**FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA**

**DAN PERANNYA DALAM PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM ( STUDI PERSPEKTIF SIYĀSAH SYAR‘IYYAH )**

**DISERTASI**

Diajukan Kepada Program Pascasarjana

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Doktor

Dalam Ilmu Syarī‘ah

Oleh :

Fuad Muzakkar Siregar

NIM: 1303010011

Promotor : Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag

Co- Promotor I : Dr. Alamsyah, M.Ag

Co – Promotor II : Dr. H. Bunyana Solihin, MA



PROGRAM DOKTOR

PROGRAM PASCASARJANA ( PPs)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI ( UIN) RADEN INTAN

LAMPUNG

1440 H / 2018 M

**BAB I**

**PENDAHULUAN**

1. **Latar Belakang Masalah**

Al-Qur’ān dan As-Sunah yang merupakan sumber utama syariat Islam, tak mungkin dipahami oleh semua golongan muslim kecuali mereka yang mengkaji secara mendalam tentang bidang ilmu agama. Karena itulah lantas para ulama mengambil peran. Peranannya amat penting dalam merealisasikan tuntutan agama guna memberi pemahaman yang jelas dan benar melalui fatwa.[[1]](#footnote-2)

Fatwa secara bahasa berasal dari perkataan Arab yaitu *fatā* ( (فتى*yaftū* (يفتو) *fatwan* (فتوا) atau *futyā* (فتيا) artinya adalah menjawab pertanyaan-pertanyaan yang menjadi permasalahan, seperti seorang berkata,“Aku meminta fatwa dari padanya, maka iapun memberi fatwa.”[[2]](#footnote-3) Fatwa juga dikatakan sebagai pendapat yang dikeluarkan oleh orang alim berhubungan dengan hukum-hukum yang berkaitan dengan syari’ah.[[3]](#footnote-4) Al-Qaradhāwī (L.1926 M) mendefinisikan fatwa sebagai “menjelaskan hukum syariat tentang suatu persoalan sebagai jawaban terhadap pertanyaan seorang penanya, baik yang jelas maupun samar, individual maupun kolektif”[[4]](#footnote-5).

Dalam Al-Qur’ān, Allah SWT menyuruh orang yang tidak memahami suatu permasalahan untuk bertanya kepada ahlinya atau orang yang paham, dalam hal agama tentu ahlinya adalah para ulama, hal itu dijelaskan dalam firman Allah SWT surat Al-Nahl [16] ayat 43 yang berbunyi :

(ق.سورة النحل :16/ 43 )

*“..Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui”* ( QS. Al-Nahl [16] : 43)[[5]](#footnote-6)

Al-Marāghi (w. 1364 H) saat menafsirkan ayat di atas berkata:“Jika seseorang mengikuti orang lain dalam hal agama, dan yang jadi ikutan itu telah diyakini kebenarannya, maka hal seperti ini tidak di katakan *taqlīd*, tetapi masuk dalam kategori mengikuti perintah Allah untuk bertanya kepada yang mengetahui, ataupun ahlinya”[[6]](#footnote-7)

Dalam beberapa ayat Al-Qur’ān banyak ditemui kata“يسئلونك / *yas*’*alūnaka”* yang artinya mereka menanyakan sesuatu kepadamu Muhammad saw (meminta fatwa).Beberapa contoh pertanyaan yang diajukan dalam al-Qur’ānmenggunakan kata “ يسئلونك / *yas*’*alūnaka”* yang memerlukan jawaban konkret,antara lain:

1. Surat Al-Baqarah ayat 189, pertanyaan tentang bulan sabit, yang jawabannya adalah sebagai tanda waktu untuk melaksanakan haji:

اللهَ (ق.سورة البقرة :2/ 189 )

“*Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung*.[[7]](#footnote-8)” ( QS. Al-Baqarah:[2]: 189).

1. Surat Al-Baqarah ayat 219, pertanyaan tentang khamar dan judi, dan jawabannya adalah khamar dan judi merupakan dosa besar.

اللهُ ( البقرة : 219 )

“*Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah:" yang lebih dari keperluan."Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir*,”[[8]](#footnote-9) ( QS. Al-Baqarah [2]: 219).

1. Dalam beberapa ayat Al-Qur’ān, Allah SWT sering menggunakan firmannya dalam bentuk *sighat* atau ungkapan “*yastaftūnaka*” artinya mereka meminta fatwa atau nasehat atau keterangan. Dalam surat Al-Nisā’ ayat 176, Allah SWT berfirman:

اللهُ اللهُ اللهُ

“*mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, Maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, Maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, Maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu*.[[9]](#footnote-10) ( QS. Al-Nisā’:[4]: 219).

Pada awalnya fatwa diberikan secara perseorangan. Rasulullah SAW selalu memberikan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan sahabat. Jawaban-jawaban yang diberikan Rasul menjadi landasan hukum dan bersifat mengikat bagi kaum muslimin sebagai aturan syari’ah[[10]](#footnote-11). Akan tetapi setelah beliau wafat, permasalahan tentang hukum ditanyakan kepada khalifah yang menggantikan beliau atau para ulama kurun itu. Apabila mereka tidak mendapatkan pedoman dari Al-Qur’ān dan Sunnah maka mereka berijtihad. Ijtihad yang diberikan sebagai sebuah keputusan perorangan disebut dengan fatwa. Ijtihad pada saat seperti itu dibenarkan dalam Islam. Sebagaimana sabda Nabi SAW kepada Mu’adz yang dikutip oleh Imam AbūDaud dalam Musnadnya:

عَنْ أُنَاسٍ مِنْ أَهْلِ حِمْصٍ ، مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ : كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ ؟ قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللهِ ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللهِ ؟ قَالَ : فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ، وَلاَ فِي كِتَابِ اللهِ ؟ قَالَ : أَجْتَهِدُ رَأْيِي ، وَلاَ آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم صَدْرَهُ ، وَقَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ ، رَسُولِ اللهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ ( رواه أبو داود )[[11]](#footnote-12)

“*Diriwayatkan dari sekelompok penduduk Homs, mereka termasuk sahabat muadz bin jabal, bahwa Rasulullah Saw ketika bermaksud mengutus Muadz ke negeri Yaman. Nabi Saw bertanya kepada Muadz,” bagaimana kamu akan menetapkan hukum kalau dihadapkan pada satu masalah yang memerlukan penetapan hukum?”, Muadz menjawab, “Saya akan menetapkan hukum berdasarkan Al-Qur’ān. Rasul bertanya lagi, “Seandainya tidak ditemukan ketetapannya di dalam Al-Qur’ān?” Muadz menjawab, “Saya akan tetapkan berdasarkan Hadits”. Rasul bertanya lagi, “Seandainya tidak engkau temukan ketetapannya dalam Al-Qur’ān dan Hadits”, Muadz menjawab” saya akan berijtihad berdasarkan pendapat saya sendiri dengan seksama” kemudian, Rasulullah Saw menepuk dada Muadz bin Jabal, seraya berkata;” Segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah terhadap jalan yang diridhainya*”. ( HR. AbūDaud)

Fatwa menempati kedudukan strategis dan sangat penting, karena *muftī* (pemberi fatwa), sebagaimana dikatakan oleh Imam Al- Syāthibī, berkedudukan sebagai khalifah dan ahli waris Nabi SAW. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Abud Daud dan Tirmidzi bahwa Nabi bersabda: [[12]](#footnote-13)الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاء “*ulama* *merupakan ahli waris para Nabi*” dalam menyampaikan hukum syariat, mengajar manusia, dan memberi peringatan kepada mereka agar sadar dan berhati-hati.[[13]](#footnote-14)

Menurut al-Syāthibī (w.790 H), *muftī* itu menggantikan kedudukan Nabi dalam hubungannya dengan umat karena tiga peran yang dilakukannya. Ia berperan sebagai ahli waris yang mewarisi ilmu-ilmu agama dari para nabi. Ia juga berperan sebagai muballigh yang menyampaikan (*mukhbir*) ajaran Islam kepada umat sebagaimana Nabi, ia juga berperan sebagai syāri' dari satu sisi karena hukum Syara’, yang disampaikannya itu terkadang ia sampaikan secara *manqūl* dari sumbernya dan terkadang juga ia sampaikan melalui proses *istinbāṭ* dari sumbernya[[14]](#footnote-15). Berdasarkan kedudukan tersebut, mufti itu merupakan *mukhbir* yang bertugas menyampaikan ajaran Allah sebagaimana Nabi, juga sebagai sumber datangnya hukum Allah atas perbuatan mukallaf berdasarkan hasil pemikirannya sebagaimana Nabi. Juga sebagai pelaksana urusan umat sebagaimana Nabi. Oleh karena itu, mufti termasuk *ulil amr* yang wajib ditaati.[[15]](#footnote-16) Taat kepada meraka berarti taat kepada Allah dan Rasulnya sebagaimana telah ditegaskan oleh Allah SWT dalam Al-Qur’ān Surat al-Nisa ayat 59 berikut ini:

اللهِ اللهِ للهِ

“*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amrii di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.*”[[16]](#footnote-17) ( QS. Al-Nisa: 59)

Perkembangan berikutnya fatwa tidak lagi diberikan secara persendirian, tapi bergeser kepada instusi atau lembaga resmi yang di buat oleh pemerintahan untuk mendapat pertimbangan-pertimbangan dalam hukum Islam.[[17]](#footnote-18)Dalam konteks Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan salah satu lembaga yang berwenang memberikan fatwa-fatwa keagamaan.[[18]](#footnote-19)

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai salah satu instusi keagamaan yang mempunyai lembaga fatwa, telah menghasilkan berbagai fatwa hukum. Dari fatwa yang dikeluarkan banyak masalah yang sifatnya kontemporer yang belum ada preseden hukumnya dalam kajian fikih klasik. Sehingga mau tidak mau proses penetapan hukumnya membutuhkan suatu kajian yang mendalam. Salah satu yang harus dipertimbangkan dalam proses penetapan hukum, disamping dalil-dalil normatif dari Al-Qur’ān dan Sunnah, juga harus memperhatikan dampak dan akibat hukum yang ditimbulkan. Al-Qaradhāwī menjelaskan bahwa setiap pekerjaan yang berkaitan dengan hukum fiqh mempunyai dua aspek penting yang harus diperhatikan; aspek motivasi yang melatarbelakanginya, dan aspek dampak serta hasil yang diakibatkan perbuatan tersebut.[[19]](#footnote-20) Di sinilah konsep *siyāsah syar‘iyyah* sangat diperlukan.

Abdul Wahhab Khallāf (w.1357 H) merumuskan *siyāsah syar‘iyyah* dengan“ Pengelolaan masalah-masalah umum bagi pemerintah Islam yang menjamin terciptanya kemaslahatan dan terhindarnya kemudharatan dari masyarakat Islam, dengan tidak bertentangan dengan ketentuan syariat Islam dan prinsip-prinsip umumnya, meskipun tidak sejalan dengan pendapat para ulama *mujtahid*”[[20]](#footnote-21)

Sementara Abdurrahman Tāj merumuskan *siyāsah syar‘iyyah* sebagai hukum-hukum yang mengatur kepentingan negara, mengorganisasi permasalahan umat sesuai dengan jiwa (semangat) syariat dan dasar-dasarnya yang universal demi terciptanya tujuan-tujuan kemasyarakatan, walaupun pengaturan tersebut tidak ditegaskan baik oleh Al-Qur’ān maupun Al-Sunah.[[21]](#footnote-22)

Menurut al-`Utaybi, sebagaimana dikutip oleh Al-Yasa’ Abū Bakar, bahwa istilah *siyāsah syar‘iyyah* digunakan dalam dua makna besar. Pertama makna yang menonjolkan aspek akhlak dan sosial kemasyarakatan, dan yang kedua makna yang menonjolkan aspek hukum dan peraturan, sehingga menjadikannya sebagai bagian dari pembahasan fiqh.[[22]](#footnote-23)

Menurut Ibnu Qayyim al-Jauzi (w.751 H), istilah *siyāsah syar‘iyyah* suatu perbuatan yang membawa menusia dekat pada kemaslahatan dan terhindar dari kerusakan walaupun Rasul tidak menetapkannya dan Allah tidak mewahyukannya.[[23]](#footnote-24) Lanjutnya bahwa *siyāsah syar‘iyyah* adalah *siyāsah*  yang mengacu kepada *Syara*‘.[[24]](#footnote-25) Dalam mekanisme pengendalian dan pengarahan kehidupan umat, terkait keharusan moral dan politisi untuk senantiasa mewujudkan keadilan, kerahmatan, kemaslahatan dan kehikmahan.[[25]](#footnote-26)

Menurut Ibnu Taymiyyah (728 H) sebagaimana dikutip oleh Utsaimin, istilah *siyāsah syar‘iyyah* digunakan dalam empat makna. Pertama *siyāsah syar‘iyyah* meliputi semua pembahasan tentang kewenangan dan tugas kepala negara (imam, khalifah) untuk mensejahterakan rakyat dalam arti yang luas. Kedua, membahas hubungan dan tugas kepala pemerintahan terhadap rakyat serta hubungan dan tugas rakyat kepada pemerintah. Jadi tidak termasuk tentang pemilihan kepala pemerintahan dan masalah perang. Makna yang ketiga, terbatas pada tugas kepala pemerintahan untuk menegakkan keadilan dan menjalankan peradilan, atau dengan kata lain menegakkan hukum bahkan menyusunnya dalam batas-batas tertentu. Makna yang keempat merupakan ketentuan fiqh atas masalah-masalah tertentu yang tidak ada nash khususnya, atau ketentuan fiqih yang dapat menerima perubahan relatif besar karena adanya perubahan*‘illat* (*al-tabaddul fi al-manāṭ*).[[26]](#footnote-27)

Ibn Nujaim al-Hanafi (w.970 H) mendefinisikan *siyāsah syar‘iyah* dengan peraturan yang dibuat untuk memelihara etika dan kemasalahatan rakyat serta pengaturan kekayaan Negara.[[27]](#footnote-28) Menurut Ibn Abidin (W.1252H) *siyāsah syar‘iyyah* sebagai satu mekanisme yang mempunyai visi dan misi untuk memperbaiki keadaan rakyat dengan cara membimbing mereka ke jalan yang selamat di dunia dan akhirat. Dalam hal ini, Ibn Abidin lebih menitikberatkan pengertian *siyāsah syar‘iyyah* kepada implementasi hukum syariah. Peraturan dan undang-undang yang diciptakan bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang harmoni dan stabil.[[28]](#footnote-29) Dalam istilah al-Atwah, *siyāsah syar‘iyyah* adalah tindakan yang diambil oleh *ulil amr* berdasarkan maslahah dalam perkara-perkara yang tidak dijelaskan oleh nash secara langsung dan dalam perkara-perkara yang senantiasa berubah-ubah mengikut perubahan waktu, tempat dan keperluan manusia.[[29]](#footnote-30)

Abd Jalil Borham berpendapat bahwa *siyāsah syar‘iyyah* merupakan suatu displin yang semakin perlu difahami secara akademik. Ini kerana ia menyediakan suatu rangka berfikir yang mempertimbangkan antara kehendak wahyu dan keperluan realita makhluk. Keseimbangan ini akan menjadikan hukum yang diputuskan itu mempunyai nilai-nilai yang dinamik.[[30]](#footnote-31)

Dengan menganalisa definisi-definisi yang dikemukakan para ahli di atas dapat ditemukan hakikat *siyāsah syar‘iyyah*, yaitu: 1) Bahwa *siyāsah syar‘iyyah* berhubungan dengan pengurusan dan pengaturan kehidupan manusia. 2) Bahwa pengurusan dan pengaturan ini dilakukan oleh pemegang kekuasaan *(ulil amr)* 3)   Pengaturan tersebut tidak boleh bertentangan dengan syariat Islam. 4) hukum dan undang-undang yang dibuat mestilah bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang harmoni dan stabil penuh dengan kesejahteraan. 5) Tujuan pengaturan tersebut adalah bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudharatan.

Disini perlu dicatat, bahwa istilah *ulil amr* yang disebutkan dalam Al-Qur’ān Surat Al-Nisā’[4] ayat: 59 dan ayat 83 tidak semua ulama mengartikannya dengan khalifah, imam atau penguasa saja. Mereka memberikan makna dengan rentang yang relatif sangat luas terhadap ungkapan ini. Sebagian ulama menganggap *ulil amri* lebih dekat kepada *ahl al-halli wa al-*‘*aqd* daripada khalifah atau imam. Rasyid Ridha berkata: *ulil amr* adalah meraka *ahl al-halli wa al‘aqd*, kumpulan ulama yang dipatuhi, para ahli hukum, dan Majelis Permusyaratan yang berada mendampingi Imam ( Presiden).[[31]](#footnote-32)

Imam Nawawi (w.676 H) mengatakannya *ulil amr* sebagai istilah yang mencakup para penguasa dan ulama (*al-umarā’* *wa* *al-*‘*ulamā’*)yang wajib ditaati.[[32]](#footnote-33) Imam Mawardi berkata: pengertian *ulil amri* dalam ayat tersebut ada dua; pertama adalah para pemimpin (*al-umarā’*) dan itu merupakan pendapat Ibnu Abbas, dan kedua adalah para ulama (*al-*‘*ulamā’*) sebagaimana pendapat Jabir bin Abdullah[[33]](#footnote-34). Ibnu Khaldun (1332-1406 M) berpendapat bahwa *ulil amr* itu adalah para hakim (agung) dan Qadhi yang memutus perkara di pengadilan.[[34]](#footnote-35) Al-Razi berpendapat bahwa *ulil amri* adalah *ahl al-halli wa al‘aqd* dari umat ini yang merupakan Ahli *ijtihad* dan kesepakan mereka merupakan hujjah.[[35]](#footnote-36)

Muhammad Abduh (1849-1905M) mengatakan pada masa sekarang, *ahl al-halli wa al‘aqd* adalah ulama senior, panglima tentera, para hakim (agung), pedagang/pengusaha besar, pimpinan perguruan tinggi, pimpinan partai, petani  dan seterusnya, yaitu orang-orang yang dipercaya rakyat untuk menyelesaikan masalah mereka.[[36]](#footnote-37) Mahmud Syaltut berkata *ahl al-halli wa al‘aqd* adalah orang (tokoh) yang tajam analisis; pakar yang oleh masyarakat diketahui memiliki kapasitas sempurna untuk memecahkan berbagai masalah masyarakat dan peduli untuk mensejahterakan mereka. Mereka meliputi tokoh dalam berbagai bidang, hukum, ekonomi dan keuangan, pendidikan, kebudayaan, pertahanan dan keamanan dsb.[[37]](#footnote-38)

Jabir ibn Abdullah, Hasan, Al-Dhohak dan Mujahid berpendapat bahwa *ulil amr* itu adalah para Ahli fiqh dan para Ulama, mereka yang ahli agama dan yang memiliki keahlian, mereka orang-orang yang mengajari menusia masalah agama, melaksanakan amar makruf nahi mungkar.[[38]](#footnote-39) Pendapat ini diperkuat oleh firman Allah dalam Al-Qur’ān surat Al-Nisā’ayat 83 yaitu:

“ *Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil amrii[322] di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan ulil amrii)[323]. kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebahagian kecil saja (di antaramu*)”.( QS. Al-Nisā’:5 / 83)

Dalam catatan kaki terjamahan Al-Qur’ān Departemen agama kata “*ulil amr”* pada ayat di atas ditafsirkan sebagai tokoh-tokoh sahabat dan Para cendekiawan di antara mereka.[[39]](#footnote-40) Jadi tidak terlalu berlebih-lebihan sekiranya *ulil amr* diartikan dengan pemimpin secara umum, tidak harus terbatas dengan kepala pemerintahan (pemerintah atau penguasa). Dalam konteks ini Majelis Ulama Indonesia masuk dalam kategori *ulil amr.*

Majelis Ulama Indonesia sebagai *ulil amr* dalam hal putusan fatwa hukumnya mestilah berpedoman kepada *siyāsah syar‘iyyah* dimana tujuan *siyāsah syar‘iyyah* adalah untuk melaksanakan *maqāṣid al-sharī*‘*ah* yaitu yang terkandung didalam perkara yang berkaitan dengan “*jalb al-maṣālih‟*(mendapatkan kemaslahatan kepada manusia) dan *dar’u al-mafāsid* (menghilangkan kemudaratan daripada mereka).[[40]](#footnote-41) Sebab kegiatan berfatwa merupakan kegitan ijtihad. Bagi seorang mujtahid tujuan hukum haruslah diketahui dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit oleh Al-Qur’ān dan Hadis. Lebih dari itu, tujuan hukum perlu diketehui dalam rangka mengetahui apakah terhadap suatu kasus masih dapat diterapkan satu ketentuan hukum atau karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat lagi ditarapkan. Dengan dimikian pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī*‘*ah* menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya.[[41]](#footnote-42)

Lebih jauh Al-Syāthibī (w.790 H),menjelaskan bahwa melihat akibat suatu perbuatan secara syar’i diperintahkan, apakah akibatnya itu sejalan dengan *maqāṣid* ataukah bertentangan. Untuk itu, seorang mujtahid tidak boleh menetapkan suatau hukum kecuali telah memperoleh pengetahuan yang cukup mengenai dampak yang akan ditimbulkan dari perbuatan tersebut, dari sisi *maslahah* atau *mafsadahnya*.[[42]](#footnote-43) Dari sini menjadi penting untuk melakukan telaah atas metode penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia, khususnya yang terkait dengan pertimbangan *siyāsah syar‘iyah* sebagai acuan penetapan hukum.

Dalam Pedoman Prosedur Penetapan Fatwa MUI dijelaskan bahwa MUI menetapkan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu diantara pendapat-pendapat mazhab melalui metode *al-jam*‘*u wa al-taufīq.[[43]](#footnote-44)* Jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *ijtihad jamā*‘*i* ( *ijtihad kolektif*) melalui metode bayani,[[44]](#footnote-45) *ta*‘*līlī*( *qiyāsi* ) *istislāhī* dan *sadd al-* ż*arī*‘*ah*.[[45]](#footnote-46) Juga dalam penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*maslahah al-*‘*ammah*) dan *maqāṣid al-sharī*‘*ah* serta akibat dan dampak dari penetapan hukum tersebut. [[46]](#footnote-47)

Fatwa Majelis Ulama Indonesia dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori utama. *Pertama,* fatwa tentang masalah pangan obat-obatan, ilmu pengetahuan dan teknologi. Fatwa jenis ini ditetapkan oleh Komisi Fatwa MUI, juga oleh Munas MUI maupun Ijtima’ Ulama. *Kedua*, fatwa yang berkaitan dengan masalah ekonomi Islam dan aktivitas lembaga keuangan syari’ah. Fatwa jenis ini ditetapkan oleh Dewan Syari’aah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). *Ketiga,* fatwa masalah ibadah dan masalah-masalah aktual sosial-keagamaan dan sosial-kemasyarakatan. Fatwa-fatwa jenis kelompok ini ditetapkan oleh Komisi Fatwa MUI, baik melalui forum rapat Komisi Fatwa, Munas, maupun Ijtima’ Ulama.

Secara kategoris, fatwa tentang masalah ibadah dan masalah-masalah aktual sosial-keagamaan dan sosial-kemasyarakatan ini dikelompokkan menjadi tiga kelompok; (i) fatwa tentang masalah akidah dan aliran keagamaan; (ii) fatwa bidang ibadah; (iii) fatwa tentang masalah sosial-kemasyarakatan dan budaya[[47]](#footnote-48)

Berdasarkan data yang dihimpun dalam *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia sejak tahun 1975,* yang diterbitkan pada tahun 2011, fatwa tentang masalah keagamaan berjumlah70 fatwa, dengan rincian fatwa tentang akidah dan aliran keagamaan berjumlah 14 fatwa, fatwa bidang ibadah berjumlah 37 fatwa, fatwatentang masalah sosial-kemasyarakatan dan budaya berjumlah 51 fatwa. Sementara fatwa tentang masalah pangan obat-obatan, ilmu pengetahuan dan teknologi berjumlah 35 fatwa.[[48]](#footnote-49) Dan fatwa bidang ekonomi syari’ah berjumlah 59 fatwa.[[49]](#footnote-50)

Fatwa yang berkaitan dengan pernikahan dan hukum keluarga, masuk di bawah tema fatwa masalah ibadah dan sosial kemasyarakatan dan budaya, yaitu berjumlah 21 fatwa.[[50]](#footnote-51) Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Hukum Keluarga, ada beberapa hal yang untuk sementara diasumsikan sebagai suatu permasalahan antara lain; *Pertama*, adanya putusan fatwa yang keluar dari nash Al-Qur’ān maupun sunnah. Seperti, Fatwa Nikah Beda Agama. Putusan fatwa Nomor : 4/Munas VII/ MUI/8/2015 menyebutkan: a. Perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah. b. Perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahlu kitab menurut *qaul* *mu*‘*tamad* adalah haram dan tidak sah[[51]](#footnote-52). Fatwa ini jelas keluar dari nash Al-Qur’ān, dimana dalam Al-Qur’ān Surat Al-Mā’idah ayat 5 Allah SWT berfirman :

“ *(dan Dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik*[[52]](#footnote-53)”( QS. Al-Mā’idah/5 : 5)

Termasuk contoh fatwa MUI yang keluar dari nash adalah Fatwa Waris Beda Agama, dimana nash Menyebutkan :*“Orang Muslim tidak (boleh) mewarisi orang Kafir, dan orang Kafir tidak (boleh) mewarisi orang Muslim”* (HR.Bukhari dan Muslim). Sementara Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam Musyawarah Nasional MUI VII, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/ 26-29 Juli 2005 M, menetapkan fatwa nomor: 5/MUNAS VII/ MUI / 9/ 2005 tentang Waris Beda Agama sebagai berikut; 1. Hukum waris Islam tidak memberikan hak saling mewarisi antar orang-orang yang berbeda agama (antara muslim dengan non muslim); 2. Pemberian harta antar orang yang berbeda agama hanya dapat dilakukan dalam bentuk hibah, wasiat dan hadiah.[[53]](#footnote-54)

*Kedua*, Putusan fatwa yang dianggap mengambang dan kurang tegas sehingga menimbulkan dualisme hukum. Seperti: Fatwa Nikah di bawah Tangan. Fatwa menyebutkan: a.“Pernikahan dibawah tangan hukumnya sah, karena telah terpenuhi syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika terdapat mudhorat. b.Pernikahan mesti dicatat secara resmi pada instansi berwenang sebagai langkah preventif untuk menolak dampak negatif.[[54]](#footnote-55) Fatwa ini pada poin pertama dianggap kurang tegas karena masih mengakomodir pernikahan yang dilakukan dibawah tangan.

*Ketiga,* Adanya putusan fatwa yang kontroversi dengan aturan dan undang-undang yang ada. Seperti: Fatwa talak diluar pengadilan. Putusan fatwa menyebutkan: a. Talak di luar pengadilan hukumnya sah bila ada alasan syar‘i yang kebenarannya dapat dibuktikan di pengadilan. b. Iddah talak dihitung semenjak suami menjatuhkan talak, c. Untuk kepentingan kemaslahatan dan menjamin kepastian hukum, talak diluar pengadilan harus di laporkan (*ikhbār*) kepada pengadilan Agama.[[55]](#footnote-56)

Putusan fatwa ini jelas tidak sejalan dengan pasal 39 Undang-undang No 1 Tahun 1974, disana disebutkan bahwa “ Perceraian hanya dapat dilakukan di depan Sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak”.[[56]](#footnote-57)

Dari sini, penulis ingin mengkaji sejauh mana *siyāsah syar‘iyah* yang di dalamnya berupa *maqāṣid al-sharī*‘*ah* dibuat sebagai acuan dalam fatwa MUI. Apakah produk fatwa MUI tentang hukum keluarga tersebut sudah mencerminkan kemaslahatan hamba dunia dan akhirat. Untuk itu, pada penelitian ini, disamping kajian teoritik mengenai fatwa dan *siyāsah syar‘iyah*, pembahasan juga diarahkan untuk melihat lebih lanjut bagaimana aplikasi *siyāsah syar‘iyah* dijadikan acuan penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam berbagai produk hukumnya.

Berdasarkan uraian diatas, metodologi penetapan hukum Majelis Ulama Indonesia menarik untuk dikaji lebih lanjut dalam sebuah penelitian, dengan judul“ Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Perannya Dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam (Studi Perspektif Siyāsah Syar‘iyyah) ”

1. **Permasalahan**
2. **Identifikasi Masalah**

Dari latarbelakang masalah yang telah diuraikan diatas, dapat diidentifikasi beberapa masalah terkait dengan tema penelitian ini, yaitu:

1. Fatwa merupakan rangkaian kegiatan ijtihad, dan setiap aktivitas ijtihad senantiasa bertolak dari Al-Qur’ān dan sunnah. Apakah kegiatan ijtihad yang dilakukan MUI sudah benar benar bertolak dari semangat Al-Qur’ān dan Sunnah tersebut ?
2. Dalam rangka istinbath hukum, seorang mujtahid tidak boleh menetapkan suatu hukum kecuali telah memperoleh pengetahuan yang cukup mengenai dampak yang akan ditimbulkan dari perbuatan tersebut, dari sisi *maslahah* maupun *mafsadatnya*. Oleh sebab itu pengetahuan tentang *siyāsah syar‘iyah* termasuk di dalamnya *maqāsid al-sharī*‘*ah* menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya.
3. *Siyāsah syar‘iyyah* sangat penting dalam upaya pertimbangan hukum, termasuk dalam penetapan fatwa, karena *siyāsah syar‘iyah* dapat menjadi kerangka berfikir yang mempertimbangkan antara kehendak wahyu dan keperluan realita makhluk.
4. Adanya kontroversi tanggapan masyarakat tentang fatwa-fatwa MUI seputar fatwa hukum keluarga dengan realita yang terjadi dilapangan.
5. Adanya Putusan fatwa yang mengambang dan kurang tegas, serta putusan fatwa yang masih kental dengan fiqh klasiknya.
6. Adanya kerinduan dari masyarakat atas hadirnya produk-produk fatwa yang berdiri diatas kepentingan semua golongan dan semua pihak.
7. **Batasan Masalah**

Agar penelitian ini mencapai sasaran yang diinginkan dengan benar dan tepat, maka penelitian ini perlu dibatasi dan fokus pada permasalahan“ Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Perannya dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia (Studi Perspektif *siyāsah syar*‘*iyyah*)”. Dalam kajian ini yang dimaksud dengan istilah fatwa adalah jawaban, keputusan ataupun pendapat yang diberikan oleh seorang mufti tentang suatu masalah keagamaan.[[57]](#footnote-58) Majelis Ulama Indonesia adalah wadah musyawarah para ulama, zu‘ama dan cendekiawan muslim, serta menjadi pengayom bagi seluruh muslim Indonesia.[[58]](#footnote-59) Sedangkan *siyāsah syar‘iyyah* adalah pengurusan kepentingan-kepentingan umat sesuai dengan *syara‘* demi terciptanya kemaslahatan.[[59]](#footnote-60) Dan subyek fatwa yang dikaji adalah fatwa-fatwa masalah hukum keluarga. Karena hukum Keluarga begitu luas, dan fatwa-fatwanya sangat banyak maka penulis membatasi penilitian ini hanya mengkaji enam fatwa. Adapun alasan memilih enam fatwa tersebut adalah; *pertama*, karena dalam putusan fatwa itu ada keganjilan yaitu keberanjakan MUI dari metode fatwanya dengan meninggalkan nash yang ada, padahal dalam metode penetapan fatwanya disebutkan bahwa ketika masalah yang akan difatwakan itu sudah jelas hukumnya (*ahkām al-qaṭ*‘*iyāt*) dalam arti ada *naṣ ṣarīh*, maka fatwa disampaikan apa adanya, tapi dalam prakteknya MUI meninggalkan nash yang ada. *Kedua*, karena putusan fatwa tersebut kontraversi dengan undang-undang yang ada, semestinya fatwa itu mendukung undang-undang karena penyusunan undang-undang lebih konfrehensif daripada pembuatan fatwa. *Ketiga*, karena putusan fatwa tersebut menyebabkan ketidak pastian hukum atau dualisme hukum, padahal kepastian hukum merupakan salah satu tujuan utama dibuatnya hukum itu sendiri.Alasan *keempat*, sebagai suatu karya ilmiyah, dibatasi hanya enam fatwa agar fokus dan mendalam dalam pengkajiannya. Sementara fatwa yang dikaji dalam penilitian ini adalah fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat.

Dan enam fatwa tersebut yaitu; fatwa tentang perkawinan beda agama, fatwa nikah tidak tercatat, fatwa talak diluar pengadilan, fatwa waris beda agama, fatwa status anak luar nikah dan fatwa tentang hak asuh anak bagi orang tua yang bercerai karena berbeda agama.

1. **Rumusan Masalah**

Berdasarkan batasan dan latarbelakang masalah yang telah penulis uraikan di atas, maka masalah penelitian ini dapat didekati dengan mengajukan dua pertanyaan mendasar sebagai berikut :

1. Bagaimana peran fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam membangun hukum keluarga Islam Indonesia?
2. Bagaimana relevansi fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) terhadap pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia ?
3. **Tujuan dan Kegunaan Penelitian**
   * 1. Tujuan Penelitian secara umum

Adapun tujuan penelitian ini secara umum adalah untuk mengkaji secara mendalam tentang ” Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Perannya dalam Pembaruan Hukum Keluarga (Studi Perspektif *Siyāsah Syar‘iyyah* )”.

* + 1. Tujuan Penelitian secara Khusus

Sementara Tujuan Penilitian secara khusus adalah untuk:

1. Menganalisa peran fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam membangun hukum keluarga Islam Indonesia
2. Menganalisa relevansi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam pembaruan hukum keluarga di Indonesia.
3. Untuk Menemukan Fatwa yang paling maslahat (*aṣlah)* bagi masyarakat Indonesia.
4. **Manfaat/ Signifikansi Penelitian**

Adapun manfaat penelitian ini secara teoritis adalah diharapkan dapat berguna sebagai bahan masukan bagi peneliti lebih lanjut di masa yang akan datang mengenai kajian fatwa majelis ulama indonesia tentang hukum keluarga di indonesia dalam rangka pemabaruan hukum keluarga, di samping itu, hasil penelitian ini juga diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan dibidang hukum Islam terutama yang berkaitan dengan hukum keluarga.

Sementara manfaat secara praktis dari penelitian adalah:

a. Untuk memberi sumbangan pengetahuan kepada masyarakat tentang : Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Perannya dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia, Studi Perspektif *Siyāsah Syar‘iyyah.*

b. Hasil penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan masukan kepada MUI dalam meningkatkan produk fatwa hukum keluarga dalam membangun hukum keluarga di Indonesia dimasa –masa akan datang.

c. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan rekomendasi kepada pemerintah agar memperbaiki dan menyempurnakan peraturan perundang-undangan yang terkait dengan hukum keluarga.

1. **Kajian Terdahulu Yang Relevan**

Untuk memberi bobot dan objektivitas pada isi penelitian ini, maka langkah sistematis yang ditempuh adalah melalui tinjauan pustaka yaitu menginventarisir berbagai tulisan tentang fatwa yang dikeluarkan oleh MUI khusunya fatwa masalah hukum keluarga, baik berupa tulisan biasa, maupun karangan ilmiah. Lewat studi ini diharapkan bisa membantu peneliti untuk mengetahui bahwa literatur yang dibutuhkan tersedia. Disamping itu untuk mencari tahu apakah sudah ada penelitian yang ditulis sebelumnya.

Dalam pencarian bahan proposal penelitian ini penulis menemukan beberapa tulisan yang menulis tentang fatwa MUI maupun tentang *siyāsah syar‘iyah*, antara lain:

1. M. Atho Mudzhar, melakukan kajian rintisan terhadap fatwa MUI dengan judul” *Fatwas of the Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia (1975-1988)*. Tulisan ini merupakan disertasi pada University of California pada tahun 1990. Penulisnya melakukan kajian terhadap fatwa-fatwa MUI dari sisi metodologi dan faktor-faktor sosial politik yang mempengaruhinya. Pertanyaan pokok yang ditelusuri oleh penulisnya ialah sejauh mana fatwa MUI itu absah dari segi hukum dan apakah faktor sosial ikut melatar belakangi lahirnya suatu fatwa.[[60]](#footnote-61) Dengan demikian kajiannya mencakup normatif teoritis, dan juga historis sosiologis.

Perbedaan penelitian Atha’ dengan penelitian saya terletak pada; pertama, Atha’ mengkaji fatwa MUI dari sudut pandang sosial dan sejarah, sementara saya melihat perspektif siayasah syar‘iyah dan kemaslahatan. Kedua, Atha’ mengkaji semua tema Fatwa MUI, penelitian saya terpokus pada fatwa hukum keluarga. Ketiga, Atha’ membahas fatwa MUI yang di fatwakan sejak berdirinya MUI 1975 sampai 1993, sementara saya membahas dari berdirinya MUI tahun 1975 sampai 2015.

1. Helmi Karim melakukan studi lanjutan tentang fatwa MUI dengan judul” *Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam Pengembangan Hukum Islam”*. Tulisan yang merupakan disertasi doktor Ilmu Agam Islam IAIN Jakarta pada tahun 1993 ini lebih terpokus pada segi metodologi MUI dalam merumuskan fatwa.[[61]](#footnote-62) Disertasi ini membahas tentang metode ijtihad MUI yang dalam kesimpulannya dinyatakan bahwa secara metodologis, MUI hanya mengikuti manhaj yang sudah ada, sehingga tidak bisa disebut sebagai *mujtahid* *mustaqil*. Dalam hal martabat ijtihad, MUI dinyatakan sebagai lembaga fatwa yang mengikatkan diri pada pendapat mazhab terdahulu, karena tidak ada fatwa yang berbeda dari yang sudah ada pada fiqh masa lalu. Di samping itu, MUI juga melakukan *ijtihad tarjīh*. Dalam hal ini ia tidak terikat pada mazhab tertentu. Standar yang digunakan dalam hal ini adalah memilih pendapat yang paling relevan dengan kemajuan zaman dan lebih maslahat[[62]](#footnote-63). Perbedaan penelitian Helmi dengan penelitian ini adalah; *pertama*, penelitian Helmi terpokus pada Konsep ijtihad MUI dalam merumuskan fatwa, jadi kajiannya dari sudut pandang *ushul fiqh*, sementara penelitian saya selain mengkaji cara MUI dalam merumuskan fatwa juga mengkaji *siyāsah syar‘iyah*. Kedua, Helmi mengkaji semua topik Fatwa, saya terfokus hanya pada fatwa Hukum Keluarga. Ketiga, Helmi membahas fatwa MUI hanya sampai tahun 1993, saya membahas fatwa sampai tahun 2015.
2. M.B Hooker, dengan judul” *Islam and Madical Science: Evidence from Malaysian and Indonesia Fatwas 1960-1996*. Dalam tulisan ini, penulisnya melakukan kajian perbandingan fatwa-fatwa ulama terkait dengan perkembangan ilmu kedokteran di Indonesia dan Malaysia. Kajiannya dipokuskan pada pendekatan yang dilakukan oleh Ulama dan pemerintah sebagai penyelenggara negara. Yang pertama melakukan pendekatan keagamaan yang cenderung normatif, sedangkan yang kedua menggunakan pendekatan kebutuhan yang cenderung pragmatis.[[63]](#footnote-64)
3. Wahiduddin Adams, dengan judul” *Pola penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang-Undangan 1975-1997*”. Merupakan disertasi doktor di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta tahun 2002. Kajiannya lebih terpokus pada fatwa MUI dari segi penyerapan fatwa ke dalam hukum positif melalui peraturan perundang-undangan yang berlaku di negara Indonesia.[[64]](#footnote-65) Disertasi ini menjelaskan bahwa fatwa dan nasehat MUI telah banyak diserap oleh peraturan perundang-undangan dalam berbagai tahap, baik merupakan koreksi atas sebuah peraturan perundang-undangan maupun berupa masukan bagi pembuat peraturan perundang-undangan. MUI juga turut berperan dalam memberikan fatwa dan nasehat dalam pembuatan RUU, seperti RUU Kesehatan, RUU Narkotika, dan RUU Perlindungan anak. Menurut Penulis disertasi ini, penyerapan fatwa MUI dalam berbagai RUU tidak lepas dari upaya MUI dalam melakukan lobi-lobi dengan fraksi-fraksi di DPR sebagai Badan Legislatif. Pada tahap persiapan pembentukan RUU juga MUI telah turut berperan dalam mengupayakan lobi di tingkat menteri sampai Presiden, sehingga fatwa dan nasehatnya turut mewarnai berbagai RUU dan produk peraturan lainnya.[[65]](#footnote-66) Perbedaan penelitian saya dengan penelitian Wahiduddin Adam terletak pada pokus kajian. Wahiduddin terpokus pada kajian fatwa dari segi penyerapannya jadi Undang-Undang, sementara saya terpokus pada relevansi fatwa terhadap siayasah syar‘iyah yang berlaku di Indonesia.
4. Asrorun Ni’am Sholeh, mengkaji fatwa MUI dari segi *sadd al-* ż*arī*‘*ah* dengan judul” *sadd al-* ż*arī*‘*ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Tulisan ini Merupakan Disertasi Doktor pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, Tahun 2008.[[66]](#footnote-67) Penulisnya menyimpulkan dengan tiga jawaban atas pokok permasalahan penilitian, yaitu; pertama, bahwa penggunaan konsep *sadd al-* ż*arī*‘*ah* dalam istinbat hukum, sesungguhnya adalah inplementasi kelanjutan dari prinsip *maslahah al-mursalah*, karena *sadd al-* ż*arī*‘*ah* pada hakikatnya suatu bentuk ijtihad berdasarkan maslahah. *Sadd Al-Dzari’ah* adalah pertimbangan antara *maslahah* dan *mafsadah*, dengan menolak kerusakan dengan cara mendahulukan menolak *mafsadah* dalam rangka mewujudkan *kemaslahatan*. *Kedua*, Malikiyah dan Hanbali adalah mazhab yang paling banyak mengembangkan konsep *sadd al-*ż*arī*‘*ah* dalam literatur fiqhnya, kedua mazhab ini secara eksplisit menyatakan bahwa *sadd al-*ż*arī*‘*ah* dapat dijadikan sebagai landasan penetapan hukum. *Ketiga,* Penggunaan *sadd al-*ż*arī*‘*ah* dalam fatwa MUI menggunakan tiga bentuk; 1) secara eksplisit, yaitu dengan menyebutkan kaedah *sadd al-*ż*arī*‘*ah* sebagai dalil mandiri berdampingan dengan dalil-dalil lain dalam konsedransi fatwa. 2) dengan menggunakan kaedah fiqhiyah yang sejalan dengan prinsip *sadd al-*ż*arī*‘*ah*, 3) dengan sekedar penjelasan secara argumentatif adanya dampak-dampak negatif jika suatu masalah tersebut diperbolehkan.[[67]](#footnote-68) Perbadaan penelitian saya dengan penelitian Asrorun Ni’am terletak pada segi sudut kajian. Asrorun Ni’am mengkaji fatwa dari segi *sadd al-*ż*arī*‘*ah*, sementara saya mengkaji fatwa dari sudut *siayasah syar‘iyyah*, selian itu, Asrorun Membahas semua tema fatwa yang dikeluar sampai tahun 2008, dan saya hanya membahas fatwa hukum keluarga yang di fatwakan sampai tahun 2015.
5. Muhammad Taufiki, menulis disertasi dengan judul: *Penarapan Konsep Ijtihad Tathbiqi Al- Syāthibī dalam Fatwa MUI: Kajian Terhadap fatwa tahun 1997-2007.* Disertasi Doktor pada Universitas Negeri Syarif Hidaytullah Jakarta tahun 2008 ini lebih terfokuskan pada fatwa MUI terutama dari sisi metodologisnya, kemudian disoroti dengan konsep ijtihadTathbiqi yang telah dirumuskan oleh al-Syāthibi.[[68]](#footnote-69) Perbadaan penelitian saya dengan penelitian Muhammad Taufiki ini terletak pada sudut pandang kajiannya. Taufiki meneliti fatwa MUI dari sudut pandang Ijtihadnya, yaitu kajian ushul fiqh, sementara saya terpokus kajian *siyāsah Syar‘iyyah.* Selian itu berbeda tahun fatwa yang di teliti. Taufiki hanya membahas fatwa MUI sampai tahun 2007 sementara penelitian saya sampai tahun 2015.

Sementara buku-buku yang membahas masalah *siyāsah syar‘iyyah* antara lain adalah :

1. Imam Al-Mawardi (450 H) menulis buku dengan judul *al-ahkām al-sulthāniyyah*.[[69]](#footnote-70) dalam kata pengantar, secara jelas Imam mawardi membagi bukunya menjadi dua puluh bab sebagai berikut: (1) *Fi `Aqd al-Imamah* (tentang pemilihan imam/kepala negara); (2) *Fi* *Taqlid al-Wazarah* (tentang pengangkatan/penunjukan menteri); (3) *Fi Taqlid al-Imarah `ala al-Bilad* (tentang pengangkatan/penunjukan kepala daerah); (4) *Fi Taqlid al-Imarah `ala al-Jihad* (tentang pengangkatan panglima perang); (5) *Fi al-Wilayah `ala al-Mashalih* (tentang petugas keamanana negara dan kewenangannya); (6) *Fi Wilayah al-Qadha’* (tentang hakim/petugas pengadilan umum dan kewenangnnya); (7) *Fi Wilayah al-Mazhalim* (tentang hakim/petugas pengadilan tata usaha negara dan pengadilan HAM); (8) *Fi Wilayah al-Niqabah `ala Dzawi al-Anshab* (tentang petugas pencatatat silsilah nasab, sejenis kantor pencatatan sipil); (9) *Fi al*–*Wilayah `ala Imamah al-Shalawat* (tentang imam shalat berjamaah/imam masjid dan kewenangannya);  (10) *Fi al-Wilayah `ala –al-Haj* (tentang petugas pemimpin/pelaksana ibadah haji dan kewenangannya;  (11) *Fi Wilayah al-Shadaqat* (tentang  petugas pengelola zakat dan kewenangannya); (12) *Fi Qasm al-Fay’ wa al-Ghanimah* (tentang pembagian harta rampasan perang; (13) *Fi Wadh` al-Jizyah wa al-Kharaj* (tentang penetapan pajak atas orang bukan Islam dan pajak atas tanah; (14) *Fi ma Takhtalif  Ahkamuh min al-Bilad* (tentang daerah khusus, Tanah Haram, daerah Hijaz dan daerah lainnya); (15) *Fi Ihya’ al-Mawat wa Istikhraj al-Miyah* (tentang pembukaan lahan baru dan penguasaan air); (16) *Fi  al-Hima  wa al-Arfaq* (tentang ruang publik dan tata ruang); (17) *Fi Ahkam al-Iqtha`* (tentang tuan tanah/penguasaan tanah pertanian); (18) *Fi wadh`i al-Diwan wa Dzikr Ahkamih* (tentang petugas/pegawai pemerintah serta hak dan kewenangannya); (19) *Fi Ahkam al-Jara’im* (tentang penanggulangan kejahatan); (20) *Fi Ahkam al-Hisbah* (tentang perlindungan, keamanan dan ketertiban masyarakat).[[70]](#footnote-71)
2. AbūYa`la (458 H) dengan judul dan *al-ahkām al-sulthāniyyah*.[[71]](#footnote-72) Buku ini memuat tujuh belas bab (*fashl*) yaitu sebagai berikut. (1) *Fushul  fi al-Imamah* (bab-bab tentang imam/kepala negara); (2) *Fashl fi* *Wilayat al-Imam* (bab tentang tugas dan kewenangan imam); (3) *Fashl fi Wilayah al-Qadha’*(bab tentang hakim/petugas pengadilan umum dan kewenangnnya); (4) *Fashl fi Wilayah al-Mazhalim* (bab tentang hakim/petugas pengadilan tata usaha negara dan pengadilan HAM); (5) *Fi Wilayah al-Niqabah `ala Dzawi al-Anshab* (bab tentang petugas pencatatat silsilah nasab, sejenis kantor pencatatan sipil); (6) *Fashl fi al*–*Wilayah `ala Imamah al-Shalawat* (bab tentang imam shalat berjamaah/imam masjid dan kewenangannya);  (7) *Fashl fi Wilayah al-Haj* (bab tentang petugas pemimpin/pelaksana ibadah haji dan kewenangannya;  (8) *Fashl fi Wilayah al-Shadaqat* (bab tentang  petugas pengelola zakat dan kewenangannya); (9) *Fashl fi Qismah al-Fay’  wa al-Ghanimah* (bab tentang pembagian harta rampasan perang; (10) *Fashl fi Wadh` al-Kharaj*  *wa al-Jizyah* (bab tentang penetapan pajak atas tanah dan pajak atas orang bukan Islam; (11) *Fashl fi ma Takhtalif Ahkamuh min al-Bilad* (tentang daerah khusus, Tanah Haram daerah Hijaz dan daerah lainnya); (12) *Fashl fi Ihya’ al-Mawat* (bab tentang pembukaan lahan baru); (13) *Fashl fi  al-Hima wa al-Irfaq* (bab tentang ruang publik dan tata ruang); (14) *Fashl fi Ahkam al-Qatha’i`* (bab tentang tuan tanah/penguasaan tanah pertanian); (15) *Fashl fi Wadh`i al-Diwan* (bab tentang petugas/pegawai pemerintah); (16) *Fashl fi Ahkam al-Jara’im* (bab tentang penanggulangan kejahatan); (17) *Fashl fii Ahkam al-Hisbah* (bab tentang perlindungan, keamanan dan ketertiban masyarakat).[[72]](#footnote-73)
3. Ibnu Taymiyyah (728 H) menulis buku berjudul ”*Al-Siyāsah al-Syar`iyyah fi Ishlāh al-Rā`i wa al-Ra`iyyah*.[[73]](#footnote-74) buku ini memuat dua bagian besar; *Al-Qism al-Awwal: Ada’ al-Amanat* (bagian pertama tentang penunaian tanggung jawab), yang dibagi menjadi dua bab: (1) *Al-wilayat* (pemerintahan) yang beliau bagi lagi menjadi empat pasal. Sedang bab kedua (2) *Al-Amwal* (tentang harta kekayaan negara) beliau bagi menjadi enam pasal.  Bagian kedua: *Al-Qism al-Tsani: Al-Hudud Wa Al-Huquq* (bagian kedua tentang penegakan hukum), beliau bagi menjadi dua bab juga yaitu: (1) *hudud Allah* (penegakan hukum yang berhubungan dengan hak Allah/hukum pidana hudud) yang dibagi menjadi delapan pasal, dan bab yang kedua *Huquq al-Nas* (penegakan hukum yang berhubungan dengan hak manusia) yang beliau bagi menjadi delapan pasal juga.[[74]](#footnote-75)
4. Ibnu Qayyim al-Jauzi (751 H) menggunakan kembali istilah siyāsah Syar‘iyah untuk salah satu judul bukunya, yaitu *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyāsah al-Syar`iyyah*. Buku ini berisi alat bukti dan tatacara pembuktian dalam persidangan di depan hakim, yang meliputi, kesaksian, tulisan, sumpah, pengakuan, indikasi dan tata cara melakukan pemeriksaan.[[75]](#footnote-76)
5. A.Djazuli menulis buku dengan judul *Fiqh Siyāsah : Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syariah*. Penulisnya membatasi isi buku yang dia tulis hanya membahas empat diluar bab pendahuluan, yaitu: (1)  *fiqh siyāsah dusturiyyah*, yaitu membahas pengaturan dan perundang-undangan yang dituntut oleh hal ihwal kenegaraan dari segi persesuain dengan prinsip-prinsip agama dan merupakan realitas kemaslahatan menusia serta memenuhi kebutuhannya; (2)  *fiqh siyāsah dawliyyah*, yang mengatur antara warga Negara dengan lembaga Negara dari negara yang satu dengan warga Negara dan lembaga negara dari Negara lain (3) *fiqh siyāsah maliyyah*, yang mengatur tentang pemasukan pengelolaan, dan pengeluaran uang milik Negara dan (4) *hifzh al-Ummah* sebagai Maqashid Syari’ah.[[76]](#footnote-77)
6. Muhammad Iqbal menulis buku yang berjudul *Fiqh Siyāsah : Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. Isi buku ini memuat tiga hal yaitu sebagai berikut:(1)Politik perundang-undangan, yang meliputi pengkajian tentang penetapan hukum oleh lembaga legislatif, peradilan oleh lembaga yudikatif dan administrasi pemerintahan oleh eksekutif. (2) Politik luar negeri, yang mencakup hubungan keperdataan antara warga Negara muslim dengan warga negara non muslim yang berbeda kebangsaan (hukum perdata internasional) dan hubungan diplomatik antara Negara muslim dan Negara non muslim (hubungan internasional). (3) politik keuangan dan moneter yang meliputi sumber keuangan Negara, pos-pos pengeluaran dan belanja Negara, perdagangan internasional, kepentingn/hak-hak public, pajakdan perbankan.[[77]](#footnote-78)
7. Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Siyāsah, Termonologi dan Lintas sejarah Politik Islam Sejak Muhammad Saw hingga khulafa Al-Rasyidun.* Dalam buku ini penulisnya memuat lima bab pembahasan, bab pertama membahasa karakteristik Fiqh siyasah, kemudian Manfaat fiqh siyāsah dan hubungannya dengan ilmu lain, nilai dasar fiqh siyasah, siyāsah Syar‘iyah dalam perspektif sejarah dan ditutup dengan pembahasan terakhir yaitu pemerintahan Islam pada masa Al-Khulafa Ar-Rasyidun.[[78]](#footnote-79)

Dari upaya menghimpun beberapa tulisan sebagaimana dipaparkan diatas, penulis belum menemukan suatu tulisan yang secara khusus dan mendalam mengupas tentang ” Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam (Studi Perspektif *Siyāsah Syar‘iyyah*)” Jadi perbedaan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya adalah; *pertama*, dalam penelitian ini alat analisa yang dipakai adalah perspektif *siyasah syar‘iyyah* dimana maslahat merupakan salah satu kajiannya*. Kedua*, fatwa yang dikaji dalam penelitian ini khusus hukum keluarga dimana belum dikaji pada penelitian sebelumnya, seperti fatwa cerai diluar pengadilan, fatwa status anak diluar nikah, dll. Dengan dimikian, judul ini layak untuk diajukan sebagai sebuah penelitian.

