

Qomarul Huda



ETIKA BERFATWA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK

(Studi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia [MUI]
Pasca Orde Baru)

Qomarul Huda

ETIKA BERFATWA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK
(Studi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia [MUI] Pasca Orde Baru)



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



Dharmacakra



Swastika



Teratai



Om



Bulan Sabit



Salib



Yin Yang

**ETIKA BERFATWA
DALAM MASYARAKAT MAJEMUK
(Studi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia [MUI]
Pasca Orde Baru)**



Oleh :

Qomarul Huda

NIM. 08.31.660/S3

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DISERTASI

Diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Bidang Studi Islam

**YOGYAKARTA
2018**

PENGESAHAN

- Disertasi berjudul : ETIKA BERFATWA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK (Studi terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pasca Orde Baru)
- Ditulis oleh : Qomarul Huda, S:Ag., M.Ag.
- N I M : 08.31.660/S3
- Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
- Konsentrasi : Studi Islam

**Telah dapat diterima
sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor
dalam Bidang Studi Islam**

Yogyakarta, 5 Maret 2018

Rektor
Ketua Sidang,



Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D.
NIP. 19610401 198803 1 002

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN : PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL **17 MEI 2017**, DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR PADA HARI INI, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, **QOMARUL HUDA, S.Ag., M.Ag.** NOMOR INDUK MAHASISWA **08.31.660/S3** LAHIR DI **TULUNGAGUNG** TANGGAL **14 APRIL 1973**,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

~~PUJIAN (CUM LAUDE) / SANGAT MEMUASKAN /~~ MEMUASKAN*

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR DALAM BIDANG STUDI ISLAM DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE - 587

YOGYAKARTA, 5 MARET 2018

REKTOR
KETUA SIDANG,



PROF. DRs. KH. YUDIAn WAHYUDI, MA., Ph.D.
NIP. 19610401 198803 1 002

* CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN

DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR

Disertasi berjudul : ETIKA BERFATWA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK (Studi terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pasca Orde Baru)

Nama Promovendus : Qomarul Huda, S.Ag., M.Ag.

N I M : 08.31.660/S3

Ketua Sidang / Penguji : Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D.

Sekretaris Sidang : Ahmad Rafiq, MA., Ph.D.

Anggota : 1. Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA.
(Promoto/Penguji)

2. Dr. Moch. Nur Ichwan, MA.
(Promoto/Penguji)

3. Dr. H. Agus Moh. Najib, M.Ag.
(Penguji)

4. Dr. H. Shofiyullah Mz., M.Ag.
(Penguji)

5. Prof. Dr. H. Machasin, MA.
(Penguji)

6. Prof. Syafa'atun Almirzanah, Ph.D., D.Min.
(Penguji)



()
()
()
()
()
()
()
()

Diuji di Yogyakarta pada hari Senin tanggal 5 Maret 2018

Waktu : Pukul 13.00 s/d selesai

Hasil / Nilai (IPK) :

Predikat Kelulusan : Pujian (Cum Laude) / Sangat Memuaskan / Memuaskan



PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

N a m a : Qomarul Huda, M.Ag.
N I M : 08.31.660/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiarasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, November 2017

Saya yang menyatakan,



Qomarul Huda, M.Ag.
NIM. 08.31.660/S3

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor : Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA.

Promotor : Dr. Moch. Nur Ichwan, MA.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

ETIKA BERFATWA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK
(Studi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia [MUI]
Pasca Orde Baru)

yang ditulis oleh:

N a m a : Qomarul Huda, M.Ag.
N I M : 08.31.660/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 17 Mei 2017, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 19 Oktober 2017

Promotor,



Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

ETIKA BERFATWA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK
(Studi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia [MUI]
Pasca Orde Baru)

yang ditulis oleh:

N a m a : Qomarul Huda, M.Ag.
N I M : 08.31.660/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 17 Mei 2017, saya berpendapat bahwa disertai tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 19 Oktober 2017

Promotor,



Dr. Moch. Nur Ichwan, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

ETIKA BERFATWA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK
(Studi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia [MUI]
Pasca Orde Baru)

yang ditulis oleh:

N a m a : Qomarul Huda, M.Ag.
N I M : 08.31.660/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 17 Mei 2017, saya berpendapat bahwa disertai tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 19 Oktober 2017

Penguji,



Prof. Dr. H. Khoiruddin, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

ETIKA BERFATWA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK
(Studi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia [MUI]
Pasca Orde Baru)

yang ditulis oleh:

N a m a : Qomarul Huda, M.Ag.
N I M : 08.31.660/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 17 Mei 2017, saya berpendapat bahwa disertai tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 18 Oktober 2017

Penguji,



Dr. H. Agus Moh. Najib, M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

ETIKA BERFATWA DALAM MASYARAKAT MAJEMUK
(Studi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia [MUI]
Pasca Orde Baru)

yang ditulis oleh:

N a m a : Qomarul Huda, M.Ag.
N I M : 08.31.660/S3
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 17 Mei 2017, saya berpendapat bahwa disertai tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 19 Oktober 2017

Penguji,

Dr. H. Shofiyullah MZ, M.Ag.

ABSTRAK

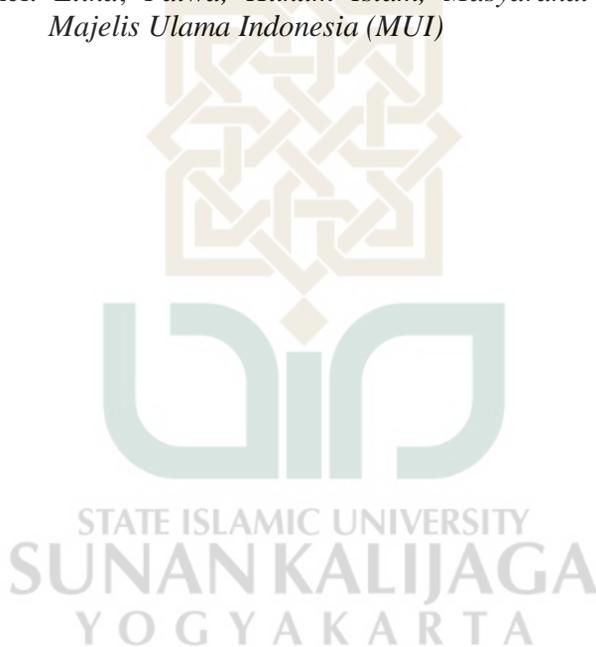
Penelitian ini berupaya mengkaji fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh MUI terutama Pasca Orde khususnya dikaitkan dengan prinsip etika berfatwa yang dibangun oleh Khaled M. Abou El Fadl, yaitu prinsip kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri. Prinsip etika tersebut digunakan sebagai rambu-rambu agar seorang mufti dalam menetapkan fatwanya agar tidak terjebak ke dalam otoritarianisme (sikap otoriter) yang dapat menyebabkan sebuah fatwa kehilangan otoritasnya. Di samping itu penelitian ini juga akan mengkaji sejauh mana tingkat otoritas fatwa yang ditetapkan oleh MUI terkait dengan prinsip-prinsip etika tersebut dalam konteks masyarakat majemuk di Indonesia.

Tulisan ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan jenis pendekatan kualitatif yang berusaha mengkaji dari berbagai sudut pandang akademis. Penggalan data dilakukan dengan teknik telaah pustaka yang berupa buku, jurnal ataupun artikel yang terkait (relevan) dengan tema pembahasan.

Dengan menggunakan perangkat prinsip etika berfatwa tersebut, penelitian ini menemukan bahwa tiga fatwa MUI pasca Orde Baru terutama awal dekade 2000-an yang dianggap melanggar prinsip etika di atas. Ketiga fatwa tersebut yaitu fatwa larangan ajaran Ahmadiyah, larangan paham pluralisme agama, liberalisme dan sekulerisme, dan juga perkawinan beda agama. Dalam fatwa larangan Ahmadiyah, MUI dianggap melanggar prinsip pengendalian diri, karena sebagai lembaga non struktural, MUI telah melampaui wewenang yang dimilikinya dengan mewajibkan kepada pemerintah untuk melaksanakan fatwa larangan Ahmadiyah tersebut. Pada fatwa larangan pluralisme agama, liberalisme, sekulerisme, MUI dianggap tidak memenuhi prinsip kejujuran dan kemenyeluruhan dalam mengemukakan data-data tentang konsep dan definisi ketiga istilah. Dalam fatwa perkawinan beda agama, MUI tidak memenuhi prinsip kejujuran dalam mengemukakan pendapat-pendapat ulama dan ahli tafsir tentang hukum nikah beda agama. Sedangkan fatwa tentang sertifikasi halal maupun ekonomi syariah (DSN), MUI dianggap tidak memenuhi prinsip pengendalian diri dan kejujuran, karena dinilai telah melampaui batas kewenangan yang dimiliki dan mempunyai kepentingan yang tersembunyi. Apalagi MUI bukan

sebagai lembaga negara tetapi ingin memonopoli dua wilayah yang berkaitan dengan kepentingan publik. Fatwa sertifikasi halal dan DSN tersebut juga dinilai mempunyai otoritas yang kuat di tengah-tengah masyarakat muslim, karena fatwa-fatwa tersebut didukung oleh peraturan pemerintah ataupun undang-undang dan relatif tidak menimbulkan kontroversi di tengah masyarakat. Hal ini berbeda dengan larangan Ahmadiyah, larangan paham pluralisme agama, liberalisme dan sekulerisme, dan nikah beda agama yang tidak mempunyai otoritas cukup kuat karena banyak ditentang oleh sebagian lapisan masyarakat muslim Indonesia.

Kata Kunci: *Etika, Fatwa, Hukum Islam, Masyarakat Majemuk, Majelis Ulama Indonesia (MUI)*



ABSTRACT

This study attempted to examine the fatwas set by the Indonesian Council of Ulama or *Majelis Ulama Indonesia* (MUI), especially Post-New Order, in particular related to the principles of ethical behavior built by Khaled M. Abou El Fadl, i.e., the principle of honesty, sincerity, wholesomeness, rationality, and self-control. Those ethical principles were used as a signal for a *mufti* to set his fatwa in order to not fall into authoritarianism (authoritarian attitudes) which could cause a fatwa to lose its authority. In addition, this study also examined the extent to which the fatwa authority levels established by the MUI related to these ethical principles in the context of pluralistic societies in Indonesia.

This paper was a library research with a type of qualitative approach that sought to assess from various academic points of view. Data collection was done by literature review techniques in the form of books, journals or related articles with the theme of discussion.

Using these principles, the study found that the three fatwas by MUI in Post-New Order, especially in the early of 2000, were considered to violate the above ethical principles. The three fatwas were the fatwa prohibiting Ahmadiyah teachings; religious pluralism, liberalism and secularism; and marriage of different religions. In the fatwa of the Ahmadiyah ban, MUI was considered to violate the principle of self-control, because as a non-structural institution, the MUI had exceeded its authority by obliging the government to implement the fatwa of the Ahmadiyah ban. In the fatwa ban on religious pluralism, liberalism, and secularism, the MUI was deemed not to fulfill the principle of honesty and wholesomeness in presenting data about the concepts and definitions of the three terms. In the religious marriage fatwa, MUI did not fulfill the principle of honesty in expressing the opinions of scholars and commentators on the law of different religious marriages. For the fatwa on halal certification and sharia economy (DSN), MUI was considered not to meet the principle of self-control and honesty, because it was considered to have exceeded the limits of authority and have hidden interests. Moreover, MUI was not a state institution but wanted to monopolize two areas related to public interest. The fatwas of the halal certification and the DSN were also considered to have strong authority in the Muslim community, since the fatwas were supported by the government or law regulations and relatively

no controversy in the community. This was in contrast to the Ahmadiyah ban, the prohibition of religious pluralism, liberalism and secularism, and the marriage of different religions that did not have enough authority due to being opposed by some layers of Indonesian Muslim society.

Keywords : *Ethics, Fatwa, Islamic Law, Plural Society, Indonesian Council of Ulama (MUI)*



ملخص

يحاول هذا البحث دراسة الفتاوى التي قررها مجلس العلماء الإندونيسي بعد النظام الجديد، وخاصة فيما يتعلق بالمبادئ الأخلاقية للإفتاء التي بناها خالد محمد أبو الفضل، وهي الصدق، والجدية، والشمولية، والعقلانية، وتمالك النفس. وتستخدم تلك المبادئ الأخلاقية إشارة وعلامة للمفتي في الإفتاء حتى لا يقع في السلطوية (الموقف السلطوي) الذي يمكن أن يؤدي إلى فقدان سلطة الفتاوى. وبالإضافة إلى ذلك، هذا البحث يحاول أيضا دراسة مدى مستويات سلطة الفتاوى التي قررها مجلس العلماء الإندونيسي بالمناسبة مع المبادئ الأخلاقية في سياق المجتمع التعددي بإندونيسيا.

يعد هذا البحث بحثا مكتبيا (بحث المكتبة) باستخدام النهج النوعي الذي يسعى للدراسة من شتى جهات النظر الأكاديمية. ويتم حفر البيانات وجمعها عن طريق المراجعة الأدبية، كمثل الكتب، والمجلات، والمقالات العلمية المتصلة بموضوع البحث.

وباستخدام المبادئ الأخلاقية للإفتاء، توصل هذا البحث إلى أن ثلاثة فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي بعد النظام الجديد، وخاصة في أوائل الألفينيات تعتبر منتهكة ومتجاوزة للمبادئ الأخلاقية المذكورة. وتلك الفتاوى الثلاثة هي الفتوى عن نهى تعاليم الأحمديّة، ونهي مفاهيم التعددية الدينية، والليبرالية، والعلمانية، والزواج عبر الديانات. في الفتوى عن نهى تعاليم الأحمديّة، يعتبر مجلس العلماء الإندونيسي متجاوزا مبدأ تمالك النفس، لأن المجلس كالمؤسسة غير الهيكلية قد تجاوزت سلطتها من خلال إلزام الحكومة بتنفيذ الفتوى عن نهى تعاليم الأحمديّة. في الفتوى عن نهى مفاهيم

التعددية الدينية، والليبرالية، والعلمانية، يعتبر مجلس العلماء الإندونيسي بعدم الوفاء بمبدأ الصدق والشمولية في تقديم البيانات حول مفهوم وتعريف المصطلحات الثلاثة. في الفتوى عن الزواج عبر الديانات، يعتبر مجلس العلماء الإندونيسي بعدم الوفاء في تقديم آراء العلماء والمفسرين عن أحكام الزواج عبر الديانات. وأما الفتاوى عن شهادة الحلال والاقتصاد الإسلامي من قبل مجلس الشريعة الوطني، يعتبر بها مجلس العلماء الإندونيسي بعدم الوفاء بمبدأ تمالك النفس والصدق، لأنه يعتبر متجاوزاً حدود السلطة وذا أهمية مخفية. ولا سيما أن مجلس العلماء الإندونيسي ليس مؤسسة حكومية، غير أنه يريد احتكار المجالين المتعلقين بالمصالح العامة. ويعتبر فتوى شهادة الحلال وفتاوى مجلس الشريعة الوطني عن الاقتصاد الإسلامي ذات سلطة قوية في المجتمع المسلم، حيث أن الفتاوى يدعمها قرار الحكومة أو القانون الدستوري، وعدم المجادلة نسبياً وسط المجتمع. وهذا يتناقض مع نهج الأحمديّة، ونهج مفاهيم التعددية الدينية، والليبرالية، والعلمانية، والزواج عبر الديانات التي لا تملك سلطة قوية، لأن جماهير بعض طبقات المجتمع الإسلامي الإندونيسي يعارضونها.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

الكلمات المفتاحية : الأخلاق، الفتاوى، الشريعة الإسلامية، المجتمع
التعددي، مجلس العلماء الإندونيسي.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB –LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543.b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bāʾ	b	be
ت	Tāʾ	t	te
ث	Ṡāʾ	ṣ	es (dengan titik atas)
ج	Jīm	j	je
ح	Ḥāʾ	ḥ	ha (dengan titik bawah)
خ	Khāʾ	kh	ka dan ha
د	Dāl	d	de
ذ	Zāl	z	zet (dengan titik atas)
ر	Rāʾ	r	er
ز	Zāʾ	z	zet
س	Sīn	s	es
ش	Syīn	sy	es dan ye
ص	Ṡād	ṣ	es (dengan titik bawah)
ض	Ḍād	ḍ	de (dengan titik bawah)
ط	Ṭāʾ	ṭ	te (dengan titik bawah)
ظ	Zāʾ	ẓ	zet (dengan titik bawah)
ع	ʿAin	ʿ	Apostrof terbalik
غ	Ghain	gh	ge
ف	Fāʾ	f	ef
ق	Qāf	q	qi
ك	Kāf	k	ka

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ل	Lām	l	el
م	Mīm	m	em
ن	Nūn	n	en
و	Wāw	w	we
هـ	Hā'	h	ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Yā'	y	ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

Kata Arab	Ditulis
مُدَّة مُتَعَدِّدَة	<i>muddah muta'ddidah</i>
رَجُلٌ مُتَفَانِنٌ مُتَعَيِّنٌ	<i>rajul mutafannin muta'ayyin</i>

C. Vokal Pendek

Ḥarakah	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
Faṭḥah	a	مَنْ نَصَرَ وَقَتَلَ	<i>man naṣar wa qatal</i>
Kasrah	i	كَمْ مِنْ فِئَةٍ	<i>kamm min fi'ah</i>
Ḍammah	u	سُدُسٌ وَخَمْسٌ وَثَلَاثٌ	<i>sudus wa khumus wa ṣulus</i>

D. Vokal Panjang

Ḥarakah	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
Faṭḥah	ā	فَتَّاحٌ رَزَّاقٌ مَنَّانٌ	<i>fattāḥ razzāq mannān</i>
Kasrah	ī	مَسْكِينٌ وَفَقِيرٌ	<i>miskīn wa faqīr</i>
Ḍammah	ū	دُخُولٌ وَخُرُوجٌ	<i>dukhūl wa khurūj</i>

E. Huruf Diftong

Kasus	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i> bertemu <i>wāw</i> mati	aw	مولود	<i>maulūd</i>
<i>Fathah</i> bertemu <i>yā'</i> mati	ai	مهيمن	<i>muḥaimin</i>

F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

Kata Arab	Ditulis
أأنتم	<i>a'antum</i>
أعدت للكافرين	<i>u'iddat li al-kāfirīn</i>
لئن شكرتم	<i>la'in syakartum</i>
إعانة الطالبين	<i>i'ānah at-tālibīn</i>

G. Huruf *Tā' Marbūṭah*

1. Bila dimatikan, ditulis dengan huruf “h”.

Kata Arab	Ditulis
زوجة جزيلة	<i>zaujah jazīlah</i>
جزية محّدة	<i>jizyah muḥaddadah</i>

Keterangan:

Ketentuan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali jika dikehendaki lafal aslinya.

Bila diikuti oleh kata sandang “*al-*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”.

Kata Arab	Ditulis
تكملة المجموع	<i>takmilah al-majmū'</i>
حلاوة المحبة	<i>ḥalāwah al-maḥabbah</i>

2. Bila *tā' marbūtah* hidup atau dengan *ḥarakah* (*fathah*, *kasrah*, atau *ḍammah*), maka ditulis dengan “*t*” berikut huruf vokal yang relevan.

Kata Arab	Ditulis
زكاة الفطر	<i>zakātu al-fīṭri</i>
إلى حضرة المصطفى	<i>ilā ḥaḍrati al-muṣṭafā</i>
جلالة العلماء	<i>jalālata al-'ulamā'</i>

H. Kata Sandang *alif* dan *lām* atau “*al-*”

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah*:

Kata Arab	Ditulis
بحث المسائل	<i>baḥṣ al-masā'il</i>
المحصول للغزالي	<i>al-maḥṣūl li al-Ghazālī</i>

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf “*l*” (el)-nya.

