conduct limitation of consuming products which endorsed by the companies, who supported Israel. On the other hand, the Indonesian Ulama Council (MUI) continues to issuing the halal certification on their products, which did not try to revoke it. How can they deem for something haram while also legalizing the product with "halal"? It is important to note that the term "haram" in this context does not pertain to the composition of the product. Instead, focus on the act of consuming. I totally recommend other researcher to examine this sort of issue as clear as possible, to address this problematic role (between authority and interest of Indonesian Ulama Council's position).

BIBLIOGRAPHY

- ACLED, C. (2023, November 13). Mapping the conflict in Israel and Gaza: Protests sweep around the globe as Israel's war in Gaza grinds on | Reuters. *ACLED*. <https://acleddata.com/2023/11/13/mapping-the-conflict-in-israel-and-gaza-protests-sweep-around-the-globe-as-israels-war-in-gaza-grinds-on-reuters/>
- al Bukhari, A. M. bin I. (1992). *Shahih al Bukhari*, (1992nd ed.). Dar al Kitab al 'Ilmiyyah.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, K. R. (2016). *Kamus Besar Bahasa Indonesia: Vol. VI* (2016th ed.). Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi Republik Indonesia. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/julid>
- Bunt, G. R. (2018). *Hashtag Islam: How cyber-Islamic environments are transforming religious authority*. The University of North Carolina press.
- Burroughs, B. (2013). FCJ-165 Obama Trolling: Memes, Salutes and an Agonistic Politics in the 2012 Presidential Election. *Fibreculture Journal*, 22, 257–276.
- Burroughs, B., & Feller, G. (2015). Religious Memetics: Institutional Authority in Digital/Lived Religion. *Journal of Communication Inquiry*, 39(4), 357–377. <https://doi.org/10.1177/0196859915603096>
- Campbell, H. (n.d.). *When Religion Meets New Media*. Routledge & CRC Press. Retrieved January 23, 2024, from <https://www.routledge.com/When-Religion-Meets-New-Media/Campbell/p/book/9780415349574>
- Campbell, H. A. (2017). Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media & Society*, 19(1), 15–24. <https://doi.org/10.1177/1461444816649912>
- Cheong, P. H. (2010). Faith Tweets: Ambient Religious Communication and Microblogging Rituals. *M/C Journal*, 13(2), Article 2. <https://doi.org/10.5204/mcj.223>
- Cheong, P. H. (2012). *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices, Futures* (pp. 191–206). Peter Lang.
- Clandinin, D. J., & Connelly, F. M. (2000). *Narrative inquiry: Experience and story in qualitative research*. Jossey-Bass. <http://catdir.loc.gov/catdir/toc/onix07/99006680.html>
- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (5th edition). SAGE Publications, Inc.
- El-Nawawy, M., & Khamis, S. (2009). *Islam dot com: Contemporary Islamic discourses in cyberspace*. Palgrave Macmillan.
- Gal, N., Shifman, L., & Kampf, Z. (2016). "It Gets Better": Internet memes and the construction of collective identity. *New Media & Society*, 18(8), 1698–1714. <https://doi.org/10.1177/1461444814568784>
- Halevi, L. (2012). THE CONSUMER JIHAD: BOYCOTT FATWAS AND NONVIOLENT RESISTANCE ON THE WORLD WIDE WEB. *International Journal of Middle East Studies*, 44(1), 45–70. <https://doi.org/10.1017/S0020743811001243>
- Hoover, S. M. (2006). *Religion in the media age*. Routledge.
- Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia. (2023). *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 83 Tahun 2023 Tentang Hukum Dukungan terhadap Perjuangan Palestina*. Majelis Ulama Indonesia. <https://mui.or.id/info-fatwa>
- Milner, R. (2013). FCJ-156 Hacking the Social: Internet Memes, Identity Antagonism, and the Logic of Lulz. *The Fibreculture Journal*. <https://www.semanticscholar.org/paper/FCJ-156-Hacking-the-Social%3A-Internet-Memes%2C-and-the-Milner/7af614e5b2102e99effe335aed54f4cb266b6801>
- Riloff, E., Qadir, A., Surve, P., Silva, L. D., Gilbert, N., & Huang, R. (2013, October 1). *Sarcasm as Contrast between a Positive Sentiment and Negative Situation*. Conference on Em-

- pirical Methods in Natural Language Processing. <https://www.semanticscholar.org/paper/Sarcasm-as-Contrast-between-a-Positive-Sentiment-Riloff-Qadir/boe31bf-1d900a4d33c2c233d84e6275568fie3d3>
- Sarcasm*. (2024, January 10). <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/learner-english/sarcasm>
- Shah, V., Sivitanides, M., & Mehta, M. (2013). The era of digital activism. *International Journal of Information Technology, Communications and Convergence*, 2(4), 295. <https://doi.org/10.1504/IJITCC.2013.059409>
- Syeikh, A. K. (2019). POTRET UKHUWAH ISLAMİYAH DALAM AL-QUR'AN: UPAYA MERAJUTNYA DALAM KEHIDUPAN UMAT ISLAM. *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadits Multi Perspektif*, 16(2), Article 2. <https://doi.org/10.22373/jim.v16i2.6567>
- Ta'amneh, I. M., & Al-Ghazo, A. (2021). The Importance of Using Hashtags on Raising Awareness about Social Issues. *International Journal of Learning and Development*, 11(4), 10. <https://doi.org/10.5296/ijld.v11i4.19139>
- Wiggins, B. E., & Bowers, G. B. (2015). Memes as genre: A structurational analysis of the memescape. *New Media & Society*, 17(11), 1886–1906. <https://doi.org/10.1177/1461444814535194>
- Wolff, H. N. (2023, December 12). *Indonesia: Number of Internet Users 2021*. Statista. <https://www.statista.com/statistics/254456/number-of-internet-users-in-indonesia/>
- Yarchi, M., & Boxman-Shabtai, L. (2023). The Image War Moves to TikTok Evidence from the May 2021 Round of the Israeli-Palestinian Conflict. *Digital Journalism*, 0(0), 1–21. <https://doi.org/10.1080/21670811.2023.2291650>

FATWA MUI NO. 24/2017: MENJAGA STANDAR ETIKA DAN MORAL DALAM PRAKTIK MEDIA SOSIAL

Benny Prasetya¹; Imanuddin Abil Fida² Abdul Wahid³ Intan Sudarmadi

^{1,2} Institut Ahmad Dahlan Probolinggo; ^{3,4} MUI Kota Probolinggo

Email: prasetyabenny@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji Fatwa MUI No. 24/2017 tentang “Menjaga Standar Etika dan Moral dalam Praktik Media Sosial” melalui metode penelitian kepustakaan atau library research. Metode ini melibatkan pengumpulan dan analisis data dari berbagai sumber literatur yang relevan, seperti buku, jurnal ilmiah, artikel, laporan penelitian, serta dokumen-dokumen resmi. Tahap pertama adalah identifikasi dan pemilihan literatur yang kredibel, diikuti dengan pengumpulan data yang mencakup konsep, teori, dan temuan terkait etika dan moral dalam penggunaan media sosial. Data yang terkumpul dianalisis secara mendalam untuk mengidentifikasi pola, hubungan, dan kesenjangan dalam literatur yang ada. Hasil analisis digunakan untuk mengevaluasi dampak dan efektivitas Fatwa MUI No. 24/2017 dalam mempengaruhi kesadaran etika dan moral pengguna media sosial, serta respon pengguna terhadap panduan yang diberikan oleh fatwa tersebut. Penelitian ini juga membahas implikasi temuan terhadap kebijakan dan praktik media sosial di Indonesia, serta memberikan rekomendasi praktis untuk meningkatkan penerapan Fatwa MUI No. 24/2017, seperti edukasi publik dan peningkatan literasi digital. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya memberikan pemahaman teoritis tetapi juga kontribusi praktis untuk membangun lingkungan media sosial yang lebih etis dan bertanggung jawab

Kata Kunci: MUI, Etika, Moral, media sosial

Abstract

This research aims to examine MUI Fatwa No. 24/2017 on “Maintaining Ethical and Moral Standards in Social Media Practices” using a library research method. This method involves the collection and analysis of data from various relevant literature sources, such as books, scientific journals, articles, research reports, and official documents. The first stage is the identification and selection of credible literature, followed by data collection that includes concepts, theories, and findings related to ethics and morals in social media usage. The collected data is deeply analyzed to identify patterns, relationships, and gaps in the exist-

ing literature. The results of the analysis are used to evaluate the impact and effectiveness of MUI Fatwa No. 24/2017 in influencing the ethical and moral awareness of social media users, as well as user responses to the guidelines provided by the fatwa. This research also discusses the implications of the findings on social media policies and practices in Indonesia and provides practical recommendations to enhance the implementation of MUI Fatwa No. 24/2017, such as public education and the improvement of digital literacy. Thus, this research not only offers theoretical understanding but also practical contributions to building a more ethical and responsible social media environment.

Keywords: MUI, Ethics, Moral, social media

LATAR BELAKANG

Media sosial telah mengalami perkembangan pesat dalam beberapa dekade terakhir, mengubah cara manusia berkomunikasi dan berinteraksi. Platform seperti Facebook, Twitter, Instagram, dan WhatsApp kini menjadi bagian integral dari kehidupan sehari-hari, memberikan kemudahan akses informasi dan memungkinkan interaksi lintas batas geografis. Namun, di balik kemudahan dan kecepatan akses ini, muncul berbagai tantangan etika dan moral yang kompleks.

Indonesia merupakan salah satu negara dengan pengguna media sosial terbesar di dunia. Menurut laporan We Are Social dan Hootsuite pada tahun 2023, lebih dari 191 juta orang di Indonesia aktif menggunakan media sosial. Hal ini mencerminkan tingginya ketergantungan masyarakat Indonesia terhadap media sosial sebagai sumber informasi, hiburan, dan komunikasi. Namun, tingginya angka penggunaan media sosial juga membawa berbagai masalah baru, seperti penyebaran informasi palsu (hoaks), ujaran kebencian, dan pelanggaran privasi.

Hoaks atau informasi palsu merupakan tantangan signifikan di ranah media sosial karena potensinya untuk menyebar dengan cepat dan memicu keresahan serta konflik dalam masyarakat. Masyarakat Anti Fitnah Indonesia (MAFINDO) telah mengamati lonjakan yang signifikan dalam penyebaran hoaks di platform media sosial, terutama selama momen-momen krusial seperti pemilihan umum dan pandemi COVID-19. Dampak hoaks melampaui sekadar informasi yang salah, karena hoaks memiliki kapasitas untuk mengganggu ketertiban sosial dan bahkan mengancam stabilitas nasional jika tidak ditangani secara efektif (Bondielli & Marcelloni, 2019).

Penelitian telah menyelidiki motif yang mendorong individu untuk terlibat dengan informasi hoaks di media sosial. Studi-studi telah mengidentifikasi bahwa pengguna sering kali termotivasi oleh faktor-faktor seperti proses paparan informasi dan keinginan agar konten menjadi viral (Arisanty et al., 2022). Hal ini menekankan kompleksitas interaksi faktor psikologis dan sosial yang berkontribusi pada penyebaran hoaks dalam ruang online.

Upaya untuk melawan penyebaran hoaks telah dilakukan dengan berbagai cara. Pemerintah Indonesia, misalnya, telah secara aktif memanfaatkan platform seperti Twitter untuk melawan penyebaran informasi palsu mengenai vaksin COVID-19 (Tongat, 2024). Dengan memanfaatkan media sosial sebagai alat komunikasi, otoritas bertujuan untuk mengendalikan narasi seputar isu-isu kritis dan mengurangi dampak buruk hoaks terhadap persepsi dan perilaku publik.

Selain itu, prevalensi hoaks memerlukan pendekatan kritis terhadap konsumsi dan penyebaran informasi. Studi menekankan pentingnya meningkatkan literasi media sosial, terutama dalam konteks krisis seperti pandemi COVID-19 (Syafrizaldi et al., 2022). Memperkuat kemampuan individu untuk membedakan antara konten yang autentik dan menipu sangat penting dalam membendung pengaruh hoaks dan melindungi kesehatan masyarakat serta stabilitas sosial.

Selain hoaks, fenomena ujaran kebencian dan perundungan daring (cyberbullying) juga menjadi isu serius di media sosial. Media sosial sering digunakan sebagai ajang untuk menyebarkan kebencian, melakukan intimidasi, dan menyerang individu atau kelompok tertentu. Fenomena ini tidak hanya merusak moral dan etika masyarakat, tetapi juga dapat menyebabkan dampak psikologis yang serius bagi korban. Ujaran kebencian, perundungan siber, dan hoaks secara kolektif menimbulkan tantangan signifikan di platform media sosial, yang berdampak pada individu dan masyarakat secara luas. Perundungan siber, yang ditandai dengan peralihan dari perundungan tradisional ke bentuk daring melalui media sosial, telah diidentifikasi sebagai masalah yang lazim, terutama di platform-platform tersebut (Adebayo & Ninggal, 2021; Chen et al., 2016; Kee et al., 2022). Pandemi COVID-19 semakin mempengaruhi insiden perundungan siber, yang mengungkapkan lanskap baru dari pelecehan daring (Kee et al., 2022). Penelitian telah menyoroti faktor-faktor yang berkontribusi pada pelaku dan korban perundungan siber, menekankan perlunya penanganan perilaku ini secara efektif (Hussain et al., 2023; Lowry et al., 2016).

Selain itu, fenomena ujaran kebencian di platform media sosial telah muncul sebagai alat untuk menyebarkan kebencian, intimidasi, dan serangan terhadap individu atau kelompok. Perilaku ini tidak hanya merusak standar etika tetapi juga menimbulkan dampak psikologis yang parah pada korban (Abaido, 2019; BarlettChristopher et al., 2018). Studi telah mengeksplorasi motivasi di balik keterlibatan dalam perundungan siber, mengaitkan faktor-faktor seperti disinhibisi daring dan efek deindividuasi dengan model pembelajaran sosial (Lowry et al., 2016). Asosiasi antara penggunaan media sosial dan perilaku perundungan siber telah menjadi subjek investigasi, mengungkapkan hubungan signifikan antara variabel-variabel ini (Adebayo & Ninggal, 2021).

Upaya untuk melawan perundungan siber dan ujaran kebencian telah menghasilkan pengembangan algoritma dan kerangka kerja deteksi yang bertujuan untuk mengidentifikasi dan mencegah konten berbahaya di platform media sosial (Nuthalapati, 2024; Raj et al., 2022). Selain itu, penelitian telah menekankan pentingnya meningkatkan kesadaran dan pemahaman tentang perundungan siber di kalangan pemangku kepentingan untuk menciptakan lingkungan daring yang lebih aman (Akeusola, 2023; Liyanage et al., 2021).
"type": "article-journal", "volume": "01"}, "uris": ["http://www.mendeley.com/documents/?uuid=8c320dcb-e4b7-486c-899d-fab3557b083a"]}], "mendeley": {"formattedCitation": "(Akeusola, 2023; Liyanage et al., 2021). Elemen bahasa dan analisis konteks telah dieksplorasi untuk mengatasi kesalahpahaman yang dapat menyebabkan insiden perundungan siber (Fadillah et al., 2021).

Di era digital, kekhawatiran mengenai privasi pengguna dan keamanan data menjadi semakin signifikan. Insiden kebocoran data dan penyalahgunaan informasi pribadi di platform media sosial telah menyebabkan kerugian materiil dan non-materiil bagi pengguna. Data pribadi yang bocor dapat dimanfaatkan untuk berbagai kegiatan kriminal, termasuk pencurian identitas dan penipuan. Kekhawatiran ini semakin diperparah oleh kurangnya

kesadaran di kalangan pengguna tentang pentingnya menjaga privasi dan data pribadi mereka di ranah online (Sutriawan, 2023; Dewi, 2016).

Dalam menghadapi tantangan etis dan moral yang ditimbulkan oleh masalah ini, peran fatwa dalam masyarakat Muslim sangat penting. Fatwa merupakan pendapat hukum dalam syariat Islam yang diberikan oleh seorang mufti atau lembaga fatwa mengenai isu-isu tertentu yang memerlukan solusi hukum syariah. Di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah badan yang berwenang mengeluarkan fatwa untuk membimbing umat Islam dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan prinsip-prinsip syariah (Madhyastha, 2022).

Penyebaran informasi di media sosial, termasuk data pribadi, memiliki dampak positif dan negatif, terutama di kalangan remaja. Oleh karena itu, diperlukan sosialisasi mengenai pentingnya menjaga privasi dan keamanan data di era digital untuk mengurangi risiko yang mungkin timbul akibat penggunaan platform media sosial (Madhyastha, 2022).

Selain itu, perlindungan hukum terhadap privasi dan data pribadi, terutama dalam konteks teknologi komputasi awan, menghadapi tantangan akibat keterlambatan dalam instrumen dan regulasi. Ketidackukupan ini berkontribusi pada mekanisme perlindungan privasi dan data pribadi yang lemah, sehingga menekankan perlunya kerangka hukum yang lebih kuat untuk menangani isu-isu ini secara efektif (Dewi, 2016).

Fatwa MUI No. 24 Tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial dikeluarkan sebagai respons terhadap berbagai tantangan etika dan moral yang muncul dalam penggunaan media sosial. Fatwa ini berisi pedoman-pedoman yang harus diikuti oleh umat Islam agar tetap menjaga integritas, kejujuran, dan tanggung jawab dalam bermuamalah melalui media sosial. Fatwa ini menekankan pentingnya menyaring informasi sebelum menyebarkannya, menghindari ghibah (gosip), fitnah, namimah (adu domba), dan hal-hal lain yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Reaksi masyarakat terhadap Fatwa MUI No. 24/2017 cukup beragam. Sebagian besar masyarakat menyambut positif karena dianggap memberikan panduan yang jelas dalam menggunakan media sosial secara bertanggung jawab. Namun, ada juga yang mempertanyakan efektivitas dan implementasi fatwa ini dalam kehidupan sehari-hari. Pemerintah dan lembaga pendidikan turut mendukung dengan melakukan sosialisasi dan edukasi tentang pentingnya etika dalam bermedia sosial. Sosialisasi dan edukasi yang berkelanjutan sangat penting untuk meningkatkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya menjaga etika dan moral dalam menggunakan media sosial.

Evaluasi sementara menunjukkan bahwa Fatwa MUI No. 24/2017 memiliki dampak positif dalam meningkatkan kesadaran etika dan moral di kalangan pengguna media sosial. Namun, tantangan dalam implementasinya masih ada, terutama terkait dengan konsistensi dan kepatuhan pengguna. Implikasi dari fatwa ini bagi kebijakan pemerintah adalah perlunya regulasi yang lebih ketat dan edukasi yang berkelanjutan tentang etika bermedia sosial. Di bidang pendidikan, pentingnya memasukkan kurikulum tentang literasi digital dan etika media sosial mulai dari tingkat dasar hingga perguruan tinggi.

Dengan demikian, Fatwa MUI No. 24 Tahun 2017 merupakan langkah proaktif untuk menjaga standar etika dan moral dalam praktik media sosial di Indonesia. Dengan dukungan dari berbagai pihak, diharapkan fatwa ini dapat memberikan dampak yang signifikan dalam membentuk perilaku yang lebih baik dan bertanggung jawab di kalangan pengguna

media sosial. Penelitian lebih lanjut diperlukan untuk mengukur efektivitas dan dampak jangka panjang dari fatwa ini, serta mengembangkan strategi yang lebih baik dalam menghadapi tantangan etika dan moral di era digital.

Penelitian ini akan mendeskripsikan secara mendalam Fatwa No. 24/2017 tentang "Menjaga Standar Etika dan Moral dalam Praktik Media Sosial". Beberapa studi sebelumnya telah mengeksplorasi dimensi etika dari pelaksanaan penelitian di platform media sosial, terutama terkait dengan privasi, keamanan data, dan persepsi pengguna. Sinnenberg et al., (2017) menekankan perlunya pedoman pelaporan yang terstandarisasi dan kebijakan yang mengatasi kekhawatiran privasi dan etika dalam penelitian kesehatan di Twitter. Demikian pula, Fiesler & Proferes, (2018) menyoroti pentingnya mempertimbangkan persepsi dan kekhawatiran peserta dalam etika penelitian di Twitter. Golder et al., (2017) menggarisbawahi tantangan etika yang berkelanjutan dalam penelitian media sosial yang memerlukan perhatian lebih lanjut.

Fatwa MUI No. 24/2017 berfungsi sebagai pedoman bagi umat Muslim di Indonesia tentang praktik media sosial yang etis. Studi seperti Kartini, (2024) dan Senja et al., (2022) secara khusus menyoroti implikasi dan penerapan fatwa ini dalam membimbing interaksi sosial dan perilaku di platform digital. Selain itu, Gelinis et al., (2017) membahas isu etika dan rekomendasi saat menggunakan media sosial sebagai alat perekrutan penelitian, menekankan pentingnya panduan etika dan regulasi dalam praktik penelitian.

Lebih lanjut, Williams et al., (2017) mengeksplorasi kerangka kerja etika untuk mempublikasikan data Twitter dalam penelitian sosial, menyoroti perlunya mempertimbangkan pandangan pengguna, konteks daring, dan estimasi algoritmik dalam praktik penelitian. Gunawan, (2023) mengupas aspek hukum dari pelaksanaan Muamalah melalui media sosial berdasarkan Fatwa MUI, menekankan pentingnya memahami regulasi yang ada dalam menangani kasus perundungan siber.

Fatwa MUI No. 24/2017 tidak hanya memberikan panduan tentang praktik media sosial yang etis tetapi juga berkontribusi pada wacana yang lebih luas tentang implikasi etis dari melakukan penelitian dan berinteraksi di platform media sosial. Dengan mengintegrasikan panduan agama dengan pertimbangan etika, individu dan peneliti dapat menavigasi kompleksitas penggunaan media sosial sambil menjunjung standar moral dan etika.

METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang digunakan dalam studi tentang Fatwa MUI No. 24/2017: "Menjaga Standar Etika dan Moral dalam Praktik Media Sosial" adalah metode penelitian kepustakaan atau library research. Metode ini berfokus pada pengumpulan dan analisis data dari berbagai sumber literatur yang relevan dengan topik yang dibahas, untuk memberikan pemahaman yang mendalam tentang konteks, penerapan, dan dampak dari Fatwa MUI No. 24/2017 dalam menjaga standar etika dan moral dalam praktik media sosial.

Tahap pertama dalam penelitian ini adalah identifikasi dan pemilihan literatur yang relevan. Peneliti melakukan penelusuran literatur secara mendalam untuk menemukan sumber-sumber yang kredibel dan relevan, termasuk buku, jurnal ilmiah, artikel, laporan penelitian, serta dokumen-dokumen resmi yang terkait dengan etika media sosial dan fatwa agama. Proses ini melibatkan penggunaan database akademik, perpustakaan digital, dan

sumber-sumber terpercaya lainnya.

Setelah literatur yang relevan diidentifikasi, tahap berikutnya adalah pengumpulan data. Data yang dikumpulkan mencakup berbagai konsep, teori, temuan penelitian, dan argumen-tasi yang berkaitan dengan etika dan moral dalam penggunaan media sosial. Peneliti men-gumpulkan informasi mengenai panduan etika dalam media sosial, dampak fatwa agama terhadap perilaku sosial, serta studi kasus yang relevan dengan penerapan Fatwa MUI No. 24/2017.

Pada tahap analisis dan sintesis data, peneliti menganalisis informasi yang telah dikum-pulkan dengan cara membandingkan, mengontraskan, dan menyusun kembali data-data tersebut untuk mendapatkan gambaran yang lebih komprehensif tentang topik penelitian. Analisis ini dilakukan untuk mengidentifikasi pola, hubungan, dan kesenjangan dalam lit-eratur yang ada. Peneliti juga meninjau ulang temuan-temuan sebelumnya untuk menilai relevansi dan kontribusi Fatwa MUI No. 24/2017 terhadap standar etika dan moral dalam praktik media sosial.

Berdasarkan analisis dan sintesis data, peneliti menarik kesimpulan mengenai dampak dan efektivitas Fatwa MUI No. 24/2017. Penelitian ini mengevaluasi bagaimana fatwa tersebut mempengaruhi kesadaran etika dan moral pengguna media sosial, serta bagaimana pengguna media sosial merespons panduan yang diberikan oleh fatwa tersebut. Peneliti juga menyoroti tantangan dan peluang dalam penerapan fatwa ini serta memberikan rekomen-dasi untuk meningkatkan kesadaran dan tanggung jawab etis di kalangan pengguna media sosial.

Penelitian ini juga membahas implikasi dari temuan penelitian terhadap kebijakan dan praktik media sosial di Indonesia. Peneliti memberikan rekomendasi yang praktis untuk me-ningkatkan penerapan Fatwa MUI No. 24/2017, seperti edukasi publik, peningkatan literasi digital, dan kolaborasi antara pemerintah, lembaga agama, dan platform media sosial. Den-gan demikian, penelitian ini tidak hanya berfungsi sebagai kajian teoritis tetapi juga mem-berikan kontribusi praktis untuk membangun lingkungan media sosial yang lebih etis dan bertanggung jawab.

Metode penelitian kepustakaan ini memungkinkan peneliti untuk mengkaji dan menin-jau ulang berbagai literatur yang ada secara mendalam, sehingga dapat memberikan pema-haman yang komprehensif dan menyeluruh tentang pentingnya menjaga standar etika dan moral dalam praktik media sosial sesuai dengan panduan Fatwa MUI No. 24/2017.

PEMBAHASAN

Hakikat Fatwa MUI No. 24/2017

Secara konseptual, Fatwa MUI No. 24/2017 menanggapi tantangan baru yang ditimbulkan oleh teknologi informasi dan komunikasi, yang telah mengubah cara orang berkomunikasi, berinteraksi, dan menyebarkan informasi secara radikal. Salah satu poin sentral fatwa ini adalah mengenai pentingnya menjaga integritas pribadi dan sosial dalam setiap aktivitas di media sosial. Fatwa ini melarang keras penyebaran konten yang dapat menyebabkan fitnah, kebencian, atau bahkan menyesatkan publik dengan informasi palsu atau tidak terverifikasi.

Dalam konteks keagamaan, Fatwa MUI No. 24/2017 juga menegaskan pentingnya me-

matuhi prinsip-prinsip Islam dalam menggunakan media sosial. Hal ini termasuk menjaga bahasa yang baik, tidak menghina atau merendahkan orang lain, serta menjauhi konten-konten yang bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan. Fatwa ini memperkuat pengertian bahwa media sosial tidak terlepas dari tanggung jawab moral sebagai umat Muslim, untuk tidak menyebarkan informasi yang dapat merugikan orang lain atau merusak citra individu maupun kelompok.

Fatwa MUI No. 24/2017 juga memberikan panduan terkait perlindungan privasi dan keamanan data pribadi. Fatwa ini mendorong pengguna media sosial untuk tidak menyalahgunakan informasi pribadi orang lain atau mengungkapkan informasi yang dapat merugikan privasi individu. Panduan ini diarahkan untuk menjaga kehormatan dan martabat setiap individu, sejalan dengan ajaran Islam yang menghargai nilai-nilai kesopanan, rasa hormat, dan tanggung jawab sosial.

Secara praktis, implementasi Fatwa MUI No. 24/2017 mempengaruhi cara individu dan komunitas Muslim di Indonesia dalam berinteraksi di dunia maya. Fatwa ini bukan hanya sekadar dokumen hukum, tetapi juga menjadi pedoman moral yang mengarahkan perilaku dan kebijakan terkait media sosial. Dengan demikian, Fatwa MUI No. 24/2017 tidak hanya relevan dalam konteks agama, tetapi juga sebagai instrumen penting untuk membangun masyarakat digital yang beretika, bertanggung jawab, dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merumuskan Fatwa No. 24 Tahun 2017 dengan memperhatikan sejumlah pertimbangan penting yang melibatkan aspek sosial, teknologi, dan moral. Pertama, MUI mencatat bahwa kemajuan dalam teknologi informasi dan komunikasi telah mempermudah komunikasi dan akses informasi di masyarakat. Teknologi ini memungkinkan orang untuk terhubung lebih cepat dan efisien, yang membawa berbagai manfaat bagi umat manusia, termasuk mempererat hubungan sosial, mendukung kegiatan ekonomi, pendidikan, serta aktivitas positif lainnya.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merumuskan Fatwa No. 24 Tahun 2017 dengan memperhatikan aspek sosial, teknologi, dan moral. MUI mengakui dampak kemajuan teknologi informasi dan komunikasi, serta perannya dalam memfasilitasi komunikasi dan akses informasi di masyarakat, yang membawa manfaat seperti meningkatkan kualitas hidup (Suyadi & Nuryana, 2020)

Penerbitan fatwa oleh MUI, termasuk yang terkait dengan pencegahan COVID-19, mendukung inisiatif pemerintah untuk memerangi pandemi (Sarnoto & Hayatina, 2021). Fatwa-fatwa ini memberikan dasar hukum bagi kebijakan yang bertujuan untuk mengekang penyebaran virus, menunjukkan peran aktif MUI dalam menangani tantangan sosial kontemporer.

Fatwa-fatwa MUI didasarkan pada prinsip-prinsip yurisprudensi Islam (fiqh), seperti yang terlihat dalam analisis aturan fiqh pada Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia tentang perbankan syariah (Yusuf et al., 2023). Perumusan fatwa-fatwa ini menggabungkan berbagai teori seperti teori hukum asal, maslahat, teori kebiasaan, teori Khilafah, dan lainnya, menunjukkan pendekatan komprehensif yang diambil oleh MUI dalam menetapkan hukum agama.

Namun, MUI juga melihat bahwa kemudahan ini sering kali tidak diiringi dengan tanggung jawab yang memadai. Penggunaan media digital, khususnya media sosial, sering kali

menjadi sarana penyebaran informasi yang tidak benar, hoax, fitnah, ghibah, namimah, gosip, pemutarbalikan fakta, ujaran kebencian, permusuhan, informasi palsu, dan hal terlarang lainnya yang dapat menyebabkan disharmoni sosial. Sering kali, pengguna media sosial menerima dan menyebarkan informasi yang belum tentu benar dan bermanfaat, baik karena disengaja maupun karena ketidaktahuan, yang akhirnya menimbulkan kerugian atau mafsadah di masyarakat.

Hasil beberapa riset sebelumnya menyebutkan bahwa Penelitian telah menyoroti prevalensi misinformasi kesehatan di platform media sosial (Suárez-Lledó & Álvarez-Gálvez, 2021). Kurangnya penjaga gerbang daring memungkinkan misinformasi untuk berdampin-gan dengan informasi yang kredibel, menciptakan lingkungan di mana konten palsu dapat dengan mudah menyebar (Bode & Vraga, 2015)). Individu mungkin menganggap orang lain lebih rentan terhadap misinformasi daripada diri mereka sendiri, yang memengaruhi perilaku mereka dalam menyebarkan informasi yang tidak akurat (Luo et al., 2023)Third-Person Perception and Social Media Use,"type":"article-journal","volume":"48"},"uris":["http://www.mendeley.com/documents/?uuid=49acdbae-1a32-40cb-b5b1-f7bec32e6951"]}],mendeley":{"formattedCitation":"(Luo et al., 2023. Selain itu, penyebaran misinformasi dapat dikurangi melalui strategi seperti penyensoran diri, yang melengkapi upaya sensor eksternal (Howe et al., 2023).

Dampak media sosial pada identitas diri, penyebaran rumor, dan informasi palsu telah dianalisis dari perspektif psikologis, menekankan perlunya regulasi yang lebih baik terhadap platform media sosial (Chang, 2024). Penelitian juga telah mengeksplorasi hubungan antara kelelahan media sosial, kemampuan kognitif, narsisme, dan berbagi misinformasi, menyoro-ti faktor psikologis yang memengaruhi keterlibatan individu dengan misinformasi (Ahmed, 2023). Selain itu, penelitian telah menyelidiki faktor pendorong di balik berbagi misinformasi di media sosial selama peristiwa seperti pandemi COVID-19, menekankan pentingnya mengembangkan strategi efektif untuk melawan misinformasi (Wu, 2022).

Upaya untuk mengatasi misinformasi di media sosial memerlukan pendekatan interdisipliner yang melibatkan lembaga pemerintah, entitas kesehatan masyarakat, perusahaan media sosial, dan influencer (Joseph et al., 2022). Para ilmuwan telah mengusulkan kerangka kerja konseptual untuk melawan penyebaran misinformasi di media sosial, menekankan perlunya upaya kolaboratif untuk mengidentifikasi dan memperbaiki informasi yang salah (Ansari et al., 2022). Selain itu, penelitian telah berfokus pada pemanfaatan pendekatan pembelajaran mesin untuk mendeteksi dan mengklasifikasikan misinformasi, menyoroti tantangan yang ditimbulkan oleh banyaknya informasi yang beredar di platform media sosial (Du et al., 2021).

Lebih jauh, MUI mencermati bahwa banyak pihak yang memanfaatkan konten media digital yang mengandung hoax, fitnah, ghibah, namimah, desas-desus, kabar bohong, ujaran kebencian, aib dan keburukan seseorang, serta informasi pribadi yang disebarluaskan ke publik untuk mencari simpati, mencari pekerjaan, memprovokasi, mengagitasi, serta meraih keuntungan politik dan ekonomi. Situasi ini menimbulkan banyak pertanyaan di tengah masyarakat mengenai aturan dan pedoman yang harus diikuti dalam bermuamalah di media sosial.

Mengacu pada berbagai pertimbangan tersebut, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia merasa perlu untuk menetapkan fatwa yang mengatur hukum dan pedoman bermua-

malah melalui media sosial. Fatwa ini diharapkan dapat menjadi panduan bagi umat Muslim dalam menggunakan media sosial dengan cara yang etis dan bertanggung jawab, serta membantu mencegah dan mengurangi dampak negatif dari penyalahgunaan media sosial. Dengan demikian, fatwa ini tidak hanya berfungsi sebagai panduan moral tetapi juga sebagai alat untuk menjaga keharmonisan dan integritas sosial di era digital.

Fatwa MUI No. 24/2017 tentang "Menjaga Standar Etika dan Moral dalam Praktik Media Sosial" didasarkan pada beberapa ayat Al-Qur'an yang menekankan pentingnya tanggung jawab dalam penyebaran informasi. Fatwa ini merespons fenomena penggunaan media sosial yang sering kali tidak disertai dengan tanggung jawab yang memadai, sehingga menyebabkan penyebaran informasi yang tidak benar, fitnah, ghibah, dan ujaran kebencian yang dapat menimbulkan disharmoni sosial.

Q.S Al-Hujurat ayat 6 mengingatkan umat Islam untuk selalu memverifikasi informasi sebelum mempercayai dan menyebarkannya. Ini menunjukkan bahwa dalam era digital saat ini, di mana informasi dapat menyebar dengan sangat cepat, penting untuk memastikan kebenaran informasi sebelum menyebarkannya, guna mencegah kesalahpahaman dan kerugian di masyarakat.

Q.S An-Nur ayat 16 menegaskan agar tidak berbicara atau menyebarkan sesuatu yang belum jelas kebenarannya. Dalam konteks media sosial, ayat ini menjadi sangat relevan karena sering kali informasi yang tidak diverifikasi dapat menyebar luas dan menimbulkan fitnah atau berita palsu yang merugikan.

Q.S An-Nur ayat 19 memperingatkan tentang dosa menyebarkan keburukan dan fitnah. Ayat ini menunjukkan bahwa menyebarkan perbuatan keji dan fitnah akan mendapatkan azab yang pedih baik di dunia maupun di akhirat. Dalam praktik media sosial, ini mengingatkan kita untuk tidak menyebarkan informasi yang dapat merusak reputasi atau memfitnah orang lain.

Q.S Al-Hujurat ayat 12 melarang prasangka buruk, mencari-cari kesalahan orang lain, dan menggunjing. Ayat ini sangat relevan dengan perilaku di media sosial, di mana sering kali orang mencari-cari kesalahan dan menggunjing orang lain, yang dapat menyebabkan disharmoni sosial.

Q.S Al-Humazah ayat 1 mengutuk orang-orang yang suka mencela dan mengumpat. Ayat ini menegaskan bahwa mencela dan mengumpat adalah perilaku yang sangat tercela. Dalam konteks media sosial, ini berarti kita harus menghindari perilaku mencela atau mengumpat orang lain.

Q.S Al-Qalam ayat 10-11 memperingatkan terhadap perilaku mencela dan menyebarkan fitnah. Ayat ini mengingatkan agar tidak mengikuti orang-orang yang suka bersumpah palsu, mencela, dan menyebarkan fitnah. Dalam media sosial, ini berarti kita harus berhati-hati terhadap informasi yang disebarkan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab.

Q.S Al-Maidah ayat 8 menekankan pentingnya berlaku adil dan tidak membiarkan kebencian terhadap suatu kaum mendorong untuk berlaku tidak adil. Ayat ini relevan dalam penggunaan media sosial, di mana kebencian atau prasangka buruk sering kali mempengaruhi orang untuk menyebarkan informasi yang tidak adil atau tidak benar.

Q.S Al-Ahzab ayat 58 melarang menyakiti orang-orang mukmin dengan tuduhan yang tidak benar. Ayat ini menegaskan bahwa menyakiti orang lain dengan tuduhan palsu adalah

dosa besar. Dalam konteks media sosial, ini mengingatkan kita untuk tidak menyebarkan tuduhan atau fitnah yang dapat merusak nama baik seseorang.

Dengan landasan hukum Islam yang kuat ini, Fatwa MUI No. 24/2017 bertujuan untuk membimbing umat Islam dalam menggunakan media sosial dengan cara yang bertanggung jawab, etis, dan sesuai dengan ajaran Islam, sehingga dapat menjaga keharmonisan sosial dan mencegah penyebaran informasi yang merugikan masyarakat

Dalam Fatwa MUI No. 24/2017, salah satu landasan hukum yang digunakan adalah hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud radhiyallahu anhu. Hadis ini memberikan panduan moral yang sangat relevan terhadap perilaku etis dalam penyebaran informasi, khususnya dalam konteks penggunaan media sosial. Hadis ini menegaskan bahwa kejujuran harus menjadi landasan utama dalam segala bentuk komunikasi, termasuk di media sosial. Penyebaran informasi yang jujur dan benar tidak hanya mencerminkan etika Islam yang tinggi tetapi juga membantu menciptakan lingkungan sosial yang harmonis dan adil. Sebaliknya, penyebaran informasi yang salah dan menyesatkan adalah perilaku yang tercela dan memiliki konsekuensi negatif yang serius, baik di dunia maupun di akhirat.

Pendapat para ulama yang dikombinasikan dengan wawasan dari pejabat pemerintah dan ahli media digital, memberikan landasan yang kuat dan komprehensif bagi Fatwa MUI No. 24/2017. Fatwa ini tidak hanya mempertimbangkan aspek teologis dan moral tetapi juga realitas praktis dan teknis dalam penggunaan media sosial. Dengan demikian, fatwa ini bertujuan untuk memberikan pedoman yang jelas dan aplikatif bagi umat Islam dalam bermuamalah melalui media sosial, agar tetap sesuai dengan nilai-nilai agama dan etika yang tinggi, serta mendukung terciptanya masyarakat yang harmonis dan bertanggung jawab di era digital.

Fatwa MUI No. 24/2017 sebagai Kontrol Sosial dalam Menjaga Standar Etika dan Moral dalam Praktik Media Sosial

Fatwa MUI No. 24/2017 memiliki peran yang sangat penting sebagai kontrol sosial dalam menjaga standar etika dan moral dalam praktik media sosial. Sebagai instrumen normatif yang dikeluarkan oleh otoritas agama, fatwa ini berfungsi untuk membimbing perilaku umat Islam agar sesuai dengan nilai-nilai agama dan mencegah penyimpangan yang dapat merusak tatanan sosial. Berikut adalah penjelasan mendalam mengenai fungsi fatwa sebagai kontrol sosial:

1. Pedoman Moral dan Etika

Fatwa ini memberikan pedoman yang jelas mengenai perilaku yang diizinkan dan yang dilarang dalam penggunaan media sosial. Melalui referensi pada ayat-ayat Al-Quran dan hadis Nabi, fatwa ini menekankan pentingnya kejujuran, tanggung jawab, dan menjaga kehormatan orang lain. Contoh-contoh konkret yang diuraikan dalam fatwa ini, seperti larangan menyebarkan informasi palsu, hoaks, fitnah, ghibah, namimah (adu domba), dan ujaran kebencian, memberikan arahan yang jelas kepada umat Islam tentang apa yang harus dihindari dalam interaksi di media sosial.

Ajaran Islam menekankan pentingnya penggunaan media sosial yang bertanggung jawab, dengan menyoroti tujuan seperti da'wah, membangun hubungan, pendidikan, menyuruh

berbuat baik, melarang kemungkaran, dan menjaga kesejahteraan digital (Razali, 2024). Para sarjana telah mengeksplorasi penggunaan media sosial untuk meningkatkan da'wah dan menyebarkan pengetahuan Islam di kalangan Muslim dan non-Muslim, mengakui efektivitas media sosial dalam berinteraksi dengan komunitas dan mempromosikan nilai-nilai Islam (Sule & Sulaiman, 2021).

Selain itu, studi tentang media sosial dan keengganan terhadap vaksin menunjukkan dampak percakapan negatif di platform media sosial, menunjukkan pentingnya mempromosikan informasi yang benar dan memerangi disinformasi (Wilson & Wiysonge, 2020). Hal ini sejalan dengan penekanan Fatwa terhadap kejujuran dan larangan menyebarkan informasi palsu.

Dalam konteks pendidikan Islam, penggunaan luas media sosial telah menjadi saluran utama untuk penyebaran pengetahuan, mencerminkan perubahan lanskap akses media dan transformasi pengetahuan (Hidayah, 2024). Selain itu, aplikasi pemasaran sosial untuk mempengaruhi perubahan perilaku, seperti upaya mengurangi merokok di kalangan siswa pesantren, menunjukkan potensi media sosial dalam mempromosikan perilaku positif (Is-mail et al., 2020).

2. Instrumen Pengendalian Sosial

Sebagai instrumen pengendalian sosial, fatwa ini berfungsi untuk mempengaruhi dan mengendalikan perilaku masyarakat. Dengan menetapkan standar perilaku yang sesuai dengan ajaran Islam, fatwa ini membantu mencegah tindakan yang dapat merusak keharmonisan sosial. Dalam konteks media sosial, di mana informasi dapat menyebar dengan cepat dan tanpa filter, kontrol sosial melalui fatwa ini sangat penting untuk mencegah penyebaran informasi yang dapat menimbulkan konflik, perpecahan, dan ketidakstabilan sosial.

Fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengenai penggunaan media sosial memberikan pedoman komprehensif tentang perilaku yang diperbolehkan dan yang tidak diperbolehkan dalam ranah digital, dengan menekankan nilai-nilai seperti kejujuran, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap orang lain. Fatwa ini mengacu pada referensi dari Al-Quran dan hadis Nabi untuk menegaskan pentingnya mempertahankan integritas dan menghindari tindakan seperti menyebarkan informasi palsu, hoaks, fitnah, ghibah, namimah, dan ujaran kebencian. Fatwa ini berfungsi sebagai panduan praktis bagi pengguna media sosial, memberikan wawasan tentang interaksi sosial, verifikasi konten, pembuatan, dan penyebaran (Shuhufi et al., 2022).

Selain itu, Fatwa ini sejalan dengan perspektif Islam yang lebih luas tentang penggunaan media sosial, sebagaimana yang disorot dalam penelitian yang berfokus pada tujuan penggunaan media sosial dari sudut pandang Islam (Razali, 2024). Penelitian ini mengidentifikasi tujuan utama seperti mempromosikan ajaran Islam, mempererat hubungan, mendidik, menyuruh kepada kebaikan, melarang kemungkaran, dan memastikan kesejahteraan digital, yang dapat berfungsi sebagai prinsip panduan bagi individu yang menavigasi platform media sosial (Razali, 2024).

Dalam konteks wacana digital Islam, Fatwa ini memainkan peran penting dalam membentuk narasi tentang kebebasan berekspresi di media sosial. Fatwa ini menyediakan kerangka berakar pada Maqashid Sharia, memberikan wawasan tentang hak dan tanggung jawab individu dalam berkomunikasi online dari sudut pandang Islam (Arisandy et al., 2022).

3. Peningkatan Kesadaran dan Edukasi

Fatwa ini juga berperan dalam meningkatkan kesadaran dan memberikan edukasi kepada masyarakat mengenai pentingnya bertanggung jawab dalam berkomunikasi di media sosial. Dengan menggarisbawahi dampak negatif dari penyebaran informasi palsu dan fitnah, fatwa ini mendorong masyarakat untuk lebih kritis dalam menerima dan menyebarkan informasi. Selain itu, fatwa ini juga mengedukasi masyarakat tentang pentingnya memverifikasi kebenaran informasi sebelum membagikannya, yang merupakan salah satu prinsip dasar dalam Islam untuk mencegah kerugian dan fitnah.

Vosoughi et al. (2018) menggarisbawahi bagaimana penyebaran informasi yang salah, yang mencakup informasi yang tidak akurat atau menyesatkan, dapat mengganggu respons terhadap berbagai peristiwa seperti bencana alam dan serangan teroris. Hal ini menyoroti pentingnya memerangi berita palsu, sebagaimana ditekankan dalam Fatwa, untuk memastikan masyarakat menerima informasi yang akurat. Selain itu, Islam et al. (2020) membahas fenomena penyebaran informasi yang salah dan kelelahan media sosial, yang menunjukkan bahwa pengguna media sosial sering mencari modal sosial melalui promosi diri. Hal ini sejalan dengan kebutuhan akan komunikasi yang bertanggung jawab yang ditekankan dalam Fatwa, yang mendesak individu untuk memprioritaskan keakuratan daripada keuntungan sosial dalam interaksi daring mereka.

Selain itu, Royan et al., (2022) menekankan peran media sosial dalam menyebarluaskan informasi medis yang akurat dan memerangi misinformasi dan disinformasi. Hal ini sejalan dengan tujuan Fatwa untuk mendorong komunikasi yang bertanggung jawab guna mencegah bahaya dan fitnah, terutama di bidang-bidang penting seperti informasi perawatan kesehatan. Sebagai kesimpulan, referensi tersebut mendukung pentingnya Fatwa dalam mendorong komunikasi yang bertanggung jawab di media sosial dengan menyoroti dampak negatif penyebaran informasi palsu dan pentingnya memverifikasi informasi sebelum membagikannya guna mencegah bahaya dan fitnah.

4. Penguatan Nilai-nilai Religius dalam Kehidupan Sehari-hari

Fatwa ini memperkuat nilai-nilai religius dalam kehidupan sehari-hari umat Islam, khususnya dalam penggunaan teknologi dan media sosial. Dengan mengaitkan prinsip-prinsip agama dengan praktik sehari-hari, fatwa ini membantu umat Islam untuk tetap berpegang pada ajaran agama dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam dunia digital. Ini juga menunjukkan bahwa Islam sebagai agama yang dinamis dapat memberikan solusi dan panduan dalam menghadapi tantangan modern, termasuk dalam penggunaan media sosial.

Untuk meningkatkan nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan sehari-hari umat Islam, khususnya di bidang teknologi dan media sosial, Fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengenai pedoman untuk berinteraksi di platform digital menjadi sangat penting. Fatwa ini, sebagaimana dibahas oleh ((Shuhufi et al., 2022)), memberikan panduan tentang perilaku yang tepat (*mu'amalah*) bagi umat Islam di ranah digital, menekankan pentingnya mematuhi prinsip-prinsip Islam saat menggunakan media sosial, dengan demikian menghubungkan ajaran agama dengan praktik modern.