1. **Kerangka Pikir**

Di atas telah dijelaskan bahwa pokok masalah yang hendak dijadikan kajian dalam penelitian ini adalah fatwa hukum keluarga yang dikeluarkan oleh lembaga yang mendapat otoritas berfatwa yaitu Majelis Ulama Indonesia, dan studinya dalam perspektif *siyāsah syar‘iyyah*. Definisi fatwa menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia ada dua, yaitu: (1) jawaban berupa keputusan atau pendapat yang diberikan oleh mufti/ahli tentang suatu masalah dan (2) nasehat orang alim, pelajaran baik, dan pituah.[[79]](#footnote-80) Fatwa dalam definisi klasik bersifat opsional ”*ikhtiyāriah*” (pilihan yang tidak mengikat secara legal, meskipun mengikat secara moral bagi *mustafti* (pihak yang meminta fatwa), sedang bagi selain mustafti bersifat ’*ilāmiyah* atau informatif yang lebih dari sekedar wacana. Mereka terbuka untuk mengambil fatwa yang sama atau meminta fatwa kepada mufti yang lain.[[80]](#footnote-81)

Fatwa adalah jawaban resmi terhadap pertanyaan dan persoalan yang menyangkut masalah hukum. Fatwa berasal dari kata bahasa Arab *al-iftā’*, *al-fatwā* yang secara sederhana berarti “pemberian keputusan”. Fatwa bukanlah sebuah keputusan hukum yang dibuat dengan gampang, atau yang disebut dengan membuat hukum tanpa dasar. Dari sini dimengerti bahwa fatwa pada hakikatnya adalah memberi jawaban hukum atas persoalan yang tidak diketemukan dalam Al-Qur’ān maupun hadis atau memberi penegasan kembali akan kedudukan suatu persoalan dalam kacamata ajaran Islam.[[81]](#footnote-82) Berfatwa sesungguhnya merupakan kegitan ijtihad, Seorang mujtahid yang berusaha untuk mengeluarkan hukum atas suatu permasalahan keagamaan, paling tidak, dia harus memahami dengan baik ilmu Ushul al-Fiqh, kaedah bahasa Arab, *maqāsid asy-syari’ah*, metode penguatan *(thuruqāt-tarjih*) antara dua dalil syar'iy yang bertentangan, *nasikh* dan *mansūkh*.[[82]](#footnote-83)

Sementara pengertian Hukum Keluarga adalah hukum tentang hubungan manusia dengan keluarganya, yang dimulai dari perkawinan sampai berakhir pada pembagian warisan karena ada anggota keluarga yang meninggal dunia[[83]](#footnote-84). Secara umum cakupan dari hukum keluarga berdasarkan definisi ini terdiri atas tiga aspek pokok, yakni: 1). Hukum Keluarga (*Usrah*) yang dimulai dari peminangan sampai perpisahan, baik karena ada yang wafat ataupun karena terjadi perceraian. 2) Hukum kekayaan keluarga ( *Amwāl*) yang mencakup waris, wasiat, wakaf, dan sejenisnya yang berkaitan. 3) Hukum perwalian terhadap anak yang belum dewasa.[[84]](#footnote-85)

Sedangakan pengertian *siyāsah* secara bahasa berarti mengatur, mengendalikan, mengurus atau membuat keputusan, sebagaimana dalam kalimat *sasā al-qaum*, mengatur kaum, memerintah dan memimpin. Sementara secara istilah adalah pengurusan kemaslahatan umat manusia sesuai dengan syara‘.[[85]](#footnote-86)Pengertian lain dari *siyāsah syari*‘*yyah* adalah pengurusan hal-hal yang bersifat umum bagi Negara Islam dengan cara menjamin perwujudan kemaslahatan dan penolakan kemudharatan dengan tidak melampawi batas-batas syariah dan pokok-pokok *syari‘ah* yang *kulliy*, meskipun tidak sesuai pendapat ulama-ulama mujtahid.[[86]](#footnote-87) Sejalan dengan pokok masalah yang ada dalam penelitian ini, maka teori yang dapat digunakan untuk menganalisa dan menjawab permasalahan kajian ini adalah:

1. Teori Maslahah al-Thūfī ( *Na*Ẓ*ariyyah al- Maslahah al-Thūfī*)

Maslahah sendiri secara etimologi berasal dari kata *ṣalaha* atau *ṣaluha*. Kata kerja *ṣaluha* digunakan dalam pengertian untuk menunjukkan sesuatu telah menjadi baik, adil, aman, dan yang menunjukkan atas kebajikan-kebajikan tersebut.[[87]](#footnote-88) Adapun Jamak dari lafaz *maṣlaḥah* adalah *maṣāliḥ*.[[88]](#footnote-89) Atau berasal dari kata *iṣlāḥ* atau *al-ṣulḥ* yang berarti damai dan tenteram. Damai berorientasi kepada fisik dan tenteram berorientasi pada jiwa, sehingga menurut al-Shāṭibī (w. 790 H) maslahat berarti perolehan manfaat dan penolakan terhadap segala bentuk kemudharatan atau kesukaran.[[89]](#footnote-90)

*Mashlahah* dimaknaiSebagai perbuatan yang bersifat mendatangkan kebaikan maupun manfaat baik secara berkelanjutan dalam setiap waktu maupun pada sebagian besarnya saja, baik dirasakan oleh orang banyak maupun beberapa orang saja dari mereka”.[[90]](#footnote-91) Syariat Islam diturunkan untuk merealisasikan *maṣlahah* secara mutlak, kemaslahatan duniawi dan ukhrawi. Kemaslahatan yang dimaksud bukanlah kemaslahatan dengan mengikuti hawa nafsu belaka, tetapi kemaslahatan duniawi yang mengarah kepada kemaslahatan ukhrawi sesuai dengan tuntunan Ilahi.[[91]](#footnote-92)

Maslahat menurut al-Thūfī (w. 716 H) adalah sebab yang mengantarkan kepada tujuan *syāri*‘(Allah) baik ibadah maupun adat istiadat.[[92]](#footnote-93) Dalam mengutarakan teori *maṣlahahnya*, al-Thūfī menyandarkan pada lima prinsip utama, yaitu :

Pertama, *istiqlāl al-‘uqūl bi idrāk al-maṣālih wa al-mafāsid*. ( استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد) Bahwa secara independen akal mampu mengetahui kebaikan dan keburukan. Istilah *Idrāk* yang ia istilahkan bermakna fungsi akal dalam mengetahui kebaikan dan keburukan, bukan bermakna akal sebagai *isbāt* guna menetapkan kebaikan dan keburukan.[[93]](#footnote-94) Pendirian al-Thūfī bahwa untuk menentukan suatu mashlahah atau kemafsadatan cukup dengan akal, tanpa harus melalui wahyu. Tetapi, al-Thūfī membatasi kemandirian akal itu dalam bidang mu‘amalah dan adat istiadat. Al-Thūfī berpandangan bahwa apabila nash tidak mengatur suatu kemaslahatan pada suatu permasalahan maka berarti nash secara otomatis telah membolehkan akal dalam menemukan kemaslahatan tersebut. Sama halnya dengan ketika syari’at tidak menyebutkan dan menetapkan hukum secara rinci, maka perinciannya disempurnakan melalui proses ijtihad.[[94]](#footnote-95)

Kedua, *al-maṣlahah dalīl syar‘ī, mustaqill ‘an al-nuṣūṣ*. ( المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص ) *Maṣlahah* merupakan dalil *syar‘i* yang independen dalam batas pengertian bahwa validitas kehujjahan *maṣlahah* tidak memiliki ketergantungan dengan nash. Sebaliknya keberadaan *maṣlahah* dapat ditunjukkan dengan membuktikan secara empirik melalui hukum kebiasaan (adat istiadat).[[95]](#footnote-96)

Ketiga, *majāl al-‘amal bi al-maṣlahah huwa al-mu*‘*āmalah wa al- ‘ādat duna al-‘ibadah wa al-muqaddarāt*, (مجال العمل بالمصلحة هو المعاملة والعاداة دون العبادة و المقدرات ). Maslahah hanya berlaku dalam bidang mu’amalah dan adat kebiasaan, sedangkan dalam bidang ibadat (*mahdah*) dan ibadah yang sudah jelas ukuran-ukurannya ditetapkan syara’, seperti shalat zhuhur empat rakaat, puasa bulan Ramadlan selama sebulan, tawaf itu dilakukan tujuh kali, tidak termasuk objek mashlahah, karena masalah masalah tersebut merupakan hak Allah semata.

Keempat, *al-maṣlahah Aqwā Adillah al-Syar*‘*ī*(المصلحة أقوى أدلة الشرعي) Kemashlahatan merupakan dalil syara’ yang paling kuat. Oleh sebab itu, apabila nash dan ijma’ bertentangan dengan mashlahat, didahulukan mashlahat dengan cara *takhsīs* dan *bayān* nash tersebut[[96]](#footnote-97).(فإن خالفاهما وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما ) Bagi al-Thūfī mashlahah itu bukan hanya merupakan dalil ketika tidak adanya nash dan ijma’ ketika terjadi pertentangan antara keduanya. Pengutamaan mashlahah atas nash dan ijma’ tersebut, al-Thūfī lakukan dengan cara *bayān* dan *takhsīs*; bukan dengan cara mengabaikan atau meninggalkan nash sama sekali, sebagaimana mendahulukan sunnah atas al-Qur’an dengan cara *bayān*. Hal demikian al-Thūfī lakukan karena dalam pandangannya, *maṣlahah* itu bersumber dari sabda nabi saw.: *la darāra wa lā dirāra.* Pengutamaandan mendahulukan *maṣlahah* atas nash ini ditempuh baik nash itu *qath*‘*i* dalam sanad dan matannya atau zhanny keduanya.[[97]](#footnote-98)

Kelima, bahwa maslahat tersebut tidak boleh bertentangan dengan maslahat yang lebih besar, juga tidak boleh bertentangan dengan dalil khusus ( *qath*‘*i*). Karenanya ketika kasus terjadi dan secara nash telah ditentukan hukumnya berdasarkan dalil khusus (*qaṭh’i*) maka itulah yang dipedomani.[[98]](#footnote-99) Secara terang al-Ṭūfī menyatakan bahwa dalam rangka mewujudkan prioritas kemaslahatan dan menghilangkan segala bentuk kerugian, maka pemberlakuan maslahat harus diutamakan atas argumen-argumen mazhab yang ada atau setidaknya membatasi aplikasi sumber-sumber hukum tersebut. Sehingga terealisasi sebuah kemaslahatan sosial dan hilangnya kerugian sosial yang ditimbulkan oleh perbedaan masing-masing mazhab hukum. [[99]](#footnote-100)

Dalam teori ini, tampak sekali bahwa kemaslahatan adalah hal yang menjadi tujuan diturunkannya syariat Islam. Kemaslahatan dalam pengundangan hukum Islam diproyeksikan untuk memelihara *maqāṣid al-sharī*‘*ah* yang kemudian dikenal sebagai *al-kulliyah al-khamsah* (lima tujuan dasar dalam Islam). Kelima tujuan tersebut adalah *hifẓ al-dīn* atau menjamin kebebasan dalam memilih agama, selanjutnya *hifẓ al-nafs* atau memelihara keberlangsungan hidup, menjamin kebebasan dalam mengeluarkan opini (*hifẓ al-*‘*aql*), menjamin pemilikan harta dan property (*hifẓ al-māl*), dan terakhir memelihara keberlangsungan keturunan, kehormatan, (*hifẓ al-nasl wa al-*‘*irḍ*).[[100]](#footnote-101) Jika kelima tujuan tersebut terlaksana, maka itulah maslahat, sebaliknya, setiap hal yang menghalangi terealisasinya kelima tujuan tersebut maka itulah mafsadat.

Permasalahannya adalah bahwa kemaslahatan manusia dari satu masa ke masa lainnya dan dari satu tempat ke tempat lainnya mengalami perubahan, sesuai dengan situasi dan kondisi masa dan tempat itu. Oleh karenanya, sebuah produk fiqh yang dihasilkan pada masa tertentu belum tentu bisa diaplikasikan pada masa yang berbeda dengan masa itu; demikian juga bila sebuah produk dihasilkan di suatu tempat belum tentu pula bisa diaplikasikan di tempat lain.[[101]](#footnote-102)

Bila fiqh diterapkan secara seragam, maka sangat mungkin justru menimbulkan kesulitan baru yang seharusnya dihilangkan oleh fiqh. Atas dasar inilah kemudian kaidah bahwa **لا ينكر تغير الأحكام المبنية على المصلحه والعرف بتغير الزمان** [[102]](#footnote-103) (*tidak ditolak perubahan hukum yang dibangun oleh kemaslahatan dan* ‘*urf karena perubahan zaman*) dan juga kaedah [[103]](#footnote-104)**الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما** ( *hukum berobah sesuai dengan ada atau tidaknya* ‘*illat*) menjadi sesuatu yang sangat logis. Kaidah ini, tampaknya menjadi kaidah yang sangat efektif untuk membuktikan bahwa syariat Islam adalah jalan hidup yang sangat fleksibel dan lentur sehingga dapat sesuai dengan segala masa dan tempat. Berdasarkan kaidah ini pula, seseorang tidak bisa menerapkan satu hukum fiqh untuk setiap individu dengan hasil simpulan sama[[104]](#footnote-105).

Allah menurunkan syariat ini *mu’abbadah* dan *‘āmmah* kepada seluruh manusia, sudah barang tentu ini mengandaikan adanya sebentuk kemudahan dan fleksibilitas agar dapat diterima secara terbuka oleh lintas generasi dan geografis.[[105]](#footnote-106)

Berdasarkan ini, tampaknya *siyāsah syar‘iyyah* menjadi sesuatu yang niscaya dan harus dilakukan oleh setiap fuqaha atau bahkan oleh setiap individu dalam menetapkan suatu hukum, disetiap tempat dan pada setiap masa. Bila ini tidak dilakukan, maka tujuan utama syariah dalam merealisasikan maslahat duniawi untuk kepentingan ukhrawi sangat mungkin mendapatkan kendala serius.

2. Teori Politik Hukum Moh. Mahfud MD

Moh. Mahfud MD adalah seorang pakar hukum tata negara, guru besar politik hukum. Dalam teori Politik Hukumnya menjelaskan pengertian Politik Hukum adalah” legal policy atau garis (kebijakan) resmi tentang hukum yang akan diberlakukan baik dengan pembuat hukum baru maupun dengan penggantian hukum lama, dalam rangka mencapai tujuan negara.[[106]](#footnote-107)

Sejalan dengan pengertian di atas beberapa ahli juga menjelaskan pengertian politik hukum. Diantaranya adalah Teuku Mohammad Radhie, bahwa Politik Hukum (*politic of law*), menurutnya adalah pernyataan kehendak penguasa negara mengenai hukum yang berlaku di wilayahnya dan mengenai arah perkembangkan hukum yang di bangun.[[107]](#footnote-108) Sementara Hikmahanto Juwono, Politik Hukum itu mencakup dua dimensi, yakni *basic policy* dan *enactment policy*. *Basic policy* atau kebijakan dasar adalah politik hukum yang menjadi dasar diadakan peraturan perundang-undangan. *enactment policy* atau kebijakan pemberlakuan adalah tujuan dan alasan yang muncul di balik pemberlakuan peraturan perundang-undangan.[[108]](#footnote-109) Pengertian lain oleh Baqir Manan menyebut, Politik Hukum mencakup: politik pembentukan hukum, politik penentuan hukum, dan politik penerapan serta penegakan hukum.[[109]](#footnote-110)

C.F.G. Sunaryati Hartono, Politik Hukum mencakup. (1) pelaksanaan hukum yang telah ada secara konsisten, (2) pembangunan hukum yang intinya adalah pembaruan terhadap ketentuan hukum yang telah usang, penciptaan ketentuan baru yg diperlukan untuk memenuhi tuntutan pemkembangan (3) penegasan fungsi lembaga penegakan hukum dan pembina anggotanya, (4) meningkatkan kesadaran hukum masyarakat menurut persepsi kelompok elit pengambil kebijakan.[[110]](#footnote-111)

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, maka substansi Politik Hukum menyangkut enam hal, yakni; (1) pembentukan hukum (2) pelaksanaan hukum, (3) pembangunan hukum (4) penegasan fungsi lembaga penegakan hukum dan pembinaan anggotanya, (5) meningkatkan kesadaran hukum masyarakat, dan (6) bertujuan mencapai cita-cita bangsa dan tujuan Negara.

Lebih jauh Politik hukum bagi Mahfud MD mencakup pengertian bagaimana politik mempengaruhi hukum dengan cara melihat konfigurasi kekuatan yang di belakang pembuatan dan penegakan hukum.[[111]](#footnote-112) Kemudian disebut, hukum adalah produk politik. Artinya hukum positif negara adalah produk keingin kelompok dominan politik yang berkuasa. Dalam negara konfigurasi demokrasi menghasilkan hukum responsif dan populis, sementara negara yang konfigurasi politik otoriter melahirkan hukum konservatif, ortodoks, dan elitis.

Dengan kata lain bahwa konfigurasi politik akan berpengaruh terhadap karakter produk hukum. Konfigurasi politik yang demokratis akan melahirkan produk hukum yang responsif. Sementara Konfigurasi politik yang otoriter akan melahirkan produk hukum yang konservatif.[[112]](#footnote-113)

Konfigurasi politik demokratis adalah susunan sistem politik yang membuka kesempatan (peluang) bagi partisipasi rakyat secara penuh untuk ikut aktif menentukan kebijaksanaan umum. Sementara konfigurasi politik otoriter adalah susunan sistem politik yang lebih memungkinkan negara berperan sangat aktif serta mengambil hampir seluruh inisiatif dalam pembuatan kebijaksanaan negara.

Produk hukum yang responsif/populistik adalah produk hukum yang mencerminkan rasa keadilan dan memenuhi harapan masyarakat. Produk hukum konservatif/ortodoks/elitis adalah produk hukum yang isinya lebih mencerminkan visi sosial elit politik, lebih mencerminkan keinginan pemerintah, bersifat positivis-instrumentalis, yakni menjadi alat pelaksanaan ideologi dan program negara.

Kaitan dengan konfigurasi politik demokratis, bahwa demokrasi liberal ditandai oleh adanya pembatasan-pembatasan tindakan pemerintah untuk memberikan perlindungan bagi individu dan kelompok-kelompok, dengan menyusun pergantian pimpinan secara berkala, tertib dan damai, melalui alat-alat perwakilan rakyat yang bekerja efektif.[[113]](#footnote-114)

Dengan demikian inti dari politik hukum adalah bagaimana politik mempengaruhi hukum mulai dari (1) pembentukan hukum (2) pelaksanaan hukum, (3) pembangunan hukum (4) penegasan fungsi lembaga penegakan hukum dan pembinaan anggotanya, (5) meningkatkan kesadaran hukum masyarakat, dan (6) bertujuan mencapati cita-cita bangsa dan tujuan Negara. Dengan demikian ada hubungan yang sangat dekat antara hukum dan politik (hubungan kausalitas).

Dalam sepanjang sejarah Negara Republik Indonesia telah terjadi perubahan-perubahan politik secara bergantian (berdasarkan periode sistem politik) antara konfigurasi politik yang demokratis dan konfigurasi politik yang otoriter. Sejalan dengan perubahan-perubahan konfigurasi politik itu, karakter produk hukum juga berubah. Pada saat konfigurasi politik tampil secara demokratis, maka produk-produk hukum yang dilahirkannya berkarakter responsif, sebaliknya ketika konfigurasi politik tampil secara otoriter, hukum-hukum yang dilhairkannya berkarakter ortodoks. Semakin kental muatan hukum dengan masalah hubungan kekuasaan, semakin kuat pula pengaruh konfigurasi politik terhadap hukum tersebut.[[114]](#footnote-115)

Berikut tabel periodesisasi konfigurasi politik di Republik Indonesia

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Periode | konfigurasi politik | Karakter Produk Hukum |
| 1945-1959 | Demokrasi | Responsif |
| 1959-1966 | Otoriter | Ortodoks |
| 1966-1998 | Otoriter | Ortodoks |
| 1998-2018 | Reformasi | Responsif |

3. Teori *Siyāsah Syar‘iyyah* Al-Mawardi ( Teori Kontrak Sosial)

Al-Mawardi (w 450 H) seorang tokoh pemikir politik Islam klasik dalam teori Kontrak Sosialnya berpendapat bahwa hubungan antara *Ahl al-‘Aqdi* *wa al-Halli* atau *Ahl al-Ikhtiyār* dan imam atau kepala negara itu merupakan hubungan antara dua pihak peserta kontrak sosial atau perjanjian atas dasar sukarela, satu kontrak atau persetujuan yang melahirkan kewajiban dan hak bagi kedua belah pihak atas dasar timbal balik. Oleh karenanya maka imam, selain berhak untuk ditaati oleh rakyat dan untuk menuntut loyalitas penuh dari mereka, ia sebaliknya mempunyai kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi terhadap rakyatnya, seperti memberikan perlindungan kepada mereka dan mengelola kepentingan mereka dengan baik dan penuh rasa tanggung jawab.[[115]](#footnote-116)

Dalam hal ini al-Mawardi mengatakan bahwa apabila imam atau kepala negara telah melaksanakan kewajiban-kewajiban kepada umat, berarti ia telah menunaikan hak Allah berkenaan dengan hak dan tanggung jawab ummat. Dan saat yang demikian imam mempunyai dua macam hak terhadap ummat, yaitu hak untuk ditaati dan hak dibela selama imam tidak menyimpang dari dari garis yang telah ditetapkan.[[116]](#footnote-117)

Dengan demikian Al-Mawardi telah merumuskan teori Kontrak Sosial dalam ketatanegaraan jauh sebelum sarjana–sarjana barat merumuskan teori itu.[[117]](#footnote-118) Tapi dari segi praktek, kontrak sosial telah terjadi jauh sebelumnya, yaitu antara Nabi Muhammad SAW dengan penduduk Madinah menjelang beliau hijrah ke kota itu yang dikenal dengan bai‘at ‘aqbah I dan II.[[118]](#footnote-119)

Menurut Al-Mawardi, dalam rangka menjamin kerjasama dan ikatan-ikatan sesama anggota masyarakat dalam kehidupan bernegara, memerlukan enam sendi utama: *Pertama*, berlandaskan agama yang berfungsi untuk mengendalikan diri dari godaan hawa nafsu dan menjadi tiang penyangga bagi kemaslahatan dan keutuhan Negara. *Kedua,* negara yang harus memiliki raja yang berkuasa. Ia berperan mengintegrasikan keinginan-keinginan rakyat yang beragam, membimbing Negara merealisir tujuan, memelihara agama, melindungi keamanan dan sumber rezeki rakyat. *Ketiga*, keadilan yang menyeluruh. Terwujudnya keadilan akan menciptakan persatuan, membangkitkan kesetiaan rakyat, memakmurkan negeri, yang akhirnya mengamankan kedudukan penguasa. *Keempat*, keamanan negara. Keamanan akan mewujudkan ketenteraman batin rakyat dan cita-cita mereka dalam memperoleh kemaslahatan hidup. Keamanan adalah produk keadilan, dan aniaya adalah produk dari ketidak adilan. *Kelima*, wilayah yang memiliki tanah subur. Tanah subur merupakan salah satu potensi yang dapat memberikan kesejahteraan atau kekayaan materil kepada rakyat dan negara. *Keenam*, harapan yang optimis. Generasi sekarang punya ikatan erat dengan generasi akan datang, maka generasi sekarang pewaris generasi lalu. Karenanya harus dipersiapkan generasi yang bersikap optimis sehingga ia mampu mencukupi kebutuhannya. Sebaliknya generasi yang pesimis akan digilas oleh waktu dan perkembangan zaman dan tak mungkin bertahan. [[119]](#footnote-120)

Dalam landasan dasar teori *siyāsah syar‘iyyah* klasik mengharuskan suatu kebijakan itu harus dilandasi beberapa hal; 1) Tidak bertentangan dengan syariat Islam;2) Meletakkan persamaan kedudukan manusia di depan hukum (*al-musāwah*).3) Tidak memberatkan masyarakat yang akan melaksanakannya (*‘adam al-harj*) 4) Menciptakan rasa keadilan dalam masyarakat (*tahqīq al-‘adālah*), 5) Menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudharatan ( *jalb al-maṣālih wa daf*‘*u al- mafāsid*).[[120]](#footnote-121)

Dalam kaitannya dengan pembentukan suatu negara, Al-Mawardi berpendapat bahwa manusia itu adalah makhluk sosial, tidak mungkin seseorang mampu mencukupi hajat hidupnya sendiri, kecuali berhubungan dengan orang lain.[[121]](#footnote-122) Oleh sebeb itu dibutuhkan organisasi atau negara.

Dalam teorinya al-Mawardi tidak mendikotomikan antara pemimpin politik dan pemimpin agama. maka Imam atau khalifah, raja, sultan atau kepala negara memegang dua kekuasaan sekaligus, kekuasaan politik mengatur negara, dan kekuasaan agama. Hal ini tampak dalam pendahuluan kitabnya *Al-Ahkām al-Sulthāniyah*” Sesungguhnya Allah menjadikan bagi umat seorang pemimpin untuk menggantikan fungsi Nabi untuk melindungi agama, dan Dia mempercayakan kepadanya memegang kekuasaan politik untuk mengelola urusan agama yang disyari’atkan dan mengatur terwujudnya kemaslahatan umat. Di tempat lain Al-Mawardi mengatakan: “Imamah dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia.”[[122]](#footnote-123)

Pernyataan ini mengandung arti bahwa seorang imam adalah pemimpin agama di satu pihak, dan pemimpin politik dipihak lain. Sifat kepemimpinan ini pula yang tampak dalam diri Nabi Muhammad SAW sebagai Rasul Allah di satu pihak dan sebagai pemimpin masyarakat atau kepala negara di pihak lain. Demikian juga dalam diri khulafaurrasyidin, mereka memegang kepemimpinan agama dan kepemimpinan politik sekaligus.[[123]](#footnote-124)

4. Teori *Siyāsah Syar‘iyyah* Muhammad Husain Haikal (Teori Spiritual).

Muhammad Husein Haikal (1888-1945 M) adalah seorang tokoh politik Islam Modern yang berpendapat bahwa Islam tidak menentukan sistem dan bentuk pemerintahan yang harus diikuti oleh umat, akan tetapi ia meletakkan kaidah-kaidah bagi tingkah laku dan muamalah dalam kehidupan antar manusia. Kaidah-kadiah itu menjadi dasar untuk menetapkan sistem peme­rintahan yang berkembang sepanjang sejarah.[[124]](#footnote-125)

Walaupun Islam tidak menetapkan sistem pemerintahan, namun Islam, menurut Haikal, meletakkan prinsip-prinsip dasar peradaban manusia yang akan berkembang sepanjang zaman sesuai perkembangan pengetahuan manusia dan pemikirannya. Dasar Islam bagi peradaban manusia itu bersifat spiritual yang akan membimbing manusia mengatur perilakunya dan hubungan baik dengan sesamanya dalam kehidupan berdasarkan persauda­raan, kasih sayang, kebajikan dan takwa, yang pada gilirannya mengatur kehidupan ekonomi bagi masyarakat manusia.[[125]](#footnote-126)

Adapun dasar-dasar yang diajarkan Islam bagi pengaturan tingkah laku dan hubungan antar sesama, yang kemudian menjadi titik tolak bagi sistem politik yang bersifat spiritual itu adalah : *Pertama*, Prinsip Tauhid, yaitu iman kepada Allah, tidak ada Tuhan kecuali Dia dan wajib beribadah kepadaNya”.

Prinsip dasar Tauhid ini berimplikasi kepada adanya pengakuan prinsip-prinsip persamaan, persaudaraan dan kebebasan. Semua orang mukmin sama derajatnya di hadapan Allah, Sunnahnya berlaku bagi semua dengan adil, tidak ada perbedaan di antara mereka. Tidak ada keutamaan orang Arab atas bukan Arab kecuali karena takwanya (kesetaraan gender dan etnis), Seluruh manusia akan mendapat balasan dan imbalan sesuai amal masing-masing. Manusia satu sama lain bersaudara yang mewajibkan mereka saling mengasihi. Karena itu tidak akan sempurna iman seseorang sehingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri. Manusia memiliki kebebasan dalam segala hal (HAM), termasuk kebebasan memiliki akidah. Tidak ada paksaan untuk memasuki suatu agama, dan tidak ada iman setelah tunduk kepada hujjah dan ajaran yang baik.[[126]](#footnote-127)

*Kedua*, meyakini adanya hukum alam atau sunnatullah di alam semesta, termasuk kehidupan manusia. Sunnatullah itu tidak akan berubah, karena itu manusia harus tunduk mengikutinya, tidak boleh menyimpang darinya, sebab segala sesuatu termasuk kehidupan umat telah di tetapkan ukuran dan kadarnya.

*Ketiga,* Persamaan antar sesama manusia. Kayakinan yang mengesakan Allah dan mengakui sunnatullah di alam semesta membawa kepada persamaan di antara manusia di hadapan Allah, dan ketundukan mereka atas dasar persamaan itu. Atas prinsip persamaan inilah orang Arab mengadakan hubungan dengan bangsa-bangsa lain. Bersamaan dengan itu pula Islam tidak boleh dipaksanakan kepada manusia dengan pedang, Karena itu kebebasan beragama dan kebebasan berpendapat dijamin. Akidah tauhid, mempercayai hukum alam dan persamaan membawa persamaan penuh anatar laki-laki dan perempuan, hak dan kwajiban masing-masing sama ( kesetaraan gender). Prinsip persamaan ini dipandang sebagai dasar peradaban manusia, prinsip ini harus dijadikan bagian dari dasar sistem Islam bagi pemerintahan.[[127]](#footnote-128) Dalam teori *siyāsah syar‘iyyah* modern mengharuskan suatu kebijaksanaan politik dalam sebuah negara itu sesuai dengan prinsip-prinsip syari’at Islam dan menghargai hak-hak manusia yang paling asasi.( HAM ) [[128]](#footnote-129)

Prinsip-prinsip dasar inilah menurut Haikal yang dilaksanakan dalam pemerintahan periode awal Islam dan pengaruhnya berkembang secara nyata di negeri-negeri Arab. Tapi dalam perkembangannya kemudian sejalan dengan perkembangan masa, meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan peristiwa-peristiwa sejarah, mulailah masuk pengaruh-pengaruh asing yang kadang-kadang bertentangan dengan prinsip –prinsip tersebut.

Oleh karena itu, menurut Haikal, sistem pemerintahan yang Islami adalah sistem yang berusaha merealisir prinsip-prinsip ajaran Islam yang berpijak pada keyakinan yang benar pada Allah, mengakui Sunnah-Nya di alam semesta yang dapat diperoleh oleh akal bebas manusia dan memikirkannya secara kontinyu, saling tolong menolong kerjasama atas dasar saling mencintai. Setiap individu melaksanakan kewajibannya kepada Allah dan masyarakat, dan masyarakat menunaikan kewajibannya kepada Allah dan individu seluruhnya atas dasar persamaan.[[129]](#footnote-130)

Pandangan Haikal tersebut menunjukkan bahwa Yang pen­ting-baginya bukan sistem, melainkan terealisirnya prinsip-prinsip ajaran Islam. Sebab, sistem pemerintahan Islam yang-berkem­bang dalam sejarah tidak hanya ditentukan oleh prinsip-prinsip ajaran saja (faktor *intern*), tapi juga dipengaruhi oleh situasi lingkungan, sejarah, budaya dan tingkat perkembangan peradab­an dan intelektual. Hal ini terbukti dalam sejarah betapa corak dan bentuk pemerintahan Islam sangat beragam, yang terkadang bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.[[130]](#footnote-131)

Berkaitan dengan fatwa Majelis Ulama Indonesia, tampaknya dinamika peranan MUI tidak bisa lepas dari dinamika kehidupan berbangsa dan bernegara. Pasang surut kondisi sosial politik Indonesia sangat berpengaruh dalam langgam dan starategi MUI (*siyāsah syar’iyyah*). Hal ini mengingat MUI merupakan bagian tak terpisahakan dari komponen bangsa Indonesia. Penelitian ini berupaya menguji hasil upaya MUI dalam merumuskan fatwa, apakah fatwa-fatwa itu relevan dengan *siyāsah syar‘iyyah* dalam upaya pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

1. **Metode Penelitian**

Penelitian ini merupakan penelitian terhadap fatwa ulama yang merupakan salah satu produk pemikiran hukum Islam.[[131]](#footnote-132) Maka dalam pembahasan penelitian ini, penulis menggunakan metode sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian.

Seperti tergambar dalam pembatasan dan rumusan masalah, maka jenis penelitian ini adalah *library research* (kajian kepustakaan) yaitu dengan cara penelusuran, pengumpulan, mengklarifikasi serta menela’ah data-data dari berbagai literatur yang berkaitan dengan inti permasalahan guna mendapatkan asas-asas dan konsep tentang persoalan yang menjadi obyek penelitian[[132]](#footnote-133) yaitu masalah penarapan *siyāsah syar‘iyah* dalam fatwa hukum keluarga yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia.

1. Sifat Penelitian.

Penelitian ini bersifat *deskriptif analitik*, yaitu dengan menggambarkan dan menguraikan secara sistematis materi-materi pembahasan yang yang diperoleh dari berbagai sumber kemudian dianalisa untuk memperoleh hasil penelitian.[[133]](#footnote-134)

3. Sumber Data

Dalam penelitian ini ada dua sumber data yang menjadi landasan; *pertama* adalah data yang diperoleh dari sumber utama atau sumber *primer,*[[134]](#footnote-135) yaitu data yang diperoleh dari Komisi fatwa MUI seputar fatwa permasalahan hukum keluarga, kemudian buku–buku yang membahas masalah fatwa, baik dalam kitab-kitab klasik maupun kontemporer, buku yang mebahas *siyāsah syar‘iyyah* seperti, karya Imam Ibnu Taymiyyah (728 H) yaitu,  *Al-Siyāsah al-Syar`iyyah fi Ishlah al-Ra`i wa al-Ra`iyyah*. Begitu juga kitab *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyāsah al-Syar`iyyah* karya Ibnu Qayyim al-Jauzi (751 H). *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* karangan Al-Mawardi (450 H) dan *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* karangan AbūYa`la (458 H). *Fiqh Siyāsah : Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syariah* karya A. Djazuli. *Fiqh Siyāsah : Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* tulisanMuhammad Iqbal dengan. *Fiqh Siyāsah , Termonologi dan Lintas sejarah Politik Islam Sejak Muhammad SAW Hingga Khulafa Al-Rasyidun* Karya Beni Ahmad Saebani, serta buku-buku-buku lainnya.

*Kedua,* sumber penunjang dari penelitian ini yang merupakan sumber skunder*.* Untuk memperoleh data penunjang dalam penelitian ini diambil dari literatur-literatur yang berkaitan dengan topik penelitian seperti Tafsir, Hadis, Ushul Fiqh, Fiqh, Tarikh Tasyri’ dan sebagainya. Untuk memperkuat data kepustakaan, penulis juga berusaha menggali data empiris berupa wawancara dengan Ketua Komisi fatwa dan pengurus Majelis Ulama Indonesia Pusat.

4. Teknik Pengolahan dan Analisis Data

Adapun teknik pengolahan data adalah data yang telah terkumpul kemudian di telaah, dilihat mana yang relevan dengan pengembangan dan pembaruan hukum Islam di Indonesia dewasa ini, khususnya menyangkut hukum keluarga, selanjutnya diadakan analisis data. Analisis data merupakan satu cara yang dipakai untuk menganalisa, mempelajari serta mengolah data tertentu sehingga dapat diambil suatu kesimpulan yang kongkrit tentang persoalan yang diteliti dan dibahas.[[135]](#footnote-136) Data yang diperoleh dari telaah kepustakaan baik sumber primer maupun sekunder diolah dan dianalisis dengan menggunakan pendekatan yuridis filosofis dengan menggunakan ilmu Ushul Fiqh khususnya ilmu *siyāsah al-syar‘iyah* sebagai tolak ukurnya. Hasil analisis tersebut kemudian mengantarkan penulis pada kesimpulan. Proses penarikan kesimpulan dilakukan dengan menggunakan metode induktif deduktif.

Teknik penulisan berpedoman pada buku “Pedoman Penyusunan Tesis/Disertasi yang diterbitkan oleh Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Intan Lampung tahun 2015.

1. **Sistematika Penulisan**

Bab pertama, berupa pendahuluan yang dijadikan sebagai kerangka acuan dan dasar pijakan bagi pembahasan penelitian ini. Maka pada bab ini akan dijelaskan apa yang melatarbelakangi penelitian ini kemudian permasalahan itu dirumuskan dalam bentuk identifikasi masalah, batasan masalah dan rumusan masalah. Kemudia baru dijelaskan tujuan dankegunaan dari diadakannya penelitian ini, manfaat dan signifikansi penelitian. Setelah itu juga dipaparkan penelitian terdahulu yang relevan dengan kajian ini. Dalam bab ini juga disebutkan kerangka pikir serta teori yang dipakai untuk menganalisa permasalahan. Setelah itu baru metode penelitian yang terdiri dari jenis penelitian, sifat penelitian, sumber data serta teknik pengolahan dan analisis data, dan terakhir adalah sistematika penulisannya.

Bab dua, sebagai pijakan teori yang membahas masalah *siyāsah syar‘iyah* sebagai landasan penenatapan hukum dalam Islam, yaitu meliputi; Karakteristik *Siyāsah Syar‘iyyah*, Pengertian *Siyāsah Syar‘iyyah*, landasan dasar *Siyāsah Syar‘iyyah*, *Siyāsah Syar‘iyyah* perspektif Sejarah. Kemudian baru membahas tentang pendekatan dalam mengkaji *siyāsah syar‘iyyah*, pembahasannya meliputi; pendekatan *Qiyās*, melalui metode *Istihsān*, pendekatan *Maslahah Mursalah*, pendekatan *Sadd al-Dzarī’ah,* melalui pendekatan *Al*-*‘Urf* dan Kaidah-kaidah fiqhiyah (*Qawā‘id al- fiqhiyyah*). Kemudian baru membahas Inplemestasi *siyāsah syari’yah* dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia, dengan mengambil conoth lahirnya Undang-Undang No 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Setelah itu sebagai pembahasan penutup pada bab dua ini adalah Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia.

Bab Tiga, adalah untuk memperkuat pijakan teori pada bab dua, dan untuk melihat sejauh mana MUI memperhatikan *siyāsah syar‘iyyah* dalam fatwanya. Maka pada pada bab ini membahas tentang kelembagaan dan metodologi penetapan fatwa majelis ulama indonesia, yaitu, meliputi; selayang pandang berdirinya MUI, visi, misi serta fungsi dan peran pokok MUI, perangkat organisasi, komisi, lembaga dan badan MUI. Kemudian baru membahas metode *Istinbāṭ* *Al-ahkām* pada fatwa Majelis Ulama Indonesia, meliputi; pengertian fatwa dan historisnya , peran dan tugas lembaga fatwa MUI, dasar penetapan fatwa MUI, metode penetapan fatwa MUI, prosedur, format, kewenangan dan wilayah fatwa MUI, pendekatan fatwa MUI, dan kedudukan *siyāsah syar‘iyyah* dalam fatwa.

Bab empat sebagai pembahasan inti dari penelitan ini, yaitu membahas tentang fatwa-fatwa MUI tentang hukum keluarga konteks dan argumentasinya yang meliputi: fatwa perkawinan beda agama, fatwa nikah di bawah tangan, fatwa tentang talak diluar pengadilan, fatwa kewarisan beda agama, fatwa tentang anak luar nikah dan bab ini ditutup dengan pembahasan fatwa tentang pengasuhan anak bagi orangtua yang becerai karena beda agama.

Bab lima sebagai bab analisa dari pembahasan yang terdahulu, yaitu memuat pembahasan analisis relevansi fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia, yang meliputi; peran fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam membangun Hukum Keluarga Islam Indonesia, dan relevansi fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia.

Bab keenam adalah bab penutup yang memuat kesimpulan, saran-saran dan rekomendasi dari pembahasan penelitian ini. Selanjutnya daftar pustaka dan lampiran-lampiran.

BAB II

*SIYĀSAH SYAR’IYYAH* SEBAGAI ACUAN DALAM PEMBARUAN

HUKUM KELUARGA ISLAM

1. Karakteristik *Siyāsah Syar‘iyyah*
2. Pengertian *Siyāsah Syar‘iyyah*

Kata *siyāsah* ( سياسة ) berasal dari kata *sāsa-yasūsu-siayāsah* ( ساس-يسوس-سياسة).[[136]](#footnote-137) Dalam kamus Arab kata ini berarti mengatur (دَبَّرَهُ ), mengurus urusannya (قَامَ بِأَمْرِهِ)[[137]](#footnote-138) menyuruh dan memerintahkannya (أمَرَ وأُمِرَ عليه).[[138]](#footnote-139) Siyāsah bisa juga berarti mengemudi, mengendalikan, mengatur, politik, dan membuat kebijaksanaan.[[139]](#footnote-140) Kata *sāsa* sama dengan *govern*, *to lead*. Siyāsah sama dengan *policy* (*of government, corprotion, etc*).[[140]](#footnote-141) Ahamd Mukhtar mengartikan *siyāsah*  dengan:

ساس النَّاسَ: حَكَمهم، تولّى قيادتَهم وإدارةَ شئونهم،ساس الأمورَ: دبَّرها، أدارَها، قام بإصلاحها[[141]](#footnote-142)

Artinya” *Sāsa al-nās* (ساس النَّاسَ) *: artinya memerintah manusia, bertindak memimpin dan mengatur urusan mereka, sāsa al-umur* (ساس الأمورَ) *mengatur dan memenej urusannya, bertindak untuk kebaikan urusannya”*

Sedangkan Ibn Manzhūr (W.711 H) menjelaskan makna *siyāsah*  dengan:

السِّياسةُ القيامُ على الشيء بما يُصْلِحه[[142]](#footnote-143)

Artinya; “ *siyāsah adalah* *mengurus sesuatu dengan cara yang membawa kemaslahatan untuknya*.

Sementara di dalam *Al-Munjid* disebutkan, *siyāsah*  adalah membuat kemaslahatan manusia dengan membimbing mereka ke jalan yang menyelamatkan.[[143]](#footnote-144) Senada dengan Luwis, Al-Qādhi Abi Al-Abbās Al-Hantati mencoba menerangkan makna *siyāsah*  dengan:

“السياسة استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة”[[144]](#footnote-145)

Artinya: “*siyāsah adalah(cara) memperbaiki manusia serta mengarahkan mereka kejalan yang menyelamatkannya di dunia dan akhirat*.”

*Siyāsah* adalah ilmu pemerintahan untuk mengendalikan tugas dalam negeri maupun luar negeri, yaitu politik dalam negeri maupun politik luar negeri serta kemasyarakatan, yakni mengatur kehidupan umum atas dasar keadilan dan istiqomah.[[145]](#footnote-146)

Sementara Abdul Wahhab Khallāf (w.1357 H) mendefinisikan *siyāsah* dengan :

القانون الموضوع لرعاية الأداب و المصالح وانتظام الأحوال [[146]](#footnote-147)

Artinya: “*Undang-undang yang diletakkan untuk menata etika dan kemaslahatan serta mengatur keadaan*.”

Definisi yang singkat dan padat dikemukakan oleh Bahansi Ahmad Fathi yang menyatakan *siyāsah* adalah“ pengurusan kepentingan-kepentingan umat manusia sesuai dengan syara’.”[[147]](#footnote-148) Dari beberapa pengertian diatas dapat disimpulkan bahwa *siyāsah* mengandung beberapa arti, yaitu mengatur, mengurus, memerintah, memimpin, membuat kebijaksanaan, pemerintahan dan politik. Dengan arti lain, bahwa mengatur, mengurus dan membuat kebijaksanaan atas sesuatu yang bersifat politis untuk mencapai suatu tujuan adalah *siyāsah.*

*Syarī‘ah* [[148]](#footnote-149)( شريعة ) berasal dari kata *syarra‘a*( شرع ). Makna harfiyah *syarī‘ah* adalah jalan menuju sumber air.[[149]](#footnote-150) *Syarī‘ah* difahami sebagai agama keseluruhannya, mencakup *ushul* dan *furu’*, akidah dan berupa amalan, teori maupun praktek, mulai dari ibadah, muamalat dan akhlak, yang masuk dalam risalah Islam yang tekandung dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah.[[150]](#footnote-151). Menurut Abd al-Rozzaq al-Husaini *syarī‘ah* adalah:

"الشَّريعةُ ما سَنَّ الله من الدِّين وأَمرَ به ، كالصَّوم والصَّلاةِ ، والحَجِّ والزّكاة ، وسائر أَعمال البِرِّ"[[151]](#footnote-152)

Artinya: “*Sesuatu yang Allah gariskan dan perintahkan dari agama, berupa puasa, sholat, haji, zakat dan berbagai amal kebaikan*”

*Syarī‘ah* berarti jalan yang dilalui air untuk diminum atau agama yang Allah wajibkan, *syarī‘ah* juga bisa berarti jalan besar.[[152]](#footnote-153) *Syarī‘ah* juga diartikan sebagai jalan yang lurus atau *thariqatun mustaqimatun[[153]](#footnote-154)* sebagaimana diisyaratkan dalam al-Qur’ān surat Al-Jatsiyah ayat 18 :

....

Artinya: *“ kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu...”* ( QS. Al-Jatsiyah [ 45]: 18 )[[154]](#footnote-155)

Saebani mengatakan bahwa *syarī‘ah* sama dengan hukum Islam, yakni tuntunan dan tuntutan, tata aturan yang harus ditaati dan diikuti oleh manusia sebagai perwujudan pengamalan Al-Qur’ān dan As-sunnah serta ijma' para sahabat. syariat atau hukum Islam bersumber kepada dalil-dalil yang diperoleh melalui proses *istidlal* atau *istinbāṭ* *al-ahkām*.[[155]](#footnote-156)

Manna‘Al-Qathān mengatakan bahwa *syarī‘ah* secara terminologis adalah hukum-hukum yang berasal atau produk Allah yang dilimpahkan kepada para Nabi-Nya, sebagaimana kepada Nabi Muhammad Saw sebagai Rasul pamungkas untuk didakwahkan kepada umat manusia agar mengikuti semua tuntunan yang ada di dalamnya berupa hukum-hukum Allah yang berkaitan dengan tata cara perbuatan manusia yang baik dan benar menurut aturan Allah. Cara berbuat manusia yang berkaitan dengan ibadah amaliah manusia dijelaskan oleh ilmu fiqh, sedangkan yang berkaitan dengan keyakinan atau keimanan dijelaskan oleh ilmu tauhid atau *aṣliyah wa i‘tiqādiyah* yang melahirkan ilmu kalam.[[156]](#footnote-157)

Dalam Al-Qur’ān, kata “*syarī‘ah*” senantiasa dihubungkan dengan Allah. Ulama ushul fiqh memahami konsep *syarī‘ah* sebagai teks-teks kalamullah yang bersifat *syar‘i*, yakni sebagai *al-nuṣūṣ al-muqaddasah* yang tertuang dalam bacaan Al-Qur’ān dan As-sunnah yang sifatnya tetap, tidak mengalami perubahan.[[157]](#footnote-158) Dalam Al-Qur’ān pun terdapat kata *syarī‘ah* yang sepadan dengan kata *al-dīn* yang artinya agama, sebagaimana terdapat dalam surat Al-Mā’idah ayat 48 Allah SWT berfirman :

( ق.س: المائدة / 5: 48 )

Artinya: *“.. untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang”[[158]](#footnote-159)* ( QS. Al-Mā’idah [ 5]: 48 )

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa *syarī‘ah* adalah hukum Islam yang di dalamnya terdapat berbagai aturan bagi manusia. Hukum atau *syarī‘ah* itu berkaitan dengan kehidupan ritual maupun sosial. Al-Maududi mengatakan bahwa *syarī‘ah* sebagai ketetapan Allah dan Rasul-Nya yang berisi ketentuan–ketentuan hukum dasar yang bersifat global, kekal, dan universal, yang diberlakukan kepada semua hambanya berkaitan dengan masalah akidah, ibadah dan muamalah.[[159]](#footnote-160)

Sementara pengertian *siyāsah syar‘iyyah* menurut Abdul Wahhab Khallāf adalah:

فالسياسة الشرعية : "هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق أقوال الأئمة المجتهدين "[[160]](#footnote-161)

Artinya: “*Pengelolaan masalah umum bagi negara bernuansa Islami yang menjamin terealisasinya kemaslahatan dan terhindar dari kemudaratan dengan tidak melanggar ketentuan syari’at dan dasar-dasar syari’at yang umum meskipun tidak sesuai dengan pendapat-pendapat para imam mujtahid*”.