Kata Arab	Ditulis
إعانة الطالبين	<i>i'ānah at-tālibīn</i>
الرسالة للشافعي	<i>ar-risālah li asy-Syāfi'ī</i>
شذرات الذهب	<i>syazarāt az-żahab</i>

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji bagi Allah Swt yang telah memberikan limpahan nikmat dan rahmat-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Tanpa anugerah yang Allah berikan, rasanya sulit dibayangkan bagaimana penulis dapat menyelesaikan karya ini. Untuk itu penulis perlu menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Rektor UIN Sunan Kalijaga (Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D.), yang telah menyediakan fasilitas, dan sarana belajar sehingga penulis merasa nyaman dan semangat selama menuntut ilmu di UIN Sunan Kalijaga.
2. Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga (Prof. Noorhaidi, MA., M.Phil., Ph.D.), yang telah memberikan pelayanan dengan baik selama penulis menempuh studi S3.
3. Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA., dan Dr. Moch Nur Ichwan, MA., sebagai Promotor, yang dengan sabar, tekun, dan ulet memberikan bimbingan, telaah, arahan, masukan, dan koreksi dalam penulisan disertasi ini.
4. Prof. Dr. H. Khoiruddin, MA., Dr. H. Agus Moh. Najib, M.Ag., dan Dr. H. Shofiyullah Mz., M.Ag., sebagai penguji yang telah memberikan kritik, koreksi dan saran yang konstruktif untuk kesempurnaan penulisan disertasi ini.
5. Dr. H. Muhammad Asrorun Ni'am, MA. dan Dr. H. Hasanuddin, M.Ag., yang telah meluangkan waktunya untuk memberikan data-data penting untuk pengayaan materi penelitian disertasi ini.
6. Para guru besar dan dosen pengampu di Program Doktor *Islamic Studies* Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah banyak memberikan ilmu, rangsangan berpikir dan spirit belajar sehingga penulis menjadi lebih dewasa dalam berpikir secara akademis.
7. Seluruh civitas akademika IAIN Tulungagung, di mana penulis mengabdikan diri sebagai seorang dosen, yang telah banyak memberikan dorongan dan bantuannya sehingga penulis dapat menyelesaikan studi ini.
8. Segenap karyawan dan karyawan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah melayani dan membantu penulis semasa studi.
9. Petugas Perpustakaan Pascasarjana dan Perpustakaan Induk UIN Sunan Kalijaga, semoga Allah Swt memberikan imbalan berlimpah atas segala kebaikan yang diberikan kepada penulis.
10. Orang tua penulis Bapak Supangat dan Ibu Sujinah yang telah mendidik ananda sejak kecil dengan limpahan kasih sayang dan

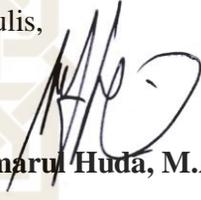
berkat do'a beliau, penulis dapat berhasil menyelesaikan jenjang pendidikan sampai S3.

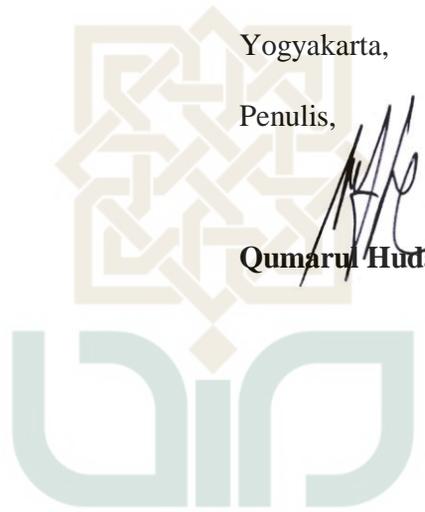
11. Istriku tercinta, Suraiya Nur Fitri, dan dua putraku tersayang, Muhammad Fatch Nur Huda dan Muhammad Alby Azkabilla Nur Huda yang telah menemani penulis dengan penuh kesabaran, dan yang selalu memberikan dukungan dan motivasi sampai akhirnya penulis dapat menyelesaikan studi S3 ini.

Penulis menyadari banyak kekurangan dalam disertasi ini, namun penulis berharap kekurangan dan kesalahan penulisan kiranya dapat diperbaiki dan semoga disertasi yang sederhana ini dapat memberikan manfaat bagi semua. Amin.

Yogyakarta, November 2017.

Penulis,


Qumarul Huda, M.Ag.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Pengesahan Rektor	ii
Yudisium.....	iii
Dewan penguji	iv
Pernyataan Keaslian dan Bebas Plagiasi	v
Pengesahan Promotor	vi
Nota Dinas	vii
Abstrak.....	xii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xviii
Kata Pengantar	xxii
Daftar Isi	xxiv
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	12
C. Tujuan Penelitian dan Kontribusi Keilmuan	12
D. Kajian Kepustakaan	13
E. Kerangka Teori	26
F. Metode Penelitian	43
G. Sistematika Pembahasan	46
BAB II : FATWA DAN ETIKA BERFATWA DALAM HUKUM ISLAM	49
A. Fatwa, <i>Iftā'</i> dan Mufti	49
B. Sejarah dan Otoritas Fatwa dalam Hukum Islam.....	58
C. Etika Berfatwa Dalam Hukum Islam	63
D. Lembaga Fatwa di Indonesia	80
BAB III : MAJELIS ULAMA INDONESIA: Perkembangan dan Kecenderungan Pemikirannya	87
A. Peranan Ulama Masa Pra-Kemerdekaan	87
B. Peranan Ulama Masa Pasca Kemerdekaan.....	94
C. Sejarah Berdirinya Majelis Ulama Indonesia (MUI)	100
D. Independensi MUI Pasca Orde Baru.....	110
E. MUI dalam Arus Pemikiran Keislaman	

di Indonesia.....	116
BAB IV : PROSEDUR PENETAPAN FATWA MUI.....	125
A. Proses Permintaan Fatwa (<i>Istifta</i>).....	125
B. Komisi dan Forum-Forum Penetapan Fatwa MUI.....	132
C. Metode Penetapan Fatwa.....	151
D. Perkembangan Produk Fatwa MUI.....	163
BAB V : ETIKA BERFATWA MUI PASCA ORDE BARU	189
A. Fatwa Ajaran Ahmadiyah di Indonesia	195
B. Fatwa Paham Pluralisme Agama, Liberalisme dan Sekularisme	211
C. Fatwa Perkawinan Beda Agama	228
D. Fatwa Produk Halal.....	242
E. Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN).....	258
F. Otoritas Fatwa MUI dalam Konteks Kehidupan Masyarakat Majemuk di Indonesia	270
BAB VI : PENUTUP.....	293
A. Kesimpulan	293
B. Saran-saran	296
DAFTAR PUSTAKA.....	299
RIWAYAT HIDUP.....	347

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kata *fatwa* berasal dari Bahasa Arab, *al-iftā'* yang secara sederhana dapat diartikan sebagai penjelasan tentang keputusan hukum.¹ Penjelasan tentang keputusan hukum di sini terkait dengan masalah penyelesaian persoalan hukum dalam Islam. Karena itu, dilihat dari prosesnya, fatwa bukanlah keputusan hukum yang dibuat secara asal-asalan. Tetapi ia ditetapkan melalui prosedur yang ketat oleh pihak yang mempunyai otoritas untuk memberikan fatwa (*ijāzah al-iftā'*), menggunakan metode pembuatan fatwa (*al-istinbāt*) dan juga kode etik fatwa (*adāb al-iftā'*).²

Seseorang agar dapat mempunyai hak otoritas³ mengeluarkan fatwa, dia dituntut untuk memenuhi syarat-syarat yang secara moral dan ilmiah dapat dipertanggungjawabkan. Misalnya untuk dapat disebut sebagai seorang *mufti*, secara ilmiah dia harus dapat menunjukkan kemampuan individualnya terkait dengan pemahaman atas pelbagai aspek hukum Islam dan dalil-dalil yang menopangnya. Dia juga harus mendapatkan pengakuan baik secara sosial dan moral dari masyarakat, yang biasanya ditandai dengan adanya permintaan fatwa (*al-istiiftā'*) kepadanya. Sementara itu secara moral, seorang *mufti* juga harus memahami *adāb al-iftā'* (etika berfatwa) yang merupakan bagian penting dari proses penetapan fatwa.

Produk fatwa dapat ditetapkan baik oleh perseorangan (individu) maupun secara kolektif (lembaga). Tradisi fatwa yang diberikan secara perseorangan (individu) dapat dijumpai di sebagian

¹Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001), 429.

²M. Quraish Shihab, "Era Baru Fatwa Baru," pengantar buku M. B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosyidin Hasan (Bandung: Mizan Media Utama, 2003), 16.

³Otoritas adalah kekuasaan yang sah yang diberikan kepada lembaga dalam masyarakat yang memungkinkan para pejabatnya menjalankan fungsinya. Tim Penyusun Pusat Pembina dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 709.

negara Muslim seperti Mesir, Arab Saudi maupun Iran di mana masyarakatnya masih memberikan pengakuan terhadap seorang *mufti*. Namun di Indonesia, sulit menemukan seseorang yang diyakini oleh masyarakat memiliki kemampuan untuk menjadi *mufti* atau *imam*. Sehingga di negara seperti Indonesia, pihak yang dianggap mempunyai kemampuan untuk menjadi *mufti* saat ini adalah berupa lembaga (organisasi) keagamaan, misalnya Persatuan Islam (Persis), Muhammadiyah dengan tradisi *Tarjih* nya, Nahdhatul Ulama (NU) melalui tradisi *Bahsūl Masā'il* nya, maupun MUI (Majelis Ulama Indonesia) melalui komisi fatwanya.

Di antara organisasi keagamaan di atas, MUI merupakan lembaga fatwa yang mempunyai pengaruh cukup besar bagi masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat Muslim. Sebagaimana diungkapkan oleh Muhammad Atho Mudzhar, bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan salah satu lembaga keagamaan di Indonesia serta pemegang otoritas yang mengeluarkan dan menetapkan fatwa-fatwa keagamaan (*mufti*) serta menjadi tempat rujukan bagi masyarakat Muslim Indonesia.⁴ Hal ini menunjukkan bahwa fatwa-fatwa MUI memiliki makna penting dalam masyarakat Muslim Indonesia, meskipun fatwa itu tidak mengikat secara hukum, tetapi dalam prakteknya selalu dijadikan rujukan oleh masyarakat dan pemerintah dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.⁵

Demikian juga menurut Muhammad Asrorun Ni'am bahwa fatwa Majelis Ulama Indonesia memberikan pengaruh bagi tatanan sosial kemasyarakatan bangsa Indonesia secara keseluruhan, di mana hal itu setidaknya menunjukkan dua hal penting; Pertama, fatwa-fatwa MUI memiliki makna penting dalam masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam. Kenyataan ini menunjukkan bahwa meskipun fatwa MUI tidak mengikat secara hukum, tetapi dalam prakteknya

⁴Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988*, terj. Soedarso Soekarno (Jakarta: INIS, 1993), 63.

⁵Misalnya fatwa DSN MUI telah dijadikan sebagai peraturan perbankan syari'ah oleh Bank Indonesia (BI).

sering dijadikan rujukan berperilaku oleh masyarakat dan pemerintah dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara. Kedua, karena mempunyai efek dan pengaruh kuat bagi masyarakat, hal tersebut meniscayakan MUI untuk selalu responsif atas dinamika dan kecenderungan masyarakat, sehingga fatwa yang dikeluarkan diharapkan sejalan dengan kemaslahatan mereka.⁶

Salah satu faktor yang menjadikan fatwa MUI demikian penting dan memiliki pengaruh cukup besar bagi masyarakat adalah faktor proses lahirnya organisasi ini. Secara historis lembaga MUI dibentuk pada masa pemeritahan Orde Baru di bawah rezim Soeharto. Presiden Soeharto sendiri yang mengusulkan, agar di Indonesia dibentuk sebuah organisasi ulama. Di balik usulan pendirian MUI ini, presiden Soeharto secara terus terang mengemukakan dua alasan; Pertama, keinginan pemerintah agar kaum Muslimin bersatu. Kedua, munculnya kesadaran pemerintah bahwa permasalahan yang dihadapi bangsa Indonesia tidak dapat diselesaikan tanpa melibatkan peran para ulama.⁷

Akhirnya pada tanggal 21-27 Juli 1975, MUI dibentuk melalui wadah Mukhtar Ulama yang dihadiri oleh para wakil Majelis Ulama Daerah (yang lebih dahulu dibentuk), para wakil pengurus pusat sepuluh organisasi Islam, sejumlah ulama bebas (independent) dan juga hadir 4 (empat) orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut dan POLRI.⁸ Keterlibatan pemerintah dalam proses kelahiran MUI tersebut, oleh beberapa pihak dinilai bahwa MUI telah menjadi organisasi semi-negara, dalam arti secara struktural MUI tidak termasuk dalam lembaga resmi negara, semacam DPR atau Komnas HAM, tetapi lembaga ini didanai oleh pemerintah melalui Departemen Agama (baca: Kementerian Agama), dan mendapatkan dukungan dari

⁶Muhammad Asrorun Ni'am, "*Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia*," *Disertasi* (UIN Syarif Hidayatullah: Jakarta, 2008), 2.

⁷Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis*, 55.

⁸*Ibid.*, 56; Laporan Tahunan the Wahid Institut 2008, *Menapaki Bangsa Yang Kian Retak* (Jakarta: the Wahid Institut, 2008), 31.

negara.⁹ Kondisi semacam ini yang menyebabkan MUI memiliki hubungan yang dekat dengan pemerintah. Posisi MUI yang relatif dekat dengan pemerintah tersebut, menjadikan MUI sebagai organisasi yang mempunyai pengaruh lebih luas dibanding organisasi independen lainnya, seperti NU atau Muhammadiyah.¹⁰

Hal tersebut dapat dilihat ketika MUI mengeluarkan fatwa akan lebih mendapatkan perhatian dan pengaruhnya terasa lebih kuat bagi masyarakat jika dibandingkan dengan fatwa lembaga-lembaga lainnya. Menurut Mujiburrahman, suatu keputusan akan mempunyai pengaruh yang kuat atau tidak, sangat tergantung pada relasi kuasa (*power relations*) di negara (masyarakat) yang bersangkutan. Pemikiran (wacana) yang dikeluarkan oleh seseorang tanpa latar belakang organisasi tertentu akan berbeda dengan seorang tokoh yang memimpin sebuah organisasi besar. Demikian juga fatwa yang dikeluarkan oleh sebuah organisasi yang mempunyai relasi kuat dengan kekuasaan negara akan mempunyai dampak yang berbeda dengan sebuah organisasi yang tidak mempunyai relasi dengan kekuasaan negara. Maka dari itu, fatwa yang dikeluarkan oleh MUI pengaruhnya jauh lebih besar dibandingkan fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh organisasi semacam Muhammadiyah, NU ataupun Persis.¹¹

Pasca Orde Baru, peran MUI dalam negara mengalami pergeseran dibanding dengan periode sebelumnya. Jika pada masa rezim Orde Baru MUI dinilai lebih cenderung sebagai lembaga ulama yang berperan menjustifikasi agenda-agenda politik rezim Orde Baru (*pro status quo*), namun pada perkembangan selanjutnya keputusan-keputusan fatwa MUI dinilai mencerminkan adanya proses “radikalisasi Islam” yang menjadi salah satu fenomena

⁹Ruzbihan Hamazani, “Toleransi Internal Lebih Sulit Ketimbang Toleransi Eksternal”, dalam <http://ruzbihanhamazani.wordpress.com/2008/02/01/toleransi-internal-lebih-sulit-ketimbang-toleransi-eksternal/>, diakses tanggal 29 Nopember 2009.

¹⁰Laporan Tahunan the Wahid Institut 2008, *Menapaki Bangsa Yang Kian*, 27-28.

¹¹Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 29.

keislaman Indonesia pasca Orde Baru.¹² Kondisi perubahan sosial dan politik terutama sejak tumbangannya pemerintahan Orde Baru disinyalir juga telah memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap perkembangan sosial keagamaan dan juga fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI.

Perkembangan sosial politik pasca Orde Baru tersebut diikuti dengan perubahan perkembangan pemikiran keagamaan, yang ditandai dengan munculnya aliran-aliran pemikiran keagamaan yang beraneka ragam. Kondisi ini berbeda dengan rezim Orde Baru ketika masih berkuasa yang menerapkan kebijakan secara ketat bagi tumbuh kembang pemikiran keagamaan, terutama terkait relasi antara negara dan agama. Tetapi sejak rezim Orde Baru tumbang, umat Islam Indonesia telah mendapatkan kesempatan yang luas dan terbuka untuk mengekspresikan pemikiran keagamaanya. Kecenderungan pemikiran Islam di Indonesia secara garis besar dapat disebutkan antara lain: Pertama, munculnya kecenderungan ajaran-ajaran yang dianggap sesat menurut arus utama (*mainstream*) ajaran Islam, misalnya ajaran Ahmadiyah, Syiah dan lain-lain. Kedua, munculnya kecenderungan pemikiran yang cenderung liberal yang mengusung ide demokrasi, liberalisme, sekularisme maupun pluralisme yang ditandai dengan adanya kelompok pro demokrasi, misalnya Jaringan Islam Liberal (JIL) dan kelompok-kelompok lainnya. Ketiga, menguatnya kelompok-kelompok agama yang bersifat literer dan formalis yang mengusung ide formalisasi syariah Islam di Indonesia, misalnya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI), dan lain-lain. Keempat, maraknya aliran-aliran

¹²Para akademisi menggunakan istilah yang agak berbeda dalam menilai kecenderungan fatwa MUI pasca Orde Baru. Ada yang menyebut dengan istilah radikal, konservatif, ataupun puritan moderat. Meskipun mereka menggunakan istilah yang sedikit berbeda tetapi mengacu pada fenomena yang sama. Ahmad Zainul Hamdi, "Radikalisasi Islam Melalui Institusi Semi Negara: Studi Kasus atas Peran MUI Pasca-Soeharto," *Istiqro'*, Volume 06, Nomor 01, 2007, 91; Moch. Nur Ichwan, "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy," dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesia Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013), 62.

kepercayaan yang dipandang telah menyimpang dari *mainstream* ajaran Islam, seperti aliran al-Qiyadah, Lia Eden dan lain-lain.¹³

Perubahan sosial politik yang disertai dengan munculnya beragam konsep pemikiran keagamaan di atas dianggap mempunyai pengaruh yang cukup signifikan terhadap munculnya beberapa fatwa MUI pasca Orde Baru. Misalnya munculnya fatwa-fatwa MUI yang dinilai cenderung puritan (konservatif) dan *saklek* terutama dalam wilayah keagamaan. Lebih jauh lagi hal ini dapat dilihat saat MUI menetapkan 11 fatwa pada tanggal 24-29 Juli 2005 dalam Musyawarah Nasional (MUNAS) MUI VII yang mengundang banyak tanggapan di tengah masyarakat Indonesia, baik yang pro maupun kontra. Sebelas fatwa tersebut antara lain membahas tentang pengharaman (larangan) doa bersama antar komunitas agama, pernikahan beda agama, warisan beda agama, imam salat perempuan, konsep pluralisme agama, liberalisme dan sekulerisme dan fatwa yang menyebabkan dampak luas bagi masyarakat Indonesia yaitu fatwa penyesatan aliran Ahmadiyah dan larangan penyebarannya di Indonesia.¹⁴

Dari fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh MUI di atas memang tidak semua mendapatkan respon yang negatif (kritik) dari masyarakat.¹⁵ Namun ada beberapa fatwa yang mengundang banyak tanggapan dan kritikan dari sebagian masyarakat Muslim Indonesia, karena keberadaan fatwa tersebut dinilai tidak sesuai dengan situasi dan kondisi sosial masyarakat di Indonesia yang bersifat majemuk. Salah satunya adalah fatwa tentang larangan ajaran Ahmadiyah yang dianggap sesat, karena ajaran ini mengakui kenabian Mirza Ghulam Ahmad setelah Rasulullah, yang dianggap menyimpang dari doktrin

¹³Syarif Hidayatullah, *Islam Isme-Isme: Aliran dan Paham Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010); IGM. Nurdjana, *Hukum dan Aliran Kepercayaan Menyimpang di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

¹⁴*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2010).

¹⁵Misalnya fatwa mengenai hak cipta dan juga fatwa terkait dengan ekonomi syariah (fatwa Dewan Syariah Nasional) telah mendapat apresiasi yang cukup positif dari pemerintah, hal ini ditandai dengan dimasukkannya fatwa tersebut menjadi bagian dari hukum positif dalam perbankan syariah di Indonesia.

Islam arus utama.¹⁶ Selain fatwa tentang Ahmadiyah, fatwa mengenai larangan terhadap konsep pluralisme agama, liberalisme dan sekularisme juga memantik perdebatan dari berbagai kalangan masyarakat.¹⁷

Berbagai ragam pendapat muncul, baik yang pro maupun yang kontra, baik yang bersifat pribadi atau mengatasnamakan lembaga organisasi tertentu untuk menanggapi fatwa-fatwa MUI tersebut. Paling tidak ada dua kelompok dominan yang muncul di tengah masyarakat Muslim Indonesia dalam menyikapi fatwa-fatwa MUI pasca Orde Baru ini.¹⁸ Kelompok pertama, adalah kelompok yang pro dengan fatwa MUI, mereka disebut juga dengan istilah kelompok Islam Radikal (Islam Fundamental), yang berpendapat bahwa fatwa MUI tersebut sudah sangat tepat (benar) dalam rangka menyelamatkan akidah *Islamiyyah* dari pemikiran-pemikiran liberal yang sesat dan dianggap syirik. Sementara kelompok kedua yang menamakan diri dengan kelompok pro-demokrasi berpendapat sebaliknya. Mereka berpendapat bahwa diantara 11 fatwa MUI diduga menimbulkan tindak kekerasan dan juga menyebabkan pelanggaran hak-hak asasi kebebasan beragama. Di samping itu mereka menilai MUI telah melakukan pendefinisian sepihak yang menurut mereka tidak tepat, misalnya mengenai pengertian pluralisme, liberalisme maupun sekularisme, sehingga maksud konsep-konsep tersebut berbeda dengan apa yang dimaksud oleh kalangan pro-demokrasi. Sebagai contoh, definisi pluralisme agama versi MUI adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama, dan karenanya kebenaran agama adalah relatif. Oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah.