Dalam konteks kontemporer, media sosial telah muncul sebagai platform yang signifikan bagi umat Islam untuk terlibat dalam kegiatan Dakwah dan menyebarluaskan pengetahuan

Islam, sebagaimana disoroti oleh (Sule & Sulaiman, 2021). Hal ini sejalan dengan pemahaman bahwa media sosial telah menjadi norma dalam gaya hidup umat Islam, memfasilitasi konsumsi dan berbagi konten Islam, sebagaimana dicatat oleh (Shariffadeen, 2021). Selain itu, kajian Islami (2021) menggarisbawahi pentingnya mewujudkan ajaran amar makruf (perintah kebajikan) melalui interaksi media sosial, yang mencerminkan paradigma nilai-nilai kenabian sosial dalam komunikasi daring. Hal ini menekankan peran media sosial dalam mempromosikan nilai-nilai dan perilaku keagamaan yang positif di kalangan umat Islam.

Lebih jauh, penelitian Lengauer (2018) membahas bagaimana media sosial berfungsi sebagai platform untuk membina sosialitas Islam digital, yang memungkinkan kelompok-kelompok Muslim yang berbeda untuk mengekspresikan dan berbagi praktik keagamaan mereka secara daring. Hal ini menggambarkan bagaimana media sosial dapat dimanfaatkan untuk memperkuat identitas keagamaan dan menumbuhkan rasa kebersamaan di kalangan umat Islam di ruang digital

5. Pendorong Regulasi dan Kebijakan

Fatwa ini dapat berfungsi sebagai pendorong bagi pemerintah dan penyedia layanan media sosial untuk mengeluarkan regulasi dan kebijakan yang sejalan dengan prinsip-prinsip yang diatur dalam fatwa. Dengan adanya fatwa ini, pemerintah dan penyedia layanan dapat lebih mudah untuk mengimplementasikan kebijakan yang bertujuan untuk mengurangi penyebaran informasi palsu dan konten negatif di media sosial. Fatwa ini juga dapat menjadi acuan dalam penyusunan regulasi yang bertujuan untuk meningkatkan kualitas komunikasi di media sosial.

6. Peran Kolaboratif antara Pemerintah, Ulama, dan Masyarakat

Fatwa ini mendorong kolaborasi antara pemerintah, ulama, dan masyarakat dalam menjaga standar etika dan moral di media sosial. Pemerintah dapat mendukung implementasi fatwa ini melalui regulasi dan kebijakan yang relevan, sementara ulama dan tokoh agama dapat terus mengedukasi masyarakat tentang pentingnya mematuhi pedoman yang telah ditetapkan. Masyarakat sendiri diharapkan dapat berperan aktif dengan menerapkan prinsip-prinsip yang diatur dalam fatwa dalam kehidupan sehari-hari.

7. Mencegah Penyimpangan Sosial

Dengan memberikan pedoman yang jelas dan tegas, fatwa ini membantu mencegah penyimpangan sosial yang dapat terjadi akibat penyalahgunaan media sosial. Penyimpangan seperti penyebaran hoaks, fitnah, dan ujaran kebencian dapat merusak tatanan sosial dan menciptakan ketidakstabilan dalam masyarakat. Fatwa ini bertindak sebagai barometer moral yang membantu masyarakat untuk tetap berada dalam koridor yang benar sesuai dengan ajaran Islam.

Fatwa MUI No. 24/2017 memainkan peran krusial sebagai kontrol sosial dalam menjaga standar etika dan moral dalam praktik media sosial. Dengan memberikan pedoman yang jelas dan berbasis pada ajaran Islam, fatwa ini membantu membentuk perilaku sosial yang lebih bertanggung jawab dan harmonis. Implementasi yang efektif dari fatwa ini memer-

lukan dukungan dan kerjasama dari semua pihak terkait, termasuk pemerintah, penyedia layanan media sosial, dan masyarakat luas. Melalui upaya bersama, diharapkan penggunaan media sosial dapat memberikan manfaat maksimal bagi masyarakat tanpa menimbulkan dampak negatif yang merusak keharmonisan sosial.

PENUTUP

Fatwa MUI No. 24/2017 berfungsi sebagai kontrol sosial yang penting dalam menjaga standar etika dan moral dalam praktik media sosial. Fatwa ini memberikan panduan yang jelas dan tegas tentang perilaku yang diizinkan dan yang dilarang dalam penggunaan media sosial, berdasarkan ajaran Al-Quran dan hadis Nabi. Misalnya, fatwa ini menggarisbawahi pentingnya kejujuran, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap orang lain. Dalam konteks digital, ini berarti mencegah penyebaran informasi palsu, hoaks, fitnah, dan ujaran kebencian yang dapat menyebabkan disharmoni sosial. Selain itu, fatwa ini meningkatkan kesadaran masyarakat akan pentingnya verifikasi informasi sebelum disebar, serta memperkuat nilai-nilai religius dalam interaksi digital sehari-hari. Sebagai instrumen pengendalian sosial, fatwa ini mempengaruhi dan mengendalikan perilaku masyarakat agar sesuai dengan nilai-nilai agama, mencegah tindakan yang dapat merusak keharmonisan sosial.

Implikasi dari Fatwa MUI No. 24/2017 cukup luas dan signifikan. Pertama, fatwa ini mendorong kolaborasi antara pemerintah, ulama, dan masyarakat dalam menjaga standar etika dan moral di media sosial. Pemerintah dan penyedia layanan media sosial diharapkan mengeluarkan regulasi yang mendukung pengurangan penyebaran konten negatif dan meningkatkan kualitas komunikasi digital. Kedua, fatwa ini berperan dalam edukasi masyarakat, membantu meningkatkan literasi digital, dan mendorong pengguna media sosial untuk lebih bertanggung jawab dalam berbagi informasi. Ketiga, dengan mengintegrasikan nilai-nilai religius dalam penggunaan media sosial, fatwa ini berkontribusi pada penguatan identitas dan moralitas masyarakat Muslim di Indonesia. Implementasi yang efektif dari fatwa ini memerlukan dukungan dan kerjasama dari semua pihak sehingga penggunaan media sosial dapat memberikan manfaat maksimal tanpa menimbulkan dampak negatif, menciptakan lingkungan digital yang lebih sehat dan harmonis.

Referensi

- Abaido, G. M. (2019). Cyberbullying on Social Media Platforms Among University Students in the United Arab Emirates. *International Journal of Adolescence and Youth*, 25(1), 407–420. <https://doi.org/10.1080/02673843.2019.1669059>
- Adebayo, D. O., & Ninggal, M. T. (2021). Relationship Between Social Media Use and Students' Cyberbullying Behaviors in a West Malaysian Pubic University. *Journal of Education*, 202(4), 524–533. <https://doi.org/10.1177/0022057421991868>
- Ahmed, S. (2023). Examining the Association Between Social Media Fatigue, Cognitive Ability, Narcissism and Misinformation Sharing: Cross-National Evidence From Eight Countries. *Scientific Reports*, 13(1). <https://doi.org/10.1038/s41598-023-42614-z>
- Akeusola, B. (2023). Social Media and the Incidence of Cyberbullying in Nigeria: Implications for Creating a Safer Online Environment. *Niu HMS*, 8(3), 125–137. <https://doi.org/10.58709/niujuhu.v8i3.1701>
- Ansari, J. A. N., Azhar, M., & Akhtar, M. J. (2022). The Spread of Misinformation on Social Media: An Insightful Countermeasure to Restrict. *Studies in Economics and Business Relations*, 3(1). <https://doi.org/10.48185/sebr.v3i1.401>
- Arisandy, D. P., Asmuni, A., & Nasution, M. S. A. (2022). The Majelis Ulama's Fatwa on Freedom of Expression on Social Media: The Perspective of Maqashid Sharia. *Al-Istinbath Jurnal Hukum Islam*, 7(2), 481. <https://doi.org/10.29240/jhi.v7i2.5235>
- Arisanty, M., Febrina, N., Wiradharma, G., & Ginting, E. (2022). Social Media User in Receiving and Sharing Hoax Information: Overview From Motivation Level. *Jurnal Studi Sosial Dan Politik*, 6(1), 80–100. <https://doi.org/10.19109/jssp.v6i1.12238>
- BarlettChristopher, P., DeWittCaroline, C., MaronnaBrittany, & JohnsonKaleigh. (2018). Social Media Use as a Tool to Facilitate or Reduce Cyberbullying Perpetration: A Review Focusing on Anonymous and Nonanonymous Social Media Platforms. *Violence and Gender*, 5(3), 147–152. <https://doi.org/10.1089/vio.2017.0057>
- Bode, L., & Vraga, E. K. (2015). In Related News, That Was Wrong: The Correction of Misinformation Through Related Stories Functionality in Social Media. *Journal of Communication*, 65(4), 619–638. <https://doi.org/10.1111/jcom.12166>
- Bondielli, A., & Marcelloni, F. (2019). A Survey on Fake News and Rumour Detection Techniques. *Information Sciences*, 497, 38–55. <https://doi.org/10.1016/j.ins.2019.05.035>
- Chang, R. (2024). The Self-Perception Debate: Do Social Media and Platforms Need Better Regulation? *SHS Web of Conferences*, 187, 4001. <https://doi.org/10.1051/shsconf/202418704001>
- Chen, L., Ho, S. S., & Lwin, M. O. (2016). A Meta-Analysis of Factors Predicting Cyberbullying Perpetration and Victimization: From the Social Cognitive and Media Effects Approach. *New Media & Society*, 19(8), 1194–1213. <https://doi.org/10.1177/1461444816634037>
- Dewi, S. (2016). Konsep Perlindungan Hukum Atas Privasi Dan Data Pribadi Dikaitkan Dengan Penggunaan Cloud Computing Di Indonesia. *Yustisia Jurnal Hukum*, 5(1). <https://doi.org/10.20961/yustisia.v5i1.8712>
- Du, J., Preston, S., Sun, H., Shegog, R., Cunningham, R., Boom, J. A., Savas, L. S., Amith, M., & Tao, C. (2021). Using Machine Learning–Based Approaches for the Detection and Classification of Human Papillomavirus Vaccine Misinformation: Infodemiology Study of Reddit Discussions. *Journal of Medical Internet Research*, 23(8), e26478. <https://doi.org/10.2196/26478>
- Fiesler, C., & Proferes, N. (2018). "Participant" Perceptions of Twitter Research Ethics. *Social Media + Society*, 4(1), 205630511876336. <https://doi.org/10.1177/2056305118763366>
- Gelinas, L., Pierce, R., Winkler, S. J., Cohen, I. G., Lynch, H. F., & Bierer, B. E. (2017). Using Social Media as a Research Recruitment Tool: Ethical Issues and Recommendations. *The*

- American Journal of Bioethics*, 17(3), 3–14. <https://doi.org/10.1080/15265161.2016.1276644>
- Golder, S., Ahmed, S., Norman, G., & Booth, A. (2017). Attitudes Toward the Ethics of Research Using Social Media: A Systematic Review. *Journal of Medical Internet Research*, 19(6), e195. <https://doi.org/10.2196/jmir.7082>
- Gunawan, A. (2023). The Law Has Been Muamalah Through Social Media (Study of Mui Fatwa Analysis Number 24 of 2017). *Abdi Dosen Jurnal Pengabdian Pada Masyarakat*, 7(2), 461. <https://doi.org/10.32832/abdidos.v7i2.1804>
- Hidayah, O. N. (2024). Reconstruction of Islamic Family Law: Analyzing Marital Issues Through Multimedia. *Ijsse*, 1–10. <https://doi.org/10.53639/ijssse.v2i1.14>
- Howe, P. D. L., Perfors, A., Ransom, K., Walker, B., Fay, N., Kashima, Y., & Saletta, M. (2023). *Self-Censorship Appears to Be an Effective Way of Reducing the Spread of Misinformation on Social Media*. <https://doi.org/10.31234/osf.io/pknze>
- Hussain, Z., Kircaburun, K., Savci, M., & Griffiths, M. D. (2023). The Role of Aggression in the Association of Cyberbullying Victimization With Cyberbullying Perpetration and Problematic Social Media Use Among Adolescents. *Journal of Concurrent Disorders*. <https://doi.org/10.54127/aojw5819>
- Islam, A. K. M. N., Laato, S., Talukder, M. S., & Sutinen, E. (2020). Misinformation Sharing and Social Media Fatigue During COVID-19: An Affordance and Cognitive Load Perspective. *Technological Forecasting and Social Change*, 159, 120201. <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2020.120201>
- Ismail, I., Tahlil, T., Nurussalam, N., & Kesuma, Z. M. (2020). The Application of Social Marketing to Change Smoking Behavior of Students in Traditional Islamic Boarding Schools in Aceh. *Open Access Macedonian Journal of Medical Sciences*, 8(E), 606–610. <https://doi.org/10.3889/oamjms.2020.5117>
- Joseph, A. M., Fernández, V., Kritzman, S., Eaddy, I., Cook, O. M., Lambros, S., Silva, C. E. J., Arguelles, D., Abraham, C., Dorgham, N., Gilbert, Z. A., Chacko, L., Hirpara, R. J., Mayi, B., & Jacobs, R. J. (2022). COVID-19 Misinformation on Social Media: A Scoping Review. *Cureus*. <https://doi.org/10.7759/cureus.24601>
- Kartini, I. A. (2024). *Ethics in Social Media and Law Enforcement in Indonesia*. 513–518. https://doi.org/10.2991/978-2-38476-218-7_85
- Kee, D. M. H., Al-anesi, M., & Al-Anesi, S. A. L. (2022). Cyberbullying on Social Media Under the Influence of COVID-19. *Global Business and Organizational Excellence*, 41(6), 11–22. <https://doi.org/10.1002/joe.22175>
- Lengauer, D. (2018). Sharing<i>semangat Taqwa</i>: Social Media and Digital Islamic Societies in Bandung. *Indonesia and the Malay World*, 46(134), 5–23. <https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1415276>
- Liyanage, C., Athauda, K., Sendheera, H., Silva, R., & Dunuwila, V. (2021). A Model to Manifest the Inadequacy of Awareness in Cyberbullying Among the Adolescents and to Accent Its Dire Need. *Sliit Business Review*, 01(02), 25–52. <https://doi.org/10.54389/vqal9153>
- Lowry, P. B., Zhang, J., Wang, C., & Siponen, M. T. (2016). Why Do Adults Engage in Cyberbullying on Social Media? An Integration of Online Disinhibition and Deindividuation Effects With the Social Structure and Social Learning Model. *Information Systems Research*, 27(4), 962–986. <https://doi.org/10.1287/isre.2016.0671>
- Luo, C., Zhu, Y., & Chen, A. (2023). What Motivates People to Counter Misinformation on Social Media? Unpacking the Roles of Perceived Consequences, Third-Person Perception and Social Media Use. *Online Information Review*, 48(1), 105–122. <https://doi.org/10.1108/oir-09-2022-0507>
- Madhyastha, M. A. R. (2022). Analisis Faktor Yang Mempengaruhi Resistensi Penggunaan

- Aplikasi Layanan Publik. *Jurnal Ilmiah Manajemen Ekonomi & Akuntansi (Mea)*, 6(3), 1597–1625. <https://doi.org/10.31955/mea.v6i3.2598>
- NUTHALAPATI, P. (2024). *Cyberbullying Detection: A Comparative Study of Classification Algorithms*. <https://doi.org/10.22541/au.170664263.38254624/v1>
- Raj, M., Singh, S., Solanki, K., & Selvanambi, R. (2022). An Application to Detect Cyberbullying Using Machine Learning and Deep Learning Techniques. *Sn Computer Science*, 3(5). <https://doi.org/10.1007/s42979-022-01308-5>
- Razali, S. F. (2024). Purposes of Using Social Media From the Islamic Perspective as Motivations According to Experts in Islamic and Communication Studies. *Environment-Behaviour Proceedings Journal*, 9(28), 49–55. <https://doi.org/10.21834/e-bpj.v9i28.5904>
- Royan, R., Pendergrast, T., Rios, M. D., Rotolo, S. M., Trueger, N. S., Bloomgarden, E., Behrens, D. A., Jain, S., & Arora, V. M. (2022). Use of Twitter Amplifiers by Medical Professionals to Combat Misinformation During the COVID-19 Pandemic. *Journal of Medical Internet Research*, 24(7), e38324. <https://doi.org/10.2196/38324>
- Sarnoto, A. Z., & Hayatina, L. (2021). Polarization of the Muslim Community Towards Government Policies in Overcoming the COVID-19 Pandemic in Indonesia. *Linguistics and Culture Review*, 5(S1), 642–652. <https://doi.org/10.21744/lingcure.v5ns1.1449>
- Senja, P. Y., Yuliar, A., & Husen, F. (2022). Millenial Netiquette in Doing Muamalah and Warding Off Hoaxes on Social Media Based on MUI Fatwa Number 24 of 2017. *Masjiduna Jurnal Ilmiah Stidki Ar-Rahmah*, 5(1), 1. <https://doi.org/10.52833/masjiduna.v5i1.93>
- Shariffadeen, T. S. A. T. M. A. (2021). Examining Factors That Influence IIUM Students' Involvement in Da'wah Activities via Social Media. *Ijohs*, 3(2), 27–42. <https://doi.org/10.31436/ijohs.v3i2.203>
- Shuhufi, M., Fatmawati, F., Qadaruddin, M., Jalaluddin, B., Yunus, M. M., & M.Nur, N. (2022). Islamic Law and Social Media: Analyzing the Fatwa of Indonesian Ulama Council Regarding Interaction on Digital Platforms. *Samarah Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 6(2), 823. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v6i2.15011>
- Sinnenberg, L., Buttenheim, A. M., Padrez, K., Mancheno, C., Ungar, L. H., & Merchant, R. M. (2017). Twitter as a Tool for Health Research: A Systematic Review. *American Journal of Public Health*, 107(1), e1–e8. <https://doi.org/10.2105/ajph.2016.303512>
- Suárez-Lledó, V., & Álvarez-Gálvez, J. (2021). Prevalence of Health Misinformation on Social Media: Systematic Review. *Journal of Medical Internet Research*, 23(1), e17187. <https://doi.org/10.2196/17187>
- Sule, M. M., & Sulaiman, Y. (2021). Enhancing Da'wah and Spread of Knowledge via Social Media Platforms. *Jurnal Ilmiah Peuradeun*, 9(1), 145. <https://doi.org/10.26811/peuradeun.v9i1.549>
- Sutriawan, S. (2023). Sosialisasi Pentingnya Menjaga Privasi Dan Keamanan Data Di Era Digital. *SJPM*, 2(1), 8–14. <https://doi.org/10.61461/sjpm.v2i1.10>
- Suyadi, S., & Nuryana, Z. (2020). The Fiqh of Disaster: The Mitigation of Covid-19 in the Perspective of Islamic Education-Neuroscience. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 51, 101848. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2020.101848>
- Syafrizaldi, Siregar, F. H., & Deswita, A. (2022). *Social Media Literacy in Covid-19 Pandemic (From the Qur'an's Perspective)*. https://doi.org/10.2991/978-2-494069-07-7_25
- Tongat. (2024). Public Communication for Handling Hoax About Covid-16 Vaccine: A Content Analysis on Official Social Media of Ministry of Communications and Informatics, Indonesia. *Technium Social Sciences Journal*, 55, 179–196. <https://doi.org/10.47577/tssj.v55i1.10636>
- Vosoughi, S., Roy, D., & Aral, S. (2018). The Spread of True and False News Online. *Science*,

- 359(6380), 1146–1151. <https://doi.org/10.1126/science.aap9559>
- Williams, M. L., Burnap, P., & Sloan, L. (2017). Towards an Ethical Framework for Publishing Twitter Data in Social Research: Taking Into Account Users' Views, On-line Context and Algorithmic Estimation. *Sociology*, 51(6), 1149–1168. <https://doi.org/10.1177/0038038517708140>
- Wilson, S. L., & Wiysonge, C. S. (2020). Social Media and Vaccine Hesitancy. *BMJ Global Health*, 5(10), e004206. <https://doi.org/10.1136/bmjgh-2020-004206>
- Wu, M. (2022). What Drives People to Share Misinformation on Social Media During the COVID-19 Pandemic: A Stimulus-Organism-Response Perspective. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(18), 11752. <https://doi.org/10.3390/ijerph191811752>
- Yusuf, M., Hasanudin, H., Azhari, F., Abduh, M. R., & Farhanah, S. A. (2023). Islamic Banks: Analysis of the Rules of Fiqh on the Fatwa of the National Sharia Board-Indonesian Ulama Council. *International Journal of Law Environment and Natural Resources*, 3(1), 21–37. <https://doi.org/10.51749/injurlens.v3i1.44>

**ECOLOGICAL PRINCIPLE IN ISLAMIC THEOLOGY
(MUI'S ROLE AND INFLUENCE IN RESPONDING CLIMATE CHANGE)
PRINSIP EKOLOGI DALAM TEOLOGI ISLAM
(PERAN DAN PENGARUH MUI DALAM MERESPON
PERUBAHAN IKLIM)**

Tashdieq Ulil Amri Arhamzah

tasdiqulil@gmail.com, Universitas PTIQ Jakarta-PKUMI

Abstract

Climate change has introduced dynamics to the natural balance in Indonesia. Hydro-meteorological disasters often occur due to the disharmony in the relationship between humans and nature, which accounts for 80% of disaster events in Indonesia. The Quran, as a guide for the lives of Muslims, extensively addresses the creation of nature and the command to preserve it. Therefore, intermediaries like scholars (ulama) and religious leaders (dai) play a crucial role in interpreting socio-ecological issues through lectures and religious decrees (fatwa). The research aims to analyze the Islamic ecological concept and the role of the Indonesian Ulama Council (MUI) in responding to climate change guided by religious decrees (fatwa). To address the research questions, a descriptive-qualitative method is employed. The findings of the research reveal that scholars not only advocate for ritual worship but also actively respond to socio-ecological issues concerning the relationship between humans and nature. At an institutional level, MUI, through its religious decrees (fatwa), manages to raise awareness within the society, even though these decrees are not legally binding. The approach taken by MUI is persuasive, and its implementation depends on individual adherence. This literature-based qualitative research draws upon relevant sources, utilizing a social-ecological approach.

Keywords; Islamic Theology; Ecology; Mahdhah Worship. Climate Change; MUI;

Abstrak

Perubahan iklim memunculkan dinamika terhadap keseimbangan alam di Indonesia. Bencana hidrometeorologi sering terjadi akibat tidak harmonisnya hubungan manusia dengan alam, yang mencakup 80% kejadian bencana di Indonesia. Sebagai pedoman hidup umat muslim, Al quran hidup umat Islam banyak menyinggung terkait penciptaan alam sekaligus perintah melestarikannya. Dengan demikian dibutuhkan peran-

tara ulama dan dai sebagai tokoh terdepan untuk menginterpretasikan isu *sosio-eco* ke dalam bentuk ceramah maupun fatwa. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisa terkait konsep ekologi islam dan peran MUI merespon perubahan iklim yang berpedoman pada fatwa. Untuk menjawab masalah yang dikaji maka digunakan metode deskriptif-kualitatif. Hasil dari penelitian menemukan bahwa ulama tidak hanya kampanye di atas mimbar perihal ibadah *mahdhah*. Tapi, juga ikut serta merespon isu isu sosia-eco yang menyangkut hubungan antar manusia dengan alam. Pada taraf kelembagaan, MUI lewat fatwa fatwanya mampu memunculkan lampu kuning di tengah masyarakat meskipun eksistensi fatwa ini tidak mengikat di bawah hukum negara. Dan juga pendekatan yang dilakukan MUI ialah persuasif sehingga penerapannya tergantung individu masing masing. Penelitian kualitatif kepustakaan ini merujuk kepada kepustakaan yang relevan dengan menggunakan pendekatan sosial-ekologi.

Kata kunci: Islamic Theology;Ekologi;Ibadah Mahdah; perubahan iklim; MUI.

PENDAHULUAN

Di tengah modernisasi yang dirancang oleh manusia, ekologi menjadi satu hal bagian penting dalam mengambil kebijakan. Prinsip prinsip ekologi dapat mengilhami manusia meraih kehidupan yang layak.¹ Ekologi sangat erat kaitannya dengan keberlangsungan hidup di muka bumi. Sering kali manusia tidak memperhatikan konsekuensi dari tindakannya. Sehingga alam menjadi tereksplotasi dari aktifitas manusia yang lahir tanpa mengindahkan prinsip prinsip ekologi yang mesti dijaga. Seperti halnya kebakaran yang terjadi gunung bromo bulan lalu juga tidak lepas dari kelalaian manusia.²

Per 14 Oktober 2023, kurun waktu 1 Januari hingga 14 Oktober 2023 bencana alam yang terjadi di Indonesia menurut BNPT dalam geoportal data bencana alam sebanyak 3.146 kejadian. Dari jumlah tersebut terbagi 899 banjir, 730 kebakaran hutan dan lahan, 452 tanah longsor serta kekeringan di 139 titik.³ Disadari atau tidak, bencana terjadi bukan hanya semata mata fenomena alam. Tapi, ada kemungkinan terjadi diakibatkan ulah manusia yang tidak mampu keseimbangan alam. A.Annafilah dkk dalam penelitiannya menganalisa bahwa faktor yang menyebabkan banjir di daerah Pesalakan, Kabupaten Bangkalan ialah kurangnya perhatian masyarakat sekitar menjaga lingkungan. Hal ini dibuktikan masih adanya penebangan liar serta warga yang membuang sampah bukan pada tempatnya.⁴ Data ini tentu menarik, karena muslim adalah populasi terbesar di Indonesia yang mana sangat kental dengan ajarannya tentang ekologi.

Al Qur'an sebagai landasan hidup muslim memberikan pandangan terkait prinsip prinsip ekologi yang berkesinambungan untuk menjawab isu isu ekologi yang terjadi.⁵ Karena itu perlu peran ulama untuk mengejawantahkan ayat ayat quran terkait prinsip ekologi agar

1 Zoeraini Djamal Irwan, Prinsip Prinsip Ekologi, (Bumi Pustaka, 2018).

2 Tim Travel Detik, "Kebakaran Bromo Bikin Negara Rugi Rp 89 M, Pelaku Terancam Denda Rp 1,5 M," 2023.

3 Admin BNPB, "Geoportal Data Bencana Indonesia," 2023.

4 Adinda Anisah Annafilah et al., "ANALISIS FAKTOR PENYEBAB TERJADINYA BENCANA BANJIR DI DAERAH PESALAKAN, KABUPATEN BANGKALAN Adinda," in *PROCEEDING SCIENCE EDUCATION NATIONAL CONFERENCE 2022 PROGRAM STUDI PENDIDIKAN IPA UNIVERSITAS TRUNOJOYO MADURA*, 2022, 187-96.

5 Moh.Isom Mudin, "Prinsip Ekologis Untuk Kehidupan Berkelanjutan Perspektif Teologi Islam : Prinsip Ekologis Untuk Kehidupan Berkelanjutan Perspektif Teologi Islam : Kajian Atas Kitab Rasail Al-Nur Sa ` Id Nursi," *FIKRAH* 9, no. July (2021): 46.

mengarahkan manusia dalam berinteraksi dengan alam. Ulama bertanggung jawab untuk mengedukasi kepada masyarakat agar lebih peduli dengan lingkungan.⁶ Dalam konteks keindonesiaan, peran MUI sebagai organisasi keulamaan Indonesia diharap mampu mengontrol aktifitas manusia lewat fatwa fatwanya.

Setalian dengan itu, artikel ini berusaha menguraikan prinsip prinsip ekologi dalam teologi islam. Selain mengulik prinsip ekologi dalam teologi islam, juga diharapkan menampilkan implementasi prinsip tersebut lewat peran dan pengaruh Majelis Ulama Indonesia dalam menyorot perubahan iklim. Maka penulis merumuskan pertanyaan dalam artikel ini ialah bagaimana prinsip ekologi dalam kacamata teologi islam. Serta bagaimana peran dan pengaruh MUI dalam merespon perubahan iklim.

Karya Fahrudin M. Mangunjaya (2019) salah satu yang menyoroti peran fatwa MUI terkait konservasi alam dan gerakan gerakan masyarakat dalam menjaga lingkungan.⁷ Ia menegaskan bahwa secara substansial, pemisahan antara aspek keyakinan agama dan kepedulian terhadap lingkungan adalah pandangan yang sekuler, karena Islam pada dasarnya banyak membahas isu lingkungan, misalnya perlunya alam yang bersih dan baik. Meskipun demikian, perlu adanya perspektif lain dengan mengkaji prinsip prinsip islam dalam teologi islam.

Lanjut Muh. Mufid (2022) juga mengangkat judul terkait kontribusi progresif MUI dalam merespon perubahan iklim. Artikel tersebut menjelaskan bagaimana nalar MUI alam memutuskan fatwa ekologis bertumpu pada nalar *maqashid syariah*.⁸ Muh Isom Mudin *et al* (2021) juga membahas mengkaji prinsip prinsip ekologi dalam dalam kitab rasail wan nur karya Ramadhan Buthi. Ia menemukan bahwa manusia tidak akan bisa keluar dari prinsip prinsip syariah untuk kehidupan yang berkelanjutan.⁹ Karya Muh. Isom *et al* menggunakan pendekatan teologis yang terkandung dalam kitab rasail wan nur secara khusus. Sedangkan Muh. Mufid menggunakan pendekatan filosofis untuk menganalisa fatwa sosial-ekologis MUI. Berangkat dari karya Moh. Mufid dan Muh. Isom *et al*. penulis berpendapat bahwa kajian ekologi ini perlu kacamata dari perspektif lain melalui pendekatan teologis-filosofis islam dalam Al Qur'an untuk menganalisa prinsip ekologi dengan mengintergrasikan peran dan pengaruh MUI dalam merespon perubahan iklim.

Artikel ini mengaplikasikan paradigma konstruktivisme dengan menggunakan pendekatan kualitatif untuk menjelaskan dan menjawab peristiwa yang sedang atau telah terjadi, juga berfokus pada penafsiran makna yang berkembang dari informan penelitian.¹⁰ Metodologi yang ditempuh dalam menjawab artikel ini adalah penelitian pustaka dengan data primer yang diambil dari lektur yang terkait dengan penelitian. Tujuan dari penelitian ini mendeskripsikan terkait prinsip prinsip ekologi dalam teologi islam dengan mengintegrasikan dengan peran dan pengaruh MUI dalam merespon perubahan iklim.

6 Moh. Mufid, *PERAN FATWA MUI DALAM PERUBAHAN SOSIAL* (Jakarta: MUI, 2022).

7 Fachruddin Majeri Mangunjaya and Gugah Praharawati, "Fatwas on Boosting Environmental Conservaation in Indonesia," *Religions* 10, no. 2019 (2019): 4.

8 Mufid, *PERAN FATWA MUI DALAM PERUBAHAN SOSIAL*.2022, hal 674.

9 Moh Isom Mudin, Hamid Fahmy Zarkasyi, and Abdul Kadir Riyadi, "Prinsip Ekologis Untuk Kehidupan Berkelanjutan Perspektif Teologi Islam : Kajian Atas Kitab Rasail Al-Nur Sa` Id Nursi" *FIKRAH* 9 (2021): 45.

10 Dezlin NK, S Licoln YS, *Handbook of Qualitative Research*. Dariyatno, penerjemah. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,2009).

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

1. Prinsip Prinsip Ekologi Dalam Teologi Islam

Menurut Ramli utina et al. ekologi merupakan studi tentang lingkungan baik abiotik dan biotik dan hubungan antar organisme. Menurutnya lingkungan abiotik terdiri dari air, unsur mineral, cahaya dan tanah.¹¹ Sedangkan Odum memandang ekologi ialah suatu studi yang mempelajari struktur dan fungsi ekosistem atau alam di mana manusia adalah bagian dari alam.¹² Setidaknya ada dua komponen utama dalam pembahasan ekologi yaitu organisme dan lingkungan yang kemudian dari komponen tersebut diteliti bagaimana peran dan fungsi di alam.

Etika ekologi-antroposentris sering kali memisahkan antara organisme dengan lingkungan, seperti manusia terpisah dengan alam.¹³ Etika ini memandang segala kegiatan manusia tidak terikat oleh alam, hal ini berimplikasi terhadap aktifitas mereka yang menabrak prinsip prinsip ekologi. Biasanya pikiran ini lebih mementingkan keuntungan dibanding kerugian yang diperoleh. Menariknya, Islam membeberkan dialog teologis seputar prinsip prinsip dasar ekologi serta relasi manusia dengan alam sebagai satu kesatuan yang tidak dapat terpisahkan.

Kajian ekologi dalam buku Physical Geography sekurang kurangnya ada 3 aspek; *Organism and environment, habitat and the ecosystem*. Prinsip ini menekankan pada keseimbangan hidup antara makhluk. Meminjam perkataan dari J.B Banawiratma keadilan ekologis berhubungan erat dengan keadilan sosial.¹⁴ Dilihat dari prinsip tersebut maka bisa ditarik prinsip ekologi sangat erat kaitannya dengan ekosistem.¹⁵ Sedangkan organisme dan lingkungan adalah bagian dari ekosistem, karena pada sub ekosistem terdapat makhluk hidup dan lingkungan, begitupun dengan habitat juga bagian dari organisme.

Undang undang lingkungan hidup menjelaskan ekosistem sebagai suatu tatanan kesatuan secara utuh menyeluruh antara segenap unsur lingkungan hidup yang saling mempengaruhi.¹⁶ Penalaran dari prinsip ekosistem diatas mendapati di mana ada manusia di situ ada alam untuk menjamin kebutuhan kebutuhan manusia, juga di mana ada alam maka di situ butuh manusia dalam melestarikan biotik lainnya. Manusia dan alam punya peran masing masing, saling butuh dan memberikan dampak satu sama lain. Terdapat hubungan timbal balik dalam interaksi antara seluruh unsur-unsur lingkungan.¹⁷ Hubungan ini baik sesama elemen biotik, sesama abiotik maupun secara silang antara keduanya.

Jika ditelisik lebih jauh manusia merupakan produk unggul dibanding biotik lainnya. Manusia diberikan eminensi untuk mengatur dan mendominasi lewat kemampuan berpikir. Karenanya diharapkan manusia bisa menjaga hubungan timbal balik dengan lingkungan. Prinsip *Organism and environment* sebagai ekosistem menjelaskan organisme hidup selalu membutuhkan organisme hidup lain untuk bertahan hidup, yang ini nantinya tentu akan

11 Dewi Wahyuni Utina, Ramli Baderan, *Ekologi Dan Lingkungan Hidup*, 2009. hal 11.

12 H.T Odum. *Ekologi Lingkungan Hidup* John Wiley & sons. (New York: 1983).

13 Yusup Rogo Yuono, "Melawan Etika Lingkungan Antroposentris Melalui Interpretasi Teologi Penciptaan Sebagai Landasan Bagi Pengelolaan-Pelestarian Lingkungan," *JURNAL FIDEI* 2, no. 1 (2019): 199.

14 J.B Banawiratma, *10 Agenda Postoral Transformatif Menuju Pemberdayaan Kaum Miskin dengan Perspektif Adil Gender, HAM, dan Lingkungan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hal.76.

15 Zoeraini Djamal Irwan, *Prinsip Prinsip Ekologi*, (Bumi Pustaka, 2018), hal.28

16 Zoeraini Djamal Irwan, "Prinsip Prinsip Ekologi", hal.27.

17 Zoeraini Djamal Irwan, "Prinsip Prinsip Ekologi", hal.27.

menjadi rantai makanan.¹⁸ Dalam hal ini manusia sangat rentan di anggap rakus dan tamak karena sering kali mengeksploitasi organisme lain untuk bertahan hidup. Menariknya, padahal dalam teologi islam manusia disebut sebagai *khalifah* dimuka bumi ini atau bisa kita sebut sebagai duta pelestari alam.

Uraian terkait komponen dasar kajian ekologi mengonfirmasi terdapat prinsip prinsip fundamental dalam menjaga ekosistem. Falsafah dasar terkandung dalam konsep ekologi merupakan tangga pertama untuk merumuskan ekosistem yang ramah dan berkelanjutan. Prinsip prinsi tersebut dapat kami tarik; adanya ketergantungan antara biota; keanekaragaman, keberlangsungan, serta manusia sebagai biota unggul juga duta pelestari alam. Hal ini juga di dukung oleh Capra dalam bukunya Ecology and community diantara prinsip ekologi; ketergantungan, keanekaragaman, kerjasama, fleksibilitas dan jaring kerja.¹⁹

Ketergantungan antara biota, jikaditinjau dalam perspektif teologi Islam maka akan didapati beberapa ayat yang menjelaskan term term tersebut. Ketergantungan antara manusia dan makhluk lainnya. Meskipun pada prinsipnya ketergantungan antarmanusia tidak secara eksplisit diterangkan dalam Al Qur'an. Namun terdapat isyarat isyarat manusia membutuhkan sesamanya. *Pertama*, dalam surat Al Hujurat ayat 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

*"Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Swt Maha Mengetahui lagi Maha teliti. (Q.S Al Hujurat-13)"*²⁰

Al Hujurat ayat 13 membeberkan bahwa penciptaan manusia tidak dalam satu bentuk atau homogen. Terdapat antitesis di setiap penciptaan manusia yang meniscayakan keseimbangan dalam kehidupan seperti Allah Swt menciptakan laki laki juga menciptakan perempuan. Ayat ini juga menerangkan bahwa manusia memiliki potensi yang berbeda beda sebagaimana laki laki memiliki potensial yang berbeda dengan perempuan, begitu pun sesama laki laki ataupun perempuan. Karena itu Al Qur'an menginstruksikan manusia untuk saling mengenal satu sama lain demi terciptanya keberlangsungan hidup.

Kedua, surat Al Zukhruf ayat 32

وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

*"Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat memanfaatkan sebagian yang lain. Rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan." (Q.S Al Zukhruf-32)"*²¹

18 John Woodward and Jen Green, *Biology Matters*, Rofida Uma (Singapore: PAKAR RAYA, n.d.), hal 5.

19 Eri Barlian and Iswandi U, "EKOLOGI MANUSIA" (Yogyakarta: DEEPUBLISH, 2014). hal 4.

20 Qur'an Kemenag, "Al Hujurat ayat 13", 2023, diakses pada tanggal 05 Oktober 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/49?from=13&to=18>.

21 Qur'an Kemenag, "Al Hujurat ayat 13", 2023, diakses pada tanggal 05 Oktober 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/43?from=32&to=89>.

Hamka dalam tafsirnya menjelaskan bahwa urusan dunia manusia punya nasib yang berbeda, ada yang kaya pula ada yang miskin, ada yang memiliki ratusan ternak pula ada yang memikul beban.²² Hal selaras yang paparkan Zamakhsyari dalam al Kasysyaf Allah Swt. telah membagi mata pencaharian dan penghidupan manusia yang berbeda beda, kemudian menjadikan diantara mereka yang kuat dari finansial, juga ada yang lemah.²³ Namun kaya-miskin, pejabat-rakyat biasa bukanlah tolak ukur kebaikan di mata Allah Swt karena apa yang manusia kumpul dari urusan dunia tidak lebih baik dari rahmat-Nya. Ayat ini semata mata menjelaskan manusia makhluk sosial tidak akan mampu berdiri sendiri tanpa manusia lainnya, karena tujuan penciptaan manusia agar mereka dapat berdampingan dan berinteraksi bersama-sama serta meraih kemaslahatan dan memperoleh kemudahan-kemudahan.

Ketergantungan manusia tidak sebatas antar-sesama tetapi juga kepada biota biota lainnya. Surat Al An'am ayat 99

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

"Dan Dialah yang menurunkan air hujan dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau. Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak; dan dari mayang korma mengurai tangkai-tangkai yang menjulai, dan kebun-kebun anggur, dan (Kami keluarkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya di waktu pohonnya berbuah dan (perhatikan pulalah) kematangannya. Sesungguhnya pada yang demikian itu ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang beriman". (Q.S Al An'am-99)²⁴

Penjelasan ayat ini terkait kebutuhan manusia terhadap biota lainnya. Mulanya Allah Swt. menganugerahkan air dari langit sebagai sumber kehidupan, lalu tumbuhlah tanaman tanaman kurma, zaitun dan delima sebagai sumber pangan manusia. Umumnya penyebutan kurma, delima dan zaitun tidak berarti membatasi hanya ketiga buah tersebut saja yang tumbuh, tapi penyebutan tersebut hanya sebagai contoh kecil. Lalu buah yang keluar bukan hanya satu atau dua jenis, tapi dengan bermacam macam bentuk dan rasanya. Oleh karena itu manusia perlu beretika dalam berinteraksi dengan alam, dengan tidak mengeksploitasi alam atau bahkan merusak sumber kehidupan mereka.

Ketiga ayat di atas memberikan sebuah gambaran tentang falsafah ekologi. Pertama, prinsip ketergantungan manusia, manusia tidak mampu menyelesaikan permasalahannya tanpa organisme lain. Manusia cenderung membentuk suatu kelompok untuk memenuhi kebutuhannya. Kedua, keanekaragaman hayati atau biodiversitas. Keanekaragaman hayati yang berada dalam satu ekosistem sangat penting untuk menjaga sektor, baik perikanan, kehutanan dan pertanian. Degradasi biodiversitas berarti meniscayakan kemerosotan pemanfaatan ekosistem yang berimbas pada ketahanan pangan yang melemah.

22 Buya Hamka, *Tafsir Al Azhar*, VII (Singapura: Pustaka Nasional, PTE LTD, 1992), hal.6549.

23 (الرياض: مكتبة العبيكات, 8991), I.032, in 6, *الرّمحشري*. "تفسير الكشاف"

24 Qur'an Kemenag, "Al An'am ayat 99", 2023, diakses pada tanggal 05 Oktober 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=100&to=165>.

Saat ini Indonesia dikategorikan sebagai salah satu dengan penurunan keanekaragaman yang tinggi dengan 583 spesies yang terancam punah.²⁵ Perlu tindakan preventif untuk mencegah degradasi spesies. Sebagaimana diketahui keanekaragaman hayati sangat bermanfaat bagi manusia khususnya. Yang mana banyak ilmuwan kesehatan mengatakan adanya khasiat dalam keanekaragaman hayati, bahkan pakar medis-farmasi menjadikannya sebagai bahan utama pembuatan obat.²⁶

Saat ini teknologi modern yang dirasakan oleh manusia dengan segala kemudahannya terdapat sisi negatifnya, begitupun dengan pembangunan infrastruktur sosio-ekologi cenderung kurang ramah terhadap prinsip ekologi. Misalnya dalam kegiatan tersebut penggunaan bahan bakar fosil, praktik ini justru meningkatkan emisi gas rumah kaca.²⁷ Kondisi ini terus bereskalasi jika para aktivis tidak merenung kegiatan yang dapat mendegradasi lingkungan. Oleh karena itu manusia perlu menganalisis risiko sebelum mengambil keputusan. Hal ini sangat erat kaitannya dengan falsafah ekologi terakhir, yaitu manusia didefinisikan sebagai duta biota dalam pelestarian alam.

Islam mengelaborasi falsafah manusia adalah duta biota sebagai khalifah di muka bumi ini. Konsep khalifah di muka bumi tidak hanya identik kekuasaan tapi juga memberikan nuansa tanggung jawab dan amanah. Sebagai makhluk yang diberikan sifat *natiqiyyah* -kemampuan berpikir, mampu membedakan baik-buruk, mafsadat-mudarat -sepatutnya segala kerusakan di alam dikembalikan kepada manusia. Selain itu dari sisi tasawuf manusia juga bagian dari manifestasi sifat Allah Swt yang Maha Menjaga. Meskipun demikian manusia tetap potensial melakukan baik maupun yang buruk.

Manusia sebagai duta biota secara implisit dideskripsikan dalam Al Baqarah ayat 30

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah¹³ di bumi." Mereka berkata, "Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?" Dia berfirman, "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." (Q.S Al Baqarah-30)

Ekspansi ayat ini ketika Allah Swt. memberikan info kepada Malaikat tentang terkait penciptaan khalifah di muka bumi. Kemudian malaikat menimpali pertanyaan apakah Allah Swt menjadikan khalifah sebagai perusak dan saling menumpahkan darah di muka bumi.²⁸ Para Mufassir berbeda pendapat pada kata khalifah, sebagian ulama mengatakan Nabi Adam As. juga sebagian mengatakan kepada seluruh umat manusia tidak hanya ditujukan kepada seseorang khusus.²⁹ Pendapat yang mengatakan kepada seluruh umat manusia be-

25 Agus Setiawan, "Keanekaragaman Hayati Indonesia: Masalah Dan Upaya Konservasinya," *Indonesian Journal of Conservation* 11, no. 01 (2022): 13–21, <https://doi.org/10.15294/ijc.v11i1.34532>.

26 Hero Marhaento and Lies Rahayu Faida, "RISIKO KEPUNAHAN KEANEKARAGAMAN HAYATI DI TAMAN NASIONAL GUNUNG MERAPI: TINJAUAN SPASIAL," *Jurnal Ilmu Kehutanan* 9, no. 1 (2015): 75–84.

27 Arthur Saniotis, "Muslims and Ecology : Fostering Islamic Environmental Ethics Muslims and Ecology : Fostering Islamic Environmental Ethics," no. August (2017): 168. .

28 Hamka, *Tafsir Al Azhar*.

29 94, (8002), الكاظم الحائري. الامامة وقيادة المجتمع (مكتبة آية الله الكاظم الحائري, 2002).

ranggapan bahwa Nabi Adam As tidak mungkin melakukan kerusakan dan saling bertumpah darah di muka bumi.

Eksistensi manusia sebagai khalifah di muka bumi tidak sekadar melangsungkan kehidupan ataupun tentang adidaya dan kuasa. Tapi khalifah mampu mengakomodir segala sesuatu di sekitarnya, bertanggung jawab terhadap keberlangsungan keanekaragaman hayati.³⁰ Karena memiliki sifat *natiqiyah* maka manusia diharapkan mampu mengendalikan diri agar tidak mengeksploitasi alam hanya untuk kesenangan pribadi. Sesama manusia juga harus memberikan contoh yang baik bagaimana beretika baik terhadap lingkungan dan alam.

Pelestari alam sebagai falsafah yang dinisbatkan kepada manusia tidak bisa dielakkan. Sebab penciptaannya juga berbeda dengan makhluk lain. Islam memaparkan manusia dirancang dengan sebaik baik ciptaan. Jika diibaratkan sebagai kendaraan, manusia adalah mobil yang dilengkapi onderdil terkini serta teknologi yang terbaik. At Tin ayat 4

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ط

"*surely, Kami benar-benar telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya*"(Q.S At-Tin: 4)³¹

Penulis berpendapat bahwa pelestarian alam harus menggunakan etika biosentrisme dengan manusia sebagai struktur tertinggi untuk menjaga dan melestarikan alam. Peran struktural dari manusia dirasakan perlu untuk memberikan edukasi ataupun undang-undang perihal melestarikan alam, dalam konteks keagamaan tentu MUI punya legitimasi lewat fatwa fatwanya. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan salah satu tindakan preventif untuk meredam tindakan masyarakat. Pasalnya fatwa ditataran akar rumput dimaknai sebagai salah satu rekayasa sosial untuk mengatur kehidupan yang berkelanjutan.³²

2. Peran Dan Pengaruh MUI Dalam Merespon Perubahan Iklim

MUI saat ini tengah membahas sebuah produk hukum atau fatwa berkenaan dengan perubahan iklim. MUI menduga bahwa perubahan iklim dimana emisi adalah faktor utama penyebab krisis iklim, khususnya yang terjadi di Indonesia. Hal ini berangkat dari isu hangat yang menempati posisi ke empat pencemaran udara dan ke sepuluh risiko kerusakan lingkungan yang signifikan.³³

Munas MUI tahun 1983 merekomendasikan terkait masalah lingkungan harus menjadi landasan dalam pembangunan nasional. Ada dua poin rekomendasi dari MUI yaitu;

1. Bahwa proyek nasional pembangunan pemerintah seperti proyek UKDP harus mempertimbangkan masalah kependudukan, Kesehatan juga lingkungan hidup.