Yang dimaksud dengan masalah umum bagi negara, menurut Khallaf, adalah setiap urusan yang memerlukan pengaturan baik mengenai perundang-undangan negara, kebijakan dalam harta benda dan keuangan, penetapan hukum dan peradilan kebijaksanaan pelaksanaannya maupun mengenai urusan dalam dan luar negeri.[[161]](#footnote-162)

Menurut Ibnu Qayyim, istilah *al-siyāsah al- syar‘iyyah* *h* adalah :

" السياسة الشرعية ماكان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولانزل به وحي "[[162]](#footnote-163)

Artinya: “*Siyāsah syar‘iyyah adalah suatu perbuatan yang membawa manusia dekat kepada kemaslahatan dan terhindar dari kerusakan walaupun Rasul tidak menetapkannya dan Allah tidak mewahyukannya*”.

Masih menurut Ibn Qayyim, bahwa *siyāsah syar‘iyyah* adalah *siyāsah*  yang mengacu kepada *syara‘,* oleh sebab itu tidak dianggap *siyāsah syar‘iyyah* apabila tidak sejalan dengan *syara‘*. [[163]](#footnote-164)

Sementara Abdurrahman Taj merumuskan *siyāsah syar‘iyyah* dengan:

"السياسة الشرعية فهي أحكام التي تنظم بها مرافق الدولة وتدبير بها شئون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة نازلة على أصولها الكليه محققة أضراضها الإجتماعية ولولم يدل عليها شيء من النصوص التفصيليلة الجزئية الواردة في الكتاب أو السنة"[[164]](#footnote-165)

Artinya: “*Siyāsah Syar‘iyyah adalah hukum-hukum yang mengatur kepentingan negara, mengorganisasi permasalahan umat sesuai dengan jiwa (semangat) syariat dan dasar-dasarnya yang universal demi terciptanya tujuan-tujuan kemasyarakatan, walaupun pengaturan tersebut tidak ditegaskan baik oleh Al-Qur’ān maupun al-sunah*”

Ibn Nujaim al-Hanafi (w.970 H) menerangkan makna *siyāsah syar‘iyyah* dengan:

الْقَانُونُ الْمَوْضُوعُ لِرِعَايَةِ الْآدَابِ وَالْمَصَالِحِ وَانْتِظَامِ الْأَمْوَالِ[[165]](#footnote-166)

Artinya: “*Undang-undang yang dibuat untuk memelihara etika dan kemaslahatan rakyat serta pengaturan kekayaan negara*.”

Dalam istilah al-Athwah, *siyāsah syar‘iyyah* adalah tindakan yang diambil oleh *ulil amr* berdasarkan *maslahah* dalam perkara-perkara yang tidak dijelaskan oleh nash secara langsung dan dalam perkara-perkara yang senantiasa berubah-ubah mengikut perubahan waktu, tempat dan keperluan manusia.[[166]](#footnote-167) Menurut Ibn Abidīn (W.1252H) *siyāsah syar‘iyyah* sebagai satu mekanisme yang mempunyai visi dan misi untuk memperbaiki keadaan rakyat dengan cara membimbing mereka ke jalan yang selamat di dunia dan akhirat. Dalam hal ini, Ibn Abidin lebih menitikberatkan pengertian *siyāsah syariyyah* kepada implementasi hukum syariah. Peraturan dan undang-undang yang diciptakan bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang harmoni dan stabil.[[167]](#footnote-168) J. Suyuthi Pulungan menyebutkan *siyāsah syar‘iyyah* dalam arti populernya adalah ilmu tatanegara dalam ilmu agama Islam yang dikategorikan ke dalam pranata sosial Islam.[[168]](#footnote-169)

Abd Jalil Borham berpendapat bahwa *siyāsah syar‘iyyah* merupakan suatu displin yang semakin perlu difahami secara akademik. Ini kerana ia menyediakan suatu rangka berfikir yang mempertimbangkan antara kehendak wahyu dan keperluan realita makhluk. Keseimbangan ini akan menjadikan hukum yang diputuskan itu mempunyai nilai-nilai yang dinamik.[[169]](#footnote-170)

Definisi-definisi tersebut menegaskan bahwa wewenang membuat segala bentuk hukum, peraturan dan kebijaksanaan yang berkaitan dengan pengaturan kepentingan negara dan urusan umat guna mewujudkan kemaslahatan umum terletak pada pemegang kekuasaan (pemerintah/*ulil amr*). Karena itu segala bentuk hukum, peraturan dan kebijaksanaan *siyāsah* yang dibuat oleh pemegang kekuasaan bersifat mengikat. Ia wajib ditaati oleh masyarakat selama semua produk itu secara substansial tidak bertentangan dengan jiwa syari’at[[170]](#footnote-171). Karena ulil amr telah diberi hak oleh Allah untuk dipatuhi. (QS. Al-Nisā’/4:59).[[171]](#footnote-172)

Dari uraian tentang pengertian istilah siyāsah dari segi etimologis dan terminologis serta definisi-definisi yang dikemukakan oleh para ulama, dapat disimpulkan sebagai berikut; 1) *Siyāsah syar‘iyyah* berhubungan dengan pengurusan dan pengaturan kehidupan orang banyak. 2) Bahwa pengurusan dan pengaturan ini dilakukan oleh Pemerintah *(ulil amr)* 3)   Pengaturan tersebut tidak boleh bertentangan dengan syariat Islam. 4) hukum dan undang-undang yang dibuat mestilah bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang harmoni dan stabil. 5) Tujuan pengaturan tersebut adalah bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudharatan.

Pada prinsipnya definisi-definisi tersebut mengandung persamaan. *Siyāsah* berkaitan dengan mengatur dan mengurus manusia dalam hidup bermasyarakat dan bernegara dengan membimbing mereka kepada kemaslahatan dan menjauhkannya dari kemudaratan. Disamping persamaan ada pula perbedaan terutama pada penekanan orientasi. Sekelompok ada yang bersifat umum, yaitu *siyāsah* yang tidak memperhatikan nilai-nilai syariat agama sekalipun tujuannya untuk mewujudkan kemaslahatan. Corak *siyāsah*  ini dikenal dengan istilah *siyāsah wadh’iyat*, yaitu *siyāsah* yang berdasarkan kepada pengalaman sejarah dan adat masyarakat serta hasil oleh pemikiran manusia dalam mengatur hidup manusia bermasyarakat dan bernegara. Namun tidak semua *siyāsah wadha’iyat* ditolak selama ia tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran dan ruh Islam.[[172]](#footnote-173)

Sedangkan kelompok yang lain bersifat khusus, yaitu *siyāsah* yang berorientasi kepada nilai-nilai kewahyuan atau syariat. Corak *siyāsah* ini dikenal dengan istilah *siyāsah syar‘iyyah* atau *fiqh siyāsah*  (dua istilah yang berbeda tapi mengandung pengertian yang sama), yaitu *siyāsah* yang dihasilkan oleh pemikiran manusia yang berlandaskan etika agama dan moral dengan memperhatikan prinsip-prinsip umum syariat dalam mengatur manusia hidup bermasyarakat dan bernegara.[[173]](#footnote-174)

Perlu di catat bahwa syariat merupakan hukum baku dari Allah ( *Syāri‘*) yang bersifat mutlak, universal dan masih global. Untuk menjabarkannya secara operasional dalam suatu masyarakat dan masa tertentu, para ulama mengerahkan segenap kemapuan mereka melakuka ijtihad, sehingga hukum-hukum syariat tersebut dapat dilaksanakan oleh umat Islam. Salah satu aspek fiqh yang dihasilkan oleh para ulama adalah yang berkaitan dengan masalah politik dan ketatanegaraan. Karena fiqh merupakan hasil ijtihad yang tidak kebal terhadap ruang dan waktu, maka keberlakuannyapun sangat tergantung pada kondisi masyarakat setempat dan tidak mengikat mutlak. Diantara pemikiran para ulama tersebut kemudian ada yang dijadikan sebagai acuan oleh pemerintah dalam menjalankan roda pemerintahan. Pemikiran inilah yang kemudian menjadi *siyasah syar‘iyyah*. Artinya *bahwa siyāsah syar‘iyyah* merupakan hasil keputusan politik pemegang pemerintah yang bersifat praktis aplikatif yang bertujuan menciptakan kemaslahan bagi rakyatnya.[[174]](#footnote-175)

1. Landasan Dasar *Siyāsah Syar‘iyyah*

Berdasarkan hakikat *siyāsah syar‘iyyah* ini dapat disimpulkan bahwa sumber-sumber pokok *siyāsah syar‘iyyah* adalah al-Qur’ān dan al-sunnah. Kedua sumber inilah yang menjadi acuan bagi pemegang pemerintahan untuk menciptakan peraturan-peraturan perundang-undangan dan mengatur kehidupan bernegara. Namun karena kedua sumber tersebut sangat terbatas, sedangkan perkembangan masyarakat selalu dinamis, maka sumber atau acuan untuk menciptakan perundang-undangan juga terdapat pada manusia dan lingkungannya sendiri. Sumber-sumber ini dapat berupa pendapat para ahli yurisprudensi, adat istiadat masyarakat yang bersangkutan, pengalaman dan warisan budaya[[175]](#footnote-176)

Akan tetapi sumber-sumber yang tidak berasal dari wahyu tersebut (yang disebut juga dengan *siyāsah wadh'iyah*) harus diseleksi dan diukur dengan kerangka wahyu. Kalau ternyata bertentangan atau tidak sejalan dengan semangat wahyu, maka kebijaksanaan politik yang dibuat tersebut tidak dapat dikatakan sebagai *siyāsah syar‘iyyah* dan tidak boleh diikuti, sebagaimana ditegaskan dalam Sabda Rasulullah Saw:

لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (رواه أحمد )[[176]](#footnote-177)

Artinya: “*Tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam hal melakukan maksiat kepada Allah Azza wajalla*”. ( HR. Ahmad )

Sebaliknya, kalau sesuai dengan semangat kemaslahatan dan jiwa syariat, maka kebijaksanan dan peraturan undang-undang yang ditetapkan oleh penguasa tersebut wajib dipatuhi dan diikuti. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam surat Al-Nisa [4]: 59 yang berbunyi:

اللهَ اللهِ ( ق.س: النساء / 4: 59 )

Artinya: *“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”* [[177]](#footnote-178)( QS.Al-Nisa [ 4]: 59)

Sekarang timbul pertanyaan, bagaimana mengukur bahwa suatu kebijakan politik yang dikeluarkan pemegang kekuasaan sesuai dengan semangat syariat? Dengan kata lain, bagaimana *siyāsah wadh’iyah* yang bersumber dari manusia dan lingkungannya itu menjadi bagian dari *siyāsah syar‘iyyah*? Untuk mengukurnya, setidaknya perlu diperhatikan prosedur dan substansi dari kebijakan tersebut. Dari segi prosedur, pembuatan peraturan perundang-undangan tersebut harus dilakukan secara musyawarah, sebagaimana diperintahkan Allah dalam al-Qur’ān surat Ali Imran [3]: 159 Yaitu :

اللهِ اللهِ

*“ Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu Berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu[246]. kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.* ( Q.S. Ali Imran: 159)

Dan dalam Surat al-Syuura[ 42]38. Allah berfirman :

*“ dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.”*

Adapun dari substansinya harus memenuhi kriteria sebagai berikut:

1. Sesuai dan tidak bertentangan dengan syariat Islam
2. Meletakkan persamaan kedudukan manusia di depan hukum dan pemerintahan (*al-Musāwah*/المساوة )
3. Tidak memberatkan masyarakat yang akan melaksanakannya (*‘adam al-* *harj* / عدم الحرج)
4. Menciptakan rasa keadilan dalam masyarakat ( *tahqiq al-‘adālah*/ العدالة تحقيق)
5. Menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudharatan (*jalb al-mashālih wa daf’u al-Mafāsid*/ جلب المصالح ودفع المفسدة)[[178]](#footnote-179)
6. Meringankan beban dari umat ( *Taqlil al-Takālif* / تقليل التكاليف)
7. Bertahap dalam penarapan suatu aturan atau undang-undang (*al-Tadaruj fi al-Tasyri’* / التدرج في التشريع )[[179]](#footnote-180)

Jika diringkas, maka suatu kebijaksanaan politik dalam sebuah negara dapat menjadi siyāsah syar‘iyyah bila sesuai dengan prinsip-prinsip syari’at Islam dan menghargai hak-hak manusia yang paling asasi.[[180]](#footnote-181)

Ada bebarapa ayat al-Qur’ān dan hadis Rasul Saw yang dianggap berkaitan dengan landasan *siyāsah syar‘iyyah*, baik langsung maupun tidak langsung yaitu:

1. Dasar dari al-Qur’ān Al-Karim
2. Firman Allah Swt yang menjelaskan kemestian mewujudkan persatuan dan kesatuan umat, yaitu:

( ق.س: المؤمنون / 23: 52 )

Artinya:*“Sesungguhnya (agama Tauhid) ini, adalah agama kamu semua, agama yang satu, dan aku adalah Tuhanmu, Maka bertakwalah kepada-Ku”.* ( QS.Al-Mukminun [23]: 52)[[181]](#footnote-182)

اللهَ اللهَ ( ق.س: الأنفال / 8: 46 )

Artinya: *“dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya dan janganlah kamu berbantah-bantahan, yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan hilang kekuatanmu dan bersabarlah. Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar.”[[182]](#footnote-183)* ( QS.Al-Anfal [8]: 46)

1. Kemestian bermusyawarah dalam menyelesaikan dan menyelengarakan masalah yang bersifat ijtihad. Al-Qur’ān mengisyaratkan bahwa umat Islam terkait keharusan untuk mengatasi persolan. Firman Allah:

اللهِ اللهَ

( ق.س: ال عمران / 3: 159 )

Artinya: “…*dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya*.”[[183]](#footnote-184) ( QS.Ali Imran [3]: 159)

( ق.س: الشورى/ 42: 38 )

Artinya: “… *sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka*”.[[184]](#footnote-185) ( QS.Al-Syuura’ [42]: 38)

1. Firman Allah Swt yang menjelaskan kemestian menunaikan amanat dan menetapkan hukum secara adil, yaitu:

اللهَ اللهَ اللهَ

( ق.س: النساء / 4: 58 )

Artinya: “*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat*.”[[185]](#footnote-186) ( QS.An-Nisa [4]: 58)

1. Ayat al-Qur’ān yang Menjelaskan kemestian mentaati Allah dan Rasulnya serta *ulil Amr* ( pemegang kekuasaan), yaitu:

اللهَ اللهِ للهِ ( ق.س: النساء / 4: 59 )

Artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya*.”[[186]](#footnote-187) ( QS.An-Nisa [4]: 59)

1. Kemestian mendamaikan konflik antar kelompok dalam masyarakat Islam, yaitu:

( ق.س: الحجرات / 49: 9 )

Artinya: *“ Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya!”[[187]](#footnote-188)* ( QS.Al-Hujurat [49]: 9)

1. Ayat Al-Qur’ān yang menjelaskan kemestian mempertahankan kedaulatan Negara, dan larangan melakukan agresi dan invasi, yaitu:

اللهِ اللهَ ( ق.س: البقرة / 2: 190 )

Artinya: *“ Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”.[[188]](#footnote-189)* ( QS. Al-Baqarah [2]: 190)

1. Kemestian mementingkan perdamain daripada permusuhan.

اللهِ

( ق.س: الأنفال / 8: 61 )

Artinya: *“Dan jika mereka condong kepada perdamaian, Maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui.”[[189]](#footnote-190)* ( QS.Al-Anfal [8]: 61)

1. Dasar *siyāsah syar‘iyyah*dari As-Sunnah.
2. Keharusan mengangkat pemimpin.

عن أبى سعيد الخدرى أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال « إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم **»** ( رواه أبو داود)[[190]](#footnote-191)

Artinya : “*Apabila tiga orang keluar untuk bepergian, maka hendaklah salah seorang diantara mereka menjadi pemimpin mereka*” ( HR. Abu Daud)

1. Kemestian pemimpin bertanggung jawab atas kepemimpinannya.

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ، فَالإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ( رواه البخاري و مسلم )[[191]](#footnote-192)

Artinya: “*Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap itu bertanggung jawab atas yang dipimpinnya. Seorang imam menjadi pemimpin bagi rakyat dan bertanggung jawab atas rakyatnya, dan suami pemimpin dan bertanggung jawab atas rumah tannganya*”( HR. Muttafaqun ‘Alaih)

1. Anjuran untuk mengangkat pejabat yang paling maslahat untuk kebaikan rakyat.

"مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله " ( رواه الحاكم فى صحيحه )**[[192]](#footnote-193)**

Artinya: “ *Barangsiapa yang mengangkat seorang pemimipin untuk mengurusi perkara kaum Muslimin, sementara ada yang lebih baik ( maslahat)bagi kaum muslimin ( daripada orang yang diangkatnya), maka dia telah berkhianat kepada Allah dan Rasul-Nya* .”(HR. Muslim)

1. Anjuran berlaku adil bagi pemimpin kepada rakyat yang di pimpinnya.

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ الْإِمَامُ الْعَادِلُ وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ أَخْفَى حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ[[193]](#footnote-194) ( رواه البخاري ومسلم )

Artinya : *Dari Abu Hurairah ra., dari Nabi Saw., beliau bersabda : “Ada tujuh golongan yang akan mendapat naungan Allah pada hari yang tiada naungan kecuali naungan-Nya, yaitu : Pemimpin yang adil, Pemuda yang senantiasa beribadah kepada Allah Ta’ala, Seseorang yang hatinya senantiasa digantungkan (dipertautkan)” dengan masjid, Dua orang saling mencintai karena Allah, yang keduanya berkumpul dan berpisah karena-Nya. Seorang laki-laki yang ketika diajak [dirayu] oleh seorang wanita bangsawan yang cantik lalu ia menjawab :”Sesungguhnya saya takut kepada Allah.”Seorang yang mengeluarkan sedekah sedang ia merahasiakanny, sampai-sampai tangan kirinya tidak mengetahui apa yang diberikan oleh tangan kanannya dan seseorang yang mengingat Allah di tempat yang sepi sampai meneteskan air mata.”* ( HR. Bukhari dan Muslim)

1. Larangan meminta jabatan dan larangan Mengangkat pejabat yang meminta jabatan.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ [[194]](#footnote-195) ( رواه البخاري ومسلم )

Artinya : *Dari Abdurrahman ibn Samurah ra. Ia berkata : Rasulullah bersabda :”Wahai Abdurrahman Ibn samurah, janganlah kamu meminta jabatan. Apabila kamu diberi dan tidak memintanya, kamu akan mendapat pertolongan Allah dalam melaksanakannya. Dan jika kamu diberi jabatan karena memintanya, jabatan itu diserahkan sepenuhnya. Apabila kamu bersumpah terhadap satu perbuatan, kemudian kamu melihat ada perbuatan yang lebih baik, maka kerjakanlah perbuatan yang lebih baik itu.*“ ( HR. Bukhari Muslim)

عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ بَنِي عَمِّي فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمِّرْنَا عَلَى بَعْضِ مَا وَلَّاكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُوَلِّي عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ [[195]](#footnote-196) ( رواه مسلم )

Artinya: *Dari Abu Musa al-Asy’ari ra., ia berkata: bersama dua orang saudara sepupu, saya mendatangi Nabi Saw. kemudian salah satu diantara keduanya berkata: Wahai Rasulullah, berilah kami jabatan pada sebagian dari yang telah Allah kuasakan terhadapmu. Dan yang lain juga berkata begitu. Lalu beliau bersabda: Demi Allah, aku tidak akan mengangkat pejabat karena memintanya, atau berambisi dengan jabatan itu.*( HR. Muslim)

1. Dasar *siyāsah syar’yah* dari kaidah-kaidah *fiqhiyah* antara lain:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما [[196]](#footnote-197)

Artinya:“ *Hukum berputar bersama ‘illat hukum, ada dan tidak adanya hukum bergantung atas ada dan tidak adanya ‘ilat hukum*”

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ[[197]](#footnote-198)

Artinya: “ *Kebijakan Imam tergantung pada kemaslahtan rakyat*”

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان **[[198]](#footnote-199)**

Artinya:*“Tidak bisa dipungkiri bahwa hukum berubah sejalan dengan perubahan zaman dan tempat ”*

1. *Siyāsah Syar‘iyyah* Perspektif Sejarah

*Siyāsah syariyyah* telah dilaksanakan oleh Rasul sejak beliau di Mekkah, begitu juga setelah beliau hijrah ke Madinah Al-Munawwarah. Setelah  Rasulullah SAW wafat, kaum muslimin dihadapkan sesuatu problema yang berat, kerena Sebelum wafat Nabi beliau tidak meninggalkan pesan siapa yang akan menggantikan beliau sebagai pimpinan umat. Suasana wafatnya Rasul tersebut menjadikan umat Islam dalam kebingunan. Hal ini karena Mereka sama sekali belum siap kehilangan  beliau baik sebagai pemimpin, sahabat, maupun sebagai pembimbing yang mereka cintai. Di tengah kekosongan pemimpin tersebut, dua golongan sahabat dari  Anshar dan Muhajirin berkumpul di Tsaqifah bani Sa’idah untuk membicarakan siapa pengganti Rasul SAW, perdebatan begitu alot, karena masing-masing kelompok merasa lebih layak menjadi pengganti Rasulullah.[[199]](#footnote-200)

Perdebatan itu berakhir dengan ditetapkannya Abu Bakar menjadi khalifah berdasarkan pemilihan yang melibatkan para sahabat senior di Madinah. Kemudian Umar bin Khatthob terpilih menjadi khalifah berdasarkan penunjukan Abu Bakar selaku kepada negara saat itu. Utsman Ibn Affan menjadi Khalifah berdasarkan musyawarah tim formatur yang dibentuk oleh khalifah sebelumnya, yaitu yang beranggotakan enam orang sahabat. Setalah Ustman wafat, Ali bin Abi Thalib diangkat menjadi khalifah berdasarkan musyawarah dan pertemuan terbuka.[[200]](#footnote-201) Peristiwa Tsaqifah ini mengisyaratkan betapa permasalahan *siyāsah* ini sangat krusial dan sensitif, sehingga membutuhkan penanganan yang bijak dan adil. Untunglah Abu Bakar dan Umar Ibn Khattab yang kemudian menggantikannya mampu menjalankan pemerintahannya dengan baik, sehingga memuaskan masing-masing kelompok di dalam tubuh umat Islam. Dua Khalifah ini berhasil meminimalisasi perbedaan pendapat tersebut sehingga dapat meredam gejolak dan goncangan yang mungkin terjadi.[[201]](#footnote-202)

Akan tetapi saat memasuki pemerintahan Utsman bin Affan, tepatnya enam tahun kedua kepemimpinannya,[[202]](#footnote-203) gejolak muncul ke permukaan mengenai kebijakan Khalifah Utsman yang menurut sebagian peneliti sejarah tergolong nepotisme.[[203]](#footnote-204) Yaitu dengan mempromosikan jabatan kepada keluarga, di antaranya mengangkat saudara sepupu Utsman yaitu Marwan Ibn Hakam menjadi sekretaris jenderal negara yang menyebabkan negara dikendalikan oleh satu keluarga.[[204]](#footnote-205)

Tindakan Khalifah Utsman yang menyebabkan terkumpulnya seluruh kekuasaan di tangan keluarganya menimbulkan reaksi dari masyarakat, terlebih lagi dari mereka yang dipecat dari jabatannya tanpa alasan yang jelas. Disamping itu, tindakan bawahan khalifah Utsman dinilai masyarakat telah banyak menyimpang dari ajaran Islam, Walid Ibn Uqbah pernah shalat subuh empat rokaat dalam keadaan mabuk.[[205]](#footnote-206) Tanah Fadak yang pernah disengketakan oleh Fatimah dengan Khalifah Abu Bakar dimasukkan menjadi milik pribadi oleh Marwan Ibn al-Hakam.[[206]](#footnote-207) Akhirnya berbagai daerah melakukan pemeberontakkan yang mengakibatkan Utsman tewas terbunuh di tangan umat Islam sendiri.

Setelah Utsman Ibn Affan wafat, Ali Ibn Abi Thalib dibai’at oleh masyarakat untuk menjadi khalifah. Tholhah dan Zubeir melakukan bai’at kepada Ali Ibn Abi Thalib dengan terpaksa dan bukan atas dasar ketaatan.Mereka menuntut khalifah ‘Ali Ibn Abi Thalib agar menangkap dan mengadili pembunuh Utsman Ibn Affan. Karena tentutan itu tidak terkabul akhirnya Ali Ibn Abi Thalib beserta pasukannya berperang dengan pasukan Tholhah, Zubeir dan Aisyah. Perang ini disebut dengan perang Jamal ( Unta). Tholhah dan Zubeir terbunuh dalam perang tersebut, sementara Aisyah dikembalikan Ali Ibn Abi Thalib ke Madinah.[[207]](#footnote-208)

Sementara Muawiyah yang dipecat dari Gubernur Suriah oleh Ali ibn Abi Thalib, mengadakan pembangkangan dan menyusun kekuatan untuk melawan Ali. Akhirnya melahirkan konflik bersenjata antara pasukan Ali Ibn Abi Thalib dan pasukan Mua’wiyah Ibn Abi Sufyan di Shiffin. Ketika pasukan Ali hampir berhasil mematahkan pertahanan pasukan Mu’awiyah, dan kemenangan hampir berada di tangan Ali, tiba-tiba ‘Amr Ibn Al-Ash dari kelompok Muawiyah mengacungkan mushaf Al-Qur’ān sebagai tanda bahwa perang harus diakhiri dengan melakukan perdamaian ( *tahkim*).[[208]](#footnote-209)

Akan tetapi *tahkim* pun tidak menyelesaikan maslah.‘Amr Ibn al-‘Ash yang mewakili Muawiyah ternyata sangat lihai dan licik mengelabui utusan ‘Ali, Abu Musa al-Asy’ari. Hasil *tahkim* hanya menguntungkan Muawiyah dan tidak memuaskan Ali. Pasukan ‘Ali sangat kecewa dengan hasil *tahkim*. Namun Ali mau tidak mau harus tunduk pada keputusan tersebut. Melihat keadaan ini, umat Islam saat itu terpecah kepada tiga; (1) kelompok penentang Ali yang menolak bai’at kepada Ali sejak awal, kelompok ini dipimpin oleh Mu’awiyah; (2) Pengikut yang tetap setia kepada Ali baik sebelum maupun sesudah *tahkim*, yaitu Syi’ah; (3) Kelompok Ali yang melakukan pembelotan setelah *tahkim*, yaitu Khawarij.[[209]](#footnote-210)

Peristiwa-peristiwa penting yang terjadi di kalangan umat Islam telah melahirkan pemikiran-pemikiran politik di masa-masa selanjutnya, yang merupakan respons terhadap peristiwa dan hasil refleksi para pemikir politik. Munculnya sejumlah pemikir politik Islam seperti Ibn Abi Rabi’, al-Mawardi, al-Ghazali, al-Farabi, Ibn Taymiyah, Ibn Khaldun, dan Syah Waliyullah al-Dahlawi. Pemikiran politik Islam terbagi dalam tiga periode besar, yakni periode klasik, pertengahan, dan modern. Periode klasik berlangsung sejak abad ke-7 hingga abad ke-13 (1258M), periode pertengahan yang berlangsung sejak abad ke-14 hingga abad ke-19 (periode kejatuhan Abbasiyah hingga zaman kolonialisme), dan periode modern yang berlangsung sejaka bad ke-19 (kolonialisme) hingga sekarang.[[210]](#footnote-211)

1. **Periode Klasik**

Masa ini merupakan masa ekspansi, integrasi dan keemasan Islam. Masa awal pada periode ini, yang dimulai di masa Nabi Muhammad SAW merupakan masa dimana seluruh semenanjung Arabia telah tunduk di bawah kekuasaan Islam. Ekspansi ke daerah-daerah luar Arabia dimulai di zaman Khalifah pertama Abu Bakar as-Siddiq hingga masa kekuasaan Bani Umayyah dan dinasti Abbasiyah sebagai puncak kejayaan Islam. Penting pula dicatat bahwa di Periode ini disintegrasi Islam di bidang politik sebenarnya telah terjadi di zaman Bani Umayyah dan memuncak di zaman bani Abbasiyah, terutama setelah khalifah-khalifah menjadi boneka di tangan tentara pengawal. Daerah-daerah yang jauh letaknya dari pusat pemerintahan Damaskus dan kemudian Baghdad melepaskan diri dari kekuasaan khalifah di pusat pemerintahan dan bermunculan dinasti-dinasti kecil.[[211]](#footnote-212)

Pada masa awal-awal Islam hingga masa Dinasti Umayyah (661-750 M), pemikiran politik Islam belum begitu kuat muncul di kalangan intelektual Islam, meskipun sudah ada gerakan oposisi dari kelompok Khawarij dan Syi’ah. Hal ini disebabkan oleh konsentrasi Dinasti Umayyah yang lebih banyak berorientasi pada pengembangan kekuasaan. Barulah pada masa Dinasti Abbasiyah, pemikiran politik Islam dikembangkan oleh sejumlah intelektual Islam seiring dengan prestasi intelektual Dinasti Abbasiyah yang telah berhasil mengembangkan ilmu pengetahuan dari berbagai bidang.[[212]](#footnote-213) Namun demikian, kuatnya pengaruh negara membuat kajian yang dikembangkan oleh ulama ketika itu cenderung mendukung kekuasaan. Inilah yang terjadi di kalangan ulama sunni pada umumnya.[[213]](#footnote-214)

Ulama sunni yang dianggap pertama kali menulis kitab tentang siyāsah ini adalah Ibn Abi Rabi’. Ia mempersembahkan karyanya berjudul *Sulūk al-Mālik fi Tadbir al- Mamālik* ( Pedoman bagi Raja dalam Menjalankan Pemerintahan) kepada Khalifah al-Mu’tashim yang memerintah pada 833-842 M. sebagai “buku persembahan”, tentu karangannya tidak dapat diharapkan memberi koreksi terhadap penguasa. Buku ini tidak mempertanyakan sistem monarki secara turun temurun, bahkan mendukungnya. Ibn Abi Rabi’ pun memuji-muji al-Mu’tashim sebagai khalifah yang adil, bijaksana, dan mampu memberikan kesejahteraan bagi rakyatnya.[[214]](#footnote-215) Karena itu, Ibn Abi Rabi’ menekankan kepatuhan mutlak rakyat kepada khalifah selaku kepala negara. Meskipun demikian, Ibn Abi Rabi’ mengembangkan pemikirannya dengan mengadopsi beberapa pemikiran filosuf Yunani. Ketika berbicara tentang asal mula timbulnya negara, misalnya Ibn Abi Rabi’ mendukung pendapat Plato yang menyatakan bahwa manusia tidak dapat memenuhi kebutuhan hidupnya sendiri tanpa bantuan orang lain. Ini merupakan awal timbulnya kerjasama antara sesama manusia yang pada gilirannya akan membentuk negara.[[215]](#footnote-216)

Pandangan Ibn Abi Rabi’, dalam beberapa hal juga mendapat dukungan dari al-Ghazali (1058-1111 M). dalam kitabnya *al-Iqtishād fi al-I’tiqād,* al-Ghazali menyebutkan bahwa kekuasaan kepala negara adalah *qudus* (suci). Karenanya, umat tidak boleh memberontak terhadap kekuasaan. Tapi dalam karya Al-Ghazali yang lain yaitu *Al-Tibr al- Masbūk fi Nashihah al-Mulūk*, al-Ghazali jelas-jelas menunjukkan komitmen untuk memperingati penguasa ketika berbuat kesalahan. Al-Ghazali tidak ingin menjadi pengabdi penguasa yang tidak melakukan kritik.[[216]](#footnote-217)

Berdasarkan kenyataan ini Harun Nasution menyimpulkan bahwa teori politik Sunni abad Klasik ini cenderung memberi legitimasi terhadap kekuasaan. Ini wajar, karena pada umumnya tokoh *Fiqh Siyāsah*  pada masa ini berada di lingkaran kekuasaan. Sebagai contoh al-Mawardi sendiri seorang Pejabat Penting dalam pemerintahan bani Abbas. [[217]](#footnote-218)

1. **Periode Pertengahan**

Periode pertengahan dibagi dalam dua masa; masa kemunduran pertama, dan masa tiga kerajaan besar ( Usmani di Turki, Safawi di Persia, dan Mughol di India). Periode pertengahan ditandai dengan hancurnya dinasti Abbasiyah di tangan tentara Mongol 1258 M. yang pada gerak selanjutnya kemudian kekuatan politik Islam mengalami kemunduran, sehinga orientasi pemikiran politiknya pun berubah. Islam mengalami perpecahan politik dengan munculnya banyak dinasti-dinasti kecil dalam khilafah Islam. Jatuhnya Dinasti Abbasiyah sebagai dinasti yang banyak melahirkan ilmu pengetahuan. Mengakibatkan dunia Islam semakin terpuruk. Sementara di luar dunia Islam, ada ancaman dari Negara-negara Barat yang sudah mulai bangkit dari kegelapannya. Dalam kondisi sosial-politik yang carut-marut, pemikiran politik Islam menunjukkan kecendurungan untuk membangkitkan kekuatan dunia Islam. Tak heran, Jika para pemikir Politik Islam pada periode ini mencerminkan kecenderungan responsif realis terhadap kejatuhan dunia Islam[[218]](#footnote-219). Beberapa Intelektual yang muncul pada periode ini :

1. Ibn Taimiyah ( 1263-1328 M), ia lahir di Harran, dekat Damaskus. Ketika beliau berusia enam tahun Ibn Taimiyah harus dilarikan oleh ayahnya untuk mengungsi menghindari kekejaman tentara Mongol yang mulai bergerak menuju kota Harran[[219]](#footnote-220). Pengalaman pahit ini ternyata sangat berbekas dalam kepribadian Ibn Taimiyah dan mempengaruhi pemikiran politiknya. Ibn Taimiyah menuangkan pemikiran *siyāsah* pada beberapa karya berharga beliau, di antaranya *al*-*siyāsah al-syar‘iyyah fī Iṣlāh al-Rā*‘*ī wa al-Ra*‘*iyah [[220]](#footnote-221)*( Politik berdasarkan *syarī’ah* bagi perbaikan penguasa dan rakyat). *Majmū*‘ *al-Fatāwā[[221]](#footnote-222)* ( kompilasi fatwa-fatwa), dan *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Naqd al-Syī*‘*ah wa al-Qadariyah [[222]](#footnote-223)* (Metode Kenabian dalam Mengkritik Syi’ah dan Qadariyah).

Ibn Taimiyah memiliki pemikiran siayasah yang sedikit berbeda dengan pemikir sunni abad sebelumnya, dimana ia berpendapat bahwa institusi imamah bukan sebagai kewajiban syar’i, tapi hanya kebutuhan praktis saja. Ibn Taimiyah juga menjelaskan dua hal syarat sebagai kepala negara yaitu; *al-amanah* ( kejujuran) dan *al-quwwah* ( kekuatan), ia tidak mengungkapkan secara tegas syarat Quraisy sebagai kepala negara.

Kalau dilihat dari setting sosi-historis kehidupan Ibn Taimiyah, pemahannya yang berbeda dari pemikir sunni lainya tentang syarat Quraisy tidak terlepas dari keadaan suku Quraisy pada masanya.Setelah kekuasaan Bani Abbas hancur 1258 M, praktis kekuatan suku Quraisy tidak berpengaruh lagi. Dunia islam sudah terpecah kedalam berbagai kerajaan kecil. Karenanya pandangan Ibn Taimiyah tentang kekuasaan kepada negara yang begitu besar, di samping sebagai penerus tradisi sunni juga dapat dipahami sebagai usulannya agar dunia Islam mempersiapkan diri sebaik-baiknya dari kemungkinan serangan pihak luar. Ini tentu hanya mungkin dilakukan apabila dunia Islam memiliki pemimpin yang kuat yang mampu menyatukan sebenap potensi umat. Untuk tujuan itu, Ibn Taimiyah berbeda dengan pemikir klasik, membolehkan adanya dua pemerintahan dalam satu masa dan menolak syarat Quraisy sebagai syarat kepala negara.[[223]](#footnote-224)

Menurut Ibn Taimiyah, dengan kedua syarat untuk menjadi kepala negara yakni *al-amānah* (kejujuran) dan *al-quwwah* (kekuatan), akan tercipta keadilan dalam masyarakat, yang merupakan cita-cita dan tujuan utama syariat Islam.[[224]](#footnote-225) Namun Ibn Taimiyah mengakui bahwa sedikit sekali manusia yang memenuhi dua kualifikasi ini sekalgus. Karenanya, ia menekankan syarat *al-quwwah* lebih utama. Sebab bila ia saleh tapi lemah, maka kesalehannya hanya berguna untuk dirinya sendiri, sedangkan kelemahannya sangat berbahaya bagi rakyatnya. Sebaliknya, kalau ia kuat meskipun jahat, maka kejahatannya terpulang kepadanya, sementara kekutanya sengat berguna bagi umat Islam ( rakyat).[[225]](#footnote-226)

1. Ibn Khaldun (1332-1406 M). Ia menuangkan pemikiran *siyāsahnya* dalam *Muqaddimah*. Menurut Ibn Khaldun manusia tidak bisa hidup tanpa ada organisasi kemasyarakatan dan tanpa kerjasama dengan sesama manusia untuk memenuhi kebutuhannya. Jadi organisasi kemasyarakatan bagi umat manusia adalah suatu keharusan. Hal ini telah dinyatakan oleh filosof bahwa manusia itu menurut tabi’atnya adalah makhluk politik adau makhluk sosial.[[226]](#footnote-227)

Sumbangan orisinal dari Ibn Khaldun kepada pemikiran politik adalah teorinya tentang *ashabiyyah* (solidaritas kelompok). Adanya solidaritas kelompok (*ashabiyyah)* yang kuat inilah yang menjadi prasyarat beridirnya suatu dinasti atau Negara besar. Oleh karenanya, dari berbagai solidaritas kelompok (*ashabiyyah)* yang terdapat dalam suatu Negara, kepala negara harus berasal dari solidaritas kelompok (*ashabiyyah)* yang paling dominan.[[227]](#footnote-228)

1. Syah Waliyullah al-Dihlawi (1702-1762 M). Berbeda dengan pemikir *siyāsah* masa sebelumnya. Syah Waliullah membenarkan pembangkangan rakyat terhadap kepala negara yang tiran dan zalim. Syah Waliyullah bahkan menegaskan bahwa pemerintah pada periode pasca al-khulafa al-Rasyidun hanyalah berbeda sedikit saja dengan kerajaan Romawi dan kekaisaran Persia[[228]](#footnote-229). Karenanya, untuk mengembalikan pemerintahan pada masa Nabi dan Khalifah yang empat tersebut, Syah Waliyullah membenarkan pembangkangan terhadap kepada Negara yang tidak sesuai dengan cita-cita politik.
2. **Periode Modern**

Periode modern ditandai kolonialisme yang melanda negeri-negeri muslim. Hampir seluruh dunia Islam berada di bawah penjajahan Barat. Dunia Islam tidak mampu bangkit dari kemunduran yang berkepanjangan. Singkatnya, ada tiga hal yang melatarbelakangi pemikiran Islam modern atau kontemporer. *Pertama,* kemunduran dan kerapuhan dunia Islam yang disebabkan oleh faktor-faktor internal dan yang berakibat munculnya gerakan-gerakan pembaharuan dan pemurnian. *Kedua,* rongrongan Barat terhadap keutuhan kekuasaan politik dan wilayah dunia Islam yang berakhir dengan dominasi atau penjajahan oleh negara-negara Barat atas sebagian besar wilayah dunia Islam dan berkembangnya di kalangan umat Islam semangat permusuhan dan sikap anti-Barat. *Ketiga,* keunggulan Barat dalam bidang ilmu, teknologi, dan organisasi.[[229]](#footnote-230)

Mengatasi ancaman dari Barat tersebut, sebagian pemikir Muslim ada yang bersikap apriori dan anti-Barat, ada yang secara mentah-mentah meniru Barat serta menjadikannya sebagai prototipe bagi kehidupan Muslim, dan ada pula yang mencoba belajar dari Barat dan secara selektif mengambil nilai-nilai Barat yang positif, yang tidak bertentangan dengan Islam.[[230]](#footnote-231)

Dalam lapangan politik, sikap yang pertama menimbulkan aliran integralisme yang menyatakan bahwa Islam merupakan agama yang serba lengkap mengatur segala aspek kehidupan manusia, termasuk politik dan kenegaraan. Mereka merujuk kepada teladan Nabi Muhammad SAW mendirikan Negara Madinah dan *al- khulafa' al-Raisyidrin.* Sikap kedua menimbulkan aliran sekularisme yang memisahkan kehidupan politik dari agama. Sementara sikap ketiga menimbulkan aliran simbiotisme yang berpandangan bahwa Islam hanya memberikan seperangkat tata nilai dalam kehidupan politik kenegaraan umat Islam. Menurut kelompok ini, Islam tidak memiliki sistem politik yang baku sebagaimana dipahami oleh kelompok integralisme, namun tidak pula meninggalkan masalah politik ini sama sekali seperti pemahaman kelompok sekularisme. Islam hanya memberi seperangkat aturan dan nilai-nilai universal yang penjabarannya sangat tergantung pada situasi dan kondisi masyarakat Muslim itu sendiri. Tiga aliran pemikiran inilah yang berkembang hingga masa kontemporer.[[231]](#footnote-232) Diantar tokoh yang termasuk dalam kelompok pertama adalah:

1. Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M) yang menulis *Al-Khalifah wa al-Imamah al-Uzhma (*Kekhalifahan atau Kepemimpinan Agung) dan Tafsir *Al-Manar.* Ia adalah kelahiran Syria dan murid terdekat Abduh. Ia aktif di bidang pers, politik dan pendidikan serta kajian pemikiran keagamaan.[[232]](#footnote-233)

Di antara pemikiran *siyāsah*nya adalah bahwa khalifah baginya adalah wajib syar’i dan eksistensi *khilāfah* sangat penting dalam rangka penerapan hukum syari’at Islam. Ini sejalan dengan pandangannya, bahwa Islam adalah agama untuk kedaulatan, politik dan pemerintahan. Bila demikian, berarti bentuk pemerintahan lain bagi Ridha tidak bisa menerapkan syari’at Islam. Lebih lanjut, Ridha juga mengedepankan pendapat dan argumentasi Al-As'ad tentang *khilāfah* sebagai kewajiban syar'i, yaitu adanya ijma' sahabat dalam hal pengukuhan Abu Bakar sebagai khalifah (pengganti) Nabi sampai mereka mendahulukannya daripada penguburan Nabi. Dengan adanya imam, pelaksanaan hukum syariat terjamin dan terhindar dari berbagai mudarat. Adanya kewajiban taat pada Islam berdasarkan al-Qur’ān dan Sunnah memang menghendaki diangkatnya seorang imam.[[233]](#footnote-234)

Karena itu Ridha menggaris bawahi pendapat Al-Taftazani yang mengatakan, imamah adalah kepemimpinan umum dalam urusan agama dan dunia yang diwarisi dari Nabi. la juga sependa­pat dengan Al-Mawardi yang mengatakan, imamah itu ditegak­kan sebagai pengganti Nabi dalam memelihara urusan keagamaan dan keduniaan.[[234]](#footnote-235)

1. Sayyid Quthub (1906-1966 M) ideologi gerakan Ikhwanul Muslimin yang menulis *Al-Adalah al-‘Ijtima’i fi al-Islam* (Keadilan Sosial dalam Islam) dan *Ma’alim al Thariq* (Petunjuk Jalan).
2. Hasan bin Ahmad bin Abdurrahman Al-Banna atau yang lebih dikenal dengan nama Hasan Al-Banna (1906-1'09 M) pendiri gerakan Ikhwanul Muslimin.
3. Abu al-Ala al-Maududi (1903-1979 M) yang menulis *Al-Khilafah wal Mulk* (Khilafah dan Kerajaan) dan *Islamic Law and Constitution.* Ia juga pendiri gerakan Jama'at Islami di Pakistan.
4. Imam Khomeini (1900-1989 M) pemimpin Revolusi Islam Iran 1979 dan penggagas konsep *wilayatul faqih* yang menulis *Hokumat-i Islami* (Sistem Pemerintahan Islam).[[235]](#footnote-236)

Secara umum gagasan kelompok ini masih menginginkan adanya negara universal yang menyatukan seluruh dunia Islam. Ridha menamakannya dengan negara khalifah, Sayyid Quthub menyebutnya sebagai negara supranasional,[[236]](#footnote-237) sementara Maududi menamakannya dengan negara universal yang mirip-mirp dengan negara fasis.[[237]](#footnote-238)

Ciri lain yang menandai pemikiran para tokoh tersebut adalah sikap mereka yang anti-Barat. Para tokoh tersebut memandang Barat sebagai musuh Islam. Karena itu, apa yang datang dari Barat semua itu harus ditolak, karena tidak sesuai dengan kepribadian Islam. Umat muslim harus kembali pada ajaran agama mereka secara utuh. Khomeini dalam hal ini dapat dikatakan sebagai orang yang sangat membenci Barat (Amerika) dan menjulukinya dengan "Setan Besar".[[238]](#footnote-239)

Kelompok kedua memiliki pandangan bahwa agama harus dipisahkan dengan negara dengan argumen Nabi Muhammad Saw tidak pernah memerintahkan untuk mendirikan negara. Terbentuknya negara dalam masa awal Islam hanya faktor alamiah dan historis dalam kehidupan masyarakat, sehingga tidak perlu umat Islam mendirikan negara Islam atau khilafah Islamiyah[[239]](#footnote-240). Kelompok ini diwakili oleh:

1. Ali Abd al-Raziq ( I 888-1966 M) Ia adalah kelahiran Mesir, alumnus Universitas Al-Azhar, Cairo, Mesir, dan pernah pula belajar ilmu ekonomi dan politik di Oxford University, Inggris. Ia pernah berprofesi sebagai hakim Mahkamah Syarī’ah, Mesir. Pandangan-pandangan politiknya ia rumuskan dalam bukunya yang berjudul *Al-Islām wa Uṣūl al-Hukm:Bahaṡ fī al-Khilāfah wa al­-Hukūmah fī al-Islām[[240]](#footnote-241)* (Islam dan Dasar-Dasar Pemerintahan), hasil dari penelitian yang dilakukannya beberapa tahun. Buku ini banyak mendapat kritik dari ulama-ulama Al-Azhar, karena isinya penuh dengan kritik dari Raziq terhadap sistem pemerintahan yang dilaksanakan oleh “sekelompok umat Islam” selama lebih kurang 13 abad, dan kritiknya terhadap teori-teori politik para ulama zaman klasik dan pertengahan. Konklusi-konklusi yang dikemukakannya merupakan hasil dari penelitian dan analisanya terhadap ayat-ayat al-Qur’ān dan kepemimpinan Nabi, teori politik para ulama dan praktek pemerintahan sistem khilafah.[[241]](#footnote-242)

Ali Abdul Raziq berpandangan bahwa tugas Nabi Muhammad hanya sebagai rasul untuk menyampaikan dakwah agama, dan semata-mata mengabdi kepada agama tanpa ada kecenderungan kepada kekuasaan maupun kedudukan sebagai raja. Karena itu beliau tidak pernah mendirikan suatu negara. Sebab nabi bukanlah seorang penguasa atau pemegang tampuk pemerintahan. Beliau juga tidak pernah menganjurkan untuk mendirikan pemerintahan politik.[[242]](#footnote-243)

Raziq berpendapat, pemerintahan Rasul bukanlah bagian dan tugas kerasulannya, melainkan tugas yang terpisah dari dakwah Islamnya dan berada diluar tugas kerasulannya. Pemerintahan yang pernah dibentuk oleh Nabi, kata Raziq lebih lanjut, adalah amal duniawi yang tidak ada kaitannya dengan tugas kerasulannya.[[243]](#footnote-244)

Di bagian akhir bukunya Raziq kembali memperjelas pendapatnya bahwa Islam tidak mengenal lembaga Khilafah. Lembaga ini tidak punya dasar dalam ajaran Islam. Demikianlah pula segala sesuatu yang berhubungan dengan fungsi-fungsi kenegaraan tidak bersangkut paut dengan agama. Semuanya adalah masalah politik dan masalah duniawi. Islam tidak mengenal lembaga semacam itu. Tapi Islam tidak menolaknya, tidak memerintahkan dan tidak melarang. Semuanya terserah kepada pertimbangan akal umat.[[244]](#footnote-245)

1. Thaha Husein (1889-1973 M) yang menulis *Mustaqbal al- Ṡaqāfah fi Miṣr* (Masa Depan Kebudayaan Mesir). Ia menyatakan bahwa supaya Mesir dan umat Islam umumnya dapat meraih kemajuan, maka jalan satu-satunya ialah dengan meniru dan mengadopsi peradaban Barat.[[245]](#footnote-246)
2. Musthafa Kemal berangkat lebih jauh dari dua tokoh tersebut. Ia melakukan sekularisasi besar-besaran dengan mengikuti bangsa Barat dalam segala aspek dan membuang warisan budaya Islam. la meninggalkan bahasa Arab sebagai bahasa umat Islam, mengganti aksara Arab dengan aksara latin, mengganti azan dengan bahasa Turki, meng­adopsi hukum-hukum Barat serta menghapuskan lembaga-lembaga keagamaan yang pernah ada di dunia Islam.[[246]](#footnote-247)

Kelompok ketiga memiliki pandangan bahwa agama dengan politik melakukan simbiosis atau hubungan timbal balik yang saling bergantung. Agama membutuhkan negara untuk menegakkan aturan-aturan syariat. Sementara negara membutuhkan Agama untuk mendapatkan legitimasi. Para pemikir ini menunjukkan garis pemikiran politik yang moderat dengan tidak mengabaikan pentingnya negara terhadap agama. Kelompok ini diwakili oleh:

1. Muhammad Abduh (1849-1905 M) kelahiran Mesir adalah murid Afghani yang setia. Ia aktif di bidang politik, pers, pendi­dikan dan pengajaran serta di pemerintahan. Tetapi ia lebih dikenal sebagai tokoh pembaharu pemikiran keagamaan. Ia ber­sama Afghani pernah tinggal di Paris, dan bekerjasama menerbit­kan majalah *Al-' Urwat al-Wustqa* di kota itu.[[247]](#footnote-248)

Abduh berpendapat bahwa kepala negara adalah seorang penguasa sipil yang diangkat dan diberhentikan oleh manusia. Memang, lanjut Abduh, Islam juga mengatur hukum-hukum mengenai masalah-masalah hubungan antara sesama manusia. Agar hukum tersebut dapat berjalan efektif, maka dibutuhkan seorang pemimpin atau kepala negara untuk melaksanakan serta mengawasi pelaksanaannya. Namun demikian, kepala negara bukanlah wakil Tuhan, melainkan hanya pemimpin politik. Karenanya, ia tidak memiliki kekuasaan keagamaan seperti dalam agama Kristen.[[248]](#footnote-249)

Islam dalam pemahaman Abduh, tidak menetapkan suatu bentuk pemerintahan. Jika sistem khilafah masih tetap menjadi pilihan sebagai model pemerintahan, maka bentuk demikian pun harus mengikuti perkembangan masyarakat dalam kehidupan materi dan kebebasan berpikir.[[249]](#footnote-250) Ini mengandung makna, bahwa apapun bentuk pemerintahan, Abduh menghendaki suatu pemerintahan yang dinamis. Dengan demikian ia mampu mengantisi­pasi perkembangan zaman. Pendapat demikian, tentu saja, impli­kasi dari konsep teologisnya tentang manusia; manusia punya kehendak bebas dalam memilih dan berbuat.[[250]](#footnote-251)

1. Muhammad Iqbal (1873-1938 M) bapak pendiri negara Pakistan. Pandangan politik Iqbal antara lain tertuang dalam karyanya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* lqbal dapat menerima sosialisme, karena tidak bertentangan secara prinsip dengan Islam. Sebaliknya, ia menolak komunisme-ateisme bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan ketuhanan. Demokrasi Barat juga dikecam lqbal karena tidak mempunyai landasan hubungan vertikal kepada Allah, sehingga cenderung mengeksploitasi manusia. Iqbal menerima demokrasi asalkan karat-karat nodanya dibersihkan terlebih dahulu. Dalam beberapa hal, pandangan lqbal dikembangkan oleh Fazlur Rahman seperti dalam tulisannya yang berjudul *Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistan Millue.[[251]](#footnote-252)*
2. Muhammad Husain Haikal (1888-1945 M) yang menulis *Hayātu Muhammad* (Sejarah hidup Muhammad), *Fī Manzil al-Wahyi* (Kedudukan Wahyu),dan *Al-Hukūmāt al-Islamiyāt* (Pemerintahan Islam).[[252]](#footnote-253) Muhammad Husein Haikal adalah kelahiran Mesir dan meraih gelar doktor dalam ilmu hukum (1912) di Universitas Sorbonne, Perancis, merupakan orang Mesir perta­ma yang meraih gelar kesarjanaan seperti ini. Husein Haikal pernah berprofesi sebagai pengacara, dosen, aktivis partai dan pemimpin surat kabar harian. Ia juga pemah dipercaya menjabat Menteri Pendidikan Mesir (1938-1945), kemudian Ketua Senat (1945-1950). Ia dikenal juga sebagai penulis yang produktif di bidang sastra, sejarah, agama dan politik. Bukunya yang terkenal adalah *Hayātu Muhammad.* Pokok-pokok pikirannya tentang poli­tik dan kenegaraan termuat dalam karyanya yang berjudul: *Al-Hukūmāt al-Islamiyāt* (Pemerintahan Islam)[[253]](#footnote-254).