¹⁶Fatwa MUI Nomor 11/Munas VII/MUI/15/2005. *Himpunan Fatwa Majelis*, 101.

¹⁷Fatwa MUI Nomor 7/Munas VII/MUI/11/2005. *Ibid.*, 92.

¹⁸Pendapat pendapat yang muncul ini mereka tuliskan baik atas nama pribadi maupun organisasi yang disalurkan baik lewat buku maupun tulisan dalam media sosial.

Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga”.¹⁹

Padaحال beberapa kalangan pro-demokrasi memahami arti pluralisme agama tidak sebagaimana yang dipahami MUI. Maka dari itu, definisi sepihak oleh MUI tentang pluralisme agama di atas telah mendapat kritikan dari beberapa kalangan cendekiawan, semisal M. Dawam Rahardjo yang mengatakan MUI telah salah mendefinisikan tentang pluralisme agama.²⁰ Syafi’i Anwar juga mempunyai pandangan yang kurang lebih sama dengan pandangan Dawam Rahardjo tentang konsep pluralisme ini. Menurut Syafi’i Anwar, makna pluralisme agama bukanlah menyamakan agama, namun hanya sebatas saling menghormati (*mutual respect*). Sementara pluralisme dalam pandangan Uilil Abshar Abdalla adalah sikap positif dalam menghadapi perbedaan dan sikap ingin belajar dari yang lain yang berbeda.²¹ Demikian juga Azyumardi Azra (mantan rektor Universitas Islam Negeri Jakarta) juga ikut memberikan kritik terhadap proses penyusunan fatwa MUI, yang menurutnya, seharusnya MUI tidak sekedar mencari pertimbangan berdasarkan kajian fiqih semata. Menurut Azra, karena persoalan masyarakat modern cukup kompleks, maka MUI seharusnya mencari masukan dan pertimbangan dari pakar berbagai disiplin ilmu misalnya pakar politik, sosiologi, psikologi dan lain-lain. Selain itu penetapan fatwa seharusnya juga mempertimbangkan dimensi budaya, sosial, agama dan lain-lain dalam konteks kebangsaan.

Berpijak pada fatwa-fatwa MUI yang mengundang kontroversi di atas, ada indikasi permasalahan yang sedang dihadapi oleh MUI dalam proses penetapan fatwanya. Permasalahan yang pertama adalah tentang status otoritas yang dimiliki MUI menurut pandangan

¹⁹*Ibid.*; Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Agama* (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), xi.

²⁰M. Dawam Rahardjo, “Menggugat Otoritas MUI,” dalam http://www.facebook.com/note.php?note_id=166127356749471. Akses tanggal 5 Desember 2012.

²¹Terkait dengan definisi pluralisme, secara teori memang mempunyai beberapa pengertian. Anis Malik Thoah, *Tren Pluralisme Agama* (Jakarta: Perspektif, 2005), 11; Adian Husaini, *Islam Liberal Pluralisme*, 11-12.

kelompok pembela fatwa maupun kelompok penentang fatwa. Permasalahan kedua adalah kalau MUI masih dianggap otoritatif, mengapa fatwa-fatwa tertentu mendapatkan penentangan dari sebagian masyarakat Indonesia?

Merujuk pada argumentasi yang dikemukakan oleh Khaled M. Abou El Fadl terkait dengan konsep otoritas dan otoritatif ini, yang menyatakan, bahwa apa yang dicapai oleh manusia dalam hal beragama tidak lebih dari pemahaman atau penafsiran yang bersifat otoritatif atas ajaran-ajaran agamanya. Pemahaman yang otoritatif adalah jika seseorang atau lembaga tidak menutup bagi penafsir lain untuk berbeda interpretasi tentang suatu ajaran agama. Karena itu klaim sewenang-wenang sebagai yang paling benar sejauh mungkin harus dihindarkan, kalau tidak, maka seseorang atau lembaga agama dapat terjerumus dalam kubangan otoritarianisme.²² Lebih lanjut Abou El Fadl menambahkan, bahwa meskipun seseorang, organisasi, lembaga atau apapun namanya, yang secara normatif mempunyai otoritas, namun jika tidak diiringi dengan proses komunikasi yang baik antara pemegang otoritas (baca: MUI) dengan penerima perintah (umat Islam), tidak akan mampu melahirkan keputusan yang baik (maksimal).²³

Abou El Fadl memberikan contoh otoritas seorang dosen. Dia (dosen) mempunyai kedudukan sebagai seorang “pemangku” otoritas (*being an authority*) dan sekaligus “pemegang” otoritas (*being in authority*)²⁴ atas mahasiswanya. Dosen secara normatif sebagai pemangku otoritas, karena telah ditetapkan oleh kampus melalui surat keputusan (SK), sementara dia sebagai pemegang otoritas, karena secara kualifikasi dia mempunyai keahlian (kapabilitas) akademis, sehingga mahasiswa menaruh kepercayaan kepadanya

²²Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Yogyakarta: Serambi, 2004), 102.

²³*Ibid.*, 40.

²⁴Ada perbedaan pengertian antara pemangku otoritas dan pemegang otoritas. Pemangku otoritas adalah seseorang yang mempunyai otoritas karena jabatan formalnya, misalnya seorang polisi. Sedangkan pemegang otoritas adalah seseorang yang mempunyai otoritas karena keahlian/skill yang dia miliki, misalnya tukang listrik/tukang elektronik. *Ibid.*, 37.

untuk keperluan studinya. Tetapi kepercayaan yang diberikan oleh mahasiswa kepada sang dosen tersebut bukan sebuah kepercayaan total, dalam arti dia tidak menyerahkan seluruh keputusannya kepada sang dosen. Dia hanya akan menyerahkan sejumlah kepercayaannya kepada sang dosen dan memberikan dia wewenang untuk membantu dalam menentukan keputusannya. Karena itu, tatkala sang dosen membantu mahasiswanya dalam pengambilan keputusan tersebut harus melalui penjelasan dan penalaran yang jelas dan logis. Dan apabila sang dosen tersebut gagal menjelaskan alasan di balik argumentasinya, maka secara otomatis otoritasnya di hadapan mahasiswanya tersebut akan berkurang atau bahkan hilang. Sebaliknya ketika seorang mahasiswa merasa puas dengan apa yang disarankan oleh dosennya, maka kepercayaan mahasiswanya akan semakin kuat dan begitu juga sang dosen mempunyai otoritas yang kuat bagi mahasiswanya tersebut. Tetapi otoritas seorang dosen atas mahasiswanya itu, secara normatif hanyalah kekuasaan untuk memberi nasihat kepada mahasiswa, bukan kekuasaan untuk memaksa.²⁵ Sehingga dalam pemberian dan penerimaan otoritas antara sang dosen dengan mahasiswa tersebut telah terjadi proses dialog yang logis, terbuka dan demokratis, tanpa ada unsur represif, yang disebut oleh Abou El Fadl dengan istilah otoritas *persuasif*.²⁶ Dalam perspektif otoritas persuasif ini, sebuah otoritas akan dapat memperoleh kekuataannya setelah adanya proses dialog atau komunikasi antara pemangku otoritas (dosen) dengan penerima otoritas (mahasiswa).

Demikian juga hubungan antara MUI dengan umat Islam dapat dianalogikan dengan gambaran hubungan antara seorang dosen dengan mahasiswanya seperti di atas. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, MUI adalah salah satu lembaga keagamaan yang “memiliki otoritas” menetapkan fatwa di Indonesia. Karena itu fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh MUI juga perlu dinilai, apakah fatwa-fatwa tersebut dapat diterima secara jelas dan logis oleh

²⁵*Ibid.*, 41.

²⁶*Ibid.*, 37.

masyarakat Muslim Indonesia. Sehingga dalam beberapa kasus fatwa MUI di atas, apakah hal itu menandakan adanya kegagalan dalam proses penerapan otoritas yang dimaksud oleh Abou El Fadl? Karena itu, menurut Abou El Fadl, seorang *mufti* atau sebuah lembaga fatwa (seperti MUI) harus memenuhi standar kualifikasi agar terhindar dari sikap kesewenang-wenangan (otoritarianisme) dalam menetapkan fatwanya. Kualifikasi yang dimaksud di sini merupakan implementasi dari nilai-nilai etis yang berkaitan dengan ukuran baik dan buruknya suatu perbuatan.

Etika secara bahasa dimaknai dengan “sistem prinsip-prinsip moral” dan secara istilah dapat diartikan sebagai nilai mengenai benar dan salah yang dianut suatu golongan atau masyarakat.²⁷ Selain terkait dengan benar dan salah, etika juga berkaitan dengan nilai kebaikan.²⁸ Dalam pengertian ini, etika dapat dipakai dalam arti nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya atau dengan kata lain sebagai kumpulan asas atau nilai moral yang berupa kode etik.²⁹ Dalam konteks ini, apakah fatwa MUI tersebut dapat membawa kepada kebaikan jika ditinjau dari kode etik berfatwa yang berlaku dalam masyarakat majemuk.

Penelitian ini berangkat dari persoalan etika berfatwa dan otoritas pada MUI sebagaimana yang telah dideskripsikan di atas. Pada dasarnya penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian hukum, karena yang dikaji adalah produk fatwa. Produk hukum atau fatwa dalam konteks ini dibahas dengan menggunakan pendekatan etis filosofis. Fatwa-fatwa MUI yang dipilih, akan dikaji dengan menggunakan kerangka etika berfatwa Khaled M. Abou El Fadl. Pendekatan etis filosofis yang dimaksud di sini merupakan sebuah kandungan nilai-nilai etis yang digunakan sebagai parameter untuk

²⁷K. Bartens, *Etika* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 5.

²⁸Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 327, 349.

²⁹*Ibid.*, 6.

mengukur fatwa-fatwa MUI dari perspektif baik dan buruknya dalam konteks kehidupan masyarakat Indonesia yang bersifat majemuk.

Sesuai dengan tema penelitian ini yang fokus pada etika berfatwa di tengah masyarakat majemuk, maka dalam penelitian ini dipilih beberapa fatwa MUI yang diklasifikasikan dalam tiga macam (jenis) fatwa, yaitu fatwa MUI yang terkait dengan fatwa sosial keagamaan, fatwa sertifikasi halal, dan fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN). Penelitian ini akan memfokuskan pada tiga macam fatwa di atas terutama yang ditetapkan oleh MUI pasca Orde Baru yang telah terkompilasi dalam buku fatwa MUI yang berjudul *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* yang memuat fatwa MUI dari tahun 1973-2009 dan *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*.³⁰ Mengingat keterbatasan waktu dan biaya yang tersedia, penelitian ini hanya memfokuskan pada 5 fatwa yang tersebar dalam tiga macam (jenis) fatwa MUI di atas. Kelima fatwa tersebut dipilih dengan pertimbangan karena fatwa-fatwa tersebut merupakan jawaban MUI atas persoalan yang terjadi di Indonesia dalam konteks kehidupan yang bersifat majemuk.

B. Rumusan Masalah

Berpijak dari latar belakang di atas, penelitian ini menguraikan persoalan tersebut dalam bentuk rumusan masalah:

1. Bagaimana penerapan prinsip-prinsip etika berfatwa yang dijadikan pedoman oleh MUI dalam kehidupan komunitas yang majemuk di Indonesia?
2. Bagaimana otoritas fatwa-fatwa MUI terkait dengan prinsip-prinsip etika berfatwa dalam kehidupan komunitas yang majemuk di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian dan Kontribusi Keilmuan

1. Tujuan penelitian ini adalah:

³⁰*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2010); Tim Penulis Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional* (Jakarta: PT. Intermedia, 2003).

- a. Untuk menganalisis penerapan prinsip-prinsip etika berfatwa yang dijadikan pedoman oleh MUI dalam kehidupan komunitas yang majemuk di Indonesia.
- b. Untuk menganalisis otoritas fatwa-fatwa MUI terkait dengan prinsip-prinsip etika berfatwa dalam kehidupan komunitas yang majemuk di Indonesia.

2. Kontribusi Keilmuan

Penelitian ini menawarkan sebuah pandangan bahwa kajian hukum Islam harus dibangun pada landasan epistemologi keilmuan. Hal ini dimaksudkan untuk memperoleh rumusan hukum Islam, dalam konteks ini adalah produk fatwa yang otoritatif, sehingga sebuah produk hukum (produk fatwa) harus mempunyai nilai etis filosofis terutama jika implementasi hukum tersebut melibatkan masyarakat yang plural (majemuk). Karena itu, sebuah produk hukum, dalam hal ini fatwa harus ditetapkan dengan mengacu pada kerangka etika berfatwa agar menjadi sebuah keputusan fatwa yang bersifat otoritatif. Di samping itu, dalam perspektif aksiologis, fatwa juga harus mempunyai manfaat bagi umat Islam, sehingga sebuah produk fatwa dapat difungsikan sebagai panduan hidup bagi masyarakat Muslim secara maksimal.

D. Kajian Kepustakaan

Pembahasan mengenai fatwa MUI telah banyak dilakukan oleh para akademisi dan telah dipublikasikan dalam berbagai karya, baik dalam bentuk buku, jurnal, ataupun disertasi. Karya-karya tersebut dihasilkan oleh para peneliti seperti Muhammad Atho Mudzhar, Moch Nur Ichwan, Muhammad Asrorun Ni'am, Piers Gillespie, Lutfi Assyaukani, Lilik Rofiqoh, Ahmad Zainul Hamdi, Tim Lindsey, Nadirsyah Hosen, Syafiq Hasyim dan beberapa peneliti lain yang mengkaji fatwa MUI dari berbagai aspek pembahasan, misalnya dari aspek sosial, hukum, ekonomi ataupun politik.

Di antara penelitian tentang fatwa MUI yang tergolong awal (pada masa Orde Baru) adalah penelitian disertasi yang dilakukan oleh Muhammad Atho Mudzhar dengan judul "*Fatwas of The*

Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988". Disertasi tersebut telah dibukukan dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "*Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988*".³¹ Karya ini mengkaji fatwa-fatwa MUI dengan menggunakan pendekatan sosio-historis. Penelitian ini lebih menekankan pada aspek metodologi penetapan hukum yang digunakan oleh MUI dalam menetapkan fatwa-fatwanya dan juga faktor sosial-budaya yang mengitarinya. Menurut Mudzhar, dari aspek metodologi, fatwa-fatwa MUI tidak mengikuti suatu pola tertentu. Artinya, beberapa fatwa langsung mengambil dasar dari Alquran sebelum merujuk kepada Hadis dan kitab-kitab fiqh. Tetapi ada fatwa lainnya yang tidak didasarkan pada Alquran namun MUI langsung meneliti di dalam naskah-naskah fiqh yang ada, kemudian menganalogkan permasalahan yang dibahas, tanpa mempelajari terlebih dahulu ayat-ayat Alquran dan Hadis yang ada. Dari aspek sosio historis, karya ini juga meninjau pengaruh fatwa-fatwa MUI tersebut bagi kehidupan umat Islam. Menurut Mudzhar, beberapa fatwa tersebut mempunyai tingkat ketersiaran di tengah masyarakat, sekaligus respon atau reaksi masyarakat terhadap fatwa-fatwa tersebut.³² Ada fatwa yang mempunyai tingkat ketersiaran luas dan tidak menimbulkan pertentangan, fatwa yang tidak menyebar secara luas dan tidak mendapatkan reaksi masyarakat, fatwa yang tersebar luas dan menimbulkan reaksi dari masyarakat namun pemerintah bersikap netral, fatwa yang tersiar luas, tetapi hanya sedikit menimbulkan pertentangan dan pemerintah mendukung, fatwa yang tersiar luas dan menimbulkan banyak pertentangan serta pemerintah tidak menyukai fatwa tersebut.³³ Penelitian lain yang mempunyai kedekatan dengan penelitian Atho Mudzhar adalah penelitian Ali Mufrodi yang berjudul "*Peranan Ulama Pada Masa Orde Baru:*

³¹Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988*, terj. Soedarso Soekarno (Jakarta: INIS, 1993).

³²*Ibid.*, 144.

³³*Ibid.*

Studi Tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia". Menurut Mufrodi, pada masa Orde Baru ulama berperan sebagai penghubung antara masyarakat dengan pemerintah. Hal ini dapat dilihat dari pembentukan MUI yang didukung penuh oleh pemerintah Orde Baru ketika itu. Karena itu, menurutnya, fatwa-fatwa MUI sedikit banyak dipengaruhi oleh kepentingan pemerintah ketika itu.³⁴

Selanjutnya dua penelitian Muhammad Asrorun Ni'am yang berjudul "*Sadd al-Dzarī'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia*,"³⁵ dan "*Pendekatan Preventif dalam Fatwa Produk Halal: Analisis Fatwa MUI Terkait dengan Produk Halal*,"³⁶ yang memfokuskan pada kajian fatwa MUI dalam perspektif hukum Islam dan ditujukan sebagai upaya pencegahan terhadap terjadinya hal-hal yang dilarang oleh syara' (*sadd az-zarī'ah*). Menurut hasil penelitian Asrorun Niam, bahwa fatwa-fatwa tertentu yang ditetapkan oleh MUI lebih banyak dipengaruhi oleh pertimbangan untuk mencegah terjadinya kerusakan (*mafsadat*) dari pada pertimbangan mengambil manfaatnya.³⁷ Keputusan-keputusan MUI ini terkadang berbeda dengan keputusan yang diambil oleh para ulama lain atas pertimbangan untuk menghindarkan dari keburukan (hal-hal yang dilarang). Meskipun pada dasarnya suatu perbuatan dibolehkan secara *syar'i*, tetapi karena ada faktor-faktor tertentu maka perbuatan tersebut menjadi dilarang. Dari hasil penelitiannya, Asrorun Niam menemukan kurang lebih 22 fatwa MUI yang menggunakan pendekatan *sadd az-zarī'ah* yang tersebar pada tiga bidang yaitu keagamaan, ekonomi syari'ah, dan halal. Di antara 22 fatwa tersebut, fatwa keagamaan menduduki persentase terbesar,

³⁴Ali Mufrodi, "Peranan Ulama Pada Masa Orde Baru: Studi Tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia", *Disertasi* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1994).

³⁵Muhammad Asrorun Niam, "Sadd al-Dzarī'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia," *Disertasi* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008).

³⁶Muhammad Asrorun Niam, "Pendekatan Preventif dalam Fatwa Produk Halal: Analisis Fatwa MUI Terkait dengan Produk Halal," *Jurnal Fatwa*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2011.

³⁷Asrorun Niam, "Sadd al-Dzarī'ah dan Aplikasinya," 151-158.

yaitu ada 18 fatwa (81,81%), ekonomi syariah 1 fatwa (4,55%), dan fatwa halal ada 3 fatwa (13,64%).³⁸

Sementara itu, penelitian tentang MUI yang masuk ranah kajian politik adalah penelitian yang dilakukan oleh Moch Nur Ichwan melalui tiga buah karyanya yang berjudul; (1) "Ulama, State, and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto",³⁹ (2) "The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post New Order Banten".⁴⁰; (3) "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy".⁴¹ Secara umum ketiga karya Ichwan mengkaji MUI dalam konteks relasi politik. Penelitian ini menyoroti perjalanan MUI pasca Orde Baru sampai reformasi sebagai upaya untuk memposisikan dirinya dalam pergulatan politik di Indonesia. Hal ini dapat dilihat dari sejumlah fatwa dan *tausiyah*⁴² yang dikeluarkan oleh MUI tentang politik dan yang mempunyai dampak politik. Menurut Ichwan, era reformasi merupakan momentum yang tepat bagi MUI untuk mengubah orientasinya dari *khādim al-ḥukūmah* menjadi *khādim al-ummah* yang menjadikan MUI sebagai lembaga yang lebih independen dalam menentukan sikapnya. Perubahan orientasi tersebut juga berpengaruh dalam diri MUI yang cenderung

³⁸*Ibid.*

³⁹Moch Nur Ichwan, "Ulama, State, and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto," *Journal Islamic Law and Society*, No. 12, Vol.1, 2005.

⁴⁰Moch Nur Ichwan, "The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post New Order Banten," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 06, No. 01, June 2012.

⁴¹Moch Nur Ichwan, "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy," dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesia Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013).