30 Zul Helmi, "Konsep Khalifah Fil Ardhi Dalam Perspektif Filsafat: Kajian Eksistensi Manusia Sebagai Khalifah," *Intizar* 24, no. 1 (2018): 53.

31 Qur'an Kemenag, "Al An'am ayat 99", 2023, diakses pada tanggal 05 Oktober 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/95?from=4&to=8>.

32 Danu Aris Setiyanto, "Fatwa Sebagai Media Social Engineering (Analisis Fatwa MUI Di Bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi)," *Jurnal Al Ahkam* 3 (2018): 87..

33 Tim Rembulan, "Pencemaran Udara Jakarta, MUI Bahas Fatwa tentang Perubahan Iklim" diakses tanggal 15 September 2023, <https://www.liputan6.com/islami/read/5382482/pencemaran-udara-jakarta-mui-bahas-fatwa-tentang-perubahan-iklim?page=2>.

2. Adanya proyek printis/pilot project yang khusus menangani masalah demografi, kesehatan lingkungan hidup (193) 2003 Dirjen Bimas dan penyelenggara Haji³⁴

Keputusan ini menjadi acuan MUI dalam merespon perubahan iklim yang terjadi di Indonesia. Berdasarkan data yang ditelusuri dari kumpulan fatwa MUI bahwa perubahan iklim dan lingkungan masuk dalam kategori sosial dan budaya ataupun sosial kemaasyarakatan. Satu dekade terakhir MUI telah merilis beberapa fatwa yang berkaitan dengan lingkungan. Antara lain;

2010

- Fatwa tahun 2010 nomor 02: Pemanfaatan daur ulang air

2011

- Fatwa tahun 2011 nomor 22: pertambangan yang ramah lagi *eco-friendly*.

2014

- Fatwa tahun 2014 nomor 04: seputar pelestarian satwa langka untuk menjaga ekosistem
- Fatwa tahun 2014 nomor 41: Hukum tentang tata Kelola sampah

2015

- Fatwa MUI tahun 2015 No 001 pada Munas MUI: pemanfaatan dana ZISWAF untuk pengadaan sarana air bersih dan sanitasi bagi Masyarakat.

2016

- Fatwa tahun 2016 nomor 30: Hukum eksploitasi hutan dan lahan serta kewajiban pengendaliannya.

Fatwa MUI nomor 02 tahun 2010 tentang daur ulang air memuat poin-poin penting antara lain;³⁵

1. Air daur ulang dapat dimanfaatkan kembali. Juga suci menyucikan sepanjang sesuai proses fikih.
2. Rekomendasi kepada pemerintah, swasta dan pihak yang mengelola daur ulang air serta seluruh pemangku kepentingan diharapkan meningkatkan mutu dan kualitas kecanggihan alat yang dipergunakannya sejalan dengan kemajuan zaman dengan menjadikan fatwa ini sebagai pedoman.
3. Merekomendasi kepada pemerintah untuk memasukkan standar kehalalan air dalam penetapan ketentuan standar air bersih juga standar air minum di samping standar kesehatannya, hal tersebut sesuai dengan ketentuan fatwa ini.

Secara filosofis terbitnya fatwa 02 2010 dimulai ketika peningkatan jumlah sumber daya manusia meniscayakan peningkatan kebutuhan air yang semakin tinggi. Peningkatan kebutuhan air tidak di dukung dengan peningkatan kualitas sumber air. Karenanya di anggap perlu tindakan prentif untuk menghadapi krisis air.

Dalam perjalanannya, fatwa yang lahir melalui proses musyawarah antara ulama harus bersifat solutif atas problematika masyarakat untuk menciptakan keberlangsungan hidup yang baik. ³⁶ Artinya kondisi sosial dan alam pada saat itu menjadi acuan dalam melahirkan produk hukum. Jika digali lebih dalam pada tahun 2009 LAPAN, BMKG dan International

³⁴ Komisi Fatwa MUI, *Dinamika Fatwa MUI*, 1st ed. (Jakarta: Republika, 2021), 2.

³⁵ MUI, *Dinamika Fatwa MUI*.

³⁶ MUI.

Research Institute merilis ancaman el nino melanda Indonesia sepanjang 2009-2010.³⁷ Sekitar 80.000 sampai 150.000 hektar lahan pertanian akan mengalami kekeringan, ancaman kebakaran hutan juga curah hujan yang menurun. Penulis beranggapan bahwa dari permasalahan sosial-ekologi, MUI merespon ancaman penurunan air bersih dengan mengeluarkan fatwa daur ulang air. Yang mana kebolehan memakai daur ulang air untuk bersuci selama prosesnya sesuai dengan prinsip fikih.

Problem sosial-ekologi pada 2010 secara filosofis juga memberikan pengaruh terhadap fatwa 22 tahun 2011. Nomor 22 tahun 2011 memuat pertambangan ramah lingkungan. Falsafah ekologi sangat kental dengan timbangan timbangan fatwa ini. Manusia sebagai duta pelestari alam hendaknya menimbang nimbang dalam berinteraksi dengan lingkungan, terkhusus pertambangan. Pertambangan tanpa memperhatikan prinsip ekologi justru hanya merusak alam. Di antara poin penting dalam fatwa ini antara lain;³⁸

1. Pertambangan boleh dilakukan sepanjang didalam kegiatan tersebut terindikasi adanya kemaslahatan, tidak menimbulkan mudharat, dan serta *eco-friendly*.
2. Kegiatan pertambangan harus memenuhi syarat perencanaan tata ruang (*spatial planning*) serta perizinan yang berkeadilan.

Jika ditinjau lebih dekat secara filosofis, lahan tambang merupakan karunia Allah Swt yang dapat berpotensi kesejahteraan dan kemaslahatan manusia jika dieksplorasi lebih dalam. Namun pada praktiknya sering kali manusia tidak memikirkan dampak dari aktifitasnya. Pada tahun 2011-2012 praktik pertambangan meningkat, BPK (Badan Pemeriksa Keuangan) menemukan sebanyak 115 kegiatan pertambangan tanpa ijin.³⁹ Kerugian yang ditemukan tentu bukan hanya di sektor pendapatan negara. Tapi, kerusakan lingkungan yang berkelanjutan seperti longsor, erosi bahkan kehilangan flora dan fauna jika pemerintah tidak turut mengawasi praktik yang sehat.

Pada dasarnya fatwa MUI dalam merespon kerusakan iklim tidak lahir setiap tahun, khususnya dalam 13 tahun terakhir. Dari 2011 fatwa baru kemudian baru lahir tiga tahun berikutnya, 2014. Terdapat dua fatwa yaitu nomor 04 dan 41 tahun 2014. Hal ini justru menarik, karena menjadi pembeda tugas dan fungsi fatwa dalam merespon masalah sosial. Bukan hanya sekadar fatwa tanpa adanya isu isu kontemporer sebagai acuan merespon keadaan.

Fatwa nomor 04 tahun 2014 memuat pelestarian satwa langka untuk menjaga keseimbangan ekosistem. Penerbitan ayat ini mendapat apresiasi dari dunia internasional, salah satunya ialah Martin Palmer. Dia merupakan sekjen dari aliansi agama dan konservasi dari Inggris. Sebagai aktifis yang berkecimpung di dunia konservasi hal ini tentu merubah pandangannya bahwa islam tidak hanya mengurus soal ibadah *mahdhah*, tapi islam konsen pada etika etika biosentris. Menjaga lingkungan perlu menjadi perhatian tiap individu, juga perlu menginterpretasikan lingkungan dari perspektif lain salah satunya, agama.

Di antara poin penting ayat ini perlu adanya tindakan preventif perlindungan dan pelestarian satwa langka serta menghalau terjadinya krisis satwa. Pelestarian satwa tidak akan

37 Alamendah, "Indonesia Waspada Ancaman El Nino 2009", diakses 15 September 2023, <https://alamendah.org/2009/08/01/indonesia-waspada-ancaman-el-nino-2009/>.

38 MUI, *Dinamika Fatwa MUI*.

39 IESR, "Diskusi: Pertambangan Ilegal di Indonesia dan Tantangannya Menuju Ekonomi ASEAN," 2013, diakses 15 September 2023, <https://iesr.or.id/diskusi-pertambangan-ilegal-di-indonesia-dan-tantangannya-menuju-ekonomi-asean>.

mewujudkan hasil maksiman tanpa peran seluruh elemen masyarakat. Sebagaimana ayat ini merekomendasikan kepada legislatif, pemerintah daerah, pelaku usaha, tokoh agama, masyarakat terjun langsung bersama dalam melestarikan ekosistem. Falsafah yang diangkat bermula dari Al Baqarah ayat 30, manusia sebagai khalifah di muka bumi. Falsafah ini dimaknai penciptaan manusia sebagai khalifah yang berintegrasi dan bertanggung jawab untuk memakmurkan bumi (*al i'mar fi ddunya*). Olehnya keseimbangan ekosistem adalah bagian dari kemaslahatan manusia.

Mirip halnya fatwa 41 tahun 2014 seputar tata kelola sampah untuk melawan kerusakan lingkungan. Selain falsafah yang terkandung didalam ayat tersebut juga mengacu kepada manusia sebagai khalifah di muka bumi, juga memberikan rekomendasi kepada setiap elemen terjun mengelola sampah. Poin poin penting ayat ini antara lain; a) minimnya kesadaraan masyarakat dan pelaku industri dalam tata kelola limbah berimplikasi pada peningkatan pencemaran lingkungan hidup yang memprihatinkan, b) setiap elemen mengedukasi masyarakat, baik tokoh agaman, lembaga pendidikan, legislatif, pemerintah daerah juga pelaku usaha.

Secara sosial-filosofis ayat 41 tahun 21 sebagai respon dari meningkatnya kuantitas produksi sampah di Indonesia. Pada tahun 2014 jumlah produksi sampah sebanyak 311 juta ton, jumlah ini meningkat 20 kali lipat sejak tahun 1965.⁴⁰ Angka tersebut akan terus meningkat seiring pola hidup masyarakat kurang baik dan jumlah penduduk bertambah. DKI Jakarta sejak tahun 2010 mengalami peningkatan sampah hingga 6.139 ton perhari, dan puncaknya tahun 2014 menghasilkan 8.000 ton perhari.⁴¹ Buruknya penanganan sampah menimbulkan beberapa permasalahan lainnya, seperti halnya banjir dan kesehatan. Dari data BNPB terkait banjir tahun 2013 terdapat 85 kejadian, 2014 terdapat 88 kejadian.⁴²

Sedangkan ayat 04 tahun 2014 sebagai respon terhadap beberapa kasus yang terjadi pada tahun 2013 konflik antara satwa dan manusia. Selain itu juga terdapat kasus memperniagakan satwa yang terjadi di Sumatra. Mereka mengambil kulit harimau lalu menjualnya kepada konsumen. Padahal telah ada pasal yang mengatur eksploitasi hewan yang dilindungi, dalam UU nomor 5/1990 pasal 21 ayat berbunyi bahwa yang memiliki, menyimpan, juga merawat, mengangkut, dan memperniagakan satwa yang dilindungi dalam keadaan mati dan mengeksploitasi, menyimpan atau memiliki kulit bagian bagian tertentu yang dilindungi undang undang.⁴³ Buruknya penanganan kawasan hutan membuat beberapa kawasan dijadikan perkebunan oleh masyarakat, sehingga mempersempit kawasan hutan. Karenanya perlu gerakan terpadu dalam hal ini MUI merilis fatwa pelestarian satwa.

Fatwa Lingkungan MUI tahun 2016 nomor 30 mengatur perihal pembakaran hutan dan lahan serta pengendaliannya. Di antara poin penting; a) bahwa suatu kesatuan yang terdiri dari hamparan lahan berisi sumberdaya alam hayati didominasi pepohonan dalam perseku-

40 Vania," Tahun 2050, Sampah Plastik di Laut Lebih Banyak Daripada Ikan," 2018, diakses 15 September 2023, <https://www.suara.com/lifestyle/2018/04/19/115911/tahun-2050-sampah-plastik-di-laut-lebih-banyak-daripada-ikan>.

41 Khairany,"Volume sampah di Jakarta meningkat drastis," 2018, diakses 15 September 2023 <http://www.antaranews.com/berita/441700/volume-sampah-di-jakartameningkat-drastis>.

42 Pusat Krisis Kemenkes," Statistik Kejadian Bencana Tahun 2014," 2015, diakses 15 september 2023, <https://pusatkrisis.kemkes.go.id/statistik-kejadian-bencana-tahun-2014>.

43 Zamzami," Memperdagangkan Satwa Terancam Punah, Cukup 3 Bulan Bui & Denda 1 Juta Rupiah," 2013, diakses 15 september 2023, <https://www.mongabay.co.id/2013/04/09/memperdagangkan-satwa-terancam-punah-cukup-3-bulan-bui-denda-1-juta-rupiah/>.

tuan disebut hutan, b) bahwa pembakaran hutan dan lahan menimbulkan kerusakan alam serta menimbulkan kerugian bagi orang lain adalah suatu hal yang haram, c) terganggunya kesehatan, pendidikan, sosial dan ekonomi akibat dari pembakaran hutan. Di tahun 2013 Indonesia menurut Forest Watch Indonesia (FWI) menempati posisi ketiga hutan terluas di dunia.⁴⁴ Sehingga satu keuntungan tersendiri bagi warga Indonesia.

Di lihat lebih lanjut, fatwa ini rilis sebagai respon MUI terhadap isu isu pembakaran hutan dan lahan. Deforestasi hutan indonesia sejak penobatan sebagai paru paru dunia sulit dihindari. Deforestasi adalah kondisi di mana luas hutan mengalami pengurangan oleh infrastruktur. Jika dilihat tahun 1985-1998 jumlah deforestasi sebanyak 1,6 juta hektar, tahun 2000 sebanyak 2 juta hektar. Tahun 2013-2014 sebanyak 0,4 juta hektar, sedangkan 2014-2015 sebanyak 1.09 juta hektar.⁴⁵ Selain deforestasi, kebakaran hutan salah satu alasan filosofis fatwa ini lahir. Hal ini diperkuat pada tahun 2015 diketahui sebagai salah satu karhatlu terbesar di Indonesia di mana menghabiskan 2,5 juta hektar.

Respon MUI terhadap perubahan iklim tidak hanya bersifat fatwa-sentris. Tapi, juga pada tataran aplikatif, dimana mereka mengodifikasi kumpulan khutbah yang berkaitan dengan lingkungan hidup sebagai bahan sosialisasi kepada masyarakat lewat mimbar mimbar. Mimbar jumat salah satu media untuk menyampaikan fatwa fatwa terbaru MUI, sebab banyak masyarakat yang belum tersentuh informasi fatwa MUI lewat media, karena keterbatasan teknologi. Selain itu Munas MUI 2015 membolehkan pemanfaatan zakat, infaq, sedekah dan wakaf (ZISWAF) untuk pembangunan sarana air bersih dan sanitasi bagi masyarakat.

KESIMPULAN

Falsafah ekologi berkaitan terang dengan ajaran islam. Islam tidak hanya membincang ibadah *mahdhah* umat muslim tapi juga konsen pada isu sosial-ekologi. Di antara prinsip ekologi; ketergantungan manusia, keanekaragaman dan manusia sebagai duta pelestari alam. Manusia adalah makhluk yang akan terus membutuhkan bantuan, sebab tidak akan terwujud keberlangsungan hidup tanpa adanya pemanfaatan terhadap makhluk lain. Terkandung dalam surat Al Hujurat ayat 13 dan Al Zukhruf ayat 32 falsafah penciptaan makhluk hidup yang berbeda beda dimaknai perlunya pemanfaatan sesama biota. Ayat 99 surat Al An'am dimaknai penciptaan makhluk di muka bumi bervariasi juga dimaknai alam sebagai sumber penghidupan manusia. Sedangkan Al Baqarah pada ayat 30 dan ayat 4 surah At Tin dimaknai sebagai falsafah manusia sebagai duta pelestari alam, sebab hanya manusia diberikan sifat natiqiyah di antara makhluk lainnya. Oleh karenanya manusia perlu menjaga ekosistem di muka bumi.

MUI punya peran strategis mengampanyekan isu lingkungan untuk merespon perubahan iklim. Diantara pengaruh MUI ialah memberikan rekomendasi kepada pemerintah terhadap isu lingkungan. Peran MUI terkait isu lingkungan tidak hanya bersifat fatwa-sentris. Tapi, isu ini dikonversi ke dalam bentuk khutbah jumat sekaligus bahan sosialisasi kepada masyarakat. Hal ini tentu akan menjangkau seluruh lapisan masyarakat. Fatwa MUI lahir untuk menjawab kondisi sosial masyarakat pada zaman tertentu. Fatwa MUI pada dasarnya tidak terikat dengan hukum positif, kemudian berimplikasi pada penerapannya yang bersifat individu.

44 Itsmeg,"Menilai Kelayakan Hutan Indonesia Sebagai Paruparu Dunia," 2020, diakses 15 September 2023, <https://www.its.ac.id/news/2020/11/21/menilai-kelayakan-hutan-indonesia-sebagai-paru-paru-dunia/>.

45 FWI," Menelisik Angka Deforestasi Pemerintah," 2020, diakses 15 september 2023, <https://fwi.or.id/menelisik-angka-deforestasi-pemerintah>.

DAFTAR PUSTAKA

- Annafilah, Adinda Anisah, Nur Hasanah, Intan Kurniawati, Afidah Diniyah, St Isnaini, and Nur Laili Azizah. "ANALISIS FAKTOR PENYEBAB TERJADINYA BENCANA BANJIR DI DAERAH PESALAKAN, KABUPATEN BANGKALAN Adinda." In *PROCEEDING SCIENCE EDUCATION NATIONAL CONFERENCE 2022 PROGRAM STUDI PENDIDIKAN IPA UNIVERSITAS TRUNOJOYO MADURA*, 187–96, 2022.
- Barlian, Eri, and Iswandi U. "EKOLOGI MANUSIA." Yogyakarta: DEEPUBLISH, 2014.
- BNPB, Admin. "Geoportal Data Bencana Indonesia," 2023.
- Detik, Tim Travel. "Kebakaran Bromo Bikin Negara Rugi Rp 89 M, Pelaku Terancam Denda Rp 1,5 M," 2023.
- Hamka, Buya. *Tafsir Al Azhar*. VII. Singapura: Pustaka Nasional, PTE LTD, 1992.
- Helmi, Zul. "Konsep Khalifah Fil Ardhi Dalam Perspektif Filsafat: Kajian Eksistensi Manusia Sebagai Khalifah." *Intizar* 24, no. 1 (2018): 37–54.
- Irwan, Zoeraini Djamal. *Prinsip Prinsip Ekologi*. Bumi Pustaka, 2018.
- Mangunjaya, Fachruddin Majeri, and Gugah Praharawati. "Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia." *Religions* 10, no. 2019 (2019): 1–14.
- Marhaento, Hero, and Lies Rahayu Faida. "RISIKO KEPUNAHAN KEANEKARAGAMAN HAYATI DI TAMAN NASIONAL GUNUNG MERAPI: TINJAUAN SPASIAL." *Jurnal Ilmu Kehutanan* 9, no. 1 (2015): 75–84.
- Mudin, Moh. Isom, Hamid Fahmy Zarkasyi, and Abdul Kadir Riyadi. "Prinsip Ekologis Untuk Kehidupan Berkelanjutan Perspektif Teologi Islam : Prinsip Ekologis Untuk Kehidupan Berkelanjutan Perspektif Teologi Islam : Kajian Atas Kitab Rasail Al-Nur Sa ` Id Nursi." *FIKRAH* 9, no. July (2021): 46.
- Mudin, Moh Isom, Hamid Fahmy Zarkasyi, and Abdul Kadir Riyadi. "Prinsip Ekologis Untuk Kehidupan Berkelanjutan Perspektif Teologi Islam : Kajian Atas Kitab Rasail Al-Nur Sa ` Id Nursi" 9 (2021): 45–62. <https://doi.org/10.21043/fikrah.v8i1.9018>.
- Mufid, Moh. *PERAN FATWA MUI DALAM PERUBAHAN SOSIAL*. Jakarta: MUI, 2022.
- MUI, Komisi Fatwa. *Dinamika Fatwa MUI*. 1st ed. Jakarta: Republika, 2021.
- Saniotis, Arthur. "Muslims and Ecology : Fostering Islamic Environmental Ethics Muslims and Ecology : Fostering Islamic Environmental Ethics," no. August (2017). <https://doi.org/10.1007/s11562-011-0173-8>.
- Setiawan, Agus. "Keanekaragaman Hayati Indonesia: Masalah Dan Upaya Konservasinya." *Indonesian Journal of Conservation* 11, no. 01 (2022): 13–21. <https://doi.org/10.15294/ijc.v11i1.34532>.
- Setiyanto, Danu Aris. "Fatwa Sebagai Media Social Engineering (Analisis Fatwa MUI Di Bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi)." *Jurnal Al Ahkam* 3 (2018): 86–106.
- Utina, Ramli Baderan, Dewi Wahyuni. *Ekologi Dan Lingkungan Hidup*, 2009.
- Woodward, John, and Jen Green. *Biology Matters*. Rofida Uma. Singapore: PAKAR RAYA, n.d.
- Yuono, Yusup Rogo. "Melawan Etika Lingkungan Antroposentris Melalui Interpretasi Teologi Penciptaan Sebagai Landasan Bagi Pengelolaan-Pelestarian Lingkungan." *JURNAL FI-DEI* 2, no. 1 (2019): 183–203.
- الحائري, الكاظم الحسيني. الامامة وقيادة المجتمع. مكتبة آية الله الكاظم الحائري, 8002.
الرياض: مكتبة العبيكات, 8991. "الزبحشري." In 6, I., 230.
الرياض: مكتبة العبيكات, 8991. "الزبحشري, تفسير الكشاف." In 6, I., 230.
- Website**
- Alamendah, "Indonesia Waspada Ancaman El Nino 2009", diakses 15 September 2023, h

- <https://alamendah.org/2009/08/01/indonesia-waspada-ancaman-el-nino-2009/>.
- BNPB, Admin. "Geoportal Data Bencana Indonesia," 2023. <https://gis.bnpb.go.id/>.
- Detik, Tim Travel. "Kebakaran Bromo Bikin Negara Rugi Rp 89 M, Pelaku Terancam Denda Rp 1,5 M," 2023. <https://www.detik.com/jateng/berita/d-6950865/kebakaran-bromo-bikin-negara-rugi-rp-89-m-pelaku-terancam-denda-rp-15-m>.
- IESR, "Diskusi: Pertambangan Ilegal di Indonesia dan Tantangannya Menuju Ekonomi ASEAN," 2013, diakses 15 September 2023, <https://iesr.or.id/diskusi-pertambangan-ilegal-di-indonesia-dan-tantangannya-menuju-ekonomi-asean>.
- ItsmeG, "Menilai Kelayakan Hutan Indonesia Sebagai Paruparu Dunia,," 2020, diakses 15 September 2023, <https://www.its.ac.id/news/2020/11/21/menilai-kelayakan-hutan-indonesia-sebagai-paru-paru-dunia/>.
- Kemendes, Pusat Krisis, "Statistik Kejadian Bencana Tahun 2014," 2015, diakses 15 september 2023, <https://pusatkrisis.kemdes.go.id/statistik-kejadian-bencana-tahun-2014>.
- Kemenag, Qur'an, "Ayat Al Qur'an," 2023, diakses pada tanggal 05 Oktober 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/95?from=4&to=8>.
- Khairany, "Volume sampah di Jakarta meningkat drastis," 2018, diakses 15 September 2023 <http://www.antaranews.com/berita/441700/volume-sampah-di-jakartameningkat-drastis>.
- Rembulan, Tim, "Pencemaran Udara Jakarta, MUI Bahas Fatwa tentang Perubahan Iklim" diakses tanggal 15 September 2023, <https://www.liputan6.com/islami/read/5382482/pencemaran-udara-jakarta-mui-bahas-fatwa-tentang-perubahan-iklim?page=2>.
- Vania, "Tahun 2050, Sampah Plastik di Laut Lebih Banyak Daripada Ikan," 2018, diakses 15 September 2023, <https://www.suara.com/lifestyle/2018/04/19/115911/tahun-2050-sampah-plastik-di-laut-lebih-banyak-daripada-ikan>.
- Zamzami, "Memperdagangkan Satwa Terancam Punah, Cukup 3 Bulan Bui & Denda 1 Juta Rupiah," 2013, diakses 15 september 2023, <https://www.mongabay.co.id/2013/04/09/memperdagangkan-satwa-terancam-punah-cukup-3-bulan-bui-denda-1-juta-rupiah/>.

INTERPRETASI *HALĀLAL THAYYIBAN* DALAM AL-QURAN DAN IMPLEMENTASINYA PADA MAKANAN ULTRA-OLAHAN (UPF DI INDONESIA: STUDI KRITIS TERHADAP KOMISI FATWA MUI

Nurjanah¹, Muhamad Kirman²

Universitas PTIQ Jakarta¹, Universitas Terbuka²
nurjanahannasimy@gmail.com¹, kirmanbinbadawi@gmail.com²
 085814152370¹, 085801464046²

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan tentang interpretasi *Halālal Thayyiban* dalam Al-Quran dan bagaimana implementasinya pada produk UPF di Indonesia. Produk UPF ini sebagian besar telah memiliki logo halal dalamemasannya, namun sejatinya produk tersebut adalah produk malanutrisi yang dapat membahayakan tubuh (tidak tayib). Allah telah menegaskan dalam Al-Qur'an bahwa *Halālal Thayyiban* merupakan dua aspek penting yang tidak boleh terpisahkan dalam mempertimbangan produk yang akan dikonsumsi. Pentingnya tulisan ini adalah untuk menelaah peran Komisi Fatwa MUI terhadap permasalahan sosial kemasyarakatan terkait maraknya UPF di Indonesia yang secara fisik mungkin halal namun memiliki dampak yang buruk bagi tubuh. Metode yang digunakan dalam penelitian adalah deskriptif-analitis untuk melihat peranan Komisi Fatwa MUI terhadap penerapan makna *halalan thayyiban* pada UPF di Indonesia. Hasil dari tulisan ini menyimpulkan bahwa sejauh ini peran Komisi Fatwa MUI dalam pengimplementasian pemahaman *halalan thayyiban* pada produk-produk UPF belumlah maksimal. Ada satu aspek yang agak luput dari sidang kehalalan produk tersebut. Padahal, kedua aspek *halalan thayyiban* ini merupakan aspek kesatuan yang tidak bisa dipisahkan untuk menjadi bahan pertimbangan umat Islam dalam mengkonsumsi pangan.

Kata kunci: *halālal thayyiban*, produk UPF, Komisi Fatwa MUI

Abstract

This article explains the interpretation of Halālal Thayyiban in the Al-Quran and how it is implemented in UPF products in Indonesia. Most of these UPF products have a halal logo on their packaging, but in fact these products are malnutrition products that can harm the body (not tayib). Allah has emphasized in the Qur'an that Halālal Thayyiban are two important aspects that cannot be separated when considering products to be consumed.

The importance of this article is to examine the role of the MUI Fatwa Commission in social problems related to the rise of UPF in Indonesia which physically may be halal but has a bad impact on the body. The method used in the research is descriptive-analytical to see the role of the MUI Fatwa Commission in implementing the meaning of halal thayyiban in the UPF in Indonesia. The results of this paper conclude that so far the role of the MUI Fatwa Commission in implementing the understanding of halal thayyiban in UPF products has not been optimal. There is one aspect that was somewhat overlooked in the halal product trial. In fact, these two aspects of halal thayyiban are unified aspects that cannot be separated to be taken into consideration by Muslims when consuming food.

Keywords: *halāl thayyiban*, UPF products, MUI Fatwa Commission

A. Pendahuluan

Belakangan ini, makanan ultra-olahan atau *ultra processed food* (UPF) di Indonesia semakin bervariasi dan semakin membanjiri pasar. Makanan dan minuman tersebut pun semakin diminati oleh semua kalangan masyarakat Indonesia. Nampaknya, masyarakat Indonesia saat ini sudah banyak yang beralih dari makanan berbahan segar ke produk olahan. Bahkan bisa dikatakan bahwa makanan ini sudah menjadi umum di seluruh dunia. Selain praktis, bentuk yang ditampilkan menarik dan rasa yang disajikan pun dapat memanjakan lidah.

UPF secara umum dipahami sebagai makanan yang mengandung bahan-bahan yang tidak digunakan dalam masakan rumahan, seperti pewarna buatan, pemanis buatan, pengemulsi, perasa, pengental, pengawet, aditif dan bahan kimia lainnya. Selain itu, proses pembuatan makanan tersebut pun dilakukan dalam beberapa tahap dan berbagai teknik olahan (Admin BBC, 2024). Contoh UPF seperti minuman ringan kemasan, makanan ringan kemasan, es krim, biskuit, ciki, roti, sereal, sosis, dan banyak produk siap makan lainnya yang sudah banyak tersedia di seluruh toko penjualan makanan.

Sayangnya, dibalik kemasan yang praktis, bentuk yang menarik dan rasa yang nikmat, UPF justru menyumbang dampak yang buruk bagi tubuh. Di antaranya adalah menyebabkan penyakit obesitas, diabetes tipe 2, hipertensi, kanker, depresi, dan masih banyak lagi. Efek buruk ini disebabkan karena kandungan nutrisi yang tidak seimbang dan tidak sesuai dengan kebutuhan umum tubuh manusia (Makarim, n.d.). Dikutip dari www.databoks.kata-data.co.id, Indonesia menempati sepuluh besar sebagai negara dengan prevalensi obesitas tertinggi di dunia pada tahun 2023 (Muhammad, 2023) dan menempati urutan kelima sebagai negara dengan jumlah diabetes terbanyak pada tahun 2021 (Rokom, 2024).

Berdasarkan pemaparan Kemenkes, Indonesia ini sedang menghadapi transisi epidemiologi, yaitu terjadinya perubahan beban penyakit dari penyakit menular ke penyakit tidak menular (PTM). Penyakit yang tidak menular itu meliputi obesitas, diabetes, penyakit jantung, stroke, kanker, dan lainnya (Kemenkes, n.d.). Selain gaya hidup yang tidak sehat, faktor lainnya adalah makanan yang malanutrisi. Sayangnya, hingga detik ini, makanan yang malanutrisi ini justru semakin masif tersebar dimana-mana dan mendapatkan izin dari BPOM, sebuah lembaga yang bertugas untuk mengawasi peredaran makanan dan memastikan keamanannya untuk dikonsumsi. Selain itu, hampir semua makanan malanutrisi tersebut pun terdapat logo halal di kemasannya, yang dalam hal ini adalah tugas BPJPH (Badan Peny-

elenggara Jaminan Produk Halal) setelah ditetapkan dalam sidang MUI berdasarkan hasil pengamatan LPH (Lembaga Pemeriksa Halal).

Sebagai negara dengan mayoritas umat Islam, masyarakat Indonesia tentunya akan mengkonsumsi makanan yang telah terdapat logo halal. Jika telah melihat logo halal, maka masyarakat muslim tidak akan berpikir panjang untuk mengkonsuminya, meskipun makanan tersebut malanutrisi bahkan mengakibatkan dampak yang buruk. Padahal dalam Al-Qur'an, Allah sudah menjelaskan dua kriteria pangan yaitu halal dan tayib, dan keduanya selalu disebutkan secara bersamaan. Artinya, penting bagi kita untuk memperhatikan apa yang kita konsumsi, bukan hanya halal tapi juga tayib. Dalam masalah UPF, untuk kriteria halal, hal ini bisa dikatakan sudah terpenuhi, namun untuk kriteria tayib, penulis melihat masih belum terpenuhi.

Melihat penelitian sebelumnya, penulis banyak menemukan kajian fatwa MUI tentang produk pangan halal yang dianalisis oleh beragam perspektif, seperti perspektif masalah mursalah (Rahayuningsih & Ghozali, 2021), perspektif maqashid syariah (Ayu Widyaningsih, 2023; Aziz, 2017; Zulfa et al., 2023) dan lainnya. Namun penulis belum menemukan penelitian yang menganalisis peran Komisi Fatwa MUI terkait produk halal dan juga tayib, mengingat sudah semakin banyaknya makanan yang terdapat logo halal namun memberikan dampak buruk bagi kesehatan (tidak tayib).

Berangkat dari celah tersebut, penulis melihat pentingnya mengkaji peran Komisi Fatwa MUI terkait jaminan produk halal dan tayib terhadap makanan di Indonesia. Oleh karena itu, fokus penelitian ini adalah bagaimana implementasi pemahaman *halalan thayyiban* pada UPF oleh Komisi Fatwa MUI? Tujuan dari tulisan ini adalah untuk menelaah peran Komisi Fatwa MUI terhadap permasalahan sosial kemasyarakatan terkait maraknya UPF di Indonesia yang secara fisik mungkin halal namun memiliki dampak yang buruk bagi tubuh.

B. Metodologi Penelitian

Tulisan ini mengkaji peran Komisi Fatwa MUI terhadap UPF di Indonesia. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan jenis studi pustaka atau *library research*. Fokus penelitian ini adalah pemahaman *halalan thayyiban* dalam Al-Qur'an, yang kemudian dilakukan analisis mendalam terhadap peran Komisi Fatwa MUI dalam mengimplementasikannya pada UPF di Indonesia. Sumber data primer penelitian ini menggunakan kitab tafsir yang menjelaskan makna *halalan thayyiban* dalam Al-Qur'an dan mekanisme Komisi Fatwa dan BPOM terhadap produk pangan. Sedangkan Sumber data sekundernya adalah buku-buku dan jurnal-jurnal yang memiliki kaitan dengan tema penelitian ini. Data yang diperoleh, kemudian diolah dengan menggunakan metode deskriptif-analitis untuk melihat peranan Komisi Fatwa MUI terhadap penerapan makna *halalan thayyiban* pada UPF di Indonesia. Hal tersebut dilakukan dengan harapan bahwa data disajikan secara lengkap dan saling memiliki kaitan sehingga menghasilkan sebuah pemahaman yang baru.

C. Pembahasan

1. Interpretasi *Halāl* *Thayyib* dalam Al-Quran

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam, tentunya mengandung beragam pedoman kehidupan, salah satunya pedoman dalam mengkonsumsi makanan dan minuman. Dalam Al-Qur'an, ada empat ayat yang memerintahkan manusia untuk memakan makanan yang halal dan tayyib, yaitu:

2. Q.S Al-Baqarah/2:168

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Wahai manusia, makanlah sebagian (makanan) di bumi yang halal lagi baik dan janganlah mengikuti langkah-langkah setan. Sesungguhnya ia bagimu merupakan musuh yang nyata.

3. Q.S Al-Maidah/5:88

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

Makanlah apa yang telah Allah anugerahkan kepadamu sebagai rezeki yang halal lagi baik, dan bertakwalah kepada Allah yang hanya kepada-Nya kamu beriman.

4. Q.S Al-Anfal/6:69

فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

(Jika demikian halnya ketetapan Allah,) makanlah (dan manfaatkanlah) sebagian rampasan perang yang telah kamu peroleh itu sebagai makanan yang halal lagi baik dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

5. Q.S An-Nahl/16:114.

فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

Makanlah sebagian apa yang telah Allah anugerahkan kepadamu sebagai (rezeki) yang halal lagi baik dan syukurilah nikmat Allah jika kamu hanya menyembah kepada-Nya.

Dari keempat ayat ini, kata *halāl* dan *thayyib* disebutkan secara beriringan tanpa ada pemisah. Hal ini bisa dipahami secara langsung bahwa Allah memerintahkan manusia untuk memperhatikan makanannya, bukan hanya halal tapi juga tayyib (baik). Secara bahasa, kata *halāl* diartikan sebagai sesuatu yang diperbolehkan (al-'Arabiah, 2011, p. 200), lawan dari haram (Mandzur, 1414b, p. 166), dan segala sesuatu yang tidak menyebabkan dosa apabila mengkonsumsinya (al-Jurjani, n.d., p. 124). Adapun kata *thayyib* diartikan sebagai sesuatu yang dirasakan enak oleh indera dan

jiwa (al-'Arabiah, 2011, p. 593; Asfahani, n.d., p. 37), dan sesuatu yang halal (Mandzur, 1414a, p. 565).

Kata *thayyiban* ada yang mengatakan sebagai *shifah* dari *halāl* (Muhyiddin Darwis, 1415, p. 235) dan ada juga yang mengatakan sebagai *hāl* dari *mā maushūlah* (Asyur, 1984, p. 102). Menurut Ibn Asyur, beriringannya kata *halāl* dan *thayyib* menunjukkan bahwa kata *halāl* sebagai penjelas dari hukum syarak dan kata *thayyib* sebagai penjelas alasannya, yaitu sesuatu yang tayib adalah sesuatu yang bermanfaat untuk jiwa. Apabila sesuatu itu tayib, maka sudah dipastikan sesuatu itu halal (Asyur, 1984, p. 102). Dari penjelasan Ibn Asyur dapat dipahami bahwa Allah memerintahkan dalam Al-Qur'an kepada manusia untuk memakan makanan yang halal secara syarak karena itu mengandung kebaikan.

Untuk lebih memudahkan kriteria makanan halal, Allah langsung menjelaskan dalam Surah Al-Maidah/5:3 tentang apa saja makanan yang haram untuk dimakan. Setidaknya ada 9 kriteria makanan haram beserta turunannya. Selain itu, ada juga hadis nabi yang menjelaskan apa saja makanan yang haram untuk dimakan seperti apa yang telah disebutkan di Al-Qur'an. Artinya, di luar dari kriteria tersebut bisa dikatakan halal. Itulah mengapa Wahbah Zuhaili mengatakan bahwa sesuatu yang halal itu jauh lebih banyak dari pada yang haram. Meski demikian, harus memperhatikan batasan-batasan tertentu (Zuhaily, n.d., p. 255). Batasan-batasan tersebut ialah dengan ukuran yang layak dan tidak berlebihan.

Fakhruddin Razi menjelaskan kata *halāl* *thayyiban* bahwa apa yang *thayyib* atau dipandang baik, maka ia halal. Sedangkan apa yang dipandang sebagai *khabits* atau buruk, maka ia diharamkan. Razi pun mengutip Surah Al-Maidah/5:100 *قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَيِّثُ وَالظَّيْبُ* (Katakanlah, tidaklah sama yang buruk dengan yang baik) (Razi, n.d., p. 185).

Zuhaili menyebutkan maksud *halāl* *thayyiban* ialah makanan yang halal, yang zatnya memang baik dan tidak membahayakan badan dan akal (Wahba, n.d., p. 74). Zuhaili menekankan hikmah dari perintah memakan makanan yang halal lagi tayib yaitu diperbolehkannya memakan makanan yang halal dan tayib yang tidak memberikan madarat (kerusakan) bagi jiwa, dan diharamkannya memakan makanan yang buruk atau busuk yang dapat memberikan madarat (kerusakan) bagi jiwa (Zuhaily, n.d., p. 258).

Menurut Quraish Shihab, disertakannya sifat tayib dalam makanan yang halal dikarenakan tidak semua yang halal itu otomatis baik. Secara umum, kriteria halal itu terdiri dari empat macam, yaitu wajib, sunah, mubah dan makruh. Shihab mencontohkan bahwa ada perbuatan yang hukumnya halal tetapi bersifat makruh, seperti memutuskan hubungan persaudaraan. Begitu juga dengan makanan, ada makanan yang halal tetapi tidak bergizi, maka makanan itu kurang baik untuk dikonsumsi. Itulah mengapa Allah memerintahkan manusia untuk memakan makanan yang halal dan juga tayib (Shihab, n.d., p. 380).

Dalam *Tafsir Tahlili Kemenag* yang diakses melalui aplikasi android "Qur'an Kemenag", kata *halāl* dalam Al-Qur'an mengandung arti halal bendanya dan halal juga cara mendapatkannya. Artinya, halal sendiri tidak sebatas dari sisi bendanya, namun harus melihat cara memperolehnya. Jika makanan yang halal diperoleh dengan cara

yang tidak halal, maka hukum kehalalannya bisa berubah menjadi tidak halal. Sedangkan Kata *thayyib* ialah baik dari segi kemanfaatannya, yaitu yang mengandung manfaat dan maslahat bagi tubuh, mengandung gizi, vitamin, protein, dan sebagainya. Makanan yang tidak baik artinya makanan yang tidak mengandung gizi juga akan merusak kesehatan apabila dikonsumsi.

Dalam *Tafsir Tahlili Kemenag* pun dijelaskan bahwa prinsip baik dan halal harus menjadi pertimbangan utama dalam mengkonsumsi makanan dan minuman, baik untuk diri sendiri maupun untuk keluarga. Hal ini karena setiap apa yang kita konsumsi bukan hanya berpengaruh pada jasmani kita saja, tetapi juga pada rohani kita. Oleh karena itu, Allah menutup ayat ini dengan memperingati orang yang beriman agar bertakwa-Nya dalam soal makanan dan minuman. Hendaknya seorang mukmin tidaklah berlebih-lebihan dalam menikmati apa yang dihalalkan-Nya.

Kata *halāl* *thayyib* dijelaskan pula dalam *Tafsir Tahlili Kemenag* bahwa keduanya mengandung dua aspek yang harus ada dalam makanan maupun minuman. *Pertama*, makanan dan minuman tersebut harus diperoleh dengan cara yang halal sesuai syariat Islam. Hal ini berimplikasi pada cara bermuamalah yang baik dan benar, yaitu tidak boleh mencuri, merampas, maupun menipu. *Kedua*, makanan dan minuman harus mengandung zat yang dibutuhkan oleh tubuh, baik dari segi mutunya maupun jumlahnya.

Diceritakan pula dalam *Tafsir Tahlili Kemenag* bahwa Rasulullah pernah mencontohkan dengan membuang bagian kepala, kulit dan jeroan dari binatang yang telah disembelih. Setelah diteliti, ternyata bagian-bagian tersebut mengandung zat yang menyebabkan meningkatnya kadar kolesterol darah dalam tubuh. Dari penjelasan ini, dapat diambil kesimpulan bahwa sesuatu yang pada hakikatnya halal belum tentu baik dikonsumsi (tayib). Seperti kepala, kulit, maupun jeroan yang diajarkan oleh Rasulullah untuk ditinggalkan atau tidak dimakan karena semua itu membahayakan kesehatan. Artinya, makanan dan minuman yang halal harus sepaket dengan yang tayib, keduanya tidak bisa dipisahkan.

2. Problematika Eksistensi Makanan Ultra-olahan atau *Ultra Processed Food* (UPF)

Makanan ultra-olahan atau *ultra processed food* (UPF) merupakan makanan yang diproduksi secara industri yang mengandung sedikit atau tidak mengandung sama sekali makanan utuh dan ditandai dengan perubahan adiktif yang dapat meningkatkan kelezatan (Martini et al., 2021) UPF mengandung bahan-bahan yang tidak digunakan dalam masakan rumahan, seperti pewarna buatan, pemanis buatan, pengemulsi, perasa, pengental, pengawet, aditif dan bahan kimia lainnya yang diolah melalui proses pembuatan makanan dalam beberapa tahap dan berbagai teknik olahan (Admin BBC, 2024).

UPF sangat mudah sekali ditemukan, mulai dari toko kelontong hingga supermarket. Contoh UPF seperti minuman ringan kemasan, makanan ringan kemasan, es krim, biskuit, ciki, roti, sereal, sosis, dan banyak produk praktis siap saji lainnya. Produk-produk ini dikonsumsi oleh semua kalangan masyarakat di Indonesia karena sudah terpengaruh dengan gaya hidup modern. Makanan yang praktis, rasa yang kuat (lezat), tahan lama, mudah didapat, dan harga terjangkau, membuat makanan-makanan ini selalu menjadi pilihan utama masyarakat dunia saat ini (Martini et al.,

2021).

Berdasarkan hasil penelitian tentang UPF, konsumsi yang berlebihan atau rutin terhadap UPF akan berpotensi besar mengalami gangguan kesehatan. Komposisi gizi yang buruk pada UPF menjadi ancaman potensial bagi kesehatan manusia. Produk-produk UPF mengandung kepadatan tinggi energi, tinggi gula, tinggi lemak dan tinggi garam dan rendah serat, rendah protein, rendah vitamin, dan rendah mineral (Monteiro et al., 2019)academic researchers, health professionals, journalists and consumers concerned to devise policies, investigate dietary patterns, advise people, prepare media coverage, and when buying food and checking labels in shops or at home. Ultra-processed foods are defined within the NOVA classification system, which groups foods according to the extent and purpose of industrial processing. Processes enabling the manufacture of ultra-processed foods include the fractioning of whole foods into substances, chemical modifications of these substances, assembly of unmodified and modified food substances, frequent use of cosmetic additives and sophisticated packaging. Processes and ingredients used to manufacture ultra-processed foods are designed to create highly profitable (low-cost ingredients, long shelf-life, emphatic branding. Kandungan-kandungan ini membentuk sifat adiktif yang akan membuat orang yang mengkonsumsinya menjadi candu untuk lagi dan lagi memakannya. Peningkatan asupan UPF tersebut akan mempengaruhi peningkatan gula bebas, lemak total dan lemak jenuh serta menurunkan serat, protein, kalium, seng, magnesium, vitamin A, C, D,E, B12, dan niasin yang dibutuhkan oleh tubuh (Martini et al., 2021).

Selain itu, makanan UPF ini akan menginduksi respon glikemik yang tinggi dan rasa kenyang yang rendah, sehingga menimbulkan hasrat untuk terus mengkonsumsinya hingga dapat mengenyangkan. Semakin banyak makanan tersebut dikonsumsi untuk mengenyangkan, semakin tinggi pula respon glikemik dalam tubuh dan membuat usus memilih mikroba yang dapat memicu beragam penyakit inflamasi. Peningkatan porsi UPF dalam tubuh dapat menurunkan kualitas gizi dari keseluruhan makanan dan dapat meningkatkan obesitas, hipertensi, penyakit jantung koroner, serebrovaskular, dislipidemia, sindrom metabolik, gangguan gastrointestinal, kanker total dan kanker payudara (Monteiro et al., 2019)academic researchers, health professionals, journalists and consumers concerned to devise policies, investigate dietary patterns, advise people, prepare media coverage, and when buying food and checking labels in shops or at home. Ultra-processed foods are defined within the NOVA classification system, which groups foods according to the extent and purpose of industrial processing. Processes enabling the manufacture of ultra-processed foods include the fractioning of whole foods into substances, chemical modifications of these substances, assembly of unmodified and modified food substances, frequent use of cosmetic additives and sophisticated packaging. Processes and ingredients used to manufacture ultra-processed foods are designed to create highly profitable (low-cost ingredients, long shelf-life, emphatic branding.

Melihat kondisi di Indonesia, Indonesia sudah menem(Rokom, 2024)pati sepuluh besar sebagai negara dengan prevalensi obesitas tertinggi di dunia pada tahun 2023 (Muhammad, 2023) dan menempati urutan kelima sebagai negara dengan jumlah diabetes terbanyak pada tahun 2021 (Rokom, 2024). Diabetes sendiri merupakan

an *mother of all diseases* (induk segala penyakit). Jika tidak terkontrol, maka akan menyebabkan penderitanya terkena penyakit lain seperti jantung, stroke, ginjal, dan penyakit lainnya. Memang ada banyak faktor yang mempengaruhi adanya penyakit-penyakit tersebut. Salah satunya ialah kurangnya aktivitas fisik dan gaya hidup. Seiring dengan perkembangan teknologi, generasi saat ini sudah sangat termanjakan sehingga kurang melakukan aktivitas fisik dan diperparah dengan gaya hidup modern dengan mengonsumsi makanan praktis yang malanustrisi (Rokom, 2024).