Husein Haikal termasuk dalam.paham kelompok yang ber­pendapat bahwa Islam tidak menentukan sistem dan bentuk pemerintahan yang harus diikuti oleh umat. Ia menyatakan: "Sesungguhnya Islam tidak menetapkan sistem tertentu bagi pemerintahan, dan akan tetapi ia meletakkan kaidah-kaidah bagi tingkah laku dan muamalah dalam kehidupan antar manusia. Kaidah-kadiah itu menjadi dasar untuk menetapkan sistem peme­rintahan yang berkembang sepanjang sejarah."[[254]](#footnote-255)

Walaupun Islam tidak menetapkan sistem pemerintahan, namun Islam, menurut Haikal, meletakkan prinsip-prinsip dasar peradaban manusia yang akan berkembang sepanjang zaman sesuai perkembangan pengetahuan manusia dan pemikirannya. Dasar Islam bagi peradaban manusia itu bersifat spiritual yang akan membimbing manusia mengatur perilakunya dan hubungan baik dengan scsamanya dalam kehidupan berdasarkan persauda­raan, kasih sayang, kebajikan dan takwa, yang pada gilirannya mengatur kehidupan ekonomi bagi masyarakat manusia.[[255]](#footnote-256)

Oleh karena itu, menurut Haikal, sistem pemerintahan yang Islami adalah sistem yang berusaha merealisir prinsip-prinsip ajaran Islam yang berpijak pada keyakinan yang benar pada Allah, mengakui Sunnah-Nya di alam semesta yang dapat diperoleh oleh akal bebas manusia dan memikirkannya secara kontinyu, saling tolong menolong kerjasama atas dasar saling mencintai. Setiap individu melaksanakan kewajibannya kepada Allah dan masyarakat, dan masyarakat menunaikan kewajibannya kepada Allah dan individu seluruhnya atas dasar persamaan.[[256]](#footnote-257)

Pandangan Haikal tersebut menunjukkan bahwa yang pen­ting-baginya bukan sistem, melainkan terealisirnya prinsip-prinsip ajaran Islam. Sebab, sistem pemerintahan Islam yang-berkem­bang dalam sejarah tidak hanya ditentukan oleh prinsip-prinsip ajaran saja (faktor interen), tapi juga dipengaruhi oleh situasi lingkungan, sejarah, budaya dan tingkat perkembangan peradab­an dan intelektual. Hal ini terbukti dalam sejarah betapa corak dan bentuk pemerintahan Islam sangat beragam, yang terkadang bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.[[257]](#footnote-258)

1. Fazlur Rahman (1919-1988 M) bapak pembaharu Pakistan yang menulis *Islam and Modernity,*dan *Major Themes of the Qur’ān.[[258]](#footnote-259)*

Di Indonesia, pandangan kelompok ketiga ini diwakili oleh Mu­hammad Natsir. Menurutnya, Islam berbeda dengan agama lainnya, juga mengandung peraturan hukum-hukum tentang kenegaraan. Untuk menjamin keberlakuan hukum dan peraturan tersebut, maka Islam membutuhkan lembaga pemerintahan (negara). Namun Islam tidak memberi ketentuan yang baku tentang bagaimana bentuk negara yang harus dilaksanakan oleh umat Islam. Oleh karena itu, umat Islam diberikan kebebasan sepenuhnya untuk berkreasi menentukan bentuk negara dan sistem pemerintahan yang cocok dengan situasi dan kondisi yang berkembang.

Selain tokoh-tokob di atas, masih ada lagi ulama dan pemikir Islam yang membahas masalah ketatanegaraan Islam ini. Untuk menyebut di antaranya adalah Abd al -Wahhab Khallaf yang menulis *buku al*- *siyāsah al-syar‘iyyah,* Yusuf al-Qardhawi dengan karangannya yang berjudul *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām,* dan Muhammad Yusuf Musa yang mengarang kitab *Ni*Ẓ*ām al-Hukm fī al-Islām.[[259]](#footnote-260)*

**B. Pendekatan Dalam Mengkaji Siyāsah Syar’iyyah**

Metode yang digunakan untuk mempelajari *siyāsah syar‘iyyah* tidak berbeda dengan metode yang dipakai dalam mempelejari fiqh, semisal fiqh munakahat dan fiqh mawarist. Dalam kaitan ini digunakan ilmu ushul fiqh dan qawaid fiqh. Dibandingkan dengan fiqh-fiqh yang disebutkan di atas, penggunaan metode ini dalam *siyāsah syar‘iyyah* terasa lebih penting. Alasannya masalah *siyāsah syar‘iyyah* tidak diatur secara terperinci oleh Al-Qur’an dan Sunnah. Secara Umum, pendekatan yang digunakan dalam mengkajian *siyāsah syar‘iyyah* adalah dengan metode *al-Qiyās*, *al- Istihsān*, *al- Maslahah Mursalah*, *sadd al-*ż*arī*‘*ah*, *Al-*‘*Adah*, dan kaidah-kaidah *kulliyah fiqhiyah*, untuk pembahasan secara sederharna penulisan jelaskan di bawah ini.

1. Melalui Pendekatan *Qiyās*.

*Qiyās* menurut bahasa berarti “ mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain untuk diketahui adanya persamaan antara keduanya”. Menurut Istilah sebagaimana di kemukakan oleh al-Syaukani:

استخراج مثل حكم المدْكور لما لم يدْكر بجامع بينهما.[[260]](#footnote-261)

Artinya: *“Upaya mengeluarkan hukum atas sesuatu yang belum ada hukumnya sebanding dengan sesuatu yang telah ada hukumnya dengan memperhatikan kesamaan ‘illat antara keduanya”*.

Menurut ‘Abd al- Hakīm ‘Abd al-Rahman al-Sa‘di, definisi *al- qiyās* yang paling tepat adalah yang dikemukakan oleh al-Baidawi, yakni :

إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم أخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت [[261]](#footnote-262)

“*Menetapkan hukum serupa dari suatu obyek atas obyek lain karena adanya kesamaan keduanya pada* ‘*illat al-hukm menurut mujtahid*”.

Al-Husaini mendefinisikan *Qiyās* dengan menerapkan hukum yang terdapat pada *ashl*( pokok) kepada *far*‘*u* ( cabang), karena terdapat kesamaan *‘illat* hukum antara keduanya”.[[262]](#footnote-263) Dengan ungkapan lain, *Qiyās* mempersamakan suatu masalah yang hukumnya tidak disebutkan dalam *nash* dengan sutau masalah yang ada penjelasan hukumnya dalam *nash*, karena persamaan *‘illat* hukum pada keduanya.

Suatu aplikasi *al-qiyās* dikualifikasi valid (*sahīh*) apabila memenuhi 4 (empat) unsur-yang kemudian dikenal dengan *arkân al-qiyās*. Ini meliputi (a) *al-asl*, (d) *al-faru‘*, (c) *‘illat hukm al-asl*, dan (d) *hukm al-asl*.[[263]](#footnote-264) Yang dimaksud *al-asl* ialah obyek yang dikenai hukum oleh *nass* atau *Ijma‘ al-‘ulamā’*. Adapun *al-far‘* adalah obyek kasus yang hendak dicari hukumnya melalui analogi terhadap obyek yang dinyatakan oleh nashatau *al-ijma‘* (*al-asl*). Yang dimaksud *‘illat* hukumasaladalah alasan, landasan, dasar pikiran, *ratio-legis* dari ditetapkannya hukum pada obyek kasus yang dinyatakan oleh *nass* atau *al-ijma‘* itu. Sedangkan hukum *al-asl* adalah hukum pada obyek yang dinyatakan oleh *nass* atau *al-ijma‘[[264]](#footnote-265).*

Dalam proses aplikasi *al-qiyās*, rasionalisasi dan identifikasi *‘illah* (*al-ta*‘*līl*) merupakan hal yang sangat penting. Menurut pendapat ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *al-ta*‘*līl* itu sesungguhnya akan berhulu dan bermuara pada maslahat karena maslahat itulah yang merupakan tujuan utama dan final dari penetapan hukum Islam.[[265]](#footnote-266)

‘Abd al-Hakm ‘Abd al-Rahman al-Sa‘di menyimpulkan bahwa dalam hal rasionalisasi dan identifikasi *al-‘illah* (*al-ta*‘*līl*), pandangan para ulama teoretisi hukum Islam mengalami divergensi ke dalam 3 (tiga) pola pandangan. *Pertama*, pandangan yang meyakini bahwa perbuatan Allah SWT dan hukum yang ditetapkan-Nya itu senantiasa didasari (*mu‘allalah*) oleh tujuan atau maksud yang mendorongnya untuk berbuat atau menetapkan hukum berupa sesuatu yang sejalan dengan maslahat. Inilah pandangan yang dianut oleh ulama teoretisi hukum Mu’tazilah. *Kedua*, pandangan yang meyakini bahwa hukum-hukum Allah SWT Itu ditegakkan di atas fondasi maslahat, baik itu *al-Maslaḥah al-dunyawiyyah* maupun *al-Maslaḥah al-ukhrawiyyah*. Pandangan ini dikemukakan oleh mayoritas ulama teoretisi hukum. *Ketiga*, pandangan yang berkeyakinan bahwa hukum-hukum Allah SWT itu sama sekali tidak didasari (*gair mu‘allalah*) oleh tujuan atau maksud yang berupa maslahat. Eksponen pandangan ini ialah ulama ahli usul fiqhdari Mazhab Zahiri.[[266]](#footnote-267)

Dalam pembahasan *al-‘illah*, para ulama teoretisi hukum Islam memperbincangkan persyaratan *al-‘illah*, dan salah satu syaratnya ialah sesuatu yang akan dijadikan *al-‘illah* itu harus nyata-nyata mewujudkan *al-hikmah* yang dikehendaki *al-Syāri*‘(Allah), bukan sembarang hikmah semata. Ini artinya bahwa sesuatu yang akan dijadikan *al-‘illah* itu harus punya potensi mewujudkan maslahat, baik itu maslahat duniamaupun maslahat ukhrawi; dan inilah hikmahyang sebenarnya. Kebanyakan aturan hukum yang ditetapkan dalam al-Qur’ān dan Sunnah senantiasa disertai dengan hikmahyang merasionalisasi penetapannya.[[267]](#footnote-268)

Dalam perbincangan tehnik identifikasi *al-‘illah* (*masālik al-‘illah*), para ulama teoretisi hukum Islam menyebut *al-munâsabah* sebagai salah satu tehnik tersebut. Istilah lain yang digunakan oleh sebagian untuk makna *al-munāsabah* ialah *al-ikhālah*, *al-mulā’amah*, *al- maslahah*, *al-istidlāl*, *ri‘āyat al-maqāsid*, dan *takhrīj al-manāt*. ‘Abd al-Hakīm ‘Abd al-Rahman As‘ad al-Sa‘di mencatat sejumlah pendapat ulama tentang definisi *al-munāsabah*, dan definisi yang dipandangnya paling tepat ialah definisi yang mengatakan bahwa *al-munāsabah* adalah penentuan sesuatu yang bersifat konkret dan terukur, yang secara rasional apabila ditetapkan hukum di atas landasannya akan terwujud sesuatu yang merupakan maslahat.[[268]](#footnote-269)

Dalam proses *almunāsabah* diterapkan kerangka pikir logis (*mantiqiy*) yang tegak di atas fondasi 2(dua) premis (*muqaddamah*) dan 1 (satu) konklusi (*natījah*). Kedua premis dimaksudialah (a) semua hukum itu ditetapkan untuk mewujudkan maslahat, dan (b) suatuhukum yang akan diterapkan terhadap suatu kasus baru ternyata mengandung maslahat; maka konklusinya adalah hukum kasus baru itu ditetapkan hanya lantaran adanya maslahat tersebut[[269]](#footnote-270)Dalam pada itu, para ulama teoretisi hukum Islam membuat klasifikasi al-munâsib (sesuatu yang menjadi obyek *al-munâsabah*) atas dasar sudut pandang maslahat yang dikandungnya.[[270]](#footnote-271)

Penggunaan Qiyās sangat bermanfaat terutama dalam memecahkan masalah-masalah baru. Akan tetapi, tidak semua masalah baru dapat dipecahkan dengan Qiyās. Dalam keadaan demikian, digunakan metode lainnya.

1. Metode *Istihsān*

*Istihsān* secara sederhana dapat diartikan sebagai berpaling dari ketetapan dalil khusus kepada ketetapan dalil umum. ‘Abd al-Wahhab Khallâf mendefinisikan *al- istihsān* dengan :

العدول عن حكم اقتضاه دليل شرعي في واقعة إلى حكم أخر فيها لدليل شرعي اقتضى هذاالعدول [[271]](#footnote-272)

Artinya “*Beralih dari ketentuan hukum yang dikehendaki oleh dalil Syariah mengenai suatu kasus kepada ketentuan hukum lain lantaran ada dalil Syariah lain yang menghendaki tindakan beralih tersebut*”.

*Istihsān* dibedakan menjadi 2 (dua) macam, yaitu (a) *al- istihsān al-qiyāsiy* dan (b) *al- istihsān al-istitsnā’iy*. Yang dimaksud *al- istihsān al-qiyāsiy* adalah mengutamakan dan mendahulukan (*tarjīh*) penerapan *qiyās* *khāfiy* dari pada penerapan *qiyās* *jaliy* berdasarkan suatu dalil. Sedangkan *al- istihsān al-istitsnā’iy* adalah mengecualikan dan mengeluarkan (*istitsnā’*) suatu masalah partikular dari cakupan prinsip, asas, dan hukum yang universal berdasarkan suatu dalil.[[272]](#footnote-273)

Sebagai contoh, menurut sunnah tanah wakaf tidak boleh dialihkan kepemilikannya dengan dijual, atau diwariskan dan dihibahkan. Tapi jika tanah wakaf tersebut tidak difungsikan sesuai dengan tujuan wakaf, ini berarti mubazir. Al-Qur’ān melarang perbuatan mubazir. Untuk kasus seperti ini bisa diterapkan metode *istihsān* untuk mengefektifkan tanah wakaf tersebut sesuai dengan tujuan wakaf.[[273]](#footnote-274)

3*. Maṣlahah Mursalah*

Kata *maṣlahah* telah disadur kedalam bahasa Indonesia yang berarti “sesuatu yang mendatangkan kebaikan”.[[274]](#footnote-275) Secara etimologis, arti *maṣlahah* **(**مصلحة**)** dapat berarti kebaikan, kebermanfaatan, kepantasan, kelayakan, keselarasan, kepatutan. Kata *al-maṣlahah* adakalanya dilawankan dengan kata *al-mafsadah* dan adakalanya dilawankan dengan kata *al-madarrah*, yang mengandung arti: kerusakan.[[275]](#footnote-276)

Al-Buthi memahami *maṣlahah* secara etimologi sebagai berikut:

فكل ما كان فيه نفع سواء كان بالجلب والتحصيل كاستحصال الفوائد واللذائذ أو بالدفع والإتفاء، كاستبعاد المضار والآلام فهو جدير بأنه يسمى مصلحة [[276]](#footnote-277)

Artinya: *“Segala sesuatu yang mengandung kemanfaatan, baik dengan cara meraih atau mewujudkan, seperti mewujudkan berbagai faedah dan kenikmatan atau dengan cara menolak dan memelihara diri, seperti menjauhkan diri dari berbagai kemudharatan dan sesuatu yang menyakiti, maka hal tersebut patut disebut mashlahah.”*

Secara terminologis, maslahat telah diberi muatan makna oleh beberapa ulama usul fiqh. Al-Gazali (w. 505 H), misalnya, mengatakan bahwa makna *genuine* dari maslahat adalah menarik/mewujudkan kemanfaatan atau menyingkirkan/menghindari kemudaratan (جلب المنفعة أو دفع المضارة). Menurut al-Gazâli, yang dimaksud maslahat, dalam arti terminologis-syar’i, adalah memelihara dan mewujudkan tujuan hukum Islam (Syariah) yang berupa memelihara agama, jiwa, akal budi, keturunan, dan harta kekayaan. Ditegaskan oleh al-Gazâli bahwa setiap sesuatu yang dapat menjamin dan melindungi eksistensi salah satu dari kelima hal tersebut dikualifikasi sebagai maslahat; sebaliknya, setiap sesuatu yang dapat mengganggu dan merusak salah satu dari kelima hal tersebut dinilai sebagai *almafsadah*; maka, mencegah dan menghilangkan sesuatu yang dapat mengganggu dan merusak salah satu dari kelima hal tersebut dikualifikasi sebagai maslahat.[[277]](#footnote-278)

Pengertian maslahat juga dikemukakan oleh ‘Izz al-Din ‘Abd al-Salam (w. 660 H). Dalam pandangan ‘Izz al-Din ‘Abd al-Salam, maslahat itu identik dengan *alkhair* (kebajikan), *al-naf*‘(kebermanfaatan), *al-hasan* (kebaikan).[[278]](#footnote-279) Sementara Najm al- Din al-Tufi (w. 716 H) berpendapat bahwa makna maslahat dapat ditinjau dari segi ‘*urfī* dan *syar*‘*ī*. Menurut al-Tufi, dalam arti *‘urfi*, maslahat adalah sebab yang membawa kepada kebaikan dan kemanfaatan, seperti perniagaan yang merupakan sebab yang membawa kepada keuntungan, sedang dalam arti *syar*‘*î*, maslahat adalah sebab yang membawa kepada tujuan *al-Syāri*‘, baik yang menyangkut ibadah maupun muamalah.[[279]](#footnote-280) Tegasnya, maslahat masuk dalam cakupan *maqāsid al-syarī‘ah*.[[280]](#footnote-281)

4. Pendekatan Sadd al- żarī‘ah

Kata *Sadd al- żarī‘ah* merupakan kata majemuk yang terdiri dari dua kata; *sadd* dan *al-dzari‘ah*. Secara bahasa, kata sadd merupakan bentuk mashdar dari akar kata**سد –يسد–سدا** berarti menghilangkan (الرفع) dan mencegah (الحسم )[[281]](#footnote-282) Di samping itu, *sadd* juga bermakna penghalang antara dua tempat (الحاجز بين الشيئين ).[[282]](#footnote-283) Penggunaan kata *sadd* ditemukan dalam beberapa ayat al-Qur’ān maupun teks hadis, antara lain firman Allah SWT dalam QS.Yasin ayat 9, sebagai berikut:

Artinya: “*dan Kami adakan di hadapan mereka dinding dan di belakang mereka dinding (pula), dan Kami tutup (mata) mereka sehingga mereka tidak dapat melihat*.” (QS.Yasin [36 ] : 9)[[283]](#footnote-284)

Pada ayat diatas, kata *sadd* merujuk pada pengertian dinding, penutup, dan penghalang yang berfungsi untuk menghalangi, mencegah, dan menutupi.

Sedang kata *al- żarī‘ah*, secara bahasa berasal dari kata *żara’a* yang berarti *al-imtidād* (berkelanjutan), juga *al-harakah* (gerakan). Satu akar kata dengan kata *al-dzira’* yang berarti satu hasta, yakni jarak antara siku-siku tangan sampai ke ujung anak jari tengah. Kata *al-żarī‘ah*, bentuk jamaknya adalah *al-żar'i* yang berarti perantara atau jalan yang menyampaikan kepada tujuan atau arah tertentu.[[284]](#footnote-285) Adapun pengertian *al-żarī‘ah* menurut istilah, Imam Al-Syāthibī dalam kitab *Al-Muwafaqāt-*nya*,* mendefinisikan *al-żarī‘ah* dengan:

التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة [[285]](#footnote-286)

Artinya:*“Melakukan suatu pekerjaan yang semula mengandung kemaslahatan untuk menuju kepada suatu kemafsadatan”.*

Sementara al-Qarāfī mendefinisikan *al-żarī‘ah* dengan: “wasilah (perantara) untuk mencapai tujuan tertentu, sebagaimana *wasilah* kepada yang haram adalah haram dan *wasilah* kepada yang wajib adalaah wajib, seperti berusaha untuk melaksanakan shalat jum’at dan mengerjakan ibadah haji”.[[286]](#footnote-287)

Menurut al-Qarāfī, sasaran hukum *al-żarī‘ah* dapat dilihat dari dua bentuk. Pertama, *maqāṣid*, yaitu sesuatu yang mengandung *maṣlahah* dan *mafsadah*. Kedua, *wasāil* yaitu hal-hal yang membawa kepada *maqāṣid* dan hukum *wasail* sama dengan hukum *maqāṣid*, hanya saja tingkat *wasāil* lebih rendah dari tingkat *maqāṣid* [[287]](#footnote-288). Jadi menurut al-Qarafi, hukum *wasāil* sangat ditentukan oleh *maqāṣid* karena *wasāil* tidak berubah hukumnya tanpa *maqāṣid*.Menurut Ibn Rusyd (520 . 595 H /1126 . 1198 M), *al-dzari’ah* adalah sesuatu yang pada lahirnya boleh tetapi penghubung kepada perbuatan yang dilarang, seperti jual beli yang membawa kepada riba.[[288]](#footnote-289)

Al-Qurthubī (W.671 H.), berpendapat bahwa *al-żarī‘ah* yaitu bentuk perbuatan yang esensi perbuatan itu tidak dilarang tetapi dikhawatirkan dengan mengerjakan perbuatan tersebut, seseorang terjatuh kepada perbuatan yang dilarang.[[289]](#footnote-290) Al-Syaukani menegaskan bahwa *al-żarī‘ah* yaitu sesuatu perantara yang secara lahir dibolehkan namun dapat membawa kepada yang dilarang.[[290]](#footnote-291)

Dengan demikian, definisi *Sadd al-żarī‘ah* adalah metode penetapan hukum dengan cara menutup jalan yang mengantarkan pada perbuatan yang mendatangkan *mafsadah* dan yang dilarang. Hakekat dari *sadd al dzari*’*ah* adalah upaya melarang sesuatu yang hukum asalnya boleh (*jāiz*) agar tidak mengantarkan pada perbuatan yang terlarang.[[291]](#footnote-292)

1. Melalui Pendekatan *Al-‘Urf*

Kata*‘urf* berarti adat istiadat.*‘Urf* dalam kajian usul fiqh semakna dengan kata *custom* atau *habit* dalam bahasa Inggeris.[[292]](#footnote-293) Kata *‘urf* berasal dari kata عرف-يعرف-عرفا. Menurut ibnManzhur kata *‘urf* seakar dengan kata *al-ma’rūf* ( المعروف ). Kata *al-ma’rūf* lawandari kata *al-mungkar* ( المنكر ) dan *al-‘urf* sebagai lawan dari kata *al-nakr*. Kata*‘urf* mempunyai beberapa makna. Ia dapat berarti *al-Jūd*, yaitu kemurahan dan kebaikan.Disamping itu, kata*‘urf* dan *al-ma’rūf* dipakai untuk menunjukkan suatu perbuatanyang dilakukan dengan cara yang baik.[[293]](#footnote-294)

Selain itu, dalam pandangan ibn Manzhur, kata *‘urf* dan *al-ma’rūf* seakar dan semakna pula dengan kata *al-ārifah* ( العارفة ), berarti sesuatu yang dikenal dan mendatangkan ketenangan jiwa, sebagai lawan dari kata *al-nakr* yang berarti tiada mengenal sesuatu. Kemudian kata ini dipakai dengan pengertian sesuatu yang telah dikenal lagi dipandang lazim dan baik oleh manusia sehingga dapat diterima akal sehat.[[294]](#footnote-295)

Dalam pandangan al-Rāghib kata *‘urf* yang seakar dengan kata *ma’rūf* merupakan nama bagi suatu perbuatan yang dinilai baik oleh akal dan agama.[[295]](#footnote-296) Maknaini dapat ditemukan dalam sejumlah firman Allah, diantaranya:

) ال عمران / 3: 104)

“*dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar merekalah orang-orang yang beruntung*” ( QS. Ali Imran [ 3]: 104)[[296]](#footnote-297)

Dan juga kata *al-‘urf* ditemukan dalam Al-Qur’ān sebagai berikut:

) الأعراف/7: 199)

“*Jadilah Engkau Pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh*”. ( QS. Al-‘Akraf [7]:199) [[297]](#footnote-298)

Menurut Ibn al-Najjar kata *al-‘urf* yang terdapat dalam ayat ini meliputi segala sesuatu yang disenangi oleh jiwa manusia dan sejalan dengan nilai-nilai Syarī‘ah.[[298]](#footnote-299)

Dalam mendefinisikan *‘urf* secara istilah ada beberapa pendapat ulama. Al- Jurjani memahami*‘urf* sebagai semua yang telah tetap dalam jiwa, didukung akal, dan dapat diterima tabiat. Sementara adat merupakan segala yang dipraktekkan manusia secara terus menerus yang sejalan dengan akal sehat dan telah menjadi kebiasaan mereka.[[299]](#footnote-300)

Sementara Abd al-Wahhab Khallaf memahami bahwa sesuatu yang disebut *‘urf*, telah dikenal manusia dan menjadi tradisi mereka. Ulama ini juga memperinci bentuk ‘urf yang meliputi perkataan, perbuatan atau meninggalkan perbuatan. Dalam konteks ini, Khallaf menyamakan antara ‘urf dan adat.[[300]](#footnote-301)

Abū Zahrah membatasi*‘urf* menyangkut kebiasaan manusia dalam kegiatan muamalah mereka.[[301]](#footnote-302) Muamalah yang dimaksud ulama ini sebagai bandingan dari bagian hukum Islam yang lain, yaitu aspek ibadah. Pembatasan ini tentu didasarkan pada pertimbangan bahwa umumnya *‘urf* terkait dengan kegiatan muamalah. Sebab, masalah muamalah ini cukup banyak diatur dalam bentuk prinsip-prinsip dasar dalam al-Qur’ān dan Hadis sehingga berpeluang dimasuki unsur *‘urf* dimana umat Islam berada. Sebaliknya, masalah ibadah yang sudah dijelaskan secara rinci, kecil kemungkinan dimasuki unsur *‘urf* setelah sumber hukum Islam, al-Qur’ān dan Hadis lengkap diturunkan.

Mushthafa Ahmad Zarqa’ setelah mempelajari beberapa pendapat ahli usul fiqh dalam menjelaskan definisi *‘urf* menyimpulkan bahwa *‘urf* bersumber dari adat kebanyakan kaum dalam bentuk perkataan atau perbuatan[[302]](#footnote-303). Ia tampaknya tidak mensyaratkan sesuatu yang disebut *‘urf* dilakukan oleh semua orang, tetapi cukup dilakukan oleh mayoritas kaum atau masyarakat. Dalam hal ini, *‘urf* tidak hanya cukup dalam bentuk perbuatan, dapat pula berupa perkataan.

Dari sejumlah pendapat ulama di atas dapat dirumuskan bahwa *‘urf* adalah apa-apa yang dibiasakan oleh kebanyakan masyarakat di semua atau sebagian negeri, baik dalam bentuk ucapan maupun perbuatan.

Fiqh membagi *‘urf* menjadi dua unsur; *‘urf shahih* ( adat yang baik) dan *‘urf fasid*( adat yang rusak).*‘urf shahih* adalah apa yang telah dikenal oleh manusia dan tidak bertentangan dengan dalil syara’, tidak menghalalkan yang haram, dan tidak pula membatalkan yang wajib. Sedangkan *‘urf fasid* adalah apa yang telah dikenal oleh manusia tetapi bertentangan dengan syara’ atau menghalalkan yang haram dan membatalkan yang wajib.[[303]](#footnote-304)

Bila ada suatu kejadian atau kebiasaan dalam kehidupan masyarakat dapat dikategorikan ke dalam definisi di atas, maka ia dapat ditetapkan sebagai sumber penetapan hukum atau mengakui kelangsungannya sepanjang ia tidak bertentangan dengan *nash* dan jiwa syari’at. Dalam konteks ini kaidah mengatakan: “Adat kebiasaan dapat ditetapkan sebagai sumber hukum”.[[304]](#footnote-305) Perlu dicatat bahwa adat kebiasaan adalah bagian dari kultur masyarakat, maka suatu waktu ia bisa berubah. Karena itu pula suatu ketetapan hukum yang didasarkan pada ‘*urf shahih* bisa berubah dengan sebab berubahnya *‘urf* yang menjadi sumber penetapan hukum tersebut.[[305]](#footnote-306)

6. Kaidah-Kaidah fiqhiyah (*Qawā‘id fiqhiyyah*)

*Qawā‘id fiqhiyyah* terbentuk dari dua suku kata, yaitu kata qawā‘id dan fiqhiyyah, yang masing-masing memiliki pengertian tersendiri. *Qawā‘id* merupakan bentuk jamak (plural) dari *qā‘idah* yang secara etimologi (bahasa) berarti dasar-dasar atau fondasi sesuatu,[[306]](#footnote-307) baik yang kongkrit, materi atau inderawi (hissi) seperti *qawā‘id al-bait* (fondasi rumah), maupun yang abstrak, non-materi atau non-inderawi (*ma‘nawi*) seperti *qawā‘id a-dīn* (dasar-dasar agama).[[307]](#footnote-308)

*Qawā‘id* yang berarti dasar-dasar (fondasi) yang bersifat materi terdapat dalam firman Allah SWT yaitu:

)البقرة/ ٢: ١٢٧(

Artinya:“ *Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): "Ya Tuhan Kami terimalah daripada Kami (amalan kami), Sesungguhnya Engkaulah yang Maha mendengar lagi Maha Mengetahui*".(Q.S. Al-Baqarah (2): 127)[[308]](#footnote-309)

Secara terminologi (istilah), al-Taftāzānī (w.791 H) mendefinisikan *qā‘idah* sebagai hukum kulli yang dapat diaplikasikan kepada seluruh juz`inya (bagiannya), di mana persoalan *juz`i* (bagian) tersebut dapat diidentifikasi daripadanya.[[309]](#footnote-310)

Al-Jurjānī mendefiniskan *qā‘idah* sebagai berikut:

قضية كلّية منطبقة على جميع جزئيّاتها[[310]](#footnote-311)

Artinya: *“ Proposisi kulli yang dapat diaplikasikan kepada seluruh juz`inya (bagiannya).”*

Sementara secara istilah, qaedah fiqhiyah didefinisikan oleh ulama sebagai berikut: ‘Alī Ahmad al-Nadawī mengemukakan definisi qaidah fiqh sebagai berikut:

حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها [[311]](#footnote-312)

Artinya: “*Hukum syara‘ tentang peristiwa yang bersifat aġlabiyyah, dan daripadanya dapat diidentifikasi hukum berbagai peristiwa yang masuk dalam ruang lingkupnya.*

Tājuddīn al-Subkī (w.77I H) mendefinisikan qaidah fiqh dengan:

هي الأمر الكلّي الذى ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه[[312]](#footnote-313)

Artinya: *“Perkara kulli di mana banyak persoalan juz`i (bagian) yang dapat diaplikasikan padanya, di mana hukum-hukum juz`i (bagian) tersebut dapat diidentifikasi daripadanya.”*

Menurut Muşţafā Ahmad al-Zarqā, qaidah fiqh adalah dasar-dasar fiqh yang kulli, menggunakan redaksi-redaksi singkat yang bersifat undang-undang, serta mencakup hukum-hukum syara‘ umum tentang peristiwa-peristiwa yang masuk dalam ruang lingkupnya.[[313]](#footnote-314)AdapunKaidah-kaidah fiqh yang dapat digunakan untuk mempelajari dan mengembangkan *siyāsah syar‘iyyah* antara lain :

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[[314]](#footnote-315)

Artinya: “*Kebijakan kepala negara terhadap rakyat harus disesuaikan dengan kemaşlahatan*”.

Artinya, pemimpin harus berorientasi kepada kemaslahatan rakyat, bukan mengikuti keinginan hawa nafsu atau keinginan keluarganya atau kelompoknya. Dengan demikian, setiap kebijakan yang maslahat dan bermanfaat bagi rakyat, maka itu yang harus dipentingkan, dikerjakan, dan dievaluasi kemajuannya. Misalnya, membuat irigasi untuk petani, membuka lapangan kerja, melindungi hutan, menjaga lingkungan, mengangkat pegawai pegawai yang amanah dan profesional, dan lain sebagainya.. Sebaliknya, kebijakan yang dapat mendatangkan mafsadat bagi rakyat, maka itulah yang harus dihindari dan dijauhi.[[315]](#footnote-316)

لا ينكر تغير الأحكام المبنية على المصلحه والعرف بتغير الزمان [[316]](#footnote-317)

Artinya:“ *Tidak ditolak perubahan hukum yang dibangun oleh kemaslahatan dan ’urf karena perubahan zaman*”

المشقة تجلب التيسير [[317]](#footnote-318)

Artinya: *“ Kesulitan dapat menarik kemudahan*”.

Secara etimologi, *al-masyaqqah* adalah kelelahan, kepayahan, kesulitan, dan kesukaran, sedangkan al-taisīr secara etimologi berarti kemudahan.[[318]](#footnote-319) Makna kaidah ini adalah kesulitan menyebabkan adanya kemudahan. Hukum-hukum yang dalam penerapannya menimbulkan kesulitan dan kesukaran bagi mukallaf (subjek hukum), maka syari‘at meringankannya sehingga mukallaf mampu melaksanakannya tanpa kesulitan dan kesukaran.

الضرر يزال [[319]](#footnote-320)

Artinya: “*Kemudaratan itu harus dihilangkan*”

Kaidah fiqh ini kembali kepada tujuan untuk merealisasikan *maqāşid al-syarī‘at* dengan menolak kemafsadatan, yaitu menghilangkan kemadaratan atau meringankannya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ‘Alī Ahmad al-Nadawī berpendapat bahwa penerapan kaidah fiqh ini meliputi lapangan yangluas di dalam fiqh bahkan bisa jadi meliputi seluruh materi fiqh yang ada.[[320]](#footnote-321)

الحقوق لا يجوز فيها إلا ما يجوز فى الحكم [[321]](#footnote-322)

Artinya: “*Hak tidak dapat ditetapkan kecuali yang ditetapka n oleh hukum*”.

Misalnya, tidakcukup menetapkan hak dengan satu orang saksi meskipun saksi itu adalah orangyang adil, seperti dalam kasus hutang piutang, tetapi hak itu harus ditetapkanoleh dua orang saksi sebagaimana yang diisyaratkan oleh hukum. Begitujuga, dalam kasus perkawinan dan tindakan kriminal kecuali saksi dalam kasusperzinaan yang ditetapkan harus berjumlah empat orang laki-laki.[[322]](#footnote-323)

كل شرط مخالف أصول الشريعة باطل

Artinya: “*Setiap syarat yang bertentangan dengan dasar-dasar syari‘at adalah batal*”.

Yang dimaksud dengan *uşūl syarī‘at* adalah aturan-aturan, prinsip-prinsip, atau ketentuan-ketentuan syari‘at. Ketentuanseperti yang ditetapkan kaidah fiqh ini berlaku pada semua bidang fiqh, baikdalam bidang ibadah *mahdlah*, munakahat, waris, muamalah, siyāsah, jinayah,maupun peradilan.[[323]](#footnote-324)

إقامة الحدود و رفع التنازع فى الحقوق يختص بالحكام [[324]](#footnote-325)

Artinya:”*Menegakkan hudud dan menyelesaikan persengketaan tentang hak-hak, khusus kepada pemerintah/pengadilan*”.

Artinya, tidak dapat seseorang yang tidak memiliki kekuasaan untuk melaksanakan hukuman *hudud* ataumenyelesaikan pertengkaran kecuali melalui petugas khusus daripenguasa.

الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة[[325]](#footnote-326)

Artinya: “ *Kekuasaan khusus lebih kuat daripaaa kekuasaan umum*”.

Maksudnya, lembaga-lembaga yang khusus lebihkuat kekuasaannya daripada lembaga-lembaga yang umum, seperti camatlebih kuat kekuasaannya dalam wilayahnya daripada bupati, ketua RT lebihkuat kekuasaannya dalam wilayahnya daripada kepala desa, wali nasablebih kuat kekuasaannya terhadap anaknya daripada lembaga peradilanagama, dan sebagainya.

ما لا يدرك كله لا يترك كله [[326]](#footnote-327)

Artinya:*“Perkara yang tidak dapat dikerjakan seluruhnya, maka tidak ditinggalkan seluruhnya”.*

Artinya, apabila suatu keputusan yang baik sudah diambil tetapi dalam pelaksanaannya banyak hambatan, maka tidak berarti harus ditinggalkan semuanya. Akan tetapi, apa yang dapat dilaksanakan itulah yang dikerjakan sesuai dengan kesempatan dan kemampuan yang ada.

حكم الحاكم فى مسائل الإجتهاد يرفع الخلاف[[327]](#footnote-328).

Artinya: “*Hukum yang diputuskan hakim dalam masalah-masalah ijtihad menghilangkan perbedaan pendapat*”.

Artinya, apabila seorang hakim menghadapiperbedaan pendapat di kalangan ulama, kemudian dia *mentarjih* (menguatkan) salah satu pendapat di antara pendapat-pendapat ulamatersebut, maka bagi orang-orang yang berperkara harus menerima keputusan tersebut. Orang yang berperkara tidak dapat menolak keputusan hukum tersebut dengan alasan ada pendapat lain yang berbeda dengan hasil ijtihad hakim.

1. Inplementasi *Siyāsah syar‘iyyah* Dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia

Dinamika pemikiran Islam khususnya dalam hukum Islam sudah dilakukan mulai dari adanya Islam di Nusantara. Hanya saja yang terjadi adalah belum maksimalnya kajian secara khusus terhadap hukum Islam itu sendiri.[[328]](#footnote-329) Hal ini boleh jadi disebabkan oleh faktor atmosfir umat yang yang ketika itu berada dalam kejumudan berfikir, terlebih pada masanya umat Islam berada dalam kecenderungan membawa warna tasauf,[[329]](#footnote-330) yang dampaknya mengesampingkan aspek syari’ah.

Politik hukum Islam di Indonesia dilihat dari segi pembentukannya pada masa orde baru masih berkarakter semi responsif. Sementara dari segi materi hukumnya, politik hukum Islam di Indonesia berkarakter otonom. politik hukum Islam di Indonesia dalam implementasi hukumnya berkarakter fakultatif dan dari segi fungsi hukum, politik hukum Islam di Indonesia dalam implementasi hukumnya berkarakter regulative dan legitimatif.[[330]](#footnote-331)

Dalam realitas politik, Indonesia secara konstitusional bukan negara Islam melainkan negara Pancasila, sehingga secara formal kelembagaan tidak memungkinkan bagi umat Islam untuk mewujudkan seutuhnya prinsip-prinsip Islam tentang hukum. Untuk memberlakukan hukum Islam pada umatnya berdasarkan sistem politik yang ada sekarang ini yang dapat dilakukan oleh umat Islam adalah berjuang dalam bingkai politik untuk bisa menjadikan materi hukum Islam dalam materi hukum nasional.[[331]](#footnote-332)

Gerakan perjuangan pemberlakuan syariat Islam lahir dari politik kebebasan yang disediakan demokrasi. Demokrasi tidak membatasi pembentukan organisasi-organisasi untuk memberi ruang bagi penyaluran aspirasi. Munculnya gerakan Islam di Indonesia, seperti Majelis Mujahidin Indonesia, Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir, dan Ikhwanul Muslimin dan organisasi Islam lainnya yang menyuarakan aspirasi pemberlakuan syariat Islam oleh negara secara kaffah merupakan efek dari demokrasi yang menyediakan kebebasan dalam ruang publik.[[332]](#footnote-333)

Kesempatan untuk mengeluarkan aspirasi politik oleh kelompok masyarakat akan mengalami eskalasi ketika negara sedang bertransisi. Transisi politik dari otoriter ke demokrasi yang pernah terjadi di Indonesia telah menjadikan ruang publik kembali dipenuhi dengan tuntutan pemberlakuan syariat Islam. Ruang publik yang dipenuhi oleh syariat Islam telah menjadi konektor utama antara rakyat dan kekuasaan.[[333]](#footnote-334) Sepanjang kejatuhan rezim Orde Baru di Indonesia, di samping reformasi sebagai isu utama dalam ruang publik, orientasi kepada Islam, seperti Piagam Jakarta,[[334]](#footnote-335) Islamisasi, syariat Islam, dan Negara Islam menjadi tema-tema utama dalam ruang publik.

Pemberlakuan syariat Islam secara kaffah sesungguhnya adalah alternatif revolusioner. Jika tidak diakomodasi, maka gelombang masyarakat untuk memperjuangkan pemberlakuan syariat Islam secara kaffah akan terus berlangsung di masa transisi berikutnya. Dalam posisi inilah, Jack A. Goldstone menjelaskan terjadi posisi saling mempengaruhi; seringkali gerakan sosial mencari pengaruh Negara untuk meraih tujuannya dan sebaliknya negara seringkali bertindak mempengaruhi gerakan sosial. Karena itulah, negara merespon gerakan sosial dengan jalan represi atau sebaliknya negara dapat menerima gerakan sosial.[[335]](#footnote-336)

Dalam negara demokrasi seperti sekarang ini, cara represi sudah tidak lagi digunakan oleh negara dalam merespon gerakan masyarakat. Sebaliknya, menerima sepenuhnya pun tidak dapat dilakukan oleh negara jika terjadi perbedaan kepentingan dalam membentuk hukum negara. Karena itulah, negara biasanya menggunakan elit-elit untuk berpartisipasi dalam pemberlakuan syariat Islam sebagai bagian dari partisipasi masyarakat (public participation).[[336]](#footnote-337)

Sebagai telah dimaklumi bahwa ajaran Islam tampil dalam dua wajah, ajaran normatif dogmatis dan aplikatif sosiologis. Menurut Teungku Safir Iskandar Wijaya, kedua wajah ajaran Islam ini di samping bertujuan untuk menata kehidupan dalam kesejahteraan dan keberadilan, juga mendokumentasikan norma moralitas, norma sosial, norma ekonomi, norma hukum, dan berbagai aspek kehidupan manusia lainnya. Meskipun demikian, tampilan dua wajah ajaran Islam tadi memiliki konsekuensi dialektis yang tidak bisa diingkari, yaitu berpeluang menimbulkan perbedaan atau bahkan konflik antara penganut pemahaman tekstual dengan penganut pemahaman yang kontekstual.[[337]](#footnote-338)

Pemahaman yang dogmatis sering menimbulkan sifat kaku dan sempit sehingga syari’at Islam hanya dipahami sebagai pemberlakuan hukum Islam (fikih oriented) saja. Akibatnya, terdapat semacam opini public yang menyatakan bahwa Islam itu‚ agama yang kejam,‛ pemberlakuan hukum qi*ṣ*a*ṣ*, rajam, jilid, cambuk, potong tangan, dan lain sebagainya. Padahal fikih merupakan salah satu aspek saja dalam bangunan sistem Islam. Bila dirujuk pada na*ṣ* syar’i, syari’at dipahami sebagai peraturan ilahiah yang harus ditaati manusia dalam seluruh aspeknya, sehingga mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat.[[338]](#footnote-339)

Menurut Tokoh NU KH Hasyim Muzadi, *taṭbiq al-syarīah* (aplikasi syariat) secara tekstual dilakukan dalam *civil society*, tidak dalam *nation-state*. Aplikasi tekstual itu untuk jamaah Islam sendiri. Dia harus taat beribadah, taat berzakat, dan sebagainya. Sehingga firman Allah, “*wa man lam yahkum bimā anzalallahu fa ulā‘ika humul kāfiūn*”, (barang siapa tidak berhukum dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu orang kafir), ungkapan “*man”* (barang siapa) di sini maksudnya "orang", bukan "institusi".

Untuk level *nation-state*, untuk pemerintahan bangsa dan negara, yang masuk dari agama itu nilai luhurnya saja. Hanya *maqāṣid al-tsyarī*‘ (maksud ditetapkannya syariat) dan *hikmah al-tsyarī*‘ (hikmah ditetapkannya syariat) atau esensi syariat saja yang masuk. Kemudian prosesnya, pengemasanya, dan formatnya, melalui proses demokrasi, proses keindonesiaan, dan proses kebhinekaantunggalikaan. Sehinga tak ada konflik antara agama dan negara karena masing-masing ada proporsinya.[[339]](#footnote-340)

Hasyim Muzadi mencontohkan implementasi syariat secara substantif seperti membuat UU Anti-Korupsi. Tidak perlu disebut "UU Islam Anti-korupsi". Karena menurut beliau anti-korupsi itu sudah Islami. Sehingga yang masuk dalam UU ini bukan teksnya. sebab kalau teks yang masuk, NKRI ini akan rontok, akan retak. Dan bahwa penerapan syariah secara harfiyah bisa menimbulkan disintegrasi, dan menyulitkan pengembangan dakwah Islam itu sendiri. Sebagai contoh di Inggris ada masjid yang ditutup karena dipakai khutbah untuk mempersoalkan konstitusi Inggris. Begitu juga di Belanda dan Australia. Sehingga masalah ini bukan masalah syariah tapi soal strategi dakwah. Maka menurut beliau umat Islam sebaiknya langsung menjadikan Islam sebagai agama yang produktif. Jangan lagi bertikai pada aspek simbolik, khilafah tidak khilafah, syariat atau tidak syariat. Yang paling penting, agama Islam kita laksanakan secara aplikatif. Melahirkan persaudaraan, keadilan, dan kemakmuran.[[340]](#footnote-341)

Sementara menurut Abu Bakar Ba’asyir, dalam konteks Indonesia, penerapan syariat Islam akan terhalang oleh supremasi hukum yang tidak menganut syariat Islam. Meski demikian, ada celah yang wajib dimanfaatkan oleh umat Islam sebagai manifestasi dari tauhidnya yakni UU Otonomi Daerah dan Perda Syariah. Dan dalam memanfaatkan celah UU otonomi daerah dan perda syariah harus dilalui sambil terus berupaya agar ke depannya Islam dapat menjadi supermasi hukum di negeri ini secara total. Karena dengan menjadikan Islam sebagai satu-satunya undang-undang adalah tuntutan tauhid yang bersifat harga mati bagi setiap muslim.[[341]](#footnote-342)

Menurut Habib Rizieq (Ketua Umum DPP FPI), peluang penerapan syariat Islam di Indonesia sebenarnya 75% sudah ada di tangan umat Islam. Karena menurutnya, hukum syariat kini sudah masuk ke dalam bahasa perundang-undangan di Indonesia. *Pertama,* terkait hukum syariat perorangan, adanya UU Zakat dan UU Haji yang kini sudah dimasukkan ke dalam bahasa perundang-undangan, sehingga hal ini tentunya akan memperkuat posisi syariat dalam perundang-undangan negara. *Kedua,* hukum syariat rumah tangga, disediakannya secara formal pengadilan agama lengkap dengan perangkat hukum dan sarana prasarananya untuk mengatasi masalah dalam hukum perkawinan, perceraian, warisan, wasiat, waqaf dan hibah. *Ketiga,* hukum syariat sosial ekonomi kemasyarakatan, dalam bidang pendidikan secara sah berdiri pesantren dan madrasah serta perguruan tinggi Islam dengan kurikulum khas Islam diakui negara. Sementara dalam bidang ekonomi, telah bermunculan secara legal formal perbankan syariah, asuransi syariah, pengadaian syariah, dan sebagainya. *Keempat,* hukum syariat tata negara, dalam sebuah negara Islam perlu adanya pemberlakuan *qiṣāṣ* dan *hudūd*. Namun di Indonesia hukum syariat yang ke empat ini masih menjadi perdebatan yang serius dan hukum ini tidak akan terlaksana apabila tidak adanya kekuatan negara[[342]](#footnote-343).

Di antara empat hukum syariat di atas, tiga di antaranya merupakan hal yang sudah ada dan terlaksana dengan leluasa di Indonesia. Sehingga pernyataan Habibi Rizieq di atas mengenai 75% peluang penerapan syariat Islam di Indonesia cukup terealisasikan. Adapun yang 25% masih dalam proses perjuangan. Dan menurutnya, jika yang 75% kita jaga dan amalkan dengan baik, niscaya keberkahannya akan membuka sisa peluang 25% lainnya dengan izin Allah SWT.