⁴²Dalam Kamus Hans Wehr kata *tausiyah* mempunyai beberapa arti antara lain; *recommendation* (nasehat, anjuran), *admonition* (teguran, peringatan) *advice* (nasehat), *suggestion* (saran, usul), *order* (pesanan, perintah), *entrusting* (memperpercayaan), *commission* (tugas), *mandate* (perintah, amanat, tugas). Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, J. Milton Cowan (ed.), (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), 1260; dikutip dalam Moch Nur Ichwan, "Ulama, State, and Politics...", 51-52.

ke arah puritan dan ortodok. Ichwan menyebutnya dengan istilah “moderat puritan”. Indikasi puritan tersebut dapat dilihat dari kecenderungan MUI, baik melalui fatwa ataupun *tauṣiyah*-nya dengan adanya upaya pemurnian baik dalam hal menyoroti fatwa-fatwa tentang makanan dengan adanya sertifikasi halal, ekonomi syariah dengan adanya fatwa DSN (Dewan Syariah Nasional), maupun membersihkan akidah Islam dari paham-paham yang dianggap merusak. Kecenderungan sikap puritan ini tidak hanya terjadi di MUI pusat, namun juga sudah menyebar di berbagai lembaga MUI di tingkat daerah.⁴³ Meskipun MUI dinilai puritan, tetapi Ichwan menilai bahwa MUI masih dalam kategori moderat. Ciri kemoderatannya ditandai antara lain, sikap MUI yang menolak radikalisme dan terorisme, serta penerimaannya (walau selektif) terhadap modernitas, serta penerimaannya atas negara yang berdasarkan Pancasila, dan demokrasi modern, bukan berdasarkan Islam.⁴⁴ Ciri-ciri komoderatannya ini juga terlihat pada usaha MUI yang memerankan diri sebagai penyeimbang dalam pertarungan antara kelompok liberal dengan kelompok radikal yang sedang bersaing untuk mencari pengaruh dalam tubuh MUI, meskipun dalam persaingan dua kubu tersebut, MUI lebih condong ke sayap radikal (baca: puritan) dari pada ke kelompok liberal.⁴⁵

Karya yang hampir mirip dengan karya Nur Ichwan di atas adalah penelitian Lilik Rofiqoh yang berjudul “*The Shifting Role of The Majelis Ulama Indonesia (MUI) As The National Religious Authority in Indonesia*”.⁴⁶ Karya Rofiqoh tersebut mengkaji tentang peranan MUI sebagai lembaga yang telah memiliki pengalaman dalam berhubungan dengan pemerintah mulai masa Orde Baru sampai pasca Orde Baru (Pemerintahan Susilo Bambang Yudoyono).

⁴³Moch Nur Ichwan, “Towards a Puritanical Moderate Islam,” 62; Moch Nur Ichwan, “The Local Politics of Orthodoxy,” 171.

⁴⁴Moch Nur Ichwan, “Towards a Puritanical Moderate Islam,” 63.

⁴⁵*Ibid.*, 64-65.

⁴⁶Lilik Rofiqoh: Lilik Rofiqoh, “The Shifting Role of the Majelis Ulama Indonesia (MUI) as the National Religious Authority in Indonesia,” *al-ahkām: Jurnal Ilmu Syari’ah*, Volume 8, No. 1, September 2011.

Menurut Rofiqoh, bahwa hubungan MUI dengan Orde Baru dapat dikatakan sebagai hubungan yang harmonis, ditandai dengan adanya beberapa fatwa yang dianggap sejalan dengan program pemerintah, seperti fatwa Keluarga Berencana (KB), dan budi daya katak hijau. Bukti adanya hubungan yang harmonis ini ditunjukkan dengan dijadikannya beberapa pejabat tinggi negara sebagai bagian dari struktur kepengurusan MUI, misalnya sebagai Dewan Penasehat atau Dewan Pertimbangan. Namun ketika memasuki era reformasi terjadi perubahan hubungan antara keduanya, terutama pada masa pemerintahan Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Pada era Gus Dur ini, hubungan MUI dengan pemerintah dapat dikatakan tidak harmonis, karena adanya sikap kritis Gus Dur terhadap MUI, termasuk komentar Gus Dur agar MUI tidak usah berkantor lagi di Masjid Istiqlal, dan mempertanyakan dana pemerintah yang diterima MUI melalui Kementerian Agama. Sebaliknya MUI juga tidak menyetujui beberapa kebijakan pemerintahan Gus Dur, misalnya pada saat pemerintahan Gus Dur mengadakan hubungan diplomatik dengan Negara Israel, dan pengampunan terhadap keturunan eks. PKI. Akibat hubungan yang tidak harmonis ini, akhirnya MUI tidak mencantumkan lagi nama-nama pejabat negara dalam struktur kepengurusannya, terutama kepengurusan mulai tahun 2000-2005.⁴⁷ Pasca pemerintahan Gus Dur, hubungan MUI dengan pemerintahan kembali normal, terutama pada masa pemerintahan Susilo Bambang Yudoyono (SBY). Bahkan pada masa pemerintahan SBY ini hubungan antara keduanya terlihat cukup harmonis, bahkan posisi MUI semakin kuat karena beberapa fatwanya dijadikan sebagai acuan beberapa peraturan pemerintah, khususnya dalam bidang ekonomi syariah. Demikian juga MUI kembali mencantumkan beberapa pejabat tinggi negara ke dalam struktur kepengurusannya pada tahun 2010.⁴⁸

Karya berikutnya adalah karya Syafiq Hasyim yang berjudul *“Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and*

⁴⁷*Ibid.*,169.

⁴⁸*Ibid.*,172.

its Role in the Shariatization of Indonesia".⁴⁹ Karya ini membahas terjadinya proses yang oleh Hasyim disebut dengan istilah 'syariahisasi' (*shariatization*) yang dilakukan oleh MUI di Indonesia. Hasyim memberikan definisi terhadap makna 'syariahisasi' di Indonesia sebagai upaya (*ikhtiyar*) yang dimaksudkan untuk menghidupkan dan memasukkan kembali norma-norma syariah dalam ranah hukum dan ruang publik di Indonesia.⁵⁰ Menurut Hasyim, usaha MUI untuk melakukan upaya 'syariahisasi' ini sebenarnya sudah terlihat sejak awal berdirinya organisasi ini pada tahun 1975. Namun setelah rezim Soeharto jatuh tahun 1998, usaha 'syariahisasi' ini gaungnya terasa cukup menggema dan MUI sukses mengaplikasikannya ke dalam wilayah moral publik Islami, gaya hidup halal, melakukan pemurnian Islam, dan melakukan 'syariahisasi' baik dalam ranah sosial maupun dalam ranah hukum.⁵¹ Kajian dan proses 'syariahisasi' yang dilakukan oleh Hasyim ini lebih difokuskan pada era Pasca Orde Baru, era reformasi sampai era kepemimpinan kedua Presiden Susilo Bambang Yudoyono (SBY) pada tahun 2012. Kajian ini juga memfokuskan pada era rezim otoriter ke rezim reformasi. Selama masa transisi ini, umat Islam Indonesia sebagai negara dengan komunitas Muslim terbesar memperjuangkan kembali isu-isu fundamental dan hak-hak mereka yang berkenaan dengan identitas dan keterwakilannya, yang pada saat Orde Baru dianggap sebagai hal yang sensitif dan dibatasi gerak-geriknya. Dan yang paling penting, kelompok Islamis sangat aktif menggunakan masa transisi ini untuk menyuarakan dan menunjukkan aspirasi serta mengajak bangsa Indonesia untuk menerapkan hukum syariah secara lebih serius.⁵²

⁴⁹Syafiq Hasyim, "Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and its Role in the Shariatization of Indonesia," *Dissertation* (Berlin: Freie Universitat Berlin, 2013).

⁵⁰*Ibid.*, 19.

⁵¹*Ibid.*, 19.

⁵²*Ibid.*, 21-22.

Proses ‘syariahisasi’ menjadi semakin nyata setelah fatwa dan *tausiyah* MUI diterima dan direkomendasi secara resmi ke dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia. Karena itu MUI memperoleh otoritas, baik dari negara maupun dari masyarakat Muslim Indonesia. Ada empat wilayah fatwa yang menjadi perhatian MUI yaitu terkait dengan pengkafiran (*takfir*), praktek keagamaan dan moral publik, gaya hidup halal, dan ekonomi syariah.⁵³

Karya berikutnya yang juga membahas MUI dalam dimensi politik adalah penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Zainul Hamdi yang berjudul “*Radikalisasi Islam Melalui Institusi Semi Negara: Studi Kasus atas Peran MUI Pasca-Soeharto*”.⁵⁴ Penelitian ini meninjau MUI dari segi politik. Hamdi menilai bahwa semenjak pasca jatuhnya rezim Orde Baru, MUI telah mengambil peran yang luar biasa dalam ranah politik di Indonesia. Meskipun posisinya bukan lembaga resmi dan hanya sebagai lembaga semi negara, tetapi fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI mempunyai pengaruh yang luar biasa besar di Indonesia. Satu hal yang menjadi titik poin penelitian ini, yaitu hasil temuan Hamdi bahwa telah terjadi proses radikalisasi di tubuh MUI. Hal ini dapat dibandingkan dengan karakter MUI sebelumnya yang hanya berperan sebagai penjustifikasi kebijakan-kebijakan Orde Baru.⁵⁵ Namun pasca Orde Baru, ada perubahan dalam MUI yang tidak lagi menjadi pejustifikasi kebijakan pemerintah, namun MUI mengadakan afiliasi dengan organisasi Islam konservatif dan juga militer untuk melakukan agenda politik tertentu, misalnya ikut mendukung BJ. Habibie sebagai presiden pengganti Soeharto, karena pada saat itu terjadi penolakan kelompok tertentu terhadap Habibie sebagai presiden karena dia dianggap masih menjadi bagian dari sejarah Orde Baru. Penelitian ini lebih menekankan pada kiprah MUI dari dimensi politik, mulai dari posisi MUI pada rezim Orde Baru, pasca Orde Baru hingga saat ini. Dalam

⁵³*Ibid.*, 260.

⁵⁴Ahmad Zainul Hamdi, “Radikalisasi Islam Melalui Institusi Semi Negara: Studi Kasus atas Peran MUI Pasca-Soeharto,” *Istiqro*, Volume 06, Nomor 01, 2007.

⁵⁵*Ibid.*, 87.

perkembangan berikutnya, terutama pasca Orde Baru, telah muncul unsur radikalisme di tubuh MUI yang disinyalir dipengaruhi oleh peran kelompok koservatif. Tetapi penelitian ini tidak membahas tentang fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh MUI, namun lebih difokuskan pada peran politis MUI.

Sementara karya Lutfi Assyaukani yang berjudul "*Fatwa and Violence in Indonesia*",⁵⁶ membahas tentang hubungan antara fatwa dengan tindak pelanggaran. Menurut Assyaukani, ada hubungan yang erat antara fatwa dan tindak kekerasan yang terjadi di Indonesia.⁵⁷ Kajian ini juga memfokuskan pada kajian fatwa MUI terutama pasca Orde Baru yang dinilai beberapa produk fatwa MUI tersebut menjadi penyebab (*trigger*) terjadinya tindak kekerasan di Indonesia yang dilakukan oleh sebuah komunitas tertentu terhadap komunitas lainnya, terutama tindak kekerasan terhadap komunitas Ahmadiyah pasca ditetapkannya fatwa MUI tahun 2005. Assyaukani menilai bahwa gerakan massa yang melakukan tindak kekerasan dengan cara merusak properti itu memiliki hubungan erat dengan lahirnya fatwa MUI.

Penelitian yang cukup baik dilakukan Tobibatussa'adah yang berjudul "*Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia 2005: Otoritas Keagamaan Versus Liberalisasi Pemikiran Islam Pasca Orde Baru*". Disertasi ini fokus membahas fatwa-fatwa hasil Musyawarah Nasional VIII MUI tahun 2005 kaitannya dengan dinamika pemikiran hukum Islam di Indonesia pasca Orde Baru, yang menurut penulis kondisi tersebut sangat berbeda dengan kondisi sebelumnya.⁵⁸

Adapun Piers Gillespie, melalui karyanya yang berjudul "*Current Issues in Indonesia Islam: Analysing the 2005 Council of*

⁵⁶Lutfi Assyaukani, "Fatwa and Violence in Indonesia," *Journal of Religion and Society*, Volume 11 Tahun 2009.

⁵⁷*Ibid.*, 15.

⁵⁸Tobibatussa'adah, "Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia 2005: Otoritas Keagamaan Versus Liberalisasi Pemikiran Islam Pasca Orde Baru," *Disertasi* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2009).

Indonesia Ulama Fatwa No.7 Opposing Pluralism Liberalism and Secularism”,⁵⁹ secara lebih spesifik membahas mengenai fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme yang oleh beberapa pihak dianggap kontroversial, karena fatwa tersebut dinilai menghambat proses iklim demokrasi dalam masyarakat Indonesia. Perjuangan menuju arah demokratisasi di Indonesia selama ini dimotori oleh para pejuang demokrasi yang berbasis pada konsep pluralisme, liberalisme, dan sekularisme. Di samping itu, fatwa MUI terkait dengan definisi ketiga konsep tersebut dinilai tidak benar oleh kelompok pro demokrasi, karena MUI hanya melakukan pendefinisian secara sepihak atas konsep tersebut. Padahal menurut kelompok pro demokrasi, ketiga konsep tersebut merupakan pilar perkembangan pemikiran Islam demokrasi di Indonesia yang dikembangkan sejak tahun 1970.⁶⁰ Menurut Gillespie, munculnya kontroversi fatwa MUI tentang ketiga konsep tersebut sebenarnya menggambarkan adanya dua kelompok pemikiran di Indonesia, yaitu kelompok Islamis yang memberikan dukungan terhadap fatwa MUI tersebut, sementara kelompok lain adalah kelompok pro demokrasi yang menentang fatwa tersebut. Kedua kelompok tersebut menggunakan basis argumen masing-masing dalam rangka mempertahankan pendapatnya tersebut.

Di samping itu, ada beberapa karya lain yang mengelaborasi fatwa-fatwa MUI terkait dengan ekonomi syariah yang antara lain dilakukan oleh Tim Lindsey,⁶¹ Yeni Salma Barlinti,⁶² Muhammad

⁵⁹Piers Gillespie, “Current Issues in Indonesia Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesia Ulama Fatwa No.7 Opposing Pluralism Liberalism and Secularism,” *Journal of Islamic Studies* versi online, 21 Februari 2007.

⁶⁰*Ibid.*

⁶¹Tim Lindsey, “Monopolizing Islam?: The Indonesian Ulama Council and State Regulation of the Islamic Economy,” *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, Vol. 48, No. 2 (2012).

⁶²Yeni Salma Barlinti, “Fatwa MUI tentang Ekonomi Syari’ah,” dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011).

Maksum,⁶³ Faizi,⁶⁴ Cholil Nafis,⁶⁵ Murtadho Ridwan,⁶⁶ Muhammad Yasir Yusuf,⁶⁷ dan Muhammad Ghafur W.⁶⁸ Karya-karya tersebut mengkaji tentang peran penting fatwa MUI dalam perkembangan ekonomi syariah di Indonesia khususnya sejak tahun 1990-an. Karya-karya tersebut secara umum mengkaji kontribusi fatwa MUI dalam pengembangan ekonomi syariah di Indonesia.

Sementara karya Tim Lindsey, Yeni Salma Barlinti, Faizi, Cholil Nafis, Murtadho Ridwan, secara umum memiliki kemiripan dalam aspek tema pembahasannya, yaitu semuanya fokus mengkaji peran strategis fatwa DSN MUI dalam pengembangan ekonomi syariah di Indonesia. Menurut temuan mereka, keberadaan fatwa-fatwa DSN MUI memiliki peran penting dalam pengembangan perbankan syariah di mana mana fatwa-fatwa MUI tersebut diadopsi menjadi materi undang-undang perbankan syariah ataupun Peraturan Bank Indonesia (PBI).⁶⁹ Menurut Yeni Salma Barlinti bahwa fatwa-fatwa DSN MUI dianggap mempunyai otoritas yang paling kuat

⁶³Muhammad Maksum, "Peran Fatwa DSN dalam Menjawab Perkembangan Produk Keuangan Syari'ah," dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011).

⁶⁴Faizi, "Rekonstruksi Fatwa DSN-MUI Terhadap Pengembangan Perbankan Syari'ah di Indonesia," dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011).

⁶⁵Cholil Nafis, "Otoritas Fatwa MUI Terhadap Perbankan Syari'ah," dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011).

⁶⁶Murtadho Ridwan, "Analisis Fatwa MUI tentang Asuransi Syari'ah dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundang-Undangan," dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011).

⁶⁷Muhammad Yasir Yusuf, "Dinamika Fatwa Bunga Bank di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama," dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011).

⁶⁸Muhammad Ghafur W., "Pengaruh Fatwa MUI tentang Keharaman/Interest Terhadap Perkembangan Perbankan Syari'ah di Indonesia," *Jurnal Penelitian Agama*, Volume XVII, No. 2 Mei-Agustus 2008, 355.

⁶⁹Yeni Salma Barlinti, "Fatwa MUI tentang Ekonomi," 526; Cholil Nafis, "Otoritas Fatwa MUI," 629.

dibanding fatwa tentang kemasyarakatan (keagamaan). Indikasinya adalah bahwa fatwa DSN ini mempunyai daya ikat bagi pelaku ekonomi syariah di Indonesia yang ditandai dengan adanya hukuman sanksi administratif bagi yang melanggarnya.⁷⁰ Namun di antara karya-karya tersebut, karya Tim Lindsey yang nampaknya cukup kritis terhadap MUI. Lindsey menilai bahwa MUI mempunyai otoritas yang kuat sekali dalam sistem ekonomi Islam (syariah) di Indonesia. Hal ini terbukti bahwa MUI melalui fatwa-fatwanya menjadi penentu kebijakan pemerintah terutama kaitannya dengan aplikasi ekonomi syariah di Indonesia, proses sertifikasi halal, dan pelaksanaan ibadah haji. Bahkan MUI cenderung ingin melakukan monopoli dalam wilayah sertifikasi halal, DSN, maupun melaksanakan ibadah haji.

Sedangkan karya Muhammad Yasir Yusuf dan Muhammad Ghafur W. mengkaji mengenai bunga bank dalam perspektif fatwa MUI. Namun kedua karya ini mempunyai fokus yang sedikit berbeda. Karya Muhammad Yasir Yusuf membahas bunga bank dalam perspektif fatwa MUI, Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama di mana menurut ketiga organisasi tersebut bunga bank dihukumi haram (dianggap riba).⁷¹ Sementara Muhammad Ghafur W mengkaji mengenai respon masyarakat Muslim Yogyakarta terhadap fatwa MUI tersebut, terkait minatnya pada bank syariah dibandingkan dengan bank konvensional pasca dikeluarkannya fatwa pada Januari 2004 tentang haramnya bunga bank konvensional; apakah fatwa MUI tersebut mempengaruhi mereka dalam melakukan transaksi dengan bank konvensional atau tidak. Dengan kata lain, apakah fatwa MUI tersebut dapat mengangkat nilai jual bank syariah (non bunga) di kalangan umat Islam, sehingga pasca fatwa tersebut umat Islam mengalihkan transaksinya dari bank konvensional ke bank syariah.⁷² Hasil penelitian Muhammad Ghafur W menyatakan bahwa fatwa MUI ternyata tidak berpengaruh secara signifikan terhadap

⁷⁰Yeni Salma Barlinti, "Fatwa MUI tentang Ekonomi," 514.

⁷¹Muhammad Yasir Yusuf, "Dinamika Fatwa Bunga Bank," 695.

⁷²*Ibid.*, 355.

masyarakat terkait dengan pengalihan transaksi dari bank konvensional ke bank syariah.

Adapun penelitian yang memiliki kedekatan atau kemiripan dengan penelitian penulis dari aspek kajian fatwa, terutama pada aspek proses penetapan fatwa adalah penelitian yang dilakukan oleh Nadirsyah Hosen yang berjudul “*Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)*”.⁷³ Penelitian Nadirsyah ini mengkaji aspek aspek di balik ditetapkannya sebuah fatwa MUI. Aspek di balik penetapan sebuah fatwa yang menjadi fokus kajian ini adalah mengenai berbagai hal, baik dari segi metode yang digunakan, sumber hukum, klasifikasi atau jenis fatwa, sampai proses penetapan sebuah fatwa. Nadirsyah sampai pada kesimpulan bahwa identitas MUI sebagai lembaga fatwa dan dianggap lembaga semi negara, yang sekaligus menjadi payung bagi berbagai organisasi keagamaan di Indonesia ternyata tidak mudah untuk membuat semua pihak merasa puas terhadap ketetapan fatwa-fatwanya. Dalam proses penetapan fatwanya, MUI harus menyeleksi berbagai pendapat, metode, maupun alasan yang terkadang menimbulkan kontroversi dan harus dilakukan dengan sikap sangat hati-hati, agar menemukan arah yang tepat dalam rangka membimbing umat Islam ketika menghadapi problem problem kontemporer yang sekiranya belum ada ketentuannya baik dalam Alquran maupun Hadis.⁷⁴

Penelitian Nadirsyah ini lebih fokus pada keseluruhan proses pembuatan fatwa MUI secara umum. Dari semua karya terdahulu yang telah dipaparkan di atas belum ada yang mengkaji fatwa MUI dari dimensi etik. Karena itu kajian terhadap fatwa-fatwa MUI masih menyisakan ruang kosong untuk diteliti terutama ditinjau dari dimensi etik tersebut dan inilah yang menjadi fokus kajian penulis dalam penelitian disertasi ini. Penulis berasumsi bahwa aspek etika dalam berfatwa mempunyai peran yang sangat penting terhadap proses penetapan fatwa terutama terkait dengan aspek otoritas sebuah fatwa.