3. Ragam Fatwa MUI tentang Produk Halal

Diakses melalui web resmi www.halalmui.org, dapat ditemukan sebanyak 32 fatwa MUI yang membahas perihal produk halal. Fatwa tersebut tidak hanya membahas tentang pangan saja, namun juga membahas tentang obat-obatan, kosmetika, ilmu pengetahuan, dan teknologi. Berdasarkan urutan tahun, fatwa yang paling awal tercantum dalam web tersebut yaitu fatwa MUI tahun 1976 tentang penyembelihan hewan secara mekanis dan fatwa yang paling terakhir yaitu fatwa MUI no. 35 Tahun 2021 tentang hukum standar penyembelihan hewan dengan menggunakan mesin.

Dari semua fatwa yang ada, fatwa-fatwa tersebut dapat diklasifikasikan menjadi lima. *Pertama*, fatwa yang mengatur mekanisme penyembelihan hewan. Fatwa tersebut terdapat dalam Fatwa MUI tahun 1976 tentang penyembelihan hewan secara mekanis; fatwa MUI tahun 2009 tentang standar penyembelihan halal; fatwa MUI no. 56 tahun 2014 tentang penyamakan dan pemanfaatan kulit binatang untuk barang gunaan; dan fatwa MUI no. 35 tahun 2021 tentang hukum standar penyembelihan hewan dengan menggunakan mesin.

Kedua, fatwa yang mengatur bahan pangan. Fatwa tersebut terdapat dalam fatwa MUI no. 01 tahun 2010 tentang penggunaan mikroba dan produk mikrobial dalam produk pangan; fatwa MUI no. 07 tentang kopi luwak; fatwa MUI no. 33 tahun 2011 tentang hukum pewarna makanan dan minuman dari serangga cochineal; fatwa MUI no. 10 tahun 2018 tentang makanan dan minuman mengandung alkohol; dan fatwa MUI no. 42 tahun 2018 tentang hukum mengonsumsi daging kanguru.

Ketiga, fatwa yang mengatur kosmetik dan kecantikan. Fatwa tersebut terdapat dalam fatwa MUI no. 23 tahun 2012 mengenai menyemir rambut; fatwa MUI no. 26 tahun 2013 tentang standar kehalalan produk kosmetika dan penggunaannya; fatwa MUI no. 11 tahun 2018 tentang produk kosmetika mengandung alkohol; fatwa MUI no. 47 tahun 2018 tentang penggunaan partikel emas dalam produk kosmetika bagi laki-laki; fatwa MUI no. 11 tahun 2020 tentang bedah plastik; fatwa MUI no. 21 tahun 2020 tentang suntuk botox untuk kecantikan dan perawatan; fatwa MUI no. 41 tahun 2020 tentang filler untuk kecantikan dan perawatan wajah; dan fatwa MUI no. 22 tahun 2021 tentang hukum penggunaan kokon ulat sutera dalam produk kosmetika.

Keempat, fatwa yang mengatur obat. Fatwa tersebut terdapat dalam fatwa MUI no. 06 tahun 2010 tentang penggunaan vaksin meningitis bagi jemaah haji atau umroh; fatwa MUI no. 40 tahun 2018 tentang penggunaan alkohol untuk bahan obat; fatwa MUI no. 45 tahun 2018 tentang penggunaan plasma darah untuk bahan obat; fatwa MUI no. 51 tahun 2020 tentang penggunaan stem cell (sel punca) untuk tujuan pengobatan; fatwa MUI no. 4 tahun 2021 tentang penggunaan gen sintetik manusia serta rekombinan DNA untuk pembuatan obat dan vaksin; fatwa MUI no. 17 tahun

2021 tentang hamster China; fatwa MUI no. 19 tahun 2021 tentang hukum ekstraksi madu; dan fatwa MUI no. 30 tahun 2021 tentang penggunaan sel ovarium hamster China.

Kelima, fatwa yang mengatur teknologi. Fatwa tersebut terdapat dalam fatwa MUI no. 02 tahun 2010 tentang air daur ulang; fatwa MUI no. 35 tahun 2013 tentang rekayasa genetika dan produknya; fatwa MUI no. 46 tahun 2020 tentang penyucian (tathhir) menggunakan dry cleaning; dan fatwa MUI no. 53 tahun 2020 tentang penyucian (tathhir) menggunakan cara wet cleaning.

Dari beragamnya fatwa di atas, penulis melihat bahwa fatwa-fatwa tersebut berawal dari adanya fatwa MUI no. 4 tahun 2003 tentang standarisasi fatwa halal. Dalam fatwa tersebut, ada tujuh poin yang diputuskan, yaitu (a) khamr, (b) etahnol, fusel oil, ragi dan cuka, (c) Pemotongan hewan, (d) masalah penggunaan nama dan bahan, (e) media pertumbuhan, (f) masalah kodok, dan (g) masalah lain-lain. Seiring berkembangnya modernisasi, berkembang pula beragam bahan pangan, bahan obat, bahan kosmetik, dan keterlibatan teknologi dalam segala prosesnya sehingga diperlukan keputusan fatwa yang lebih spesifik seperti di atas.

Selanjutnya, penulis menemukan keputusan Komisi Fatwa MUI yang berkaitan dengan kehalalan produk namun belum dicantumkan dalam web www.halalmui.org, yaitu keputusan Komisi Fatwa MUI no. 80 tahun 2022 tentang produk dan/atau bahan yang harus dilakukan uji laboratorium. Dalam keputusan ini, ada lima belas poin yang harus dilakukan uji lab, yaitu (a) produk yang mengandung alkohol, (b) produk olahan daging hewan sembelihan, (c) bahan daging keamsan yang belum memiliki sertifikat halal, (d) bumbu kemasan dari daging yang belum memiliki sertifikat halal, (e) bumbu yang berbahan dasar hewan, (f) produk turunan hewan, (g) bahan baku dari gelatin, (h) bahan penolong dari gelatin, (i) cangkang kapsul dari hewan yang belum memiliki sertifikat halal, (j) kosmetik yang berbahan ekstrak plasenta hewan, (k) produk enzim dari sumber hewan, (l) bahan baku enzim dari sumber hewan, (m) bahan penolong enzim dari sumber hewan, (n) Kosmetik tahan air, dan (o) baranggunaan yang menggunakan bahan hewani.

Melihat ragam fatwa MUI terkait produk halal di atas, penulis belum menemukan secara spesifik yang menjelaskan terkait makanan yang mengandung zat yang berbahaya bagi tubuh sebagai pertimbangan dalam menentukan kehalalan produk atau sebagai pertimbangan penting terhadap jaminan produk kepada stakeholder lainnya.

4. Dinamika Prosedur Sertifikasi dan Labelisasi Halal pada Makanan

Sertifikasi halal dan labelisasi halal merupakan dua hal yang berbeda namun saling berkaitan erat. Sertifikasi halal adalah sebuah proses untuk mendapatkan sertifikat halal yang ditempuh dengan berbagai tahapan pemeriksaan terhadap bahan baku yang digunakan dan proses pembuatan untuk dipastikan kehalalannya. Sedangkan labelisasi halal adalah sebuah proses pemberian label halal atau logo halal pada produk yang telah disertifikasi halal (Faridah, 2019, p. 72).

Melihat dinamika prosedur sertifikasi dan labelisasi halal di Indonesia, setidaknya sudah terdapat tiga mekanisme. *Pertama*, awal dicetuskannya sertifikat halal. Setelah maraknya kasus produk yang terkontaminasi dengan bahan turunan babi pada tahun

1989, pemerintah langsung menunjuk MUI untuk menanggulanginya. Selanjutnya, MUI menjalin kerjasama dengan Institut Pertanian Bogor dan membentuk Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika MUI (LPPOM MUI) pada 6 Januari 1989 untuk melakukan pemeriksaan dan sertifikasi halal (Halalmui, n.d.).

Sebagai bentuk untuk memberikan kepastian, Menkes mengeluarkan keputusan tentang pencamtuman tulisan halal pada label makanan dalam Kepmenkes No.82/Menkes/SK/I/1996. Dalam keputusan ini, prosedur pemberian label halal produk bisa didapatkan hanya pengakuan sepihak saja, yaitu pengakuan produsen bahwa bahan yang digunakan halal, maka produk tersebut dapat diberikan label halal. Prosedur seperti ini dinilai kurang efektif, sehingga dilakukan perubahan melalui Kepmenkes No.924/Menkes/SK/VIII/1996. Dalam keputusan terbaru ini, prosedur pemberian label halal harus melalui persetujuan Direktorat Jenderal Pengawasan Obat dan Makanan (Dirjen POM) setelah dikeluarkan fatwa halal oleh Komisi Fatwa MUI. Adapun tata cara pemeriksaan dan penetapan pangan halal, semuanya telah diatur dalam Keputusan Menteri Agama no. 518 tahun 2001 pasal 2. Sedangkan keputusan pentingnya menunjuk lembaga keagamaan sebagai pelaksana rangkaian tersebut, dalam hal ini adalah MUI, telah diatur dalam Keputusan Menteri Agama no. 519 tahun 2001 pasal 1 (Sup et al., 2020, pp. 40–41).

Jelasnya, setelah proses pemeriksaan produk dan dinyatakan halal, maka MUI akan mengeluarkan sertifikat halal yang sudah dilengkapi dengan nomor sertifikatnya. Kemudian, bersamaan dengan sertifikat tersebut, MUI memberikan rekomendasi untuk mencantumkan logo halal MUI kepada Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) -yang sebelumnya adalah Dirjen POM-. Selanjutnya, sertifikat halal dan surat rekomendasi dari MUI diajukan kepada BPOM, karena BPOM lah yang memiliki wewenang untuk mencantumkan logo halal tersebut (Faridah, 2019, p. 71).

Kedua, pasca UU no.33 tahun 2014 tentang jaminan produk halal. Setelah diterbitkannya UU JPH tersebut, prosedur sertifikasi halal mengalami perubahan, yaitu pada lembaga penyelenggaranya. Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH), sebagai lembaga yang dibentuk berdasarkan amanat UU JPH, bertugas untuk mengawasi kehalalan produk, mengawasi LPH, keberadaan penyelia halal (auditor halal internal di perusahaan) di perusahaan, pemasangan logo halal dan tidak halal, masa berlaku sertifikat halal, pemisahan antara produksi bahan halal dan tidak halal, pengemasan, penyimpanan, penyajian, pendistribusian, penjualan, dan kegiatan lain tentang jaminan produk halal.

Untuk menjalankan tugasnya, BPJPH menjalin kerjasama dengan beberapa lembaga seperti Kementerian, Lembaga Pemeriksa Halal (LPH), Lembaga Pendamping Proses Produk Halal (LP3H), dan MUI untuk merealisasikan UU JPH tersebut. BPJPH ini melakukan kerjasama kepada LPH untuk melakukan audit produk, sedangkan bekerjasama kepada MUI untuk mengeluarkan keputusan halal produk melalui sidang fatwa halal (Bpjph.halal.go.id, n.d.). Dalam UU JPH dijelaskan bahwa LPH dapat dibentuk oleh pemerintah maupun lembaga keagamaan Islam berbadan hukum. Syaratnya adalah memiliki setidaknya tiga orang auditor halal yang akan melakukan pemeriksaan terhadap bahan yang digunakan, proses pengelolaan, proses penyembelian, peralatan, ruang produksi, penyajian, penyimpanan, distribusi, dan Sistem Jaminan Halal (SJH) perusahaan.

Jelasnya, apabila pelaku usaha ingin mengajukan sertifikasi halal, maka terlebih dahulu harus memiliki penyelia halal. Penyelia halal ini bertugas mengawasi proses produk dan memastikannya tidak terkontaminasi dengan bahan non-halal. Jika ada perubahan komposisi, maka ia wajib lapor. Kemudian pelaku usaha harus melampirkan beberapa berkas kelengkapan tentang keterangan mengenai perusahaan tersebut, seperti nama dan jenis produk, data pelaku usaha, daftar bahan, serta proses produksi. Setelah itu, berkas tersebut akan diperiksa oleh BPJPH dan dilakukan audit kehalalan oleh LPH yang telah ditunjuk oleh BPJPH. Apabila terdapat bahan yang diragukan kehalalannya maka dilakukan pengujian dalam laboratorium. Hasil pengujian tersebut diberikan kepada BPJPH dan diteruskan kepada MUI untuk ditetapkan status kehalalannya melalui Sidang Fatwa Halal. Hasil keputusan mengenai produk paling lama 30 (tiga puluh) hari kerja terhitung sejak hasil pemeriksaan diserahkan kepada MUI. Sidang tersebut tidak hanya dihadiri oleh anggota MUI, namun juga melibatkan pakar, instansi terkait, dan perwakilan kementerian atau kelembagaan. Keputusan dalam Sidang Fatwa Halal ditandatangani oleh MUI kemudian diserahkan kepada BPJPH untuk bisa dikeluarkan sertifikat halal, paling lama 7 (tujuh) hari kerja. Sertifikat ini berlaku selama 4 (empat) tahun dan dapat dilakukan perpanjangan dengan mengajukan pembaharuan Sertifikat halal selambat-lambatnya tiga bulan sebelum berakhirnya masa berlaku sertifikat. Apabila pelaku usaha telah mendapatkan sertifikat halal maka diharuskan untuk memasang logo halal pada kemasan atau bagian dari produk dengan ketentuan bahwa label harus mudah dilihat dan tidak cepat rusak atau lepas.

Ketiga, pasca Perpu no. 2 tahun 2022. terdapat perubahan ketentuan produk halal yang diatur dalam Perppu tersebut dibanding dengan UU No.11 Tahun 2020 tentang cipta kerja khususnya mengenai jangka waktu penerbitan sertifikat. Dalam Perpu ini dijelaskan bahwa penetapan halal dilakukan oleh MUI, MUI Provinsi, MUI Kabupaten/Kota, atau Majelis Permusyawaratan Aceh yang dilakukan melalui sidang fatwa halal, paling lama 3 hari kerja sejak diterima laporan dari LPH. Apabila batas waktu penetapan kehalalan produk oleh MUI terlampaui, maka penetapan kehalalan produk dilakukan oleh Komite Fatwa Produk Halal berdasarkan ketentuan halal. Komite Fatwa Produk Halal ini dibentuk dan bertanggung jawab kepada Menteri yang terdiri atas unsur ulama dan akademisi (Rizki, 2023).

Jelasnya, dalam web www.bpjph.halal.go.id, telah dijelaskan prosedur sertifikasi halal yang terbaru. Bagi pelaku usaha membuat akun dan mempersiapkan pengajuan sertifikasi halal kepada BPJPH, lalu pelaku usaha memilih LPH dan melakukan kurasi data sebelum pengajuan. LPH yang dipilih melakukan verifikasi hasil kurasi data permohonan dan menetapkan biaya pemeriksaan. BPJPH menerbitkan invoice pembayaran dan pelaku usaha melakukan pembayaran dan upload bukti bayar di "si-halal". BPJPH melakukan verifikasi secara sistem terhadap pengajuan tersebut, menetapkan LPH dan menerbitkan Surat Tanda Terima Dokumen (STTD). LPH melakukan audit kemudian hasilnya diserahkan kepada MUI untuk disidangkan dengan batasan waktu. Apabila melewati batas waktu sidang fatwa, maka fatwa diambilalih oleh Komite Fatwa Produk Halal. Kemudian BPJPH menerbitkan sertifikat halal dan pelaku usaha dapat mengunduhnya di akun "sihalal"

Dari dinamika ketiga mekanisme di atas, penulis melihat bahwa Komisi Fatwa

MUI masih tetap terlibat dalam sidang penentuan kehalalan produk. Artinya, Komisi Fatwa pun terlibat dalam sidang pembahasan produk UPF yang ada di Indonesia.

5. Studi Kritis Aspek *Halāl al Thayyibān* pada Makanan ultra-olahan (UPF) dalam Sidang Produk Halal Komisi Fatwa

Sebagai negara dengan mayoritas muslim, sudah selayaknya pihak yang berwenang untuk membantu kebutuhan umat Islam di Indonesia dalam mengkosmisi sesuatu yang halal dan tayib. Penulis sangat mengapresiasi adanya kebijakan sertifikasi halal pada pangan, obat dan lainnya yang memang disyaratkan halal oleh syarak. Dalam proses ini, MUI sebagai wadah berkumpulnya para ulama, maka sudah sangat tepat jika MUI memiliki kewenangan untuk mengelola sertifikasi kehalalan produk di Indonesia.

Dalam menetapkan kehalalan produk, tentu saja acuan yang digunakan oleh MUI adalah ayat Al-Qur'an maupun hadis Nabi yang menyebutkan secara eksplisit apa saja makanan dan minuman yang haram untuk dikonsumsi. Selain itu, keputusan para ulama terdahulu pun menjadi bahan pertimbangan. Meski demikian, modernisasi yang terus berkembang mengakibatkan beragam permasalahan baru yang dihadapi oleh masyarakat muslim di Indonesia, di antaranya adalah permasalahan pangan. Dalam hal ini, maka MUI memiliki peran untuk berijtihad untuk menjawab permasalahan masyarakat.

Dalam penelitian ini, yang menjadi fokus penulis adalah permasalahan produk UPF yang semakin hari semakin bertambah dan beragam. Sebagaimana telah dipaparkan di atas bahwa produk UPF merupakan produk yang malanutrisi dan dapat mengakibatkan gangguan kesehatan manusia yang serius. Sayangnya, hampir semua produk tersebut memiliki logo halal, sehingga banyak dikonsumsi oleh masyarakat muslim di Indonesia. Logo halal dalam produk merupakan kunci bagi masyarakat muslim di Indonesia dalam memilih produk pangan, sehingga apabila produk tersebut sudah memiliki logo halal, maka produk tersebut akan dikonsumsi oleh sebagian besar masyarakat muslim tanpa berpikir panjang atau melihat kandungan gizinya.

Menyikapi fenomena di atas, penulis melihat adanya kedaruratan yang harus segera ditangani terkait produk-produk UPF. Jika tidak, maka generasi umat Islam yang ada di Indonesia akan hidup dengan beragam penyakit berbahaya bahkan mempercepat kematian. Dampak buruk dari UPF ini bukan hanya menyerang orang dewasa, namun juga telah menyerang anak-anak. Bahkan bisa dilihat bahwa anak-anaklah yang lebih banyak mengonsumsi produk UPF tersebut, sehingga banyak anak-anak saat ini yang sudah menderita penyakit serius yang berbahaya, seperti obesitas, diabetes, gagal ginjal, dan lainnya. Oleh karenanya, penulis merasa penting untuk mengangkat isu tersebut dalam penelitian ini.

Berangkat dari pesan Al-Qur'an Surah An-Nisa'/4:9, yaitu:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Hendaklah merasa takut orang-orang yang seandainya (mati) meninggalkan setelah mereka, keturunan yang lemah (yang) mereka khawatir terhadapnya. Maka, bertakwalah kepada Allah dan berbicaralah dengan tutur kata yang benar

(dalam hal menjaga hak-hak keturunannya).

Penulis melihat pentingnya ada tindakan untuk menyikapi produk UPF tersebut. Meskipun konteks ayat ini adalah peringatan kepada orang yang berlaku zalim terhadap anak yatim yang ada dalam asuhan mereka, namun ayat ini bisa dipahami secara umum sebagai peringatan seluruh umat Islam agar tidak meninggalkan generasi selanjutnya hidup dalam keadaan lemah dan hidup tidak sejahtera. Mengambil pesan dari ayat ini, maka permasalahan produk UPF yang mengakibatkan lemahnya generasi umat Islam menjadi penting untuk dikaji dan diselesaikan bersama.

Dalam penelitian ini, penulis mencoba untuk mengkritik peran Komisi Fatwa MUI dalam menetapkan kehalalan produk UPF. Berdasarkan hasil kajian penulis terhadap fatwa-fatwa tentang produk halal, penulis menemukan bahwa ayat yang menjadi pertimbangan dalam fatwa-fatwa tersebut adalah ayat-ayat yang terdapat kata *halālan thayyiban* (halal dan baik). Begitupun dengan hasil kajian penulis terhadap interpretasi dari kata tersebut. Penulis menemukan bahwa kata *halālan thayyiban* merupakan dua aspek yang tidak boleh terpisahkan dalam menentukan pangan yang akan dikonsumsi. Penulis mengutip pendapat Zuhaili, Shihab dan juga tafsir tahlili Kemenag bahwa kata *halālan thayyiban* dipahami sebagai makanan yang halal dan yang mengandung zat yang baik dan tidak membahayakan badan dan akal. Artinya, jika produk UPF memang menggunakan bahan halal dan diproses secara halal sehingga dihukumi halal, namun produk-produk tersebut membahayakan badan. Oleh karenanya produk UPF dapat dikatakan halal tidak tayib.

Melihat problematika produk UPF di Indonesia yang hampir semuanya memiliki logo halal, maka penulis melihat adanya aspek yang hilang dalam menentukan kehalalan tersebut oleh Komisi Fatwa MUI. Memang secara hakikat, produk tersebut tidak mengandung unsur haram sebagaimana telah ditetapkan dalam Al-Qur'an dan hadis, namun nyatanya produk tersebut berbahaya bagi kesehatan tubuh. Dalam hal ini, penulis mengutip pendapat Razi bahwa bahwa apa yang *thayyib* atau dipandang baik, maka ia halal, sedangkan apa yang dipandang sebagai *khabs* atau buruk, maka ia diharamkan. Namun penulis tidak sampai ingin mengatakan bahwa produk UPF itu haram, karena bagaimanapun produk tersebut halal. Allah pun telah mengingatkan dalam Al-Qur'an untuk tidak mengharamkan apa yang Allah halalkan.

Dalam penelitian ini, penulis mencoba mengkritisi Komisi Fatwa MUI dalam mengimplementasikan aspek *halālan thayyiban* dalam produk UPF. Meskipun fokus MUI hanyalah produk halal, namun dengan terlibatnya pihak lain selain anggota MUI, seperti pakar terkait, instansi terkait, dan perwakilan kementerian atau kelembagaan, seharusnya Komisi Fatwa pun dapat mempertimbangkan aspek tayib. Sebagaimana penulis telah mengutip pendapat Ibn Asyur di atas bahwa beriringannya kata *halāl* dan *thayyib* menunjukkan bahwa kata *halāl* sebagai penjelas dari hukum syarak dan kata *thayyib* sebagai penjelas alasannya, yaitu sesuatu yang tayib adalah sesuatu yang bermanfaat untuk jiwa. Apabila sesuatu itu tayib, maka sudah dipastikan sesuatu itu halal. Lantas, bagaimana dengan produk UPF tersebut yang sedikit sekali manfaatnya namun besar sekali madaratnya.

Apabila setelah mengkaji kandungan gizi suatu produk UPF dan hasilnya masih berada pada level aman untuk dikonsumsi, namun zat adiktif yang terselubung dalam kandungan produk UPF itulah yang membuat konsumennya candu untuk mengkonsumsinya berulang-ulang hingga apabila dikalkulasikan maka produk tersebut tidak berada pada level aman lagi. Pengaruh-pengaruh terselubung itulah yang harus juga diperhatikan karena dapat

membahayakan kesehatan manusia.

Dalam analisis-kritis ini, penulis merekomendasikan kepada Komisi Fatwa MUI, bukan hanya mempertimbangan aspek halal, namun juga untuk mempertimbangan aspek tayib, mengingat keduanya merupakan kesatuan aspek yang harus dipertimbangkan. Meskipun untuk mempertimbangkan aspek tayib ini merupakan ranah lembaga lain seperti BPOM, namun penulis sangat meyakini bahwa Komisi Fatwa MUI pun memiliki kekuatan untuk turut mempertimbangkannya, baik secara langsung maupun tidak langsung, seperti memberikan catatan tambahan untuk produk halal yang membahayakan. Sebagaimana dalam kaidah fikih *دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ* (Upaya menolak kerusakan harus didahulukan daripada upaya mengambil kemaslahatan).

Dalam tafsirnya, Shihab menjelaskan bahwa kriteria halal secara umum itu terdiri dari empat macam, yaitu wajib, sunah, mubah dan makruh. Shihab mencontohkan bahwa ada perbuatan yang hukumnya halal tetapi bersifat makruh, seperti memutuskan hubungan persaudaraan. Begitu juga dengan makanan, ada makanan yang halal tetapi tidak bergizi, maka makanan itu kurang baik untuk dikonsumsi atau makruh (Shihab, n.d., p. 380).

Dari pemaparan ini, penulis berharap bahwa dalam proses sidang kehalalan produk, Komisi Fatwa MUI dapat mempertimbangkan atau memberikan catatan tambahan terkait produk-produk yang halal namun tidak tayib, seperti produk UPF yang ada. Apabila kewenangan untuk pertimbangan produk yang tayib adalah ranah stakeholder lain seperti BPOM, maka penulis berharap pihak Komisi Fatwa MUI dapat berkolaborasi dengan BPOM sehingga hasil keputusan keduanya terintegrasi untuk sama-sama mewujudkan *maqāshid al-syar'ah hifzu al-dīn* (menjaga jiwa). Hal ini pun dapat memudahkan produsen dengan sekali mendingin dua tiga pulau terlampaui.

6. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan yang sudah penulis uraikan, dapat disimpulkan bahwa sejauh ini peran Komisi Fatwa MUI dalam pengimplementasian pemahaman *halalan thayyiban* pada produk-produk UPF belumlah maksimal. Ada satu aspek yang agak luput dari sidang kehalalan produk tersebut. Padahal, kedua aspek *halalan thayyiban* ini merupakan aspek kesatuan yang tidak bisa dipisahkan untuk menjadi bahan pertimbangan umat Islam dalam mengonsumsi pangan. Meskipun fokus Komisi Fatwa MUI hanyalah perkara halal, namun tidak menutup kemungkinan bahwa Komisi Fatwa MUI pun dapat menyentuh pertimbangan perkara tayib secara bersamaan, mengingat keduanya merupakan kriteria yang telah dijelaskan dalam Al-Qur'an.

Meski demikian, penulis ingin menegaskan bahwa Komisi Fatwa MUI memiliki peran dan pengaruh yang sangat besar dalam membangun peradaban bangsa, khususnya di Indonesia. Oleh karena itu, penulis menaruh harapan yang besar pula kepada Komisi Fatwa MUI untuk dapat menyelesaikan salah satu permasalahan sosial yang ada, yaitu semakin maraknya dan beragamnya produk UPF yang malanutrisi dan dapat membahayakan tubuh.

Daftar Pustaka

- Admin BBC. (2024). *What is Ultra-processed Food and What does It Mean for My Health?*.
https://www.bbc.co.uk/food/articles/what_is_ultra-processed_food
- al-'Arabiah, M. al-L. (2011). *Mu'jam al-Wasit*. Maktabah Syuruq Dauliyah.
- al-Jurjani, A. bin M. (n.d.). *al-Ta'rifat*. Darul Kitab Arabi.
- Asfahani, R. (n.d.). *Mufradat Alfaz al-Qur'an Jilid 2*. Dar Qalam.
- Asyur, T. ibn. (1984). *al-Tahrir wa al-Tanwir Jilid 2*. Dar Tunisiyah.
- Ayu Widyaningsih, D. A. W. (2023). Sertifikasi Halal Perspektif Maqashid Syariah. *Falah Journal of Sharia Economic Law*, 4(1), 61–72. <https://doi.org/10.55510/fjhes.v4i1.224>
- Aziz, M. (2017). Perspektif Maqashid Al-Syariah dalam Penyelenggaraan Jaminan Produk Halal di Indonesia Pasca Berlakunya Undang-undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal. *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, 7(2), 78–94.
- Bpjph.halal.go.id, A. (n.d.). *Tentang BPJPH*. Retrieved July 14, 2024, from <https://bpjph.halal.go.id/detail/tentang-bpjph>
- Faridah, H. D. (2019). Halal certification in Indonesia; history, development, and implementation. *Journal of Halal Product and Research*, 2(2), 68. <https://doi.org/10.20473/jhpr.vol.2-issue.2.68-78>
- Halalmui, A. (n.d.). *SEJARAH LPPOM MUI*. Retrieved July 14, 2024, from <https://halalmui.org/tentang-kami/>
- Kemenkes, A. (n.d.). *Cegah dan Kendalikan Obesitas Dengan Gaya Hidup Sehat*. <https://p2ptm.kemkes.go.id/kegiatan-p2ptm/pusat-/cegah-dan-kendalikan-obesitas-dengan-gaya-hidup-sehat>.
- Makarim, D. F. R. (n.d.). *Kata Dokter: Dampak Konsumsi Makanan Ultra Proses bagi Kesehatan*. <https://www.halodoc.com/artikel/kata-dokter-dampak-konsumsi-makanan-ultra-proses-bagi-kesehatan>.
- Mandzur, J. bin. (1414a). *Lisan al-'Arab Jilid 1*. Dar Shadir.
- Mandzur, J. bin. (1414b). *Lisan al-'Arab Jilid 11*. Dar Shadir.
- Martini, D., Godos, J., Bonaccio, M., Vitaglione, P., & Grosso, G. (2021). Ultra-Processed Foods and Nutritional Dietary Profile: A Meta-Analysis of Nationally Representative Samples. *Nutrients*, 13(10). <https://doi.org/10.3390/nu13103390>
- Monteiro, C. A., Cannon, G., Levy, R. B., Moubarac, J.-C., Louzada, M. L., Rauber, F., Khandpur, N., Cediel, G., Neri, D., Martinez-Steele, E., Baraldi, L. G., & Jaime, P. C. (2019). Ultra-processed foods: what they are and how to identify them. *Public Health Nutrition*, 22(5), 936–941. <https://doi.org/10.1017/S1368980018003762>
- Muhammad, N. (2023). *10 Negara dengan Prevalensi Obesitas Tertinggi di Dunia (2023)*. <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2023/07/18/10-negara-dengan-prevalensi-obesitas-tertinggi-di-dunia>
- Muhyiddin Darwis. (1415). *i'rab al-Qur'an wa Bayanuh*. Dar Yamamah.
- Rahayuningsih, E., & Ghozali, M. L. (2021). Halal Product Certification in Masalah Mursalah Perspective. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 7(1), 135–145.
- Razi, F. (n.d.). *Mafatih al-Ghaib jilid 5*. Dar Ihya Turats.
- Rizki, M. J. (2023). *Melihat Pengaturan Sertifikasi Halal Pasca-Penerbitan Perppu Cipta Kerja*. <https://www.hukumonline.com/berita/a/melihat-pengaturan-sertifikasi-halal-pasca-penerbitan-perppu-cipta-kerja-lt63c82e51bf84a/>
- Rokom. (2024). *Saatnya Mengatur Si Manis*. <https://sehatnegeriku.kemkes.go.id/baca/blog/20240110/5344736/saatnya-mengatur-si-manis/#:~:text=Angka ini diprediksi>

- akan terus, 28% 2C6 juta pada 2045.
- Shihab, M. Q. (n.d.). *Tafsir Al-Misbah Jilid 1*.
- Sup, D. F. A., Fahmi, A. S. R., Hilal, F. N., & Firdaus, M. I. (2020). Dinamika Regulasi Sertifikasi Halal di Indonesia. *JESI (Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia)*, 10(1), 36. [https://doi.org/10.21927/jesi.2020.10\(1\).36-44](https://doi.org/10.21927/jesi.2020.10(1).36-44)
- Wahba. (n.d.). *At-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-manhaj Jilid 2*. Darul Fikar.
- Zuhaily, W. (n.d.). *At-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-manhaj Jilid 14*. Darul Fikar.
- Zulfa, N., Millah, N. N., Nuratin, N., & Novitasari, K. (2023). Konsep Maqashid Syariah Dalam Praktik Strategi Pemasaran Tiktok Dengan Landasan Etika Bisnis Islam. *AB-JOIEC: Al-Bahjah Journal of Islamic Economics*, 1(2), 79–94. <https://doi.org/10.61553/abjoiec.v1i2.64>



LAMPIRAN

	8th INTERNASIONAL ANNUAL CONFERENCE ON FATWA MUI STUDIES	NOTULA

Topik	Pembukaan 8 th International Annual Conference on Fatwa MUI Studies 1. Pembacaan Ayat Suci Alquran 2. Laporan Ketua Panitia 3. Sambutan Ketua Komisi Fatwa MUI 4. Sambutan Ketua MUI Bidang Maudluiyah 5. Taushiyah Ketua Umum MUI 6. Doa			Lokasi	Hotel Aryaduta, Jakarta
Referensi	-			Notulis	Ibnu Mufti
Hari/Tanggal	Jum'at, 26 Juli 2024			Waktu	09.40-10.35 WIB
Pimpinan Rapat					
Peserta	Dr. KH. Afifuddin Muhadjir				
	Prof. Dr. KH. M. Asrorun Ni'am Sholeh				
	KH. Abdullah Jaidi				
	Dr. KH. Fahrur Rozi Burhan				
	KH. Junaidi				

NO.	SUBYEK	DESKRIPSI	WAKTU/PIC
	Kesimpulan	Pembukaan 8th International Annual Conference on Fatwa MUI Studies 1. Pembacaan Ayat Suci Alquran 2. Laporan Ketua Panitia 3. Sambutan Ketua Komisi Fatwa MUI 4. Sambutan Ketua MUI Bidang Maudluliyah 5. Taushiyah Ketua Umum MUI 6. Doa Dibaca oleh Ustadzah Putri Diana Abdul Jabbar, S.Ag. Prof. Dr. H. Jaih Mubarak, M.A. - Pertama, saya ingin sampaikan bahwa acara itu akan dibagi menjadi 2 sesi, jadi ada paper undangan, kedua dari Malaysia yang akan hadir secara zoom setelah pembicara undangan akan pleno sebanyak dua sesi, 8 paper. - Kemudian akan diteruskan dengan diskusi makalah yang disampaikan ke Panitia. - Pleno 1 akan menghadirkan 4 pembicara yaitu prof. niam, prof. amin suma, syekh waidhoh Usman dari Mesir, Dr. Hj. Iffa Umniyati. Ba'da Ashar ada Datok Haji Noor dari Malaysia, dan dari Brunei yang sudah hadir. Prof. Hasan dan Prof. Haji Noor Ichwan. - Mungkin ini kali pertama panitia agak menerima .. jumlahnya 160 paper, bahasa Indonesia 138 paper, arab 1 paper, bahasa Inggris 21 paper. Kita seleksi berdasarkan kemampuan kita. - Paper yang lolos ada 60 paper. Bidang akidah 15 paper, bidang ekonomi syariah 15 paper, bidang sosial kemasyarakatan 15 paper. - Alhamdulillah para panelis sudah hadir. - Untuk selanjutnya kami mohon Dewan Pimpinan MUI untuk memberikan sambutan, dan akhirnya kami mohon untuk membuka acara ini secara resmi.	
1	Pembacaan Ayat Suci Alquran		
2	Laporan Ketua Panitia		
3	Sambutan Ketua Komisi Fatwa MUI	KH. Junaidi - Semenjak Ijtima' sampai beberapa hari sempurna kegiatan konferensi tahunan ini. Saya ucapkan terima kasih kepada keseluruhan panitia, wabil khusus ketua panitianya.	

	- Dengan acara seperti ini tentunya keuntungan yang lebih besar bagi kita, menimbulkan silaturahmi yang tentunya kita dambakan dan kita amalkan, karena di dalamnya Allah Yubarikuna bishilaturahmi ... wayunsau 'umruna min fadhlihil 'adzim... insya Allah .. khusus khawatir. - Dengan silaturahmi ini kita akan meningkatkan kesemangatan kita, insyaAllah tentunya lebih giat lagi, dan tentunya menimbulkan kepada kita tarahum... - MUI berdiri setengah abad, alhamdulillah masyarakat luas antusias dengan khusus qobul, itulah tawashul bainahum.. ucapan terima kasih saya cukupkan sampai disini. insyaAllah mudah-mudahan ada manfaatnya, dan tentunya kita harapkan kebarokahan, dan basthi risqina, dan thuli umrina. Tentunya ini yang kita harapkan.
Sambutan Ketua MUI Bidang Fatwa	Prof. Dr. K.H. M. Asrorun Ni'am Sholeh, M.A. - Fatwa-fatwa MUI dirumuskan ditetapkan untuk kemaslahatan yang sesuai nushus al syar'iiyyah, tawazun atau keseimbangan di dalam menjaga nushus al syar'iiyyah, - Sebagaimana dilaporkan ketua panitia, kegiatan hari ini untuk muhasabah ilmiah. - Fatwa adalah hasil ijtihad oleh para ahli yang memiliki kompetensi di bidang ijtihad. Sebelum fatwa ditetapkan harus mendengarkan ahli, supaya hasil waqi'i, pertimbangan itu melahirkan perkembangan yang menuntut adanya penyesuaian, maka fatwa tidak menutup telaah ulang, bisa karena salah dalam proses istinbath. Maka fatwa bersifat dinamis, tetapi proses penetapan fatwa tidak boleh bohong, khianat. Ada amanah di dalamnya. - Boleh jadi fatwa boleh salah, tapi tidak boleh bohong dan khianat. - ACFS forum muhasabah, pendekatan akademik, metodologis, sehingga masukan akademis dari akademisi, peneliti, pengkaji akan menjadi kesempatan kita khususnya riajlul ifta' di komisi fatwa MUI, untuk melakukan penguatan semata untuk perwujudan kemaslahatan yang haqiqiyah. - Kami ucapkan terima kasih kepada para peserta baik terpilih ataupun tidak terpilih dari 165 makalah. Merupakan satu kekayaan yang tidak bisa dinilai oleh rukyah. Oleh karena itu akan menjadi referensi oleh komisi fatwa khususnya dalam penetapan fatwa berikutnya. - Ada kalanya apa yang disampaikan benar, dan komisi fatwa kurang teliti. Bisa jadi informasi yang diperoleh oleh peneliti tidak utuh, maka forum ini bisa diajarkan kepentingan kalifikasi, tibat balik, sehingga saling mengayakan antara satu dengan yang lain. bisa jadi apa yang muncul di publik terpotong, yang berbeda secara substansi apa yang difatwakan MUI bisa jadi penilaian dalam perwujudan kemaslahatan juga berbeda, bisa jadi salah dalam membangun kesalahpahaman positioning fatwa untuk masyarakat, forum ini bisa jadi momentum klarifikasi, meluruskan, jangan sampai kita larut dalam opini atas kesalahpahaman. - Secara khusus kami mengucapkan terima kasih kepada seluruh panitia yang sudah menyiapkan acara ini, dan para peserta yang sudah meluangkan waktu dan pikirannya untuk ikut acara ini.

4

		- Bahasa Ky. Ma'ruf, karena sifatnya dinamis, gerakan <i>islah</i> tidak berhenti. Dimana fatwa hadir untuk kepentingan tahqiqul mashlahah, dan sosialisasi fatwa untuk jadi pedoman dalam aktifitas kemasyarakatan dan kebangasa dan bernegara. - Fatwa bisa dijadikan pedoman dalam mengambil kebijakan publik. Sehingga kebijakan publik berdasarkan diri pada kemashalahatan dan berpedoman juga pada syariah. Berikutnya membangun kesadaran, kesepahaman, ... tidak hanya sekedar <i>ilzam syar'i</i> tapi bertransformasi <i>ilzam qonuni</i>. Atau setidaknya jadi kesadaran kolektif untuk hidup di tengah masyarakat, kesadaran dalam beragama, kebangsa, dan bernegara, inilah tugas keulamaan dan tugas kebangsaan yang diemban oleh Majelis Ulama Indonesia. - Berikutnya kepada Ky. Afif berkenan untuk memberikan taushiyah dan sekaligus membuka acara ini.
Taushiyah Ketua MUI Bidang Fatwa Maudluiyah	Dr. K.H. Afifuddin Muhadjir - Sedianya seharusnya yang menyampaikan adalah Prof. Dr. KH. Asrorun Ni'am, disingkat Gus Ni'am. - Berkata asyasyafii kedua imam, orang bertanya, kenapa untuk asyasyafii, .. dijawab bahwa orang yang memiliki kapasitas dan popularitas asyasyafii, sama dengan Gus Dur, justru kalau prof. dr. abdurrahman wahid kurang mentereng. - Saya tertarik apa yang disampaikan oleh Gus Niam, bahwa fatwa tak boleh bohong, tapi boleh salah, itu benar. Saya ungkapan berbeda, harus benar tapi boleh salah. Artinya produksinya harus benar, hasilnya boleh salah. Tapi jangan dibalik, ... salah satu yang dimaksud dengan proses artinya yang menyampaikan harus yang kompeten. Kalau tidak kompeten itu salah. - Ifta dan istifta tidak akan berhenti sepanjang zaman, sepanjang orang Islam terbagi dua kelompok ada yang 'alim dan 'awam. Al ifta bil 'alim wal istifta bil 'ami.. soal disini pengertiannya sangat banyak bisa istifta', ayat ini mewajibkan untuk setiap oran gyang tidak tahu untuk bertanya kepada orang yang tidak tahu. Akan tetapi persoalannya dirinya tidak tahu tapi tidak tahu bahwa dirinya tidak tahu. Yang lebih aneh orang yang merasa tidak masalah. - Pendidikan keagamaan tidak boleh berhenti dalam rangka agar orang-orang yagn memiliki kapasitas ilmu agama tidak boleh hilang sampai hari kiamat. Tapi ada hadits, ... mudah-mudahan tidak terjadi... - Semenjak saya masuk dalam kepengurusan MUI, ulama itu siapa? Apakah yang dimaksud ulama dalam pengertian umum atau khusus. Kalau dalam pengertian umum orang yang tahu tentang keilmuan, 'alim artinya ilmuwan, dalam bahasa modern ulama al zarro, ulama ahli atom, dst.. sementara pengertian ulama secara khusus, innama yakhshallaha min 'ibadihil ulama, orang yang memadukan khasyyah yang kuat, dan pengetahuan yang mendalam. Hubungan khasyyah dan ilmu, sama hubungan syarat dan masyruth, bila syarat tidak ada masyruth tidak ada. Tanpa ilmu tak mungkin ada khosyyah. - Dengan demikian yang dimaksud dengan ilmu? Yaitu ilmu yang menambah takwa.	

		- Mudah-mudahan Majelis Ulama Indonesia memiliki peran dan fungsi yang disini sudah dirumuskan lima peran utama MUI, pertama pewaris para nabi, pemberi fatwa, pembimbing dan pelayan umat, pelopor gerakan Islam, amar ma'ruf nahi munkar. Yang kelima tugas ini sesungguhnya tugas kenabian. - Misalnya ada seorang perempuan namanya Hindun, mengaku kepada Nabi bahwa suaminya sangat pelit yaitu Abu Sufyan, ambil saja uangnya Abu Sufyan itu dengan cara baik, pertanyaan Rasulullah menjawab kapasitasnya sebagai Nabi atau Imam, kalau sebagai Nabi maka istri boleh mengambil uang suami meskipun tanpa izin dari hakim. Kalau kapasitas sebagai imam maka istri tidak boleh mengambil uang suami tanpa izin. - Marilah kita acara konferensi internasional kita buka dengan membaca <i>Bismillahirrahmanirrahim</i>.
5	Doa	Oleh KH. Abdullah Jaidi

Jakarta, 26 Juli 2024
Mengetahui;

Ibnu Mufti
Notulis

.....
MC

Marsudi Syuhud :

1. Kita disini untuk mencari jalan keluar ketika ada pertanyaan2 yang menyangkut dengan hal-hal syariaah, baik itu dalam konteks sosial,keagamaan, atau bahkan dalam konteks muamalah. Dalam kontek ketiga ini terus berkembang, makanya bisa saja bahwa fatwa yang sudah lalu masih bisa dilihat kembali untuk perkembangan hari ini. Bisa saja beda ilat, beda waktu, beda tempat, membutuhkan penyesuaian kembali karena bisa bergeser masalah2 itu menjadi masalah baru.
2. Hal ini yang dilakukan KF yang terus menerus membutuhkan kritik dan masukan dari masyarakat tentang fatwa2 kita.
3. Kita bersyukur bahwa ulama Indonesia sangat produktif ditimbang bbrp ulama di negara2 lain, negara2 minoritas muslimnya menginginkan bahwa fatwa2 yang cepat dilaksanakan di Indonesia, mereka ingin mengambil fatwa yang diproduksi Indonesia. Fatwa yang ada ini urgent untuk dibagikan dengan bahasa arab dan inggris, agar segera bisa digunakan oleh negara2 lain.
4. Wapres memberi apresiasi karena negara luar yang bisa mengikuti Indonesia dalam hal produktifitas. Ulama2 perempuan Indonesia saat ini diminta untuk memimpin ulama perempuan dunia. Kami harus bisa memobilisasi muslimat2 MUI mendirikan sebuah organisasi dalam kontek bagaimana kita satu sama lain bisa co-working dan silaturahmi namun diawali oleh Indonesia. Saya yakin ulama2 perempuan ini sudah banyak yang jagoan, apalagi yang sudah terbiasa ikut Bahtsul Masail, Majelis Tarjih, atau tergabung dalam komisi fatwa. Dalam kontek ini, saya merasa bangga dan ketika kemarin rapat pleno dengan wantim, yang disoroti adalah komisi fatwa yang terus menerus tidak pernah tidur. Beliau memberi apresiasi sebesarnyanya untuk seluruh komisi fatwa, begitupula komisi dakwah yang terus bergerak membentuk forum internasional, dan forum2 ini akan terus melihat produktifitas kita dan yang terpenting kita terus berusaha melakuka al-ijthad Al-jama'i yang sudah dilakukan sejak zaman sahabat dan harus kita truskan sampai sekarang.
5. Mudah2an kita semua bisa memiliki legacy sebagai peninggalan.

Prof. Amin Suma :

1. Judul makalah ini Alquranul Hakim : sumber hukum, istilah hukum, kaidah hukum dan sumber segala sumber hukum. Saya terinspirasi dorongan ajakan MUI terutama pimpinan fatwa, bukan hanya sekedar mengajak tapi juga sudah menulis buku. Berdasarkan diskusi, tercermin dalam benak saya seperti itu.
2. Makalah ini sudah saya susun Alhamdulillah dalam waktu yang sangat singkat. Intinya makalah ini mendasarkan pada sebuah ayat atau hadits itu Annisa 49 dan hadits yang pendek , tp isinya rasanya 70 halaman tidak selesai jika dibahas.

3. Quran dan hadits saking akrabnya. Kita sering membahas hukum waris seolah tidak ada hukum ini (tilkah). Walaupun redaksinya, matanya berbedaz tapi spiritnya sama.
4. Istilah yang tepat zakatul fitr atau zakatal ramadhan. Ada banyak kekeliruan pemilihan kata di masyarakat kita, kita jangan membiasakan salah. Atas dasar penelitian itu, saya mencoba argumen itu.
5. Kata mustahik, berarti penerima manfaat. Saya mengamati, ini terkesan milik amilin, sehingga mustahik itu pasif. Padahal mustahik ini hak. Ini dalam bidang ubudiyah.
6. Yang terakhir, dalam perkawinan, uu no.1 tahun 1974 yang sudah berubah menjadi no.18 dalam pasal 1 rumusan, "perkawinan ialah ikatan lahir batin", Pasal 2 ayat 1 "perkawinan adalah pernikahan .. dst". Ini sering terabaikan bisa jadi oleh sebagian orang seolah2 perkawinan sama seperti pernikahan. Jadi ketika perkawinan, itu tidak hanya manusia, tp juga hewan. Tapi kalau pemikahan, ini hanya milik manusia.
7. Jadi disini, ketika MUI diminta mengubah UU no. 1 tahun 1974 namun masih tetap ditunda, kami memahami karena ada filosofi yang berhubungan dengan mafsadat. Kita ingin mempertahankan istilah2 yang original untuk upaya mengawal keluasan dan kepatutan hukum islam ini sesuai dengan ajaran Rasulullah.