Dalam wacana penerapan syariat Islam sering kali menjadi perdebatan dan menuai kontroversi. Namun penting sekali untuk diketahui, bahwa adanya keinginan untuk menerapkan syariat Islam di Indonesia ini tidak pernah hilang begitu saja, sejak kekalahan kalangan politik Islam di dalam memperjuangkan Piagam Jakarta. Perjuangan penerapan syariat Islam pasca kekalahan itu tersirat dalam pernyataan Adian Husaini, Ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Menurutnya, "umat Islam sudah menerima takdir, tetapi yang paling penting umat Islam berusaha memperjuangkan aspirasinya dalam kehidupan yang lebih baik". Menjamurnya Perda bernuansa syariah, "adalah upaya umat Islam menuju perbaikan itu".[[343]](#footnote-344)

Dengan lahirnya undang-undang No. 22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah yang kemudian diganti menjdi UU No. 34 Tahun 2004 tentang Pemerintahan daerah tersebut, beberapa bagian kecil syariat Islam mulai diterapkan di berbagai daerah yang diformalisasikan melalui peraturan daerah (perda) dan sejumlah daerah di Indonesia menuntut penerapan syariat Islam secara formal. Misalnya Aceh yang sudah diberikan hak otonomi, termasuk hak untuk menerapkan syariat Islam. Selain itu juga terdapat di provinsi-provinsi lain yang ingin menerapkan syariat Islam di daerahnya, seperti Sulawesi Selatan (Bulukumba), Tasikmalaya, Banten, Sukabumi, Cianjur, Minang dan Kalimantan Selatan.[[344]](#footnote-345)

Salah satu bukti dari terlaksananya perda syariah, sebut saja Kabupaten Bulukumba, Sulawesi Selatan. Selama dua periode (1995-2005) di bawah pimpinan Patabai, Bulukumba menjadi salah satu pionir penerapan syariat Islam di Sulawesi Selatan. Pada masa kepemimpinan Patabai lahir empat perda syariah, diantaranya yaitu: perda minuman keras; zakat, infaq dan sedekah; baca tulis al-Quran bagi calon siswa dan calon pengantin; serta pakaian muslim/muslimah. Keempat perda syariah tersebut lahir pada tahun 2003.[[345]](#footnote-346)

Keinginan mendirikan penerapan syariat Islam juga dirasakan begitu dalam oleh gerakan Ormas Islam seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)  dan berbagai yayasan Islam dan ormas Islam lainnya yang ingin menerapkan syariat Islam dalam bingkai sebuah negara. Mereka turut andil besar dalam mengkampanyekan agenda penerapan syariat Islam. Misalnya dengan menyusun draft revisi Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) berdasarkan syariat, melawanan aksi pornografi dan pornoaksi yang kian merusak bangsa, menolak rencana pembubaran Ormas yang dianggap anarkis, mendukung Perda syariat. Selain itu, upaya kampanye dan tekanan juga dilakukan oleh kelompok ini baik melalui pertemuan rutin, mobilisasi massa, tablig akbar, atau melalui dialog dengan pemerintahan darerah[[346]](#footnote-347).

Berbeda dengan ormas-ormas Islam yang disebutkan di atas, NU dan Muhammadiyah menolak konsep Negara Islam atau Gerakan Islam Syariat di Indonesia yang antara lain tercermin dari perjuangan mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam UUD 1945. Pimpinan Pusat Muhammadiyah secara resmi mengeluarkan Maklumat/Surat Edaran No. 10/EDR/I.0/2002 bertanggal 16 Agustus 2002, yang intinya tidak mendukung atau menolak usaha menghidupkan kembali Piagam Jakarta, baik karena alasan substansi maupun strategi. Dikatakan bahwa Muhammadiyah lebih mendukung dakwah dan pembinaan umat di lingkup masyarakat. Begitu pula dengan NU. Pada tanggal 11 Agustus 2000, NU menyatakan menolak Amandemen UUD 1945 Pasal 29 maupun Pembukaan UUD 1945 yang hendak memasukkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta karena tidak diperlukan baik dari tujuan filosofis, historis, maupun substansi ajaran Islam.[[347]](#footnote-348)

Perlu digaris bawahi bawa penolakan NU-Muhammadiyah dalam konteks syariatisasi negara adalah yang berkaitan dengan lapangan hukum publik pidana, tata negara, dan administrasi negara. Sedangkan untuk lapangan hukum privat perkawinan, waris, perjanjian, perbankan syariah, dll sama sekali tidak dipermasalahkan atau diterima baik oleh NU dan Muhammadiyah.

Menurut Syuhada Bahri (Ketua Umum DDII), ada beberapa strategi dalam perjuangan penegakkan syariah Islam di Indonesia. *Pertama*, harus memiliki gerakan atau tindakan untuk memantapkan aqidah melalui dakwah di kalangan umat Islam. *Kedua*, Islam wajib disiarkan secara benar sebagaimana yang diajarkan Rasulullah SAW dan para sahabat. *Ketiga*, mendakwahkan Islam sebagaimana Rasulullah SAW dan para sahabat mendakwahknnya. *Keempat*, menanamkan aqidah yang benar kepada umat Islam.[[348]](#footnote-349) Dan menurutnya jika keempat strategi tersebut dapat terlaksana, maka pelaksanaan syariat Islam di Indonesia khususnya akan terwujud.

1. Lahirnya Undang- Undang No 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

Lahirnya Undang-Undang Perkawinan yang berlaku bagi semua warga Negara Republik Indonesia tanggal 2 Januari 1974 sebagian besar telah memenuhi tuntutan masyarakat Indonesia. Tuntutan ini sudah dikumandangkan sejak kongres perempuan Indonesia pertama tahun 1928 yang kemudian susul-menyusul di kedepankan dalam kesempatan lainnya berupa harapan perbaikan kedudukan wanita dalam perkawinan. Perbaikan yang didambakan itu terutama diperuntukkan bagi golongan “Indonesia asli” yang beragama Islam yang hak dan kewajibannya dalam perkawinan tidak diatur dalam hukum yang tertulis.[[349]](#footnote-350)

Hukum perkawinan orang Indonesia asli yang beragama Islam yang tercantum dalam kitab-kitab fiqh Islam, menurut sistem hukum di tanah air kita tidak dapat digolongkan ke dalam kategori “hukum tertulis”, karena tidak tertulis dalam peraturan perundang-undangan.[[350]](#footnote-351)

Sebenarnya usaha untuk perbaikan sistem perkawinan oleh pemerintah Indonesia sudah dimulai sejak bangsa Indonesia sedang menghadapi Belanda yang bermaksud menjajah kembali tanah air Indoneisa, dengan dikeluarkannya undang-undang No. 22 tahun 1946 tentang pencatatan nikah, talak dan Rujuk (NTR). Aulawi mencatat, sedianya Undang-undang No. 22 Tahun 1946 ini hendak diberlaku di seluruh wilayah Republik Indonesia, tetapi karena keadaan belum memungkinkan maka diberlakukan untuk Jawa dan Madura. Barulah pada tahun 1954, dengan diundangkannya Undang- undang No.32 Tahun 1954,diberlakukan di seluruh Indonesia.[[351]](#footnote-352)

Pemberlakuan UU No.22 Tahun 1946 melalui dua tahap, yakni: (1) tanggal 1 Februari 1947 untuk wilayah Jawa dan Madura; dan (2) tanggal 2 November 1954 untuk wilayah lainnya. Namun Wirjono menulis tiga tahapan. *Pertama,* pada. tanggal 1 Februari 1947 berlaku UU No. 22 Tahun 1946 bagi Jawa dan Madura, berdasar penetapan Menteri Agama tanggal 21 Januari 1947. *Kedua,* bagi Sumatera mulai berlaku tanggal 16 Juni 1949, berdasar ketetapan Pemerintah Darurat Republik Indonesia tanggal 14 Juni 1949, No. 1/PDRI/KA. *Ketiga,* bagi wilayah-wilayah lainnya tanggal 2 November 1954, berdasar Undang-Undang tanggal 26 Oktober 1954 No. 32 Tahun 1954.[[352]](#footnote-353)

Adapun isi UU No. 22 Tahun 1946 terdiri dari 7 pasal, yang secara umum hanya memuat dua hal. *Pertama,* keharusan pencatatan perkawinan, perceraian dan rujuk. *Kedua,* penetap­an pegawai yang ditugasi melakukan pencatatan perkawinan, perceraian dan rujuk. Dari pasal-pasal yang ada, seperti dicatat Aulawi, secara eksplisit Undang-undang No. 22 Tahun 1946 hanya mengatur tentang pencatatan perkawinan, talak dan rujuk, yang berarti hanya menyangkut hukum acara, bukan materi hukum Perkawinan.[[353]](#footnote-354) Tetapi dengan adanya fungsi mengawasi perkawinan, tugas pegawai PPN juga menilai apakah ada hal-hal yang meng­halangi atau larangan dilangsungkannya perkawinan, yang berarti juga termasuk materi hukum perkawinan, demikian Aulawi.[[354]](#footnote-355)

Pada tanggal 26 Maret 1946 awal kemerdekaan, adanya Penetapan No. 5/S.D perihal perpindahan Mahkamah Islam Tinggi yang dahulu berada di Departemen Kehakiman dialihkan kepada Departemen Agama. Penetapan ini diyakini sebagai peng­hargaan kepada Muslim. Demikia juga ada Maklumat Pemerintah No. II tanggal 23 April 1946 kewenangan mengangkat Penghulu Landraad, Penghulu Anggota Raad Agama dan Pejabat lain yang dahulu pada Residen dan Bupati diserahkan kepada Menteri Agama.[[355]](#footnote-356)

Sebenarnya keinginan untuk memilik undang-undang yang mengatur perkawinan sudah lama ada didalam sanubari umat Islam terutama dalam sanubari kaum perempuan, jauh sebelum Indonesia merdeka. Pada tahun 1928 dalam kongres Perempuan Indonesia di Yogyakarta diusulkan supaya pada tiap-tiap perkawinan diadakan ta’liq talaq ( pereceraian yang digantungkan). Kemudian di dalam Kongres Perempuan II di Jakarta tahun 1935 dianjurkan kepada anggota-onggotanya untuk menyelidiki kedudukan wanita dalam hukum Islam, menyokong Badan Penyelidikan Talak dan Nikah yang telah diadakan oleh Pasundan Istri (PASI) di Bandung, mewajibkan semua anggota kongres untuk memberikan bantuan yang semestinya kepada orang yang mengalami ketidak adilan dalam perkawinan sehubungan dengan penarapan hukum Islam yang salah, dan membentuk biro konsultasi yang juga harus mempelajari perkawinan Islam.[[356]](#footnote-357)

Pada Kongres Perempuan Indonesia III di Bandung tahun 1938, Komite Perlindungan Kaum Perempuan dan Anak-anak Indoensia ( KPKPAI) yang dibentuk tahun 1937 dijadikan sebagai Badan Pelaksana Kongres Perempuan yang bertugas membantu dan melindungi kaum perempuan dalam masalah keluarga ( perkawinan). Badan ini diberi nama baru” Badan Perlindungan Perempuan Indonesia Dalam Perkawinan” ( BPPIP). Badan inilah yang merupakan cikal bakal BP4 ( Badan Penasehatan Perkawinan Persilisan dan Perceraian) sekarang dibawah naungan Departemen Agama.[[357]](#footnote-358)

Menurut Mohammad Daud Ali, masalah-masalah yang menjadi pusat perhatian pergerakan wanita pada waktu itu adalah soal-soal perkawinan paksa, poligami dan talak yang sewenang-wenang.[[358]](#footnote-359)

Pada kasus poligami umpamanya, pada tanggal 13 Oktober 1929 Puteri Indonesiabekerja sama dengan Persaudaraan Isteri, Persatuan Isteri dan Wanita Sejati,dalam sebuah pertemuan di Bandung, membuat ketetapan tentang larangan poligami. Pertemuan di Bandung ini membicarakan dua hal pokok, yakni poligami dan pelacuran. Sejalan denganitu, pada bulan Juni 1931 di Jakarta., Kongres Isteri Sedarmem­perkuat resolusi larangan poligami yang ditetapkan beberapa organisasi wanita dan ditetapkan pada tanggal 13 Oktober 1929.[[359]](#footnote-360)

Di antara isu yang perlu ditampung oleh pemerintah dalam merumuskan draft undang-undang perkawinan adalah pembinaan hukum nasional dengan melakukan kodifikasi dan unifikasi hukum nasional, masalah kependudukan, hak asasi manusia, pengayoman terhadap martabat wanita dan pembinaan kesejahteraan keluarga, sebagaimana disebutkan dalam risalah sidang pleno DPR tanggal 30 Agustus 1973.[[360]](#footnote-361)

Isu yang paling menarik dalam pembinaan keluarga adalah menahan jumlah perceraian. TB. Hamzah dari Fraksi ABRI memaparkan data perkawinan pada 1970 yang berasal dari Departemen Agama (Kantor Urusan Agama dan Pengadilan Agama), dari 859.061 perkawinan, yang melakukan perceraian sebanyak 298.290 dan hanya 11.294 yang melakukan rujuk. Dari data itu dapat dipastikan, bahwa dari sekian banyak rakyat Indonesia yang melangsungkan perkawinan, lebih dari 30%, berakhir dengan perceraian dan hanya 3% yang rujuk. Hamzah memberikan contoh sebagaimana dikutip oleh Yayan Sopyan, di 4 (empat) wilayah saja:[[361]](#footnote-362)

Contoh, kasus pernikahan, perceraian, dan rujuk pada 4 (empat) propinsi di Indonesia tahun 1970[[362]](#footnote-363)

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| No | DAERAH | NIKAH | CERAI | RUJUK |
| 1 | Aceh | 6,190 | 1,462 | 114 |
| 2 | Kalimantan | 7,856 | 2.224 | 123 |
| 3 | Jawa Barat | 223.457 | 81.428 | 2.893 |
| 4 | Jawa Timur | 265.859 | 107.533 | 4.084 |

Bahkan lahirnya BP4 (Badan Penasihatan Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan), pada tahun 1950-an pun didorong oleh akibat-akibat negatif dari perkawinan yang secara umum dapat dikategorikan menjadi tiga faktor, yakni praktek per­kawinan di bawah umur (perkawinan anak-anak), terjadinya perceraian yang semena-mena (talak), dan poligami yang tidak bertanggung jawab. Akibatnya, angka perceraian menjadi cukup tinggi, yakni 50-60% dari angka perkawinan. Akibat selanjutnya dan angka perceraian yang .tinggi ini adalah banyak anak-anak dan istri (mantan istri) yang terlantar. Maka tugas BP4 adalah membantu menyelesaikan agar para mantan istri dan anak­-anak yang ditinggal suami/ayah mempunyai status hukum yang jelas.[[363]](#footnote-364)

Sebagai respon positif terhadap tuntutan-tuntutan tersebut, maka pada tahun 1950, secara resmi pemerintah Indonesia merintis terbentuknya Undang-undang tentang perkawinan, yaitu dengan membentuk panitia penyelidikan peraturan hukum perkawinan, talak, dan rujuk yang ditugaskan meninjau kembali segala peraturan mengenai perkawinan dan menyusun rencana UU perkawinan yang dikehendaki zaman. Kepanitian itu dibentuk berdasarkan surat penetapan Menteri Agama No. B/4299 tanggal 1 Oktober 1950 yang di ketuai oleh Mr. Teuku Moh. Hasan, tetapi panitia ini tidak dapat bekerja sebagaimana mestinya, karena banyak hambatan dan tantangan di dalam melaksanakan tugas.[[364]](#footnote-365)

Kemudian Pada tanggal 1 Desember 1951 Panitia menyampaikan RUU Perkawinan, sebagai peraturan umum tentang perkawinan yang mengatur beberapa hal penting, antara lain, bahwa perkawinan didasarkan atas kemauan kedua belah pihak dan adanya pembatasan umur, yaitu bagi pria umur minimal, 18 tahun dan bagi perempuan umur minimal 15 tahun, sedangkan dalam berpoligami dibolehkan menurut ajaran agama dengan syarat harus dapat berlaku adil, yang dinyatakan dihadapan pegawai pencatatan nikah dan harus mampu membiayai kebutuhan hidup lebih dari satu rumah tangga dan istri, atau istri-istri tidak berkeberatan, di samping pengaturan harta benda dan syarat-syarat perceraian. [[365]](#footnote-366)

Selanjutnya pada tahun 1953 dalam sebuah rapat panitia diputuskan sebagai berikut :

1) Menyusun RUU pokok yang pendek saja dan berlaku untuk umum dengan tidak menyinggung agama.

2) Menyusun RUU organik yang mengatur perkawinan-perkawinan menurut agama masing masing, yaitu bagi golongan Islam, Katolik dan Protestan.

3) Menyusun RUU untuk golongan yang tidak termasuk salah satu golongan agama tersebut.[[366]](#footnote-367)

Menurut catatan Zaini Ahmad Noeh, sampai tahun 1954 panitia yang diketuai oleh Mr. Teuku Mohammad Hasan ini telah berhasil menyusun tiga rancangan undang-undang, yakni: RUU Perkawinan yang bersifat umum sebagai UU Pokok, RUU Pernikahan untuk umat Islam, dan RUU Perkawinan untuk umat Kristen. Dengan penyempurnaan isi RUU Pernikahan Umat Islam tersebut pada tahun 1958, Menteri Agama (K.H. Moh. Ilyas) memperoleh persetujuan kabinet untuk mengajukan RUU tersebut ke parlemen. Pertimbangannya adalah mendahu­lukan pemenuhan kebutuhan bagi umat Islam yang merupakan mayoritas rakyat Indonesia. Namun pada masa sidang DPR, oleh Ny. Sumarni cs dari fraksi PNI, mengajukan pula sebuah RUU Perkawinan, yang isinya mirip dengan RUU bersifat umum dan panitia di atas. Munculnya RUU ini menunjukkan adanya keretakan diantara dua partai pendukung utama kabinet, yaitu PNI dan NU. Ini juga menunjukkan keretakan di tubuhpemerintah, antara Departemen Agama sebagai unsur NU dan Departemen Kehakiman sebagai unsur PNI. Meskipun dibentuk panitia *adhoc* yang anggotanya terdiri dari pemerintah dan dua unsur yang berbeda, tetapi panitia ini tidak pernah menemu­kan jalan keluar.[[367]](#footnote-368)

Menurut Maria Ulfa Subadio, setelah ada usulan inisiatif dari Ny. Sumarni cs dari fraksi PNI, barulah pemerintah mengajukan RUU Perkawinan Islam kepada DPR. Dalam RUU itu, poligami diperbolehkan dengan syarat-syarat tertentu yaitu persetujuan lebih dahulu dari istri, atau istri-istri, harus berlaku adil dan dapat menghidupi lebih dari satu keluarga.[[368]](#footnote-369)

RUU ini juga mendapat perhatian yang cukup besar di kalangan anggota DPR dan masyarakat. Namun disesalkan, bahwa banyak juga anggota DPR yang sungguh-sungguh membela poligami tanpa syarat, karena poligami bukan saja dilaksanakan oleh orang awam, tetapi juga para pemimpin bangsa melakukannya, dimana pada tahun 1955 Soekarno melakukan poligami dengan Ny. Hartini, yang menuai protes yang keras khususnya dari kalangan perempuan. Tidak kurang dari 11 organisasi wanita yang memprotes dan memberikan pernyataan keras atas perkawinan Soekarno dengan Ny. Hartini ini.[[369]](#footnote-370)

Penting dicatat, bahwa antara tahun 1960 dan 1963 tercatat tiga kali pertemuan yang juga membicarakan masalah hukum Perkawinan dan perundang-undangannya,. yaitu: (1) Musyawarah Nasional Kesejahteraan Keluarga, yang diadakan oleh Departemen Sosial tahun 1960; (2) Konferensi Badan Penasehat Perkawinan dan Penyelesaian Perceraian (B.P.4)pusat yang diselenggarakan oleh Departemen Agama tahun 1962; (3) Seminar Hukum Nasional yang diselenggarakan oleh Lembaga Pembinaan Hukum Nasional (L.P.H.N.) bersama Persatuan Sarjana Hukum Indonesia (Persahi) pada tahun 1963.[[370]](#footnote-371)

Pada tahun 1966 Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) dengan Ketetapan No. XXVIII/MPRS/ 1966 menyatakan dalam pasal 1 ayat (3), bahwa perlu segera diadakan Undang-undang tentang Perkawinan. Sebagai respon terhadap TAP MPRS tersebut, pada tahun 1967 dan 1968 pemerintah menyampaikan dua buah rancangan Undang-undang kepada D.P.R.G.R. (DPR Gotong Royong), yaitu; (1) R.U.U. tentang Pernikahan Ummat Islam; (2) R.U.U. tentang ketentuan Pokok Perkawinan. Kedua R.U.U. ini di­bicarakan oleh D.P.R.G.R. dalam tahun 1968, yang akhirnya tidak mendapat persetujuan D.P.R.G.R., berdasarkan keputusan tanggal 5 Januari 1968. Karena itu, pemerintah menarik kembali kedua R.U.U. itu.[[371]](#footnote-372) Adapun alasan tidak dapat disah­kannya, karena ada salah satu fraksi yang menolak, dan dua fraksi yang abstain, meskipun sejumlah 13 (tiga belas) fraksi dapat menerimanya.[[372]](#footnote-373)

Dalam bahasa Ahmad Zaini Noeh, pada awal tahun 1967, pemerintah dalam hal ini Menteri Agama KH. Moh. Dahlan, menyampai­kan kembali RUU Perkawinan Umat Islam untuk dibahas olehdewan. Dalam waktu yang hampir sama Departemen Kehakiman menyusun RUU tentang Perkawinan yang bersifat nasional danberjiwa Pancasila dan disampaikan ke DPR (September 1967), dengan maksud RUU dari Departemen Kehakiman sebagai RUU Pokok dan dari Departemen Agama sebagai RUU Pelaksana. Rancangan ini kembali gagal disahkan, sebab anggota DPR tidak bergairah membahas. Alasannya, karena penyusunannya di­dasarkan pada perbedaan pandangan.[[373]](#footnote-374)

Sementara itu beberapa organisasi dalam masyarakat tetap menginginkan, bahkan mendesak pemerintah untuk kembali mengajukan R.U.U. tentang Perkawinan tersebut, diantaranya Ikatan Sarjana Wanita Indonesia (ISWI), setelah pemilihan umum tahun 1971, mereka kembali memperjuangkan UU Perkawinan untuk diberlakukan kepada seluruh warga Negara Indonesia. Kemudian Badan Musyawarah Organisasi-Organisasi Wanita Islam Indonesia pada tanggal 22 Februari 1972, juga mendesak pemerintah agar mengajukan kembali RUU tentang Perkawinan yang dulu dikembalikan DPR kepada pemerintah, agar dibahas kembali oleh DPR RI. Demikian pula Himpunan Mahasiswa Indonesia (HMI) membicarakan kembali tentang perkawinan umat Islam Indonesia dalam acara Sarasehan yang dilaksanakan pada tanggal 11 Februari 1973 di Jakarta dan mengharapkan agar pemerintah segera mengajukan kembali RUU tentang perkawinan kepada DPR RI untuk dibahas kembali dan dilaksanakan sebagai UU yang diberlakukan untuk seluruh warga negara Indonesia.[[374]](#footnote-375)

Adapun penilaian ISWI tentang materi hukum perkawinan antara lain sebagai berikut: (1) makin dirasa­kan mendesaknya keperluan akan sesuatu UU Perkawinan untuk Indonesia; (2) Simposium mencatat adanya perkembang­an pendekatan yang besar dalam azas-azas perkawinan diantara berbagai ummat beragama, sehingga diharapkan dalam pembentukan Undang-undang Perkawinan nanti soal materi tidak lagi merupakan problem pokok; (3) Yang masih menjadi halangan besar adalah belum adanya kesesuaian mengenai sistem antara differensiasi atau unifikasi.[[375]](#footnote-376)

Akhirnya setelah bekerja keras, pemerintah dapat menyiapkan sebuah R.U.U. baru, dan tanggal 31 Juli 1973 dengan No. R. 02/PU/VII/1973 pemerintah menyarnpaikan RUU tentang Perkawinan yang baru kepada D.P.R.,dan setelah mendapat banyak sekali tanggapan pro dan kontra mengenai beberapa bagian penting materi RUUP tersebut, baik di dalam DPR, maupun di dalam masyarakat, akhirnya dicapailah suatu Konsensus yang membawa pengaruh pada sidang-sidang selanjutnya, sehingga tercapai juga kata mufakat di antara para anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR.[[376]](#footnote-377)

Keterangan Pemerintah tentang Rancangan Undang-­undang tersebut disampaikan oleh Menteri Kehakiman (Umar Senoaji, SH.) pada tanggal 30 Agustus 1973. Pemandangan umum serta keterangan Pemerintah diberikan oleh wakil-wakil Fraksi pada tanggal 17 dan 18 September 1973, yakni dari Fraksi ABRI, Karya Pembangunan, PDI dan PersatuanPembangunan. Di samping itu, banyak masyarakat yang menyampaikan saran dan usul kepada D.P.R. Jawaban dari Pemerintah diberikan Menteri Agama (H.A. Mukti Ali) pada tanggal 27 September 1973. Pemerintah mengajak D.P.R. untuk secara bersama bisa memecahkan masalah. Antara lain jawaban yang sekaligus anjuran tersebut adalah:

Pemerintah meminta Dewan untuk memusyawarahkan hal-hal yang belum kita temukan kesepakatan melalui musyawarah untuk mufakat. Apalagi hal-hal tersebut dianggap sangat erat hubungannya dengan keimanan dan ibadah, dimusyawarahkan untuk dapat dijadikan rumusan yang dimufakati. Melihat keinginan dan kesediaan para anggota dewan untuk memusyawarahkan RUU-P ini dengan baik, kita samua yakin, Dewan bersama-sama Pemerintah akan mampu mengatasi segala perbedaan yang ada, dan akan menghasilkan Undang-undang Perkawinan Nasional yang dicita-citakan semua pihak.[[377]](#footnote-378)

Pro dan kontra yang muncul di kalangan masyarakat Indonesia terhadap RUU perkawinan Yang diajukan pemerintah pada tanggal 16 Agustus 1973 bisa dikelompokkan kepada tiga :

*Pertama*, Kelompok Umat Islam :Kelompok ini didominasi para ulama. Mereka beranggapan bahwa RUU perkawinan yang diajukan pemerintah itu sangat bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam, bahkan ada anggapan yang lebih keras lagi, bahwa Undang-Undang tersebut mengkristenkan Indonesia. Di lembaga legislatif, FPP adalah fraksi yang paling keras menentang RUU tersebut karena bertentangan dengan fiqh Islam.[[378]](#footnote-379) Tangtangan keras itu disebabkan materi RUU perkawinan itu dipandang mengandung ideology yang dianut Negara-negara Barat yang materialistis dan individualistis, yang dikhawatirkan akan mengikis budaya bangsa dan dapat menghancurkan tatanan budaya yang sudah mapan.[[379]](#footnote-380)

Kamal Hasan mengatakan, bahwa semua ulama, baik dari kalangan tradisional, maupun modernis, dari Aceh sampai Jawa Timur menolak RUU tersebut.[[380]](#footnote-381) Setidaknya ada 11 pasal yang dipandang bertentangan dengan ajaran Islam (*fiqh munakahat*), yaitu pasal 1, ayat 1, pasal 3 ayat 2, pasal 7 ayat 1, pasal 8 ayat c, pasal 10 ayat 2, pasal 11 ayat 2, pasal 12, pasal 13 ayat 1 dan 2, pasal 37, pasal 46 ayat c dan d, pasal 62 ayat 2 dan ayat 9.[[381]](#footnote-382)

Sumber lain menyebut pasal-pasal RUU tentang Perka­winan yang mendapatkan tanggapan pro dan kontra karena dianggap bertentangan dengan ajaran Islam, ada 13 pasal sebagai berikut:[[382]](#footnote-383)

1. Pasal 2 ayat (1): "Perkawinan adalah sah apabila dilaku­kan dihadapan pegawai pencatat perkawinan, dicatatkan dalam daftar pencatat perkawinan oleh pegawai tersebut, dan dilangsungkan menurut ketentuan undang-undang ini dan/atau ketentuan hukum perkawinan. pihak-pihak yang melakukan perkawinan, sepanjang tidak bertentangan dengan undang-undang ini".

Pasal ini dianggab tidak sejalan dengan Islam, sebab menurut Islam (*fiqh*) sahnya perkawinan terletak pada akad nikah yang berupa ijab Kabul antara wali mempelai perempuan dengan mempelai laki-laki serta disaksikan oleh 2 (dua) orang saksi. Islam tidak menolak adanya pencatatan pernikahan yang fungsinya tidak lebih dari sekedar menurut kebutuhan administrasi pemerintahan dan tidak menentukan sah atau tidaknya suatu perkawinan.

1. Pasal 3 ayat (2): "Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum, selanjutnya dalam undang-undang ini disebut Pengadilan, dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan". Dalam RUU tidak dibatasi maksimal jumlah lebih dari satu itu, padahal dalam hukum Islam poligami hanya terbatas sampai 4 (empat) orang isteri saja.
2. Pasal 7 ayat (1): "Perkawinan hanya diizinkan pihak pria sudah mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 18 (delapan belas) tahun". Ayat (2) dalam hal yang menyimpang dari ayat (1) pasal ini dapat diminta dispensasi kepada pengadilan oleh kedua orang tua yang berkepentingan. Islam tidak menentukan secara pasti batas umur. Ukuran menurut Islam adalah *aqil baligh* seseorang. Apabila tidak ada hal-hal yang luar biasa yang dibenarkan oleh agama, bagi seorang wanita yang masih perawan, persetujuan orang tuanya (wali) tetap diutamakan.
3. Pasal 8, tentang larangan perkawinan dalam poin c: "... berhubungan sebagai anak angkat dan orang tua angkat atau anak-anak dari orang tua angkat". Islam tidak mengenal lembaga adopsi, oleh karena itu tidak ada larangan perkawinan karena adopsi.
4. Pasal 10 ayat (2): "Apabila suami dan isteri yang telah cerai kawin lagi dengan yang lain dan bercerai lagi untuk kedua kalinya, maka di antara mereka tidak boleh dilangsungkan perkawinan lagi". Dalam Islam terdapat 2 (dua) macam talak, yaitu talak *raje’i* yang bisa di ruju' kembali, dan talak *bain* yang tidak dapat diruju` kecuali si wanita sudah menikah lagi dengan laki-Iaki lain dan sudah menyelesaikan iddahnya.
5. Pasal 11 ayat (2): "Perbedaan karena kebangsaan, suku bangsa, negeri asal, tempat asal, agama/kepercayaan, dan keturunan, tidak merupakan penghalang perkawinan". Dalam Islam perbedaan agama jelas-jelas merupakan penghalang untuk dilangsungkannya perkawinan. Begitu pula perbedaan kepercayaan, yaitu antara seorang muslim dengan seorang musyrik tidak dibenarkan dilakukan perkawinan.
6. Pasal 12:
7. "Bagi janda ditetapkan jangka waktu tunggu 306 (tiga ratus enam) hari, kecuali kalau tenyata dia sedang mengandung, dalam hal waktu tunggu ditetapkan sampai 40 (empat puluh) hari sesudah melahirkan anak".
8. Jangka waktu yang disebutkan dalam ayat (1) pasal ini tidak dipersyaratkan dalam hal:
9. Umur janda sudah 52 (lima puluh dua) Tahun;
10. Janda setelah meninggalnya suami, melahirkan anak;
11. Janda mempunyai keterangan dokter bahwa ia setelah 100 (seratus) hari meninggalnya suami atau terjadinya perceraian tidak hamil. Dalam Islam, masalah iddah sudah dijelaskan secara rinci.
12. Pasal 13 ayat (2): "Apabila pertunangan itu mengakibat­kan kehamilan, maka pihak pria diharuskan kawin dengan wanita itu, jika disetujui oleh pihak wanita". Pasal ini seolah-olah melegitimasi terhadap perzinahan selama masa pertunangan, padahal dalam Islam, per­tunangan bukanlah akad perkawinan dimana tidak diperbolehkan melakukan hubungan seksual, dan hubungan seksual di luar perkawinan merupakan perbuatan zina yang dilarang dan mendapat sangsi yang berat bagi pelakunya.
13. Pasal 37 ayat (1) "harta benda yang diperoleh selama perkawinan menjadi hak milik bersama". Dalam Islam ditentukan bahwa hasil usaha masing-masing suami atau isteri secara sendiri-sendiri adalah menjadi milik masirig-masing yang mengusahakannya.
14. Pasal 39 "Bila perkawinan putus karena perceraian, harta benda milik bersama dibagi sama antara bekas suami isteri". Bilamana terjadi perceraian, maka pihak suami diharus­kan memberi hadiah perceraian dengan jumlah yang wajar sesuai dengan kekayaan/kemampuan suami *mata’an bil ma'ruf*
15. Pasal 46 (poin c), "Pengadilan dapat mewajibkan bekas suami menurut kemampuannya memberi biaya peng­hidupan kepada bekas isterinya selama ia masih hidup dan belum bersuami lagi", (poin d), "pengadilan dapat menentukan kewajiban apa dan jumlah biaya yang diberikan kepada bekas suami dan bekas isteri". Islam hanya mewajibkan suami memberi nafkah kepada isteri yang diceraikannya selama bekas isteri masih berada dalam masa iddah yang dapat ruju`. Sedangkan terhadap bekas isteri yang mengandung adalah sampai melahirkan anaknya yang ada di dalam kandungannnya.
16. Pasal 49:
17. Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan keperdataan dengan ibunya dan keluarga ibunya
18. Anak yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini dapat diakui oleh ayahnya
19. Anak yang dimaksud dalam ayat (2) pasal ini dapat disahkan dengan perkawinan.

Menurut Islam, anak zina hanya mempunyai hubungan keperdataan dengan ibunya dan keluarga ibunya. Walaupun diakui oleh ayahnya, tetap saja nasab itu melekat pada ibunya. Demikian pula jika si ayah biologis meni­kahi ibunya, tidak otomatis anak zina yang lahir sebelurn pernikahan menjadi anak sah melalui pengakuan.

1. Pasal 62 tentang Pengangkatan anak, terutama poin 1, 8, dan 9.
2. Suami isteri bersama-sama dapat mengangkat seorang anak atau lebih.
3. Anak yang diangkat mempunyai kedudukan hukum yang sama seperti anak yang sah dari suami isteri yang mengangkatnya.
4. Pengangkatan anak mengakibatkan putusnya hubungan keluarga antara anak yang diangkat dengan keluarga sedarah dan semenda garis ke atas dan ke samping.
5. Pengangkatan anak dapat dicabut kembali oleh pengadilan atas permohonan anak yang diangkat demi kepentingannya. Permohonan pencabutan diajukan secepat-cepatnya 2 (dua) tahun dan selambat-­lambatnya 3 (tiga) tahun setelah anak itu berumur 18 (delapan belas) tahun.
6. Pencabutan ini mengakibatkan bahwa anak tersebut tidak lagi mempunyai kedudukan hukum sebagai anak sah dari suami dan isteri yang mengangkatnya.
7. Hubungan keluarga yang putus karena pengangkatan yang dimaksud ayat (9) pasal ini hidup kembali karena pencabutan itu. Dalam ajaran Islam pengangkatan seorang anak adalah perbuatan baik, tetapi sama sekali tidak mempunyai akibat hukum, baik dalam hal waris mewarisi, mahrom, hak wali dan tidak juga menjadi penghalang perkawinan bagi orang tua dan saudara angkatnya. Ia tetap mempunyai hubungan darah dengan saudara-saudaranya. Memutuskan hubungan darah antara anak dengan ibu/bapak kandungnya adalah perbuatan durhaka dan dosa besar.[[383]](#footnote-384)

Penolakan terhadap rancangan Undang-undang perkawinan yang dianggap tidak sesuai dengan hukum Islam ini juga muncul di lembaga legislatif, dimana anggota DPR dari kubu Islam hanya berjumlah 94 orang, yaitu dari Fraksi Persatuan, namun mereka sangat keras menyuarakan penentangan terhadap RUU tersebut karena dinilai bertentangan dengan fiqh Islam.[[384]](#footnote-385) Sedangkan anggota DPR dari Fraksi Golkar berjumlah 261 orang, ABRI 75 orang dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI) 30 orang,[[385]](#footnote-386) sebagai kubu yang mendukung ide pemerintah untuk menciptakan univikasi dan kodifikasi hukum sebagai pedoman dan rujukan bagi seluruh warga Indonesia.

Walaupun anggota DPR yang melakukan penolakan terhadap RUU perkawinan tersebut hanya berjumlah 94 orang, yakni hanya dari Fraksi Persatuan, tetapi mereka didukung oleh mayoritas lapisan masyarakat Islam terutama dari kalangan ulama, mahasiswa dan pelajar.[[386]](#footnote-387)Adapun ulama yang menentang keras antara lain adalah Hamka, Yusuf Hasyim dan Bisri Sjamsuri, Protes itu melalui media massa, mimbar-mimbar dan aksi turun ke jalan, hingga mencapai antiklimaksnya, yakni dengan terjadinya peristiwa Sya’ban 1973 yang cukup memanaskan atmosfir perpolitikan Indonesia pada waktu itu dengan didudukinya gedung DPR/MPR oleh masa umat Islam beberapa jam. Pada hal waktu itu sedang di gelar sidang DPR. Massa merangsek ke dalam gedung, bukan saja duduk di balkon yang disediakan untuk pengunjung, tetapi membludak hingga ke ruang sidang, bahkan massa menduduki tempat duduk para anggota legislatif. Masa sudah tidak dapat dikendalikan dan mengacaukan persidangan. Akhirnya para anggota legislatif meninggalkan sidang. Di dalam gedung DPR massa melakukan orasi-orasi, bahkan salah seorang tokoh mahasiswa yang memobilisasi massa dan melakukan demo serta orasi adalah Zulkarnaen Djabbar. Zulkarnaen menurut hasil wawancara pribadi Yayan Sopyan dengan Kafrawi Ridwan, bukan saja berdemo tapi naik ke atas meja sidang dan mengibar-ngibarkan bendera. [[387]](#footnote-388)

*Kedua*, Kelompok Perempuan :

Sejak tahun 1928 karena perempuan telah mulai berusaha dan mengupayakan agar ada Undang-Undang Perkawinan yang berpihak pada kepentingan-kepentingan perempuan seperti masalah kesetaraan gender, hak-hak reproduksi perempuan, keadilan terhadap perempuan dalam perkawinan, kawin liar dan pencegahan terhadap kawin paksa. Mereka beranggapan bahwa fiqh yang diaplikasikan selama ini di masyarakat Islam bersifat diskriminasi dan merugikan kaum perempuan. Tokoh-tokoh perempuan dari kelompok perempuan ini antara lain Maria Ulfa Subadio, SH, Nani Suwondo dan dr. Tetty Noor dan Nelly Adam Malik.[[388]](#footnote-389)

Di antara kritik tersebut misalnya dapat dicatat pandangan Asmah Sjahroni, seorang tokoh perempuan yang duduk di parlemen, tepatnya wakil fraksi persatuan pembangunan (FPP), yang menyebut RUU tersebut menjadi indikasi pencabutan Hukum Perkawinan Adat dan Hukum Perkawinan Islam, yang dianut oleh kebanyakan masyarakat Indonesia. Dalam ungkapannya sendiri:

“*Demikianlah kami berkesimpulan RUU perkawinan ini telah mengambil alih atau meresipiir BW dart HOCI, yang hanya berlaku untuk golongan Eropa dan Timur Asing dan orang Kristen Indonesia saja. Sebaliknya Hukum Perkawinan Adat dan Hukum Perkawinan Islam yang dianut dan dilakukan oleh sebagian terbesar rakyat Indonesia dikeluarkan begitu saja*”.[[389]](#footnote-390)

*Ketiga*, Kelompok Pemerintah :

Kelompok ini didukung oleh mayoritas anggota DPR, yang terdiri dari Golkar yang tokohnya antara lain adalah Prof. Sunandar, Sukowati dan dari Partai Demokrasi Indonesia (PDI) yang tokohnya adalah Drs. Gregorins Soegiarto serta Fraksi dari ABRI. Kelompok ini memperjuangkan agar tercipta univikasi dan kodifikasi hukum, yang diharapkan dengannya akan lahir Undang-Undang yang bisa dijadikan pedoman dan rujukan bagi seluruh warga Indonesia.[[390]](#footnote-391) Idiologi yang dibawa oleh kelompok pemerintah ini adalah ideology sekuler, karena pembuat draft RUU Perkawinan tersebut adalah Departemen Kehakiman yang mayoritas dari mereka itu adalah sarjana hukum yang berpendidikan Belanda.

Melihat adanya pro kontra terhadap RUU perkawinan tersebut, terutama dari masyarakat yang mayoritas beragama Islam dan pemerintah tidak ingin ada kekacauan di kalangan masyarakat, akhirnya konsep RUU Perkawinan yang digodok di DPR itu, atas perintah Presiden, disesuaikan dengan tuntunan umat Islam. Melalui lobying-lobying antara tokoh-tokoh Islam dengan pemerintah, akhirnya RUU tersebut diterima oleh kalangan Islam dengan mencoret pasal-pasal yang bertentangan dengan ajaran Islam.[[391]](#footnote-392)

Di sini nampak jelas bagaimana upaya PPP untuk mempertahankan eksistensi hukum Islam, dengan melakukan lobying-lobying terhadap Fraksi di DPR, yang ahirnya tercapai kesepakatan antara Fraksi PPP dengan Fraksi ABRI yang isinya [[392]](#footnote-393) :

1) Hukum Agama Islam dalam perkawinan tidak akan dikurangi, atau diubah.

2) Sebagai konsekuensi dari pada poin 1, maka alat-alat pelaksanaannya tidak akan dikurangi atau diubah. Tegasnya UU No. 22 Tahun 1946 dan UU No. 14 Tahun 1970 dijamin kelangsungannya.

3) Hal-hal yang bertentangan dengan agama Islam dan tidak mungkin disesuaikan dengan undang-undang ini, dihilangkan (didrop).

4) Pasal 2 ayat (1) dari rancangan Undang-Undang ini disetujui untuk dirumuskan sebagai berikut :

a) Ayat (1) : Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.

b) Ayat (2) : Tiap-tiap perkawinan wajib dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

5) Mengenai perceraian dan poligami diusahakan perlu ketentuan-ketentuan guna mencegah terjadinya kesewenang-wenangan.[[393]](#footnote-394)

Dalam kesepakatan tersebut nampak jelas, betapa kuatnya posisi FPP sebagai wakil Umat Islam dalam memperjuangkan agar UU Perkawinan tidak bertentangan dengan syariat Islam. Adapun pasal-pasal yang dicoret tersebut adalah Pasal 11 mengenai sistem parental dan perkawinan antar agama. Pasal 13 mengenai pertunangan. Pasal 14 mengenai tata cara gugatan perkawinan dan Pasal 62 mengenai pengangkatan anak.[[394]](#footnote-395)

Setelah melalui protes dan lobying-lobying dan kerja keras dari PPP dan dukungan dari masyarakat Islam, akhirnya pasal-pasal yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam itu dihapuskan. Kemudian setelah melakukan rapat yang berulang-ulang, akhirnya pada tanggal 22 Desember 1973 melalui fraksi-fraksi DPR, RUU Perkawinan tersebut disetujui untuk disahkan. Pada tanggal 2 Januari 1974 RUU tentang perkawinan disahkan DPR menjadi UU No. 1 tahun 1974 tentang undang-undang perkawinan yang selanjutnya berlaku efektif sejak tanggal 1 Oktober 1975.[[395]](#footnote-396)

Adapun isi Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang berlaku secara efektif sejak tanggal 1 Oktober 1975 terdiri dad 14 bab dan 67 pasal, yang secara ringkas adalah:

Bab I : Dasar Perkawinan (pasal 1 s/d 5);

Bab II : Syarat-syarat Perkawinan (pasal 6 s/d 12);

Bab III : Pencegahan Perkawinan (pasal 13 s/d 21); Bab IV : Batalnya Perkawinan (pasal 22 s/d 28);

Bab V : Perjanjian Perkawinan (pasal 29);

Bab VI : Hak dan Kewajiban Suami Isteri (pasal 30 s/d 34); Bab VII : Harta Benda dalam Perkawinan (pasal 35 s/d 37)

Bab VIII : Putusnya Perkawinan serta Akibatnya (pasal 38 s/ d 41);

Bab IX : Kedudukan Anak (pasal 42 s/d 44);

Bab X : Hak dan Kewajiban antara Orang Tua dan Anak (pasal 45 s/d 49);

Bab XI : Perwalian (pasal 50 s/d 54);

Bab XII : Ketentuan-ketentuan Umum, yang terdiri dari empat bagian.

* bagian pertama: Pembuktian Asal Usul Anak (pasal 55),
* bagian kedua: Perkawinan di Luar Indonesia (pasal 56),
* bagian ketiga: Perkawinan Campuran (pasal 57 s/ d 62),
* bagian keempat: Pengadilan (pasal 63);

Bab XIII : Ketentuan Peralihan (pasal 64 s/d 65); dan

Bab XIV : Ketentuan Penutup (pasal 66 s/d 67).[[396]](#footnote-397)

Kehadiran UU No.1 Tahun 1974 ini disusul dengan lahirnya beberapa peraturan pelaksana. *Pertama,* Peraturan Pemerintah (PP) No. 9 Tahun 1975 yang diundangkan tanggal 1 April 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974. *Kedua,* Peraturan Menteri Agama (Menag) dan Menteri Dalam Negeri (Mendagri). *Ketiga,* Petunjuk Mahkamah Agung R.I. Dalam pasal 67 PP No. 9 Tahun 1975 disebutkan: (1) Peraturan Pemerintah ini mulai berlaku pada tanggal 1 Oktober 1975, (2) Mulai berlakunya Peraturan Pemerintah ini, merupakan pelaksanaan secara efektif dari Undang-undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Bagi ummat Islam diatur dalam Peraturan (Menag) No. 3 Tahun 1975 dan No 4 Tahun 1975, kemudian diganti dengan Peraturan Menag No. 2 Tahun 1990. Bagi yang beragam selain Islam diatur dalam keputusan (mendagri) No 221a Tahun 1975, tanggal 1 Oktober 1975 tentang Pencatatan Perkawinan dan Perceraian pada Kantor catatan Sipil.[[397]](#footnote-398)

Walaupun Undang-Undang Perkawinan ini adalah hasil kompromi antara Fraksi-fraksi di DPR, akan tetapi tentu tidak sepenuhnya memuaskan semua golongan, pasti ada kekurangan-kekurangannya. Namun dengan adanya Undang-Undang Perkawinan tersebut, tuntutan pokok yang telah lama diperjuangkan, terutama oleh Pergerakan Wanita Indonesia, sebagian besar telah terpenuhi, karena Undang-Undang Perkawinan tersebut mempunyai ciri khas, yaitu berkenaan dengan asasnya, tujuannya dan sifatnya yang mengangkat harkat dan derajat serta kedudukan kaum wanita Indonesia.[[398]](#footnote-399)

Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan itu telah mensejajarkan wanita dengan pria dalam perkawinan sebagaimana dalam ketentuan Hukum Islam, bahwa wanita adalah mitra pria dan pria adalah mitra wanita, wanita dalam perkawinan adalah mitra sejajar dengan pria. Wanita dan pria mempunyai derajat yang sama sebagai manusia ciptaan Allah, yang membedakan keduanya hanyalah kualitas ketakwaannya kepada Allah.[[399]](#footnote-400)

Dalam hal ini, Annie Besant berkata bahwa dalam hal penghargaan yang diberikan kepada wanita, Hukum Islam jauh melebihi Hukum-Hukum Barat. Ketentuan Al-Qur’ān tentang wanita jauh lebih adil dan liberal dari Hukum Barat.[[400]](#footnote-401)

1. Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Sekitar dua abad terakhir ini, di kalangan umat Islam muncul gerakan pembaruan pada berbagai bidang kehidupan. Gerakan-gerakan tersebut ditandai dengan munculnya tokoh-tokoh maupun kelompok cendekiawan Islam yang menggagas pembaruan pemikiran-pemikiran Islam untuk disesuikan dengan perkembangan abad modern. Khusus dalam lapangan hukum, upaya pembaruan dilakukan akibat munculnya kesenjangan antara materi hukum, khususnya fiqh, dengan kenyataan sosial dewasa ini. Di samping untuk merespon perkembangan dan tuntutan zaman, pembaruan hukum Islam, khususnya hukum keluarga, juga bertujuan untuk mengangkat status perempuan.[[401]](#footnote-402)

Istilah “pembaruan” memiliki arti proses, cara, perbuatan membarui.[[402]](#footnote-403) Jika istilah ini dibawa ke dalam konteks hukum Islam, maka yang dimaksud adalah upaya untuk melakukan penyesuaian-penyesuaian ajaran Islam di bidang hukum dengan kemajuan modern, sehingga hukum Islam dapat menjawab segala tantangan yang ditimbulkan oleh perubahan-perubahan sosial sebagai akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.[[403]](#footnote-404)

Dalam literatur Arab, kata yang mengandung arti pembaruan adalah *al-Tajdīd*.[[404]](#footnote-405) التجديد (*al*-*Tajdīd*) merupakan bentuk masdar dari kata جدد- يجدد- - تجديدا (*Jaddada*-*Yujaddidu*- *Tajdīdan)* yang berarti عكس القديم(*‘aks al- qadīm*) (lawan dari yang lama). Lebih jauh dalam kamus bahasa Arab disebutkan, جدده أي صيره جديدا (*Jaddadahu aiy Shayyarahu Jadīdan*), yakni menjadikan sesuatu menjadi baru, dan kata جدد *jaddada* sama artinya denganاستجد (*istajadda*), yaitu menjadikan sesuatu menjadi baru.[[405]](#footnote-406) Penggunaan kata *jad īd* tersebut terdapat pada hadis Nabi Saw yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Abu Hurairah ra:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، فِيمَا أَعْلَمُ ، عَنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ : إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا.( رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ )[[406]](#footnote-407)

Artinya: *“ Dari Abu Hurairah, sebagaimana yang aku ketahui dari Rasul Saw bersabda; Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini setiap seratus tahun ada orang yang memperbarui agamanya”* ( HR. Abu Daud)

Terkait hadis diatas, ulama sepakat atas kesahihannya, seperti Al-Baihaqi al-Manawi dan Zaid al-din al-‘Iraqi dari kelompok ulama salaf.[[407]](#footnote-408) Al-Hadiz Ibn Hajar Al-Asqallani dari kalangan ulama *Khalaf*, begitu juga Nasir al-Din al-Bani dari kalangan ulama kontemporer.[[408]](#footnote-409)

Sedangkan istilah Hukum Keluarga (*al-ahwal al-Syakhsiyah*) didefinisikan oleh Wahbah al-Zuhaili sebagai hukum tentang hubungan manusia dengan keluarganya, yang dimulai dari perkawinan sampai berakhir pada pembagian warisan karena ada anggota keluarga yang meninggal dunia.[[409]](#footnote-410)

Sementara Hukum Keluarga menurut Abd Wahhab Khallaf adalah hukum yang mengatur kehidupan, yang dimulai dari awal pembentukan keluarga, tujuannya adalah untuk mengatur hubungan suami, istri, dan anggota keluarga.[[410]](#footnote-411)

Menurut Khairuddin Nasution Hukum Keluarga adalah hukum yang mengatur antara keluarga. Maksud keluarga dari pengertian di atas dibatasi pada keluarga pokok (*nuclear family*), yakni bapak, ibu dan anak-anak, baik ketika masih sama-sama hidup dalam satu rumahtangga maupun setelah terjadi perpisahan, baik perpisahan karena meninggal dunia maupun kerena percerain.[[411]](#footnote-412)

Pembaruan hukum Islam, menurut Abdul Manan, adalah upaya dan perbuatan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan oleh pihak-pihak yang memiliki kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam (*mujtahid*), melalui cara-cara yang telah ditentukan berdasarkan kaidah-kaidah *istinbat* hukum, agar hukum Islam dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman.[[412]](#footnote-413)

Menurut Amir Syarifuddin, perlunya pembaruan pemikiran hukum Islam (fiqh) dalam rangka tercapainya kemaslahatan masyarakat sesuai dengan tujuan hukum diturunkan Allah swt. Sementara kemaslahatan umat banyak ditentukan oleh faktor waktu, tempat dan keadaan. Kemaslahatan dapat berubah bila waktu sudah berubah dan kondisi masyarakat juga sudah mengalami perubahan. Apa yang dianggap maslahat dalam waktu tertentu, dalam waktu berikutnya mungkin tidak dianggap maslahat lagi dan begitu pula sebaliknya.[[413]](#footnote-414) Demikian halnya perbedaan situasi sebuah wilayah atau tempat juga menjadi salah satu pertimbangan pentingnya pembaruan hukum Islam. Apalagi disadari adanya perbedaan budaya Indonesia dengan budaya masyarakat Timur Tengah (Arab) tempat fiqh global dirumuskan.