⁷³Nadirsyah Hosen, “Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998),” *Journal of Islamic Studies*, Volume 15:2 (2004), 149.

⁷⁴*Ibid.*

E. Kerangka Teori

Kajian tentang etika berfatwa sebenarnya masuk dalam kajian *ushul fiqh* yang lebih dikenal dengan istilah *adāb al-iftā'*.⁷⁵ Namun demikian istilah *adāb* juga dapat dimaknai dengan etika atau moral yang masuk dalam kajian filsafat, misalnya istilah *adāb al-Islām* sinonim dengan istilah *etics of Islam*.⁷⁶ Maka kajian *adāb al-iftā'* ini juga dikaitkan dengan persoalan filsafat yang mana konsep “baik-buruk, benar-salah” juga termasuk dalam wilayah pembahasan *adāb al-iftā'* tersebut. Karena itu, dalam pembahasan kerangka teori ini juga akan dibahas tentang pengertian etika seperlunya sebagai pengantar untuk membahas tentang konsep etika berfatwa (*adāb al-iftā'*).

Secara mendasar, pengertian etika telah dikemukakan oleh beberapa penulis, yang secara etimologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *ethos* yang mempunyai arti watak, kesusilaan atau adat. Dalam bahasa Latin, etika ini berasal dari kata *ethic (us)* yang mempunyai arti kebiasaan, *habit*, atau *custom*.⁷⁷ Adapun secara istilah, etika dapat diartikan sebagai nilai mengenai benar dan salah yang dianut suatu golongan atau masyarakat.⁷⁸ Dalam pengertian ini, etika dapat dimaknai dalam arti sebagai nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya atau dengan kata lain ia sebagai kumpulan asas atau nilai moral yang berupa kode etik.⁷⁹

⁷⁵Muhammad Khalid Masud at.al, “Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation,” dalam Muhammad Khalid Masud at.al (ed.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, (tp: Harvard University Press, 1996), 15.

⁷⁶Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, J. Milton Cowan (ed.), (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), 11.

⁷⁷Burhanudin Salam, *Etika Individual Pola Dasar Filsafat Moral* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2000), 3; Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlak)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 3; Rachmat Jatnika, *Sistem Etika Islami* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1996), 218.

⁷⁸K. Bartens, *Etika*, 5.

⁷⁹*Ibid.*, 6.

Konsep etika sering digunakan sebagai suatu istilah yang dianggap sinonim dengan moral,⁸⁰ atau dalam konteks Islam disebut dengan istilah *akhlak*,⁸¹ atau *adab*.⁸² Moral berasal dari bahasa latin *moralis*. Kata *mos*, *moris* dapat diartikan dengan adat, kebiasaan.⁸³ Istilah *moralis* ini kemudian menjadi istilah teknis yang tidak lagi berarti kebiasaan, tetapi mengandung makna moral seperti digunakan dalam pengertian sekarang. Moral selalu dikaitkan dengan kewajiban khusus, dihubungkan dengan norma sebagai cara bertindak yang berupa tuntutan, baik relatif maupun mutlak. Dengan kata lain, moral mengacu pada baik buruknya manusia terkait dengan tindakan, sikap dan cara mengungkapkannya. Moral mencoba menjawab pertanyaan: “Apa yang harus saya lakukan?”.

Konsep moral mengandung dua makna: Pertama, keseluruhan aturan dan norma yang berlaku, yang diterima oleh suatu masyarakat tertentu sebagai arah atau pegangan dalam bertindak, dan diungkapkan dalam kerangka yang baik dan yang buruk. Kedua, disiplin filsafat yang merefleksikan tentang aturan-aturan tersebut dalam rangka mencari pendasaran dan tujuan atau finalitasnya. Pengertian yang kedua ini lebih dekat dengan penggunaan konsep etika.⁸⁴

Lebih lanjut dijelaskan oleh Franz Magnis Suseno mengenai pengertian etika sebagai refleksi filosofis tentang moral adalah etika merupakan filsafat atau pemikiran kritis dan mendasar tentang ajaran-ajaran, norma-norma, nilai-nilai serta kebiasaan-kebiasaan dan

⁸⁰Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan* (Jakarta: Kompas, 2003), 186.

⁸¹Akhlak berasal dari bentuk jamak bahasa Arab *khuluq* yang berarti suatu sifat permanen pada diri orang yang melahirkan perbuatan secara mudah tanpa membutuhkan proses berpikir. Definisi lain dari akhlak adalah sekumpulan nilai-nilai yang menjadi pedoman berperilaku dan berbuat. Akhlak juga secara singkat diartikan sebagai budi pekerti atau perangai. Abd. Haris, *Etika Hamka: Konstruksi Etik Berbasis Rasional-Religius*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), 11.

⁸²Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Modern Written*, 11.

⁸³Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, 186.

⁸⁴*Ibid.*, 187.

pandangan moral secara kritis.⁸⁵ Pemaknaan etika sebagai filsafat moral ini sekaligus menunjukkan bahwa kajian dalam etika bukan dalam bentuk studi deskriptif seperti yang dilakukan oleh para ahli ilmu-ilmu sosial seperti, sosiolog, antropolog, psikolog ataupun sejarawan, tetapi ia (etika) merupakan bentuk kajian kritis. Etika ingin menjawab pertanyaan: “Bagaimana hidup yang baik?”. Jadi etika lebih dipandang sebagai seni hidup yang mengarah kepada kebahagiaan dan memuncak pada kebijakan.

Karena itu, dari uraian di atas dapat dibedakan pengertian (makna) antara moral dengan etika. Bila pada moral memiliki makna tentang bagaimana berperilaku sesuai dengan tuntutan norma-norma atau nilai-nilai yang telah diakui oleh individu atau kelompok ketika berinteraksi dengan individu atau kelompok lainnya, maka pada etika atau filsafat moral selain seseorang dituntut dapat berperilaku sesuai dengan norma-norma atau nilai-nilai tertentu, dia juga dituntut untuk mengetahui dan memahami sistem, alasan-alasan dan dasar-dasar moral serta konsep-konsepnya secara rasional guna menggapai kehidupan yang lebih baik.

Kajian etika biasanya dilakukan dalam dua bentuk pendekatan, yang mana kedua pendekatan ini saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan, yaitu pendekatan normatif dan analitik. Pendekatan normatif pada umumnya dilakukan dengan mencermati bentuk-bentuk perilaku yang sesuai dengan norma-norma yang ditunjukkan validitasnya bagi semua manusia secara rasional oleh filsuf moral.⁸⁶ Adapun pendekatan analitik meliputi aspek penelaahan konsep-konsep yang dipakai dan penelaahan mengenai logika sebagai alasan-alasan bagi perilaku moral.⁸⁷

Berkaitan dengan dua pendekatan ini, ada dua bentuk sistem pemikiran dalam etika, yaitu paham deontologis dan paham

⁸⁵Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 14.

⁸⁶Muhmidayeli, “Pemikiran Etika Ibn. Miskawih dan J.J. Rousseau (Studi Pebandingan Filsafat Moral,” *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 19.

⁸⁷*Ibid.*

teleologis. Istilah deontologis (*deontology*) berasal dari bahasa Yunani “*deon*” yang berarti “kewajiban”. Deontologis adalah suatu paham dalam etika yang menekankan suatu perbuatan moral bukan pada nilai intrinsik dari konsekuensi perbuatan, atau dengan kata lain yang menjadikan dasar pertimbangan terhadap baik atau buruk suatu perbuatan adalah kewajiban.⁸⁸ Seseorang melakukan suatu perbuatan karena ia (perbuatan tersebut) diwajibkan, sebaliknya dia tidak melakukan perbuatan karena ia dilarang. Adapun teleologis adalah paham yang lebih menekankan perbuatan moral pada nilai intrinsik dari konsekuensi suatu perbuatan. Dengan kata lain, paham teleologis ini menjadikan *right* (benar) mendahului *good* (baik), maksudnya bahwa setiap perbuatan yang dinilai benar, maka ia adalah juga perbuatan yang baik. Berbeda dengan paham deontologis, bahwa antara *right* dengan *good* sama sekali tidak berhubungan atau tidak berkaitan. Aspek lain yang terkait dengan etik (*good* atau baik) ini adalah bahwa suatu perbuatan itu juga harus mempunyai manfaat atau dapat memberikan kebahagiaan bagi manusia secara umum (*utilitarianisme* atau *hedonisme altruistis*).⁸⁹

Adapun kajian epistemologi etika Islam atau filsafat moral Islam terhadap nilai suatu perbuatan (konsep baik dan buruk) sebenarnya juga telah lama diperdebatkan oleh kalangan teolog maupun filsuf Muslim sejak zaman klasik. Para pakar telah mengemukakan perspektif yang berbeda mengenai klasifikasi konsep etika Islam ke dalam beberapa pandangan kelompok. George F. Hourani mengklasifikasikan kajian epistemologi etika Islam ini menjadi empat kelompok pemikiran, yaitu:⁹⁰

1. Aliran Objektivisme (*Objectivism*) yang menyatakan bahwa *right* “(ke) benar (an)” itu mempunyai arti yang objektif dalam arti bahwa ada kualitas nyata bagi sebuah tindakan (perbuatan)

⁸⁸*Ibid.*; K. Bartens, *Pengantar Etika Bisnis* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 69.

⁸⁹Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, 359.

⁹⁰George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 23-25.

yang membuat tindakan tersebut benar.⁹¹ Karena itu pernyataan tentang kebenaran sebuah tindakan adalah benar jika kualitas yang diwajibkan (dikehendaki) itu ada, dan tidak benar jika syarat tersebut tidak ada, sehingga akal seseorang secara independen dapat menilai tindakan-tindakan tersebut benar atau salah.⁹² Aliran ini dimiliki oleh kelompok Mu'tazilah dan filsuf Muslim.

2. Aliran Subjektivisme (*Subjectivism*) menyatakan bahwa *right* tidak memiliki arti yang objektif, tetapi berdasarkan kehendak dan perintah dari seseorang ataupun pihak lain. Aliran ini dibagi menjadi dua, yaitu:⁹³
 - a. *Right* sesuai dengan perintah dan ketetapan kesepakatan masyarakat (umat).
 - b. *Right* itu sesuai dengan perintah atau ketetapan Allah SWT. Tipe ini secara spesifik oleh George F. Hourani disebut dengan istilah *theistic subjectivism* atau *divine subjectivism*. Istilah ini oleh Hourani juga disepadankan dengan istilah *ethical voluntarism*.
3. Aliran Rasionalisme (*Rationalism*) yang menyatakan bahwa *right* itu dapat diketahui oleh akal semata atau akal yang bebas. Artinya akal manusia dinilai mampu membuat keputusan etika yang benar berdasarkan data pengalaman tanpa harus merujuk pada wahyu. Aliran ini juga dapat dipadankan dengan aliran *intuitionist*. Aliran rasionalisme ini juga dibagi menjadi dua pandangan, yaitu:⁹⁴
 - i. *Right* selalu dapat diketahui oleh akal secara bebas.
 - ii. *Right* dalam beberapa kasus dapat diketahui oleh akal semata dan pada kasus lain dapat diketahui dengan wahyu, sunnah, *ijma'*, dan *qiyas*, atau dapat diketahui secara bersamaan

⁹¹*Ibid.*, 23.

⁹²*Ibid.*

⁹³*Ibid.*, 23-24.

⁹⁴*Ibid.*, 24.

oleh akal dan wahyu. Aliran ini secara spesifik disebut dengan *partial rationalism*.

4. Aliran Tradisionalisme (*Traditionalism*) yang menyatakan bahwa *right* tidak akan pernah diketahui dengan akal semata, tetapi dapat diketahui hanya dengan wahyu dan sumber-sumber lain yang merujuk kepada wahyu. Aliran ini bukannya sama sekali tidak memanfaatkan kemampuan akal pikiran, tetapi kemampuan akal dapat digunakan dalam memahami atau menafsirkan Alquran dan sunnah, menetapkan *ijma'* atau melakukan *qiyas*. Aliran ini biasanya dianut oleh kelompok *fuqahā* dan *mutakallimūn*.⁹⁵

Adapun Mariam al-Attar membaginya menjadi dua macam aliran utama, yaitu yang dinamakan dengan etika objektif dan etika subjektif. Etika objektif dimaknai bahwa sebuah kebenaran mempunyai makna yang objektif dan nilai tersebut mempunyai sebuah eksistensi yang nyata di dalam sebuah tindakan tanpa memperhatikan keputusan atau pendapat dari hakim atau pengawas.⁹⁶ Sedangkan etika subjektif menyatakan bahwa yang disebut dengan kebenaran adalah segala sesuatu yang diperintah oleh seseorang ataupun yang lainnya.⁹⁷

Pakar lain yang juga membuat klasifikasi konsep etika Islam menjadi dua aliran dengan perspektif yang berbeda adalah Abdulaziz Sachedina. Sachedina lebih memilih untuk menggunakan istilah tradisionalisme (*tradistonalist*) yang dianut oleh kelompok Sunni (Ahl as-Sunnah) dan rasionalisme (*rastionalist*) yang dianut oleh kelompok Mu'tazilah.⁹⁸ Empat aliran etika Islam menurut Hourani di atas pada dasarnya dapat dikelompokkan menjadi dua aliran saja berdasarkan konsep sumber kebenaran dalam Islam. Aliran

⁹⁵*Ibid.*, 25.

⁹⁶Mariam al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo Islamic Thought* (New York: Routledge, 2010), 12.

⁹⁷*Ibid.*

⁹⁸Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, (New York: Oxford University Press, 2009), 32-33.

subjektivisme lebih mirip dengan aliran tradisionalisme dalam memandang konsep kebenaran yaitu berasal dari wahyu (Tuhan). Sedangkan konsep sumber kebenaran dalam paham aliran objektivisme sama dengan konsep sumber kebenaran yang ada pada aliran rasionalisme yaitu berasal dari rasio (akal pikiran). Dan jika ditarik ke belakang, pada aliran konsep etika masa Yunani, aliran tradisionalisme-subjektivisme lebih dekat pada aliran deontologis, sementara aliran rasionalisme-objektivisme lebih mirip pada aliran teleologis.

Berdasarkan klasifikasi pandangan konsep etika di atas bahwa cara mengetahui sebuah kebaikan atau kebenaran dalam Islam dapat dilihat dari dua perspektif yang berbeda yaitu dari wahyu dan dari akal (rasio). Dua aliran utama dalam teologi, yaitu Sunni (Ahl as-Sunnah) dan Mu'tazilah merupakan representasi dari dua kutub pandangan yang berbeda ini. Sunni adalah kelompok yang masuk dalam kategori tradisional, sementara Mu'tazilah dan Syi'ah merupakan representasi dari kelompok rasionalis.⁹⁹

Mengacu pada pandangan kedua kelompok di atas (Sunni dan Mu'tazilah), bahwa posisi wahyu dan akal manusia sebagai perangkat untuk mengetahui sumber "kebenaran", menduduki tempat yang cukup penting dalam pembahasan etika Islam. Pemerhati etika dari kalangan Sunni menetapkan -sampai pada tingkat tertentu- aturan yang ketat pada akal untuk mencari hubungan perintah wahyu dengan kebaikan pada manusia. Keputusan hukum diperoleh dari wahyu (Alquran dan Hadis) yang disampaikan sebagai contoh kasus untuk membuat keputusan terhadap berbagai kasus yang terjadi.¹⁰⁰ Menurut kelompok Sunni (tradisionalisme) bahwa pengetahuan mengenai aturan hukum dan etika didasarkan pada wahyu, bukan pada akal pikiran, sehingga proses untuk mengeluarkan aturan hukum dari wahyu didasarkan pada interpretasi teks. Dari konsep kebenaran pada wahyu inilah, para ahli hukum kemudian berupaya

⁹⁹Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics*, 32-33; George F. Hourani, *Reason and Tradition*, 23.

¹⁰⁰Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics*, 32-33.

untuk merumuskan hukum Islam sebagai bentuk hukum praktis dari pada sekedar hasil pemikiran mereka. Penjelasan hukum tergantung pada pendekatan orientasi teks, meskipun banyak sekali rumusan hukum positif yang mengatur hubungan interpersonal yang dirumuskan dari kebijakan individu dalam mengerahkan kemampuan akal pikirannya.¹⁰¹

Adapun penggunaan rasio yang dikemukakan oleh kelompok Mu'tazilah maupun Syi'ah, bahwa kemampuan berpikir manusia tidak hanya sebatas untuk menemukan tujuan wahyu (*nash*) untuk masyarakat, tetapi ia juga dapat menentukan hubungan antara keputusan moral manusia dengan perintah-perintah wahyu. Kelompok rasionalisme tersebut melakukan identifikasi terhadap prinsip-prinsip umum, aturan-aturan dari kedua sumber hukum (Alquran dan Hadis) yang dipadukan dengan rasio (akal pikir) yang digunakan untuk membuat keputusan keputusan baru di semua wilayah hubungan antar individu. Dengan kata lain, prinsip-prinsip dan peraturan-peraturan hukum menjadi panduan perilaku yang umum, untuk menetapkan nilai etika terhadap sebuah perilaku, yang secara umum dikenal dengan istilah "*wajib, haram, mubah, mustahab, makruh*" ke dalam konteks yang khusus.¹⁰² Proses refleksi etika ini mencakup sebuah proses dialog antara wawasan dan keyakinan seorang ahli hukum dan contoh-contoh kasus di dalam wahyu yang menyimpan prinsip-prinsip dan aturan-aturan untuk memecahkan kasus secara khusus. Namun demikian, terdapat prinsip-prinsip tertentu yang keadaannya sangat relatif di dalam sejarah dan tradisi yang menjadi sumber untuk memecahkan persoalan-persoalan moral kontemporer.¹⁰³

Karena itu, terkait dengan konsep etika berfatwa (*adāb al-iftā'*) ini, para ulama yang konsen terhadap etika berfatwa, telah merumuskan beberapa aturan berdasarkan pada prinsip-prinsip yang

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

ada dalam Alquran maupun Hadis. Etika berfatwa ini sebenarnya merupakan prinsip-prinsip moral yang disusun oleh para ulama (cendekiawan) terkait tata cara memberikan jawaban dalam fatwanya yang di dalamnya terdapat sistem norma, nilai (aturan profesional) yang tertulis secara tegas menyatakan apa yang benar dan serta tidak benar, apa yang pantas dan apa yang tidak pantas dilakukan oleh seorang *mufti*.

Karena itu, berpijak pada konsep etika Islam di atas, maka ruang lingkup kajian etika berfatwa (*adāb al-iftā'*) pada dasarnya mengkaji mengenai nilai-nilai kebaikan atau keburukan dalam proses pembuatan fatwa yang harus diperhatikan oleh seorang *mufti*. Di samping itu, secara lebih detail etika berfatwa ini juga mengelaborasi tentang keistimewaan posisi *mufti* dan juga membahas mengenai proses perbedaan interpretasi yang terjadi dari sisi kebaikan ataupun keburukan yang terjadi di dalamnya.¹⁰⁴

Beberapa ulama (cendekiawan) telah merumuskan prinsip-prinsip etika berfatwa ke dalam berbagai sudut pandang yang berbeda. Muhammad Khalid Masud mengklasifikasikan pembahasan etika berfatwa (*adāb al-iftā'*) menjadi beberapa fokus kajian, yaitu: Pertama, etika berfatwa (*adāb al-iftā'*) memfokuskan pada kajian mengenai posisi seorang *mufti*. Ada dua posisi yang saling berlawanan bagi seorang *mufti* yaitu sebagai pewaris Nabi (*warāṣah al-anbiyā'*) yang merupakan sebuah posisi terhormat bagi seorang *mufti*, namun juga dianggap negatif karena terdapat beberapa peringatan atau ancaman (*tahzīr*) masuk neraka bagi seorang *mufti* jika dalam berfatwa melakukan kelalaian atau menyampaikan informasi palsu dalam fatwanya.¹⁰⁵ Kedua, etika berfatwa (*adāb al-iftā'*) membahas tentang level *mujtahid* yang disebut dengan istilah *mujtahid mustaqil* (independen) dan *mujtahid* tidak *mutlaq* (*mujtahid muntasib*) dengan segala persyaratan tertentu yang harus dipenuhi oleh kedua kriteria *mujtahid* tersebut.¹⁰⁶ Ketiga, etika berfatwa (*adāb*

¹⁰⁴Muhammad Khalid Masud at.al, "Muftis, Fatwas, and Islamic, 15-16.