	Annnnual Conference on Fatwa MUI Studies	NOTULASI

Topik		Lokasi	Hotel Aryaduta
Referensi	-	Notulis	Deni
Hari/Tanggal	Jum'at, 26 Juli 2024	Waktu	09.30-selesai

NO.	SUBYEK	DESKRIPSI
	Makalah 1 Dekontruksi Ayat Kesaksian Hilal (Urgensi Surat al-Baqarah Ayat 185 dalam Metodologi Fatwa MUI No. 2 Tahun 2004: Suatu Kritik Konsep) Oleh : Muhammad Nurkhanif, M.S.I. Pengurus MUI Kota Semarang & Dosen FSH UIN Walisongo Semarang	Pemakalah - Hilal faktor Penunjang: (pernakat memadai, cuaca yang bagus). Faktor penghalang, (kondisi ufuk, awan menggumpal, prediksi BPKG yg tidak tepat. Tentu tidak semua perukyah paham - Astronomi, memperhatikan jarak matahari - Banyak perspektif perukyah, terbuka namun tidak terakhir, tidak ada batasan mana yang diterima atau tidak diterima - MUI membuat sebuah fatwa terkait ibadah, Cuma di fatwa tersebut dari Alquran, namun kurang tepat, ayat yg digunakan masih global, yang definitif tentang hilal adalah Surat Al Baqarah ayat 185, ini merupakan ayat yang spesifik tentang syahadatu hilal - Saya berpikir utk mendekontruksi, banyak klaim hilal yang telah diminatkan tetapi pertimbangannya hanya fikih untuk perspektif astronomi kurang - Tidak semua klaim bisa diterima, butuh untuk di tabayun dan dikonfirmasi - Dalam bukti rukyah ada saksi mata atau saksi ahli. Diperkuat dengan foto hilal, dan bisa diyakini 100% - Upaya memahami, tentu saya menggali beberapa tafsir klasik dan tafsir kontemporer, salah satunya al maraghi, memberikan tafsir فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصِّمْهُ “Barang siapa yang melihat atau menyaksikan hilal maka berpuasalah, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka)”

	Mushtofa al-Maraghi berpendapat dalam tafsirnya bahwa orang yang telah berhasil menyaksikan hilal dalam kondisi tidak bepergian maka wajib baginya berpuasa. Begitu juga, wajib berpuasa bagi orang yang mendengarkan informasi yang valid tentang terlihatnya hilal - Menurut Ar Rozi: memberikan penafsiran objek syahida disembunyikan - Al-Razy berpendapat dalam tafsirnya bahwa pada ayat tersebut terdapat beberapa permasalahan, salah satunya dalam pemakaian kata "شَهِدَ". Terdapat dua pendapat dalam pemakaian kata tersebut, pertama; bahwa objek kata kerja "شَهِدَ" disembunyikan yakni kata البلد atau البيت sebagai objeknya, sedangkan kata الشَّهْر berposisi sebagai kata keterangan waktu, maka pemaknaannya adalah bahwa orang yang mengklaim melihat hilal dengan metode hisab dan dengan rukyat al-hilal maka wajib berpuasa. - Menurut Ibnu Kastir dalam tafsirnya berpendapat bahwa ayat 185 tersebut mengindikasikan kewajiban berpuasa Ramadhan bagi siapapun yang memasuki bulan tersebut dalam kondisi mukim dalam suatu tempat (negara), dan boleh untuk tidak berpuasa bagi siapapun (berkewajiban puasa) yang sedang dalam kondisi bepergian - Menurut Quraisy Syihab pakar tafsir kontemporer Indonesia berpendapat dalam tafsirnya, bahwa maksud dari ayat tersebut adalah bahwa orang yang telah mengetahui masuknya bulan Ramadhan baik dengan hasil rukyat al-hilalnya sendiri atau orang lain yang 'adil dan valid maka wajib baginya berpuasa. Adapun cara mengetahui hilal dapat ditempuh dengan cara menggunakan ilmu hisab sebagai metode untuk dapat diketahuinya posisi hilal sehingga dapat dilihat jika tidak ada faktor penghalang seperti mendung atau tebalnya awan - Dekonstruksi Derida dengan pendekatan hermenutika, memberikan alternatif untuk memberikan jawaban Penanggap Romli - kenapa menggunakan kata dekontruksi, adanya metode yg sudah ditetapkan MUI, ini kajian surat Al Baqarah ayat 185, - Teori Al Jamu bainal hisab sudah dilakukan diukung perangkat yang sudah, antara rukyat dan hisab tidak ada masalah - Mungkin bisa melihat sejauh mana konteks tafsirnya? Jawaban: sejauh penulis telusuri belum ada yang memberikan pemaknaan sampai falaki, cenderung mukim dan musafir Man : artinya siapapun Perlunya saksi ahli untuk memperkuat Saya melakukan pendekatan dengan astronomi, ini perlu ada pemahaman integrasi fikih dan astronomi agar ada implikasi hukum, tidak semua orang yg melihat hilal diterima kesaksiannya Yang dikritisi adalah ayatnya, harusnya di ayat itu,	

	Ayat Yunus tidak ada hubungna, roa (melibatkan panca indra), sekarang Kemennag sdh mengakomodir itu, hisab tanpa rukyat tidak ilmiah, rukyat tanpa hisab itu menyedihkan. Di beberapa ibadah da dimensi sains yang dilibatkan Umar al haddad - tinjauan dalam penguanaan dalil Sulhan - disampaikan kekhawatiran man: umum, pertanyaannya? Adakah realita kesaksian para perukyah yg disumpah hakim kemudian diisbat, pernahkah kejadian kalau rukyat itu salah? Jawaban: 89% rukyat tidak sesuai, di Cakung Fatwa general, untuk sadd dzariah, meminimalisir hal-hal Pemakalah - Malaysia up to down, jelas dari pemerintah sedangkan dari Kemenag down to earth - Pentingnya ada kajian sertifikasi tim rukyat dan hakim rukyat, karena tidak semua orang paham falak Abdul Muiz Ali: ide kritik saya tertarik terhadap makalah ini, Cuma saya daari awal makalah ini saya tidk menemukan dilengkapi pandangan fikh-fikihnya.....agar dilengkapi pandangan fikihnya Al Hisab hujatun : hisab sebagai jubah nafi bukaan isbat” banyak pandangan ulama yang bisa menguatkan makalah ini
Makalah 2 Universitas Darussalam Gontor Fatwa MUI tentang Pengharaman Salam Lintas Agama: Kajian Sosiologis dan Teologis Oleh Harda Armayanto	- Pelarangan salam lintas agama diidentikkan intoleran dan kontra kerukunan. MUI telah memberikan rule bagaimana menjalin hubungan dengan agama lain - Salam lintas agama termasuk sinkritisme yang beririsan atau mendukung Fatwa Tahun 2005 mendukung paham sekulerisme, liberalism dan pluralism - Salam dalam islam tidak hanya ucapan, salam menurut Naqb Al attas: salam adalah membawa kedamaian, islam dsengan keselamatan adalah selaras, salam isinya doa, dan doa adalah ibadah (Ad Tammnidzi) aspek ubudiyah yg digunakan relevan dengan hadist - Salam ada dimensi ubudiyah, - Tidak ada kaitan salam dnegan keimanan? Iman yakin dalam hati, diucapkan dengan lisan dan diimplemntasikan dgn perbuatan. Toleransi dalam islam bukan sinkritisme, - World view interaction: paham asing yang masuk dalam hidup, yg pandangnya dari barat dan diadopsi - Orang yang kena world view interaction terkena inferior - Kesimpulan: fatwa sejalan dengan fatwa paham sepilis di tahun 2005 Abdul Halim Sholeh

	- Analisisnya, ini pembelaan terhadap MUI, ini kenyataannya seperti itu, yang diungkapkan dalam Sejarah para pemimpin, saya sependapat sejak saya kecil salam seperti ini kerukunan agama ya tetap rukun saja, semenjak ada fatwa disebutkan ada anggapan MUI anti toleran Abdul Muiz Ali - Memberikan apresiasi kepada Harda, Harus bisa dibedakan , Al Faru baina ibadah wal... - Kalau ada Muslim, nyata di depan Publik, sekedar mujamalah, tetapi sering dilakukan, apakah tidak mempengaruhi akidahnya? Seolah-olah jika tidak salam seperti itu ada yang kurang? Bagaimana perspektif hukum? Dr. Romli - salam lintas agama menjadi kasus yang heboh, MUI tidak ada kerjaan, ini justru kerjanya, apakah ada autokritik terhadap referensi-referensi yang difatwakan oleh MUI ini? Ini menjadi masukan, tentunya perdebatan yang disampaikan sama persis Asrorun - Ini kajian berbeda dengan aspek sosiologis, islam atau fatwa bagian ikhtiar melakukan rekayasa sosial agar Islam tidak berhenti soal sajadah tetapi juga masuk ke rumah-rumah termasuk juga masuk dalam kebudayaan. Faktanya sejak Indonesia Merdeka sampai tidak ada salam lintas agama aman-aman saja, kemudian - Islam hadir sebagai pengubah budaya di dalamnya ada unsur pencampur adukkan membangun narasi permesifitas terhadap norma-norma keagamaan, ini bisa menjadi pintu masuk untuk doa lintas agama kemudian tempat ibadah lintas agama, dan fenomena ini sudah muali terjadi - Dalam konteks strategi kebudayaan fatwa ini memiliki relevansi, dfatwa ini menjadi trigger. - Fatwa pandangan keagamaan, yang butuh hidup dan dimapankan, muncul narasi bagaimana melakukan proses amplifikasi dan menegaskan efektivitas perebutan narasi publik - Untuk memperngaruhi ruang publik perebutan narasi tidak berhenti. - Konfrontasme ideologi selalu memainkan killing messenger - Bagaimana mengikhtiarkan pendekatan secara sosiologis? - Harda: MUI membuat ToT Wasathiyatul Islam, karena saya ToT Moderasi agama yang isinya itu, saya nialinya kompeten - MUI membuat ToT Wasathiyatul islam, dibuat trainingnya, kita bicara pada narasi tetapi kita dikalahkan oleh regulasi negara, saya sudah meneliti civic pluralism, kita yang kalah adalah penghayat kepercayaan, penghayat kepercayaan diakui, setelahnya adalah permikahan beda agama, setelahnya LGBT?

	- Kita harus melangkah pada konstitusi, dibuat UU yang sumbernya dari negara - Tindak lanjut penelitian : “Dampak fatwa dan respon masyarakat” - Salam lintas agama tidak menjadi indikator intoleran, dan salam lintas agama juga tidak bisa dijadikan indikator toleran
Makalah 3 Pengaruh Fatwa Majelis Ulama Indonesia Terhadap Kebijakan Dan Praktik Hukum Perkawinan Beda Agama Di Indonesia Oleh Muhammad Adiguna Bimasakti	Pemakalah 3 Muhammad Adiguna Bimasakti - Ini adalah fenomena yang lama, tahun 1970-an sudah banyak terjadi, belakangan muncul lagi, ada Upaya melakukan pernikahan beda agama melalui legalisasi di MK atau Pengadilan Agama - Di MK ada pertimbangan hukum yang menarik, tafsir Pasal 2 ayat 1, tafsir keabsahan harus - Bagaimana pengaruh fatwa mui terhadap legal policy perkawinan beda agama di Indonesia? - Ada beberapa peraturan sebelum UU No 1 Tahun 1974, hukum Islam dipandang distrak - Teori Neoreseptio. Penyerapan hukum Islam dalam hukum adat - Kenapa MUI melarang pernikahan beda agama secara mutlak? - Pengaruhnya ada di KHI Pasal 40 Huruf C dan 44, larangannya adalah mutlak - Putusan MK Tafsir mengenai keabsahan perkawinan berdasarkan lembaga keagamaan Amin Suma - definisi perkaiwnan kurang dihayati oleh masyarakat - KHI itu bukan politik hukum - sebenarnya UU Perkawinan ini, dari ta'rif sudah luar biasa, minimal ada 5 item kajian saya Zafrullah Salim - regulasi bisa dibentuk oleh Keputusan hakim, ada kasus tanco, perlunya ada putusan hakim untuk referensi hakim membentuk regulasi baru - source of law yang penting adalah putusan hakim, - baca kembali, Prof, Bagir Manan mengenai sumber hukum, - adanya diyani dan qodho'I, hakim harus berani membuat putusan yang tidak smeata-mata menjadi corong undang-undang - doktrin sumber hukum ada 3, hukum barat, hukum Islam dan hukum adat - referensi hukum Islam sedikit, sekarang sudah banyak bidang ekponomi yang diambil dari hukum Islam Pemakalah - perdebatan hukum adat apakah bagian hukum Islam sudah dijawab UU

	- sengketa di peradilan agam contohh waris, hak opsi, saya bis amemilih untuk tunduk pada hk barat atau hk islam, sejauh ada UU No 3 Thaun 2006 maka harus tunduk pada Hukum Islam atau UU No 48 Thaun 2009 - subjek hukum, orang Islam harus tunduk p[ada Hukum Islam - segi regulasi adalah akademisinya yang bermasalah Asrorun Niam - apa Langkah judicial yang bisa dilakukan untuk berkontribusi diri dalam perkawinan beda agama dan mencegah Upaya penyelundupan hukum? Fatwa bukan hanya pertimbangan ilmu akademik tetapi juga bisa terimplementasi. Keluarnya SE MA Tahun 2023 merupakan karya dari MUJ juga Jawaban - UU 14 Thaun 1985, fungsi agama tdk hanya mengadili kasasi tetapi juga fungsi nasihat, kalau dalam konteks ini adalah permohonan dari pemerintah - baik diminta atau tidak itu adalah fungsi MA yang melekat - SE bukan pertauran tetapi mengikat untuk hakim karena asas kepatuhan - Dala perkara kasasi atau PK, hakimnya nakal dna menyimpang, MA bis amengeluarkan SE MA yang sifatnya rumusan kamar. - Rumusan kamar sifatnya panduan dan umum, - Fungsi nasihat dan dungsi kebijakan, MA bisa mngatur hal-hal yang belum bis adiatu oleh MA - Kalau menurut saya tdk ada delegas UU MA untuk tunduk kepada Asrorun Niam - Bis atidak memidanakan orang yang memfasilitasi dan mengadvokasi pernikahan beda agama? Jawaban: dalam hukum pidana, nulum delictum “Tiada pidana tanpa peraturan yang mengaturnya” Contoh pegawai catatan sipil bisa dikriminalisasi, tetapi jika belum ada UU Amin Suma - Pasal penuntut ada ancaman pidana, karena masalah rumah tangga adalah domestic yang tisak Zafrullah - Tidak ada turan perkawinan bisa dijadikan perda - Tidak semua aturan bisa didesentralisasi

	Makalah 4 Peran Fatwa Ulama dan Fenomena Dakwah Mama Ghufron ('Telaah Kritis Terhadap Fatwa MUI Jawa Timur Nomor: 06 Tahun 2022 Tentang Etika Dakwah di Era Digital') Oleh Lailiyatun Nafisah	Pemakalah - Panggilan Kiyai disematkan ke beberapa orang tanpa melihat latar belakang, di Youtube juga tidak melihat siapa penceramahnya. Ini menjadi fenomena yang bisa diperhatikan, Mengapa untuk melihat background seseorang ini menjadi penting - Peran MUI terkait mama ghufron, tidak menunjukkan akuntabilitas (secara empiris tidak bisa dibuktikan) bagaimana berbicara dengan semut? - MUI jatim dari sisi output ada kekuatan untuk terjun langsung Abdul Muiz Ali - MUI keluar 10 aliran menyimpang, fatwa keagamaan, MUI menjaga dari pemikiran tidak benar, dan praktik untuk muamalah, dan produk yang tidak halal - Menjawab persoalan ibadah tidak hanya MUI tetapi juga masyarakat - Makalah belum disinggung peran serta masyarakat dan ormas Romli - Peran Mui sudah tepat untuk merespon masalah dari masyarakat - Harus ada kajian telaah yang mendalam, sehingga keputusannya tepat Amin Suma - Akar masalah bisa dikenali dengan baik, dan memperkuat Umar Al Haddad - Ini topik yang menarik, karena kasus sedang viral, namun tentu Mama ghufon tidak hanya ITE nya saja tetapi substansi ajarannya yg sudah melanggar kriteria pemahaman sesat menurut MUI
	Makalah 5 Implementasi Hukum Fatwa MUI Peredam gerakan Jemaah Muhammadiyah di Indonesia Oleh Moh Rosyid	Pemakalah - Kita menyadari Indonesia sebagai negara yang berbineka Tunggal ika, justru kerap konflik, konflik agama diantaranya penodaan agama dan interpretasi teks Agama yang salah - Jamaat Ahmadiyah masih bergerilya sampai sekarang - Bagaimana efektifitas fatwa MUI terhadap perkembangan JAI di Nusantara? - Bagaimana status hukum yg dilakukan Kementerian/lembaga terhadap JAI? - Fatwa MUI No 1980 tidak dihiraukan oleh Ahmadiyah - Efektifitas MUI terhadap Ahmadiyah, pergerakan Ahmadiyah tidak luas

	- MUI tidak menerbitkan fatwa kedua, maka Muslim akan tergerogoti - SKB tidak melanggar hukum, terbitnya Perhub dan Pergub tidak menyalahi hukum - SK merujuk pada UU No 29 Tahun 1999 Penanggap: Abdul Hamid Usman 1. MUI akan memback up putusan hukum terhadap aliran sesat 2. Bagaimana tumbuh kembangnya Ahmadiyah? Prof Maksum - Yang berubah apanya? Paham atau kelembagaannya? Dampak itu mengukurnya pra dan pasca - Apa yang di riset ini? - Apakah fatwa MUI menjadi faktor utama, faktor pemantik, faktor pembakar, posis fatwa MUI ada Dimana? - Metodologis, menggunakan kajian Sejarah, maka salah satunya membuat kronologis atau periodisasi sesuai dengan tujuan dari riset ini - Berapa periode jamaah ahmadiyah, bisa diklasifikasi berdasarkan apa? Apakah regulasi yang menyertainya M Rosyid - Fatwa MUI yang dikritisi, para pegiat HAM, apakah SKB 3 Menteri yang melarang bertettangan dengan HAM?SKB muncul karena adanya fatwa MUI - SKB ini diragukan oleh pegiat HAM - Negara memberi kebebasan, SKB bisa diajukan uji materi di MK - Membantah pernyataan pegiat HAM bahwa - Fatwa MUI adalah pemantik sehingga lahir SKB Sulhan - Masalah data, mumpung di Jakarta, LPPH pemakalah bisa ke Ustadz Jamaludin yang punya Kitab Tadzkiroh
Makalah 6 Integrasi Keilmuan dalam Pertimbangan Hukum: Analisis Fatwa MUI Tentang Khitan Perempuan Oleh Novi Yuspita Sari	Pemakalah - Ingin menyoroti bagaimana MUI memposisikan perkembangan ilmu pengetahuan dalam fatwanya dalam konteks khitan Perempuan

	- MUI tidak menerbitkan fatwa kedua, maka Muslim akan tergerogoti - SKB tidak melanggar hukum, terbitnya Perhub dan Pergub tidak menyalahi hukum - SK merujuk pada UU No 29 Tahun 1999 Penanggap: Abdul Hamid Usman 1. MUI akan memback up putusan hukum terhadap aliran sesat 2. Bagaimana tumbuh kembangnya Ahmadiyah? Prof Maksum - Yang berubah apanya? Paham atau kelembagaannya? Dampak itu mengukurnya pra dan pasca - Apa yang di riset ini? - Apakah fatwa MUI menjadi faktor utama, faktor pemantik, faktor pembakar, posis fatwa MUI ada Dimana? - Metodologis, menggunakan kajian Sejarah, maka salah satunya membuat kronologis atau periodisasi sesuai dengan tujuan dari riset ini - Berapa periode jamaah ahmadiyah, bisa diklasifikasi berdasarkan apa? Apakah regulasi yang menyertainya M Rosyid - Fatwa MUI yang dikritisi, para pegiat HAM, apakah SKB 3 Menteri yang melarang bertettangan dengan HAM?SKB muncul karena adanya fatwa MUI - SKB ini diragukan oleh pegiat HAM - Negara memberi kebebasan, SKB bisa diajukan uji materi di MK - Membantah pernyataan pegiat HAM bahwa - Fatwa MUI adalah pemantik sehingga lahir SKB Sulhan - Masalah data, mumpung di Jakarta, LPPH pemakalah bisa ke Ustadz Jamaludin yang punya Kitab Tadzkiroh
Makalah 6 Integrasi Keilmuan dalam Pertimbangan Hukum: Analisis Fatwa MUI Tentang Khitan Perempuan Oleh Novi Yuspita Sari	Pemakalah - Ingin menyoroti bagaimana MUI memposisikan perkembangan ilmu pengetahuan dalam fatwanya dalam konteks khitan Perempuan

	- Yang dipotong adalah lapisan klitoris, ada yg memotong Abdul Hayyie - Metode pengambilan hukum, madzab syafii mengambil surat dari Al Quran, dari kitab yg awal khitan untuk laki-laki adalah Ibrahim dan dari Perempuan adalah hajar Maksum - Anda pemerhati fatwa atau dalil yang digunakan? - Kalau argumentasi MUI, kenapa MUI menggunakan referensi itu? - Integrasi ilmu, apa maksudnya,? - Ini harus ada metode wawancara, kenapa tidak menggunakan kedokteran? Umar Al Haddad - Fatwa ini mengenai hukum, melarang adanya pelarangan, fokusnya pada hukum pelarangan
Makalah 7 Polemik Salam Lintas Agama ditinjau dari Perspektif Hadis Oleh Dafis Heriansyah	Pemakalah - Salam lintas agama memiliki arti sendiri sesuai keyakinan agama masing-masing, dan pada salam terdapat doa - Hadist Kitab Al Mushannaf ibni Syaibah, pembolehan salam lintas agama' - Analisa hadis salam lintas agama, Al Mushannaf, ttg pengucapan kpd Nasrani, majusi, dan yahudi, hdist tersebut tidk ada pengucapan salah yang ada hanya membalas salam - Prof Alattas, mengambil Pelajaran hidup Penanggap - Maksum, kajian hadist, ada matan atau takhrij hadis, atau sanadnya - Romly, dalam makalah teks hadisnya tidak ada, di fatwa selalu ada teks sehingga bisa mengkroscheck, jika ini dijadikan prosiding jurnal haru ada hadisnya - Muhammadun, kajian hadis tidak boleh dengan ulumul hadis, penting juga di akhir menyebt Prof Alattas tidak ada relevansinya. Harusnya menggunakan ulama hadis, pemikir atau pendapat harus relevan Jawaban - Saya sudaah meneliti dari kedua hadis ini, membalas salam, ternyata dari segi perawi tidak masuk - Pertama shahih hasan, kedua adalah shahih,

	Makalah 8	Tanggapan - Romly, apa kaitan fatwa dengan praktik syirik online? - Muhammadun, identifikasi masalah belum selesai, mohon dicocokkan jangan sampai salah sasaran. Ini sudah mengarahkan persoalan hukum maka harus paham istilah syirik atau musyrik, istilah dalam tulisan ilmiah tidak boleh salah, ini harus diluruskan - AL Hukm, al hakim, mahkum bih, mahkum alaih. - Syirik secara epistemologi, ontology focus pada satu ulama supaya tidak melebar kemana-mana - untuk meluruskan filsafat ilmunya, menguatkan sisi ushul fikih untuk Upaya Kesimpulan hukum - Sulhan, dictum fatwa tidak ditulis Jawaban - Saya mengambil judul ini melihat kembali fatwa MUI ttg hukum dan berpedoman di media sosial. Bagaimana masyarakat berhati-hati dalam penggunaan medsos
	Makalah 9 Andre Aprilion	Penanggap - Muhammadun, dalil untuk mengkritisi harus apple to apple, anda belum memasukkan dalil yang dikritisi yg mana - Menggunakan dalil salah stau saja maqashid syariah atau sadd al-dzariah - Menggunakan maqashid salah satu saja, misal wahbah zuhaili, anda atau siapa? - Anda benar-benar wawancara langsung, ada novelty dalam tulisan ini, yang bagus-bagus diambil, - perlu dikuatkan lagi ushul fiqh dan qawaid fiqh

F-MUI-CLG-SEK/23

Jakarta, 27 Juli 2024

Pleno IV :

Malaysia :

1. Malaysia diikat dengan asas rukun negara : kepercayaan kepada tuhan, kesetiaan kepada raja dan negara, keluruhan perlembagaan, kedaulatan UU, dan kesopanan dan kesusilaan.
2. Peranan fatwa sudah barang tentu sebagai maqashid syariah. Sumber hukum fatwa yang tidak disepakati ada : Masalih mursalah, uurf, istihsan, istishab, qawf, sahabi, Syar'man qablana, sadd ak-dzhari'ah.
3. MKI adalah lembaga badan tertinggi yang mengeluarkan sikap keagamaan di Malaysia, bisa memberi pandangan hukum, selama tidak menyetuh kuasa raja dan pemerintah. Mudzakarrah MKI mumi hanya memberi pandangan hukum.

Prof. Hasan :

1. MUI ini sejak tahun 99 memiliki 2 lembaga fatwa yakni komisi fatwa dan DSN. DSN adalah spin off dari komisi fatwa yang bertugas menetapkan fatwa yang bersifat pedoman dan panduan bagaimana cara bermuamalah terutama dibidang keuangan.
2. Cakupan fatwa yang dihasilkan DSN saat ini berkembang, tidak hanya ekonomi syariah, tapi juga bidang ekonomi lainnya secara luas. Agar masyarakat mendapat masalah dari muamalah Islam.
3. Jika konvensional berbasis riba, transaksi yang melibatkan bunga didalamnya, maka ini menjadi riba, ini keputusan ijima ulama f=KF pertama tahun 2003. Sejak tahun 2003, sudah tegas bagi MUI untuk mengawal aktifitas keuangan masyarakat agar sesuai dengan tuntunan syariah.
4. Dalam perkembangannya, fatwa yang ditetapkan oleh DSN MUI tidak hanya mengatur transaksi keuangan saja, tp aturan meluas hingga finance insurance, ransaksi pasar modal, dsb,, hampir semua lembaga keuangan yang menggarap kegiatan sesuai syariah ini ada fatwanya. Fatwa DSN juga mengatur hubungan antara bank syariah dengan bank sentralnya, seperti in case bank syariah kekurangan dana, jadi ada regulasinya bagaimana jika bank syaria ini ingin meminjam ke bank sentral.
5. Sebagian fatwaz keuangan dari DSN MUI sudah dipatuhi praktisi keuangan syariah dan diadopsi menjadi UU ekonomi syariah.
6. Kita juga memantau bagaimana agar aktifitas perusahaan bisa terjalin sesuai dengan syaria, seperti hotel syariah, RS syariah, maupun pabrik2

produksi syairah.

7. Ada 160 fatwa yang sampai saat ini sudah dihasilkan oleh DSN MUI.

Prof. Nur Ichwan :

1. MUI sebagai engine of truth dalam konteks Indonesia, bahwa MUI dalam hal ini mendefinisikan Islam macam apa yang ada di Indonesia. Saya melihat MUI memiliki perspektif yang unik merefleksikan bagaimana MUI juga melakukan politik pada bidang keagamaan, ekonomi, dan politik.
2. Fatwa politik berbeda dari politik fatwa, meskipun fatwa politisk masuk juga didalam politik fatwa. Disini fatwa politik fatwa sebagai means, mempengaruhi, dan mentarget atau mengarahkan kepada negara atau masyarakat ini juga politik juga.
3. MUI juga aktor politik, dalam konteks keagamaan. MUI sebagai subjek, dimana ini dapat dilihat dari aspek : tausiyah dan fatwa, kedua pada sikap seperti agenda atau ekaitan yang dilakukan MUI. Seperti mobilisasi sumber daya gfinansial, organisasional, relasi, dst).
4. Fatwa disisi lain bisa membangun argument, setiap orang berbeda dalam mengartikann fatwa, sangat mungkin juga fatwa dimaknai secara negatif. Bagaimana fatwa MUI diartikan sebagai alat untuk melakuakn tindakan ekstrimisme.

	8 th ANNUAL CONFERENCE ON FATWA STUDIS			NOTULA		
Topik	KELAS B SESI I				Lokasi	Aryaduta Hotel
Referensi	-			Notulis	Alwi Mabarrun	
Hari/Tanggal	Sabtu, 27 Juli 2024			Waktu	09.00 – 12.00 WIB	
Pimpinan						

AGENDA	POIN PEMBAHASAN		KESIMPULAN
PERSIAPAN	Pemakalah Arif Zunaidi	- No.83 Tahun 2023 Fatwa nuncul karena adanya oenyerangan Israel ke palestina, efek perang berakibat sekpada sector ekonomi, salah satu yang terdampak adalah Indonesia, karena adanya beberapa perusahaan kerjasama dengan pihak Israel. - Penelitian kualitatif dalam menganalisa fatwa, ekonoomi jihad tujuannya bukan lagi membawa senjata tapoi membantu dalam hal ekonomi - Fikih siyasah kaitannya dengan politik, karena kitra di luar wilayah Israel dan palestina, bisa menggunakan fikih siyasah untuk membantu mereka - Dalam fatwa adalah amar maruf nahi mungkar karena yang dilakukan oleh Israel merupakan penghancuran terhadap palestina - Ekonomi jihad adalah car untuk membantu bagaimana ekonomi itu bisa merupakan serangan terhadap Israel dan bisa membantu masyarakat Israel	

	Panelis: SBU - Harapannya tulisan ini dianalisis lebih dalam lagi terkait dengan maqasid syariah dan topik kekinian yang terkait dengan fikih siyasah. Geopolitik, ekonomi politik dan maqasid syariah - Kalau menganalisis dampak harus ada data-data, misalnya dampak terhadap Israel dan dampak kepada perusahaan yang diboikot. Prof Jaiah - Ekonomi jihad itu sepertinya belum dilanjutkan, harusnya jihad ekonomi harus dianalisis lebih nyata dan merekomendasikan apa yang kita inginkan. - Kalau masuk jurnal tidak dimasukkan kedalam proseding Prof. Nur Hidayah - Kalau secara outline paper harus menyesuaikan template jurnal akademik harus ada literatur review terkait dengan tema ini, bagaimana perkembangan isu ini dari masa ke masa sampai masa kini sehingga bisa memperlihatkan perdebatan terkait ekonomi jihad dan bisa mendapatkan pengertian yang lebih luas terkait ekonomi jihad, literatur review harus diperkuat - Research metodologi, tidak ada analisis metodologi fatwa - Implikasi lebih jauh dari fatwa ini bisa dikembangkan lebih luas lagi, misalnya langkah2 umat islam bisa menjadi mandiri dan seterusnya. Dr, Maskufa - Harus diperjelas tulisan ini membahas tentang evaluasi fatwa atau tentang dampak implementasi fatwa - Menyebutkan Hasil survey tapi tidak disebutkan sumber survey tersebut, harus menyebutkan catatan kaki sumber survey tersebut. - Menarasikan fatwa tentang ekonomi jihad dan fikih siyasah

	Pemakalah Ilham Fikri Ma'arif - Konsep zakat bisa menuntaskan kesenjangan sosial pada saat ini - Fatwa terkait zakat MUI merupakan progresif yang mengutamakan maqasid syariah - Ibadah yang berdampak sosial lebih utama daripada ibadah pribadi - Fatwa yang diambil dari ulama klasik maka fatwa tersebut kemungkinan cacat karena tidak sesuai dengan zaman sekarang - Intensifikasi pelaksanaan zakat, fatwa ini tidak sebanat disalurkan untuk keperluan konsumtif tetapi juha keperluan produktif, misalnya memberikan jasa atau usaha untuk mustahiq - Fatwa MUI tentang zakat untuk Beasiswa merupakan memperluas makna dari <i>fi sabilillah</i> - Mujtahid tidak boleh memberikan fatwa kecuali mengetahui dampak pada fatwa tersebut - Mufti yang berfatwa dengan urf harus mengetahui dinamika pada zamannya Panelis Dr. Maskufah - Abstrak menjelaskan latar belakang menulis tulisan ini, hanya formatif - Alat Analisa yang dipakai adalah maqasid syariah Yasir auda tapi tidak ada penjelasan tentang analisis tersebut, padahal ada 6 analisa yang bisa dipakai untuk menganalisis apakah fatwa itu progresif atau tidak - Pendahuluan, narasi pendahuluan sangat formatif, - Belumada penelitian terdahulu yang menjelaskan posisi kita dan apa yang baru dari tulisan kita - Penjelasan tentang pemilihan maqasid syariah Yasir auda - Penjelasan apa itu maqasid syariah menurut Yasir auda untuk menjelaskan tentang apakah fatwa itu benar progresif atau tidak - Kesimpulan harus ada jawaban apa yang dicari diawal

	Panelis: SBU - Harapannya tulisan ini dianalisis lebih dalam lagi terkait dengan maqasid syariah dan topik kekinian yang terkait dengan fikih siyasah. Geopolitik, ekonomi politik dan maqasid syariah - Kalau menganalisis dampak harus ada data-data, misalnya dampak terhadap Israel dan dampak kepada perusahaan yang diboikot. Prof Jaiah - Ekonomi jihad itu sepertinya belum dilanjutkan, harusnya jihad ekonomi harus dianalisis lebih nyata dan merekomendasikan apa yang kita inginkan. - Kalau masuk jurnal tidak dimasukkan kedalam proseding Prof. Nur Hidayah - Kalau secara outline paper harus menyesuaikan template jurnal akademik harus ada literatur review terkait dengan tema ini, bagaimana perkembangan isu ini dari masa ke masa sampai masa kini sehingga bisa memperlihatkan perdebatan terkait ekonomi jihad dan bisa mendapatkan pengertian yang lebih luas terkait ekonomi jihad, literatur review harus diperkuat - Research metodologi, tidak ada analisis metodologi fatwa - Implikasi lebih jauh dari fatwa ini bisa dikembangkan lebih luas lagi, misalnya langkah2 umat islam bisa menjadi mandiri dan seterusnya. Dr, Maskufa - Harus diperjelas tulisan ini membahas tentang evaluasi fatwa atau tentang dampak implementasi fatwa - Menyebutkan Hasil survey tapi tidak disebutkan sumber survey tersebut, harus menyebutkan catatan kaki sumber survey tersebut. - Menarasikan fatwa tentang ekonomi jihad dan fikih siyasah

	Pemakalah Ilham Fikri Ma'arif - Konsep zakat bisa menuntaskan kesenjangan sosial pada saat ini - Fatwa terkait zakat MUI merupakan progresif yang mengutamakan maqasid syariah - Ibadah yang berdampak sosial lebih utama daripada ibadah pribadi - Fatwa yang diambil dari ulama klasik maka fatwa tersebut kemungkinan cacat karena tidak sesuai dengan zaman sekarang - Intensifikasi pelaksanaan zakat, fatwa ini tidak sebanat disalurkan untuk keperluan konsumtif tetapi juha keperluan produktif, misalnya memberikan jasa atau usaha untuk mustahiq - Fatwa MUI tentang zakat untuk Beasiswa merupakan memperluas makna dari <i>fi sabilillah</i> - Mujtahid tidak boleh memberikan fatwa kecuali mengetahui dampak pada fatwa tersebut - Mufti yang berfatwa dengan urf harus mengetahui dinamika pada zamannya Panelis Dr. Maskufah - Abstrak menjelaskan latar belakang menulis tulisan ini, hanya formatif - Alat Analisa yang dipakai adalah maqasid syariah Yasir auda tapi tidak ada penjelasan tentang analisis tersebut, padahal ada 6 analisa yang bisa dipakai untuk menganalisis apakah fatwa itu progresif atau tidak - Pendahuluan, narasi pendahuluan sangat formatif, - Belumada penelitian terdahulu yang menjelaskan posisi kita dan apa yang baru dari tulisan kita - Penjelasan tentang pemilihan maqasid syariah Yasir auda - Penjelasan apa itu maqasid syariah menurut Yasir auda untuk menjelaskan tentang apakah fatwa itu benar progresif atau tidak - Kesimpulan harus ada jawaban apa yang dicari diawal

	- Kalo mau highlight varian yang ada bisa melihat beberapa developer sehingga bisa mengidentifikasi masalah Dr. Maskufa - Tulisan ini berkaitan dengan Hukum Ekonomi Syariah dan Hukum positif , akan tetapi di dalam tulisan ini tidak ada perbandingan tersebut, abstrak dan kesimpulan juga tidak menjawab tentang perbandingan HES dan Hukum Positif. - Konsep teori semestinya menjelaskan tentang HES dan Hukum Positif, tidak ada penjelasan maka jawabannya akan tidak sesuai. - Antara Judul, Abstrak dan kesimpulan tidak ada nyambung Prof Jaih - Pada saat masuk ilmu syariahnya lebih teliti lagi, - Pelibatan para ulama dalam marketing - Doktrin tanpa bank muncul karena di belakangan masih ada pikiran bahwa bank syariah itu tidak syariah - DSN berharap Perjanjian syariah tidak hanya antar lembaga tapi muncul di dalam kehidupan masyarakat Prof Hasan - Kalau perbandingan harus apple to apple, mulai dari judulnya, tanpa bank apakah benar ada pembiayaan - Harus diperhatikan istilah-istilah misalnya milku tam dan milku naqis Pemakalah M. Fatrul Quddus - Tujuan DSN MUI adalah memberikan kepastian hukum kasus kontemporer dan memenuhi kebutuhan syariah masyarakat - Penerimaan syariah rendah dari masyarakat karena fatwa tidak sampai dengan masyarakat - Metode yang dilakukan ringkasan literatur penelitian	

	Panelis Prof Nur Hidayah - Afiliasi penerbit dicantumkan untuk memudahkan pengecekan apakah sudah scopus atau belum, lebih baik melihat dari scopus aslinya - Penelitian terdahulu terlalu sedikit hanya 1 paragraf, bisa melakukan analisis penelitian dari masa ke masa - Untuk literatur review lebih baik bisa mengkategorisasi substansi Dr. Maskufa - Kelanjutan penelitian ini untuk apa, jangan hanya mendeskripsikan tulisan-tulisan orang, harus ada pembaharuan dari penulis Prof Jaith - DSN MUI tidak pernah mengharamkan mata uang crypto SBU - Hati-hati kalau bicara tentang perkembangan, karena harus ada statistik - Untuk siapa saja manfaat dari tulisan ini Pamakalah Unggul Suryo Adi - Tulisan ini berangkat dari munculnya fatwa MUI tentang dukungan terhadap Palestina, bahwa mendukung Israel secara langsung atau tidak langsung hukumnya haram - Kesimpulan, 50 sampel masyarakat di Semarang yang mempunyai pemahaman fatwa MUI, semakin banyak orang yang mempunyai pemahaman fatwa MUI yang baik maka minat beli masyarakat terhadap produk Israel semakin berkurang

	SBU - Sistematika dan metode penelitian penulisan harus lebih baik lagi - Rekomendasi untuk isu ini harus disampaikan karena itu penting - Mencantumkan kurasi survey Prof Nur Hidayah - Penelitian kuantitatif harus berangkat dari teori, yang diturunkan menjadi instrument riset - Penelitian minat beli bisa memakai teori consumer action - Kalau survey kecil-kecilan bisa memakai SempLS - Uji kredibilitas harus dilihat, apa saja pertanyaan yang dipertanyakan kepada responden Dr. Maskufa - Menambahkan literatur review dan distingsi - Kenapa dibatasi 50 responden, analisis umur responden bisa ditambahkan, apakah usia mempengaruhi dengan minat beli - Background pendidikan responden juga penting untuk ditambahkan - Background pengetahuan dan pemahaman fatwa apakah membaca sendiri atau dari orang lain Prof Jaih - Apa perbedaan tulisan ini dengan yang ditulis oleh Pusfahim UIN Jakarta - Proses untuk pemahaman terhadap fatwa itu seperti apa - Harus mengetahui jumlah masyarakat muslim di Semarang, sehingga bisa mengetahui berapa persen dari masyarakat tersebut



8th ANNUAL CONFERENCE ON FATWA STUDIES
KOMISI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

NOTULA

Topik	KELAS B SESI II			Lokasi	Aryaduta Hotel
Referensi	-			Notulis	Alwi Mabarrun
Hari/Tanggal	Sabtu, 27 Juli 2024			Waktu	12.00 – 15.00 WIB
Panelis	Prof. Hasanuddin				

AGENDA	POIN PEMBAHASAN		KESIMPULAN
PERSIAPAN	Pemakalah Ermi Juliana Al-Hasanah - Indeks kepatuhan syariah LAZ nasionat masuk kategori moderat - Tujuan penelitian penganalisis implementasi prinsip-prinsip syariah dalam distribusi dana palestina berdasarkan fatwa zakat MUI - Metodologi penelitian menggunakan pendikatan kualitatif, wawancara terhadap 42 informan - Pemahaman dan penerimaan masyarakat terhadap fatwa tinggi - Pendistribusian dana kemanusiaan dalam asnaf fakir, miskin, fi sabilillah - Dana kemanusiaan yang ada di LAZ masih sedikit yang baru didistribusikan atau tersalurkan - Pendistribusian dana kemanusiaan disalurkan melalui pihak ketiga - Implementasi prinsip-prinsip syariah tentang dana kemanusiaan palestina menunjukkan pemahaman, penerimaan dan ketaatan yang tinggi Panelis Prof Jailh - Penjelasan secara akademik antara informan dan responden - Dipastikan dan perbaikan terkait presentase		

	Satibi Darwis - Dengan informan 42 apakah bisa mewakili keseluruhan LAZ yang jumlahnya 170an - Penegasan tentang implementasi penyaluran dana palestina Aminuddin Yakub - Zakat non-muslim, apakah penerima atau penyalur zakat. - Apa parameter tentang penggunaan diksi “tinggi”, “signifikan”. - Bagaimana bisa mengatakan kepatuhan yang tinggi sedangkan yang disalurkan hanya 3,5% Prof Asmawi - Penelitian ini meskipun menggunakan metode kuantitatif, akan tetapi mendekati metode kualitatif, harus konsisten dalam penyajian data - Metode kuantitatif harus mengetahui jumlah populasi - Dalam melakukan pengolahan data harus konsisten dengan menggunakan metode kualitatif - Statement of problem harus di kemukakan di awal untuk mendapatkan kesimpulan Prof Nur Hidayah - Dalam penelitian harus berangkat dari literatur review untuk mengetahui riset terdahulu hingga sekarang, dan mengetahui perdebatan, dan gap penelitian yang bisa membedakan penelitian - Jika ingin metode kuantitatif, dibuat pelaporan seperti kuantitatif tidak perlu melakukan wawancara ulang - Jika ingin merubah menjadi kualitatif, mengelaborasi jawaban para informan dan selanjutnya memetakan jawaban - Kutipan informan yang bagus bisa di highlight dalam penelitian ini Pemakalah Izazi Nur Zaman - Penelitian tentang akad-akad kegiatan usaha, yang menjadi modal usaha adalah barang inventory - Konsep akad MMQ dan MMBT memiliki perbedaan dalam pengalihan kepemilikan - Akad ijarah paling sering digunakan oleh LKS untuk kegiatan usaha dalam skema MMQ Panelis Prof Hasan - Fatwa tentang MMQ akan disempurnakan - Akad mudharabah dan musyarakah tidak akan terjadi berbarengan	

	Prof Asmawi - Belum ada gambaran jelas tentang implementasi pada LKS - Tinjauan Pustaka yang disajikan belum menggambarkan tinjauan Pustaka yang memadai, harusnya menyebutkan siapa yang mereset dan apa yang direset. - Kita bicara tentang implementasi harus ada fakta yang mendasari implementasi tersebut. Dr. Aminuddin Yakub - Sebelum melakukan penelitian harus memahami fatwa DSN terkait MMQ dan MMBT - Jika ingin membaca fatwa DSN harus membaca fatwa yang berkaitan sehingga pemahaman bisa komprehensif - judul penelitian menarik jika bisa melakukan implementasi pada LKS, bisa menjadi auto kritik terhadap DSN MUI Prof Jaih - dwabit kebolehan sesuatu harus dikuasai supaya tidak keluar dari rambu-rambu ketentuan Prof. Nur Hidayah - solusi praktis tulisan ini bisa melakukan implementasi MMQ, akad MMQ diaplikasikan di LKS dan dibandingkan beberapa LKS - bisa melakukan perbandingan fatwa akad antara MMQ, MBT dan MMBT Pemakalah M. Fakhru Razi - kasus konsultasi: ada yang berpendapat rumah terbelah mendapatan zakat atau tidak - jual beli uang tunai ada yang berpendapat boleh 2 hari atau lebih dari 2 hari - Perlu mensosialisasikan fatwa tentang forex - -DSN dan Al-Irsyad sama-sama mengharamkan diskon gopay - Harmonisasi para ulama ekonomi syariah - ada Gap komunikasi antara DSN MUI dan ustadz salafy - mengajak ustadz salafy untuk mengajak berdialog

	Dr. Aminuddin Yakub - Ketika membaca fatwa DSN MUI jangan hanya membaca dari aspek redaksi saja, harus difahami konteks Ketika fatwa itu muncul - Ketika membaca DSN MUI jangan membaca 1 fatwa, harus membaca fatwa yang lain, Ketika bicara tentang e-money harus membaca juga tentang hadiah, supaya pengetahuannya komprehensif - Harus bisa membedakan text, konteks dan apa yang terjadi di lapangan - Fatwa DSN juga melihat masalah yang muncul ketika fatwa itu muncul - Harus dipahami di DSN ada manhajul ifta', muamalah alakhdu bil ashlah, karena zaman berubah. Prof Jaih - Sebagai peneliti harus hati-hati menggunakan terminologi, misalnya “diskon” itu terjadi kapan. - Bisa jadi menggunakan istilah sama akan tetapi substansinya beda, dan bisa jadi istilahnya berbeda tetapi substansinya sama - Harus bisa membedakan pendapat saat menjadi anggota DSN dan dalam sebagai pribadi Dr. Satibi Darwis - Lebih bijak dalam menentukan judul karena ini seolah-olah ada konflik antara yang mempunyai otoritas dengan konflik pribadi. Prof Hasan - DSN memberikan fatwa karena kewenangan fatwa, DSN selalu merespon apa yang datang dari masyarakat baik secara tertulis atau langsung - DSN tidak mengundang pihak lain ketika memutuskan fatwa, apa yang diputuskan oleh DSN MUI tidak tergesa-gesa dan kajiannya sangat lama. - DSN akan menerima masukan dan kritikan Prof Asmawi - Judul-isi-kesimpulan ada ketidaksinkronan, karena bicara ekspert maka itu membicarakan tentang individu bukan kelembagaan	

	SBU - Syariah ekspert itu ukurannya apa Pemakalah Sumar'in - “Pengaruh Literasi Digital dan Pemahaman Fatwa Ekonomi Syariah terhadap Persepsi Judi Online yang dimoderasi oleh Tingkat Kesadaran Syariah” judul makalah - Beberapa penelitian terdahulu bahwa literasi digital berpengaruh dengan judi online, pemahaman fatwa syariah ini juga memberikan dampak untuk mengurangi judi online - Variabelnya, literasi digital, pemahaman ekonomi syariah, persepsi judi online, kesadaran syariah - Populasinya seluruh Masyarakat Indonesia, sampelnya hanya 535 responden melalui goggle form - Literasi Digital dan kesadaran syariah efektif mengurangi persepsi psotif judi online, sehingga harus fokus peningkatan literasi digital dan kesadaran syariah. Prof Nur Hidayah - Sudah menarget jurnal scopus yg mana? Karena jurnalnya mayoritas kualitatif diprioritaskan, FSH UIN Jakarta punya scopus 1 yang isinya penelitian kualitatif, - Literatur Reviewnya dikembangkan kembali, karena baru 2 paragraf. Misal dengan aprlikasi prisma, kichen hand dll. - Teoretikal Frameworknya belum ada, - Kerangka teorinya ditambhakan agar ditemukan indikatornya, maka nanti akan ditemukan berapa sample yang sesuai. - R Squarenya 30% dan 20% masih kecil, padahal respondennya sudah 500an orang, - Dilampirkan instrument risetnya, pertanyaan-pertanyaannya - Bahasa minat beli, mungkin bisa diperbaiki. - Perlu konstruksi riset kualitatifnya dan dibuat teoretikal frameworknya. Prof Asmawi - Populasinya seluruh Indonesia? Kalau kita pakai simple random sampling maka perlu diketahui total populasinya dan berapa % masing-masing sampelnya.