Pertimbangan pembentukan hukum Islam Indonesia tersebut menunjukkan bahwa pembaruan hukum Islam memiliki landasan logis, ontologis, epistemologis dan historis yang merupakan filosofi dan indikator–indikator utama dari keinginan kuat umat Islam untuk tetap mempertahankan hukum Islam sebagai sistem hukum yang selama ini telah menjadi pedoman hidup sekian banyak penduduk dunia di berbagai Negara.[[414]](#footnote-415) Rene Davis dan John Brierly mengistilahkan dengan “ *Muslim Law remains one of the great legal system of the modern world, dealing with human affairs of a total Muslim population in various countries of over 500 million people*. [[415]](#footnote-416) maksudnya adalah bahwa hukum Islam akan tetap menjadi suatu sistem hukum besar di dunia modern, yang menyangkut masalah manusia dari jumlah populasinya di berbagai Negara yang lebih dari 500 juta warga.

Noel J. Coulson, seperti dikutip oleh Amir Mu'alim dan Yusdani dalam buku Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam, menyatakan bahwa pembaruan hukum Islam menampakkan diri dalam empat bentuk, yakni:

1. Kodifikasi (yaitu pengelompokan hukum yang sejenis ke dalam kitab undang-undang) hukum Islam menjadi hukum perundang-undangan negara, yang disebut sebagai doktrin siyāsah ;

2. Tidak terikatnya umat Islam pada hanya satu mazhab hukum tertentu, yang disebut sebagai doktrin *takhayyur* (seleksi) yaitu pendapat mana yang paling dominan dalam masyarakat:

3. Perkembangan hukum dalam mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru timbul, yang disebut sebagai doktrin *tatbiq* (penerapan hukum terhadap peristiwa baru);

4. Perubahan hukum dari yang lama kepada yang baru disebut doktrin *tajdid* (reinterpretasi).[[416]](#footnote-417)

Tampaknya, Coulson mengartikan perubahan sama dengan pembaharuan. Friedman, seperti dikemukakan Soerjono Soekanto memandang bahwa kedua istilah tersebut merupakan dua konsep yang berbeda. Perubahan hukum tidak mengubah ketentuan formal, sedangkan pembaharuan hukum mengubah ketentuan formal. [[417]](#footnote-418)

Tahir Mahmood yang melakukan studi terhadap sejumlah perundang-undangan hukum keluarga Islam kontemporer, menulis empat (4) metode yang digunakan sejumlah negara dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam kontemporer, yakni: (1) *takhayyur*, (2) *talfiq,* (3) *siyâsah syar‘îyah*, dan (4*) ijtihad*. *Takhayyur* menurut Tahir Mahmood, muncul dalam tiga (3) bentuk. *Pertama*, memilih salah satu dari pendapat imam mazhab. *Kedua*, menetapkan satu dari putusan pengadilan (hakim/qadhi). *Ketiga*, memilih salah satu dari pendapat ilmuwan diluar imam mazhab.[[418]](#footnote-419)

Sementara Khairuddin Nasution melakukan pengelompokan yang secara substansial sama dengan pengelompokan lama dan baru tersebut di atas yaitu:

1. *intra-doctrinal reform* dan

2. *extra-doctrinal reform*.

Adapun *intra-doctrinal reform* adalah pembaruan dengan cara tetap merujuk pada konsep fiqh konvensional, dengan cara (1) takhayyur dan (2) talfiq. Sementara *extradoctrinal reform* pada prinsipnya tidak lagi merujuk pada konsep fiqh konvensional, tetapi merujuk pada *nash* al-Qur’ān dan sunnah nabi Muhammad SAW, dengan melakukan penafsiran ulang terhadap *nash* (reinterpretasi).[[419]](#footnote-420)

Amir Syarifuddin memberikan metode pembaruan hukum Islam dengan empat hal, yaitu; (1) kebijakan administratif, (2) aturan tambahan (3) *talfiq* atas beberapa aturan dan produk *ijtihad* para ulama, ( 4) renterpretasi dan reformulasi atas produk hukum yang tidak lagi aktual.[[420]](#footnote-421)

Anderson, seorang sarjana yang juga mendalami bidang kajian Hukum Keluarga di dunia Islam, khususnya negara di jazirah Timur Tengah mencatat lima metode yang digunakan ilmuwan dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam, yakni: *Pertama*, *takhshîsh al-qadlâ* (*the procedural expedient*), yakni membatasi yurisdiksihakim di pengadilan. *Kedua*, memilihpendapat ulama, baik dengan *takhayyur*,memilih salah satu pendapat, maupundengan *talfiq*, mengkombinasikan beberapapendapat untuk dibangun menjadi satukonsep (*the eclectic expedient*). *Ketiga*,melakukan reinterpretasi (*the expedient of re-interpretation*), yakni menafsirkan ulang *nash* (al-Qur’ān dan sunnah nabiMuhammad SAW.). *Keempat*, siyâsahsyari‘îyah (*the expedient of administrative*

*orders*). *Kelima*, putusan hakim (*the expedient of reform by judicial decisions*).[[421]](#footnote-422) Uraian secara ringkas tentang metode tersebut adalah sebagai berikut:

*Pertama*, *takhshīsh al-qadlā* (*the procedural* *expedient*), yakni membatasi yurisdiksi hakim di pengadilan. Salah satu contoh yang dicatat Anderson adalah UU Peradilan Mesir (*the* *Egyptian Code of Organization and Procedural* *for Syarī’ah Courts*, 1897), pasal 31, bahwa hak-hak yang berkaitan dengan akibat perkawinan dan perceraian hanya diproses kalau perkawinan dan perceraian dilengkapi dengan bukti. Ini berarti pemerintah membatasi perkara yang boleh diproses pengadilan, yakni hanya perkawinan dan perceraian yang sudah dilengkapi dengan bukti.

*Kedua*, memilih pendapat ulama, baik dengan *takhayyur*, memilih salah satu pendapat, maupun dengan *talfiq*, mengkombinasikan beberapa pendapat untuk dibangun menjadi satu konsep (*the eclectic expedient*). Salah satu contoh *takhayyur*, yakni memilih salah satu pendapat ulama adalah dalam Kodifikasi Qadrî Pasya di Mesir (*the Code of Qadrî Pasya*) yang menggunakan konsep Hanafîyah dalam rumusannya, padahal Mesir adalah pengikut mazhab al-Syâfi‘î. Pandangan yang dipilih juga menyebar, bukan hanya pandangan imam mazhab, tetapi juga pandangan ilmuwan yang bukan imam mazhab. Misalnya pandangan Ibnu Taymiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah.[[422]](#footnote-423)

Sementara contoh penerapan metode *talfiq* adalah dalam *the Egyptional Law of Testamentary Disposition 1946*, pasal 6, bahwa tidak ada hak waris antara muslim dan non-muslim, tetapi antara non-muslim mungkin mewarisi antara mereka. Perbedaan domisili tidak menjadi penghalang untuk mewarisi antara sesama muslim; demikian juga tidak ada halangan untuk mewarisi antara sesama non-muslim, kecuali hukum negara lain melarang mewarisi antar warga negara. Isi pasal ini merupakan kombinasi dari pandangan sunni bahwa ada larangan mewarisi antara muslim dan non-muslim dan pendapat sebagai ahli hukum yang tidak sependapat bahwa perbedaan agama menjadi penghalang mewarisi; dan pandangan sunni bahwa antara sesama muslim ada hak mewarisi apapun domisilinya.[[423]](#footnote-424)

*Ketiga*, melakukan reinterpretasi (*the expedient of* *re-interpretation*), yakni menafsirkan ulang *nash* (al-Qur’ān dan sunnah nabi Muhammad SAW.). Contoh penerapan reinterpretasi di antaranya adalah larangan atau aturan mempersempit kemungkinan poligami oleh sejumlah negara, seperti Tunisia, Mesir, Indonesia dan negara-negara lainnya. Contoh lain adalah sejumlah aturan dalam perundang-undangan Yaman dan Somalia yang tujuannya untuk mengangkat status wanita. Di antara aturan-aturan tersebut tidak ditemukan dalam konsep konvensional. Aturan yang dibuat adalah kesetaraan antara laki-laki (suami) dan perempuan (isteri) dalam menanggulangi biaya perkawinan; biaya walimahan, biaya hidup. Demikian juga hadhanah anak untuk dan berdasarkan kepentingan anak. Demikian juga hak waris yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam perundang-undangan Somalia.[[424]](#footnote-425)

*Keempat*, *siyāsah syar*‘*iyyah* (*the expedient of administrative* *orders*). Penerapan *siyāsah syar*‘*iyyah* dapat dilihat contoh dalam kasus pemberlakuan wasiat wajibah bagi seorang cucu yang bapaknya meninggal lebih dahulu dari kakek. Bahwa cucu tersebut mendapat bagian sesuai dengan bagian ayah andaikan masih hidup (anak dari pewaris). Aturan ini telah ditetapkan dalam perundang-undanga sejumlah negara. Di antaranya adalah di Mesir, Syria, Maroko dan Tunisia.

*Kelima*, putusan hakim (*the expedient* *of reform by judicial decisions*). Adapun contoh pembaruan melalui keputusan hakim di pengadilan, adalah kasus-kasus yang terjadi di India dan Pakistan. Kemudian diakhiri dengan komentar, harus diakui ada kondisi-kondisi tertentu dimana media putusan pengadilan demikian efektif dalam melakukan pembaruan, yakni jika para hakim bekerja sama dengan lembaga legislatif. Putusan pengadilan biasanya diterima tanpa protes banyak dari orang banyak (*public*), bahkan putusan lembaga yudikatif (pengadilan oleh hakim) dapat lewat begitu saja tanpa diprotes sama sekali dari orang banyak. Demikian juga putusan ini dapat berlaku dan diterima masyarakat begitu saja, kecuali ada putusan dari lembaga peradilan diatasnya yang menetapkan sebaliknya.[[425]](#footnote-426) Dengan demikian, putusan hakim di pengadilan menurut Anderson, sangat efektif dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam.

Khairuddin Nasution mengutip David Pearl & Werner Neski, yang melakukan studi terhadap perundang-undangan India, Pakistan, Bangladesh, yang dihubungkan dengan fenomena keluarga Muslim dari negara-negara tersebut di Eropa (Inggris) menyimpulkan, negara-negara Muslim menggunakan 4 metode dalam melakukan pembaruan Hukum Keluarga, yaitu: (1) *takhayyur*, (2) *talfiq*, (3) *siyāsah syar*‘*iyyah*; dan (4) murni memenuhi kebutuhan sosial dan ekonomi tanpa mendasarkan sama sekali terhadap alasan mazhab. Contoh dengan metode terakhir adalah pengharaman poligami, yang didasarkan pada penafsiran baru al-Nisa (4):3, bahwa keadilan yang dibutuhkan untuk bolehnya poligami bukan hanya dalam hal nafkah, tetapi juga termasuk rasa cinta. Karena itu, menurut Pearl, ada keberanjakan dari esensi hukum Islam.[[426]](#footnote-427) Dari contoh yang dicatat Pearl, maksud metode murni memenuhi kebutuhan sosial dan ekonomi tanpa mendasarkan pada alasan Imam mazhab konvensional, pada prinsipnya sama dengan reinterpretasi nash secara kontekstual.

Dawoud El Alami & Doreen Hinchcliffe, yang melakukan penelitian terhadap perundang-undangan negara-negara Arab, hanya menyebutkan secara singkat sejarah pembaruan hukum keluarga Turki. Menurut penemuannya, Turki dalam melakukan pembaruan hukum keluarga adalah mendasarkan pada pendapat mazhab Hanafi. Jalan yang sama juga diikuti ketika melakukan usaha yang sama di Mesir, yakni mengikuti pendapat mazhab Hanafi, meskipun mayoritas penduduknya pengikut mazhab al-Syafi‘i. [[427]](#footnote-428)

Taufiq yang melakukan studi terhadap perundang-undangan keluarga Islam Indonesia menyebutkan, bahwa dalam peraturan Indonesia misalnya, dalam menetapkan wajibnya pencatatan perkawinan, pencatatan talaq dan pencatatan ruju‘, adalah *takhshīsh al-qadlā*, *siyāsah syar*‘*iyyah* dan *Qiyās* (analogi) terhadap al-Baqarah (2):282 (Qur’an). dan al-Talak (65):2 (Qur’an). Sementara untuk menetapkan pembatasan kebolehan poligami didasarkan pada al-Nisa’ (4):3 (Qur’an), dan dihubungkan dengan al- Nisa’ (4):129,2 dan *siyāsah syar*‘*iyyah*. Penetapan batasan umur minimal boleh kawin didasarkan pada inspirasi pandangan al-Syaukani, yang mengatakan bahwa kasus perkawinan ‘Aisyah adalah sebagai pengecualian. Penghapusan hak *ijbār* dalam perkawinan didasarkan pada pandangan Ibn Shubrumah. Terakhir, keharusan perceraian di Pengadilan Agama didasarkan pada pandangan al-Zahiri dan Syi‘ah Imamiyah, yang menetapkan bahwa perceraian, sama dengan perkawinan, hanya terjadi dengan disaksikan oleh minimal dua orang saksi.[[428]](#footnote-429)

Adapun produk –produk hukum yang telah dikodifikasi yang merupakan hasil kerja keras Negara berdasarkan semangat pembaruan hukum Islam antara lain adalah Undang-undang perkawinan No 1 Tahun 1974 tentang perkawinan dan inpres No 1 tahun 1991tentang KHI. Pengelolaan zakat diatur berdasarkan UU no 38 tahun 1999, pengelolaan wakaf diatur dalam UU No 41 tahun 2004, pengelolaaan haji diatur berdasarkan UU no 13 tahun 2008 yang kemudian dirubah menjadi UU no 34 tahun 2009. Selanjutnya diberlakukannya UU no 21 tahun 2008 tentang perbankan Syariah.[[429]](#footnote-430)

Setelah Indonesia merdeka, upaya pembaharuan hukum banyak diarahkan kepada perubahan hukum tertulis peninggalan kolonial untuk dijadikan hukum nasional. Hukum Islam dijadikan sebagai salah satu unsur hukum nasional yang berfungsi sebagai rujukan dalam pembentukan hukum nasional tersebut. Upaya ini telah menghasilkan terbentuknya UU No. 1 tahun 1974 tentang Hukum Perkawinan. Dengan diundangkannya UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan yang berlaku bagi semua warga negara Republik Indonesia, maka hukum perkawinan Islam sudah menjadi bagian dari hukum nasional, karena pada tanggal 2 Januari 1974 sudah masuk dalam lembaran Negara. Setelah UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan disahkan, maka hukum Fiqh Islam telah memasuki fase baru yang disebut fase *Taqnīn* (fase pengundangan). [[430]](#footnote-431)

Hukum Islam dalam dimensi *qanūn* tersebar dalam berbagai peraturan perundang-undangan, baik dalam hukum keluarga maupun dalam hukum perdata lainnya. Ia dapat dilihat dalam Undang-Undang No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang No 4 Tahun 1979 tentang kesejahteraan Anak, Undang-Undang No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera, Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1999 tentang penyelenggaraan Haji, Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf dan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perbangkan Syari’ah.[[431]](#footnote-432)

E. Bentuk-Bentuk *siyāsah syar‘iyyah* yang pernah diprakatekkan Nabi dan Sahabat

*Siyāsah syar‘iyyah* telah dilaksanakan oleh Rasulullah SAW dalam mengatur dan mengarahkan umatnya menuju tatanan sosial-budaya yang diridhai Allah SWT semenjak beliau masih tinggal di Mekkah. Pada masa itu, Rasulullah SAW lebih memusatkan perhatian atas “perencanaan” daripada “pelaksanaan” hal-hal yang berhubungan dengan *siyāsah syar‘iyyah.* Muhammad Yusuf Musa dan Abd Karim Zaydan menjelaskan bahwa peristiwa *bay’at al-‘aqabah*, yaitu perjanjian antara Rasulullah SAW dengan penduduk Yastrib yang terdiri dari suku Aus dan Khazraj, baik perjanjian kedua, merupakan bukti tahap awal pelaksanaan *siyāsah syar’iyyah[[432]](#footnote-433)*

Peristiwa-peristiwa sejarah yang terjadi setelah Rasulullah menetap di Madinah, dengan demikian, merupakan artikulasi nilai dasar *siyāsah syar’iyyah.* Di Madinah, terbentuk suatu komunitas muslimin, yang terdiri dari golongan Muhajirin dan golongan Anshor. Sebagai satu komunitas dalam masyarakat yang majemuk, kaum muslimin diharuskan berinteraksi dengan komunitas-komunitas lain, yang terdiri dari: orang-orang nasrani, orang-orang Yahudi, dan orang-orang musyrik Madinah. Dalam kedudukannya sebagai kepala Negara, kebijaksanaan Rasulullah SAW, merupakan pelaksanaan *siyāsah syar’iyyah*[[433]](#footnote-434)

Salah satu contoh pelaksanaan *siyāsah syar’iyyah* adalah kebijakan yang dibuat Rasulullah setelah hijrah ke Madinah berkenaan dengan persaudaraan intern kaum muslimin yaitu antara kelompok Muhajirin dengan kelompok Anshor.[[434]](#footnote-435) Kebijakan ini merupakan perwujudan dalil *kulliy*, yaitu *al-ukhuwah al-Islamiyyah*. Contoh lainnya adalah perjanjian eksternal antara komunitas muslim dan komunitas non-muslim. Sekalipun kendali kekuasaan dipegang oleh komunitas muslim dalam hal ini Rasulullah SAW, namun perjanjian yang dibuat tidak mengganggu keyakinan komunitas non muslim. Hal ini tercipta karena Rasulullah SAW mendasarkan kebijakannya atas prinsip *al-ukhuwah al-insaniyyah* yang diwujudkan dalam piagam Madinah. Kedua prinsip diatas, yaitu *al-ukhuwah al-Islamiyyah* dan *al-ukhuwah al-insaniyyah* merupakan pola interaksi antar penduduk negara dan kota Madinah, baik hubungan antar muslim dengan muslim atau muslim dengan non muslim[[435]](#footnote-436).

Perjanjian antara Rasulullah dengan Yahudi, berisikan :

*“Bahwa kaum yahudi hidup damai bersama sama dengan kaum muslimin, kedua belah pihak bebas untuk memeluk dan menjalankan agamanya masing masing. Kaum yahudi dan kaum muslimin wajib tolong menolong, untuk siapa saja yang memerangi mereka , orang yahudi memikul tanggung jawab belanja sendiri dan orang islam memikul tanggung jawab belanja sendiri juga. Bahwa kota Madinah adalah kota suci yang wajib dihormati oleh mereka yang terikat dengan perjanjian itu. Kalau terjadi perselisihan antara kaum yahudi dan kaum muslimin sekiranya dikhawatirkan akan mengakibatkan hal hal yang tidak diinginkan maka urusan itu hendaklah diserahkan kepada Muhamad. Bahwa siapa saja yang tinggal di dalam dan diluar kota Madinah wajib dilindungi keamanan dirinya, kecuali orang yang zalim dan bersalah[[436]](#footnote-437)”*

Perjanjian Hudaibiayah adalah contoh lain dari aspek *siyāsah*  dalam Islam. perjanjian ini terjadi pada tahun 628 M antara Rasulullah dengan utusan Quraisy Suhail Ibn ‘Āmr. Dalam perjanjian itu Nabi SAW bersikap mengalah untuk menang. Muhammad Al-Ghozali dalam menyikapi putusan Nabi menerima perjanjian yang seolah-olah merugikan kaum muslimin itu, menyatakan “ persoalan yang dihadapi beliau tidak bisa dinilai dengan pandangan mata kasat, melainkan harus dinilai berdasarkan ilham ilahi yang memberi pandangan yang tepat”[[437]](#footnote-438). Isi perjanjian itu berbunyi:

“Rasul Allah saw. Memerintahkan kepada 'Ali bin Abi Thalib ra. *"Tulislah: Bismillah ar-Rahman ar-Rahim.* Suhail berkata: *"Aku tidak mengerti apa artinya itu! Tulis sajalah: Bismikallahumma (dengan nama­Mu, ya Allah) !"* Rasul Allah berkata kepada 'Ali: *"Tulislah: Bismikallahumma!"* 'Ali lalu menuliskan kalimat itu. Rasul SAW berkata lagi kepada ‘Ali: *“Tulislah: Inilah Perjanjian perdamaian yang dibuat oleh Muhammad Rasul Allah dengan Suhail bin ‘Amr.” Suhail menolak dan berkata: “kalau aku mengakui anda Rasul Allah, tentu anda tidak kami perangi. Tulis sajalah nama anda dan nama ayah anda!” Rasul memerintahkan ‘Ali supaya menuliskan: “Inilah Perjanjian Perdamaian yang dibuat oleh Muhammad bin ‘Abdullah dengan Suhail bin ‘Amr. Kedua belah pihak telah menyetujui adanya gencatan senjata selama sepuluh tahun. Selama masa itu, kedua belah pihak tidak akan saling menyerang dan semua orang akan terjamin keamanannya. Apabila ada orang dari pihak Quraisy menyeberang ke pihak Muhammad tanpa seizin walinya, ia harus dikembalikan kepada Quraisy. Sebaliknya, bila ada pengikut Muhammad yang menyeberang ke pihak Quraisy, ia tidak akan dikembalikan kepada Muhammad”[[438]](#footnote-439)*

Selanjutnya perjanjian perdamaian itu menegaskan: bahwa kedua belah pihak tidak akan menyembunyikan niat jahat. Selama perjanjian itu berlaku tidak boleh terjadi pencurian dan pengkhianatan yang satu terhadap yang lain. Jika ada pihak luar yang ingin bersekutu dengan pihak Muhammad, atau ingin bersekutu dengan pihak Qureisy, diperbolehkan. Lebih jauh perjanjian tersebut menetapkan: Dalam tahun ini (yang sedang berjalan) Muhammad dan para sahabatnya harus pulang meninggalkan Makkah dengan ketentuan, pada tahun berikutnya mereka diperbolehkan memasuki kota Makkah dan tinggal selama tiga hari, dengan syarat: mereka tidak boleh membawa senjata lain kecuali pedang di dalam sarungnya (yakni tidak boleh dihunus)[[439]](#footnote-440).

Dilihat dari segi *siyāsah* perjanjian ini mengisyaratkan beberapa keharusan, antara lain (1) keharusan menempuh jalan secara damai, meskipun dengan cara pencapaian tujuan secara logika agak terlambat. Keharusan mempunyai kemampuan membaca situasi dan kondisi, kapan harus memberi dan kapan harus menerima, dan keharusan memiliki kemampuan menentukan waktu yang tepat agar tujuan bisa tercapai, hal ini sesuai dengan kaidah:

مَنِ اسْتَعْجَلَ شَيْئًا قَبْلَ أَوَانِهِ عُوْقِبَ بِحِرْمَانِهِ**[[440]](#footnote-441)**

Artinya: ”*Barangsiapa mempercepat sesuatu sebelum waktunya, akan mendapat berupa kegagalan”*

Setelah Nabi Saw wafat, pemerintahan selanjutnya dilanjutkan oleh *khalifah al-Rasyidun*. Pada periode ini, kekuasaan Islam telah meluas keluar semenanjung Arabia. Akibatnya, kasus-kasus baru yang tidak pernah terjadi pada masa Nabi banyak bermunculan. Untuk menyelesaikan kasus-kasus ini, para sahabat mencari penyelesaian dengan nash-nash syara’. Apabila tidak ditemukan dalam nash-nash ini, mereka berijtihad.[[441]](#footnote-442) Faktor inilah yang menyebabkan muncul berbagai *siyāsah syar‘iyyah* yang tidak berdasarkan pada dalil-dalil syara’ yang *juz’i* dalam rangka memenuhi kebutuhan dan kemaslahatan manusia. Dan sejak itupula *siyāsah syar‘iyyah* ini mendapat perhatian yang cukup besar dari para sahabat. Hal ini dapat dilihat dari beberapa kebijakan para khalifah saat itu diantaranya:

1. Pada masa Abu Bakar menjadi khalifah terjadi kekhawatiran bercampurnya Al-Qur’ān dengan Hadis, maka suatu saat Umar Ibn al-Khattab mempunyai  pemikiran cemerlang yang kemudian diusulkan kepada Abu Bakar untuk menghimpun tulisan-tulisan Al-Qur’ān yang pada saat itu tersebar  dibeberapa tempat, untuk dijadikan satu mushaf. Ide cemerlang Umar ini sesungguhnya diilhami oleh kenyataan banyaknya korban yang menimpa pada huffadz Al-Qur’ān dalam peperangan  Yamamah[[442]](#footnote-443).   Setelah melalui perdebatan yang cukup sengit, akhirnya usul Umar inipun  diterima.  Dan dalam waktu satu tahun kerja  mengumpulkan  tulisan Al-Qur’ān menjadi satu mushaf ini dapat diselesaikan.[[443]](#footnote-444)
2. *Siyasat* Umar bin Khotthob yang menarik untuk dikaji adalah ketika beliau tidak memberlakukan hukum potong tangan terhadap pencuri-pencuri unta pada situasi kelaparan, bahkan Umar menghukum pemilik unta untuk membayar dua kali lipat dari harta unta yang dicuri. Hal ini karena adanya *dharuarat* dan *Syubhat*.[[444]](#footnote-445) Betapa bijakasannya Umar dalam memimpin rakyat pada saat itu, sehingga ia selalu memutuskan perkara secara rasional.
3. Di antara *siyasat* khalifah Usman Ibnu Affan yang luar biasa adalah keberhasilan beliau mempersatukan umat dalam satu mushhaf.  pada saat itu persoalan  mengenai *qira’at* muncul, terutama setelah Islam  menyebar keberbagai daerah, seperti Syria, Armenia dan Azarbaijan.[[445]](#footnote-446) Bahkan kondisi seperti ini  lebih membahayakan setelah perbedaan ini merembet ke masalah fanatisme golongan, yang masing-masing saling mengklaim kebenaran dan bahkan saling mengkafirkan. Namun al-hamdu lillah hal semacam ini  tidak berlarut-larut.  Ini semua karena adanya  upaya khalifah Usman untuk menyeragamkan mushaf al-Qur’ān dan membakar seluruh tulisan  Al-Qur’ān yang tidak sesuai dengan Mushaf tersebut.  Upaya tersebut dilakukan berkat usulan yang diberikan oleh sahabat Huzaifah Ibnu al-Yaman. Semenjak saat itu umat Islam  telah mempunyai pedoman dalam hal mushaf Al-Qur’ān yang sama dan seragam untuk seluruh  umat, yakni *Mushaf Usmani*.   Dan Al-Qur’ān pada saat itu diajarkan dengan dua cara, yaitu dengan  lisan dan tulis sampai pada zaman tabi’in[[446]](#footnote-447) bahkan sampai sekarang.
4. Di antara *siyasat* Ali bin Abi Thalib adalah ketika beliau ditanya tentang ‘iddah wanita hamil yang ditinggal mati oleh suaminya. Ali memutuskan bahwa wanita hamil itu harus mengambil iddah yang terpanjang dianatara ‘iddah hamil dan mati, demi memelihara kesucian rahim si wanita tersebut.[[447]](#footnote-448)

Dari sini dapat ditarik benang merah bahwa siyāsah syar‘iyyah memegang peranan penting dalam penerapan dan aktualisasi hukum Islam secara keseluruhan. Dalam siyāsah syar‘iyyah diatur bagaimana sebuah ketentuan hukum Islam bisa berlaku secara efektif dalam masyarakat Islam. Tanpa keberadaan negara dan pemerintahan, ketentuan-ketentuan hukum Islam akan sulit sekali terjamin keberlakuannya. Dalam siyāsah syar‘iyyah pulalah pemerintah bisa menetapkan suatu hukuman yang secara tegas tidak diatur oleh *nash*, tetapi berdasarkan kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia. Untuk konteks Indonesia, misalnya, keluarnya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang kemudian disempurnakan oleh Undang-Undang No: 3 Tahun 2006 dan UU No 50 Tahun 2009, dapat dikatakan bagian dari *siyāsah syar‘iyyah* pemerintah Indonesia.[[448]](#footnote-449) Dengan undang-undang tersebut umat Islam diberi fasilitas dan kesempatan untuk mengembangkan institusi keagamaan mereka dalam rangka pelaksanaan dan penerapan hukum Islam itu sendiri. Di samping itu, kebijakan pemerintah di bidang ekonomi dengan berdirinya Bank Muamalah Indonesia tahun 1991 dan Undang-Undang Perbankan yang mengakomodasi perbankan syariah serta Undang-Undang wakaf juga merupakan bagian dari *siyāsah syar‘iyyah* pemerintah Indonesia dan merupakan bagian dari praktik siyāsah māliyah yang bertujuan mengangkat taraf kehidupan umat Islam menjadi lebih baik[[449]](#footnote-450).

Dalam perkembangan masyarakat yang semakin bergerak cepat, permasalahan yang timbul pun semakin kompleks dan menuntut pemecahan. Apalagi hukum Islam (pemikiran fiqh para ulama klasik) tidak sampai detail mengatur berbagai persoalan kehidupan umat Islam. Banyak kasus, penemuan baru dan peristiwa hukum yang belum diatur secara spesifik atau bahkan belum diatur sama sekali oleh fiqh dan hukum Islam yang berlaku di sebuah negara.Karena itu, negara memegang peran penting dalam mengatasi hal ini. Permasalahan yang berkembang dapat diantisipasi dan dijawab dengan menghimpun berbagai komponen keilmuan dalam masyarakat, sehingga menghasilkan rumusan yang betul-betul dibutuhkan oleh masyarakat. Dalam hal ini, negara membutuhkan kerja sama dengan para ulama dalam berbagai disiplin keilmuan untuk menentukan kebijakan-kebijakan yang dapat diterima dan memberi maslahat untuk masyarakat.[[450]](#footnote-451) Di sinilah peran penting *siyāsah syar’iyyah*.

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa *siyāsah syar‘iyyah* mempunyai kedudukan penting dan posisi yang strategis dalam sistem hukum Islam. Untuk memikirkan, merumuskan, dan menetapkan kebijakan politik praktis yang berguna bagi kemaslahatan masyarakat Muslim khususnya, dan warga negara pada umumnya, pemerintah membutuhkan *siyāsah syar‘iyyah*. Tanpa kebijakan politik, pemerintah sangat boleh jadi umat Islam akan sulit mengembangkan potensi yang mereka miliki. Siyāsah syar‘iyyah juga dapat menjamin umat Islam dari hal-hal yang bisa merugikan dirinya. Siyāsah syar‘iyyah dapat diibaratkan sebagai akar sebuah pohon yang menopang batang, ranting, dahan. dan daun, sehingga menghasilkan buah yang dapat dinikmati oleh umat Islam dan manusia umumunya.

BAB III

KELEMBAGAAN DAN METODOLOGI PENETAPAN FATWA

MAJELIS ULAMA INDONESIA

Dalam bab ini akan dijelaskan seputar Kelembagaan Majelis Ulama Indonesia yang meliputi; selayang pandang berdirinya MUI, visi, misi serta fungsi dan peran pokok MUI, perangkat organisasi, komisi, lembaga dan badan MUI. Kemudian baru membahas metode Istinbaṭ hukum pada fatwa Majelis Ulama Indonesia, yang meliputi pengertian fatwa dan historisnya, peran dan tugas lembaga fatwa MUI, dasar penetapan fatwa MUI, metode penetapan fatwa MUI, prosedur, format , kewenangan dan wilayah fatwa MUI, kemudian bab ini ditutup dengan kedudukan *Siyāsah Syar’iyyah* dalam fatwa MUI. Semua itu akan dijelaskan pada pembahasan di bawah ini.

A. Kelembagaan Majelis Ulama Indonesia (MUI)

1. Selayang Pandang Berdirinya Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Majelis Ulama Indonesia (MUI) berdiri pada tanggal 17 Rajab 1395 Hijriyah bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 Miladiyah di Jakarta. Berdirinya MUI merupakan buah hasil Musyawah Nasional I Majelis Ulama Indonesia yang berlangsung pada tanggal 12 s/d 18 Rajab 1396 Hijriyah bertepatan tanggal 21 s/ 27 Juli 1975 Miladiyah di Balai Sidang Jakarta.[[451]](#footnote-452) Sebelum berdirinya MUI Pusat, telah berdiri Majelis Ulama Daerah-Daerah, dan yang paling awal berdiri adalah Majelis Ulama Jawa Barat, yaitu berdiri pada tanggal 12 Juli 1958. Kemudian menyusul terbentuknya Majelis Musyawarah Ulama Aceh di Banda Aceh pada tanggal 18 Desember 1965. Setelah itu Majelis Ulama Sumatera Barat berdiri pada 1967 sebagai hasil musyawarah besar Alim Ulama se-Sumatra Barat di Bukittinggi.[[452]](#footnote-453)

Setidaknya ada lima alasan yang melatar belakangi berdirinya Majelis Ulama saat itu, yaitu, (i) Di berbagai Negara, terutama di Asia Tenggara ketika itu telah terbentuk Dewan Ulama atau Majelis Ulama atau Mufti selaku penasehat tertinggi di bidang keagamaan yang memiliki peran. (ii) Sebagai lembaga atau “alamat” yang mewakili umat Islam Indonesia kalau ada pertemuan-pertemuan ulama Internasional, atau bila ada tamu dari luar negeri yang ingin bertukar fikiran dengan ulama Indonesia. (iii) Untuk membantu pemerintah dalam memberikan pertimbangan-pertimbangan keagamaan dalam menyukseskan program pembangunan, serta sebagai jembatan penghubung (penerjamah) komunitas antara *umarā* dan umat Islam. (iv) Sebagai wadah pertemuan dan silaturrahmi para ulama seluruh Indonesia untuk mewujudkan *ukhuwah Islamiyyah*. (v) Sebagai wadah musyawarah bagi para ulama, *zu’ama* dan cendikiawan muslim Indonesia untuk membicarakan permasalahan umat.[[453]](#footnote-454)

Majelis Ulama Indonesia hadir ke pentas sejarah ketika bangsa Indonesia tengah berada pada fase kebangkitan kembali, setelah selama tiga puluh tahun sejak kemerdekaan energi bangsa terserap dalam perjuangan politik, baik di dalam negeri maupun di dalam forum Internasional, sehingga kurang mempunyai kesempatan untuk membangun menjadi bangsa yang maju, dan berakhlak mulia.[[454]](#footnote-455)

Pembentukan MUI bermula dari lokakarya nasional bagi para juru dakwah Muslim pada tahun 1974. Dalam sambutan pembukaan Lokakarya Nasional itu, Presiden Soeharto menyerukan agar segera diadakan Badan Nasional bagi para ulama untuk mewakili kaum Muslimin dalam sebuah wadah antar agama.[[455]](#footnote-456) Ada dua alasan penting yang diajukan oleh Presiden Soeharto perlunya segera membentuk lembaga Ulama sekala nasional ini, *pertama*, keinginan pemerintah agar kaum muslimin bersatu, dan *kedua*, kesadaran bahwa masalah yang dihadapi bangsa tidak akan terselesaikan tanpa adanya keikutsertaan ulama.[[456]](#footnote-457)

Setelah itu Menteri Dalam Negeri, Amir Machmud mengintruksikan semua gubernur untuk mulai membentuk Majelis Ulama tingkat daerah. Instruksi ini mendapat sambutan yang baik, sehingga pada bulan yang sama Mei 1975, Majelis Ulama tingkat provinsi sudah terbentuk di 26 provinsi di Indonesia untuk mendukung berdirinya Majelis Ulama di tingkat nasional.[[457]](#footnote-458) Sebagai contoh, Majelis Ulama Jawa Timur berdiri pada tanggal 7 Januari 1975, Jawa Tengah berdiri pada tanggal 13 februari 1975, Daerah Istimewa Yogyakarta pada April 1975, Kota Madya Jambi pada 10 Mei 1975, Kabupaten Tanjung Jabong pada 26 Mei 1975, dan lain-lain.[[458]](#footnote-459)

Inisiatif pendirian MUI baik ditingkat pusat maupun ditingkat daerah, pada umumnya berasal dari pemerintah, bukan dari masyarakat Islam atau ulama itu sendiri. Pemerintah menyadari pentingnya peran ulama dalam menyukseskan program-program pembangunan yang dicanangkannya. Sebab pembangunan bukanlah semata-mata menyangkut aspek material saja, tetapi juga menyangkut aspek spiritual yang disitu diharapkan peran ulama. Suatu program pembangunan yang dicanangkan pemerintah terutama yang berkaiatan dengan aspek mental spiritual hanya akan sukses bila didukung oleh ulama atau tidak dihalang-halangi oleh ulama[[459]](#footnote-460). Ulama pun menyadari pentingnya peran pemerintah dalam menyukseskan tugas-tugas yang diembannya. Hal ini tercermin dalam sambutan Presiden Soeharto pada Munas I Majelis Ulama Indonesia[[460]](#footnote-461).

Kedua belah pihak menyadari perlunya dukungan masing-masing pihak dalam mensukseskan tugasnya. Oleh karena itu, dibutuhkan kerjasama dan saling pengertian antara keduanya dalam menunaikan tugasnya masing-masing. Dari situ diharapkan tercipta hubungan yang harmonis yang dapat menghilangkan secara berangsur-angsur perasaan saling curiga-mencurigai antara ulama dengan pemerintah. Maka, kedua belah pihak dapat mengambil manfaat yang saling menguntungkan sebagaimana dinyatakan oleh Mukti Ali,[[461]](#footnote-462) Menteri Agama ketika itu.

Lima tahun sebelum MUI berdiri, tepatnya Pada bulan Juni 1969, Fakultas Ushuludin Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta mengadakan seminar dakwah. Salah satu hasilnya ialah bahwa untuk meningkatkan dan mengkoordinasikan kegiatan dakwah maka diperlukan adanya suatu organisasi untuk itu. Keputusan inilah yang menjadi embrio lahirnya Pusat Dakwah Islam Indonesia ( PDII) pada tanggal 8 September 1969.[[462]](#footnote-463) Yaitu suatu badan setengah resmi pemerintah yang di dalamnya duduk tokoh-tokoh pemerintah, organisasi-organisasi Islam dan kalangan ilmuan. Wadah ini diharapkan sebagai konsultan dan perantara berbagai organisasi yang ada. KH. Muhammad Dahlan, sebagai Menteri Agama pada waktu itu mengaharapkan agar pengurus badan ini dapat menggambarkan menisfestasi persatuan umat Islam Indonesia.[[463]](#footnote-464)

Pada tanggal 30 September hingga 4 Okober 1970 Pusat Dakwah Islam Indonesia (PDII) menyelenggarakan sebuah konferensi yang digagas untuk membentuk sebuah Majelis Ulama yang berfungsi memberikan fatwa. Salah satu pemakalah saat itu adalah Ibrahim Hosen, dalam presentasinya memunculkan ide pembentukan Majelis Ulama dengan mengutip keputusan *Majma’ al-Buhū****Ṡ*** *al-Islāmiyyah* (Cairo,1964) tentang pentingnya melakukan ijtihad kolektif. Buya Hamka, yang juga menjadi penyaji makalah saat itu, dengan keras menolak gagasan tersebut, terutama mengenai pelibatan sarjana sekuler dalam ijtihad kolektif.[[464]](#footnote-465)

Akhirnya, sebagai ganti gagasan itu, Buya Hamka merekomendasikan kepada Presiden Soeharto agar memilih seorang mufti yang akan memberikan nasihat kepada pemerintah dan umat Islam Indonesia. Karena muncul kontroversi, maka tak ada keputusan membentuk sebuah majelis. Singkatnya, konferensi tersebut hanya merekomendasikan bahwa Pusat Dakwah Islam akan melihat kembali kemungkinan tersebut dengan berbagai pertimbangan. Selama empat tahun berikutnya, rekomendasi ini tidak diperhatikan lagi.[[465]](#footnote-466)

Pada tanggal 26 sampai 29 september 1974 Pusat Dakwah Islam Indoensia (PDII) kembali menyelenggarakan lokakarya muballigh se Indonesia yang melahirkan sebuah konsensus, yaitu untuk memelihara dan membina kontinuitas partisipasi umat Islam terhadap pembangunan, diperlukan adanya Majelis Ulama atau semacamnya, sebagai wahana yang dapat menjalankan mekanisme yang efektif dan efesien. [[466]](#footnote-467)

Pada tanggal 24 Mei 1975, lagi-lagi Presiden Soeharto menekankan pentingnya sebuah majelis ulama setelah menerima kunjungan dari utusan Dewan Masjid Indonesia. Akhirnya, tanggal 21-27 Juli 1975 digelarlah sebuah Konferensi Ulama Nasional. Pesertanya terdiri dari wakil Majelis Ulama daerah yang baru berdiri, pengurus pusat organisasi Islam, sejumlah ulama independent dan empat wakil dari ABRI. Di sini ada sebuah deklarasi. Lima puluh tiga peserta menandatanganinya pada akhir acara, kemudian diumumkanlah pendirian kumpulan para ulama itu dengan sebutan MUI.[[467]](#footnote-468)

Tanda berdirinya Majelis Ulama Indonesia tersebut diabadikan dalam bentuk “Piagam” berdirinya Majelis Ulama Indonesia yang ditandatangani oleh 53 orang ulama yang terdiri dari 26 Ketua-Ketua MUI Daerah Tingkat I, 10 orang ulama unsur organisasi Islam tingkat pusat yaitu NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, PERTI, Al-Washliyah, Mathla’ul Anwar, GUPPI, PTDI, Dewan Masjid Indonesia, dan Al-Ittihadiyah; 4 orang ulama dari dinas rohaniah Islam angkatan darat, udara, laut dan POLRI, serta 13 ulama undangan perorangan.[[468]](#footnote-469)

Pertemuan alim ulama yang melahirkan MUI tersebut ditetapkan sebagai Munas (Musyawarah Nasional) MUI Pertama. Dengan demikian, sebelum adanya MUI Pusat, terlebih dahulu di daerah-daerah telah terbentuk Majelis Ulama. Prof. Dr. Hamka, tokoh yang awalnya menolak pendirian sebuah majelis ulama, menjadi ketua umum MUI pertama kali (1975-1981) dan sekretaris umum pertama adalah Drs. H. Kafrawi, MA.[[469]](#footnote-470) Hamka memberikan dua alasan atas penerimaan jabatan ketua umum MUI. *Pertama*, bahwa untuk menghadapai idiologi komunis di Indoensia, harus menggunakan ideologi yang lebih kuat, yaitu Islam. Untuk mencapai hal itu, kaum muslimin seharusnya dapat berkerjasama dengan pemerintah Soeharto yang juga bersikap anti komunis. *Kedua*, Pemerintah telah senantiasa bersikap tidak percaya terhadap kaum Muslimin, betapapun luhur maksud kaum Muslimin. Pada waktu yang bersamaan setiap usaha pihak pemerintah demi perbaikan nasib rakyat, yang sebagian besar beragama Islam, telah dianggap oleh kaum Muslimin sebagai sekular dan palsu. Hamka berpendapat bahwa dengan pembentukan MUI keadaan demikian akan dapat diperbaiki[[470]](#footnote-471)

Hamka yang memiliki nama lengkap Haji Abdul Karim Amrullah lahir di Maninjau, Sumatera Barat, pada tanggal 17 februari 1908 yang merupakan putra pertama dari pasangan Dr. Abdul Karim Amrullah dengan Ummi Shaffiah. Secara formal Hamka hanya mengenyam Sekolah Desa, namun tidak tamat. Pada tahun 1918 Hamka belajar Agama Islam di Sumatera Thawalib Padang Panjang. Pada tahun 1922 hamka kembali belajar Agama Islam di Parabe, Bukittinggi. Hamka banyak belajar otodidak dengan banyak membaca, dan belajar langsung pada tokoh ulama baik yang berada di Sumatera Barat, jawa bahkan sampai ke Mekkah Arab Saudi. [[471]](#footnote-472)

Pada tahun 1924 Hamka merantau ke Jawa tepatnya di Yogyakarta. Di sana Hamka belajar langsung kepada H.O.S Tjokroaminoto, pemimipin Partai Serikat Islam (PSI). Hamka memperoleh pengetahuan Sosiologi dari Soerjopranoto, filsafat dan sejarah Islam dari KH. Mas Mansur, dan tafsir dari Ki Agus Hudikusumo. Di Jawa, Hamka juga sempat mengembara Ke Bandung, bertemu tokoh Masyumi, Ahmad Hassan dan Muhammad Natsir, yang memberi Hamka kesempetan belajar menulis dalam majallah Pembela Islam. [[472]](#footnote-473)

Hamka mengajar di berbagai institusi pendidikan seperti di Universitas Muhammadiyah dan Universitas Dr. Mustopo, Universitas Islam Jakarta, Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makasar dan Universitas Islam Sumatera Utara (UISU). Menjadi guru besar di Pusat Pendidikan Rohani (Pusroh)) Islam Angkatan Darat. Di samping itu, dia juga membaktikan diri untuk berdakwah di tengah-tengah masyarakat baik secara langsung maupun yang disiarkan lewat Radio dan Televisi.[[473]](#footnote-474)

Sebagai bukti pengakuan dunia Akademik kepada keluasan ilmu pengetahuan Hamka, khususnya dalam studi Islam, Pada 21 Januari 1958 Universitas Al-Azhar, Kairo menganugerahkan gelar doktor kehormatan kepada beliau. Berberapa tahun kemudian yaitu tujuah tahun setelah itu, tepatnya pada tahun 1966, Universitas Dr. Mustopo, Jakarta, memberikannya gelar professor. Dan pada tahun 1974 Hamka kembali mendapatkan gelar doctor penghormatan dari Universitas Malaya Malasiya.[[474]](#footnote-475)

Hamka adalah seorang penulis produktif, dimana ia telah menulis 118 judul tulisan.[[475]](#footnote-476) Dari tahun 1927-1928, Hamka beraktivitas sebagai koresponden surat kabar *Pelita Andalas* dan jurnal-jurnal lain seperti *Seruan Islam, Bintang Islam, Suara Muhammadiyah,* dan sebagai pimpinan editor *Kemauan Zaman*. Pada tahun 1930, Hamka menjadi seorangkoresponden sebuah surat kabar *Pembela Islam*, Bandung. Tahun 1932, dia berkerja sebagaipenerbit dan juga editor dari sebuah majalah Makassar, bernama *Al-Mahdi.* Dari tahun 1936– 1943, Hamka menjadi pimpinan editor dari *Pedoman Masyarakat* yang berbasis di Medan.Dari tahun 1959 sampai wafat, beliau menjadi pemimpin Majalah *Panji Masyarakat* yangberbasis di Jakarta.[[476]](#footnote-477)

Pada tahun 1943 Hamka menjabat sebagai Konsul Muhammadiyah Sumatera Timur. Tahun 1947 sebagai ketua Front Pertahanan Nasional (FPN). Tahun 1948 sebagai ketua Sekretariat Bersama Badan Pengawal Negeri dan Kota ( BPNK), lalu pada tahun 1950 Hamka diangkat menjadi pegawai Negeri pada Departemen Agama RI di Jakarta. Tahun 1955 sampai 1957 ia terpilih menjadi Anggota Konsutituante Republik Indonesia. Mulai tahun 1960 Hamka dipercaya sebagai pengurus pusat Muhammadiyah. Pada tahun 1968 ia ditunjuk sebagai Dekan Fakultas Ushuludin Universitas Prof. Moestopo Beragama. Tahun 1975 sampai 1979 ia dipercaya oleh para ulama sebagai Ketua Majelis Ulama Indonesia ( MUI), di tahun yang sama Hamka juga menjabat sebagai ketua Umum Yayasan pesantren Islam Al-Azhar selama dua periode. Pada Tahun 1986 yaitu lima tahun setelah Hamka wafat, beliau mendapat gelar Bintang Mahaputera Madya dari Pemerintah RI, dan tahun 2011, Hamka mendapat penghormatan dari Pemerintah Republik Indonesia sebagai Pahlawan Nasional. [[477]](#footnote-478)

Pandangan Hamka terhadap hukum Islam bersifat dinamis. Ia mengetakan bahwa orang dapat menunda atau menyesuaikan pelaksanaan hukum Islam tertentu apabila keadaan sosial-budaya dan politik mengharuskan demikian. Ia menunjuk pada khalifah Umar ibn Khatthab sebagai contoh yang baik sebagai seorang muslim yang dapat memahami semangat hukum Islam ( *ruh as-syari’ah*) dengan menolak memberikan sebagian dari zakat kepada orang-orang bukan Islam yang diharapkan akan masuk Islam atau yang baru masuk Islam ( *muallafati qulubuhum*) dan menghapuskan pelaksanaan hukuman potong tangan atas pencuri pada musim paceklik.[[478]](#footnote-479)

Pada tahun 1981, Buya Hamka mengundurkan diri dari jabatan ketua umum MUI, dan digantikan oleh KH. M. Syukri Ghazali ( 1980-1985) dengan Sekretaris Umum H.A Burhani Tjokrohondoko. M. Syukri Ghazali adalah Kyai NU yang lahir pada tahun 1906 ini terkenal dengan keramahan dan keluasan ilmu syari’ahnya. Beliau lahir pada tahun 1906 di Jawa tengah dan dalam usia 15 tahun pergi naik haji ke Mekkah. Pada tahun 1927 ia menjadi guru di sebuah Madrarash Ibtidaiyah di Solo Jawa Tengah. Dari tahun 1932 hingga 1945 ia adalah guru sekolah Menengah Atas di Malang, Jawa Timur. Pada tahun 1944 ia terpilih selaku salah seorang wakil ketua Pengurus Besar Nahdhatul Ulama. Pada tahun 1949 ia diangkat sebagai Kepala Kantor Urusan Agama Islam Provinsi di Makasar, Sulawesi Selatan. 1953 ia dipindahkan ke Jakarta untuk mengepalai Kantor Pusat Urusan Agama Islam. Pada tahun 1955 hingga tahun 1959 ia terpilih sebagai anggota Konstituante mewakili Nahdatul Ulama. Beliau pernah menjadi Dekan Fakultas Syari’ah IAIN Syarif Hidayatullah. Dan pada tahun 1978 ia dipilih menjadi Rektor Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran ( PTIQ) di Jakarta. [[479]](#footnote-480) Beliau memimpin MUI selama tiga tahun, dan meninggal pada 1984 ketika masih menjabat sebagai Ketua Umum. Pada periode ini dilakukan penyempurnaan Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga MUI[[480]](#footnote-481).