¹⁰⁵*Ibid.*, 15-16.

¹⁰⁶*Ibid.*, 16-17.

al-iftā') yang terkait dengan syarat seorang *mujtahid* yang harus menguasai Alquran dan Hadis dan ilmu-ilmu yang lain.¹⁰⁷ Keempat, etika berfatwa (*adāb al-iftā'*) juga membahas tentang cara menyampaikan jawaban *mufti* terhadap pertanyaan *mustafti*,¹⁰⁸ misalnya jawaban harus disampaikan secara singkat dan jelas dan lain-lain.¹⁰⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, juga telah menetapkan persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang *mufti* antara lain dia harus mempunyai niat dan tekad yang benar, dia harus mempunyai sifat penyantun, berwibawa dan tenang.¹¹⁰ Konsep etika berfatwa dalam uraian yang lain juga dikemukakan oleh Imām an-Nawawī bahwa bagi seorang *mufti* harus memperhatikan beberapa hal ketika memberikan fatwa, di antaranya dia perlu melakukan musyawarah atau diskusi dengan ulama lain yang memiliki keahlian. Artinya seorang *mufti* harus mengetahui berbagai disiplin ilmu terkait dengan melakukan konsultasi dengan para ahli dalam bidang keilmuan yang berbeda.¹¹¹ Namun demikian, menurut pandangan Muhammad Khalid Masud, materi pembahasan mengenai *adāb al-iftā'* (etika berfatwa) pada umumnya digambarkan dengan gambaran yang terlalu ideal, sempurna, tidak memperhatikan ruang dan waktu (*timeless*), serta tidak memfokuskan pada kajian mengenai latar belakang sosial historis, maupun keadaan sosial seorang *mufti*.¹¹²

Terlepas dari kritik Masud mengenai materi etika berfatwa, bahwa kriteria-kriteria yang dibahas dalam etika berfatwa (*adāb al-iftā'*) di atas tentunya juga harus dipenuhi oleh lembaga fatwa, dalam hal ini adalah MUI. Sebagai salah satu lembaga fatwa yang

¹⁰⁷*Ibid.*, 18.

¹⁰⁸*Ibid.*, 24.

¹⁰⁹*Ibid.*

¹¹⁰Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Panduan Hukum Islam (I'lam al-Muwaqī'in)*, terj. Asep Saefullah dan Kamaluddin Sa'adiyatulharamain (Jakarta: Pustaka Azzam, 2000), IV: 645-646.

¹¹¹Muhammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *al-Fatwa fī al-Islām* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986), 82.

¹¹²Muhammad Khalid Masud at al, "Muftis, Fatwas, and Islamic," 15

mempunyai otoritas berfatwa di Indonesia, MUI sebagai lembaga dan juga termasuk fatwa yang dihasilkannya (diproduksi) dapat dinilai dengan standar etika berfatwa di atas. Hanya saja dalam konteks penelitian ini kerangka teori etika berfatwa tidak akan mengukur lembaga MUI secara keseluruhan, namun akan mengukur pada beberapa fatwa yang ditetapkan MUI pasca Orde Baru.

Dalam konteks penelitian ini, fatwa-fatwa MUI tidak diukur dengan menggunakan semua standar ukuran *adab al-ifta'* yang telah dibahas di atas. Tetapi konsep *adab al-ifta'* yang digunakan untuk mengukur kesesuaian antara yang *right* dan *good* serta manfaat yang didapat dengan menggunakan kerangka etik berupa lima prasyarat yang dirumuskan oleh Khaled M. Abou El Fadl. Kerangka etik yang dibangun oleh Abou El Fadl ini lebih memfokuskan pada aspek *setting* sosial budaya dan politik ketika fatwa itu diproduksi (ditetapkan) sebagaimana yang diharapkan oleh Masud.

Konsep etika berfatwa Abou El Fadl ini merupakan hasil koreksi terhadap prosedur etika *mufti* dan *mustafti* (seseorang yang mengeluarkan fatwa dan yang meminta fatwa). Prinsip etika berfatwa yang dibangun oleh Abou El Fadl, berangkat dari pandangan (pendapat) para ahli hukum pada masa klasik yang secara eksplisit menyatakan bahwa seorang *mufti* tidak berkewajiban menjelaskan dasar pembuktian pendapat hukumnya kepada masyarakat awam.¹¹³ Seorang *mufti* cukup memberikan jawaban (fatwa) yang singkat dan tanpa perlu menjelaskan dasar hukum dan landasan metodologinya. Menurut penelitian Abou El Fadl terhadap beberapa sumber menyatakan bahwa seorang *mufti* hanya memiliki tanggung jawab kepada Tuhan dan tidak perlu melakukan pertanggungjawaban terhadap *mustafti* atas fatwa yang dikemukakan, karena hal tersebut merupakan urusan dia (*mufti*) dengan Allah. Pada poin ini, yang dikritisi oleh Abou El Fadl bahwa seharusnya seorang *mufti* memberikan penjelasan yang seutuhnya terkait dengan jawaban yang diberikan, apalagi jika jawaban tersebut mengandung beragam

¹¹³Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 109-110.

pendapat yang harus diketahui oleh *mustafti*.¹¹⁴ Ketika seorang *mustafti* memperoleh jawaban yang memadai dari sang *mufti*, dan dia merasa puas dengan jawaban tersebut, maka rasa percaya seorang *mustafti* dengan *mufti* akan terbangun dengan baik. Dari situlah seorang *mufti* akan mendapatkan otoritasnya dari *mustafti*.

Konsep etika berfatwa yang dirumuskan oleh Abou El Fadl dimaksudkan untuk menilai lebih jauh mengenai pola hubungan antara pemegang otoritas (MUI) dengan penerima otoritas (umat Islam dan juga komunitas lain yang terlibat dalam penerimaan fatwa secara tidak langsung). Mengacu pada kerangka etik yang ditetapkan, bahwa konsep otoritas yang dibangun Abou el-Fadl dapat dibagi menjadi dua, yaitu otoritas yang bersifat *koersif* dan otoritas yang bersifat *persuasif*.¹¹⁵ Konsep otoritas *koersif* dan *persuasif* ini dibangun oleh Abou El Fadl dari konsep otoritas R.B. Friedman melalui konsep *being in authority* dan *being an authority*. *Being in authority* adalah otoritas karena akibat seseorang menduduki jabatan resmi atau struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan.¹¹⁶ *Being an authority* adalah otoritas karena akibat seseorang dipandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik.¹¹⁷

Otoritas koersif merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, memanipulasi, mengambil keuntungan, mengancam bahkan sampai menghukum sehingga orang yang berakal sehat mengambil kesimpulan bahwa untuk tujuan praktis, seseorang atau masyarakat tidak punya pilihan lain kecuali harus menurutinya. Dengan kata lain otoritas *koersif* ini adalah otoritas yang mempunyai kekuatan memaksa karena adanya jabatan (resmi) yang dimiliki oleh seseorang atau lembaga, misalnya seorang dosen mempunyai daya paksa untuk memberikan tugas

¹¹⁴*Ibid.*, 110-111.

¹¹⁵*Ibid.*, 37.

¹¹⁶*Ibid.*

¹¹⁷*Ibid.*, 38.

kepada mahasiswa, karena dia (dosen) telah diberi jabatan (kedudukan) oleh kampusnya. Sedangkan otoritas *persuasif* melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif. Otoritas ini merupakan suatu kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan.¹¹⁸ Otoritas *persuasif* ini diperoleh karena adanya kemampuan (keahlian) seseorang dan juga dibangun karena adanya rasa saling percaya antara kedua belah pihak yang saling berinteraksi dengan proses dialog yang logis, terbuka, dan demokratis tanpa ada unsur pemaksaan. Misalnya dalam konteks otoritas *persuasif* ini, seorang dosen yang telah mempunyai kompetensi akademis yang bagus ketika dimintai pendapat oleh mahasiswa dalam sebuah permasalahan tertentu harus menyampaikan argumennya dengan cara yang terbuka, jujur, mengedepankan proses dialog dalam menyampaikan pendapat. Sehingga si mahasiswa dapat menerima atau mempertimbangkan saran dan masukan dari dosennya tersebut secara suka rela, tanpa adanya rasa keterpaksaan.

Berpijak dari konsep otoritas Abou El Fadl di atas, penerimaan sebuah otoritas dapat dilakukan atas dasar kepercayaan (*persuasif*) atau atas keterpaksaan (*koersif*). Otoritas *koersif* ini terjadi jika terjadi sifat pemaksaan oleh pemegang otoritas terhadap penerima otoritas, sehingga pemaksaan tersebut menyebabkan hilangnya kepercayaan dari penerima otoritas terhadap pemegang otoritas.

Konsep otoritas di atas dibangun oleh Abou El Fadl berangkat dari kegelisahannya ketika melihat fenomena hukum Islam di beberapa negara Muslim saat ini, khususnya Timur Tengah. Dalam membangun kerangka analisisnya, Abou El Fadl berpendapat bahwa hukum Islam merupakan poros dan inti agama Islam, dan secara tradisional ia telah menjadi arena untuk mengkaji batasan, dinamika, dan makna hubungan antara Tuhan dengan manusia. Di samping itu hukum Islam merupakan salah satu representasi prestasi luar biasa dalam peradaban Islam di masa lalu.¹¹⁹ Namun akhir-akhir ini,

¹¹⁸*Ibid.*, 37.

¹¹⁹*Ibid.*, 1.

keberadaan hukum Islam tersebut diragukan peranannya untuk memberikan solusi terhadap persoalan-persoalan kontemporer saat ini. Menurut Abou El Fadl, faktor yang menyebabkan lemahnya vitalitas hukum Islam adalah karena hilangnya aspek epistemologis dan premis-premis normatif yang dahulu digunakan sebagai pendukung pengembangan tradisi hukum klasik yang antiotoritarianisme. Tetapi sekarang diskursus hukum Islam telah didominasi oleh sifat otoritarianisme yang menurut Abou El Fadl di antaranya dimotori oleh lembaga komisi fatwa CRLO (*Council for Scientific Research Legal Opinions*) Arab Saudi yang mengasumsikan dirinya sebagai “wakil Tuhan” atau “juru bicara Tuhan”. Sikap otoriter tersebut menurut Abou El Fadl muncul dari anggapan bahwa mereka yang paling berhak menyingkirkan dan meyeleksi pendapat atau produk hukum yang lahir dari luar mereka, sembari mengklaim bahwa produk pemahaman mereka yang paling benar dan sesuai dengan kehendak Islam (Tuhan).

Melihat fenomena di atas, dan dalam rangka untuk menyelamatkan seseorang atau lembaga dari benih-benih otoritarianisme dalam hukum Islam tersebut, Abou El Fadl menawarkan sebuah metode pembacaan *hermeneutik negoziatif* terhadap teks agama (Alquran dan Hadis). Salah satu tujuan teori hermeneutika Abou El Fadl adalah untuk menemukan “kepentingan” pembaca (*reader*) di balik tindakan penafsirannya. Indikasi “kepentingan” pembaca dapat dinilai dari adanya tindakan sewenang-sewenang (otoritarianisme) terhadap teks. Otoritarianisme terhadap teks dalam arti jika sang pembaca telah menutup makna teks dari kemungkinan penafsiran lain sembari membuat klaim sepihak bahwa hanya penafsirannya yang paling benar dan sesuai dengan kehendak agama.¹²⁰

Disamping itu, kerangka hermeneutika Abou El Fadl dibangun atas pembentukan makna oleh komunitas interpretasi yang memiliki asumsi epistemologis, persoalan dan nilai-nilai dasar yang sama. Makna dihasilkan dari proses interaksi yang kompleks antara

¹²⁰*Ibid.*, 137.

pengarang, teks dan pembaca, sehingga di situ makna diperdebatkan, dinegosiasikan dan mengalami proses perubahan secara terus-menerus tanpa akhir. Komunitas interpretasi tidak harus sepakat tentang semua bentuk penetapan makna, tetapi mereka saling berbagi asumsi epistemologi tertentu, memiliki kaidah bahasa yang sama, atau metode yang saling melengkapi dalam membicarakan makna.¹²¹ Teks tetap bersifat terbuka untuk diberikan makna oleh siapapun.

Secara umum, Islam tidak membatasi umatnya untuk melakukan pembacaan atau penafsiran terhadap ajarannya. Karena setiap orang Islam sebenarnya mempunyai kewajiban untuk memahami ajaran Islam. Namun terkait dengan kendala kemampuan yang dimiliki oleh masing-masing individu yang berbeda, sehingga tidak semua orang mempunyai kemampuan akademis ataupun waktu untuk dapat memahami ajaran Islam, maka seseorang yang mempunyai keterbatasan ini menunjuk atau melimpahkan wewenang pemahaman ini kepada orang lain. Penunjukan ini karena mereka memandang bahwa orang yang ditunjuk sebagai wakil mereka dianggap mempunyai kapabilitas dan kompetensi dalam memahami pesan-pesan Tuhan. Proses pelimpahan inilah yang akhirnya melahirkan otoritas. Pelimpahan otoritas ini bukan pada pununjukan Tuhan kepada seseorang atau lembaga tertentu. Namun pelimpahan ini didasarkan atas proses negosiatif antara pihak pemegang otoritas dengan penerima otoritas yang lebih didasarkan atas kepercayaan.

Agar kepercayaan antara dua pihak tetap terjaga, maka Abou El Fadl menetapkan "lima prasyarat etika" yang harus dijaga oleh sang pemegang otoritas dari sikap otoritarianisme. Lima prasyarat yang menjadi landasan etik tersebut, misalnya y melimpahkan otoritas kepada x, maka x dalam menjalankan otoritasnya harus memenuhi sikap etik:¹²²

Pertama, *kejujuran (honesty)*. Secara logis y berasumsi bahwa dalam seluruh persoalan, x harus bersikap jujur dan dapat dipercaya untuk menjadi wakil dalam memahami perintah Tuhan. Kejujuran ini

¹²¹*Ibid.*, 185-186.

¹²²*Ibid.*, 99-103.

bukan persoalan penafsiran, namun soal penjelasan. X tidak boleh secara sengaja menyembunyikan, berbohong, memanipulasi maksud perintah yang dia pahami.

Kedua, *kesungguhan (diligence)*. X harus mengerahkan semua kemampuan rasionalnya untuk memahami dan menemukan maksud perintah Tuhan yang terdapat dalam teks. Inilah yang disebut dengan *ijtihad*. Kesungguhan x ini dapat dinilai dari usaha perenungan secara maksimal disertai dengan penyelidikan, mengkaji dan menganalisis terhadap perintah-perintah yang ada. Karena Alquran akan mengecam seseorang yang mengikuti orang lain secara membabi buta, apalagi dia tidak mempunyai ilmu sama sekali. Selain itu Alquran juga mengecam orang-orang yang mengklaim atas nama Tuhan atau bertindak atas nama Tuhan tanpa didasari ilmu, tetapi hanya didasari oleh nafsu, kesombongan ataupun kepentingan pribadi.

Ketiga, *kemenyeluruhan (comprehensiveness)*. X harus berusaha melakukan penyelidikan perintah Tuhan secara menyeluruh dengan mempertimbangkan semua perintah yang relevan. Dia tidak boleh melepas tanggung jawabnya untuk menyelidiki dan menemukan alur pembuktian tertentu.

Keempat, *rasionalitas (reasonableness)*. Y berasumsi bahwa x telah melakukan upaya penafsiran dan menganalisis perintah-perintah Tuhan secara rasional. Memang ukuran rasionalitas masih abstrak, tetapi ukuran rasional ini dapat didasarkan pada penerimaan pada sebuah komunitas tertentu dan dalam kondisi tertentu pula. Dengan kata lain, sebuah pendapat harus mengenal komunitas interpretasi dan komunitas makna yang akan dihadapi, sehingga harus dipertimbangkan apakah pendapat tertentu dapat dipahami oleh komunitas tertentu.

Kelima, *pengendalian diri (self restraint)*. X harus mempunyai sikap yang rendah hati dan pengendalian diri ketika menjelaskan perintah Tuhan. Pengendalian diri ini mengandung arti seorang pemegang otoritas harus tahu tentang batas wewenang atau peran yang dimilikinya. Tugas dia hanya menyampaikan nasihat atau

informasi dengan cara yang bijaksana dan tidak boleh menyombongkan diri.

Kelima prasyarat etik di atas, menurut Abou El Fadl, akan dapat menjaga hubungan antara pemegang otoritas (x) dengan penerima otoritas (y) tetap berlangsung. Jika pemegang otoritas telah melanggar salah satu dari lima prasyarat etik tersebut, maka dia akan kehilangan otoritasnya atau dianggap tidak otoritatif, meskipun tidak termasuk otoritarianisme. Karena ketika sang pemegang otoritas melakukan pelanggaran terhadap salah satu prasyarat etik tersebut, dia sudah dianggap terjatuh dalam kubangan otoritarianisme, dan keluar dari wewenang yang dia miliki. Hal ini berakibat hilangnya kepercayaan yang diberikan oleh sang penerima otoritas (y).¹²³

Kerangka teori hermeneutik dan konsep etika yang dibangun oleh Khaled M. Abou El Fadl di atas, yang penulis gunakan untuk menganalisis data-data dalam penelitian ini. Pertimbangan penulis untuk menggunakan kerangka teori ini adalah: Pertama, untuk menilai apakah hasil penafsiran MUI terhadap teks Alquran atau Hadis yang terwujud dalam rumusan fatwa-fatwanya, telah memenuhi kerangka etik berfatwa untuk kehidupan yang majemuk seperti di Indonesia? Kedua, ada tidaknya indikasi sikap otoritarianisme dalam fatwa-fatwa MUI. Apakah ada indikasi bahwa MUI telah menutup proses penafsiran bagi komunitas interpretasi yang lain? Indikasi ada atau tidaknya sikap otoritarianisme dalam fatwa-fatwa MUI didasarkan pada lima prasyarat etik yang dibangun Abou El Fadl di atas.

Terkait dengan konsep otoritas tersebut di atas, ada perbedaan posisi antara lembaga fatwa CRLO dengan MUI yang menyebabkan perbedaan tingkat otoritas fatwa yang dihasilkan oleh kedua lembaga tersebut. CRLO Saudi Arabia secara struktural masuk dalam lembaga resmi negara, sementara posisi tersebut tidak dimiliki oleh MUI, karena selama ini MUI tidak termasuk dalam lembaga resmi negara, berbeda dengan lembaga seperti Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK), Komisi Pemilihan Umum (KPU), ataupun Komisi

¹²³*Ibid.*, 104.

Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) yang dianggap sebagai lembaga resmi negara di Indonesia. Dua posisi yang berbeda ini secara hukum sebenarnya juga berpengaruh pada otoritas fatwa yang dihasilkan oleh kedua lembaga tersebut. Fatwa yang diproduksi oleh CRLO secara otomatis sudah mempunyai status otoritas *koersif* (mempunyai daya paksa), adapun fatwa MUI tetap bersifat tidak mengikat (*non binding*). Namun demikian, nampaknya MUI telah berupaya untuk menempatkan posisinya sebagai lembaga yang (paling) berhak menetapkan fatwa di Indonesia. MUI juga melakukan usaha untuk mencari ruang dalam relasi politik (kekuasaan) untuk melakukan upaya *koersifikasi*¹²⁴ bagi fatwa-fatwanya. Hal ini terbukti dengan adanya beberapa produk fatwa terutama dalam wilayah ekonomi syariah dan sertifikasi halal yang telah memperoleh legitimasi pemerintah berupa peraturan undang-undang maupun peraturan menteri. Sehingga fatwa-fatwa MUI dalam kedua bidang tersebut dianggap lebih otoritatif dan mempunyai kekuatan memaksa, hal ini berbeda dengan fatwa-fatwa MUI dalam wilayah sosial agama yang dianggap tidak mempunyai kekuatan mengikat.

F. Metode Penelitian

1. Metode Pengumpulan Data

Sesuai dengan obyek kajian penelitian ini, maka penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kepustakaan (*library research*). Karena itu sumber-sumber data yang digunakan penulis dalam penelitian ini berasal dari bahan-bahan tertulis baik berupa buku, majalah, jurnal dan sumber-sumber tertulis lain yang mempunyai relevansi dengan bidang penelitian ini.