	Prof Jaiih - Mungkin ada istilah baru yang perlu belajar sendiri, missal tingkat kesadaran syariah itu konsepnya apa? Mengukurnya bagaimana? - Ada beberapa paper yang dikeluarkan dari proceeding Pemakalah Abdul Rachman - Dengan adanya fatwa MUI tentang sertifikasi halal pakan ternak, ini mengharuskan pasokan makan lebih legitimate. - Metodologi penelitian adalah wawancara dengan petugas di RPH - Kontribusi MUI: Produk pakan ternak hewan sebelumhan wajib sertifikat halal, standarisasi halal bagi hewan sembelihan, Digitalisasi rantai pasok makanan halal asal hewan - Rekomendasi untuk fatwa MUI: penambahan unsur campuran tulang dan rambut, Amandemen terhadap fatwa 12 tahun 2009 - Kesimpulan : mewajibkan perusahaan pakan ternak untuk mensertifikasi halal bagi produk pakan ternak - Memasukkan indicator kehalalan produk pangan asal hewan - Sektor hulu bukan lagi hanya hewan sembelihan saja yang diawasi melainkan pakan ternak yang diberikan Panelis Prof Asmawi - Kalo bicara kontribusi, di bagian isi bukti adanya kontribusi itu apa, apakah itu elemen dari kontribusi, untuk menjadi bukti kuat bukti kontribusi itu ada.	



8 th ANNUAL CONFERENCE ON FATWA STUDIES
KOMISI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

NOTULA

Topik	KELAS B SESI III			Lokasi	Aryaduta Hotel
Referensi	-			Notulis	Alwi Mabarrun
Hari/Tanggal	Sabtu, 27 Juli 2024			Waktu	15.00 – 18.00 WIB
Panelis	Prof. Hasanuddin				

AGENDA	POIN PEMBAHASAN		KESIMPULAN
PERSIAPAN	Pemakalah - Model Hybrid contract dalam fatwa DSN MUI kombinasi akad sejenis yaitu kombinasi antar akad muawadhat kedua kombinasi akad tidak sejenis yaitu komninas antara akada muawadhat dan akad barru’ - Jenis skema hybrid Tujuan untuk meminimaliair terdapat adanya skema riba atas kombinasi akad Pemakalah Andi andriyan - Maqasid syariah menjadi faktror penting menentukan dalam melahirkan produk-produk ekonomi syariah - Metode yang digunakan adalah kajian Pustaka - Akad samsarah adalah untuk keperantaraan dalam bisnis - Broker memiliki tugas mengatur transaksi antara penjual dan pembeli Pemakalah Imroatul Munfaridah - Tamu hotel yang diidentifikasi melalui KTP bukan dengan buku nikah, sehingga menimbulkan apakah pasangan halal atau tidak		

	- Hotel manggala syariah tidak bisa dikatakan hotel syariah karena tidak tersedia mushola dan alat sholat, serta hotel tersebut bekerjasama dengan OYO yang dikenal sebagai hotel non-syariah - Hotel manggala hanya memakai label syariah akan tetapi tidak ada sertifikasi halal dari MUI - Membuat program sosialisasi kepada para pihak hotel terkait label syariah yang harus tersertifikasi oleh MUI - Sertifikasi halal tidak hanya pada makanan dan minuman, akan tetapi aspek lain juga harus disertifikasi Panelis Prof Hasan - Hotel syariah yang benar-benar syariah akan meminta rekomendasi dari DSN dan akan mengingatkan apabila ada yang kurang - Perbaikan terkait istilah yang digunakan apakah memakai istilah fatwa atau pedoman - Rahn secara umum akadnya ada 2 akad qad akad rahn tidak ada akad ijarah, yang jadi patokan akan 25 - Rahn harus tetap terjaga sampai utang selesai, agar tidak hilang umumnya membutuhkan biaya, biaya itu siapa yang menanggung, yang menanggung biaya adalah rahn, karena biaya diserahkan oleh murtahin barangnya harus dijaga Dr Satibi - Apakah Ketika melakukan penelitian harus memperhatikan UU ITE terkait privasi objek penelitian, Ketika melakukan penelitian harus izin kepada pihak yang diteliti - Syariah itu bertahap, maka kita harus klasifikasikan, harus juga memperhatikan dampak dari penelitian kita Dr Aminuddin - Uqud murokkabah: penelitian sudah cukup banyak, yang tidak saya dapatkan adalah kanjian tentang prakteknya, apakah sesuai dengan fatwa atau tidak. - Fatwa tentang Rahn memakai akad ijarah tidak sesuai, adanya rahn tanpa ada qord bukan uqud murokkabah - Kesimpulan tentang uqud murokkabah sangat datar tidak ada novelty yang spesifik, kedepan bisa dikembangkan dalam kajian praktisnya - Akad samsarah: semua fatwa DSN MUI selalu memperhatikan maqasid syariah, kalau tidak dengan itu tidak mungkin fatwa itu dinamis dan progresif - Maqasid syariah menurut perspektif siapa - Terkait dengan hotel di Indonesia banyak mendeklarasikan sebagai hotel syariah tanpa sertifikasi dari DSN MUI - Banyak yang tau dan banyak yang tidak mau tau terkait hotel syariah

	- Seharusnya yang dikaji adalah hotel syariah yang sudah disertifikasi oleh DSN MUI, apakah sudah sesuai dengan syariah atau tidak Prof Asmawi - Kalau mengkaji fatwa kita harus tau mau mengkaji secara konsepsi atau implementasi - Positioning kajian - Jika penelitian secara implementasi maka pertanyaan selanjutnya aspek apa saja yang mau dilihat (result and finding) - Andi: apa item dari fatwa yang mau diteliti menurut maqasid syariah Prof Jaikh - Pada saat penyajian akad murabahah tidak nyambung, jika menyebutkan rukun dan akad itu secara tertib - Bu Imro: nama disamakan dalam penelitian ini supaya tidak terkena hukum ITE - akad samsarah termasuk akad jual beli, apakah musamma atau tidak musamma. Karena sering akad samsarah tidak termasuk akad jual beli - DSN MUI tidak pernah memakai double akad - Harga berbeda dengan nilai, harga hanya ada pada saat akad	

SESI 1 KELOMPOK C :

“Kelembagaan dan Metodologi Fatwa”

A. Siti Khoirotul Ula, M.H.I.

Makalah ini berdasar adanya perbedaan pendapat MUI dengan Menag pada raker bimas Islam. Merujuk pada hasil ijtima ulama ke-8 : tidak seharusnya KUA menjadi sentral layanan semua agama, KUA menurut sejarah adalah kompensasi untuk umat Islam, ini adalah hak privileg umat Islam. Alasan berikutnya apa yang disampaikan menag tidak sesuai dengan UU yang berkaitan dengan administrasi pencatatan sipil.

Pendapat : Negara kita memang bukana negara Islam tp tidak bisa kita pungkiri sejarah dan jumlah penduduk Islam sebagai mayoritas. Tapi bagaimana kemudian jika gagasan KUA bisa diakomodir merujuk pada khazanah fiqh siyasah umat Islam, dimana minoritas tetap mendapat hak layanan administratif di KUA tanpa adanya pencampuran.

Studi kasus : cerita di sorong, bahwa KUA lebih mudah didapatkan karena ada di setiap kecamatan, ini memudahkan umat agama lain.

Penanggap :

- 6= Topik ini menarik karena ini juga isu yang ramai diperbincangkan. Saya berbicara sebagai editor jurnal, untuk penguatan paper ini ada 2 argumen MUI dan Menag. Paper ini akan bagus jika setiap argumen 2 belah pihak lebih dikuatkan. Contoh : argumen MUI tentang sejarah, nah ini bisa dikuatkan, penulis bisa menggali lagi sejarah tentang KUA, saya yakin di perpunas, arsipnas ada sejarah KUA untuk digali lebih dalam.
- Bisa juga kajian sosiologis, jadi argumen sejarah diikuti dengan argumen sosiologis. Secara sosiologis bisa digali, seperti kenapa umat agama lain masih membutuhkan KUA kalau sudah ada disdukcapil. Ini perlu untuk mengetahui kebutuhan masyarakat akan KUA.
 - Secara administratif, mana yang lebih memudahkan bagi masyarakat. Bagaimana negara menjamin masyarakat. Lalu kita bisa menarik kesimpulan setelah mengetahui mana yang lebih urgent berdasarkan kebutuhan umat.
 - Penulis harus memposisikan diri ditengah, tidak boleh condong, tapi harus menyajikan data dilapangan.

4= Terkait isu ini di Bangka saat itu bersama kelompok Prof. Jaih mubarak memang butuh lebih detail asbabul wurudnya, terlalu dalam kalau kita menyentuh ahlul dzimmah di Indonesia ini, ada wilayah ibadah, ada wilayah muamalah yang harus kita klarifikasi, agar ulama tidak diang-

gap tidak mau melayani umat lain, dan bersifat inklusif.

5= Fiqh siyasah sebagai landasan teori untuk menganalisa problematik perdebatan faatwa antara MUI dan Menag. Mungkin bisa dipertajam lagi fiqh siyasah dalam artikel ini dalam sub yang mana. Jika kita merujuk konsep fiqh yang ada, ada banyak macam siyasah, ini bisa dicari celahnya bisa lewat sub yang mana masuknya fiqh siyasahnya. Supaya terlihat betul bahwa artikel ini memang menggunakan pendekatan fiqh siyasah didalamnya.

3= Penelitian ini perlu didukung data KUA, mana KUA yang sifatnya wakaf, mana KUA yang hanya numpang disitu. Karena KUA banyak yang masih numpang dirumah orang. Kalau KUA wakaf harus diperuntukkan umat Islam. Lalu beberapa KUA didaerah ini minim SDM, melayani umat kita saja kewalahan, bagaimana jika harus melayani umat lain juga.

2= Dari berbagai angel sudah dapat, ini menarik sekali. Terlalu dini masuk ahlu zimmah atau menyentuh ahlu dzimmah. Data2 lapangan dan sejarah harus diperjelas dan diperdalam. Beragama yang moderat kita setuju, tapi kalau kebablasan ya kita tidak boleh. Catatan kaki / daftar pustaka : ensiklopedia hukum Islam : "abdul aziz dahlani" ini hanya penulis pertama, baiknya semua nama dicantumkan, atau sebut dengan DKK.

B. Ali Muhtadin

Bagaimana fatwa MUI terpengaruh dari madzhab syafi'i, adakah fatwa MUI yang bertentangan dengan Madzhab Syafi'i. Penyebaran Madzhab Syafi'i sangat luas, dan sesuai dengan sosio kulutral, adaptif dalam penerapan, dibandingkan dengan madzhab lain.

Penanggap :

4= Ada pertanyaan juga dari makalah ini berkata seolah2 kaidah ada yang tersebar hanya karena madzhab syafi'i.

Metodologi fatwa MUI kadang ambil malaiki, kadang syafi'i.

Ada ucapan kalau berbicara muamalah, kita ambil yang mudah yang maslahat, beda dengan kalau obatan kita ambil yang hati2.

Contoh seperti down payment (DP) ini banyak madzhab yang melarang, tapi kita mengambil pendapat yang memberi kemaslahatan.

5= saya melihat dari perspektif karya ilmiah, alangkah baiknya dibatasi pada objek tertentu misal tema fatwanya apa di ubudiyah atau malah, atau periode fatwanya. Artikel ini hanya membahas cuplikan2 saja, jadi kalau diambil kesimpulannya Madzhab Syafi'i memberi pengaruh ini tidak proporsional. Kalau ruang lingkungannya jelas, jika diambil kesimpulan juga bisa lebih spesifik, misal pengaruh Madzhab Syafi'i ini pada bidang amaliyah, atau apa itu bisa dilihat kalau artikel ini proporsional.

3= MUI mengakui manhajul ifta' nya mirip dengan manhajul ifta' nya imam syafi'i darimana?. Penulis juga harus lebih mendalami MUI seperti pembuatan fatwa kita ada Komisi Fatwa dan DSN yang berbeda dari sisi PO, dsb. Jadi artikel ini belum fokus, terlalu banyak mengandung emosi penulis didalamnya.

6= Saya setuju dengan catatan penanggap lain, bahwa paper ini tidak fokus, penyusunan paper ini perlu diperhalus, ada statement yang sangat kuat itu perlu dipikirkan kembali, perlu dinetralkan. Paper ini bagus kalau dibahas pertama, jadi tidak terlalu luas. Disini banyak cuplikan yang tidak jelas. Usul penulis bisa pakai konsep tematik, sesuai tema yang berkaitan atau tema yang mana yang akan diambil.

Tidak kuat di supporting evidence, seperti pengucapan "kuat di syafi'i tapi tidak disebut kitab yang mana yang dimaksud". Sebelum menulis, bisa dibuat coding, agar keliatan polanya, ini lebih mempermudah, lalu dikonfirmasi ke MUI.

2= Jadi soal syafi'i ini, menyebut makalah ini sebagai pengantar, untuk meneliti secara dalam perlu dicatat masukan penanggap lain. Kalau artikel ini diteruskan dengan pendapat2 tadi pasti banyak yg keberatan. Banyak fatwa MUI yang berbeda dengan madzhab Syafi'i, seperti vaksin, misalnya. Kepentingan MUI adalah bagaimana kekuatan dalil, dan kemaslahatan. Kalau DSN jika kemaslahatan besar, dalil lemah masih bisa diambil. Ini 2 aliran yang harus dilihat sebelum menyusun artikel.

Ini masukan juga bagi MUI agar kedepan tuduhan NU itu syafi'iah tidak terjadi, konsideran fatwa akan didetailkan secara bertahap.

C. Muhammad Yaufi Nur Mutiullah

Artikel saya ini bermula dari fatwa MUI salam lintas agama yang mengharamkan penggabungan salam. Ininya argumen saya kurang sepatutnya dengan fatwa ini. Berangkat dari fenomena bahwa di grassroots, konflik lintas agama masih parah, persekusi agama minoritas apalagi. Fatwa

terutama yang dikeluarkan MUI sejauh ini sangat berpengaruh dalam kontrol sosial, dalam kondisi ini, fatwa haramnya salam lintas agama ini berbahaya.

Saya ingin bedakan dengan fatwa dari NU dan MU. Yang saya pertanyakan di artikel saya, kok bisa semua sumbernya sama tapi hasil fatwanya beda. MUI mengatakan haram dari al-baqarah : 256, Al-mumtahanah : 8. Hadis sampai qawaid fiqh. Dalil ini juga dipakai NU, tp kenapa hasilnya berbeda?. Muhammadiyah menjawab salamnnya, bukan penggabungan salam lintas agama. Tarjih Muhammadiyah belum ada terkait salam lintas agama.

Kesimpulan, Indonesia sebagai Islam mayoritas, fatwa ini punya peran krusial, maka keadaan sosial di masyarakat perlu diperhatikan, karena dampak sosiologis sangat signifikan.

Penanggap :

3= Dalam hasil fatwa, ini ada pendahuluan. MUI meyakini salam yang lengkap adalah ranah ibadah. Maka dari itu harus ada pendahuluan disetiap keputusan fatwa untuk standing potition, pertama dalam memaknai salam, hingga ke penetapan hukum.

6= Sebagai peneliti, tolong jaga jarak dengan objek yang diteliti. Disini ada statement yang sangat kuat, ini yang harus dihati-hati, harus dengan evidence, dan harus clear.

Bagian pendahuluan terlalu sedikit, hanya tentang fatimah hosein.

Ini menyebut kata Yurisprudence berbeda dengan civil countries, apa yang dimaksud yurisprudence harus diperjelas.

Di Kesimpulan tertulis ada hubungan fatwa yang signifikan mempengaruhi cara hidup masyarakat, ini terlalu luas, kalau mau dibahas tematik ya tematik, kalau mau fokus lintas agama ya silahkan, jangan terlalu liar hingga penjelasannya tidak fokus dan mengarah kemana-mana.

4= Saya akan menanggapi pertanyaan mengapa ada hasil yang berbeda dalam penetapan fatwa MUI dan NU, padahal dalilnya sama. Perlu kita ketahui dalam memahami apa yang disampaikan nabi ada yang kontekstual ada yang kontekstual, ini mempengaruhi kita dalam mengambil keputusan. Lalu dalam rangka kita menjaga umat "himayatul ummah", saya rasa toleransi tidak akan berkurang dengan mengucapakan bahasanya masing-masing.

5= Bagaimana menghubungkan fatwa2 MUI, NU, dan MU terhadap hubungan kegamaan ditengah masyarakat itu seperti apa? Ini yang harusnya terjawab di paper ini, tapi malah nihil. Saya jadi bingung paper ini antara judul dan isi seperti tidak sesuai.

2= Isu soal lintas agama ini tujuan dan sasarannya umat islam, kita tidak mau mengajari umat lain. Jadi kalau ada orang kepasanan dengan fatwa ini, ya aneh. Lalu, fatwa ini ada landasanya yang menjadi spirit fatwa ini, tidak ada yang bisa didiskusikan jika soal aqidah bersama non muslim. Penulis jangan menggunakan perspsi pribadi saja, ini bisa saya bilang penulis terlalu GR. Apa sudah ada penelitian yang mengatakan bahwa salam lintas agama akan menaikkan angka persekusi minoritas di masyarakat?, karena sejauh ini output yang kita terima dari fatwa ini justru sebaliknya, banyak nonmuslim yang setuju dengan adanya fatwa ini, mereka juga tidak suka dipaksa untuk mengucapkan salam setiap ditempat umum.

D. Ade Arip Ardiansyah

Dalam Keputusan Fatwa Ijtima Ulama tentang dana zakat, bab meperhatikan ada, tapi dalam hal memutuskan kata "apakah non muslim boleh menerima zakat"? Ini tidak muncul.

Bagaimana jika korban bencana saat dilapangan? Apakah mendapat bantuan zakat atau tidak? Kalau tidak, ini akan menjadi kecemburuan sosial jika non muslim tidak mendapat bantuan baznas.

Dalam konsensus hal.99 bahwa zakat bukan keuangan negara. Bagaimana jika ada non muslim akankah kebagian?. Mencontoh dari Baznas Jabar uang punya shodaqoh korban bencana alam, nah mungkin ini bisa digaungkan, agar dananya juga bisa dirasakan manfaatnya oleh non-muslim, kalau zakat kan belum pasti kebolehan untuk nonmuslimnya.

Rekomendasi : Fatwa tersebut harus menyebutkan bagaimana pertuntukkan untuk non muslimnya, karena ini berkaitan dengan bagaimana baznas menyalurkan dana tsb.

Penanggap :

6= Papernya menarik sekali, tapi dari sisi paper saya melihat komposisi pendahuluan, discussion, dll nya itu tidak seimbang. Diskusi belum selesai, sudah langsung ada rekomendasi. Mungkin bisa dikuatkan di discussion. Kalau misal permasalahan pada boleh atau tidak pada non muslim, nah diawal penelitian ada disebut data wawancara, tp tidak dibunyikan di artikel ini. Judul legal analysis, tp ini bukan hanya legal analysis, jadi judulnya tidak pas. Mungkin bisa ditambah sosial analysis.

4= Zakat itu kan asnafnya sudah clear, kalau baznas jaber ada shodaqoh yasudah. Sedekah itu berbeda dengan zakat. Jika ada orang yang mengis untuk bencana maka masuk muqayyadah, tp kalau sedekah secara luas maka luas peruntukannya. Cara membaca fatwanya yang perlu diperbaiki.

5= Sudah disampaikan terkait judul, dan isi kurang tepat, isi didalamnya lebih banyak menjelaskan implementasinya, seperti kasus baznas Jabar itu. Jadi ketika masuk legal review tentang fatwanya ini kurang masuk dan mendalam. Belum lagi mendengar pemaparan, hal2 yang tadi disinggung bisa dijawab sebenarnya di naskah fatwanya. Pada dasarnya penanggulangan bencana itu tugasnya pemerintah, bukan baznas atau MUI. Baznas hanya membantu dengan dana umat, jadi kalau berbicara fatwa maka domainnya agama. Jadi kalau agama membatasi terhadap penerimanya ya harus dipatuhi dan ini adalah panduan untuk baznas.

3= Analisis fatwanya kurang, ada fatwa lain yang memiliki korelasi dengan tema penulis belum dibahas, perlu dicari lagi. Zakat boleh dipergunakan untuk peruntukkan lain, selama penerimanya 8 asnaf yang sudah pasti, diluar itu ya tidak bisa. Pengumpulan zakat dan sedekah pembukuannya berbeda karena peruntukannya berbeda. Saya kira analisa pemakalah kurang tajam dan pembacaan fatwanya perlu lebih teliti.

E. Ryan Bianda

2016 ada fatwa larangan penggunaan atribut agama lain, 2019 menag bikin buku moderasi agama dalam perspektif menag. Saya ingin menyampaikan bahwa spirit moderasi agama menag dan MUI adalah sama terutama dalam hal sosial komunikasi antara muslim dengan Non Muslim. Namun ada oknum mungkin yang menjadikan ini sebagai perbedaan signifikan.

Dari sisi moderasi beragama, dikuatkan keberagaman untuk dijaga bukan disatukan. Jika kita lihat ke wahid foundation, perbedaan dalam pendampingan itu sudah berlaku. Nah salam lintas agama ini perlu ditelaah apakah akan memperkuat moderasi beragama atau malah seba-

liknya.

Tapi kita menjaga mereka aman menjalankan apa yang menjadi keyakinan mereka tanpa mengganggu mereka itu justru tingkat toleransi yang sangat amat tinggi nah walaupun perbedaan pandang ulama MUI sebenarnya semacam memberikan isyarat itu ada perbedaan di kalangan para ulama ya yang saya sampaikan, walaupun tidak secara langsung tapi memberikan isyarat. Menurut Kementerian Agama menghargai perbedaan pandangan dan praktika agama yang lain tanpa mengompromi prinsip-prinsip dasar agama sendiri sedangkan menurut MUI dan pandangan-nya bahwa salah itu bagian dari ibadah sehingga bagian dari identitas Islam maka tidak boleh dicampur adukkan dengan agama lain begitu juga agama lain jadi di sini sebenarnya tidak ada perbedaan ya prinsip toleransi yang disampaikan dalam moderasi beragama Kementerian Agama dan asas Al-wasatiyah ia menjadi landasan MUI mengeluarkan fatwa itu tidak berbeda mungkin kita yang di luar ini menganggap dan menghargakan itu berbeda supaya hangat.

Prinsip toleransi yang pertama keseimbangan yang kedua atau at tawadhu' itu dijadikan dasar pertimbangan agar justru tidak terjadinya kerancuan agar tidak mencampuradukkan dengan agama2 lain.

Jika dalam implementasi fatwa salam lintas agama ini mendukung terciptanya harmoni sosial dan meningkatkan tingkat toleransi antar umat beragama tentu ada MUI juga perlu melakukan penelitian yang bisa menghadirkan data bagaimana agama2 lain menerima fatwa ini.

Penanggap :

6=Catatan terkait dengan pertanyaan penelitian di hal.5 ada pertanyaan yang muncul, ada masalah dipertanyaan terakhir "Bagaimana dampak Fiqh Salam Lintas Agama...." bagi saya ini penelitian lain, ini juga tidak terjawab dalam paper ini, jadi baiknya dikeluarkan saja.

Terkait dengan latar belakang lahirnya Fiqh Salam Lintas Agama bagusya diperdalam kapan sejarah ini muncul, jadi terlihat bahwa mengkaji tema ini lebih signifikan apakah fiqh Lintas Agama ini adalah bentuk moderasi beragama.

Dirapihkan lagi papernya point per point mana yang sejalan dengan moderasi beragama dan mana yang sejalan dengan fiqh salam Lintas Agama, agar lebih keliatan argumennya.

4= Tinggal asbabul wurudnya yang belum keliatan.

5= Saya sendiri sudah berulang kali mengkaji moderasi agama, maka saya sedikit hapal ada 4 komponen moderasi agama di buku menag itu, dan 4 komponen ini juga bisa diukur dengan indikatornya. Di buku ini sayangnya tidak detail bagaimana indikator 4 dimensi ini bisa dilakukan, tapi bisa dicari dari bbrp referensi. Maka artikel ini akan sangat menarik, bila fatwanya diukur dengan nilai-nilai moderasi beragama.

3= Secara substansi saya no komen ya, perlu diteliti mungkin "apakah salam lintas agama ini menjadi point meningkatkan moderasi agama?" perlu dijelaskan dan dibuktikan lebih dalam lagi.

2= Penelitian yang baik adalah yang fokus, mendalam, tuntas. Dalam hal ini penulis banyak membahas yang tidak tuntas.

“Kelembagaan dan Metodologi Fatwa”

A. Putra Perdana

- Produk Hukum MUI : pertama adalah fatwa, fatwa mengikat bagi pemintanya. Non fatwa seperti tausiyah, taujihad, dll.
- Yang menjadi titik sentral tulisan ini adalah saya melihat ijtimma ulama 2018 yang mengeluarkan fatwa berupa pemilu anti moneypolitic, lalu 2024 ada lagi taujihad pemilu pada mukernas III MUI yakni pemilu harus berjalan sehat, luber jurdil, serta menolak politik transaksional, jual beli suara, dll.
- Politik hukum MUI dalam menetapkan fatwa pemilu dalam perspektif HTN : fatwa sendiri sebagai produk hukum islam dari MUI mengali keIslamkan sesuai kebutuhan waktu ke waktu. Fatwa adalah hal yang lahir sebagai pertanggungjawaban untuk menjaga keutuhan negara.
- Kedudukan MUI dalam ketatanegaraan Indonesia : MUI masuk dalam organisasi non pemerintah (Quango) sebagaimana khittoh MUI se-bagai khadimul ummah wa shodiqul hukumah. MUI masuk sebagai organisasi sukarela atau amal.
- Kedudukan fatwa dan taujihad pemilu : pada tahun 2009 keluar taujihad pemilu, ada statement “haram golpput”. Berguna untuk penguatan dan penghargaan demokrasi di Indonesia. MUI sedang berperan sebagai peran pemerintah untuk mewujudkan amanah konstitusi.
- Rekomendasi : iharapkan MUI melarang adanya pengurus yang terlibat dalam kader partai, simpatisan, atau tim sukses untuk menjaga kehormatan MUI.

Penanggap :

- **Kyai Miftah** : secara substansi saya no comment, saya tidak optimis terhadap demokrasi di Indonesia, karena demokrasi akan mendapat hasil yang bagus jika didukung oleh tingkat kesejahteraan dan pendidikan yang baik. Kalau 2 ini tidak baik, maka hasilnya ya yang seperti saat ini berjalan di Indonesia ini.
- **Fatihunnada** : Secara substansi saya tidak ada problem dari segi fatwa, karena disini tidak banyak mendiskusikan fatwanya. Mungkin untuk masukan, dibagian diskusi bisa dikuatkan lagi 3 aspek (regulasi, filosofi, konseptual) kedudukan fatwa, agar legal politiknya betul2 terlihat.
- **Windy** : Catatan untuk penguatan, abstrak belum mengandung argument, argument utama harus muncul di abstrak. Ketika ini menjadi

artikel ilmiah, pembaca belum tentu paham kedudukan taujihad, mungkin bisa dijelaskan dlu kedudukan fatwa dan ijthad di MUI. Bisa diperdalam kenapa MUI lebih memilih taujihad bukan fatwa? Ini menarik untuk digali, apa ini upaya untuk menetralkan atau bagaimana, dan mana yang lebih kuat taujihad dan fatwa?. Jika ini terjawab maka hubungan MUI dengan negara atau MUI dengan masyarakat dalam hal isu politik akan terlihat. Diskusi tentang fatwanya kurang jelas dan dalam.

- **Endang** : Di paper ini ada saran bahwa "pengurus tidak boleh dst", nah wapres kita kan ketua MUI, maksud saya jika memang ini kritik dipertajam saja reasoningnya, tidak masalah. Agar memperkaya khazanah hubungan agama dan politik.
- **Kyai Dahlan** : Penajaman fatwa, taujihad, ada ijthima, ada fatwa DSN, Komisi Fatwa, dll ini penting untuk memperjelas selain untuk mempertegas posisi masing2 ini juga bagus untuk memperluas wawasan dan mencerdaskan. Kita juga bisa memposisikan, mendudukan sesuai dan secara proporsional.

B. Shabrian Hamam

- Analisis ketepatan dan efektifitas syar'inya. Makalah ini judicial review untuk menguji apakah fatwa ini secara syar'i sudah tepat atau belum.
- Ketika hukum sudah diserap alam ide ke realita, diperlukan pengujian dari berbagai disiplin ilmu, jika hukum melahirkan mafsadat meski hanya satu saja, maka bisa dibilang ada alpa disitu. Betulkah tanzilul ahkam (tahap akhir dalam ijthad) ini menjadi alfa dalam fatwa boycott produk israel?.
- Ketika saya melihat point pertimbangan, sisi yang paling tinggi adalah religiusitas, ada salah satu penelitian jurnal yang mengatakan masyarakat Indonesia memiliki gairah mengamalkan fatwa ini adalah dari sisi religiusitas. Sisi pertimbangan ekonomi nasional kurang diperbangkan.
- Tahqia Al-Manat (instrument tanzilul ahkam), harus tau realita yang ingin kita bahas, lalu tasawwur waqiqi (mendeskripsikan), lalu konfigurasi fiqih, setelah itu tanzil ahkam, lalu menghasilkan al-hukmu waqi'.
- Pertimbangan akhwal ulama adalah "salah satu bentuk mendukung agresi Israel adalah dengan membeli produk2 Israel".. pangkalnya adalah haramnya bermuamalah dengan negara zionis.
- Tidak dijelaskan secara tegas hukum boycott,
- Ternyata Yusuf Qardhawi pun berpendapat bahwa boikot itu jihad, begitupun syekh Hasan Az-Zuhri "boikot adalah siyasat perang", M.

Sholeh Munjid "andai tidak bisa melakukan boikot karena takut berdampak perekonomian, maka tidak apaz ttp membelinya".

- Dari fenomena boikot ini mendatangkan dampak negatif dalam perekonomian disamping dampak positifnya. Dikutip ketua umum ap-rindo, ada penurunan PDB, produksi volume pabrik, meski tidak berdampak signifikan.
- Rekomendasi : ketika tidak mampu melakukan jihad, lebih baik ditunda.
- Kesimpulan : Fatwa ini kurang tepat, bagaimana kita bisa mengurangi ketergantungan produk Israel dan Amerika saya rasa bukan dengan boikot karena ini berdampak pada diri kita sendiri.

Penanggap :

- **Endang** : Tadi saya mendengar pernyataan yang kontradiktif, satu sisi mengatakan ini kurang bagus untuk perekonomian Indonesia, tp disisi lain fatwa ini anda sebutkan useless. Kalau ini berpengaruh mungkin yang harus diperkuat adalah data, seperti dampak positif ke pengusha pribumi.
- **Windy** : Saat analisis dampak ini secara metodologi itukan perlu punya metodologi yang spesifik, dampak ini identik kuantitatif, tp ini penulis mau melihat secara kualitatif. Dampak yang dianalisis kan macem2, padahal MUI yg ditarget adalah bukan ekonominya, tapi dampaknya psikologi Israel misalnya. Kita bisa memilih dampak mana yang ingin digapai. Perlu data yang betul-betul langsung dari pasar saham, bukan data sekunder, dan dampak yang dipilih yang mana, nah dampak yang diinginkan MUI tercapai tidak, pertanyaanya dampak mana yang akan dipilih?, ini akan mempengaruhi kesimpulan yang ada. Saran saya fokus pada dampak yang diinginkan MUI, apakah terpenuhi atau tidak.
- **Fatihunnada** : Saya ingin mereview tentang Al-udru filjihad, ada point "Al-'usro". Jihad ini bukan seperti jihad dilapangan, jihad disini adalah "orang yang ikut fatwa ini melawan Israel, kalau membeli maka mendukung", nah ini kan berarti bukan jihad yang fardhu kifayah. Perlu didalam diperjelas apa itu Al-Udru Filjihad.
- **Abdurrahman Dahlan** : Ijtihad itu dzanni, selama kita tidak ada niat neko2, ada dalil, maka kita maju. Nah, dalam fatwa ini tidak ada perdebatan didalamnya. Hukum Islam itu dasarnya dalil, dalil sendiri bisa langsung dan tidak langsung. Soal mafsadat itu tidak satupun hukum Islam itu 100% maslahat, atau mafsadat murni itu tidak ada. Setiap ketentuan hukum pasti ada maslahat dan mafsadatnya. Jadi, hukum itu ditetapkan berdasarkan tingkat maslahat dan mafsadatnya, ikhtiarnya begitu. Maka dampak ekonomi yang disebutkan tadi itu dibandingkan dengan dampak yang lebih besar. Ini jadi standart untuk menilai arah tahqiqul manat.
- **Miftah** : Pemakalah ini mau mengkritik fatwa, maka saya looskan, sudah begitu saja, saya menikmati kritik penulis terhadap fatwa, saya

apresiasi.

C. Musa Wardi

- Latar belakang : buku pedoman fatwa MUI menjelaskan format fatwa MUI dan alur istinbath hukum di MUI, dan pernyataan Prof. Niam bahwa fatwa bisa digunakan untuk
- Fatwa itu mula-mula merujuk pada aqwal ulama, apakah benar-benar merujuk pada ulama?. Karena ditemukan referensi yang menjadi tanda tanya. Format fatwa juga harus menggunakan bahasa hukum, konsekuensi harus ada ahli hukum dalam penetapan fatwa.
- Ada yang saya tandai dikuning-kuning ini Fatwa nomor 83 tahun 2003, ada pengulangan kata tentang. Ini sederhana tapi kan kalau orang yang bacanya teliti ini mengganggu mata. Kemudian konsideran menimbang "a. Bahwa" huruf besar kalau peraturan perundang-undangan itu kan kalau konsideran dan menimbang itu a. huruf kecil. Penulisan seperti ini kan ada ilmunya ada aturan khusus. Kemudian di poin C bagian akhir itu "," ditulis dua kali, kemudian di point bagian akhir ada kata "palestina" dengan huruf awal kecil bukan kapital nah ini baru dalam satu halaman ditemukan beberapa penulisan yang salah, belum halaman halaman yang lain.
- Sumber data dalam fatwa ini referensi ini banyak referensi sekunder tidak langsung dari sumber premier padahal untuk mendapatkan data primernya mudah dan bisa diakses jadi, banyak sumber sekunder yang digunakan oleh fatwa MUI. Lalu ada pengutipan yang mengutip dari website yang mana nama yang dikutip juga tidak masyhur. Standart pengutipan fatwa ini seperti apa?.

Penanggap :

- Windy : Ini kalau masuk scopus oke, sistematis, dan itu membuat paper ini menarik. Beberapa bagian perlu diperhalus seperti kata "sekelas MUI" ini bukan bahasa ilmiah atau penelitian. Tujuan ini bukan mencari kesalahan, tapi mencari formula sistem yang dilewatkan MUI, karena mungkin MUI hanya fokus pada substansi.
- Fatihunnada : Kritik yang membangun secara metodologis, saya juga cukup tertarik beberapa data yang ditampilkan seperti kutipan sekunder dan primernya. Masukan sebagai bahan penguat, ditampilkan juga kutipan yang di kritik.
- Abdurrahman Dahlan : Tujuan kita melakukan acara ini memang mencari insight lain, jadi tidak ada masalah dengan kritikan ini. Masalah kutipan saya merasa tidak masalah mengutip dari mana saja asal isinya benar. Soal sumber sekunder memang ini harus diperbaiki, kecuali memang sumber primernya tidak ada. Lalu kutipan baik dari kitab fiqh, atau kitab tafsir tidak masalah darimana saja.

- **Miftah** : Kita merumuskan fatwa ini sangat cepat, karena ini mendesak ya. Terimakasih atas masukannya, semoga menjadi catatan untuk penetapan fatwa kedepannya.
- **Endang** : Kalau pengutipan anda menanyakan kepantasan tokoh yang dikutip, saya pribadi tidak masalah. Tapi kalau anda ingin permasalahan, silahkan sekalian dipermasalahkan di artikel ini, tapi dengan catatan reasoningnya harus kuat. Ini akan mendukung artikel anda sebagai akademisi ketika mengkritik daftar referensi yang untuk kelas MUI rasanya tidak perlu lagi dipakai.

D. Zaenal Ali

- Pengungsi Rohingya sudah ada sejak 2015, datang ke Indonesia karena diusir Myanmar dan tertangkap dilaut. Apakah kita memang diwajibkan menerima karena solidaritas umat Islam? Tapi disisi lain ini mengancam stabilitas negara.
- Bagaimana fatwa MUI dapat menjawab problematikan pengungsi dari luar negara?.
- Rohingya dan krisis kemanusiaan. Orang selain etnis burma (4% d Myanmar) akan dihabiskan pada tahun 2013, lebih dari 700 ribu masyarakat rohingya kabur ke berbagai negara. 2015 : 600, 2023 : 1500 orang masyarakat rohingya.
- Vis a vis kesalehan sosial dan stabilitas negara, 5 pertimbangan : agama, hukum, ekonomi, keamanan, and sosial.
- Aspek keagamaan : Ar-Rum : 22, perlu dicatat Indonesia bukan negara Islam, apakah akan ada kecemburuan sosial jika itu non muslim?.
- Aspek hukum : dalam Islam boleh, asal tinggal sementara. Aspek ekonomi : Al-An'am : 145, faktanya : 2015 lalu, 2M dana apbn digunakan untuk pengungsi.
- Berdasarkan aspek-aspek pertimbangan ini, pemakalah merasa perlu adanya fatwa yang mengatur terkait apa yang terjadi pada rohingya ini.
- Kritik : Otoritarian dalam fatwa, jika ada perbedaan pendapat, maka akan tetap disebutkan dalam fatwa. Dalam beberapa fatwa, disebutkan pendapat, saran, dan masukan yang berkembang dalam sidang, nah ini ada disparitas atau inkonsistensi. Ini berbeda dengan fatwa vaksin (misalnya) yang betul betul menyebutkan data dari bppom, menkes, dsb.

Penanggap :

- **Windy** : Jika pertanyaan ini berkaitan dengan perlu atau tidak?, ini harus melihat kebutuhannya, bisa bertanya ke MUI atau ke masyarakat, bisa masyarakat secara umum atau pengungsi sebagai objek untuk mendapat data kebutuhan akan fatwa ini. Karena fatwa didasarkan pada kebutuhan, maka kita juga perlu data lapangan.

- **Fatihunnada** : Inikan artikel relevansinya sebelum fatwa lahir, kalau fatwa sudah lahir penulis harus menyusun ulang artikelnya karena sudah tidak relevan.
- **Abdurrahman** : Sajian dari artikel ini harus berdasarkan data, karena nilai ilmiah dan penelitiannya disitu. Karena artikel ini bukan artikel yang evergreen maka jika relevansinya sudah tidak ada, perlu dilakukan modifikasi. Setiap kita ada penetapan fatwa, pasti ada perbedaan pendapat, tapi hampir setiap perbedaan itu akhirnya bisa diselesaikan, nah jika ini bisa diselesaikan maka yang kita tampilkan hanyalah keputusan akhir bukan fokus pada perbedaanya.
- **Miftah** : Jika maudho' dari fatwanya perlu pertimbangan dari para ahli, ya harus kita sampaikan pendapat para ahli, jika tidak maka ya tidak perlu. Jadi bergantung pada maudho' nya. Untuk inkonsistensi, jika ada 2 keterangan/hasil, jika tidak ada hasil antara musyawirin, maka 2 pendapat yang ada kita akomodir semua.
- **Endang** : Untuk kemerdekaan berpikir, saya lebih suka cara berpikir LBM NU yang mengakomodir seluruh perbedaan pendapat. Di MUI ini anda bisa mempertajam bagian ini, khususnya di bagian fatwa yang diminta, betulkah didalamnya tidak ada dissenting opinion, ya ini yang harus anda gali dan cari datanya.

E. Agus Roni

- Hanya menjelaskan peran MUI sebagai mufti atau penasihat tertinggi dalam bidang keagamaan.

Penanggap :

- **Miftah** : Belum ada kritik terhadap fatwa, jadi menurut saya bagus saja.
- **Fatihunnada** : Apakah ini studi kasus pada fatwa tertentu atau secara umum?. Artikel ini hanya melihat MUI sebagai keorganisasian aja dan apakah memiliki pengaruh untuk kemaslahatan bangsa?. Ini baiknya dipertajam dengan salah satu studi kasus agar betul secara kelembagaan MUI melalui fatwanya punya pengaruh pada kemaslahatan bangsa.
- **Endang** : ini sepertinya deskripsi saja, tidak ada kritik. Hanya di kesimpulan mempertanyakan metode tarjih yang digunakan MUI seperti apa. Nah mungkin agar lebih menarik bisa mengkritisi point ini saja, agar tidak deskriptif sekali. Sebutkan fatwanya dan perdalam, sehingga bapak, dkk bisa menelaah produk produk fatwa yang ada ruang diskusinya.

SESI 3 KELOMPOK C : “Kelembagaan dan Metodologi Fatwa”

A. Muhammad Abdul Azis

- Ya terhadap konflik timur tengah khususnya dalam perjuangan rakyat Palestina adapun dalam konteks kebangsaannya maka fatwa ini memainkan peran yang krusial dalam bentuk opini publik kemudian juga bisa membantu kebijakan pemerintah dengan memperkuat solidaritas nasional maupun internasional terhadap perjuangan Palestina tentunya.
- Fatwa MUI nomor 83 ini berdasarkan hukum-hukum untuk menetapkan fatwa tersebut ya ada enam dasar-dasar hukum yang mana itu menjadi prinsip dasar penetapan fatwa MUI ini salah satunya itu ayat Alquran yang tertuang dalam Quran surat al-baqarah:113, “dan janganlah kamu berbuat kerusakan setelah bumi ini diatur dengan baik...” kemudian juga dalam surat an-nisa:33, “dan janganlah kamu membunuh seseorang yang Allah haramkan kecuali dengan benar...” kemudian dasar-dasar hukum yang selanjutnya itu dasar dari hadis Rasulullah shallallahu alaihi wasallam. Ini jelas tertulis larangan membunuh ketika perang dengan membunuh seseorang anak kecil atau perempuan tetapi ini semuanya kita ketahui bahwa Israel ketika menyerang Palestina tidak memperhatikan ini sama sekali dan ini suatu kezaliman yang sangat besar mereka membunuh semua yang ada di Palestina termasuk anak-anak termasuk perempuan atau kakek-kakek yang sudah tua.
- Fatwa MUI memutuskan dan menetapkan bahwa mendukung perjuangan kemerdekaan Palestina atas agresi Israel hukumnya adalah wajib dan dukungan di atas juga termasuk dengan merekomendasikan atau menyuruh untuk mendistribusikan zakat sedekah untuk kepentingan rakyat Palestina dan mendukung agresi Israel terhadap Palestina atau pihak yang mendukung Israel baik langsung maupun tidak langsung hukumnya haram maka saya sendiri mengapresiasi atas Fatwa ini karena sangat jelas bahwa ini mendukung sepenuhnya perjuangan Palestina dan itu adalah hukumnya wajib sebaliknya jika ada yang mendukung agresi Israel hukumnya haram.
- Pencarian media sosial meningkat terkait fatwa ketika fatwa ini diluncurkan.

Penanggap :

- **Fatihunnada** : Ini lebih memotret urgensi fatwa, artikel yang ada ini penjelasan secara detail dasar penetapan fatwa, sehingga ini tidak begitu terkorelasi dengan judul. Padahal urgensi yang disasar, jadi tidak tepat sasaran. Kalau judul urgensi maka fokus pada 5 hal urgensi yang ingin disasar di artikel.

Adakah kebijakan pemerintah yang lahir setelah lahirnya fatwa? Apakah ada? Nah saya tidak melihat di artikel ini.

Di kesimpulan dijelaskan lagi tujuan artikel, perlu dibaca ulang untuk memastikan dan koreksi ya, agar ini bisa jadi rujukan ilmiah.

- Windy : Saya masih membaca paper ini seperti membaca fatwa, poin2 yang dituangkan disini baru sebatas opini karena tidak ada bukti penguatannya. Dalam paper ini ada implikasinya, ini juga tidak ada buktinya. Kalau kita membaca paper tidak ada referensi, tidak ada bukti, kita akan menganggap ini sebagai asumsi saja. Lalu bagian fatwa dipersingkat saja, kita butuh lebih dalam terkait analisisnya bukan fatwanya.
 - Zafrullah Salim : Urgensi kelima, ini masih kontroversial. Beberapa perusahaan mengalami penurunan pembelian, tp ketika trennya turun, masyarakat bisa kembali lagi membeli produk2 yang awalnya dinilai terafiliasi Israel (ex : unilever).
- Dhawabit dari dialog antar agama/negara yang disebut di naskah belum terlihat, hanya disebutkan saja. Kita tidak melihat kritikal pointnya tidak ada, kesimpulan berupa usul dan saran tidak saya lihat di artikel ini.

B. Mohammad Mufid

- Kosmetika dan perawatan wajah ini menjadi penting karena fatwa MUI sebagai sebuah lembaga yang selalu dituntut untuk merespon dinamika sosial kemasyarakatan yang selalu bersifat dinamis karena selalu berkembang itu sebabnya dalam konteks yang lebih canggih ilmu kedokteran yang semakin canggih maka pertanyaan-pertanyaan yang diajukan juga semakin canggih
- Minimnya tentang studi fatwa yang dihubungkan dengan studi tubuh, tentu saja ini kajian yang bukan pertama tetapi kajian yang seperti ini masih sangat minim sehingga pendekatan interdisipliner dalam konteks ini menjadi sangat penting Nah untuk merumuskan penelitian ini paling tidak ada dua pertanyaan yang ingin kami ajukan yang pertama yaitu "Mengapa MUI menerbitkan fatwa kosmetika dan perawatan wajah?", yang kedua "Bagaimana otoritas ulama dalam Fatwa tersebut?".
- Penelitian ini menggunakan data primer dan sekunder data primernya ada 11 fatwa setelah saya telusuri dari tahun 2011 sampai 2021 kemudian didukung dengan data sekunder yaitu undang-undang cipta kerja dan undang-undang jaminan produk Halal
- Khalid Muhammad dalam bukunya mengatakan bahwa otoritas keagamaan itu dibedakan menjadi dua ada persuasif dan otoritas koersif. Nah inilah yang akan digunakan untuk melihat bagaimana fatwa kosmetika dan perawatan wajah itu apakah dia pada level otoritas persuasif semata atau otoritas koersif?
- Dari data yang ditelusuri paling tidak ada 11 fatwa yang kemudian saya klasifikasikan menjadi tiga yaitu fatwa tentang bahan kosmetikanya

di situ ada 6 fatwa, yang kedua itu berbicara tentang metode perawatan wajah ada 3 fatwa, dan yang ketiga yaitu fatwa standar sertifikasi dan kehalalan kosmetika.

- Nah jadi data ini maka kami membacanya konsep sederhana yang digunakan oleh MUI di dalam menerbitkan fatwanya selalu menimbang pada tiga aspek ini yang pertama yaitu aspek normatif dimana berhias merupakan anjuran dalam profil Islam yang kedua alasan sosiologis yaitu kosmetika dan perawatan wajah itu menjadi kebutuhan masyarakat muslim dan muslimah di era modern sehingga kemudian muncul banyak pertanyaan tentang perkembangan apa namanya penggunaan metode dalam perawatan wajah yang ketiga yaitu tentu saja alasan perkembangan ilmu pengetahuan dan kejadian teknologi di bidang
- Fatwa MUI di sini menduduki dua peran penting yaitu sebagai social control di mana untuk mengontrol perilaku masyarakat muslim di satu sisi dan rule of social engineering di pihak yang lain yaitu untuk menciptakan masyarakat yang sadar terhadap produk kecantikan yang halal. Oleh sebab itu maka saya melihat bahwa fatwa MUI tentang kosmetika ini dalam rangka untuk mampu meregulasi tubuh masyarakat muslim menjadi tubuh yang religius.