Ketua Umum ketiga adalah K.H. Hasan Basri ( 1985-1990) dengan sekretaris umum H.S Prodjokusumo. K.H. Hasan Basri seorang Dai dan Imam Masjid al-Azhar Jakarta. Beliau tidak pernah mengenyam pendidikan Universitas dan memulai karirnya dari Muhammadiyah dan Masyumi. Beliau menegaskan bahwa MUI berfungsi sebagai pengawas (*wacth dog*) supaya tidak ada hukum dalam Negara ini yang bertentangan dengan ajaran Islam. Fungsi utama MUI pada periode ini lebih diutamakan pada usaha tuntunan dan bimbingan umat dalam kehidupan beragama, bermasyarakat, dan berbangsa serta memperkokoh *Ukhuwah Islamiyyah*.[[481]](#footnote-482)

KH. Hasan Basri memperoleh amanah untuk memimpin MUI hingga tahun 2000, namun pada 1998 beliau meninggal dunia. Sebagai penggantinya, disepakati untuk meminta kesediaan Prof. K.H. Ali Yafie memegang amanah sebagai Ketua Umum MUI yang keempat (1998-2000). Beliau adalah seorang profesor dari Institut Ilmu Al-Qur’ān Jakarta yang dikenal luas sebagai sosok Ulama yang cendekia.[[482]](#footnote-483)

KH. Ali Yafie (lahir di Donggala, Sulawesi Tengah, 1 September 1926. Beliau adalah seorang ulama fiqh. Ia adalah tokoh Nahdlatul Ulama, dan pernah menjabat sebagai pejabat sementara Rais Aam (1991-1992). Ia aktif sebagai pengasuh Pondok Pesantren Darul Dakwah Al Irsyad, Pare-Pare, Sulawesi Selatan yang didirikannya tahun 1947, serta sebagai anggota dewan penasehat untuk Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Ali Yafie memperoleh pendidikan pertamanya pada sekolah dasar umum, yang dilanjutkan dengan pendidikan di Madrasah As’adiyah yang terkenal di Sengkang, Sulawesi Selatan. Spesialisasinya adalah pada ilmu fiqh dan dikenal luas sebagai seorang ahli dalam bidang ini. Ia mengabdikan diri sebagai hakim di Pengadilan Agama Ujung Pandang sejak 1959 sampai 1962, kemudian inspektorat Pengadilan Agama Indonesia Timur (1962-1965). Sejak 1965 hingga 1971, ia menjadi dekan di fakultas Ushuluddin IAIN Ujung Pandang, dan pernah duduk menjadi anggota DPR sampai 1987.[[483]](#footnote-484)

Setelah itu Ketua Umum MUI dijabat oleh K.H. MA. Sahal Mahfudh, seorang ahli fiqh yang mendapat gelar Doktor Honoris Causa dari Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.[[484]](#footnote-485) Ia lahir di Kajen, Kabupaten Pati, Jawa Tengah, 17 Desember 1937, menjadi Ketua Umum Dewan Pimpinan MUI pada Juni 2000 sampai tahun 2005. Kiai Sahal adalah pemimpin Pesantren Maslakul Huda (PMH) sejak tahun 1963. Pesantren di Kajen Margoyoso (Pati, Jawa Tengah) ini didirikan ayahnya, KH Mahfudh Salam, pada 1910. Selain itu Kiai Sahal adalah rektor Institut Islam Nahdlatul Ulama (INISNU), Jepara, Jawa Tengah sejak tahun 1989.[[485]](#footnote-486)

Pada Jumat 24 Januari 2014 KH. Sahal Mahfudz meninggal dunia, dan Prof. Dr. KH. Muhammad Sirajuddin Syamsuddin, atau dikenal dengan Din Syamsuddin diamanati untuk menjadi Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia Pusat, menggantikan Dr (HC). KH. Sahal Mahfudz. Ia lahir di Sumbawa, Nusa Tenggara Barat, 31 Agustus 1958, menempuh pendidikan mulai dari: Pondok Modern Darussalam Gontor Jawa Timur (1975), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, Sarjana Muda, Fakultas Ushuluddin (BA, 1980), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, Fakultas Ushuluddin Jurusan Perbandingan Agama (Drs, 1980). University of California, Los Angeles (UCLA) di Amerika Serikat, *Interdepartmental Programme in Islamic Studies* (MA, 1988). University of California, Los Angeles (UCLA) di Amerika Serikat, *Interdepartmental Programme in Islamic Studies* (Ph.D, 1991).

Selain itu, dia menjabat sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah sejak periode 2005-2010 dan berikutnya. Sebagai ketua PP Muhammadiyah, ia seringkali diundang untuk menghadiri berbagai macam konferensi tingkat internasional berkenaan dengan masalah hubungan antara umat beragama dan perdamaian. Ia dipandang sebagai sosok pemimpin umat Islam bukan hanya karena dia Ketua Umum Muhammadiyah, tetapi lebih dari itu karena kemampuannya untuk melakukan dialog dengan seluruh elemen umat beragama baik antar sesama umat Islam, maupun dengan umat beragama lainnya.[[486]](#footnote-487)

Kemudian setelah Din Syamsudin, Pimpinan MUI berikutnya di amanati kepada [KH. Ma’ruf Amin (Masa Khidmat 2015-2020](http://mui.or.id/mui/homepage/berita/berita-singkat/kh-maruf-amin-pimpin-mui-masa-khidmat-2015-2020.html)). KH. Ma’ruf Amin termasuk ulama ahli fiqh yang amat disegani di negeri ini. Boleh dikatakan, ia ulama multitalenta yang menguasai banyak persoalan, di samping fiqh. Ia dikenal responsif menghadapi berbagai persoalan umat. Pria yang sering menyampaikan fatwa–fatwa Majelis Ulama Indonesia ini memang cukup lama menjadi pengurus Komisi Fatwa MUI Pusat, dari tahun 2000 sampai 2007.

Ma’ruf Amin merupakan seorang politikus sekaligus ulama besar di Indonesia. Ia mengemban jabatan anggota Dewan Pertimbangan Presiden dalam dua periode berturut-turut. Di periode pertama, ia dilantik pada 10 April 2007. Sedangkan pada periode kedua, pelantikannya dilaksanakan pada 25 Januari 2010. Dalam perjalanan karirnya, kyai yang lahir di Tangerang, Banten, pada 11 Maret 1943 ini, pernah menjabat posisi penting seperti Ketua Fraksi Golongan Islam DPRD DKI Jakarta, anggota MPR-RI, ketua komisi VI DPR-RI dan masih banyak lagi.[[487]](#footnote-488)

Dari tujuh ketua umum MUI tersebut, paling tidak ada tiga kesamaan; *pertama*, hanya satu (Din Syamsudin) dari mereka pernah mengenyam bangku universitas; *kedua*, sama-sama mendapatkan gelar doktor atau sederajat profesor dari sejumlah universitas; dan *ketiga*, kesemuanya berasosiasi dengan organisasi kemasyarakatan Islam mayoritas, baik Muhammadiyah maupun NU.[[488]](#footnote-489)

Berikut struktur dan personalia organisasi MUI masa khidmat 2015-2020:

**DEWAN PERTIMBANGAN**

**Ketua:**  
Prof. Dr. HM. Din Syamsudin, MA  
Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA  
Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA

**Sekretaris:**  
Dr. H. Noor Ahmad, MA

**Wakil Sekretaris:**  
Drs. Natsir Zubaidi  
Dr. Bachtiar Nasir

**Anggota:**  
Ketua-ketua Umum Ormas Islam (yang diundang sebagai peserta Munas MUI 2015) Tokoh-tokoh (individu)

**DEWAN PIMPINAN MUI 2015-2020**

**Ketua Umum:**  
Dr. (HC) KH. Ma’ruf Amin

**Wakil Ketua Umum:**  
Prof. Dr. Yunahar Ilyas, Lc, MA  
Drs. KH. Slamet Effendy Yusuf, M.Si

**Ketua-ketua:**  
Drs. H. Basri Bermanda, MBA  
Dr. H. Yusnar Yusuf, M.S.  
Prof. Dr. H. Maman Abdurrahman  
Prof. Dr. Hj. Huzaemah T. Yango  
Prof. Dr. (HC) Tuty Alawiyah, AS  
KH. Muhyidin Junaidi, MA  
KH. Abdullah Jaidi  
Drs. HM. Ichwan Sam  
Drs. H. Zainut Tauhid Sa’adi, M.Si  
Dr. Ir. H. Lukmanul Hakim, M.Si  
Dr. KH. Sodikun, MSi  
KH. Abdusomad Buchari

**Sekretaris Jenderal:**  
Dr. H. Anwar Abbas, MM, M.Ag

**Wakil Sekretaris Jenderal:**  
Dr. KH. Tengku Zulkarnain, MA  
Dr. Amirsyah Tambunan  
Dr. H. Zaitun Rasmin  
Dr. Najamudin Ramsil  
Drs. H. Solahuddin Al Ayubi, Msi  
Rofiqul Umam, SH, MH  
Dr. Hj. Valina Subekti  
H. Misbahul Ulum M.Si

**Bendahara Umum:**  
Prof. Dr. Hj. Amani Lubis

**Bendahara:**  
dr. Fahmi Darmawansyah, MM  
Yusuf Muhammad  
Dr. H.M. Nadratuzzaman Hosen  
Dr.s Iing Solohin  
Burhan Muhsin

2. Visi, Misi serta fungsi dan Peran Pokok MUI

Sebagaimana tercantum dalam dokumen Wawasan Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam khidmahnya, visi organisasi Majelis Ulama Indonesia adalah "terciptanya kondisi kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraan yang baik, memperoleh ridlo dan ampunan Allah swt (*baldah*  *ṭayyibah wa rabbun ghafūr*) menuju masyarakat berkualitas (*khair ummah)* demi terwujudnya kejayaan Islam dan kaum muslimin (*'izz al-Islām wa al-muslimīn*) dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai manifestasi dari rahmat bagi seluruh alam (*rahmah lil‘ālamīn*)"[[489]](#footnote-490)

Sementara Misi yang diemban oleh MUI ada tiga; yaitu (i) menggerakkan kepemimpinan dan kelembagaan umat secara efektif dengan menjadikan ulama sebagai panutan (*qudwah hasanah*), sehingga mampu mengarahkan dan membina umat Islam dalam menanamkan dan memupuk aqidah Islamiyah, serta menjalankan *syari’ah Islāmiyah*; (ii) melaksanakan dakwah Islam, amar ma’ruf nahi mungkar dalam mengembangkan akhlak karimah agar terwujud masyarakat berkualitas (*khair* *ummah*) dalam berbagai aspek kehidupan; dan (iii) mengembangkan *ukhuwah Islāmiyah* dan kebersamaan dalam mewujudkan persatuan dan kesatuan umat Islam dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia.[[490]](#footnote-491)

Dari Pedoman Dasar Majelis Ulama Indonesia dapat dilihat bahwa organisasi ini paling tidak mempunyai empat fungsi; (a) Sebagai wadah musyawarah para ulama, zu’ama dan cendikiawan muslim dalam mengayomi umat dan mengembangkan kehidupan yang Islami. (b) Sebagai wadah silaturahmi para ulama, zu’ama dan cendikiawan muslim untuk mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam dan menggalang *ukhuwah Islāmiyah*. (c). Sebagai wadah yang mewakili umat Islam dalam hubungan dan konsultasi antar umat beragama. Dan (e) sebagai pemberi fatwa kepada umat Islam dan pemerintah, baik diminta maupun tidak diminta.[[491]](#footnote-492)

Berdasarkan jati diri ulama sebagai *waratsah al-anbiyā*, maka Majelis Ulama Indonesia mempunyai enam peran pokok yang dijalankannya, yaitu :

1. Ahli waris tugas Nabi (*waratsah al-anbiyā*), sebagai *waratsah al-anbiyā* (pewaris tugas para Nabi-nabi), MUI menjalankan fungsi kenabian (*al-nubuwwah*) yakni memperjuangkan perubahan kehidupan agar berjalan sesuai ajaran Islam, walaupun dengan konsekuensi akan menerima kritik, tekanan, dan ancaman karena perjuangannya bertentangan dengan sebagian tradisi, budaya, dan peradaban manusia.
2. Sebagai pemberi fatwa (*muftī*), Majelsi Ulama Indonesia berperan sebagai pemberi fatwa bagi umat Islam baik diminta maupun tidak diminta. Sebagai lembaga pemberi fatwa MUI mengakomodasi dan menyalurkan aspirasi umat Islam Indonesia yang sangat beragam aliran paham dan pemikiran serta organisasi keagamaannya
3. Sebagai pembimbing dan pelayan umat (*Rā*'*iy wa khādim al-ummah*), yaitu melayani umat dan bangsa dalam memenuhi harapan, aspirasi dan tuntutan mereka, serta selalu tampil di depan dalam membela dan memperjuangkan aspirasi umat dan bangsa dalam hubungannya dengan pemerintah[[492]](#footnote-493).
4. Sebagai wahana penegakan amar makruf nahyi munkar, yaitu dengan menegaskan kebenaran sebagai kebenaran dan kebatilan sebagai kebatilan dengan penuh hikmah dan istiqamah, serta senantiasa berusaha merubah dan memperbaiki keadaan masyarakat dan bangsa dari kondisi yang tidak sejalan dengan ajaran Islam menjadi masyarakat dan bangsa yang berkualitas ( *khairu ummah*)
5. Sebagai gerakan pembaruan (*al-Tajdīd*), yaitu gerakan pelopor pembaruan pemikiran Islam.
6. Gerakan *Ishlāh,* berperan sebagai juru damai terhadap perbedaan yang terjadi di kalangan umat dengan jalan *al-jam’u wa at-tauf īq* (kompromi dan persesuain) dan *tarjīh* ( mencari hukum yang lebih kuat) sehingga diharapan persaudaraan di kalangan umat Islam tetap terjaga .[[493]](#footnote-494)

Adapun tujuan didirikannya MUI adalah untuk mewujudkan masyarakat yang berkualitas (*khairu ummah*), dan negara yang aman, damai, adil dan makmur rohaniah dan jasmaniah yang diridhai Allh SWT (*baldatun Thayyibatun wa rabbun ghafūr*).[[494]](#footnote-495) Untuk mencapai tujuan tersebut, Majelis Ulama Indonesia melaksanakan usaha-usaha sebagai berikut :

a). Memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam agar tercipta kondisi kehidupan beragama yang bisa menjadi landasan yang kuat dan bisa mendorong terwujudnya masyarakat yang berkualitias ( *khairu ummah*).

b) Merumuskan kebijakan penyelenggaraan dakwah Islam dan amar ma’ruf nahi munkar untuk memacu terwujudnya kehidupan beragama dan bermasyrakat yang diridhai oleh Allah SWT.

c). Memberikan peringatan, nasehat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada masyarakat dan pemerintah dengan bijak (hikmah) dan menyejukkan.

d) Merumuskan pola hubungan keummatan yang memungkinkan terwujudnya ukhuwah *Islāmiya*h dan kerukunan antar umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa.

e). Menjadi penghubung antara ulama dan umarā ( pemerintah) dan penterjamah timbal balik antara pemerintah dan ummat guna mendcapai masyarakat berkualitas ( *khairu ummah*) yang diridhai Allh SWT ( *baldatun Thayyibatun wa rabbun ghafūr*).

f). Meningkatkan hubungan serta kerja sama antara organisasi, lembaga Islam dan cendekiawan muslim, serta menciptakan program-program bersama untuk kepentingan umat.

k) Usaha/kegiatan lain yang sesuai dengan tujuan organisasi[[495]](#footnote-496).

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sejak mula berdirinya (1975), sudah dibatasi ruang geraknya. *Pertama*, ia tidak boleh terlibat dalam kegiatan politik praktis karena hal itu sudah dilakukan dan menjadi porsi partai politik yakni PPP dan PDI serta Golkar. *Kedua*, ia juga tidak boleh melibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan taktis yang menjadi garapan ormas-ormas Islam sehingga ia tidak menjadi saingan bagi ormas-ormas tersebut. Pembatasan ini pada awalnya disampaikan oleh Presiden Soeharto dalam pengarahan musyawarah, tetapi pada akhirnya disetujui juga oleh para ulama yang hadir dalam musyawarah tersebut. Semenjak 1990, batasan tentang lingkup dan fungsi organisiasi MUI mengalami perluasan. MUI secara bertahap menyelenggarakan program-program yang praktis, seperti mengirimkan para da'i ke wilayah transmigrasi, mendirikan Bank Mu’amalat Indonesia dan Badan Arbitrasi Kasus-kasus Muamalah, mendirikan Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika (LP-POM), yang telah memberikan sertifikasi halal untuk makanan baik produk dari dalam negeri maupun luar negeri. Sertifikat halal ini memberikan dampak yang besar bagi masyarakat[[496]](#footnote-497).

Hubungan organisasi antara MUI Pusat dengan MUI Provinsi, antara MUI Provinsi dengan MUI Kabupaten/Kota, antara MUI Kabupaten/Kota dengan MUI Kecamatan, secara berjenjang bersifat koordinatif, aspiratif, dan struktural administratif. Sedangkan hubungan antara MUI dengan organisasi kemasyarakatan/kelembagaan Islam bersifat konsultatif dan kemitraan. Organisasi MUI tidak memiliki stelsel keanggotaan. MUI juga bukan merupakan federasi ormas-ormas/ kelembagaan Islam.[[497]](#footnote-498)

1. Perangkat Organisasi, Komisi, Lembaga dan Badan MUI

Dalam Pedoman Rumah tangga Majelis Ulama Indonesia pasal (5) mengenai perangkat Organisasi dijelaskan bahwa perangkat Organisasi MUI adalah: komisi-komisi, lembaga/badan (ayat 1). Kemudian pada ayat 2 dijelaskan bahwa dalam melaksanakan kegiatannya, Dewan Pimpinan membentuk komisi-komisi yang bertugas untuk menelaah, membahas, merumuskan dan menyampaikan usul-usul kepada Dewan Pimpinan sesuai dengan bidang masing-masing. Pada ayat (3) berbunyi:” dalam melaksanakan program dapat membentuk lembaga/badan sesuai dengan kebutuhan.” Perangkat organisasi MUI ini ada di tingkat pusat maupun provinsi sesuai kebutuhan, kemampuan dan kelayakan.[[498]](#footnote-499)

Mengingat persoalan kemasyarakatan demikian luas baik lokal, nasional, regional dan internasional yang selalu berkembang dengan pesat, maka komisi-komisi MUI juga harus mampu mengikuti perkembangan masyarakat. Disamping itu, secara mendalam komisi-komisi membahas persoalan yang khusus, namun hasilnya harus bisa dirasakan oleh masyarakat secara umum[[499]](#footnote-500).

Secara operasional, saat ini komisi yang ada di lingkungan MUI Pusat meliputi : (i) Komisi Fatwa; (ii) Komisi Ukhuwah Islamiyah; (iii) Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam; (iv) Komisi Pendidikan (Tarbiyah) dan Pembinaan Seni Budaya Islam; (v) Komisi Pengkajian dan Penelitian; (vi) Komisi Hukum dan Perundang-undangan; (vii) Komisi Pemberdayaan Ekonomi ummat; (viii) Komisi Pemberdayaan Perempuan, Remaja dan Keluarga; (ix) Komisi Informatika dan Media Massa; (x) Komisi Kerukunan Ummat Beragama; dan (xi) Komisi Hubungan Luar Negeri[[500]](#footnote-501)

Dan dalam melaksanakan program yang bersifat khusus/printisan, MUI telah membentuk lembaga-lembaga Khusus yaitu; (i) Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, Minuman dan Kosmetik (LP-POM); (ii) Dewan Syari’ah Nasional (DSN); (iii) Badan Arbitrase Syraiah Nasional ( BASYARNAS); (iv) Badan Penerit MUI; (v) Yayasan dana Dakwah Pembangunan.[[501]](#footnote-502)

MUI pusat juga telah membentuk sejumlah kelembagaan/tim yang bersifat sementara/temporer (*ad hock*) seperti; (i) Tim pencari Fakta Kasus Maluku ( TPF- Maluku); (ii) Dompet Amal Kemanusian; (iii) Tim Peneliti/Pengkjain Kasus; ( iv) Komite Indoneisa untuk Solidaritas Palesina ( KISPA); (v) Aliansi Masyarakat Anti Pornografi; (vi) Tim Penanggulangan Terorisme ( TPT); dan (vii) Komite Dakwah Khusus ( KDK)[[502]](#footnote-503)

1. Metode *Istinbāṭ* *Al-ahkām* pada Fatwa Majelis Ulama Indonesia
2. Pengertian Fatwa dan Historisnya

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah permusyawarahan para ulama, zu’ama dan cendekiawan Muslim, mempunyai peranan luhur sebagai pengayom bagi umat Islam Indonesia terutama di dalam memecahkan dan menjawab seluruh persoalan sosial-keagamaan dan kebangsaan yang timbul di tengah-tengah masyarakat. Jawaban yang diberikan oleh MUI adalah berbentuk fatwa.[[503]](#footnote-504)

Kata fatwa( فتوى) secara etimologis, berasal dari bahasa Arab yang artinya ialah jawaban terhadap sesuatu yang musykil dalam bidang hukum syari’ah maupun perundang-undangan.[[504]](#footnote-505) Ibnu Manzhūr ( w. 711 H) berkata: kata *fatwa* berarti **تبيين المشكل من الأَحكام** ”menjelaskan hukum-hukum yang rumit”. Kata fatwa فتوى)) bisa juga berarti pertanyaan.[[505]](#footnote-506) Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam QS. Al-Shoffat (37) ayat 11 sebagai berikut:

فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمْ مَنْ خَلَقْنا ( سورة الصفات **(37): 11)**

Artinya :**“***Maka tanyakanlah kepada mereka (musyrik Mekah): "Apakah mereka yang lebih kukuh kejadiannya ataukah apa**yang telah Kami ciptakan itu*?"( QS. Al-Shoffat (37) : 11)[[506]](#footnote-507)

Selanjutnya dalam Al-Munjid disebutkan bahwa *fatwa*( فتوى) bentuk jamaknya (*fatāwa*( فتاوى)) berarti nama dari apa yang dijelaskan seorang Alim mengenai hukum.[[507]](#footnote-508) Dalam berbagai bentuk derivasinya, kata yang sering digunakan adalah *yuftī* ( يُفْتىِ) *aftā* ( أفتَى) yang artinya berfatwa, *yastaftī* dan *istaftī* (- يستفتي استفتى) artinya meminta fatwa, dan *al-Muftī* ( المُفْتِى ) yang artinya pemberi fatwa.[[508]](#footnote-509)

Menurut Al-Fayumi, *al-fatwa* ( الفتوَى) berasa dari kata *al-fata* (الفتَى) artinya pemuda yang kuat. Dimaksudkan dengan pemuda yang kuat, bahwa seorang mufti pemberi fatwa harus kuat menghadapi pertanyaan yang diajukan seseorang atau kelompok dengan jawaban yang menyegarkan dan argument-argumen yang kuat.[[509]](#footnote-510)

Sedangkan secara terminologis fatwa adalah menerangkan hukum agama dari suatu persoalan sebagai jawaban pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa *(mustaftī)*, baik perseorangan maupun kolektif, baik dikenal ataupun tidak dikenal.[[510]](#footnote-511) Menurut Zamaskhsyari ( w.538 H), *al-fatwa* adalah penjelasan hukum Syara’ tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang maupun kelompok.[[511]](#footnote-512) Dalam kamus bahasa Indonesia mengartikan ”fatwa” sebagai “jawaban” (keputusan, pendapat) yang diberikan oleh mufti tentang suatu masalah.” Selain itu fatwa juga bermakna “nasihat orang alim; pelajaran baik atau petuah.[[512]](#footnote-513)

Sementara, definisi fatwa menurut Komisi Fatwa MUI, adalah penjelasan tentang hukum atau ajaran Islam mengenai permasalahan yang dihadapi atau ditanyakan oleh masyarakat serta merupakan pedoman dalam melaksanakan ajaran agamanya.[[513]](#footnote-514)

Di dalam Al-Qur’ān, kata fatwa dan berbagai bentuknya digunakan beberapa kali, antara lain: kata *yuftīkum* ( يفتيكم ) dan *yastaftūnaka* ( يستفتونك ) masing-masing digunakan dua kali[[514]](#footnote-515); kata *lā tastafti* (لاتستفت ) dan *tastaftiyān* ( تستفتيان ) masing-masing digunakan satu kali [[515]](#footnote-516); dalam bentuk perintah, *aftinā* ( أفتنا ) satu kali[[516]](#footnote-517); dan *aftunī* ( أفتوني) dua kali;[[517]](#footnote-518) serta *fastaftihum* ) فاستفتهم (dua kali[[518]](#footnote-519). Beberapa pernyataan di atas dipahami memiliki makna meminta penjelasan terhadap sesuatu yang belum atau tidak dijelaskan.[[519]](#footnote-520)

Formula yang harus ada dalam fatwa ada tiga, pertama si peminta fatwa (*mustaftī*) baik individu maupun sebuah kelompok. Kedua pemberi fatwa (*muftī*) dengan beberapa syarat yang diberikan oleh para ulama, dan ketiga materi fatwa.[[520]](#footnote-521) Ketiga unsur tersebut mesti ada, jika satu dari unsur tersebut tidak ada maka dipastikan fatwa tidak bisa keluar.

*Al-Muftī* (المفتي) adalah ahli fikih yang ditunjuk oleh pemerintah untuk menjawab permasalahan-permasalahan hukum syari’ah.[[521]](#footnote-522) Ibn Hamdan al-Hanbali saat mengemukakan makna kata "mufti" beliau menyatakan bahwa mufti “adalah orang yang memberitahukan hukum Allah swt karena pengetahuannya tentang dalil-dalil hukum tersebut.[[522]](#footnote-523)

Menurut al-Syaukani, seorang mufti adalah seorang mujtahid.[[523]](#footnote-524) Ini berarti bahwa tidak sembarang orang dapat menjadi mufti dan memberikan fatwa. Oleh karena itu, seorang mufti harus memiliki persyaratan ijtihad. Hanya saja, Abu Zahrah mengemukakan perbedaan yang cukup signifikan antara ijtihad dan *al-ifta`* (memberi fatwa). Menurutnya, yang kedua bersifat lebih khusus dari yang pertama, ijtihad. Kalau ijtihad merupakan upaya maksimal seorang mujtahid dalam menyimpulkan hukum, baik dalam hal yang sudah terjadi ataupun belum, maka *al-ifta`* dilakukan hanya bila permasalahan muncul dan seorang faqih berupaya mencari dan menemukan hukum masalah itu.[[524]](#footnote-525) Ini berarti bahwa hal yang kedua merupakan upaya mencari solusi atas permasalahan yang terjadi yang belum ditunjukkan penyelesaiannya dalam khazanah yang sudah ada.

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ahli sejarah hukum Islam, kapan fatwa mulai muncul, Muhammad Utsman Syubair, mengatakan bahwa mufti pertama dalam sejarah Islam adalah Nabi Muhammad SAW yang memberikan fatwa atas nama Allah SWT. sesuai dengan wahyu yang turun kepadanya bahwa diantara tugas seorang Nabi adalah menjelaskan hukum-hukum Syar’iah kepada umat manusia. Sebagaimana Allah SWT berfirman:

Artinya: “ *dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Al Quran) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman*.” [[525]](#footnote-526) ( QS. Al-Nahal [14]: 64 )

Kemudian dalam Ayat lain:

اللهُ

Artinya: “*dan (ingatlah), ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab (yaitu): "Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia, dan jangan kamu menyembunyikannya," lalu mereka melemparkan janji itu ke belakang punggung mereka dan mereka menukarnya dengan harga yang sedikit. Amatlah buruknya tukaran yang mereka terima*.”[[526]](#footnote-527) (QS. Ali Imran[ 3] : 187 )

Fatwa kemudian berkembang pada masa sahabat, dimana para sahabat dimintai sebuah keputusan hukum oleh orang awam yang kemudian terkenal dengan istilah fatwa shahabi. Derajat sahabat berbeda satu sama lain dalam memberikan fatwa, ada yang banyak berfatwa ada yang sedikit dan ada yang sedang.[[527]](#footnote-528) Termasuk kelompok pertama adalah; Umar bin Khatthob, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas’ud, Aisyah Ummul Mukminin, Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Abbas dan Abdullah bin Umar. Dan yang termasuk kelompok kedua yang sedikit memberikan fatwa adalah Abu Darda’, Ubaidah bin Jarrah, Hasan dan Husein bin Ali. Sementara Abu Bakar al-Shiddiq, Ummu Salamah, Anas bin Malik, Abu Sa’id al-Khudhri, Abu Hurairah, dan Utsman bin Affan termasuk golongan yang ketiga, yakni golongan menengah dalam memberikan fatwa.[[528]](#footnote-529)

Kemudian dilanjutnya masa tabi’in dan atba’ tabi’in, seperti Ibrahim al-Nakh’i ( w 96 H) disebut sebagai orang pertama yang telah memberikan fatwa dari golongan tabi’in. kemudian Atha’ bin Abi Rabah (w. 115 H) dan Abdullah bin Abi Juraih (w. 132 H) keduanya tinggal di Mekkah.[[529]](#footnote-530)

Perkerjaan menghimpun fatwa-fatwa belum dilakukan hingga abad ke 12. Di kalangan mazhab Hanafi kumpulan fatwa paling awal adalah yang dilakukan oleh Burhanuddin bin Maza ( w 570 H) berjudul *Zakhirah al-Burhaniyah*. Kemudian oleh Sijaruddin al-Sanjawi ( w. abad ke 6) berjudul *Al-Sirajiyah*, baru oleh Ibn Al-Ali ad-Din ( w. 800 H) berjudul *fatawa Tatar Khaniyah*. Di kalangan Mazhab Maliki, kumpulan fatwa yang paling awal adalah al-Wanyarisi ( w. 914 H) berjudul *Mi’yar Al-Maghrib*. Di kalangan Mazhab Hanbali adalah kitab *Majmu’ al-Fatwa* oleh Ibn Taimiyah. Pada abad 17, kumpulan fatwa yang paling tersohor adalah buatan India, yang terkenal dengan *fatawa ‘Al-amariqiyah*[[530]](#footnote-531).

Di kalangan mazhab Syafi’i ada beberapa buku fatwa yang sangat tersohor, diantaranya “*Fatawa Imam Nawawi*” oleh Abu Zakariya Al-Nawawi, kemudian“*al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyah*”, oleh Ibu Hajar al-Haitami dan juga *Fatawa al-Musholiyah* oleh ‘izzud bin Abd al-Salam. Kemudian muncul kumpulan fatwa-fatwa oleh ulama kontemperor seperti kumpulan fatwa Syeikhul Akbar Mahmud Syaltut, berjudul “*al-Fatwa*”. Kemudian kitab “*Fatawa*” oleh Musthofa al-Zarqa, *Fatawa Mu’ahsirah* oleh Syeikh Yusuf Al-Qardhawi dan kumpulan fatwa Syeikh Muhammad Sa’id Romadhon Al-Buthi yang berjudul” *Ma’a an-Nās Masyurāt wa Fatāwa* dan Wahbah bin Musthofa Al-Zuhaili menulis buku berjudul *Fatawa Muashirah.[[531]](#footnote-532)*

Dinamika fatwa sendiri telah berkembang di dunia Muslim kontemporer seperti *Syaikh al-Islām* sebuah lembaga fatwa yang eksistensinya diakui oleh ke kahlifatanTurki utsmani dan negara-negara yang berada di bawahnya. Kekuasaan yang diemban berupa kekuasaan legislatif, sebagai tempat konsultasi politik Sultan, mempunyai otoritas dalam memberikan fatwa yang terjadi pada waktu itu, serta sebagai penguasa spiritual Sultan. Kekuasaannya bertambah dengan adanya konstitusi 1876 M yakni mempunyai kekuasaan dalam bidang eksekutif, serta wewenang mengontrol badan yudikatif dan legislatif.[[532]](#footnote-533) Namun keberadaannya kemudian dihapuskan oleh pemerintah modern di bawah pimpinan Mustafa Kemal Ataturk.

Perkembangan fatwa juga terjadi di Mesir, yakni Muḥammad Abduh (1849-1905 M) seorang mufti besar yang berpengaruh di Mesir. Pendapatnya tidak terikat oleh mazhab apapun, sebab ia berpendapat bahwa ijtihad adalah kewajiban bagi seorang muslim. Bahwa bermazhab merupakan hal biasa namun *taqlid* buta terhadap suatu mazhab bisa menjadi berbahaya sebab bisa berakibat pada permusuhan dan saling cela.[[533]](#footnote-534) Pendapat yang demikian disinyalir oleh beberapa pemerhati sebagai westernisasi pemikiran, sebab pendapatnya berbarengan dengan intervensi ide Barat ke Mesir. Pendapat ini kurang beralasan, sebab pada realitasnya pendapat Abduh ini banyak dipengaruhi oleh gurunya yakni Jamal al-Dīn al-Afghanī (1839-1897 M) yang datang ke Mesir hingga akhir 1878 M ketika mengajar di al-Azhar.[[534]](#footnote-535)

Pada masa kontemporer, pemerintah Mesir membentuk lembaga fatwa yang diberi nama *Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyyah* yang diketuai oleh Syaikh al-Azhar. Lembaga ini kemudian menjadi tempat rujukan hukum Islam. Beberapa negara muslim lain juga telah membuat lembaga fatwa antara lain Kuwait yang dibentuk oleh Universitas Kuwait yang terfokus pada kajian Syari’ah dan Dirāsah Islāmiyyah. Tunisia yang dibentuk di Universitas Zaituniyyah, Arab Saudi, dan Sudan.[[535]](#footnote-536)

Lembaga fatwa yang juga berkembang di Arab Saudi adalah “*al-Lajnaḥ al-Dāimah li al-Buhūth al-Islāmiyyah wa al-Iftā*” atau *Council for Scientific Research and Legal Opinion*, namun fatwa yang dikeluarkan darinya mendapat kritikan yang keras dari pengamat, salah satunya adalah Khaled M. Abou El Fadel. Ia menilai fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh CLRO tidak berpihak pada harkat dan martabat perempuan.[[536]](#footnote-537)

Fatwa-fatwa yang telah difatwakan oleh ulama terdahulu yang begitu banyak kemudian ada yang terbukukan dan tersebar hampir di seluruh dunia seperti *al-Manār* yang merupakan fatwa Rashīd Riḍā. Ada juga fatwa yang dipublikasikan dalam kalangan terbatas yakni dalam sebuah majalah, seperti *Nūr al-Islām* dan Mimbar Islām yang berada di Kairo, majalah *al-Waḥy al-Islām* di Kuwait, majalah *Manār al-Islām* Abu Dhabi, dan al-Shibah terbitan Beirut.[[537]](#footnote-538)

Sementara lembaga fatwa di Indonesia sebelum terbentuknya MUI adalah lembaga fatwa yang didirikan oleh Muhammadiyah dan NU. Muhammadiyah mendirikan wadah fatwa dengan nama *Majelis Tarjīh* Muhammadiyah dan NU dengan nama *Bahtsul Masāil Diniah* atau yang dikenal dengan *Bahtsul* *Masāil*. Dua organisasi ini dengan dua model lembaga fatwa yang berbeda telah ada sejak zaman penjajahan hingga saat ini. *Bahtsul* *Masāil* sendiri seperti dikatakan Sahal Mahfudz sebenarnya telah ada jauh sebelum NU berdiri 1926. Kegiatan tersebut bermula dari kajian yang diadakan para kyai dan santri yang kemudian diterbitkan dalam sebuah buletin yang bernama *Lailatul Ijtima’ Nahdlatul Oelam*. Buletin ini kemudian dijadikan sebagai diskusi jarak jauh antar pesantren. Hasil keputusan satu pesantren kemudian ditanggapi oleh pesantren yang lain dan begitu seterusnya.[[538]](#footnote-539)

Fatwa dalam NU telah terjadi sejak Muktamar NU I tanggal 21 Oktober 1926 di Surabaya dan pada Muktamar selanjutnya. Selain pada saat Muktamar, fatwa juga diberikan dalam forum lain di kalangan NU seperti fatwa pada pertemuan Pengurus Besar Syuriah NU I tahun 1960 di Jakarta, Keputusan Rapat Dewan Partai NU tanggal 25 Oktober 1961 di Salatiga, Keputusan Munas Alim Ulama di Yogyakarta tanggal 30 Agustus 1981, dan beberapa keputusan lain dalam tubuh NU.[[539]](#footnote-540)

Namun demikian keberadaan lembaga tersebut secara permanen baru dikukuhkan ketika Muktamar NU XXVIII di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta pada 26-28 November 1989 dengan rekomendasi tentang pendirian lembaga bahsul masa‟il yang permanen dengan tujuan membahas masalah-masalah *mauqūf* dan kontemporer yang segera harus mendapat jawaban. Kemudian dikukuhkan kembali pada forum Munas Alim Ulama pada 21-25 Januari 1992 di Bandar Lampung tentang sistem pengambilan keputusan hukum dalam *Bahtsul* *Masāil* di lingkungan NU.[[540]](#footnote-541) Kecenderungan bermazhab Shafi‟i dialamatkan pada lembaga tersebut. Hal itu dapat dilihat dari berbagai kitab-kitab referensi yang mayoritas dari kalangan Shafi’iyyah seperti kitab ‘Iānah al-Ṭālibīn yang merupakan kitab pokok ulama NU.[[541]](#footnote-542)

Berbeda dengan NU, Muhammadiyah dengan lembaga Majlis Tarjihnya dinilai sebagai organisasi Islam Modern. Atho Mudzhar menggolongkan kecenderungan organisasi ke dalam dua kategori, reformis dan konservatif.[[542]](#footnote-543) Dapat dikatakan bahwa NU merupakan lembaga yang cenderung konservatif karena lebih memilih untuk mempertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil hal baru yang lebih baik, sedangkan Muhammadiyah cenderung sebagai lembaga reformis karena lebih memilih untuk merujuk kembali pada Al-Qur’ān dan hadis dan tidak memilih pada salah satu mazhab namun memilih pendapat yang sesuai dengan kondisi dan situasi. Keduanya mempunyai perbedaan dalam hal teologi dan ajaran Islam, namun dalam perjalanannya asumsi demikian semakin menipis sebab NU dalam hal ini sedikit demi sedikit mulai memodernisasikan diri.[[543]](#footnote-544)

Lembaga fatwa Muhammadiyah adalah Majelis Tarjih yang diusulkan dan diprakarsai oleh Mas Mansur pada Muktamar Muhammadiyah XVI di Pekalongan. Selanjutnya diresmikan pada Muktamar XVII di Yogyakarta dan diketuai oleh Mas Mansur.[[544]](#footnote-545)

Jika awalnya hanya berkutat pada persoalan khilafiyyah maka lambat laun forum Majlis Tarjih ini membahas dinamikan kontemporer seperti masalah sosial dan kedokteran. Selain menghadirkan ulama dalam setiap kasus yang akan diterliti juga menghadirkan tenaga ahli, misalnya dari kedokteran dan sebagainya. Anggotanya terdiri dari ulama yang berkompeten bertarjih baik laki-laki maupun perempuan.[[545]](#footnote-546)

Kedua lembaga tersebut telah berperan aktif dalam dinamikan hukum Islam khususnya dalam bidang fatwa[[546]](#footnote-547) Hal tersebut kemudian menggerakkan para ulama dan pemerintah untuk membentuk sebuah lembaga fatwa dalam skala nasional, yang menggabungkan berbagai organisasi Islam yang ada. Maka pada 1975 pemerintah mendeklarasikan Majelis Ulama Indonesia. MUI yang merupakan lembaga fatwa semi-pemerintah secara lambat laun turut mewarnai pembaruan dan perkembangan hukum yang ada di Indonesia mengingat masyarakat yang heterogen. Lembaga ini adalah lembaga yang paling dinamis atau paling tidak responsif dalam menanggapi dinamika kontemporer dewasa ini.

1. Peran dan Tugas Lembaga Fatwa MUI

Keberadaan Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dipandang sangat penting, karena Komisi ini diharapkan dapat menjawab segala permasalahan hukum Islam yang senantiasa muncul dan semakin kompleks yang dihadapi oleh umat Islam Indonesia. Tugas yang diemban Komisi, yakni memberikan fatwa *(ifta),* bukanlah pekerjaan mudah yang dapat dilakukan oleh setiap orang, melainkan pekerjaan sulit dan mengandung resiko berat yang kelak akan dipertanggungjawabkan kepada Allah SWT. Hal ini mengingat tujuan pekerjaan tersebut adalah menjelaskan hukum Allah kepada masyarakat yang akan mempedomani dan mengamalkannya. Oleh karena itu tidaklah mengherankan jika hampir seluruh kitab *Ushul al-Fiqh* membicarakan masalah *ifta.* dan menetapkan sejumlah *adab* (kode etik), dan persyaratan sangat ketat dan berat yang harus dipegang teguh oleh setiap orang yang akan memeberikan fatwa.[[547]](#footnote-548)

Di antara prinsip dan persyaratan tersebut ialah bahwa *mufti* (orang atau lembaga yang memberikan fatwa) harus mengetahui hukum Islam secara mendalam berikut dalil-dalilnya. Ia tidak dibenarkan berfatwa hanya didasarkan pada keinginan dan kepentingan tertentu atau dugaan-dugaan semata tanpa didasarkan pada dalil. Fatwa harus dikeluarkan oleh orang atau lembaga yang mempunyai kompetensi untuk itu, sebab fatwa yang dikeluarkan secara sembarang akan melahirkan tindakan *tahakkum* (perbuatan membuat-buat hukum), perbuatan *tahakkum* harus dihindari, karena perbuatan ini dosanya lebih berat dari dosa syirik.[[548]](#footnote-549) Sebagaimana firman Allah SWT dalam QS. Al-Nahl [16]ayat 116:

اللهِ ( سورة النحل [16] : 116)

Artinya: “*dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara Dusta "Ini halal dan ini haram", untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah Tiadalah beruntung*.[[549]](#footnote-550)” ( QS. Al-Nahl [16]:116 )

Ayat ini secara tegas melarang mengatakan hukum "halal haram" secara dusta dan kebohongan. Sementara itu, sebagaimana dapat dipahami dari firman Allah SWT QS. Al-A'raf [7] ayat 33 bahwa perbuatan *tahakkum* merupakan perbuatan dosa, yang disetarakan dengan dosa syirik, Sebagaimana Firmannya:

للهِ الله ( سورة الأعراف [7] : 33)

Artinya: “ *Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui*.[[550]](#footnote-551)" ( QS. Al-‘Akraf [7]:33 )

Sejalan dengan kedua ayat di atas, Nabi Muhammad SAW dalam sebuah hadisnya menjelaskan bahwa orang yang paling berani untuk berfatwa adalah orang yang paling berani masuk neraka. Sebagaiman Sabdanya:

أَجْرَؤُكُمْ عَلَى الْفُتْيَا أَجْرَأُكُمْ عَلَى النَّارِ ( رواه الدارمي )[[551]](#footnote-552)

*Artinya: “Orang yang paling berani diantara kamu untuk berfatwa adalah orang yang paling berani masuk neraka”* ( HR. Al-Darimi)

Ayat Al-Qur’ān dan hadis Nabi SAW di atas senantiasa dipegang teguh oleh Komisi Fatwa dan Hukum MUI setiap akan mengeluarkan suatu fatwa. Oleh karena itu, kira dapat dimaklumi apabila ada kesan yang dirasakan bahwa Komisi Fatwa tidak produktif atau agak lamban dalam merespon persoalan yang merebak di tengah–tengah masyarakat. Sebab, selain khawatir akan terkena ancaman ayat dan hadis di atas, untuk mengeluarkan sebuah fatwa harus memperhatikan situasi dan kondisi, sehingga fatwanya benar-benar membagi kemaslahatan bari masyarakat dan sejalan dengan tujuan persyariatan Islam (*maqāṣid al-sharī*‘*ah*), yaitu *al-maṣālih al-‘āmmah)* atau kemaslahatan umum yang di sepakati oleh seluruh ulama.[[552]](#footnote-553)

Ibnu Qayyim mencatat, bahwa kalangan salaf ( sahabat dan tabi’in) tidak senang mudah berfatwa, dan kalau sudah ada seorang diantara mereka berfatwa,itu sudah dianggap memadai. Fatwa menghendaki pula pengetahuan memadai tentang apa yang hendak difatwakan. Mufti tidak boleh memfatwakan masalah apa saja yang ditanyakan kepadanya, yang dalam hal ini Ibnu Abbas menyampaikan kritikan amat pedas:

إن كل من أفتى الناس فى كل ما يسئله عنه لمجنون

Artinya: “*Setiap yang berfatwa untuk orang banyak mengenai semua masalah yang ditanyakan kepadanya sesungguh mereka gila*”.[[553]](#footnote-554)

Dalam khidmahnya membangun kehidupan berbangsa dan bermasyarakat, MUI berperan sebagai pemberi fatwa bagi umat Islam baik diminta maupun tidak diminta. Sebagai lembaga pemberi fatwa MUI mengakomodasi dan menyalurkan aspirasi umat Islam Indonesia yang sangat beragam aliran paham dan pemikiran serta organisasi keagamaannya.[[554]](#footnote-555)

Fatwa menemukan urgensitasnya karena ia memuat penjelasan dan bimbingan hukum mengenai berbagai hal, mulai dari masalah ibadah, muamalah (sosial, politik maupun ekonomi) hingga masalah-masalah aktual dan kontemporer yang muncul seiring dengan perkembangan peradaban manusia. Dalam konteks tata perundangan nasional, fatwa MUI memang tidak menjadi bagian dalam sistem hukum dan perundang-undangan di Indonesia, bahkan dalam struktur kelembagaan negara juga tidak dikenal apa yang disebut dengan mufti ataupun lembaga fatwa. Selain itu, hakekat dasar fatwa sesungguhnya berfungsi sebagai sebuah pendapat hukum (*legal opinion*) yang daya ikatnya berbeda dengan putusan hukum (*qadlā'*)[[555]](#footnote-556).

Namun kenyataan yang terjadi, fatwa bagi sebagian besar umat Islam Indonesia tidak hanya dipahami sebagai pendapat hukum yang tidak mengikat, tapi lebih jauh dari itu fatwa ulama sudah menjadi acuan dan pedoman pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari.[[556]](#footnote-557) Di samping itu, fatwa MUI juga manjadi rujukan dalam perumusan paraturan perundang-undangan. [[557]](#footnote-558)

Efektivitas fatwa MUI tersebut, menurut Asrorun Ni’am Sholeh, disebabkan oleh setidaknya dua faktor, *pertama* aspek kompetensi kelembagaan, dan *kedua* aspek kompetensi personal. Pada aspek kompetensi kelembagaan dapat dilihat dari sejarah kelahiran MUI sebagaimana dijelaskan pada bagian terdahulu. Dengan demikian, secara kelembagaan fatwa MUI dapat diterima oleh komunitas lintas ormas Islam. Sebagaimana diketahui, di Indonesia terdapat banyak Ormas Islam, dan sebagian dari itu memiliki lembaga fatwa. Sayangnya, banyak produk fatwa yang dikeluarkan lembaga fatwa ormas Islam kurang efektif karena hanya menjangkau komunitas di organisasinya masing-masing. Berangkat dari realitas tersebut, maka MUI, sebagai *melting pot* (wadah berhimpun ulama dan zu’ama dari berbagai komponen/ormas Islam di Indonesia), memiliki posisi strategis dalam hal ini. Walaupun MUI tidak merupakan supra struktur dari ormas-ormas Islam yang ada di Indonesia, akan tetapi MUI bisa disebut sebagai sebuah wadah yang merepresentasikan umat Islam Indonesia.[[558]](#footnote-559)

Sementara, terkait dengan kompetensi personal, dapat dilihat dari tingkat representasi pengurus MUI, terkhusus komisi Fatwa yang mencerminkan keberagaman latar belakang keilmuan, serta keberagaman latar belakang organisasi keagamaan Islam. Secara umum, pengurus MUI merupakan fungsionaris atau pimpinan ormas-ormas Islam, bahkan MUI juga mengakomodir tokoh-tokoh lain yang tidak berasal dari ormas Islam yang mempunyai kredibilitas dan kapabilitas, seperti Perguruan Tinggi Islam, Pesantren serta institusi keislaman lainnya.[[559]](#footnote-560)

Wibawa dan pengaruh ulama yang bertindak sebagai mufti merupakan indikator utama kuat atau lemahnya efektivitas fatwa dalam menyelesaikan problem yang dihadapi masyarakat. Keanekaragaman masyarakat ( terutama di perkotaan) yang terdiri dari berbagaia kelompok, aliran, golongan dengan latar belakang budaya, tradisi dan pendidikan yang berbeda merupakan salah satu tantangan nyata efektifitas fatwa, karena sangat mungkin fatwa hanya mempunyai daya ikat untuk kelompok masyarakat tertentu saja, sedangkan kelompok lain yang tidak mengakui atau tidak mengenal fatwa tidak merasa terikat dengan fatwa, melainkan akan mengikuti pola pikir yang sesuai dengan aspirasi kelompok mereka sendiri.[[560]](#footnote-561)

MUI sebagai wadah perkhidmatan ulama kepada umat Islam di Indonesia mempunyai beberapa fungsi dan tugas yang harus diemban. Salah satu fungsi dan tugas tersebut adalah memberi fatwa keagamaan di Indonesia. Oleh karena posisi MUI yang strategis inilah, maka fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh Majelis Ulama Indonesia mempunyai daya terima yang tinggi di kalangan umat Islam Indonesia di banding dengan fatwa yang ditetapkan oleh ormas Islam.[[561]](#footnote-562)

1. Dasar Penetapan Fatwa MUI

Untuk melakukan tugasnya sebagai pemberi fatwa, MUI mempunyai aturan main yang tertuang dalam Pedoman Tata Cara Penetapan Fatwayang telah diputuskan pada 18 januari 1986,[[562]](#footnote-563) kemudian pedoman tersebut di perbarui dengan Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesiayang diputuskan pada tanggal 2 Oktober 1997 di Jakarta,[[563]](#footnote-564) dan disempurnakan lagi dengan judul” Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI” pada 2001.[[564]](#footnote-565) Terakhir, pedoman ini disempurnakan kembali melalui forum Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia I Yang berlangsung pada tanggal 20-22 Syawal 1424 H/ 14-16 Desember 2003 M di Jakarta[[565]](#footnote-566).

Berbagai pertimbangan melatarbelakangi perubahan pedoman itu, di antaranya:

a. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta keberhasilan pembangunan di berbagai bidang menyebabkan banyak perilaku dan persoalan baru yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya menjadi kenyataan;

b. Berkembangnya kesadaran beragama dikalangan umat Islam menyebabkan banyak munculnya pertanyaan dalam berbagai bidang yang mereka dapati dan mereka tidak mengetahui apa pandangan Islam terhadap hal-hal yang menurut mereka baru dan tidak mereka dapati dari peninggalan para pendahulu mereka;

c. Boleh jadi, permasalahan yang dipertanyakan itu sudah ada jawabannya di dalam berbagai peninggalan masa lalu, mulai dari Al-Qur’ān sampai pendapat para ulama dalam berbagai kitabnya;

d. Bila tidak, maka jawaban itu harus diupayakan dengan segala kemampuan yang dimiliki, terutama oleh para ulama yang memiliki kapasitas pengetahuan yang memadai dalam bidangnya;

e. Majelis Ulama Indonesia sebagai wadah musyawarah para ulama, zu’ama, dan cendekiawan muslim sudah seharusnya menjadi pengayom seluruh muslim Indonesia. Oleh karenanya, lembaga ini adalah lembaga yang paling memiliki kompetensi untuk memberikan solusi bagi berbagai permasalahan sosial keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat. Di samping itu juga, lembaga ini telah mendapat kepercayaan penuh masyarakat dan pemerintah.[[566]](#footnote-567)

Sebagaimana termaktub dalam Pedoman penetapan fatwa MUI, Maka fatwa MUI ditetapkan berdasarkan pada Al-Qur’ān, Hadis, Ijma’ dan Qiyas, dan aktifitas penetapan fatwa dilakukan secara kolektif oleh lembaga yang dinamakan “Komisi Fatwa”, serta penetapan fatwa MUI bersifat responsif, proaktif, dan antisipatif.[[567]](#footnote-568) Berbeda dengan definisi fatwa secara umum, yang basisnya adalah pertanyaan dari *mustafti*, yang oleh karenanya bersifat pasif, fatwa MUI dengan ketiga sifat ini maka dituntut untuk aktif, tidak sekedar menunggu pertanyaan ataupun pengaduan dari *mustafti*.