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua macam, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data utama atau primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah fatwa-fatwa MUI yang ditetapkan pada pasca-Orde Baru hingga

¹²⁴ Upaya untuk mencari legitimasi negara baik melalui peraturan pemerintah ataupun keputusan menteri dalam rangka untuk menguatkan otoritas fatwanya, sehingga menyebabkan fatwa-fatwa tersebut mempunyai daya paksa (ikat).

saat ini. Fatwa-fatwa tersebut penulis pilih sebagai data primer, karena di antara fatwa-fatwa tersebut akan dianalisis dalam penelitian ini ditinjau dari aspek etika berfatwa.

Namun demikian, di samping keputusan fatwa MUI pasca Orde Baru, kajian ini juga memerlukan data-data dari fatwa MUI yang lain sebagai data pendukung. Karena penelitian ini juga terkait dengan disiplin ilmu lain, maka penulis juga menggunakan sumber-sumber data lain yang mendukung sumber data primer tersebut, dan sumber ini ditempatkan sebagai sumber sekunder.

Untuk melengkapi data dari sumber data yang tertulis, penulis juga melakukan pelacakan data dari sumber yang tak tertulis, yakni melalui wawancara. Wawancara antara lain dilakukan dengan pengurus MUI yang membidangi fatwa sekaligus sebagai Sekretaris Ketua Komisi Fatwa MUI Pusat yaitu Dr. H. Muhammad Asrorun Ni'am, MA. dan mantan Sekretaris Komisi Fatwa MUI Pusat (2005-2010) Dr. H. Hasanuddin, M. Ag.

2. Metode Pengolahan dan Analisis Data

Penelitian ini termasuk *library research*, maka data yang telah diperoleh diolah dengan metode kualitatif dan dianalisis secara deskriptif-kritis. Data dideskripsikan sedemikian rupa dengan menggunakan pendekatan (kerangka teori) etis filosofis yang dibangun oleh Khaled M. Abou El Fadl yang terdiri dari lima prinsip etika berfatwa yaitu kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri.

Untuk analisis, digunakan tiga metode, yaitu *verstehen*, interpretasi dan hermeneutik. Metode *verstehen* adalah sebagai langkah awal untuk melakukan analisis data yang berupa data verbal. Proses analisis ini masih pada tingkat analisis simbolik untuk memahami makna yang terkandung di dalam konsep-konsep dan pemikiran-pemikiran. Analisis ini dilakukan dengan merinci susunan-susunan verbal yang diungkapkan oleh seseorang.¹²⁵ Dalam konteks metode ini, fatwa-fatwa MUI akan

¹²⁵ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2005), 171.

ditinjau dan diuraikan sebagaimana adanya, dengan maksud untuk memahami makna yang terkandung dalam rumusan fatwa-fatwa tersebut.

Metode interpretasi diterapkan untuk menangkap makna konsep-konsep dan pemikiran filosofis secara sistematis. Analisis interpretasi sebagai kelanjutan proses analisis *verstehen*, namun pada tingkat analisis, interpretasi mendeskripsikan secara sistematis, dan melampaui proses interpretasi dalam arti menterjemahkan pada saat proses pengumpulan data. Analisis interpretasi untuk mewujudkan penangkapan makna secara sistematis ke arah terwujudnya konstruksi teoritis, ke arah struktur filosofis yang sistematis. Jadi dalam metode interpretasi ini ditujukan untuk mencari hubungan antara unsur sistem satu dengan lainnya, misalnya hubungan epistemologi dan aksiologi juga harus dicari dasar hubungan dengan ontologinya.¹²⁶ Dalam hal ini fatwa-fatwa MUI akan dianalisis secara filosofis, dalam konteks ontologi fatwa tersebut ada, konteks epistemologi fatwa tersebut ditetapkan, maupun konteks aksiologi fatwa tersebut diperuntukkan.

Metode hermeneutik merupakan kelanjutan dari metode *verstehen* dan interpretasi. Metode ini diterapkan untuk menangkap makna substansial yang disertai dengan interpretasi. Jika dibandingkan dengan metode *verstehen* dan interpretasi, metode hermeneutik berada pada tingkat yang lebih substansial dan dinamis.¹²⁷ Jika diterapkan pada analisis struktur bahasa, maka analisa dengan metode *verstehen* berada pada tingkat tata bahasa permukaan (*surface struktur*), analisis interpretasi dilakukan pada tingkat makna semantik, sedangkan analisa dengan metode hermeneutika diterapkan pada tingkat makna kedalaman (*deep structure*), yaitu makna data pada tingkat yang substansial. Dalam tinjauan hermeneutik ini, akan dicari dan digali makna terdalam dari maksud fatwa tersebut ditetapkan, dan

¹²⁶ *Ibid.*, 172.

¹²⁷ *Ibid.*, 173.

tentunya dalam rangka untuk mendapatkan makna yang dalam dan komprehensif, dan analisis hermeneutik juga melibatkan disiplin ilmu-ilmu lain sebagai alat bantu analisis.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini membahas enam bab pembahasan. Bab pertama adalah pendahuluan yang membahas latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian dan kontribusi keilmuan, tinjauan kepustakaan, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Pada bab kedua penulis membahas mengenai fatwa dan etika berfatwa dalam hukum Islam. Pembahasan ini dimaksudkan untuk mengetahui konsep fatwa, *iftā'* dan *mufti* serta juga tentang prinsip etika dalam berfatwa. Pembahasan dalam bab ini mencakup konsep fatwa, *iftā'* dan *mufti*, sejarah dan otoritas fatwa dalam hukum Islam, etika berfatwa dalam hukum Islam, dan lembaga fatwa di Indonesia.

Pada bab ketiga penulis mengkaji mengenai keberadaan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pembahasan dalam bab ini sebagai landasan untuk mengkaji secara umum mengenai konsep ulama dan kiprah mereka di Indonesia mulai dari masa penjajah sampai dengan masa kemerdekaan. Hal ini digunakan sebagai pengantar untuk membahas kecenderungan pemikiran MUI sebagai salah satu lembaga pembuat fatwa di Indonesia dan juga konstruksi otoritas fatwa MUI di tengah arus pemikiran yang berkembang di Indonesia pasca Orde Baru. Pembahasan dalam bab ini terdiri dari lima sub bab, yaitu peranan ulama pada masa pra kemerdekaan, peranan ulama pada masa pasca kemerdekaan, sejarah berdirinya MUI, independensi MUI pasca Orde Baru, dan konstruksi otoritas fatwa MUI dalam arus pemikiran keislaman di Indonesia pasca Orde Baru

Pada bab keempat penulis memaparkan mengenai prosedur penetapan fatwa MUI, di mana fatwa ditetapkan melalui beberapa mekanisme yang ditetapkan oleh MUI, baik melalui penggalan aspirasi masyarakat pada beberapa forum yang disediakan, ataupun atas permintaan langsung dari seorang *mustafti*. Pembahasan dalam bab ini terdiri dari empat sub bab, yaitu proses permintaan fatwa

(*istiftā'*), komisi dan forum-forum penetapan fatwa, metode penetapan fatwa, dan perkembangan produk fatwa MUI.

Pada bab kelima penulis memaparkan mengenai etika berfatwa MUI pasca Orde Baru. Pembahasan ini dikaitkan dengan otoritas pada beberapa fatwa MUI dan juga prinsip-prinsip etika yang digunakan MUI dalam fatwanya. Hal ini untuk mengetahui standar konsep etika MUI dalam berfatwa. Kerangka pembahasan dalam bab ini difokuskan pada kajian terhadap beberapa kasus fatwa MUI dan analisis terhadap beberapa kasus fatwa MUI tersebut. Pembahasan dalam bab ini terdiri dari enam sub bab, yaitu fatwa tentang ajaran Ahmadiyah, fatwa tentang paham pluralisme agama, sekularisme, dan liberalisme, fatwa perkawinan beda agama, fatwa produk halal, fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) terutama terkait dengan fatwa bunga, dan otoritas fatwa MUI dalam konteks kehidupan majemuk di Indonesia.

Penelitian ini diakhiri dengan bab keenam yaitu bab penutup. Pada bab ini penulis akan mengemukakan kesimpulan umum dari kajian penelitian secara keseluruhan. Hal ini terutama dimaksudkan sebagai penegasan jawaban atas permasalahan yang telah dikemukakan. Bab ini meliputi kesimpulan dan saran-saran.



BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan;

1. Secara umum MUI telah menetapkan fatwa-fatwanya sesuai dengan pedoman dan metode yang telah ditetapkan, yaitu didasarkan pada dua sumber utama, Alquran dan Hadis. Selain dua sumber utama tersebut, MUI juga menggunakan *ijma'* para ulama sebelumnya sebagai dasar penguat dalam fatwanya dan juga menggunakan *qiyas* serta dalil lain yang *mu'tabar* yang tidak bertentangan dengan kemaslahatan umat dalam konteks-konteks tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa dalam penentuan sumber kebenaran, MUI masuk dalam kelompok tradisionalisme (subyektifisme), karena semua fatwa-fatwanya selalu didasarkan kepada sumber hukum utama yaitu Alquran dan Hadis. Ketika tidak ditemukan jawaban dalam kedua sumber tersebut, MUI melakukan *ijtihad* dengan menggunakan metode dan pedoman yang telah disepakati.

Namun demikian, tidak mudah bagi lembaga MUI ini untuk menjadikan seluruh fatwanya diterima oleh masyarakat Muslim Indonesia sebagai pedoman mereka. Bahkan tidak jarang ketetapan fatwa tersebut menimbulkan kontroversi yang disebabkan adanya perbedaan persepsi (cara pandang), terutama mengenai keberadaan fatwa tersebut di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang bersifat majemuk. Ditinjau dari perspektif prinsip etika berfatwa-nya Khaled M. Abou El Fadl ada 2 (dua) hal yang perlu dikritisi terkait dengan fatwa-fatwa MUI. Pertama, penerapan prinsip etika pada fatwa dalam wilayah (pemikiran) keagamaan, seperti fatwa larangan paham Ahmadiyah, pluralisme, liberalisme dan sekularisme, pernikahan beda agama. Dalam hal ini, ada prinsip-prinsip etika berfatwa yang dilanggar oleh MUI. Dalam fatwa larangan Ahmadiyah, MUI telah melanggar aspek pengendalian diri berupa adanya pemaksaan kepada

pemerintah untuk melakukan eksekusi terhadap fatwa tersebut dengan memakai kalimat “Pemerintah **berkewajiban** untuk **melarang** penyebaran paham Ahmadiyah di seluruh Indonesia dan membekukan organisasi serta menutup semua kegiatannya.” Semestinya tidak pantas bagi MUI melakukan perintah tersebut kepada pemerintah, mengingat MUI bukan lembaga (struktur) negara. Adapun fatwa larangan paham pluralisme, liberalisme, sekularisme dan perkawinan beda agama, MUI tidak memenuhi prinsip kejujuran, kesungguhan, rasionalitas dan kemenyeluruhan. Dalam fatwa tersebut MUI tidak menyajikan data secara jujur dan mendalam terkait dengan definisi maupun perbedaan pendapat terkait dengan konsep pluralisme maupun pendapat ulama mengenai kawin beda agama. Tetapi sebaliknya, MUI langsung membuat definisi sendiri yang menurutnya dianggap paling benar, tanpa mempertimbangkan pendapat dan pandangan lain yang berbeda. Kedua, dalam fatwa sertifikasi halal maupun fatwa DSN, MUI secara umum telah memenuhi prinsip-prinsip etika berfatwa dalam melakukan audit dalam sertifikasi halal maupun dalam penetapan fatwa DSN. Namun dalam wilayah sertifikasi halal dan fatwa DSN ini, terdapat indikasi ketidakjujuran dan ketidakmampuan MUI mengendalikan diri. Hal itu terlihat pada MUI yang ingin melakukan monopoli dalam dua wilayah fatwa tersebut. Tetapi kedua macam fatwa ini tetap dianggap cukup otoritatif, terutama dengan dijadikannya fatwa tersebut sebagai panduan atau pedoman bagi pelaku keuangan syariah dan juga bagi perusahaan yang diharuskan mendapatkan label halal MUI untuk produk-produknya. Kecurigaan beberapa kalangan masyarakat terhadap keinginan MUI untuk menjadi pemain tunggal dalam masalah sertifikasi halal dan fatwa DSN ini, tidak membuat kedua jenis fatwa tersebut kehilangan respek atau kepercayaan dari masyarakat dan tetap dijadikan sebagai pedoman mereka dalam menilai kehalalan suatu produk dan juga mengenai ekonomi syariah. Meski demikian, keinginan MUI untuk

melakukan monopoli di kedua wilayah tersebut secara etis layak dipertanyakan mengingat adanya perbedaan intensitas sensitifitas antara wilayah keagamaan (akidah) dengan wilayah ekonomi bagi masyarakat Muslim Indonesia.

2. Lima prinsip etika yang dibangun oleh Khaled M. Abou El Fadl, merupakan perangkat untuk menjamin sebuah fatwa mempunyai sifat otoritatif. Dari hasil pembahasan terhadap fatwa-fatwa MUI yang dikaitkan dengan prinsip-prinsip etika berfatwa Abou El Fadl tersebut dapat disimpulkan bahwa, fatwa MUI mengenai larangan ajaran Ahmadiyah, larangan paham pluralisme agama, liberalisme dan sekulerisme, maupun pernikahan beda agama tidak mempunyai otoritas yang kuat dalam masyarakat Muslim di Indonesia. Hal itu disebabkan karena ada prinsip-prinsip etika yang dilanggar dalam proses penetapan fatwa-fatwa tersebut yang berkaitan dengan prinsip kejujuran, kemenyeluruhan, rasionalitas dan pengendalian diri. Dalam fatwanya mengenai larangan terhadap Ahmadiyah, MUI berupaya memperkuat otoritas fatwanya melalui Surat Keputusan Bersama (SKB) tiga menteri di mana hal itu dilakukan dalam rangka memperkuat fatwa itu untuk melarang penyebaran ajaran Ahmadiyah di Indonesia. Dengan adanya dukungan SKB ini diharapkan fatwa larangan terhadap paham Ahmadiyah tersebut dapat dilaksanakan sebagai aturan hukum yang mengikat. Namun SKB tersebut tidak cukup kuat untuk menjadikan fatwa larangan ajaran Ahmadiyah itu menjadi otoritatif. Demikian fatwa larangan pada paham pluralisme, liberalisme, sekularisme dan pernikahan beda agama. Hal itu disebabkan karena fatwa tersebut dinilai melanggar prinsip etika berfatwa yang ada. Di samping melanggar prinsip etika berfatwa, tiga fatwa tersebut juga ditentang oleh sebagian masyarakat Muslim Indonesia, sehingga keadaan ini mengurangi tingkat otoritasnya.

Sedangkan fatwa-fatwa tentang sertifikasi halal dan juga Dewan Syariah Nasional, MUI telah memenuhi prinsip-prinsip etika yang ada terkait dengan kejujuran, kesungguhan,

kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri. Di samping itu, fatwa sertifikasi halal dan juga Dewan Syariah Nasional didukung oleh berbagai regulasi berupa undang-undang maupun peraturan lainnya. Apalagi fatwa-fatwa halal dan DSN ini relatif tidak menimbulkan kontroversi atau penentangan dari masyarakat, sehingga kedua jenis fatwa ini mendapat kepercayaan dari masyarakat dan dijadikan sebagai pedoman mereka dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini menunjukkan bahwa otoritas (persuasif) dua fatwa ini dianggap cukup kuat (otoritatif). Namun, secara kelembagaan MUI tetap dinilai melanggar prinsip kejujuran dan pengendalian diri dalam sertifikasi halal dan DSN, karena ada keinginan menguasai kepentingan publik. Meski demikian, hal tersebut tidak mengurangi otoritas kedua fatwa tersebut.

B. Saran

Setelah penulis melakukan analisis dan penelusuran terkait dengan fatwa MUI, maka penelitian ini memberikan beberapa hal sebagai saran, antara lain:

Pertama, kepada para akademisi (khususnya yang berkompeten dalam hukum Islam), bahwa kajian hukum Islam harus dibangun pada landasan epistemologi keilmuan. Hal ini dimaksudkan untuk memperoleh rumusan (pemikiran) hukum Islam yang otoritatif, sehingga sebuah produk hukum, misalnya keputusan fatwa harus mempunyai nilai etis filosofis terutama jika hukum tersebut hendak diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat yang plural (majemuk).

Kedua, kepada para pemegang otoritas keagamaan. Dari fenomena yang terjadi dalam masyarakat, khususnya yang terkait dengan respon terhadap putusan fatwa MUI, diperoleh suatu gambaran bahwa realitas di masyarakat sangat heterogen (majemuk) yang tentunya keadaan tersebut harus disikapi dengan bijak serta dengan pertimbangan yang matang. Hal itu dimaksudkan agar keputusan-keputusan hukum baik berupa fatwa, *tausiyah* ataupun yang lainnya, hendaknya dibangun berdasarkan pertimbangan berupa

realitas masyarakat yang majemuk tersebut, dan bukan hanya didasarkan pada pertimbangan segeliter kelompok tertentu, sehingga pada akhirnya akan menimbulkan ketegangan-ketegangan sosial yang dapat berimbas pada terjadinya reduksi otoritas lembaga keagamaan, termasuk MUI.

Ketiga, kepada peneliti. Hasil penelitian ini bukanlah sebuah karya final, apalagi dapat dikatakan sempurna. Tetapi penelitian ini hanyalah sebuah langkah awal bagi pengembangan sebuah disiplin ilmu, sehingga diharapkan penelitian ini dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk penelitian sejenis yang tengah atau akan dikerjakan.





DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", dalam Dzulmanni (ed.), *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Peratarungan Wacana*, Yogyakarta: El Saq Press, 2007.
- Abdullah, M. Yatimin, *Pengantar Studi Etika*. PT. Raja Grafindo Persada: Jakarta, 2006.
- Abdurrahman, Asjmuni, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, cet. ke-6, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Ahmad, Saiyad Nizamuddin, *Fatwas of Condemnation Islam and the Limits of Dissent*. Disertasi, Princeton University, 2000.
- Ali, Muchtar, "Prospek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia: Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis", *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Amin, Ahmad, *Etika (Ilmu Akhlak)* Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Assyaukani, Lutfi "Fatwa and Violence in Indonesia", *Journal of Religion and Society*, Vol.11, Tahun 2009, hlm. 1-21.
- al-Attar, Mariam, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo Islamic Thought*. New York: Routledge, 2010.
- Aziz, M. Imam, "Dilema Para Pewaris Nabi" dalam Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, terj. Farid Wajidi dan Mulni Adelina Bachtar. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan VIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007.
- _____, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.

- Barlinti, Yeni Salma, "Fatwa MUI Tentang Ekonomi Syari'ah dalam Sistem Hukum Islam", dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011, hlm. 509-558.
- Bartens, K., *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- _____, *Pengantar Etika Bisnis*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Biyanto, *Pluralisme Keagamaan dalam Perdebatan: Pandangan Kaum Muda Muhammadiyah*, Malang: UMM Press, 2009.
- Bruinessen, Martin van, "Indonesia's Ulama and Politics: Caught Between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives", *Prisma-The Indonesian Indicator (Jakarta)*, No. 49 (1990), hlm. 52-69.
- Burhani, Ahmad Najib, "Treating Minorities with Fatwas: a Study of the Ahmadiyya Community in Indonesia, *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*, Vol. 8, No. 3, Tahun 2014, hlm. 285-301.
- Damami, Mohammad, *Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Pada Periode 1973-1983: Sebuah Sumbangan Pemahaman Tentang Proses Legalisasi Konstitusional dalam Konteks Pluralitas Keberagamaan di Indonesia*, Kementerian Agama RI: Jakarta, 2011.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP3ES: Jakarta, 1994.
- Echols, John M., dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Effendi, Satria, *Ushul Fiqh*, Aminuddin Ya'qub, at.al, (ed.), Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Esposito, John L., *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*, terj. Aliwiyah Abdurrahman dan MISSI, Bandung: Mizan, 1995.

- Fadl El, Khaled M. Abou, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Yogyakarta: Serambi, 2004.
- Fealy, Greg, dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki, Bandung: Mizan, 2007.
- Fealy, Greg, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, terj. Farid Wajidi dan Mulni Adelina Bachtar, Yogyakarta: LkiS, 2007.
- Gaus AF, Ahmad, "Islam Progresif, Wacana Pasca Arus Utama: Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia", *Tashwirul Afkar*, No.22, Tahun 2007, hlm. 96-113.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1981.
- Gāzālī al-, Abu Ḥamīd Muḥammad Ibn Muḥammad, *al-Mustaṣfa min Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ghafur W, Muhammad, "Pengaruh Fatwa MUI tentang Keharaman/Interest Terhadap Perkembangan Perbankan Syari'ah di Indonesia". *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. XVII, No. 2 Mei-Agustus 2008, hlm. 355-371.
- Gillespie, Piers, "Current Issues in Indonesia Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesia Ulama Fatwa No.7 Opposing Pluralism Liberalism and Secularism", *Journal of Islamic Studies* versi online, 21 Februari 2007.
- Ginting, Warjio Evi Novida, "Konflik Penguasa dengan Partai Politik Islam: Analisis Runtuhnya Partai Politik Islam Masyumi pada Masa Rezim Presiden Sukarno", *Jurnal Harmoni Sosial*, Vol. 1, No. 1, September 2006, hlm. 36-45.
- Ḥamṣī al-, Muḥammad Ḥasan, *Qur'ān Karīm: Tafṣīr wa Bayān Ma'a Asbāb an-Nuzūl li as-Suyūṭī*, Beirut: Dār al-Rasyīd, t.t.