Penanggap :

- **Windy** : Judulnya terinspirasi dari buku bagaimana tubuh dikontrol oleh negara, otoritas, nah ini berbeda dengan fatwa. Apakah ini adalah control overbody? Harusnya begitu. Saya kok lebih srek jika dilihat isinya, terlalu banyak subsection, baiknya dibagi menjadi 3 : bahan, lalu prosedur, dan terakhir standart kehalalannya. Di artikel ini baru ada deskripsi belum ada analisis otoritas seperti itu.
- **Fatihunnada** : Ketika membaca ada 3 pemetaan, ternyata ada 11 fatwa yang diulas. Jika pemetaanya dikemas lebih menarik dibagi menjadi 3 sub seperti masukan bu windy tadi mungkin paper ini jadi lebih mudah dibaca.
Di jurnal tidak boleh ada kesamaan antara subjudul dengan judulnya.
Lalu diakhir saya membaca ada peran otoritas, nah kalau dimasukkan ke judul ini saya belum ketemu titik temunya, jadi tidak nyambung, larinya jauh, ada Komisi Fatwa ada komite fatwa, tidak ada kolerasi didalamnya.
- **Zafrullah** : Disini dikatakan bahwa fatwa ada yg bersifat persuasif, nah ini mungkin yang dimaksud himbauan, bukan fatwa. Lalu, ada solusi antara KF dan komite fatwa seperti apa? Ini mana satu yang otoritatif?, antara MUI dan menag?. Bagus sekali uraian papernya, tapi sekali lagi yang kita harap adalah kritik yang ingin membangun fatwa kedepan.
- **Abdurrahman** : Jadi fatwa itu perputarannya di 5 hukum Islam, kalau kemengikatan jelas akan mengikat jika ada yang mendorong seperti

ada UU. Soal ada yang menerima atau tidak, tidak bisa dipaksakan pemberlakuannya. Konotasi persuasif atau koersif saya rasa tidak relevan untuk diulas.

C. Jefry Tarantang

- Hukumnya ada dalam aset hukum positif ya pasti ada proses legislasi konfigurasi dan juga hal-hal yang berkaitan dengan bagaimana politik itu terjadi, nah dalam fatwa apakah fatwa tidak ada politik?. Jawabannya hanya MUI yang bisa menjawab karena ada perbedaan fatwa terkait dengan beberapa aspek di ranah ekonomi syariah.
- Mungkin bisa kita bandingkan dengan kemarin yang dari Darul Iftak Mesir itu ada yang sensitif terkait dengan bunga bank, kebetulan saya pernah diundang ke Belanda Waktu itu saya dengan alasan argumentasi bahwa syarat-syarat lain sudah tidak bisa lagi diajukkan atau syarat lainnya bank syariah tidak ada nah jadi fatwa itu tidak berlaku untuk Indonesia.
- Ditemukan beberapa fatwa yang MUI sendiri cepat dalam merespon isu sosial kemasyarakatan, tp disisi lain MUI juga lambat dalam menetapkan suatu hukum.

Penanggap :

- **Windy** : Kalau saya lihat dari abstraknya saya suka, dan tegas menjelaskan temuannya apa, tapi setiap point temuan itu ada yg hilang, ada evidence yang hilang. Contoh ketika menyebutkan kata cepat, seberapa cepatnya?, ini harus tergambar. Artikel ini masih datar, yang disebut cepat fatwa yang mana, dan seberapa cepat, fatwa itu.
- **Miftah** : Mengapa fatwa ini cepat? Karena sifatnya merespon permintaan dari umat, MUI sudah mendeclair sebagai khadimul ummah jadi harus cepet. Terutama di moment covid harus pro aktif.

D. Nur Khasanah

- Latar belakang artikel ini berawal dari penelitian saya mengenai sektor mikro dan kecil ada 46 juta di Indonesia atau 90-99% dan yang kedua adalah penggunaan izin untuk semua produk dan melabekan produk halal pada produk yang bersertifikasi ini banyak ditemui.

- Waktu itu sebelum ini saya penelitian saya menemukan produsen sebut saja jus mangga, nah produsen ini mendaftarkan sertifikasi halal untuk produk jus mangganya saja. Ketika izin sertifikasi turun, si produsen menempelkan logo dan izin sertifikasi halal ini untuk semua produknya, yang bukan jus mangga itu. Jadi nomor itu untuk semua produk.
- Lalu keputusan syarat menjadi pendamping PPH untuk self declair terutama ya hanya beragama Islam dan memahami Syariah berbeda dengan auditor halal yang menyorankan kompetensi pendidikan seperti teknologi pangan kimia biologi fisika dan lain-lain.
- Dari yang saya temui ada salah satu PPH itu dalam setahun bisa menerbitkan 150 sertifikat makanan tanpa terjun langsung dilapangan. Jadi hanya mengandalkan foto-foto dari produsen tanpa ada sidak langsung ke lokasi produksi.
- Problematika terakhir adalah pemberlakuan sertifikat halal selamanya undang-undang Cipta kerja pasal 22 ayat 1 kemudian dampak yang diterima oleh konsumen muslim yang pertama tentu saja ketidakpastian kehalalan produk yang dikonsumsi kemudian bisa membahayakan kesehatan karena tadi tidak tahu najisnya mungkin apa namanya penyembeliahannya tidak benar sesuai syariat. Ketidakpastian itu juga mengakibatkan kepercayaan konsumen terhadap produk-produk di pasaran bahkan bisa ke meluas ke lembaga yang mengeluarkan sertifikat.
- Problematika terakhir yang terpenting dari sisi ekonomi adalah ini menimbulkan ketidakadilan ekonomi. Studi kasus tempat sampel yang tidak ada sertifikat halal dijual 2000 yang sudah berlabel dijual menjadi 9000. Jadi konsumen bersedia membayar mahal untuk produk yang sudah benar-benar terverifikasi kehalalannya. Hanya akan jadi masalah kalau misalnya itu ternyata tidak halal tentu saja merugikan.

Penanggap :

- **Miftah :** Jika memang produk seperti buah kan tidak masalah jika self declare, atau low risk seperti produk yang pengolahannya sederhana ini bisa dilakukan self declare, kalau tidak sederhana kan tidak akan boleh self declare. Kalau ada data yang lebih mendukung boleh ditampilkan lagi.
- **Abdurrahman :** Untuk kepentingan MUI ini bagus, tapi untuk penelitian sudah banyak yang menulis ini, hanya pengulangan. Agar tidak dianggap pengulangan, baiknya data variasi yang ditampilkan bisa lebih banyak lagi.
- **Fatihunnada :** Hasil dari pembahasan ini bisa menggunakan skema pemetaan, aspek yang menjadi sorotan jadi bisa dilihat satu persatu.
- **Windy :** Semua penanggap membahas data yang kurang, sedangkan saya berpikir bahwa yang ibu sampaikan sebenarnya adalah data, pengalaman diri adalah observasi, jadi bagian dari data. Tinggal dibuktikan dan dimasukkan kedalam artikel. Ceritakan itu sebagai data

observasi, itu adalah data primer dan otentik jika bisa ditampilkan di tulisan.

- **Zafrullah** : Jika penelitian ini dilanjutkan, mestinya dibatasi objeknya, karena perlindungan konsumen dalam dimensi halal saat ini luas, industri halal semuanya akan menjadi objek. Baiknya difokuskan pada jaminan produk halal pada makanan dan kosmetika, contohnya seperti itu. Yang krusial adalah self declare yang terlalu longgar, massive, tidak mematuhi procedural. Dengan adanya dualism dalam penetapan fatwa baik KF atau komite fatwa, pengaruhnya terhadap konsumen lebih dipertajam ya. Lalu, bagaimana menurut ibu pengaruh perubahan logo terhadap konsumen, jika artikel ini disempurnakan tolong ini diangkat.

E. Muhammad Abdul Azis

- Pemerintah mengeluarkan satu regulasi bahwa yang mengatur zakat itu menjadi pengurang pajak bukan hanya pengurang penghasilan kena pajak di situ sebenarnya ada satu kontradiksi ya kalau boleh dibilang itu katanya Bukan harta negara tapi kok minta diatur bagi yang menyelewengkan akan dikenai tindak pidana.
- Mungkin di pikiran kita belum terbentuk atau mungkin masih cita-cita bahwasanya zakat itu bisa dijadikan pengurang pajak, tapi ternyata ini sudah berlaku 2 di Malaysia, mungkin kita bisa mengadopsi dari Malaysia dalam hal ini?.

Penanggap :

- **Zafrullah** : zaman ketua MUI ahmad hasan basri, sudah ada kontroversi ini. Lalu masalah ini tidak bisa diselesaikan tanpa UU, karena berhubungan dengan beban masyarakat. Sumber2 pendapatan negara itu harus dengan UU, yang besar kan pajak dan biaya penerimaan bukan pajak, jadi ini jg harus diatur dalam UU. Jika ada naskah akademik yang membahas ini malah lebih bagus.
- **Miftah** : Kenapa makalah ini saya terima karena ada faktor pembahasan terkait tanggapan fatwa ijtimia ulama. Fatwa zakat kebetulan saya ikut mendraft, karena ini kegelisahan banyak pihak untuk menjadikan zakat adalah dana negara.
- **Abdurrahman** : Pertama kita dudukkan dahulu zakat sebagai pengurang penghasilan dana pajak, kalau kita punya 1T kemudian kita baya pajak 2,5% sebanyak 25 milyar, maka yang kena dikenakan pajak adalah 975M itu artinya zakat sebagai pengurang penghasilan kena pajak. Tapi kalau zakat pengurang pajak, jika kita sudah membayar zakat 25 M maka kita sudah membayar pajak 25M. Sri mulyani dalam hal ini takut pemasukan berkurang pemasukan dana dari zakat. Kita tetap kuat pendirian "zakat adalah milik umat Islam bukan milik negara. Jadi zakat tetap dipertahankan sebagai hak umat muslim, kalau bencana dll itu harus diambilkan dana sedekah atau yg lainnya.
- **Windy** : Kesimpulan tertulis pertanyaan mengapa fatwa belum mengeluarkan fatwa ini? Nah jawaban dari kyaiz ini bisa menjadi jawaban untuk bahan masuk dalam paper.

		8th INTERNASIONAL ANNUAL CONFERENCE ON FATWA MUI STUDIES		NOTULA	
Topik	Presentasi dan Diskusi Makalah “Sosial Kemasyarakatan dan Produk Halal” Kelas D, sesi 1			Lokasi	Hotel Aryaduta, Jakarta
Referensi	-			Notulis	Ibnu Mufti
Hari/Tanggal	Sabtu, 27 Juli 2024			Waktu	09.40-11.55 WIB
Moderator	Izzudin Bahalwan				
Peserta	KH. Arwani Faishol				
	KH. Shofiyullah Muzammil				
	Zia ul Hamein				

NO.	SUBYEK	DESKRIPSI	WAKTU/PIC
1	<i>Manifestasi Ukhuwah Islamiyah Dan Basyariyah Mahasiswa UIN Malang Terhadap Fatwa MUI Tentang Dukungan Palestina</i>	DINA RAHMATUNNAJMA JAMIL - Hasil penelitian saya, yang melatarbelakangi saya tentunya isu palestina sudah menjadi perbincangan dunia, dimana Indonesia menjadi jumlah muslim terbesar di dunia. - Hari ini juga disampaikan oleh grand syekh, beliau memaparkan turut prihatin atas apa yang menimpai rakyat Palestina. - Fatwa MUI dukungan terkait Palestina. - Apa saja bentuk manifestasi di UIN Malang. - Konsep teori dari Hasan Al Banna dan M. Quraish Shihab. Menurut Ibnu Manzur fatwa diartikan sebagai bentuk baru,... sehingga komisi fatwa mempertimbangkan adanya agresi israel kepada Palestina, objek penelitian S1 UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. - Jenis penelitian kualitatif, google form melalui daring. Mayoritas Mahasiswa UIN Malang sudah melakukan dukungan kepada Palestina. - Mayoritas melakukan dukungan dengan sesering mungkin. - Bentuk aksi boikot banyak dilakukan oleh responden terkait barang kebutuhan sehari-hari, urutan kedua pakaian, perabotan, ada juga boikot terhadap tokoh publik yang mendukung zionis. - Ada juga dukungan dengan diskusi dan seminar tentang dukungan terhadap Palestina. - Terkait dengan responden yang melakukan dukungan dengan menjadi sukarelawan. Diantaranya NU Peduli palestina, dst. - Sehingga penelitian ini menyimpulkan mahasiswa S1 tahun akademik 2023/2024 memiliki kesadaran dan komitmen terhadap dukungan perjuangan Palestina. - Secara keseluruhan hasil penelitian ini mencerminkan potensi besar di kalangan mahasiswa untuk terus berkontribusi dalam mendukung perjuangan palestina.	

	Tanggapan Panelis KH. Arwani Faishol - Kupasan cukup bagus, general, komprehensif, Cuma di depan yang melatarbelakangi rasanya tidak ada di dalam makalah, fatwa dukungan terhadap Palestina, fatwanya mana dan teks-nya mana? Minimal kutipan ketentuan hukumnya, mungkin itu untuk melengkapi. - KH. Shofiyullah Muzammil - Untuk selanjutnya kita masukkan dalam prosiding tolong nanti ada perbaikan, pertama rumusan masalah, rumusan masalah sangat deskriptif normatif, harusnya yang digali pertama bagaimana para mahasiswa memaknai arti ukhuwah. Itu jadi nilai dasar memaknai dan melakukan aksi. Kedua, baru mengapa mahasiswa melakukan dukungan aksi itu. Pertama kita mencoba mencari nilai dasar menjadi modal spirit utama bagaimana mahasiswa memahami makna ukhuwah. - Konsep teori, mencari makna ukhuwan jangan merujuk ke erwani, makna secara kamus ini harus dirujuk kepada kamus, makna kata “ukhuwah” harusnya dirujuk kepada sumber primer secara kebahasaan, istilahnya dirujuk kepada kitab utama tentang itu. - Ada kerancuan pemahaman terhadap makna ukhuwah karena rujukannya tidak otoritatif. Minimal merujuk ke Jurnal yang terakreditasi nasional. - Ukhuwah ada basyariyah, islamiyah... islamiyah dipahami berdasarkan agama Islam, islamiyah di atas basyariyah. Kalau basyariyah atas dasar kemanusiaan, di dalam proses ukhuwah harus diwarnai nilai Islam. Apalagi wathaniyah sudah lintas. Islamiyah jangan dimaknai baina muslimin, tapi ukhuwah yang didasari nilai keislaman. - Catatan ketiga, peneliti tertarik melakukan penelitian karena UIN Malang dst itu menjadi start point yang harusnya menjadi rujukan rumusan penelitian. Problem akademik jangan berdasarkan common sense, tapi karena berdasarkan data. Karena dia tahu apa yang harus diketahui, ada gap antara teori dengan .. jadi dia sudah jelas perangkat teorinya jelas. Jadi karena penulis tahu, mengadakan penelitian awal, baca untuk mencari kenapa menjadi gap. Gap itulah yang menjadi sasaran penelitian antara yang seharusnya dengan yang senyatanya.	

	- Paling tidak mengungkap rumusan masalah yang eksploratif filosofis. Berkaitan dengan pemahaman dari para pelaku. Dan ini tercermin dari kuisiонер. Purpose sampling juga harus ada, sistemnya pakai random atau bagaimana. Ini kan asal nyebar saja, tidak terencana dan terstruktur dengan baik. Nanti diperjelas di kerangka penelitiannya seperti apa. Metode penelitiannya pakai apa. Zia Ul Haramein - Masalah pakai ukhuwah islamiyah, sudah dipaparkan oleh ky. Shofiyullah. Di sini pakai menurut Quraish Shihab, ini tidak dijelaskan dari buku yang mana. - Dari survei angka 91,6 % fatwa MUI mungkin signifikan ? lalu dijelaskan apa upayanya? Ini macam-macam, salah satunya doa. Ada juga boikot produk Israel, sejauh mana mahasiswa mengetahui produk yang boikot, atau produk yang terafiliasi dengan Israel. Ini harus dicari tahu juga, mereka bisa membedakan tidak, kalau bisa membedakan bagaimana caranya? Karena ini ada boikot produk zionis. Tapi kalau keseharian kita, odol, sikat gigi, kita tidak tahu. - 60 % bahwa mereka belum pernah melakukan donasi untuk rakyat palestina. Mungkin karena ini mahasiswa tidak terinfokan .. yang berdonasi sekitar 16% disini, seandainya mereka pernah berdonasi sejauh mana mereka yakin donasi mereka sampai. Akhirnya ini jadi data sangat penting. - Terori ukhuwah islamiyah harus diperdalam itu seperti apa. Kalau diperdalam teori itu bisa lebih bisa disinggung dengan makalah. KH. Arwani Faishol - Ingin menyampaikan hal yang sifatnya umum, referensi itu harus dicantumkan dalam bentuk footnote. Karena ini karya ilmiah. Bisa jadi ini masuk di jurnal, jadi harus valid. Satu contoh Ibnu Manzûr, itu kan lisanul 'Arab, itu 6 jilid. Apakah sudah pernah lihat kitabnya? - Setiap menguraikan definisi harus dimulai etimologis, baru masuk terminologis, lughatan washthilahan. Ini berlaku untuk semua makalah. - Mengenai footnote, meniadakan istilah ibid, loc.cit, op.cit. jadi kutipan lengkap.	
2	<i>Urgensi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyandang Disabilitas</i> AKHMAD KAMIL RIZANI - Banyak dari zaman orde baru sudah ada UU tentang penyandang cacat.	

- Kita melihat organisasi keagamaan kita mulai melirik tema ini. LBM NU, Muhammadiyah, ini patut m... lembaga MUI yang menaungi ulama dari latar belakang ormas Islam di Indonesia, kami kira fatwa ini cukup penting atau urgensi untuk ditetapkan.
- Islam dan Disabilitas.
- Kita sebagai peneliti fatwa paham lembaga MUI berperan signifikan dalam Masyarakat. Contoh tentang bunga, kemudian menjadi cikal bakal ekonomi syariah. Tentang wakaf uang, bisa menjadikan cikal bakal terbitnya UU Wakaf. Belum melihat peran MUI dalam konstelasi kasus Ahok, bahwa MUI adalah lembaga yang sangat diperhitungkan dalam sosial kemasyarakatan.
- Atas dasar itu kami mengusulkan tiga element penting:
 - 1) Wajib menerima dan menghormati penyandang disabilitas.
 - 2) Tentang hak dan penyandang disabilitas
 - 3) Mewajibkan pemerintah dan umat Islam membantu penyandang disabilitas... menumbuhkan budaya inklusif.

Tanggapan Panelis

KH. Shofiyullah Muzammil

- Kalau makalah seperti ini namanya usulan atau naskah akademik. Pertama harus mengusulkan dari kapasitas anda sebagai pegnusul perspektifnya misalnya bidang hukum, ya dikeluarkan untuk dikuatkan, kenapa harus keluar fatwa. Orang akadmeik harus tahu banyak tentang sedikit.
- Kedua menggunakan analisis deskriptif analitis. Kalau kelas Sps harus dikoreksi. Saya kira metode penelitiannya disesuaikan tadi, jadi mau dikaji dari sisi apa. Kami pasti berterima kasih. Ini memang masukan bagian dari Masyarakat tentang perlunya fatwa penyandang disabilitas. Semuanya bagus datanya tapi kurang menggigit karena belum fokus.
- Diperkuat di literatur review-nya. Paling tidak lima tahun terakhir.

	Zia Ul Hareme'in - Di makalah tentang disabilitas, saya tidak tahu, pakai Mendeley atau apa untuk sitasinya. Ini menggunakan body note. Penulisan bodynote agak asing. - Dalam tulisan body note salah satunya adalah al bukhari, imam atau pemimpin negara akan dimintai pertanggungjawabannya... ketika menulis hadits.. jilid ke-8 kalau Cuma 15 jilid ke berapa. Maka kalau tidak dicantumkan jilidnya, - Nama kitab bukhari, al jami al shahih ..masih belum lengkap. - Teorinya menggunakan teori apa? Bahwa harus ada satu titik yang menjadi fokus utama, tidak semuanya dinakan habis, sehingga fokusnya kepada teori tersebut, cocok tidak denga napa yang kita lakukan. - LBM PBNU pernah membuat kitab judulnya fiqh penguatan penyandang disabilitas. Disitu ada bab yang bisa dijadikan fokus. - Masalah kalau dilihat seperti taklif, pembahasan mengenai taklif dalam fiqh penyandang disabilitas, saya kira perlu juga dibahas dalam makalah ini. KH. Arwani Faishol - Ini ya bagus, Cuma mengenai pengumuman yang beredar dari komisi fatwa, in ikan usulan, bukan dirosah, bukan kajian terhadap suatu fatwa, annual conference on fatwa studies. Jadi membahas satu fatwa, atau dua fatwa yang satu tema, nah kalau mungkin ini masuk bahasan fatwa itu sudah disebut. Fatwa tentang hak asasi manusia, dari kerangka besar lalu masuk dalam disabilitas. Kalau persoalan urgensi bagus. kalau diperbaiki, ini hasil rapat itu pakai footnote. Yaitu menghilangkan istilah ibid, harus lengkap.
<i>Menguatkan Fatwa Fikih Salam Lintas Agama Dalam Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Tahun 2024: Perspektif Teori Legitimasi</i> 3	PROSMALA HADISAPUTRA - Pertama, bahwa salam lintas agama merupakan perekat, bukan hanya sosial tapi spiritual. Tapi yang terjadi kita justru lebih respek kepada non muslim, dibandingkan sesama Islam kita. Muncullah fenomena para pejabat mengucap salam lintas agama, direpson beberapa penelitian. Misalnya salah satu jurnal mencoba mengkomparasikan ulama di Jawa Timur, antara NU dan Muhammadiyah, ulama jawa timur mengharamkannya. Membuat Masyarakat khawatir, kita akan ikut siapa. Lalu bermacam artikel di web kemenag, yang menolak mengharamkan salam lintas agama.

	- Teori yang saya gunakan ingin melihat fatwa ini dalam perspektif teori legitimasi, untuk memperlihatkan eksistensi sebuah organisasi. MUI organisasi salah satu tugasnya <i>himayatul ummah</i>. - Makna salam, yang secara leterlek (bahasa), bahwa asal dari kata salam yaitu yang berarti keselamatan. - Hukum memberi dan menjawab salam, dalam kitab fiqh yang menjadi perdebatan adalah memulai salam kepada orang non muslim. - Fatwa MUI mengharamkan salam lintas agama, karena bukan bentuk moderasi beragama dan bukan bentuk toleransi. MUI sudah sangat tegas dengan memaparkan dalil-dalilnya, jadi secara tegas bahwa sala mini adalah bentuk doa atau ibadah. - Latar belakang fatwa ini dikeluarkan oleh MUI pertama masalah kontemporer, baru terjadi di zaman reformasi. Di zaman orde baru, mungkin cukup assalamu'alaikum, salam Sejahtera. Kedua, adalah panduan hukum, karena ada pro dan kontra. Tetapi kalau saya melihat dari beberapa komentar MUI dianggap terlambat mengeluarkan fatwa ini karena sudah jadi budaya di kalangan pejabat. - Dari fatwa tersebut muncul kontroversi pro dan kontra. - Kalau kita tinjau dari segi teori legitimasi secara pragmatis, bahwa sudah menjawab kebutuhan pragmatis pemangku kepentingan yaitu umat Islam. terjadi perpecahan. Saya setuju bahwa fatwa MUI ini secara legitimasi pragmatic memberi keuntungan kepada umat Islam. - Dalam legitimasi moral, bahwa salam itu, bahwa fatwa MUI sejalan dengan moralitas Islam, menjaga kemurnian akidahnya. Secara kognitif bahwa fatwa ini berdasar kajian ijima ulama. - Rekomendasi karena terjadi kontroversi, agar MUI melalui komisi fatwa terus melakukan dialog. Tanggapan Panelis KH. Arwani Faishol - Orang paling tidak mendapat Gambaran, ngerti bahwa assalamu'alaikum dengan al itu artinya keselamatan dunia akhirat. Harus dijelaskan secara etimologi dan terminology.

	KH. Shofiyullah Muzammil - Kalau niatkan makalah ini untuk legitimasi. Namanya legitimasi artinya lebih tinggi dari yang diberi legitimasi. Lalu orang, kalau mau melegitimasi komisi fatwa MUI. Ini bukan legitimasi tapi afirmasi saja. Minimal setara atau di atasnya. Kalau afirmasi namanya kita mencari dukungan pembeda. - Tapi yang lebih kami butuhkan, ini akan lebih baik, lebih baik makalah ini diubah menjadi respon Masyarakat terhadap fatwa salam lintas agama. Di data lalu diklasifikasi, dari perspektif akidah hujjahnya apa Masyarakat, perspektif politik, akhlak, dll. Kita tidak butuh dukungan tapi butuh masukan. Itu yang kami tunggu karena anda yang hidup di Masyarakat. Karena apapun fatwa itu berakhir pada watahsfirin lisholihinnas. - Kalau dalil sudah selesai semua. tolong direkam gimana respon Masyarakat. Mayoritas itu di bidang apa nyerangnya. Misalnya kerukunan agama, itu pakai hujjahnya apa hujjah akidah, fiqh, sosiologis, di fatwa itu toh jelas selamat pagi atau salam Pancasila. Kerukunan agama itu base on apa, perspektif apa, hujjah dia apa, apakah hujjah fiqh, hujjah akidah, hujjah sosiologi, atau hujjah politik. Zia Ul Haramein - Ketika dibahas soal footnote, bodynote tolong disamakan. Seandainya kalau ada bin nya harus ditulis manual. - Teori dari markusman, dari pragmatic, moral, kognitif, apakah ada di teori ini yang memandang sebaliknya, apakah orang muslim yang menggunakan shalom itu seperti apa menurut orang Kristen. KH. Arwani Faishol - Makalah ini menarik khususnya bulan ini, tidak ada salahnya judul kalau dirubah. Menguatkan fiqh salam lintas agama, wah ini mendukung orang tidak mau baca. Ini diubah.	
4	<i>Urgensi Peran MUI Dan Fatwanya Dalam Menhadapi Transformasi Sosial Dan Budaya Masyarakat Indonesia</i> HAFIDIN NURHADI - Kenapa ini diangkat? Karena transformasi budaya sosial ini tidak bisa kita pungkiri. - Perkembangan zaman ini menghasilkan budaya baru, maka kemudian menjadi sebuah satu hal yang berpadu sehingga menghasilkan budaya baru. Budaya baru menimbulkan pertumbuhan sosial dan budaya.	

	Keberagaman masyarakat Indonesia melahirkan melahirkan perdebatan dan perpecahan, termasuk di umat Islam itu sendiri. - Menggunakan metode kualitatif, studi pustaka, studi sosio historis. Akan membahas 57 fatwa MUI dari 1975-2015. - Dari berbagai macam literatur yang ada, menemukan ada 5 urgensi dari peran MUI di dalam perannya sebagai agen, membimbing umat menghadapi transformasi budaya yang terjadi. Urgensi terakhir pada perdamaian dan toleransi. - Dari fatwa ini kalau dilihat dari google tran, ada 5 fatwa yang masih terus banyak diakses oleh masyarakat, pertama fatwa soal suap dan korupsi, kedua fatwa kependudukan dan pembangunan, fatwa tentang HAM, fatwa tentang natal, fatwa tentang reksadana syariah masih menjadi isu yang relevan yang banyak dicari oleh masyarakat. - Kesimpulannya peran MUI mempunyai urgensi penting bagi masyarakat. Ada 6 fungsi urgensi bagi masyarakat; penerbitan fatwa dst.. - harapannya MUI tetap menjaga menjadi lembaga independent. Tanggapan Panelis Zia UI Hamein - dari segi penulisan saya rasa masih ada misal ada referensi tiba-tiba di bawah. - Dari segi teori ada 5 teori digunakan, kira-kira MUI dan urgensi fatwanya itu lebih condong kemana? Yang ingin dipusatkan itu teori kemana. - Lebih menarik dan akan lebih kuat lagi disertakan dengan survei kecil-kecilan, baik di masyarakat muslim, apakah mereka merasa bahwa fatwa MUI itu mengikat atau tidak, sejauh mana orang itu merasa harus melakukan itu atau tidak? KH. Shofiyullah Muzammil - Saya melihat nilai kontribusi dari makalah ini belum nampak. Kalau memang tujuannya untuk memotret peran, jangan menggunakan teori struktural. Sebenarnya ada 3 mazhabnya, max heber, mark, berhein. Itu hanya menggambarkan situasi masyarakat. Kalau menggunakan peran, ya role theory itu, hubungan dengan status sosial. Disitu masuk lagi teori otoritas. Siapa pemegang otoritas, dia punya peran untuk mempengaruhi.

		Bisa jadi otoritas itu secara de jure, atau secara de facto. Ada otoritas itu melekat atau otoritas tempelan. Misalnya seorang dokter, pasien datang atas dasar kesadaran. Sadar bahwa dokter punya otoritas untuk bisa menyembuhkan. De facto yang melekat pada dirinya, de jure karena ada SK. MUI punya SK tidak di masyarakat? MUI itu karena punya otoritasnya. Tidak pas, kalau anda memotret tentang peran. Role jorge herben smith. KH. Arwani Faishol - Saya hanya mencermati bagaimana orang awam ini, membaca tulisan, biasanya diperhatikan adalah judul, dan sub judul tolong disesuaikan. Judul urgensi peran MUI. Urgensi ini kupasan di dalam. Sub sub judul sudah bagus tapi tolong diselaraskan.
<i>Fatwa MUI Nomor 86 Tahun 2023 Dimana Urgensi Penyelamatan Ekonomi Biru</i>	ARNA ASNA ANNISA - Perubahan iklim tidak bisa kita hindari, salah satu permasalahan adalah pembangunan berkelanjutan. Hampir 100% bencana diakibatkan oleh air. Arah kebijakan ekonomi biru Indonesia 2024 yang memerlukan dukungan integrasi sektoral. Perilaku individu sangat dipengaruhi oleh tekanan, bagaimana norma, ekosistem yang ada di lingkungan. Terkait fatwa MUI No. 86 tahun 2023. - Bagaimana posisi ekonomi biru dari sisi akademik dan tren masyarakat. Kedua peran fatwa MUI dalam sudut pandang teori ekonomi biru. - Konsep teorinya pertama teori perubahan iklim, teori ekonomi biru, fatwa MUI No. 86 2023. Dalam persepektif pembahasan fatwa MUI menggunakan teori of planned behavior (TPB). - Rumusan masalah pertama menggunakan data artikel scopus, data google trends. Dari rumusan masalah pertama, inilah yang menjadi rujukan memperkuat rumusan masalah kedua. - Ada 3 kata kunci yang sesuai dengan peneliti tetapkan blue economy, ketiga sustainable, ada 286 artikel di scopus tapi hanya terbatas 27 artikel, dalam pencarian data scopus ada kriteria yang saya keualikan, selanjutnya ada beberapa kriteria, trends yang muncul di scopus ternyata rerata kenaikan terakhir 38%, ini baru pertama 2024, artinya sampai akhir masih ada beberapa. Tapi tren dari 2019 menunjukkan kenaikan. - Terkait sebaran negara, bagaimana posisi Indonesia dalam blue economy, 20 negara teratas, kalau saya rangkum ada 47 negara.. Indonesia berada di peringkat 10, dengan kontribusi 2,4%, memang bagaimana kontribusi dari beberapa negara dalam satu negara dalam tema blue economy.	

	- Ada garis imajiner yang menunjukkan titik-titik, yang menunjukkan kedekatan, misalnya natural resource mendekati dengan aqua cultum, menunjukkan natural resourc merupakan terminologi yang saling berkaitan. Ketika saya merujuk 27 artikel semakin ketat, maka akan semakin sering muncul. Misalkan yang paling kanan, dia paling jarang dibahas. Google trends, data sederhana tapi menunjukkan trilyunan data, menunjukkan data orang itu akan mengakses. Google trends menunjukkan perubahan perilaku orang. - Peran fatwa MUI. Pertama sikap, maka sikap itu menunjukkan individu terhadap perilaku tertentu. Sikap itu respon terhadap perilaku baik atau tidak. Saya merujuk pada fatwa terutama bagian memerhatikannya, pada bagian memperhatikan point nomor 6 baik pada bagian bahan pengingat mencover economy biru, bagaimana penyelamatan bumi dsb. disebutkan terdapat pemanfaatan SDA, sama sekali belum menyebutkan economy biru. - Fatwa masih terbatas sekali bagaimana upaya mengembangkan ekonomi biru. - Ketika bicara fatwa maka kita bicara nilai yang muncul di masyarakat. yang kemudian menjadi perilaku. Tanggapan Panelis KH. Shofiyullah Muzammil - Ini makalah yang menarik sekali. Catatan saya bagus. Cuma tujuan dan problem akademiknya belum muncul. Dan penggunaan alasan menggunakan teori plan behavior. Artinya kalau memang itu yang digunakan berarti seharusnya makalah ini nyasar kepada kesadaran masyarakat terhadap blue economy, dari kesadaran muncul attitude, lalu jadi paradigm, menjadi konsep. Kalau benar tujuannya untuk memotret, intinya Anda ingin mengusulkan komisi fatwa harus mengeluarkan ini, sebagai naskah akademik, maka diperkuat, kekuatannya apa untuk mengeluarkan fatwa ini. Tinggal how to solve the problem. Kesadaran bahwa 2/3 alam ini adalah air. Air itu unsur yang sangat penting, bahkan untuk sholat pun harus wudhu. Sisapapun masyarakat bangsa yang menguasai air itu negara super. - Jadi saran saya, data sudah ditampilkan bagus, tinggal penajaman. Argumentasinya tinggal dipertajam. Kalau teori behavior dipakai maka pendekatan psikologis juga harus ada. Zia UI Hamein - Makalah cukup baik, betul tadi bahwa ada tujuan yang harus dicapai. Dalil-dalil keislaman, hadits ada 7 menjadi pengingat fatwa selanjutnya... ini masih membingungkan, 7 hadits itu apa, fatwa selanjutnya itu apa... - Hal-hal minor dibalik hebatnya makalah ini sedikit perlu diperbaiki. Di kata preposisi dan kata pasif.

	KH. Arwani Faishol - Definisinya saya tidak menemukan, dalam uraian oh ekonomi yang berbasis laut. Dari makalah ini, ayat sudah disebutkan, tapi tidak disebutkan teks-nya. Kalau disebut ayatnya kelihatan islaminya. - Jadi ini lebih besar ke usulan fatwa terkait dengan pengembangan ekonomi biru. Meskipun ini sudah disinggung, tapi tidak secara tegas. - Kalau usulan ini, on fatwa, dari fatwa dikaji, tapi tidak apa-apa. Cukup bagus usulannya, memang fatwa tentang ekonomi biru belum.	

Jakarta, 26 Juli 2024
Mengetahui;

Ibnu Mufti
Notulis

Izzuddin Bahalwan
Moderator

		8th INTERNASIONAL ANNUAL CONFERENCE ON FATWA MUI STUDIES		NOTULA	
Topik	Presentasi dan Diskusi Makalah “Sosial Kemasyarakatan dan Produk Halal” Kelas D, sesi 2			Lokasi	Hotel Aryaduta, Jakarta
Referensi	-			Notulis	Ibnu Mufti
Hari/Tanggal	Sabtu, 27 Juli 2024			Waktu	13.16-15.54 WIB
Moderator	KH. Nurul Irfan				
Peserta	KH. Arwani Faishol				
	KH. Shofiyullah Muzammil				
	Zia ul Hamein				
	Hj. Siti Hanna				
	Izzudin Bahalwan				

NO.	SUBYEK	DESKRIPSI	WAKTU/ PIC
1	<i>Paradigma Etika Penyelenggaraan Negara Menurut Konsensus MUI Dan Relevansinya Dengan Dinamika Sosial-Politik Indonesia Mutakhir</i>	Moh. Rasyid - Kita disajikan pasca pemilihan umum, sehingga dari situ saya melihat pergeseran persepsi, tentang hakikat politik itu sendiri, politik sesuatu yang kotor, persepsi itu tidak dari ruang yang kosong, tapi terjeratnya pejabat negara dalam kubangan korupsi. - Panduan akhlak dan etika dalam penyelenggaraan negara. - Makalah ini fokus dua hal, bagaimana paradigma konsensus MUI tentang etika penyelenggaraan negara. Bagaimana relevansinya dengan dinamika sosial-politik mutakhir. Menjelang dan sesudah pilpres 2024. - Diksi penyelenggaraan negara, pasal 1 angka 1 UU No. 28 tahun 1999. Dimaksud penyelenggara negara adalah pejabat eksekutif, legislatif dan yudikatif. - Dari sisi substansi konsensus MUI, MUI senantiasa konsisten merujuk pada Al Qur'an dan al hadits serta beberapa pendapat ulama. - Panduan etika dan moral harus menjwai dalam penyelenggaraan negara. Karena berisi norma-norma agama Islam. Pertama sosial budaya, politik dan pemerintahan, ekonomi dan bisnis, penegakan hukum, keilmuan dan lingkungan hidup. - Munculnya konsensus secara filosofis semakin banyaknya masalah strategis kontemporer. Di tengah kosongnya hukum nasional dan di tengah krisis moral sejumlah pejabat negara. - Untuk memandu perilaku pejabat negara supaya sesuai dengan nilai luhur bangsa. - konsensus ini paradigmanya berangkat dari politik kebangsaan. Tanggapan Panelis Hj. Siti Hanna - dari abstrak; dalam aturan kepenulisan abstrak itu memuat tujuan, metodenya apa, pada tulisan pak rasyid tidak ada metode penelitiannya, walaupun tidak terlalu detail. Tidak juga tidak ada hasil penelitian terdahulu. Tujuan di awal tidak ada. Tolong digali, bagian pertama tujuan penelitian itu apa. Lebih baik juga ada signifikansi. - Dalam pendahuluan ada konsep teori dan metode. Konsep teori bisa masuk ke pembahasan. - Kalau seperti ini, konsep teori masuk di pendahuluan malah di pembahasan jadi sedikit. - Sumber data, ditulis sumber sekunder buku dll. Tapi tidak ditulis sumber primernya itu apa. - Terakhir di penutup, apakah kesimpulan yang dibuat sudah menjawab dari rumusan masalah yang dibuat? Kayaknya masih ngambang dari dua rumusan yang ada.	

	KH. Shofiyullah Muzammil - Maksud dari rumusan masalah itu apa? Jangan sampai memahami fatwa sebagai konsensus. Kalau dari konsensus lahir fatwa bisa. - Kalau mau masuk pada kerangka paradigma lebih baik filosofinya, pertanyaan filosofi jangan pakai how tapi why. Memakai pertanyaan Mengapa? Etika itu dipahami apa? Etika itu tidak berbicara salah benar, tapi berbicara baik dan buruk. Saya minum pakai botol atau gelas itu problem etik. Sama-sama tidak ada benar salahnya, tapi pilihannya itu tergantung pada pilihan etikanya. Teori konsep tentang etik harus masuk disitu. - Bagaimana relevansi dengan dinamika sosial-politik, yang mau dipotret itu apa? Itu bentuk afirmasi ke MUI. MUI itu lebih butuh pada respon masyarakat terhadap fatwanya. Bagaimana reaksi masyarakat terhadap ini. Itu lebih berkontribusi dari makalah ini. Izzuddin Bahalwan - Di pendahuluan itu, saya lihat dari beberapa penyampaian base-nya harusnya data, misal tidak sedikit dari mereka politik itu hal kotor... tapi dalam tataran akademik harus ada datanya. Misalkan konflik antar negara, itu untuk memperdalam analisa harus didukung oleh data. - Soal hubungan antara saran dan disampaikan dalam makalah ini, saya lihat sisi deskriptifnya cukup lumayan, tapi ketika membicarakan saran... sedangkan kalau kita lihat meski harus diakui MUI dst kendalanya itu apa? Karena produk fatwa legal opinion, bukan legal standing, tapi ini dari luar bukan dari internal. Maka data belum match. Zia Ul Haramain - Relevansi peluang dan tantangan, saya rasa berkaitan dengan politik dibidang seksi, kaitannya dengan fatwa MUI tentang penyelenggaraan negara disini ada tidak hal yang bisa diambil dari fatwa MUI sehingga tantangan ini jadi terminimalisir, sehingga MUI bisa meminimalisir tantangan ini. - Beberapa hal dengan bahasa asing cukup banyak, harus dimiringkan (<i>italic</i>) KH. Arwani Faishol - Saya tetap berpedoman pada acara ini. Sifatnya conference on fatwa, jadi membahas, menelisik suatu fatwa tentang apa. Dari segi istidlalnya, istinbath-nya, atau mungkin ada hal yang perlu dimasukkan. Saya cari merujuk dari fatwa apa, ternyata enggak. Karena ini sifatnya umum. Maksudnya MUI ini supaya membuat konsensus apapun acaranya. Memperbaiki kondisi etika penyelenggaraan negara. Substansinya ini merujuk pada fatwa yang mana.	

		Moh. Rosyid - Bahwa fokus yang saya kaji adalah keputusan ijtima ulama VIII 2024 tentang panduan akhlak dan etika. Dan ini adalah salah satu hasil dari ijtima.
Kolektifitas Spirit Masyarakat Dalam Aksi Pemboikotan Produk Pro Israel Berdasar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)	Adnan	- Latar belakang nya 13 Nov 2023 respon tegas terhadap pelanggaran HAM perampasan kemerdekaan rakyat Palestina oleh Israel. - Setahun setelahnya yaitu pada Juni 2024, riset survei oleh Kompas, dari 156 dari 206 brand yang diyakini terafiliasi Israel menurun dan sebaliknya manufaktur dalam negeri justru meningkat. Intinya ketika fatwa MUI tersebut keluar, setahun kemudian ada penurunan penjualan produk yang terafiliasi israel. - 95% responden menaati fatwa tersebut. - Dari paparan data dan fatwa MUI tersebut rumusan masalah, bagaimana respon tokoh Masyarakat terkait fatwa yang dikeluarkan oleh MUI. Lalu apa faktor kepatuhan Masyarakat terhadap fatwa. - Hasil wawancara, MUI memang perlu mengeluarkan fatwa tersebut. - Dr. Mirwan, bahwa fatwa MUI tidak ubahnya meminabobokan Masyarakat di tahun politik. - Doni Eka Saputra, bahwa itu moment mengajak Masyarakat untuk mencintai produk lokal. - Direspon dan dipatuhi kalau isi fatwa bersifat umum, keluar dari MUI yang merupakan infrastruktur negara. - Di Indonesia ada ormas keagamaan, MUI dianggap ormas juga... kritik terhadap MUI. Fatwa yang dikeluarkan oleh MUI boleh jadi dipengaruhi oleh tokoh dan pemerintah. - Harusnya MUI tidak terlambat mengeluarkan fatwa. Tanggapan Panelis Hj. Siti Hanna - Pertama ingin mendudukkan dulu judulnya, dalam benak saya dari judul dibahas terkait spiritual, ternyata isinya menggali pendapat tokoh Masyarakat. Di KBBI spirit itu semangat, atau bisa juga berarti jiwa. Kolektifitas spiritual? Dengan penggunaan kata ini aja sudah ditanya-tanya mau dibawa kemana. - Teori yang dipakai fenomologi bagaimana Masyarakat memahami, tapi yang dipakai hanya 3 tokoh, kalau tetap memakai sumbernya dari 3 pimpinan agama, lebih baik judulnya diganti pandangan tokoh agama terhadap fatwa MUI no sekian tahun sekian.

2

	- Tentang abstrak juga tidak ada, tujuannya apa, - Di pendahuluan, dari 2003 ke 2023 seakan-akan fatwa MUI tahun 2003 ini lompatan.. kalau membuat runtutan Sejarah. Fatwa ini tidak ada kaitan dengan fatwa MUI Sumbar. - Kalau tetap judulnya jauh dari panggang, tapi kalau judul diganti tokoh agama bisa. Saya juga tidak melihat Kesimpulan ini tidak menjawab rumusan masalah. KH. Shofiyullah Muzammil - Pilihannya dua, ganti judul atau ganti isinya. - Rumusan masalah bagaimana respon itu bagus. Kategorisasi respon itu dipilih. - Karena ini mencari respon, kajiannya memilih library, ada wawancara juga field reserch. Wawancaranya terstruktur atau tidak terstruktur. Dilampirkan juga respondennya siapa, itu konsekuensi scientific attitude. Meskipun ketentuan MUI 15 halaman, itu body makalah, lampiran tidak dihitung makalah. Izzudin Bahalwan - Saya sepakat dengan Bu Hanna, soal judul yang penggunaan beberapa diksi sesuai dengan EYD. - Karena umat Islam sudah sepakat menggunakan produk israel, yahudi... ini perlu ada lebih ketajaman lagi yang dimaksud dengan yahudi, israel. - Survei Kompas, setuju saya pakai K, bukan C. soal survei berikutnya, itu perlu dijelaskan kapan survei itu. - Lalu apa maksud dari MUI merupakan bagian infrastuktur negara. Zia Ul Haramein - Ini pendapat para pakar, ini kalau disebut sebagai boikot, apakah tidak lebih baik, pendapat personal boleh, apa tidak boleh survei google form untuk Masyarakat lebih luas. Dan apa landasan orang memboikot apakah benci yahudi atau karena ada fatwa MUI. - Saran... saya rasa kewenangan fatwa MUI itu sudah pada tempatnya. Kita tidak mencoba menyurati pabrik-pabrik yang memproduksi produk zionis. KH. Arwani Faishol - Saya mendukung yang disampaikan oleh para panelis. Disini saya melihat ada pembahasan, terus sub bahasannya yang mana saja, langsung lurus ... kalau sub bahasan ada rincian supaya lebih jelas dan enak dipahami.

Between Fatwa And Social Media: The Dualism Interpretation Of Indonesian Ulama Council's Fatwa On Contemporary Jihad For Palestinian Cause In The Digital Era	Muhammad Fahmi Rekso Alfalisi - Terdapat kontradiktif, satu sisi mengurangi konsumsi produk yang terafiliasi Israel, di sisi lain tidak mencabut produk yang sudah disertifikasi halal oleh MUI. Di Masyarakat kebingungan. - Untuk point kedua ada permasalahan di Masyarakat, dari internal MUI sendiri belum terpublikasi, khususnya di remaja terkait yang berada di media sosial, lalu bagaimana orang yang kerja di MCD misalnya... Hj. Siti Hanna - Apakah ada dualism interpretation antara fatwa dan media sosial? dualism di dalam fatwanya ya. Between fatwa and social media, itu kembalinya... seakan-akan ada dualism antara fatwa dan sosial media. Isinya pada saat yang sama MUI mengeluarkan fatwa produk halal, jadi kalimat Between fatwa and social media harus dihilangkan dulu. - Di bagian konklusi menurut saya kurang greget. - Bagian rekomendasi perlu ditambahkan, saran kepada peneliti, bagus juga saran ke MUI. KH. Shofiyullah Muzammil - Itu dua hal yang berbeda, saya paham kalau anda tidak paham, memboikot produk yang berafiliasi israel karena ada unsur mensupport itu jadi penyebab, sementara produknya kalau sudah memenuhi standar halal tidak masalah tetap halal, tapi produk halal keuntungannya untuk sesuatu yang haram, sebabanya lil 'aridh, karena hal faktor eksternal. Jadi tidak perlu dikontradiktifkan. Itu perlu yang diluruskan. - Ini soal astra Zeneca, MUI pusat tetap komitmen ... salah satu hikmahnay menggunakan prinsip itu KH. Sahal Mahfudz, hanya lima pasar besar yang boleh jual daging babi. Lebih mengerikan lagi saat sidak, ada laporan jelang idul fitri permintaan daging babi naik 13%. Maka di Jogja banyak beredar daging sapi campur daging babi. Point-nya MUI punay kepentingan kenapa intifaul khinzir menolak, untuk kemaslahatan 'amah yang dijaga MUI. Izzuddin Bahalwan - Ada tidak, data Masyarakat yang mengeluhkan kebingungan? Kalau itu mengatasnamakan Masyarakat Indonesia by data harus ada keterangan itu. Zia Ul Haremein -

	KH. Arwani Faishol - Pertama terkait boikot itu bentuk amar, perintah, dari institusi keagamaan. Mengenai produk halal, ini yang menangani sudah pindah dari MUI ke BPJPH yaitu berdasarkan No.33 Tahun 2014, periode dua akhir Pak SBY. Belakangan ini sudah aktif ditangani oleh BPJPH. MUI tidak mungkin bisa mencabut, karena statusnya LPPOM juga sebatas LPH. Penetapan halal itu oleh Komisi Fatwa MUI, di UU disebut kewenangan MUI adalah penetapan halal cq komisi fatwa. Soal pencabutan regulasi di Indonesia banyak sekali. - Kalau di Indonesia ada kemeneterian perdagangan sekian kuota. Oh itu tidak halal. yang tidak halal itu perlu dilihat apakah rakyat Indonesia seluruhnya muslim, ada non muslim, jadi tidak segampang kenapa tidak dicabut? Persoalan penetapan halal tidak punya wewenang mencabut. Muhammad Fahmi Rekza Alfalisi - Jadi setelah ada fatwa ini muncul julid fisabilillah ini sisi positifnya. Lebih banyak positif impactnya daripada negative impact-nya.	
Ecological Principle In Islamic Theology (Mui's Role And Influence In Responding Climate Change)	Tashdieq Ulil Amri Arhamzah - Apa kira-kira yang jadi penyebab climate change, salah satunya emisi karbon, dari data BNPT ada terjadi 3146 kejadian bencana alam di Indonesia. Kira-kira siapa yang bertanggungjawab? - Saya meny eroti fatwa MUI dalam merespon perubahan iklim, ternyata peran MUI beberapa, - Pada 1983, MUI sudah mengeluarkan bagaimana proyeksi pembangunan nasional berikutnya, bahwa proyek nasional ke depan yang dibangun harus mempertimbangkan masalah kesehatan dan lingkungan. Tahun 2010 ada satu fatwa no.2 pemanfaatan daur ulang. Kemudian fatwa 2011 tentang pertambahan eco friendly. - Kesimpulan saran buat MUI perlu sosialisasi lebih lanjut tentang isu lingkungan, yang sekarang lagi ramai masalah pertambahan. Kalau dikelola oleh lewat organisasi bisa jauh lebih positif atau bisa jadi mengarah ke negatif. Tanggapan Panelis Hj. Siti Hanna - Pemilihan judul. Prinsip ekologi dalam teologi Islam, teologi Islam itu apa? Kalau bahasanya prinsip ekologi dalam ayat-ayat al qur'an itu bukan penelitian ya. Kalau saya lebih cenderung dalam judul dalam kurung (peran dan pengaruh MUI dalam merespon perubahan Iklim) kalau ini dipilih harus menambah pembahasan. Tapi tidak	4

	ada penjelasan bagaimana pengaruh MUI? Kalau masalah bagaimana ayat al qur'an bagaimana membahas ekologi itu pengantar saja. - Abstrak. Hampir seperti pendahuluan. Tujuan penelitiannya apa. Metode yang dipakai apa. Lalu hasilnya atau temuannya apa. - Ketika menulis peran dan pengaruh MUI.... padahal MUI 2023 lewat fatwa 86 sudah mengeluarkan fatwa tentang pengendalian perubahan iklim global. - Harus ada penelitian lebih lanjut. KH. Shofiyullah Muzammil - Judulnya diganti atau isinya diganti. - Saya belum menemukan problem akademiknya itu apa. Rumusan masalah perlu dirumuskan. - MUI tidak punya daya paksa, MUI otoritasnya, otoritas moral. Banyak yang menganggap MUI itu organisasi di bawah pemerintah. Izzuddin Bahalwan - Typo-nya cukup banyak. Jadi memang banyak harus diperbaiki. - Saya melihat beberapa banyak menggunakan referensi yang sekunder. - Di kesimpulan.. ada kata falsafah ekologi.. itu harus dijelaskan juga. Agar tulisan itu membumi. Zia ul Hamein - Dari sisi penulisan selain typo, ada hal yang tidak semestinya. Penggunaan strip seringkali kata kupu kupu, sedangkan ini jarang sekali tidak menggunakan strip. Penggunaan di , ada yang dipisah dan disambung. KH. Arwani Faishol - Ini sistem uraiannya dari alenia ke alenia yang lain agak kurang nyambung. Diperbaiki kalimatnya. Ada sisi bagus ayat-ayat dicantumkan. Cuma sistematikanya dan substansi materinya perlu diperbaiki.
5	Fatwa Mui No. 24/2017: Menjaga Standar Etika Dan Moral Dalam Praktik Media Sosial Benny Prasetya - Berdasarkan data yang ada Indonesia merupakan pengguna media sosial terbesar. Yang paling banyak sekarang digunakan adalah tiktok. Semakin anti mainstream, semakin banyak dilihat. - Fatwa MUI No. 24 tahun 2017, kami ketika menulis ini, artinya informasi tentang fatwa MUI tidak dipahami dan diketahui oleh masyarakat, padahal fatwanya cukup lengkap.

	- Fatwa ini berfungsi untuk pengendalian perilaku masyarakat. - Penguatan nilai-nilai religius dalam kehidupan sehari-hari. Mendorong regulasi dan kebijakan. - Implikasi makalah ini adalah fatwa ini mendorong kolaborasi pemerintah dan ulama dalam menjaga masyarakat dalam bermedia sosial, dst... - Rekomendasinya... implementasi yang efektif, fatwa ini perlu dipublikasikan secara massif. Tanggapan Panelis Hj. Siti Hanna - Temuannya itu apa? - Latar belakang, langsung membahas fatwa MUI No. 24/2017. Latar belakang untuk artikel signifikansinya itu apa penelitian ini. - Ketika menulis fatwa MUI sebagai kontrol sosial, apakah ini usulan dari Bapak sebagai penulis? Itu usulan perlu dijelaskan. KH. Shofiyullah Muzammil - Ikut dengan komentar ibu hanna. Izzuddin Bahalwan - Biasanya di bagian awal kalimat seringkali terulang. - Teori kebiasaan, maksud teori khilafah itu mungkin dari .. lebih ke pemilihan diksinya. - Menyebutkan banyak ayat, ada beberapa ayat yang disebutkan ayatnya. Zia ul Hamein - Menaikkan dalil alhujurat ayat 6. Fatabayyanu atau tabayun jarang dibahas dhobit yang di media sosial, bahasa semut apakah itu perlu ditabayunkan. Dhobit tabayun itu belum ada. Pembahasan dari awal sampai akhir, dhobit tabayun dalam bersosial media itu saya kira akan lebih bagus. KH. Arwani Faishol - Ini terkait dengan fatwa muamalah di media sosial. Saya menilai cukup, ya sesuai dengan fatwa di situ. Cuma dalam tindakan yang tidak sesuai prinsip bermuamalah sosial itu klasifikasinya yang belum ada. Yang benar terjadi saja tidak boleh disebarkan.

Jakarta, 26 Juli 2024
Mengetahui;

Ibnu Mufti
Notulis

Dr. KH. Nuruf Irfan
Moderator

	8th INTERNASIONAL ANNUAL CONFERENCE ON FATWA MUI STUDIES			NOTULA	
Topik	Presentasi dan Diskusi Makalah “Sosial Kemasyarakatan dan Produk Halal” Kelas D, sesi 3			Lokasi	Hotel Aryaduta, Jakarta
Referensi	-			Notulis	Ibnu Mufti
Hari/Tanggal	Sabtu, 27 Juli 2024			Waktu	15-55-17.29 WIB
Moderator	KH. Shofiyullah Muzammil				
Peserta	KH. Arwani Faishol				
	KH. Nurul Irfan				
	Zia ul Hamein				
	Hj. Siti Hanna				
	Izzudin Bahalwan				

NO.	SUBYEK	DESKRIPSI	WAKTU/ PIC
1	<i>Interpretasi Halālul Thayyiban Dalam Al-Quran Dan Implementasinya Pada Makanan Ultra-Olahan (UPF) Di Indonesia: Studi Kritis Terhadap Komisi Fatwa MUI</i>	NURJANAH - Ada makanan ultra olahan, banyak banget di Indonesia. Hampir semua mufassir kontemporer sesuatu yang thayyib adalah sesuatu yang bermanfaat untuk jiwa. - Ada aspek yang hilang, seperti halalan thayyiban itu sesuatu yang tidak bisa dihilangkan, tapi UPF itu berbahaya bagi tubuh. - Dari sisi berbahaya UPF berbahaya semuanya, termasuk menurunkan konsentrasi. Berbahaya dalam jangka waktunya langsung ataupun perlahan. - Kalau dilihat kriteria halal mustafa yaqub UPF ini haram. - Saya merekomendasikan terkait produk yang berbahaya kimia ini harus diperhatikan aspek thayyibnya. Halal membahayakan atau mempermudah dengan kode warna. Zat adiktifnya itu lebih jauh berbahaya. Tanggapan Penulis KH. Arwani Faishol - Membincang al halal wal haram. Di beberapa ayat mungkin ada 4 atau 5 ayat, disebut dua lafal halalan thayyiban, di ayat lain hanya halal atau thayyib. Tadi didefinisikan kalau halal harus thayyib. - Kedua di dalam ayat yang lain, lafal thayyib tidak disebutkan. Maka ma'humnya thayyib itu sebagai penyempurna. Intinya thayyib itu suatu benda, keadaan, di luar dhawabitul halal. Ketika disebut halalan thayyiban. - Halal itu kriterianya suci, aman (tidak bahaya), plus nya apa di lafal thayyiban. Banyak ahli mengatakan thayyiban bergizi. Bisa jadi halal tidak bergizi, banyak. - Anda belum menyimpulkan. Tapi malah tadi punya penilaian apa yang diterapkan ini belum sempurna. Disebut tidak sempurna atau tidak terpenuhi kehalalan. Nurjanah - Bahasa saya ada yang luput. KH. Arwani Faishol - Syarat halal itu suci, aman artinya tidak berbahaya. Kalau benda itu berbahaya pasti ditolak. Karena ketentuan halal suci dan aman, tidak ada unsur isykal. Berarti kalau disebut halal, cukup dua dipenuhi layak disebut halal. Nah thayyiban bentuk penyempurna. - Thayyiban yang bergizi, yang berarti sebagai penyempurna. Ayat yang lain hanya disebutkan halal dan haram.	

		Zia ul Hamein - Bahwa hal ini adalah yang nisbi. Bagi anak yang imunnya kuat mungkin tidak masalah, tapi bagi yang imunnya rendah itu jadi bermasalah. Dalam penelitian perlu ada dhawabit. Dharar itu kan melihat pada masing-masing. Coba dicari nisbinya. Saya kira ini cukup baik, kalau untuk dikatakan pasti berbahaya itu rasanya sulit. Saya melihat di India produk diberi tanda warna, tapi nabati dan hewani. - Kalau di produk kita itu ada garis tebal. Garis tebal itu bagi kerentanan sakit itu jangan makan. - Secara penulisan mba nurjanah menggunakan bodynote ada wahbah, ada zuhaili, ini beda atau sama. Izzuddin Bahalwan - Data seberapa bahayanya ini UPF dari perspektif medis, itu perlu disertakan. Ini sebenarnya baiknya disampaikan ke kemenkes. Otomatis akan jadi referenris bagi MUI. - Efek dari semua menyikapi fenomena di atas adanya kedaruratan... tingkat daruratnya itu seperti apa... KH. Nurul Irfan - Semua masukan untuk diakomodir, dan ini ada kesimpulan tapi saran belum ada. Hj. Siti Hanna - Kalau sub bab itu dipisah ya, kapital atau dibold. - Ketika mengklasifikasi fatwa MUI terkait produk halal ini pemikiran Anda sendiri atau yang lain? - Di kesimpulan memang tidak dicantumkan sarannya. Apakah kesimpulan sudah menjawab rumusan masalah di depan? ARIP DWI ISKANDAR - Bahwa tentu hari ini bertanya bagaimana kita atau lembaga yang berwenang berinteraksi dengan realitas yang tanpa batas. Mendudukan ini bagaimana dan salah satu soal yang muncul hari ini berkaitan dengan konsep untuk tidak memiliki anak. Kalau dulu pemikiran muncul dari para cendekia, kalau hari ini kesepakatan di media sosial jadi benar. Kita menganggap salah, tapi di komunitas itu dibalang benar, maka seolah-olah benar. - Bagaimana kemudian ada pergeseran, ciri-ciri Bahagia itu tidak harus memiliki anak. Berkaitan dengan fatwa tentang fasektomi dan tubektomi. Yang sebelumnya mutlak tidak boleh, lalu memperbolehkan dengan catatan. - Rumusan masalah; faktor yang mendorong ide childfree berkembang di Masyarakat muslim? Bagaimana pandangan evolusi penandang Masyarakat muslim terhadap konsep childfree sebagai salah satu bentuk keluarga modern. Bagaimana peran MUI dalam... - Teori- kalau bicara fatwa MUI tentu ada tiga fungsi pertama tentu fungsi penjelasan hukum, bimbingan, dan menjaga kemashlahatan. - Metodologi; etnografi digital, sumber primernya adalah video tiktok dengan hastag childfree.
	Fatwa MUI Dan Evolusi Pandangan Masyarakat Muslim Kontemporer; Menyoal <i>Childfree</i> Sebagai Konsep Keluarga Modern	

	- Yang bisa dilihat dari makalah ini bahwa faktor pendorong childfree adalah pergeseran nilai sosial. kita bicara anak untuk menjadi objek, tapi juga sebagai subjek. Lalu faktor ekonomi dan gaya hidup. Lalu kesadaran lingkungan dan populasi. Di tiktok ada kesadaran bahwa populasi kita makin banyak, tapi laporan lain ada penurunan populasi. - Kesimpulan saya kira MUI harus merespon ini. kalau tidak maka kasusnya akan sama seperti Jepang dan Korea. Kalau di sini bonus demografi, maka di sana tidak. Tanggapan Panelis KH. Nurul Irfan - Ini bagus, tapi sekuler. insyaAllah Indonesia tidak akan seperti Jepang. Ini menarik tapi gak secular sedikit. - Bagus makalah ini, kalau untuk syarat MUI supaya ini menggejala itu bagus. Izzudin Bahalwan - Memang harus ada saran yang dishorihkan. - Ini disebutkan data-data berkaitan dengan artis-artis. Cuma dampak dari itu semua perlu didukung oleh data. KH. Shofiyullah Muzammil - Dan memang ini berkembang di Eropa. Hj. Siti Hanna - Kerangka teori – teori di pendahuluan bukan kerangka isi. Kalau teori itu teori apa yang mau dipakai. Kalau menurut saya pakai teori perubahan sosial. KH. Arwani Faishol - Harus dicompair hidup sendiri tanpa anak itu mafsadatnya itu malah lebih besar.	
3	Ikhtilaf Ulama: Telaah Kritis Perbedaan Fatwa MUI Dan Yusuf Qardhawi Tentang Fina Lailatul Masruroh - Kami mengkomparasikan bagaimana perbedaan fatwa MUI dengan Yusuf Qardhawi dan bagaimana titik temunya.	

	Hukum Mengucapkan Hari Raya Non Muslim - Mengucap hari raya kepada agama lain adalah hal yang tidak dibenarkan. Ada rekomendasi kecuali ada hajjah syar'iyah. Kalau dalam fatwa Yusuf boleh selama tidak mengakui agama mereka. - Pertama kami melihat ada empat faktor kenapa MUI dan Yusuf Qardhawi itu berbeda; perbedaan dalam pertimbangan masalah dan mafsadat. Tanggapan Panelis Hj. Siti Hanna - Hanya di teori saja. Kan menulis tentang ini dikaitkan dengan mashlahah dan mafsadat, baiknya pakai teori itu. Soal fatwa dll itu kerangka konseptual. Jadi apa pisau Analisa yang mau dipakai. Izzuddin Bahalwan - Mungkin ini lebih banyak Analisa daripada datanya ya. - Memang semuanya sepakat dalam hal ini termasuk MUI Merauke. Di Merauke mayoritas muslim, tapi pemimpinnya seakan mewajibkan pemimpinnya non muslim. Pada perayaan natal disuruh menceritakan, kejadian seperti ini diberikan sikap tegas, bahwa toleransi memberikan keterangan yang sifatnya pasti supaya masing-masing saling memahami bukan saling mencampuradukkan. KH. Nurul Irfan - Menurut and aitu bagus mana fatwa MUI atau fatwa Yusuf Qardhawi. KH. Arwani Faishol - Kemarin yang dibahas, kecuali ada hajjah syar'iyah, ini sudah meliputi banyak hal, antara lain ke orang tuanya yang belum masuk Islam, sementara ucapan selamat hari raya agamanya tidak menciderai akidahnya sebagai seorang muslim. Artinya tidak berarti membenarkan agamanya. Selama tidak merusak akidah kita. Yuniar Indra Yahya - Bermula dari kata Gus Baha, ketika seorang bupati menjual tanah di pegunungan itu hukumnya tidak sah, kalau sudah terjadi pajaknya 50%. Lalu kami menimbulkan pertanyaan.
4	Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Upaya Deprivatisasi Air Di Indonesia

	- Beberapa penelitian mengenai hal ini, proses ini disebut privatisasi air. Beberapa kelompok yang punya kemampuan untuk kapitalisasi air. Untuk korupsi dsb sangat tinggi. - Pemahaman hadits dengan cara takhrij dan varian matan. - Air ini sekarang menjadi konsen para ahli. Maka kemarin di Bali ada konferensi air sedunia. Air bisa menjadi isu politik. - Dalam masalah privatisasi air, MUI belum membahas secara mendalam. - Lalu peran apa yang bisa dilakukan oleh MUI dalam deprivatisasi air? Peran konseptual, peran praktikal MUI, mengadvokasi pemerintah. Tanggapan Panelis KH. Arwani Faishol - Ini membahas suatu fatwa yang ada di komisi fatwa MUI belum ada? Kan conference on fatwa itu membahas fatwa MUI. Sebab kalau misalnya bebas mengusulkan soal childfree seolah-olah ini diusulkan. Kan tujuannya untuk menerima usulan-usulan. Dulu ceritanya begitu. - Analisis ustadz, terhadap makalah yang diangkat itu belum ada. Hanya ngutip dari jurnal. Mafsadahnya apa, jika air ini dikuasai oleh pihak tertentu. KH. Nurul Irfan - Wah ini usul ada fatwa untuk mendukung gus baha' ini bagus. Sekaligus membuat orang-orang yang disetujukan ustadz itu jadi miskin. Ide itu bagus, apa kemudian itu ada tindak lanjut ada fatwa atau tidak, itu bagian dari ijtihad berikutnya. Hj. Siti Hanna - Ini memang bagus tetap deprivatisasi air. Jangan sampai ada kepemilikan secara privat terhadap sumber daya alam. Dibahas tadi dalam pembahasan hadits. - Abstraknya ini tidak memenuhi rukun abstrak. Dalam abstraknya ini tujuan penelitian apa, metodenya apa, dan temuannya apa. - Berikutnya saya juga tidak menemukan rumusan masalah, jadi agak ngambang artikel ini. Karena sebuah tulisan tapi tidak ada rumusan dari awal itu jadi bingung. Jadi harus ada rumusannya, kerangkanya.

	- Anda mem push MUI agar membuat fatwa terkait ini. Kenapa MUI penting melakukan ini? Itu perlu dijelaskan, jadi jangan hanya minta tapi dasarnya apa. Walaupun belum keluar fatwanya harus ada alasan logis. - Karena tidak ada rumusan, maka kesimpulan jadinya seperti ngambang lagi. - Tulisannya lumayan, Cuma alurnya belum jelas karena belum ada rumusan masalah. Izzuddin Bahalwan - Kayaknya ini memang perlu ditata kembali soal penulisan. - Hadits riwayat abu dawud, keterangan penerbit dan tahun berapa belum ada. Hanya menyebutkan syarah sunan abu dawud.	
5		

Jakarta, 26 Juli 2024
Mengetahui;

Ibnu Mufti
Notulis

KH. Shofiyullah Muzammil
Moderator

JADWAL*)
8th ANNUAL CONFERENCE ON FATWA MUI STUDIES
المؤتمر السنوي الثامن لدراسة فتاوى مجلس العلماء الاندونيسي
HOTEL ARYADUTA JAKARTA, 26-28 JULI 2024

NO	WAKTU	KEGIATAN	NARASUMBER	PENANGGUNG JAWAB
<i>Jum'at, 26 Juli 2024</i>				
1	08.00-09.30 WIB	Registrasi		
2	09.30-10.45 WIB	Pembukaan 8 th International Annual Conference on Fatwa MUI Studies 1. Pembacaan Ayat Suci Alquran 2. Laporan Ketua Panitia 3. Sambutan Ketua Komisi Fatwa MUI 4. Sambutan Ketua MUI Bidang Maudluiyah 5. Taushiyah Ketua Umum MUI 6. Doa	1. Putri Diana Abdul Jabar, S.Ag 2. Prof. Dr. H. Jaih Mubarak, MA 3. KH. Junaidi 4. KH. Afifuddin Muhajir 5. KH. Marsudi Syuhud 6. -	MC
3	10.30-11.30 WIB	Pleno I Ta'aruf dan Penjelasan 8 th International Annual Conference on Fatwa MUI Studies	1. KH Junaidi 2. Prof. Dr. H. Abdurrahman Dahlan, MA 3. Miftahul Huda, Lc 4. KH Arwani Faishol	Prof. Dr. H. Jaih Mubarak, MA
4	11.30-13.30 WIB	ISHOMA		
5	13.30-15.30 WIB	Pleno II Paparan Narasumber	1. Prof. Dr. KH. M. Asrorun Niam Sholeh, M.A 2. Syekh Uwaidlah Othman (zoom) (Peran Fatwa Dalam Mewujudkan Kemashlahatan Bangsa; Pengalaman Mesir) 3. Prof. Dr. KH. Muhammad Amin Suma, M.H., M.A	Dr. KH. Ahmad Fahrur Rozi Burhan, M.Pd

			(Al-Quran al-Hakim; Sumber Hukum, Istilah Hukum, dan Segala Sumber Hukum) 4. Dr. Hj. Iffa Umniyati, M.A (دور الفتوى في تحقيق المصالح الوطنية)	
6	15.30-16.00 WIB	ISHO		
7	16.00-18.00 WIB	Pleno III Paparan Narasumber	1. Datok Haji Noor Gadot (Peran Fatwa Dalam Mewujudkan Kemaslahatan Bangsa; Pengalaman Malaysia) 2. Dr. Ustaz Haji Awang Abdul Aziz bin Juned (Peran Fatwa Dalam Mewujudkan Kemaslahatan Bangsa; Pengalaman Brunei Darussalam) 3. Prof. Dr. KH. Hasanuddin, M.Ag (Pengembangan Fatwa Ekonomi dan Keuangan Syariah Dalam Mewujudkan Kemaslahatan) 4. Prof. Dr. H. Nur Ichwan (Politik Fatwa MUI)	Dr. H. Umar Al Haddad, MA
8	18.00-18.30 WIB	Perjalanan ke Hotel Borobudur untuk mengikuti tasyakur Milad MUI Ke-49	Bergerak Dengan Bus	
9	19.30-22.00 WIB	Tasyakur Milad MUI Ke-49		
10	22.00 -	Perjalanan Kembali ke Hotel Aryaduta	Bergerak Dengan Bus	
Sabtu 27 Juli 2024				
11	06.00-08.00 WIB	Sarapan Pagi		
12	08.30-11.30 WIB	Presentasi dan Diskusi Makalah “Akidah dan Ibadah” Kelas A, sesi 1	Pemakalah 1. MOHAMAD BARMAWI <i>Konsiderasi Titik Temu Perspektif MUI Dan Kemenag Tentang Salam Lintas Agama (Analisis Atas Keputusan-Ijtima-Viii-2024)</i>	Moderator/pengantar Dr. H. Umar Al Haddad Penanggap/Panelis 1. Prof. Dr. KH. M. Amin Suma, M.H 2. Dr. K.H. Ahsin Sakho Muhammad

		2. MUHAMMAD NURKHANIF <i>Dekonstruksi Ayat Kesaksian Hilal (Urgensi Surat Al-Baqarah Ayat 185 Dalam Metodologi Fatwa MUI No. 2 Tahun 2004: Suatu Kritik Konsep)</i> 3. HARDA ARMAYANTO <i>Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Pengharaman Saluran Lintas Agama: Kajian Sosiologis Dan Teologis</i> 4. MUHAMMAD ADIGUNA BIMASAKTI <i>Pengaruh Fatwa Majelis Ulama Indonesia Terhadap Kebijakan Dan Praktik Hukum Perkawinan Beda Agama Di Indonesia</i> 5. FIKRI HAILAL <i>"Peran Fatwa Ulama Dan Fenomena Dakwah Mama Ghufon (Telaah Kritis Terhadap Fatwa MUI Jawa Timur Nomor: 06 Tahun 2022 Tentang Etika Dakwah Di Era Digital)"</i>	3. K.H. Muiz Ali 4. Dr. KH. Abdul Halim Sholeh 5. Dra. Hj. Marhamah Saleh 6. Prof. Dr. Muhammad Maksud, M.A. Notulen Deni Kurniawati
13	Presentasi dan Diskusi Makalah “Ekonomi Syariah” Kelas B, sesi 1	Pemakalah 1. ARIF ZUNAI <i>Economic Jihad And Fiqh Syāṣah Shar'īyyah: Evaluating MUI Fatwa No. 83/2023 On Boycott Of Pro-Israel Products</i> 2. ILHAM FIKRI MA'ARIF <i>Analisis Ijtihad Progresif Zakat MUI: Menuju Ekonomi Umat Yang Berkeadilan</i> 3. DEDI ISMAN <i>Perbedaan Pembiayaan Pemilikan Rumah Syariah Tanpa Bank Dan Pembiayaan Pemilikan Rumah Dengan Bank Syariah Ditinjau Dari Hukum Ekonomi Syariah Dan Hukum Positif</i>	Moderator/pengantar Dr. H. Aminuddin Yakub, MA Penanggap/Panelis 1. Prof. Dr. H. Ja'ih Mubarak 2. dr. Dr. Endy M. Astiwara 3. Dr. Setiawan Budi Utomo 4. Dr. Satibi Darwis 5. Dr. Maskufa, M.A. Notulen Alwi Mabarrun

		4. MUHAMMAD FATHRUL QUDDUS <i>Kontribusi DSN-MUID dalam Perkembangan Ekonomi Syariah Di Indonesia: Pendekatan Systematic Literature Review</i> 5. UNGGUL SURYO ARDI <i>Pengaruh Pemahaman Fatwa MUI Terhadap Minat Beli Masyarakat Muslim Pada Produk Israel Dan Yang Terafiliasi</i>	
	Presentasi dan Diskusi Makalah “Kelembagaan dan Metodologi Fatwa” Kelas C, sesi 1	Pemakalah SITI KHOIROTUL ULA <i>Tinjauan Fikih Syasah Terhadap Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Ke-Viii Tentang Layanan Urusan Agama-Agama Di Kantor Urusan Agama</i> ALI MUHTADIN <i>Analysis Of The Shāfi'ī School's Influence On The Foundation And Methodology Of Fatwas By The Indonesian Ulema Council (MUI)"</i> MUHAMMAD YAUFU NUR MUTTULLAH <i>The Jurisprudence Of Interfaith Relations In Indonesia: Fatwas By Nu, Muhammadiyah, And MUI On Muslim And Non-Muslim Realtions</i> ADE ARIP ARDIANSYAH <i>Legal Analysis Of MUI Fatwa Number 22 Of 2022: The Utilization Of Zakat Funds In Disaster Mitigation In Indonesia</i> RYAN BIANDA <i>Moderasi Beragama Dalam Fatwa MUI: Analisis Fatwa Fikih Salam Lintas Agama</i>	Moderator/pengantar Dr. Muhammad Alvi Firdausi, M.A Penanggap/Panelis - Prof. Dr. H. Abdurrahman Dahlan, M.A. - Miftahul Huda, Lc. - Dr. Satibi Darwis - Dr. Fatihunnada - Windy Triana, Ph.D. Notulen Nurul Mahmudah

		Presentasi dan Diskusi Makalah “Sosial Kemasyarakatan dan Produk Halal” Kelas D, sesi 1	Pemakalah 1. DINA RAHMATUN NAJMA JAMIL <i>Manifestasi Ukhuwah Islamiyah Dan Basyariyah Mahasiswa UIN Malang Terhadap Fatwa MUI Tentang Dukungan Palestina</i> 2. AKHMAD KAMIL RIZANI <i>Urgensi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyandang Disabilitas</i> 3. PROSMALA HADISAPUTRA <i>Menguatkan Fatwa Fikih Salam Lintas Agama Dalam Himpunan Hasil Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Tahun 2024:</i> 4. HAFIDIN NURHADI <i>Urgensi Peran MUI Dan Fatwanya Dalam Menhadapi Transformasi Sosial Dan Budaya Masyarakat Indonesia</i> 5. ARNA ASNA ANNISA, DKK <i>Fatwa MUI Nomor 86 Tahun 2023 Dimana Urgensi Penyelamatan Ekonomi Biru</i>	Moderator/pengantar Dr. Izzuddin Bahalwan Penanggap 1. KH. Arwani Faishol 2. Dr. H. M. Nurul Irfan, M.Ag 3. Dr. KH. Shofiyullah Muzammil, M.A 4. Zia Ul Hamein, Lc, M.Si. Notulen Ibnu Mufti	
	11.30-13.00 WTB	ISHOMA			
14	13.00-15.00 WTB	Presentasi dan Diskusi Makalah “Akidah dan Ibadah” Kelas A, sesi 2	Pemakalah 1. MOH ROSYID <i>Implikasi Hukum Fatwa MUI Peredam Jemaat Ahmadiyah Di Indonesia</i> 2. NOVI YUSPITA SARI <i>Integrasi Keilmuan Dalam Pertimbangan Hukum: Analisis Fatwa Mui Tentang Khitan Perempuan</i>	Moderator/pengantar Dr. H. Umar Al Haddad Penanggap/Panelis 1. Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad 2. K.H. Muiz Ali 3. Dra. Hj. Marhamah Saleh 4. Dr. KH. Muhammadun, M.A 5. Drs. KH. Sulhan	

		3. DAFIS HERIANSYAH <i>Polemik Salam Lintas Agama Ditinjau Dari Perspektif Hadis</i> 4. FADITYA MAULIDA RAHMAH <i>Analisis Fatwa MUI No.24 Tahun 2017 Tentang Praktik Syirik Online (Cek Khodam) Di Kalangan Masyarakat</i> 5. ANDRE AFRILIAN <i>Fenomena Pernikahan Beda Agama Melalui Muallaf Temporer Pasca Sema Nomor 2 Tahun 2023 Dan Fatwa MUI VIII Nomor 16/Ijtima' Ulama/VIII/2024</i>	Notulen Deni Kurniawati
15	Presentasi dan Diskusi Makalah “Ekonomi Syariah” Kelas B, sesi 2	Pemakalah 1. ERNI JULIANA AL- HASANAH NASUTION <i>Implementasi Prinsip Syariah Dalam Pendistribusian Dana Kemanusiaan Palestina; Tinjauan Terhadap Fatwa Zakat MUI</i> 2. MUHAMMAD IZAZI NURJAMAN <i>Implementasi Akad-Akad Kegiatan Usaha Dalam Skema Hybrid Contracts Akad Musyarakah Mutanaqishah (Mmq) Dan Al-Musyarakah Al-Muntahiyah Bi Al-Tamlik (MMBT) Di Lembaga Keuangan Syariah (LKS)</i> 3. MUHAMMAD FAKHRUL ARRAZI <i>Contestation Of Islamic Economic Fatwas And Harmonisation Of Sharia Experts In Indonesia</i> 4. SUMAR'IN <i>Pengaruh Literasi Digital Dan Pemahaman Fatwa Ekonomi Syariah Terhadap Persepsi Judi Online Yang Dimoderasi Oleh Tingkat Kesadaran Syariah</i> 5. ABDUL RACHMAN	Moderator/pengantar Dr. Setiawan Budi Utomo Penanggap/Panelis 1. Prof. Dr. KH. Hasanuddin, M.Ag 2. Prof. Dr. Jaih Mubarak 3. Dr. H. Aminuddin Yakub, M.A 4. dr. Dr. Endy M. Astiwar 5. Dr. Satibi Darwis, Lc 6. Dr. Asmawi, M.A. Notulen Alwi Mabarrun

			<i>Kontribusi Fatwa MUI Terhadap Legitimasi Sistem Rantai Pasok Makanan Halal Di Indonesia</i>	
	Presentasi dan Diskusi Makalah “Kelembagaan dan Metodologi Fatwa” Kelas C, sesi 2	Pemakalah PUTRA PERDANA AHMAD SAIFULLOH <i>Legal Politics Of The Indonesian Ulama Council In Establishing Fatwa And Taujihat Regarding General Elections</i> SHABRIAN HAMMAM FANESTI <i>Analisis Ketepatan Dan Efektivitas Syar'i Poin Boikot Produk Israel Dan Negara Terafiliasi Dalam Fatwa MUI No. 83 Tahun 2023 Di Indonesia Berdasarkan Tahqiq Al Manath</i> MUSA WARDI <i>Upaya Implementasi Fatwa: Studi Validitas Referensi Dan Penyajian Fatwa-Fatwa MUI</i> ZEZEN ZAINUL ALI <i>Dilema Kesalehan Sosial Dan Stabilitas Negara Dalam Penyelesaian Masalah Pengungsi Rohingya Di Indonesia: Pertukah Fatwa MUI?</i> AGUS SALIM <i>Telaah Analisis Kritis Terhadap Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Bagi Kemashlahatan Bangsa Dan Negara Indonesia.</i>	Moderator/pengantar Dr. KH. Endang Mintarja, M.A Penanggap/Panelis - Prof. Dr. H. Abdurrahman Dahlan - Miftahul Huda, Lc. - Dr. Fatihunnada - Dr. KH. Muhammad Alvi Firdausi Notulen Nurul Mahmudah	

	Presentasi dan Diskusi Makalah “Sosial Kemasyarakatan dan Produk Halal” Kelas D, sesi 2	Pemakalah 1. MOH. RASYID Paradigma Etika Penyelenggaraan Negara Menurut Konsensus MUI Dan Relevansinya Dengan Dinamika Sosial-Politik Indonesia Mutakhir 2. ADNAN Kolektifitas Spirit Masyarakat Dalam Aksi Pemboikotan Produk Pro Israel Berdasar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) 3. MUHAMMAD FAHMI REKSA ALFARISI Between Fatwa And Social Media: The Dualism Interpretation Of Indonesian Ulama Council's Fatwa On Contemporary Jihad For Palestinian Cause In The Digital Era 4. TASHDIEQ ULIL AMRI ARHAMZAH Ecological Principle In Islamic Theology (Mui's Role And Influence In Responding Climate Change) 5. BENNY PRASETIYA "Fatwa Mui No. 24/2017: Menjaga Standar Etika Dan Moral Dalam Praktik Media Sosial"	Moderator/pengantar Dr. H. M. Nurul Irfan, M.Ag Penanggap 1. KH. Arwani Faishol 2. Dr. KH. Shofiyullah Muzammil 3. Zia Ul Hamein, Lc, M.Si. 4. Dr. Hj. Siti Hanna, M.A 5. Dr. Asmawi, M.A. Notulen Ibnu Mufti
	ISHO		
16	15.00-15.30 WIB 15.30-18.00 WIB	Presentasi dan Diskusi Makalah “Akidah dan Ibadah” Kelas A, sesi 3	Moderator/pengantar KH. Abdul Muiz Ali Penanggap/Panelis 1. Prof. Dr. KH. M. Amin Suma, S.H., M.A. 2. Dr. KH. Imam Addaruquthni, M.A 3. Dr. Hj. Marhamah Saleh, M.A

		2. MUHAMMAD IHYAUL FIKRO <i>Toleransi Beragama Berbasis Akidah Dan Ibadah Di Bali: Analisis Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 02/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Salam Lintas Agama</i> 3. HUSNI MUBARRAK <i>Ijtima' Ulama, Revitalisasi Zakat Dan Problematika Kontemporer</i> 4. MUHAMMAD FARHAN SYAH PUTRA <i>Peran Hadia Dalam Fatwa MUI Tentang Fikih Salam Lintas Agama (Analisis Hadis Riwayat Muslim No 2167 Tentang Fikih Salam Lintas Agama)</i> 5. ALI AHMAD SYAIFUDDIN <i>Menyoal Kewajiban Bismillah Ketika Menyembelih Menggunakan Mesin: Kritik Atas Fatwa MUI Perspektif Fikih Adz-Dzabaih</i>	4. Dr. KH. Muhammadun, M.A 5. Dr. KH. Endang Mintarja, M.A Notulen Deni Kurniawati
17	Presentasi dan Diskusi Makalah “Ekonomi Syariah” Kelas B, sesi 3	Pemakalah 1. DOLI WITRO <i>Re-Reading Al-Uqud Al-Murakkabah: Types And Models Of Hybrid Contracts Concept In Fatwa DSN-MUI</i> 2. AHMAD FATHI ALKATIRI <i>دراسة نموذجية للتقعيد الفقهي وأثره في التطبيقات المالية المعاصرة</i> 3. ANDI ARDIYAN MUSTAKIM <i>Analisis Akad Samsarah Dalam Fatwa Dsn Mui Nomor 151 Tahun 2022 Perspektif Maqashid Syariah</i> 4. SULAIMAN SIHOMBING	Moderator/pengantar Prof. Dr. H. Jaikh Mubarak Penanggap/Panelis 1. Dr. H. Aminuddin Yakub, MA 2. dr. Dr. Endy M. Astiwaru 3. Dr. Setiawan Budi Utomo 4. Dr. Satibi Darwis, Lc Notulen Alwi Mabarrun

		<i>Eksistensi Fatwa DSN MUI No:04/DSN-MUI/IV/2000 Dalam Pelaksanaan Akad Murabahah Pada Pembiayaan Pemilikan Rumah Pada Operasi Syariah Benteng Mikro Indonesia</i> 5. IMROATUL MUNFARIDAH <i>Tren Hotel Syariah Dalam Analisis Fatwa Mui Tentang Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah (Studi Kasus Di Hotel Manggala Syariah Pacitan)</i>		
	Presentasi dan Diskusi Makalah “Kelembagaan dan Metodologi Fatwa” Kelas C, sesi 3	Pemakalah MUHAMMAD ABDUL AZIZ <i>Urgensi Fatwa MUI No 83 Tahun 2023 Terhadap Dukungan Perjuangan Palestina Dalam Konteks Kebangsaan</i> MOH. MUFID <i>Fatwa, Tubuh, Dan Otoritas Ulama: Studi Atas Fatwa Kosmetika Dan Perawatan Wajah (2017-2021)</i> JEFRI TARANTANG <i>Signifikansi Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Dan Garansi Kemashlahatan Bangsa</i> NUR KASANAH <i>Upaya Perlindungan Konsumen Muslim Melalui Fatwa Jaminan Produk Halal Oleh Majelis Ulama Indonesia</i> MUHAMMAD ABDUL AZIZ	Moderator/pengantar Miftahul Huda, Lc Penanggap/Panelis - Prof. Dr. H. Abdurrahman Dahlan, M.A. - dr. Dr. Endy M. Astiwaro - Dr. Fatihunnada, M.A - Dr. KH. Muh Alvi Firdausi, M.A - Drs. H. Zafrullah Salim, M.H - Windy Triana, Ph.D. Notulen Nurul Mahmudah	

			<i>Urgensi Fatwa MUI No 83 Tahun 2023 Terhadap Dukungan Perjuangan Palestina Dalam Konteks Kebangsaan</i>		Moderator/pengantar Dr. KH. Shofiyullah Muzammil, M.A Penanggap 1. KH. Arwani Faishol 2. Dr. KH. M. Nurul Irfan, M.Ag 3. Dr. Izzuddin Bahalwan 4. Dr. H. Siti Hanna 5. Dr. H. Zia Ul Haramain Notulen Ibnu Mufti
		Presentasi dan Diskusi Makalah “Sosial Kemasyarakatan dan Produk Halal” Kelas D, sesi 3	Pemakalah 1. NURJANAH, dk <i>Interpretasi Halāl al-Thayyibin Dalam Al-Quran Dan Implementasinya Pada Makanan Ultra-Olahan (UPF) Di Indonesia: Studi Kritis Terhadap Komisi Fatwa MUI</i> 2. ARIP DWI ISKANDAR <i>Fatwa MUI Dan Evolusi Pandangan Masyarakat Muslim Kontemporer; Menyoyal Childfree Sebagai Konsep Keluarga Modern</i> 3. FINA LAILATUL MASRUROH <i>Ikhtilaf Ulama: Telaah Kritis Perbedaan Fatwa MUI Dan Yusuf Qardhawi Tentang Hukum Mengucapkan Hari Raya Non Muslim</i> 4. YUNIAR INDRA YAHYA <i>Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Upaya Deprivatisasi Air Di Indonesia</i> 5. NUR YASIN <i>Peran Dan Efek Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Di Tengah-Tengah Masyarakat</i>		
		ISHOMA			
18	18.00-19.30 WIB 19.30-21.30 WIB	Penutupan 8th International Annual Conference on Fatwa MUI Studies 1. Laporan Ketua Panitia 2. Sambutan Ketua Komisi Fatwa MUI	 1. KH. Miftahul huda, Lc 2. KH. Junaidi		

		3. Sambutan Sekjen MUI 4. Doa	3. Dr. H. Amirsyah Tambunan, M.A 4. -	
<u>Ahad, 28 Juli 2024</u>				
19	11.00-13.00 WTB	Makan Siang dan <i>Check out</i>		

*) *Jadwal sewaktu-waktu dapat berubah*



**INTERNATIONAL
ANNUAL
CONFERENCE
ON FATWA MUI
STUDIES
(ACFS 8-2024)**

CALL FOR PAPERS

Tema:

**Peran Fatwa dalam Mewujudkan
Kemaslahatan Bangsa**

**JAKARTA
26 - 28 Juli 2024**

Narasumber:



KH. Anwar Iskandar
Ketua Umum MUI



**Prof. Dr. KH. M.
Asrorun Niam
Sholeh, M.A**
Ketua MUI Bidang Fatwa



**Prof. Dr. KH.
Hasanuddin, M.Ag**
Ketua BPH DSN-MUI



**Prof. Dr. Moch. Nur
Ikhwan, MA**
Guru Besar UIN
Jogjakarta



**Dr. Hj. Iffah Umniyati
Ismail, Lc., MA**
Dosen Fakultas Dirasat
Islamiyah UIN Jakarta



Datuk Haji Nooh Gadot
Ketua Komite Muzakarah
Dewan Fatwa Nasional,
Malaysia



Syaikh Uwaidlah Othman
Sekjen Fatwa Darul Ifta Mesir

Sub Tema:

1. Kelembagaan dan Metodologi Fatwa
2. Fatwa Aqidah dan Ibadah
3. Fatwa Ekonomi Syariah
4. Fatwa Sosial Kemasyarakatan dan Produk Halal

Fasilitas:

- Pemakalah terpilih akan diundang ke Jakarta
- Sertifikat
- Akomodasi sesuai ketentuan
- Tulisan terpilih diprioritaskan masuk Jurnal

Timeline:

- Pengiriman Makalah: **13 Juni - 14 Juli 2024**
- Review dan Penilaian Makalah: **16-20 Juli 2024**
- Pengumuman Makalah terpilih: **21 Juli 2024**
- Seminar dan Presentasi Makalah: **26-28 Juli 2024**

Ketentuan:

- Tulisan merupakan hasil penelitian atau tulisan tentang Fatwa MUI, diutamakan tulisan baru dan belum pernah dipublikasikan.
- Tema kajian adalah masalah terkait Fatwa MUI, dan diutamakan pembahasan masalah aktual seperti hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa terbaru Tahun 2024
- Naskah diketik dengan ketentuan sebagai berikut: Jenis Huruf *Times New Roman*, Font 12, Spasi 1, Margin Top; 4, Bottom; 3, Left; 4, right; 3, Kertas Kwarto (A4), Jumlah Isi Naskah 12-15 Halaman, Abstrak 100-200 Kata, Kata Kunci : 3-5 kata, Kutipan dalam bentuk body note (10 tahun terakhir).
- Penulisan penelitian memuat: Judul, Nama Penulis, Alamat Instansi, Email, Nomor HP, Abstrak Inggris, Kata Kunci Inggris, Abstrak Indonesia, Kata Kunci Indonesia.
- Isi Tulisan Terdiri dari: Pendahuluan (Latar Belakang dan Perumusan Masalah), Konsep Teori (Landasan Teoritis, dan Hasil Penelitian Terdahulu), Metode (Prosedur Penelitian yang terdiri dari: Tempat, Populasi dan Sampel, Teknik Pengumpulan Data dan Analisis Data), Pembahasan (Menginterpretasi Hasil penelitian dengan Konsep Teori), Kesimpulan (Penutup dan Saran), Daftar Pustaka.
- Template tulisan dapat mengikuti panduan seperti Jurnal Ahkam atau Jurnal Iqtishad UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (dapat diunduh pada link berikut: <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ahkam/about/submissions#authorGuidelines>)
- Tulisan dikirim melalui email acfskomisifatwa2024@gmail.com cc komisi.fatwamui@gmail.com dalam bentuk ms. word.
- Tulisan yang sudah dikirim menjadi milik panitia.
- Penulis yang tulisannya terpilih akan diundang ke Jakarta untuk presentasi.
- Tulisan terpilih akan diterbitkan ke jurnal.
- Informasi lebih lanjut dapat menghubungi panitia.

INFORMASI

<https://mui.or.id/>

NARAHUBUNG

087861127789 (Rijal)

email: acfskomisifatwa2024@gmail.com



Plenary Session

المؤتمر الدولي السنوي الثامن لدراسة فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي

8th INTERNATIONAL ANNUAL CONFERENCE ON FATWA MUI STUDIES

KOMISI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA



JUM'AT, 26 JULI 2024



HOTEL ARYADUTA JAKARTA

■ K.H. ANWAR ISKANDAR
KETUA UMUM MUI

■ DR. K.H. AFIFUDDIN MUHAJIR, M.A.
KETUA MUI BIDANG FATWA MAUDHUIYAH DAN METODOLOGI

■ PROF. DR. KH. M. ASRORUN NI'AM SHOLEH, M.A.
KETUA MUI BIDANG FATWA

■ PROF. DR. KH. HASANUDDIN, M.AG.
KETUA BPH DSN-MUI

■ PROF. DR. MOCH. NUR IKHWAN, M.A.
GURU BESAR UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

■ PROF. DR. H. MUHAMMAD AMIN SUMA, S.H., M.A., M.M.
GURU BESAR UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

■ SYEIKH UWAILAH OTHMAN
SEKJEN FATWA DARUL IFTA' MESIR

■ DATUK HAJI NOOH GADOT
DEWAN FATWA NASIONAL MALAYSIA

■ DR. HJ. IFFAH UMNIYATI ISMAIL, L.C., M.A.
DEWAN FATWA NASIONAL MALAYSIA

■ YANG MULIA DATO SERI SETIA
DR HAJI JAPAR BIN HAJI MAT DAIN
TIMBALAN MUFTI KERAJAAN BRUNEI DARUSSALAM

mui.or.id

muipusat

MUIpusat

muipusat

Majelis Ulama Indonesia

Official TV MUI