- Hamdi, Ahmad Zainul, "Radikalisasi Islam Melalui Institusi Semi Negara: Studi Kasus atas Peran MUI Pasca-Soeharto", *Istiqro'*, Vol. 06, No. 01, 2007, hlm. 85-126.
- Hariri, "Teologi Politik NU", dalam Ahmad Dahlan dan Abdul Wachid B.S. (ed.), *Islam dan Budaya Masyarakat*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2008.
- Haris, Abd., *Etika Hamka: Konstruksi Etik Berbasis Rasional-Religijs*, Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Kompas, 2003.
- Hasyim, Syafiq, "Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and its Role in the Shariatization of Indonesia", *Dissertation*, Berlin: Freie Universitat Berlin, 2013.
- Hidayatullah, Syarif, *Islam Isme-Isme: Aliran dan Paham Islam di Indonesia* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2010.
- Hooker, Virginia, "Developing Islamic Arguments for Change Through Liberal Islam", dalam Amin Saikal dan Virginia Matheson Hooker, *Islamic Perspective on New Millennium; Iseas Series on Islam*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004.
- Horby, A.S. et.al., *The Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Hosen, Nadirsyah, "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 15:2, 2004, hlm. 147-179.
- Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Huda, M. Qomarul, "Relasi Budaya dan Kuasa dalam Konstruksi Islam Kultural Pasca Reformasi", *Teosofi*, Vol. 3, No. 1, Juni 2013, hlm. 148-180.

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

_____, *Pluralisme Agama Musuh Agama-Agama: Pandangan Katolik, Protestan, Hindu dan Islam Terhadap Paham Pluralisme Agama*, DDII: Jakarta, 2010.

Ichwan, Moch Nur, "The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post New Order Banten", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 06, No. 01, June 2012, hlm. 166-194.

_____, "Ulama, State, and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto", *Journal Islamic Law and Society*, Vol.1, No. 12, 2005, hlm. 45-72.

_____, "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy", dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesia Islam: Explaining the Conservative Turn*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013, hlm. 60-104.

Ide, M. Harun, at.al., *Sejarah Tasyri' Islam: Periodisasi Legislasi Islam dalam Bingkai Sejarah*, cet. ke-2, Kediri: FPIIL, 2010.

Irsyam, Mahrus, *Ulama dan Partai Politik*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984.

Jatnika, Rachmat, *Sistem Etika Islami*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1996.

Jauziyah al-, Ibn Qayyim, *Fatawa Rasūlillah Ṣallallah 'alaih wa Sallam*, Kairo: al-Maktabah al-Qur'ān, t.t.

- _____, *Panduan Hukum Islam (I'lam al-Muwaqi'in)*, terj. Asep Saefullah dan Kamaluddin Sa'adiyahulharamain, Jakarta: Pustaka Azzam, 2000.
- Jazīrī al-, Abd. Ar-Rahmān, *Kitāb al-Fiqh 'ala Mazāhib al-'Arba'ah*, t.kp.: al-Maktabh al-Tawfiqiyah, t.t., V.
- Ju'fī al-, Muḥammad Ibn Ismā'il Abū 'Abdullah al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī*, t.kp.: Dār Tūqa an-Najāh, t.t., IV.
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2005.
- Kattsoff, Louis O., *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
- Kementerian Agama RI., *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, II.
- Khallāf, Abd. al-Wahāb, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.
- Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Laporan Tahunan The Wahid Institut 2008, *Menapaki Bangsa yang Kian Retak*, Jakarta: The Wahid Institut, 2008.
- Lindsey, Tim, "Monopolizing Islam?: The Indonesian Ulama Council and State Regulation of the Islamic Economy," *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, Vol. 48, No. 2 (2012), hlm. 253-274.
- Ma'luf, Louis, *al-Munjīd fi al-Lughah wa al-'A'lām*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1987.
- Madjid, Nurcholish, at.al., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004.

- Mahfud MD, Moh., *Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2006.
- Maksum, Muhammad, “Peran Fatwa DSN dalam Menjawab Perkembangan Produk Keuangan Syari’ah, dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011, hlm. 559-579.
- Maliki, Ridwan A., “Teologi Ahmadiyah Dulu, Sekarang, dan Mendatang di Indonesia,” *Empirik: Jurnal Penelitian Islam*, Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2012, hlm. 195-211.
- Marāghī al-, Aḥmad Mustafa, *Tafsīr al-Marāghī* (Beirūt: Dār al-Iḥyā’ at-Turās al-‘Arābī, 1985), VI: 59-60.
- Masud, Muhammad Khalid, “Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation”, dalam Muhammad Khalid Masud at.al (ed.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ttp: Harvard University Press, 1996.
- Mubarok, Jaih, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003.
- Mudzhar, Mohammad Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988*, terj. Soedarso Soekarno, Jakarta: INIS, 1993.
- Mufrodi, Ali, “Peranan Ulama Pada Masa Orde Baru: Studi Tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia”, *Disertasi*, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1994.
- Muhibbin, *Politik Kiai dan Politik Rakyat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Muhmidayeli, “Pemikiran Etika Ibn. Miskawih dan J.J. Rousseau (Studi Pebandingan Filsafat Moral”, *Disertasi*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

- Mujiburrahman, “Analisis Wacana Dalam Kajian Agama”, dalam *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Munawwir, A.W., *Kamus al-Munawir: Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Nafis, Cholil Nafis, “Otoritas Fatwa MUI Terhadap Perbankan Syari’ah, dalam M. Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011.
- Naisāburi an-, Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Hijāj al-Qusyairī, *Sahīh Muslim*, al-Qāhiraḥ: Dār al-Ḥadīṣ, 1997, I dan III.
- Ni’am, Muhammad Asrorun, “Pendekatan Preventif Dalam Fatwa Produk Halal: Analisis Fatwa MUI Terkait Dengan Produk Halal”, *Jurnal Fatwa*, Vol. 1, No. 1, 2011, hlm. 17-41.
- _____, “Sadd al-Dzarī’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia”, *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah: Jakarta, 2008.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-6, Jakarta: LP3ES, 1991.
- Nurdjana, IGM., *Hukum dan Aliran Kepercayaan Menyimpang di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- PBNU, *Hasil Muktamar Nahdlatul Ulama ke 27 Situbondo*, Semarang: Sumber Barokah, 1986.
- Qardhawi, Yusuf, *Fatwa Antara Ketelitian dan Kecerobohan*, terj. As’ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Qasimi al-, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *al-Fatwa fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986.

- Qazwaini al-, Abū ‘Abdullah Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājāh, *Sunan Ibn Mājāh*, T.KP: Dār al-Risālah al-‘Ilmiyah, 2009, IV.
- Qodir, Zuly. *Gerakan Sosial Islam: Manifesto Kaum Beriman*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- _____, *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- _____, *Syari'ah Demokratik: Pemberlakuan Syari'ah Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Qādiyān al-, Mirzā Gulām Aḥmad, *Nuzūl al-Masīh wa I'jāz Aḥmadi*, Islamabad: al-Shirkatul Islamiyyah Limited, 2011.
- _____, *al-Taẓkirah: Majmū'ah al-Wahyī al-Muqaddas wa al-Ra'yī wa al-Kusyūf*, Islamabad: Islam International Publications Ltd., 2013.
- Qomar, Mujamil, *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, Jakarta: Penerbit Erlangga, t.t.
- Rachman, Budhy Munawar, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- _____, *Sekularisme Liberalisme dan Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: PT. Gramedia, 2010.
- Rahmat, M. Imdadun, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Penerbit Erlangga, t.t.
- Ranuwijaya, Utang, *Ilmu Hadits*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Riadi, M. Erfan, "Kedudukan Fatwa Ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif (Analisis Yuridis Normatif), *Ulumuddin*, Vol. VI, Tahun IV, Januari-Juni 2010, hlm. 468-477.

- Ridwan, Murtadho, "Analisis Fatwa MUI tentang Asuransi Syari'ah dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundang-Undangan, dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011. hlm. 633-662.
- Rofiqoh, Lilik, "The Shiffting Role of the Majelis Ulama Indonesia (MUI) as the National Religious Authority in Indonesia," *al-ahkām: Jurnal Ilmu Syari'ah*, Volume 8, No. 1, September 2011, hlm. 161-174.
- Romli, Lili, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Ropi, Ismatu, "Wacana Inklusif Ahl al-Kitab", *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, Nomor 2, 1999, hlm. 88-101.
- Rumadi, "Islam dan Otoritas Keagamaan", *Walisongo*, Vol. 2, No. 1, Mei 2012, hlm. 25-53.
- Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Salam, Burhanudin, *Etika Individual Pola Dasar Filsafat Moral*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2000.
- Salim, Zafrullah, "Kedudukan Fatwa Dalam Negara Hukum Republik Indonesia", *Jurnal Fatwa*, Vol. 1, No.1, 2011, hlm. 1-16.
- Shihab, M. Quraish, "Era Baru Fatwa Baru", Pengantar buku M. B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosyidin Hasan Bandung: Mizan Media Utama, 2003.
- _____, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- _____, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, cet. ke-9, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2007. 1 dan 11 Vol.

- Sirry, Mun'im A., *Sejarah Ilmu Fiqh: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Risalah Gusti, 1995.
- Sjadzali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997.
- _____, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1990.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, Jilid II, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Sopa, "Landasan Hukum Sertifikasi Halal Majelis Ulama Indonesia," dalam Asrorun Niam Sholeh, (ed.), *Fatwa Majelis Ulama dalam Sorotan*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011, hlm. 58-85.
- Sufriadi, "Memberdayakan Peran Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyarnas) dalam Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah di Luar Pengadilan", *Jurnal Ekonomi Islam: La Riba*, Vol. 1, No. 2, Desember 2007, hlm. 249-264.
- Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam*, Yogyakarta: LkiS, 2006.
- Sumitro, Warkum, *Asas-Asas Perbankan Islam dan Lembaga Terkait*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).
- Supena, Ilyas dan Fauzi, M., *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, cet. ke-1 Yogyakarta: Gema Media, 2002.
- Suseno, Franz Magnis, *Etika Dasar, Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Syāṭibī al-, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt*, Kairo: Dār Ibn Affān, 2006, 5 Vol.
- Syamsuddin, M. Din, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2001.

- Thoha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Jakarta: Perspektif, 2005.
- Tim Penulis Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, Jakarta: PT. Intermedia, 2003.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2015.
- Tirmizi at-, Abū ‘Isa Muḥammad Ibn ‘Isa Ibn Saurat, *Sunan at-Tirmizī* Beirut: Dār al-Fikr, 1983. I Vol.
- Tobibatussa’adah, “Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia 2005: Otoritas Keagamaan Versus Liberalisasi Pemikiran Islam Pasca Orde Baru”, *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Turmudi, Endang dan Sihbudi, Riza (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2005.
- Wasman, dan Wardah Nuronyah, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Perbandingan Fiqih dan Hukum Positif*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, J. Milton Cowan (ed.), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979.
- Yuningsih, Rahmi, ”Perlindungan Konsumen Dari Dampak Buruk Makanan Tidak Halal Bagi Kesehatan”, *Aspirasi*, Vol. 1, No. 2, Desember 2010, hlm. 173-202.
- Yusuf, Muhammad Yasir, “Dinamika Fatwa Bunga Bank di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama, dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011. hlm. 687-698.

Zada, Khamami, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002.

Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zuhāfī az- Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1985), I

_____, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2006.

PAPER DAN DOKUMEN

Amin, K.H. Ma'ruf, "Pembaruan Hukum Ekonomi Syari'ah dalam Pengembangan Produk Keuangan Kontemporer: Transformasi Fikih Muamalat dalam Pengembangan Ekonomi Syari'ah", Paper dipresentasikan dalam Pidato Ilmiah pada Pengukuhan Gelar Doktor Kehormatan (Doktor Honoris Causa) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tanggal 5 Maret 2012.

Fatwa mengenai larangan Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama tercantum dalam fatwa nomor 7/Munas VII/MUI/11/2005.

Fatwa mengenai larangan Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama tercantum dalam fatwa nomor 7/Munas VII/MUI/11/2005.

Fatwa mengenai larangan Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama tercantum dalam fatwa nomor 7/Munas VII/MUI/11/2005.

Keputusan Menteri Agama Nomor 518 Tahun 2001 Tentang Pedoman Dan Tata Cara Pemeriksaan dan Penetapan Pangan Halal.

Keputusan menteri Agama Nomor 519 Tahun 2001 tentang Lembaga Pelaksana Pemeriksaan Pangan Halal.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) Perpres Nomor I Tahun 1991.

Latif, Ah. Azharuddin. "Konsep dan Aplikasi Akad Murabahah pada Perbankan Syariah di Indonesia," *Makalah Tidak Diterbitkan*.

Naupal, "Islam Kultural dan Islam Fundamental di Indonesia", *Makalah tidak diterbitkan*.

Peraturan Pemerintah Nomor 69 Tahun 1999 tentang Label dan Iklan Pangan.

Peraturan Menteri Pertanian Nomor 20/Permentan/OT.140/4/2009.

Praja, Juhaya S., "Nalar Hukum Islam: Antara Otentisitas Tradisional dengan Kontekstualitas Kemoderenan dan Keindonesiaan (Menyorot Paradigma Fatwa MUI)", *Makalah Tidak Diterbitkan*.

SKB Menteri Agama Nomor 3 Tahun 2008, Jaksa Agung Nomor: Kep-033/A/JA/6/2008, Menteri Dalam Negeri Nomor 199 Tahun 2008, tanggal 9 Juni 2008.

Supriyadi, Moch., "Reformasi Stempel Halal," dalam *Jawa Pos*, Selasa 26 Februari 2013

Surat Edaran Mahkamah Agung No. 8 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah.

Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Tentang Susunan Pengurus Paripurna dan Keanggotaan Komisi Majelis Ulama Indonesia Periode 2010-2015 No: Kep-/MUI/VIII/2010.

Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Tentang Susunan Pengurus Paripurna dan Keanggotaan Komisi Majelis Ulama Indonesia Periode 2010-2015, Nomor: Kep-/MUI/VIII/2010.

Undang-Undang Nomor 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.

Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Hukum Perkawinan.

Undang -Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama.

WEB

Alamat LPPOM MUI Daerah di Seluruh Indonesia, dalam http://www.halalmui.org/newMUI/index.php/main/go_to_section/16/42/page/1. Akses tanggal 6 Januari 2013.

Anonim, “Arbitrase syariah baru tangani 17 perkara” dalam <http://keuangan.kontan.co.id/news/arbitrase-syariah-baru-tangani-17-perkara-1>. Akses tanggal 12 Maret 2014.

_____, “Berapa Tarif Membuat Sertifikat Halal di MUI?”, dalam <http://finance.detik.com/read/2013/01/14/140845/2141492/4/berapa-tarif-membuat-sertifikat-halal-di-mui>. Akses tanggal 10 Februari 2013.

_____, “Pengamat: Sertifikasi Halal Jangan Hanya Dikeluarkan MUI”, dalam <http://www.voaindonesia.com/content/pengamat-sertifikasi-halal-jangan-hanya-dikeluarkan-mui/1606351.html>. Akses tanggal 17 Februari 2013.

_____, “Ilm al-Fatwa”, dalam <http://fatwa.adjd.gov.ac/ar/Portal/fatwa.science/.alfatwa.aspx>. Akses tanggal 30 Oktober 2010.

_____, “Aktivis Islam dan Pro Demokrasi Menolak Fatwa MUI”, dalam <http://islamlib.com/id/artikel/aktivis-islam-dan-pro-demokrasi-menolak-fatwa-mui/>. Akses tanggal 5 Oktober 2010.

- _____, “Fatwa MUI Memicu Kontroversi”. dalam <http://www2.kompas.com/cetak/0507/30/utama/1937905.htm>. Akses tanggal 21 Oktober 2010.
- _____, “Ilm al-Fatwa”, dalam <http://fatwa.adjd.gov.ac/ar/Portal/fatwa.science/.alfatwa.aspx>. Akses tanggal 30 Oktober 2010.
- _____, “Masih Banyak Yang Ragu”, dalam <http://www.halalguide.info/2009/06/16/masih-banyak-yang-ragu/>. Akses tanggal 15 September 2013.
- _____, “Tentang Jaringan Islam Liberal”, dalam <http://islamlib.com/id/halaman/tentang-jil/>. Akses tanggal 16 Agustus 2010.
- _____, “Jalan Panjang Konsolidasi Umat Islam Indonesia”, dalam <http://www.republika.co.id/berita/koran/khazanah-koran/15/02/02/nj4wws8-jalan-panjang-konsolidasi-umat-islam-indonesia>, diakses tanggal 10 Februari 2015.
- Apriyantono, Anton. “Masalah Halal: Kaitan Antara Syar’i, Teknologi dan Sertifikasi”, dalam <http://pagihp.tripod.com/hal2.htm>. Akses tanggal 6 Januari 2014.
- Asian Briefing No. 78 Jakarta/Brussels, 7 Juli 2008, hlm. 8. Atau dapat diakses dalam www.presidentri.go.id/index.php/pidato/2005/07/26/370.html.
- Hamazani, Ruzbihan, “Toleransi Internal Lebih Sulit Ketimbang Toleransi Eksternal”, dalam <http://ruzbihanhamazani.wordpress.com/2008/02/01/toleransi-internal-lebih-sulit-ketimbang-toleransi-eksternal/>. Akses tanggal 29 Nopember 2011.
- Mujiono Aji, “Sejarah Sertifikasi Halal di Indonesia”, dalam <http://ajijumiono.blogspot.com/2012/11/sejarah-sertifikasi-halal-di-indonesia.html>. Akses 18 September 2013.

Rahardjo, M. Dawam, “Menggugat Otoritas MUI”, dalam http://www.facebook.com/note.php?note_id=166127356749471. Akses tanggal 5 Desember 2012.

Rahayu Hartini, “Kedudukan Fatwa MUI Pasca Amandemen UU Peradilan Agama (Bagian I)”, dalam <http://gagasanhukum.wordpress.com/2009/11/16/kedudukan-fatwa-mui-pasca-amandemen-uu-peradilan-agama-bagian-i/>. Akses tanggal 26 Juni 2014.

Rancangan Undang-Undang Jaminan Produk Halal (RUU JPH), dalam [http://www.dpr.go.id/uedelbillsRUU RUU Jaminan Produk Halal.pdf](http://www.dpr.go.id/uedelbillsRUU%20RUU%20Jaminan%20Produk%20Halal.pdf). Akses tanggal 5 Januari 2014.

RUU Jaminan Produk Halal Mandek di Kemenag & MUI”, dalam <http://nasional.sindonews.com/read/2013/11/19/15/807475/ru-u-jaminan-produk-halal-mandek-di-kemenag-mui>. Akses tanggal 6 Februari 2014.

Shalahuddin, Henri, “Memaknai Liberalisme”, dalam <http://peaceman.multiply.com/journal/item/215>. Akses tanggal 2 Nopember 2012.

Syarīf al-, Muḥammad Ibn Abdul Ghaffār, *al-Fatwa wa al-Mufti wa Huqūq al-Mar'ah al-Siyasiyyah wa al-Taqrīb al-Adyān*, dalam <http://www.dralsherif.net/NewPaper.aspx?SectionID=3&RefID=21>. Akses tanggal 2 Oktober 2013.

Wikipedia, “Liberalisme”, dalam <http://id.wikipedia.org/wiki/liberalism>. Akses tanggal 26 Agustus 2012.

_____, MUI, dalam [http://id.wikipedia.org/wiki/Majelis Ulama Indonesia](http://id.wikipedia.org/wiki/Majelis_Ulama_Indonesia). Akses tanggal 12 Januari 2014.

_____, “Sekilas Tentang LPPOM MUI”, dalam [http://id.wikipedia.org/wiki/LPPOM MUI](http://id.wikipedia.org/wiki/LPPOM_MUI). Akses tanggal 20 September 2013.

WAWANCARA

Wawancara dengan Bapak Dr. H. Muhammad Asrorun Ni'am, MA.
(Sekretaris Komisi Fatwa MUI Pusat 2005-2010)

Wawancara dengan Dr. H. Hasanuddin, M. Ag.(Mantan Sekretaris
Komisi Fatwa MUI Pusat 2005-2010)