Al-Qur’ān, Hadis, Ijma’dan Qiyas merupakan sumber dan dalil hukum syara’ yang disepakati oleh jumhur ulama. Sedangkan yang lainnya, seperti *al-istihsan*, *al-istishlah*, *sadd al-dzari‘ah* dan lain sebagainya, diperselisihkan keberadaannya sebagai dalil hukum oleh ulama.[[568]](#footnote-569) Meski demikian, metode *istinbath* hukum lain seperti *istihsan*, *istishlah*, dan *sadd a-ldzariah,* tetap digunakan dalam fatwa MUI setelah keempat sumber dan dalil hukum tersebut melalui pendekatan *manhajī.*[[569]](#footnote-570)

Kesepakatan jumhur ulama terhadap penggunaan Al-Qur’ān, Sunnah, Ijma’ dan Qiyas didasarkan pada ayat Al-Qur’ān dalam QS. Al-Nisa [4] ayat 59 sebagai berikut:

اللهَ اللهِ ( سورة النساء : 59)

Artinya:*“ Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya[[570]](#footnote-571).*( QS. Al-Nisa[4]: 59)

Wahbah Al-Zuhaili berkata: perintah untuk taat kepada Allah dan Rasulnya merupakan perintah untuk mengikuti Al-Qur’ān dan Sunnah, dan suruhan taat kepada ulil amri dari kaum mulimin merupakan perintah untuk mengikuti kesepakatan para ulama mujtahid (*ijma’*), serta perintah mengambalikan permasalahan yang terjadi perbedaan pendapat kepada Al-Qur’ān dan Sunnah pada saat tidak ada *nas* dan juga Ijma’ merupakan perintah melakukan qiyas” [[571]](#footnote-572)

Sementara urutan pemakain dalil ini diperkuat oleh hadis Mua’dz bin Jabal ketika diutus Rasulullah SAW untuk menjadi *qadhi* ke Yaman yang menegaskan penggunaan ijtihad oleh Mu'adz ketika tidak ditemukan dalil dari ayat-ayat Al-Qur’ān dan Sunnah. Sebagaimana dikutip oleh Imam Abu Daud dan Al-Baihaqi dalam Musnadnya:

عَن أُنَاسٍ مِنْ أَهْلِ حِمْصٍ ، مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ : كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ ؟ قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللهِ ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللهِ ؟ قَالَ : فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ، وَلاَ فِي كِتَابِ اللهِ ؟ قَالَ : أَجْتَهِدُ رَأْيِي ، وَلاَ آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم صَدْرَهُ ، وَقَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ ، رَسُولِ اللهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ ( رواه أبو داود )[[572]](#footnote-573)

Artinya: “Diriwayatkan dari sekelompok penduduk Homs, mereka termasuk sahabat *Muadz bin Jabal, bahwa Rasulullah SAW ketika bermaksud mengutus Muadz ke negeri Yaman. Nabi SAW bertanya kepada Muadz,”bagaimana kamu akan menetapkan hukum kalau dihadapkan pada satu masalah yang memerlukan penetapan hukum?”, Muadz menjawab, “Saya akan menetapkan hukum berdasarkan Al-Qur’ān. Rasul bertanya lagi, “Seandainya tidak ditemukan ketetapannya di dalam Al-Qur’ān?” Muadz menjawab, “Saya akan tetapkan berdasarkan Hadits”. Rasul bertanya lagi, “Seandainya tidak engkau temukan ketetapannya dalam Al-Qur’ān dan Hadits”, Muadz menjawab” saya akan berijtihad berdasarkan pendapat saya sendiri dengan seksama” kemudian, Rasulullah Saw menepuk dada Muadz bin Jabal, seraya berkata;” Segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah terhadap jalan yang diridhainya*”. ( HR. Abu Daud dan Baihaqi)

Dalam hadis lain yang diriwayatkan oleh Al-Bahaqi dan Al-Darimi, dijelaskan juga bagaimana urutan pemberlakuan dalil ini, Yaitu sabda Nabi Saw:

عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ : كَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ خَصْمٌ نَظَرَ فِى كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ مَا يَقْضِى بِهِ قَضَى بِهِ بَيْنَهُمْ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِى الْكِتَابِ نَظَرَ هَلْ كَانَتْ مِنَ النَّبِىِّ -صلى الله عليه وسلم- فِيهِ سُنَّةٌ فَإِنْ عَلِمَهَا قَضَى بِهَا وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ خَرَجَ فَسَأَلَ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ أَتَانِى كَذَا وَكَذَا فَنَظَرْتُ فِى كِتَابِ اللَّهِ وَفِى سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَلَمْ أَجِدْ فِى ذَلِكَ شَيْئًا فَهَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ نَبِىَّ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَضَى فِى ذَلِكَ بِقَضَاءٍ فَرُبَّمَا قَامَ إِلَيْهِ الرَّهْطُ فَقَالُوا نَعَمْ قَضَى فِيهِ بِكَذَا وَكَذَا فَيَأْخُذُ بِقَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَإِنْ أَعْيَاهُ ذَلِكَ دَعَا رُءُوسَ الْمُسْلِمِينَ وَعُلَمَاءَهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَإِذَا اجْتَمَعَ رَأْيُهُمْ عَلَى الأَمْرِ قَضَى بِهِ[[573]](#footnote-574)

Artinya: “ *Dari Maimun Bin Mihran ia berkata:**Adalah Abu Bakar RA. ketika menemui suatu permasalahan yang diperselisihkan segera ia merujuk kitabullah, jika ditemuinya dalam kitabullah (hukum masalah tersebut) maka ia akan memutuskannya berdasarkan kitabullah, dan jika ia tidak menemukannya dalam kitabullah sedangkan ia mengetahui (hukumnya) dari Rasulullah SAW maka ia memutuskannya berdasarkan sunnah Rasulullah, dan jika tidak ditemukannya juga dalam sunnah Rasulullah maka ia menanyakannya kepada para Shahabat, lalu beliau berakata:”Saya punya permasalahan begini begini, saya telah menelaah kitabullah dan sunnah Rasulullah belum saya temukan masalah ini, apakah kamu mengetahui masalah ini pernah Nabi putuskan? Maka terkadang ada sekelompok sahabat yang menjawab: iya. Maka Abu Bakar memutuskan perkara itu sesuai dengan putusan Nabi SAW. Dan jika tidak ditemukan juga dalam putusan Nabi maka ia segera mengumpulkan para sahabat terkemuka untuk memusyawarahkan (hukum permasalahan tersebut),**dan jika di antara para sahabat tersebut telah terjadi satu konsensus (terhadap hukum permasalahan**tersebut), maka ia akan memutuskannya berdasarkan konsensus para sahabat tersebut*” ( HR. Baihaqi, Al-Darimi)

Al-Qur’ān, As-Sunnah dan Ijma’ dianggap sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri dalam menetapkan hokum syari’ah karena tidak membutuhkan pihak lain dalam menetapkan suatu hukum. Sedangkan qiyas tidak dianggap sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri karena membutuhkan cantolan hukum yang ada dalam Al-Qur’ān, As-Sunnah dan Ijma’, dengan cara menggali ‘illat yang ada pada hukum asal. Dengan demikian, dalil qiyas sifatnya tidak independen dengan dalil yang bersifat *naql*, terikat dengan *"ashl"* yang terdapat dalam nash Al-Qur’ān dan Sunnah[[574]](#footnote-575)

1. Metode Penetapan Fatwa MUI

Penyempurnaan lain dari pedoman penetapan fatwa MUI adalah memisahkan antara dasar dan metode penetapan fatwa dalam bab yang berbeda. Penetapan fatwa didasarkan pada al- Qur’an, sunnah (hadis), ijma’, dan qiyas, sedang metode penetapan fatwa melalui lima langkah.[[575]](#footnote-576)

Langkah *pertama,* sebelum fatwa ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara seksama berikut dalil-dalilnya. Dari sini dapat dimengerti bahwa fatwa MUI mempunyai transmisi dan kesinambungan dengan masalah yang difatwakan oleh para imam mazhab. Metode ini meneguhkan MUI sebagai pewaris tradisi keilmuan ulama generasi sebelumnya, sekaligus meneguhkan konsistensi MUI dalam menjalankan fungsi ahli waris para nabi (*waratsah al-anbiy*a').[[576]](#footnote-577) dengan mengikuti tradisi dan keilmuan ulama pendahulu (*salaf al-shalih*). Pedoman yang bersifat normatif ini agaknya sejalan dengan realitas latar belakang keilmuan para pengurus Komisi Fatwa MUI, yang mayoritas berlatar belakang disiplin fiqh, khususnya mazhab Syafi'i. Sebenarnya, secara umum, mayoritas masyarakat muslim di Indonesia, secara hukum mengikuti mazhab Syafi'i, sedang dalam doktrin keagamaan mengikuti teologi Asy'ary.[[577]](#footnote-578)

Hal tersebut didukung oleh fakta bahwa hampir semua tulisan dalam bahasa Arab tentang fiqh dan hukum Islam, yang dipakai di lembaga pendidikan Islam di Indonesia adalah karya-karya ulama dari mazhab Syafi'i. Daftar buku ini meliputi antara lain; *Minhaj al-Thalibin* karya al-Nawawi (w. 679 H) dengan *khulashah* dan *hashiyah*nya, yakni *Kanz al-Raghibin* oleh al-Mahalli (w. 864 H), *Syarh Kanz al-Raghibin* oleh Qalyuby dan 'Umairah, *Minhaj al-Thullab* karya al-Anshary (w. 926 H), *Fath al-Wahhab* karya al-Anshary (w. 926 H), *Tuhfah al-Muhtaj* karya Ibn Hajar al-Haitsami (w. 973 H), *Mughni al-Muhtaj* karya Syarbani (w. 977 H), dan *Nihayah* *al-Muhtaj* karya al-Ramli (w. 1004 H).[[578]](#footnote-579)

Hanya saja, belakangan, seiring dengan banyaknya sarjana Timur Tengah yang telah menyelesaikan pendidikannya, kecenderungan bermazhab secara *qaul* sudah mulai bergeser ke arah *manhaji*, dan keterikatan dengan mazhab Syafi'i juga sudah mulai longgar. Lebih lanjut, terjadi interaksi metodologis antar mazhab fiqh. Bahkan dalam batas tertentu, juga terjadi penggunaan metode yang eklektik (*talfiq*), dengan mengambil metode lintas mazhab yang sesuai dengan mengedepankan prinsip kemaslahatan.[[579]](#footnote-580)

Dalam lingkup fatwa MUI, upaya mengikuti mazhab fiqh secara elektik dapat dilihat saat pengambilan keputusan fatwa mengenai hukum memakan dan membudidayakan kodok. Pada tahun 1984, Pemerintah telah menganjurkan para petani untuk berternak kodok hijau di Provinsi Sumatera Barat. Dalam usaha agar Pemerintah memperoleh dukungan terhadap program itu, maka kantor Departemen Pertanian Sumatra Barat telah mengirimkan surat kepada Majelis Ulama daerah meminta fatwa tentang peternakan kodok hijau dan memakan dagingnya. Pada tanggal 21 Juli 1984 MUI Sumatera Barat bersidang dan menetapkan fatwa bahwa baik membudidayakan maupun memakan daging kodok hijau dibolehkan dalam agama Islam. Hal ini didasarkan pada keumuman ayat yang menyatakan bahwa setiap makhluk hidup yang dapat dimakan yang diciptakan Allah SWT di dunia pada dasarnya adalah halal dan boleh dimakan kecuali beberapa binatang tertentu yang jelas dilarang dalam Al-Qur’ān. Dalam masalah kodok, menurut dalil ini, larangan itu tidak ada.

Tidak lama dari fatwa MUI Sumatera Barat yang cukup menghebohkan ini, Majelis Ulama Daerah Nusa Tenggara Barat mengeluarkan fatwa yang isinya bertentangan. Fatwa ini menegaskan bahwa baik beternak kodok maupun memakan dagingnya dilarang dalam Islam. Dalilnya adalah bahwa kodok termasuk binatang yang hidup di air dan di daratan pada waktu yang bersamaan. Ini sejalan dengan pandangan Imam Syafi'i. Kedua fatwa ini tak pelak telah menjadi kontoversi dan memancing kebingungan umum, termasuk Pemerintah yang berencana mengembangan budi daya kodok.[[580]](#footnote-581)

Dalam upaya untuk meminimalkan kontroversi dan menghilangkan kebingungan masyarakat, Pemerintah melalui Sekretaris Menteri Muda Peternakan, pada tanggal 17 Oktober 1984 mengirim surat permintaan fatwa kepada MUI Pusat mengenai ihwal yang sama agar terjadi ketenangan. Dan pada tanggal 18 November 1984 Komisi Fatwa MUI secara khusus membahas masalah budidaya dan memakan daging kodok. Di samping Ketua dan anggota Komisi Fatwa, rapat juga dihadiri oleh pakar perikanan dari Institut Pertanian Bogor yang menjelaskan tentang kehidupan kodok dan peternakannya, juga perwakilan MUI Daerah Sumatera Barat dan NTB serta beberapa Dekan Fakultas Syariah PTAIN. Setelah mendengar keterangan ahli serta makalah-makalah yang disampaikan serta mempelajari dalil-dalil yang disajikan maka rapat Komisi Fatwa MUI menyepakati untuk mengeluarkan fatwa yang bersifat kompromis, yang menyatakan bahwa berternak kodok diperbolehkan dalam Islam, tetapi memakan daging kodok diharamkan. Fatwa itu menjelaskan bahwa pemberian izin untuk berternak didasarkan pada mazhab Maliki dan larangan memakan daging kodok berdasarkan mazhab Syafi'i.[[581]](#footnote-582) Ini adalah bentuk praktek *talfiq* mazhab dalam penetapan fatwa MUI yang diharapkan dapat menyelesaikan permasalahan. Walau demikian, fatwa tersebut tidak dapat menyelesaikan permasalahan secara tuntas. Sebaliknya, MUI dituduh mengeluarkan fatwa yang tidak memiliki integritas karena menggabungkan pandangan dari dua mazhab yang berlainan.[[582]](#footnote-583)

Langkah *kedua* masalah yang telah jelas hukumnya (*al-ahkam al-qath’iyyat*) hendaklah disampaikan sebagaimana adanya. Langkah *ketiga*, dalam masalah yang terjadi *khilafiyah* di kalangan mazhab, maka ditempuh dua cara:

a. penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat mazhab melalui metode *al-jam’u wa al-taufiq*;[[583]](#footnote-584) dan

b. jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil tarjih melalui metode *muqaranah al-madzahib* dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushul al-fiqh al-muqaran.*

Langkah *keempat,* dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *ijtihad* *jama’i* (kolektif ) melalui metode *bayani* , *ta’lili* (*qiyas, istihsan, ilhaqi* ), *istishlah*,[[584]](#footnote-585) dan *sadd aldzariah.[[585]](#footnote-586)*

Dan langkah *kelima,* penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*mashalih ‘ammah*) dan *maqashid al-syariah*.[[586]](#footnote-587)

Dalam konteks pertimbangan akan kemaslahatan umum (*mashalih ‘ammah*) dan *maqashid al-syari’ah* maka dalam proses penetapan fatwa yang selama ini berlangsung, bahwa fatwa yang diundangkan oleh Komisi Fatwa MUI tidak boleh bertentangan dengan nash dan asas kemaslahatan. Dengan kata lain bahwa pertimbangan kemaslahatan menjadi salah satu tolok ukur utama. Sedang maslahat yang diakui oleh MUI secara tegas dituangkan dalam fatwanya mengenai kriteria maslahat. Fatwa tersebut menetapkan tiga point, *pertama*, maslahat/kemaslahatan menurut hukum Islam adalah tercapainya tujuan syari’ah (*maqāṣid al-sharī’ah*) yang diwujudkan dalam bentuk terpeliharanya lima kebutuhan primer (*al-ḍarūriyyah al-khamsah*) yaitu agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan. *Kedua*, maslahat yang dibenarkan syari’at adalah maslahat yang tidak bertentangan dengan nass. Oleh karena itu, maslahat tidak boleh bertentangan dengan nash. Dan *ketiga*, yang berhak menentukan maslahat-tidaknya sesuatu menurut syarak adalah lembaga yang mempunyai kompetensi dibidang syari’ah dan dilakukan melalui *ijtihad jama’i*.[[587]](#footnote-588)

1. Prosedur, Format , Kewenangan dan Wilayah Fatwa MUI

Sebagai sebuah organisasi tingkat nasional, tentunya Majelis Ulama Indonesia memiliki standar operasional prosedur (SOP), terutama dalam merespon berbagai permasalahan, baik berupa pertanyaan melalui surat, ataupun melalui media lain. Standar operasional prosedur ini dalam bahasa yang dikemukakan oleh MUI sebagai Pedoman Dan Prosedur Penetapan Fatwa. Dalam hal fatwa, MUI memiliki mekanisme kerja Komisi Fatwa MUI yang telah ditetapkan yaitu rapat Komisi Fatwa harus dihadiri oleh anggota komisi yang jumlahnya dianggap memadai oleh pimpinan rapat. Bila dianggap perlu, rapat Komisi Fatwa dapat menghadirkan tenaga ahli yang berhubungan dengan masalah yang akan dibahas. Rapat Komisi Fatwa diadakan apabila ada permintaan atau pertanyaan dari masyarakat yang oleh Dewan Pimpinan dianggap perlu dibahas dan diberikan fatwanya, atau ada permintaan dan pertanyaan dari pemerintah, lembaga sosial, atau MUI sendiri, atau ada temuan dan perkembangan baru berkaitan dengan masalah keagamaan, ilmu pengetahuan, dan teknologi. Pemimpin rapat adalah ketua komisi atau wakilnya dengan persetujuan ketua komisi, didampingi oleh sekretaris atau wakil sekretaris komisi. Bila ketua dan wakil berhalangan hadir, maka pemimpin rapat adalah anggota komisi yang disetujui. Segala usulan dan pendapat yang dikemukakan dalam rapat dicatat oleh sekretaris atau wakil sekretaris komisi, sebagai risalah rapat dan dijadikan bahan keputusan fatwa. Setelah pembahasan secara komprehensif, rapat menetapkan keputusan. Keputusan rapat komisi sesegera mungkin dilaporkan kepada Dewan Pimpinan MUI untuk dipermaklumkan kepada masyarakat dan pihak-pihak yang bersangkutan.[[588]](#footnote-589)

Sementara format keputusan fatwa haruslah menggunaan bahasa hukum yang mudah dipahami dan tidak multi interpretasi, dan fatwa mesti ditandatangani oleh ketua dan sekretaris komisi. Keputusan fatwa harus memuat: Judul dan nomor, konsideran, diktum yang berisi fatwa hukum dan rekomendasi, penjelasan, dan lampiran bila dipandang perlu.[[589]](#footnote-590)

Dalam pedoman dan prosedur penetapan Fatwa Majelis Ulama dijelaskan juga tentang kewenangan dan wilayah fatwa. Bahwa MUI pusat memiliki kewenangan untuk menetapkan fatwa dalam hal keagamaan secara umum, terutama masalah fiqh dan aqidah, yang menyangkut umat Islam Indonesia secara nasional atau masalah keagamaan yang muncul di suatu daerah yang berpotensi menyebar ke daerah lain. Hal yang sudah difatwakan oleh MUI Pusat, MUI Daerah tidak perlu lagi menetapkan fatwa baru tentang hal yang sama, tetapi hanya berhak untuk melaksanakannya saja. Bila fatwa tersebut tidak dapat dilaksanakan, maka MUI Daerah bisa menetapkan fatwa baru yang berbeda setelah berkonsultasi dengan MUI Pusat. Bila belum ada keputusan fatwa, MUI Daerah bisa menetapkan fatwa sendiri. Dalam hal-hal yang sensitif, MUI Daerah sebaiknya berkonsultasi lebih dulu dengan MUI Pusat sebelum menetapkan fatwa.[[590]](#footnote-591)

Posisi fatwa MUI Pusat dan Daerah memiliki kedudukan yang sama dan tidak saling membatalkan, bila mengikuti pedoman dan prosedur yang telah ditetapkan. Bila terjadi perbedaan dalam masalah yang sama, maka perlu diadakan pertemuan antara kedua dewan pimpinan untuk mencari penyelesaian yang baik.[[591]](#footnote-592)

Mencermati pedoman dan mekanisme penetapan fatwa MUI diatas, tampak sistematis dan lengkap. Langkah-langkah ijtihad sudah disesuaikan dengan metode ijtihad yang mu’tabar dan dipakai oleh para ulama salaf salih, juga oleh para ulama kontemporer. Penyajian keputusan penetapan fatwa pun dibentuk formatnya secara sistematis sehingga memudahkan orang untuk membaca dan memahami makna yang hendak dicapai oleh fatwa itu. Hal ini tentunya tidak lepas dari upaya maksimal para ulama untuk melakukan yang terbaik untuk umat Islam, terutama umat Islam Indonesia.

1. Pendekatan Fatwa MUI

Metode penetapan fatwa yang dilakukan oleh Komisi Fatwa menggunakan tiga pendekatan, yakni pendekatan *nas qath'i*, *qauli*, dan *manhaji[[592]](#footnote-593)*. Pendekatan *nas qath'i* dilakukan bila suatu masalah telah jelas diungkap oleh teks Al-Qur’ān atau hadis, yakni dengan berpegang pada teks tersebut. Pendekatan qauli dilakukan bila jawaban masalah sudah diungkap oleh pendapat yang terdapat dalam kitab-kitab yang *mu'tabar*; kecuali bila pendapat itu sulit atau tidak dapat dilaksanakan, atau *illat*-nya telah berubah. Bila dua pendekatan ini tidak bisa dilakukan, maka pendekatan *manhaji* dapat dilaksanakan, yakni melalui *ijtihad jama'i* dengan menggunakan metode *al-jam'u wa al-taufiq*, *tarjihi*, *ilhaqi*, dan *istinbati*.[[593]](#footnote-594)

Penetapan fatwa lewat pendekatan nash saja jelas tidak memadai karena *nash* sifatnya sangat terbatas, sedangkan berbagai persoalan yang terjadi terus berkembang.Demikian juga tidak mungkin hanya berpegang pada *aqwal* yang ada didalam kitab-kitab *mu’tabarah* karena penulisannya sudah terhenti sejak sekitar seratus tahun yang lalu,padahal persoalan-persoalan yang timbul terus berlangsung. Untuk itu, Komisi Fatwa MUI menggunakan pendekatan *manhaij*, melalui *ijtihad jama'i.*

Menurut Ibrahim Hosen *Ijtihād* jama’īy adalah “ upaya maksimal berupa pengerahan segala kesanggupan dan kemampuan oleh sekelompok ulama yang secara kolektif dan telah terpenuhinya persyaratan-persyaratan ijtihad guna memecahkan hukum sesuatu masalah yang belum ditegaskan oleh Al-Qur’ān atau Sunnah dan belum pernah diijtihadi oleh ulama-ulama tersebut”.[[594]](#footnote-595)

*Ijtihād intiqāiy* (ijtihad komparatif selektif), yaitu dengan meneliti kembali hasil ijtihad ulama-ulama terdahulu beserta dalil-dalilnya yang terdapat dalam fiqh klasik, lalu membandingkannya satu sama lain, kemudian memilih mana diantara pendapat-pendapat tersebut yang lebih kuat *(tarjīh)*.[[595]](#footnote-596)

Menurut Al-Qardhawi kriteria yang digunakan untuk memilih pendapat yang terkuat adalah: a) Pendapat tersebut hendaknya lebih cocok dengan kehidupan orang zaman sekarang. b) Pendapat tersebut hendaknya lebih banyak memberikan rahmat bagi umat manusia. c) Pendapat tersebut hendaknya lebih dekat kepada kemudahan yang diberikan syari’at. e) Pendapat tersebut lebih utama dalam mewujudkan syari’at, memberikan kemaslahatan bagi makhluk dan menjauhkan mereka dari kerusakan.[[596]](#footnote-597)

Dalam melakukan *ijtihād intiqāiy*, pada sebagian masalah boleh saja diambil pendapat satu madzhab, sedangkan pada sebagian yang lain dipilih pendapat madzhab lain pula, atau dengan istilah *“talfīq*”[[597]](#footnote-598) dalam arti pendapat yang dipilih boleh saja pendapat madzhab Mâliki dalam suatu masalah, sedangkan dalam masalah lain dipilih pendapat madzhab Hanafi, Syafi’i atau Hanbali, bahkan boleh saja dipilih pendapat di luar madzhab empat. Karena sesungguhnya *talfīq* yang dilarang adalah menambal sulam sebagian pendapat dengan pendapat yang lain bukan berdasarkan dalil, tetapi berdasarkan selera belaka, semata-mata bertaqlid, tidak memilih yang benar dan terkuat.[[598]](#footnote-599)

Hal yang tidak kalah pentinnya diperhatikan saat memilih pendapat ketika melakukan *ijtihād intiqāiy* adalahseorang mujtahid harus mempertimbangkan faktor-faktor lain, seperti; perubahan sosial politik pada tingkat nasional dan internasional, perkembangan ilmu pengetahuan modern, serta tuntutan dan kebutuhan zaman.[[599]](#footnote-600)

Dengan demikian, terhadap masalah fiqh ini, pada dasarnya, Komisi Fatwa hanyalah memilih yang terbaik (*intiqa’i*), kecuali mengenai masalah yang tidak terdapat penjelasan hukumnya dalam buku-buku mazhab yang ada. Maka, dalam hal ini Komisi Fatwa melakukan *ijtihad jama’i* secara bebas namun terikat dengan kaidah-kaidah *istinbath* (ijtihad) yang telah dirumuskan oleh para imam mazhab, dengan *ijitihad* *insya’i*.

*Ijtihād* *insyāiy*(الاجتهاد الإنشائي)(Ijtihad konstruktif inovatif), yakni menetapkan hukum atas berbagai masalah baru yang belum pernah dikenal oleh ulama-ulama terdahulu karena memang belum ada pada zaman itu, atau dalam masalah lama tetapi mujtahid kontemporer mempunyai pendapat baru yang belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu.[[600]](#footnote-601)

Dalam menghadapi persoalan yang sama sekali baru diperlukan pengetahuan yang sedang dibahas, disamping pengetahuan yang menjadi persyaratan ijtihâd itu sendiri. Dalam hubungan ini, *ijtihād jamā*‘*iy* (ijtihad kolektif), sangat diperlukan. Karena keterbatasan pengetahuan seseorang disertai semakin ketatnya disiplin ilmu pada masa sekarang ini, maka *ijtihād fardīy* (ijtihad perorangan) mengenai kasus yang sama sekali baru, kemungkinan besar akan membawa pada kekeliruan.

Sebagai contoh dapat dikemukakan kasus pencangkokan jaringan atau organ tubuh manusia. Guna menetapkan hukumnya, perlu didengar lebih dahulu pendapat ahli dalam bidang kedokteran, khususnya ahli bedah. Daripadanya akan diperoleh informasi mengenai cara dan mekanisme pencangkokan organ tubuh itu. Setelah diketahui secara jelas perihal pencangkokan itu baru mulai dibahas dari berbagai disiplin ilmu agama Islam, untuk kemudian diambil kesimpulan hukumnya. Kegiatan ijtihâd kolektif ini harus ditempuh, mengingat sudah semakin jelas dan tegasnya pembidangan ilmu yang didalami oleh seseorang.[[601]](#footnote-602)

Menurut al-Qardhawi, bila mujtahid masa lalu berbeda pendapat dalam satu masalah sehingga terdapat dua pendapat, maka mujtahid yang datang kemudian boleh memunculkan pendapat yang ketiga. Bila ada tiga pendapat dalam satu masalah yang diijtihâdkan oleh mujtahid masa lalu, maka mujtahid sekarang boleh memunculkan pendapat keempat. Karena adanya beda pendapat itu menunjukan bahwa masalah masalah tersebut dapat menerima berbagai interpretasi dan pendapat mujtahid tidak boleh dibatasi.[[602]](#footnote-603)

Al-Āmidī (w.631H) berpendapat bahwa bila pendapat ketiga itu bertentangan dengan kedua pendapat terdahulu, maka pendapat ketiga tersebut tidak boleh dikemukakan, karena bertentangan dengan ijma’. Namun, bila pendapat ketiga itu sejalan (relevan) dengan kedua pendapat terdahulu, maka pendapat itu boleh diajukan, karena tidak bertentangan dengan ijmâ’.[[603]](#footnote-604)

Dari paparan di atas kiranya dapat diketahui bagaimana proses dan prosedur penetapan fatwa yang dilakukan oleh MUI. Jika dirincikan proses dan prosedur tersebut adalah sebagai berikut:

i. Pengkajian masalah. Di sini Komisi Fatwa dituntut terlebih dahulu untuk mengetahui dengan jelas hakikat dan duduk masalahnya. Jika masalahnya merupakan masalah baru dan memerlukan penjelasan dari ahlinya, maka ahli yang bersangkutan mesti didengarkan penjelasannya.

ii. Selanjutnya, setelah jelas permasalahannya, ditentukan apakah ia termasuk ke dalam kategori hukum *qaṭ'iyyāt* atau bukan. Jika termasuk kategori *qaṭ'iyyāt,* demikian juga jika telah ada ijma', Komisi Fatwa menetapkan fatwa sebagaimana adanya. Jika tidak termasuk dalam kategori *qaṭ'iyyāt*, Komisi Fatwa selanjutnya melakukan ijtihad.

iii. Dalam melakukan ijtihad, Komisi Fatwa dapat menempuh ijtihad *insyā’ī'* dan dapat pula melakukan ijtihad *intiqā’ī.* Dalam hal ijtihad terakhir ini, MUI menggunakan pendekatan *muqaranah al-madzāhib.* *ijtihād intiqāīy* dilakukan untuk memilih pendapat para ahli fiqh terdahulu mengenai masalah-masalah tertentu, sebagaimana tertulis dalam dalam berbagai buku fiqh, kemudian menyeleksi mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih relevan dengan kondisi sekarang. Sedangkan *ijtihād insyāīy* dilakukan untuk mengambil kesimpulan hukum mengenai peristiwa-peristiwa baru yang belum diselesaikan oleh ahli fiqh terdahulu.

1. Kedudukan *Siyāsah Syar’iyah* dalam Fatwa MUI

Sebagaimana pembahasan dalam bab sebelumnya, *siyāsah syar*‘*iyyah* mempunyai korelasi dengan *maqāṣid al-sharī*‘*ah*, terutama prinsip kemaslahatan. Seluruh fatwa Majelis Ulama Indonesia, ditetapkan dengan memperhatikan aspek kemaslahatan, bagi *mustaftī* secara khusus dan bagi masyarakat secara umum. Namun, tidak adanya patokan yang jelas mengenai ihwal maslahat yang dapat dijadikan pijakan dan pertimbangan dalam penetapan hukum, melahirkan gejala sosial yang kurang menguntungkan. Sebagian orang mengklaim demi kemaslahatan sering kali menabrak ketentuan-ketentuan yang sudah baku.

Menyikapi masalah ini, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia merumuskan suatu kriteria apakah sesuatu itu masuk dalam kategori Maslahah yang dapat dijadikan landasan penetapan hukum atau tidak, serta ihwal otoritas penentunya. Melalui fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia Nomor: 6/MUNAS VII/MUI/10/2005, tanggal 19 -22 Jumadil Akhir 1426 H / 26-29 Juli 2005 M, Komisi Fatwa menetapkan kriteria mashlahat sebagai berikut [[604]](#footnote-605):

1. *Maslahah* /kemaslahatan menurut hukum Islam adalah tercapainya tujuan *sharī*‘*ah* (*maqāṣid al-sharī*‘*ah*) yang diwujudkan dalam bentuk terpeliharanya lima kebutuhan primer (*al-dlaru riyyāt al-khams*), yaitu agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan.
2. *Maslahah* yang dibenarkan oleh *sharī*‘*ah* adalah *maslahah* yang tidak bertentangan dengan *nash*. Oleh karena itu, *maslahah* tidak boleh bertentangan dengan nash.
3. Yang berhak menentukan *maslahah* tidaknya sesuatu menurut syara’ adalah lembaga yang mempunyai kompetensi di bidang *sharī*‘*ah* dan dilakukan melalui *ijtihād jamāī*‘.

Melalui fatwa ini, Komisi Fatwa MUI seolah hendak menegaskan bahwa otoritas penentuan sesuatu itu *maslahah* atau tidak secara *syara’*, dilakukan melalui ijtihād kolektif melalui sebuah lembaga yang punya kompetensi keagamaan, yang dalam hal ini antara lain melalui Komisi Fatwa MUI.

Penetapan fatwa Kriteria *maslahah* ini dilatarbelakangi oleh fenomena akhir-akhir ini, dimana istilah *maslahah* sering digunakan pihak-pihak tertentu sebagai dalil untuk menetapkan hukum tanpa mengindahkan ketentuan, batasan, dan kaedah penetapan hukum yang baku ( *bi ghairi hudūd wa laa Ḍawābiṭ* / بغير حدود ولا ضوابط). dan pemahaman dalam penggunaan *maslahah* yang tidak sesuai dengan kaidah-kaidah hukum Islam tersebut, telah mengakibatkan terjadinya kesalahan dalam menetapkan hukum Islam sehinga menimbulkan keresahan di kalangan masyarakat. Dalam rangka memelihara dan mendudukkan hukum Islam secara proporsional, Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang kriteria maslahat untuk dijadikan pedoman agar tidak menimbulkan kesalah pahaman.[[605]](#footnote-606)

Argumen yang dijadikan MUI sebagai landasan dalam penetapan kriteria *maslahah* ini adalah tiga pendapat ahli ushul fiqh, yaitu pendapat al-Khawarizm, al-Ghazali dan al-Syathibi.

*Pertama*, adalah pendapat al-Khawarizm sebagaimana dikutip oleh al-Syaukani dalam kitab *Irsyād al- Fuhūl* yaitu :

قال الخوارزمي والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق[[606]](#footnote-607)

Artinya: Al-Khawarizm berkata:” *Yang dimaksud maslahah adalah memelihara tujuan hukum Islam dengan menolak/menghindarkan bencana (kerusakan, hal-hal yang merugikan) dari makhluk (manusia)”.*

*Kedua*, adalah pendapat Imam al-Ghazali dalam *al-Mustashfā* yang menegaskan bahwa:

أما المصلحة: فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة. [[607]](#footnote-608)

*Artinya:” maslahah menurut makna asalnya berarti menarik manfaat atau menolak mudarat (hal-hal yang merugikan). Akan tetapi, bukan itu yang kami maksud, sebab meraih manfaat dan menghindarkan mudarat adalah tujuan makhluk (manusia). Kemaslahatan makhluk terletak pada tercapainya tujuan mereka. Yang kami maksud dengan maslahah adalah memelihara tujuan syara’. (hukum Islam). Tujuan hukum Islam yang ingin dicapai dari makhuk ada lima; yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Setiap hukum yang mengandung tujuan memelihara kelima hal ini disebut maslahah; dan setiap hal yang meniadakannya disebut mafsadat dan menolaknya disebut maslahah.*”

*Ketiga*, pendapat al-Syāthibi dalam *al-Muwafaqāt* yang menegaskan hal serupa, yaitu:

وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبنى عليه، ويُرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر[[608]](#footnote-609)

Artinya: *“Setiap dasar agama (kemaslahatan) yang tidak ditunjuk oleh nash tertentu dan ia sejalan dengan tindakan syara’ serta maknanya diambil dari dalil-dalil syara’, maka hal itu benar, dapat dijadikan landasan hukum dan dijadikan rujukan. Demikian itu apabila kemaslahatan tersebut berdasarkan kumpulan beberapa dalil dapat dipastikan kebenarannya. Sebab dalil-dalil itu tidak mesti menunjukkan kepastian hukum secara berdiri sendiri tanpa digabungkan dengan dalil yang lain, sebagaimana penjelasan terdahulu. Hal tersebut karena yang demikian itu nampaknya sulit terjadi”.*

Dari tiga pendapat diatas dapat disimpulkan bahwa hakekat *maslahah* adalah memelihara tujuan syara’(hukum Islam) yang lima, atau yang dikenal dengan istilah *ad-dlaruriyyāt al-khams* yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta serta menolak kerusakan dan hal-hal yang merugikan manusia. Sehingga setiap hal yang meniadakan lima hal itu disebut mafsadat dan menolaknya disebut *maslahah*.

Dengan demikian, kedudukan *siyāsah* *syar*‘*iyyah* sebagai sebuah metode penetapan hukum sangat diperhatikan oleh MUI setiap akan mengeluarkan fatwa, sebab *siyāsah* *syar*‘*iyyah* merupakan bagian dari upaya menentukan kemashlahatan, dengan memperhatikan *siyāsah* *syar*‘*iyyah* tersebut diharapakan setiap fatwa MUI dapat mewujudkan kemaslahatan tersebut, baik yang bersifat *dunyawiyah* maupun *ukhrāwiyah*.

BAB IV

FATWA-FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA TENTANG HUKUM KELUARGA KONTEKS DAN ARGUMENTASINYA

Pada bab ini akan dikaji fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang masuk dalam rumpun kajian Hukum Keluarga. Dalam hal ini pengertian Hukum Keluarga adalah hukum tentang hubungan manusia dengan keluarganya, yang dimulai dari perkawinan sampai berakhir pada pembagian warisan karena ada anggota keluarga yang meninggal dunia[[609]](#footnote-610). Secara umum cakupan dari hukum keluarga berdasarkan definisi ini terdiri atas tiga aspek pokok, yakni: 1). Hukum Keluarga (*usrah*) yang dimulai dari peminangan sampai perpisahan, baik karena ada yang wafat ataupun karena terjadi perceraian. 2) Hukum kekayaan keluarga (*amwāl*) yang mencakup waris, wasiat, wakaf, dan sejenisnya. 3) Hukum perwalian terhadap anak yang belum dewasa.[[610]](#footnote-611) Karena Hukum Keluarga begitu luas, dan fatwa-fatwa MUI tentang Hukum keluarga sangat banyak,[[611]](#footnote-612) agar pembahasan mendalam, maka penulis hanya membahas enam buah fatwa yaitu; fatwa tentang perkawinan beda agama, fatwa nikah tidak tercatat, fatwa talak diluar pengadilan, fatwa waris beda agama, fatwa status anak luar nikah dan fatwa tentang hak asuh anak bagi orang tua yang bercerai karena berbeda agama.

A. Fatwa Perkawinan Beda Agama

1. Pengertian dan Pandangan Ulama Tentang Perkawinan Beda Agama

Dalam literatur klasik tidak dikenal istilah perkawinan beda agama, namun pembahasan yang berkaitan dengan masalah tersebut dimasukkan pada bagian pembahasan mengenai perempuan yang haram dinikahi atau pernikahan yang diharamkan, yang antara lain disebut sebagai *az-zawāj bi al-kitabiyāt*, *az-zawāj bi al-musyrikāt* atau *az-zawāj bi ghaer al-muslimah* (perkawinan dengan wanita-wanita ahli Kitab (baca: Yahudi dan Nashrani), perkawinan dengan wanita-wanita musyrik (orang-orang musyrik) dan perkawinan dengan non muslim.[[612]](#footnote-613)

Pernikahan beda agama yang dimaksudkan disini adalah pernikahan antara seseorang yang beragama Islam (muslim) dan orang yang bukan Islam (non-muslim). Al-Qur’ān membagi kelompok non-muslim dalam perbincangan ini ke dalam tiga kategori, yakni kelompok musyrik, kafir, dan kelompok *ahlul* *kitab.[[613]](#footnote-614)* Pada umumnya, pengertian Musyrik dilekatkan pada kelompok yang menyekutukan Tuhan atau mengakui adanya Tuhan selain Allah SWT, seperti para penyembah berhala, penyembah api, dan sebagainya. Lalu kafir pada umumnya dimaknai semua orang yang bukan muslim. Sementara *ahlul kitab* adalah kelompok penganut agama yang memiliki kitab suci atau penganut agama-agama samawi, seperti Yahudi dan Nasrani[[614]](#footnote-615).

Selain istilah Ahl Al-Kitab, panggailan yang dipakai oleh Al-Qur’ān terhadap orang-orang Yahudi dan Nasrani adalah menggunakan istilah *utû al-Kitab*, *utū nashiban min al-kitāb*, *Al-Yahūd*, *Al-Ladzina Hādū, Bani Isrâil*, An Nashāra, dan istilah lainnya. Kata *Ahl al-kitab* terulang di dalam Al-Qur’ān sebanyak tiga puluh satu kali, *utū Al-Kitab* delapan belas kali, *Utū nashiban min al-kitāb* tiga kali, Al-Yahud delapan kali, *Al-Ladzina Hādū* sepuluh kali, An Nashāra empat belas kali, dan Bani/ Banu Isrā'il empat puluh satu kali.[[615]](#footnote-616)

Pernikahan beda agama telah lama menjadi isu kontroversi dalam sejarah Islam. Pandangan para ulama mengenai hal ini bisa dikelompokkan menjadi tiga pendapat. *Pertama,* melarang secara mutlak, baik yang dikategorikan musyrik maupun *ahlul kitab*. Larangan itu berlaku, baik bagi perempuan muslim maupun laki-laki muslim. *Kedua,* membolehkan secara bersyarat. Sejumlah ulama membolehkan pernikahan laki-laki muslim dan perempuan non-muslim dengan syarat perempuan non-muslim itu dari kelompok *ahlul kitab*, tetapi tidak sebaliknya. *Ketiga,* sebagian ulama lainnya membolehkan pernikahan antara muslim dan non-muslim, dan kebolehan itu berlaku untuk laki-laki dan perempuan.[[616]](#footnote-617)

Adapun argumen kelompok pertama yaituyangmelarang pernikahan beda agama secara mutlak, baik bagi perempuan muslim maupun laki-laki muslim, baik yang dikategorikan musyrik maupun *ahlul kitab* adalah :

1. Firman Allah SWT dalam Al-Qur’ān Surat Al-Baqarah (2): 221 yaitu:

اللهُ

Artinya: “*dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran*”. ( QS. Al-Baqarah (2): 221) [[617]](#footnote-618)

Adapun sebab turunya ayat ini sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn Munzir, Ibn Abi Hatim dan al-Wahidi dari Maqatil mengkatakan: “Turunnya ayat ini berkaitan dengan Ibn Abi Mursyid al Ghanawi yang minta izin kepada Nabi SAW untuk mengawini `Inaq, sedangkan dia adalah wanita musyrik yang cantik lagi kaya, maka turunlah ayat ini.[[618]](#footnote-619)Penganut pendapat ini tidak membedakan antara musyrik dan *ahlul kitab* karena kedua kelompok tersebut dalam realitasnya sama saja, sepertipernyataan sahabat Nabi SAW `Abdullah ibn 'Umar:

لا أعلم شركاً أعظم من قولها : إن ربها عيسى [[619]](#footnote-620)

Artinya: *"Saya tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar daripada kemusyrikan orang yang menyatakan bahwa Tuhannya adalah Isa”.*

Dengan demikian, menurut kelompok ini, orang Nasrani dan Yahudi termasuk golongan musyrik, bukan ahlul kitab karena dalam prakteknya mereka telah menyembah kepada selain Allah dalam arti berbuat Syirik. Orang Nasrani mempertuhankan Isa, sedang orang Yahudi mempertuhankan Uzair.[[620]](#footnote-621)

1. Firman Allah SWT dalam Al-Qur’ān Surat Al-Mumtahanah (60): 10 yaitu:

اللهُ اللهُ اللهُ

Artinya: *“ Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, Maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka;maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman Maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. dan berikanlah kepada (suami suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar. dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkanNya di antara kamu. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”.* ( QS. Al-Mumtahanah (60): 10).[[621]](#footnote-622)

Menurut Muhammad Abduh(1849-1905M), diantara alasan tidak bolehnya seorang Muslim menikah dengan orang musyrik adalah karena mereka seolah-olah langsung menutup telinga begitu mendengar ajakan Islam, hati mereka keras dan langsung memalingkan diri, tidak mau tahu dengan ajaran Islam, karena memang akal mereka sudah jumud, hatinya tertutup dan kalau seandainya mereka menikah dengan lelaki Muslim maka kemungkinan besar dia tidak setia,tidak menepati janji dan akan mengkhianati suaminya dan hartanya, dia juga tidak segan-segan akan berbuat keji dan melakukan apa saja yang dia kehendaki makanya dilarang menikah dengan perempuan yang musyrik.[[622]](#footnote-623)

Alasan lain larangan perkawinan dengan non Muslim adalah perbedaan iman, perkawinan dimaksudkan agar terjalin hubungan yang harmonis, minimal antara pasangan suami istri dan anak-anak-Nya. Bagaimana mungkin keharmonisan tercapai jika nilai-nilai yang dianut oleh suami dan istri berbeda, apalagi saling bertentangan dengan nilai-nilai yang dianut oleh suami isteri? Nilai-nilai mewarnai pikiran dan tingkah laku seseorang. Dalam pandangan Islam, nilai Ketuhanan Yang Maha Esa adalah nilai yang tertinggi, yang bagaimanapun tidak boleh dikorbankan. Ia harus dilestarikan dan diteruskan ke anak cucu. Kalau nilai ini tidak dipercayai oleh salah satu pasangan, maka bagaimana ia dapat diteruskan kepada anak cucu? Di sisi lain, kalau pandangan hidup ini tidak diwujudkan dalam kehidupan nyata, maka apakah masih ada nilai lain yang akan diwujudkan dan dipraktekkan? Dapatkah seseorang mentoleransi inti kepercayaan atau bahkan mengorbankannya atas nama cinta, atau karena kekaguman pada kecantikan atau ketampanan, harta dan status sosial? Semua yang dikagumi itu tidak langgeng. Sedang perkawinan diharapkan langgeng. Yang langgeng dan dibawa mati adalah keyakinan, karena itu untuk langgengnya perkawinan, maka sesuatu yang langgeng harus menjadi landasannya. Itu pula sebabnya ayat diatas berpesan: Wanita yang status sosialnya rendah, tetapi beriman, lebih baik dari pada wanita yang status sosialnya tinggi, cantik dan kaya, tetapi tanpa iman. Pernyataan ini Allah sampaikan dengan redaksi pengukuhan “sesungguhnya.[[623]](#footnote-624)

Kelompok kedua yang membolehkan pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan non-muslim dari kalangan *ahl al-kitab* dengan berargumen pada QS Al-Ma'idah (5) ayat 5 yaitu :

Artinya*:“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan Dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) Maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat Termasuk orang-orang merugi.* ( QS AL-Ma'idah (5) : 5). [[624]](#footnote-625)

Ali al-Shabuni berkata:“ ayat di atas secara tegas berbicara bolehnya laki-laki Muslim menikah dengan wanita *ahl al-kitab,* dan ayat ini merupakan dalil yang dipegangi oleh jumhur ulama.”[[625]](#footnote-626) Senada dengan itu, Muhammad ‘Ali al-Sayis berkata dalam tafsirnya *Ayat al-Ahkām*:

إباحة نكاح المحصنات المؤمنات والمحصنات الكتابيات**.**[[626]](#footnote-627)

Artinya: “(*Ayat ini menjelaskan) kebolehan menikahi wanita Mukmin yang menjaga kehormatannya dan kebolehan mengawini wanita ahli kitab yang menjaga kehormatan”*

Sementara untuk pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki ahlul kitab tidak dinyatakan secara eksplisit dalam ayat ini. Hal itu menyimpulkan bahwa pernikahan perempuan muslim dan laki-laki ahlul kitab dilarang. Andaikata dibolehkan tentu dinyatakan dengan tegas dalam ayat tersebut.[[627]](#footnote-628)

Para ulama yang membolehkan pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan *ahl al-kitab* masih berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksud dengan *ahl al-kitab* pada ayat tersebut. Imam Syafi’i memilih istilah *ahl al-kitab* sebagai orang-orang Yahudi dan Nasrani keturunan orang-orang Israel, tidak termasuk bangsa-bangsa lain yang menganut agama Yahudi dan Nasrani. Alasan beliau antara lain bahwa Nabi Musa dan Isa, hanya diutus kepada mereka bukan kepada bangsa-bangsa lain. juga karena ada redaksi *min qablikum* ( sebelum kamu) pada ayat yang membolehkan perkawinan itu.[[628]](#footnote-629) Pendapat Imam Syafi’i itu berbeda dengan pendapat Imam Abu Hanifah dan mayoritas pakar-pakar hukum yang menyatakan bahwa siapapun yang mempercayai salah seorang Nabi atau kitab yang pernah diturunkan Allah, maka ia termasuk ahli kitab.[[629]](#footnote-630) Dengan demikian, *ahl al-kitab* tidak terbatas pada kelompok penganut agama Yahudi atau Nasrani.

Muhammad Rasyid Ridho ketika menafsirkan QS. Al-Maidah ayat 5, beliau menguraikan panjang lebar masalah hukum menikahi wanita *ahl al- kitab*. Setelah merinci dan menilai secara penjang lebar riwayat-riwayat yang dikemukakan oleh para sahabat Nabi dan tabi’in, kaidah-kaidah *ushul* dan kebahasaan, serta menyimak dan menimbang pendapat para ulama sebelumnya, beliau mengeluarkan fatwa sebagai berikut:

مُلَخَّصُ هَذِهِ الْفَتْوَى: أَنَّ الْمُشْرِكَاتِ اللَّاتِي حَرَّمَ اللهُ نِكَاحَهُنَّ فِي آيَةِ الْبَقَرَةِ هُنَّ مُشْرِكَاتُ الْعَرَبِ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ الَّذِي رَجَّحَهُ شَيْخُ الْمُفَسِّرِينَ ابْنُ جَرِيرٍ الطَّبَرِيُّ، وَأَنَّ الْمَجُوسَ وَالصَّابِئِينَ وَوَثَنِيِّي الْهِنْدِ وَالصِّينِ، وَأَمْثَالِهِمْ كَالْيَابَانِيِّينَ - أَهْلُ كُتُبٍ مُشْتَمِلَةٍ عَلَى التَّوْحِيدِ إِلَى الْآنِ (تفسير المنار المجلد السادس , ص 160**)[[630]](#footnote-631)**

Artinya: ” *Kesimpulan fatwa ini adalah bahwa wanita musyrik yang diharamkan oleh Allah menikahnya dalam Surat Al-Baqarah ayat 221 adalah wanita-wanita musyrik Arab. Itulah pilihan yang dikuatkan oleh maha guru para mufassir Ibnu Jarir Ath-Thabari, dan bahwa orang Majusi, Ash-Shabiin, penyembah berhala di India, Cina dan yang semacam mereka seperti orang-orang jepang adalah Ahlul kitabyang ( kitab mereka) mengandung ajaran tauhid sampai sekarang”*

Al-Qasimī ketika menafsirkan surat Al-Tīn, beliau menjelaskan bahwa sementara pakar pada masanya memahami kata Al-Tin sebagai pohon ( di mana) pendiri agama Buddha (memperoleh wahyu-wahyu ilahi), kemudian beliau menegaskan bahwa :

والراجح عندنا بل المحقق اذا صح تفسيرنا لهذا الأية أنه ( أي بوذا ) كان نبيا صادقا [[631]](#footnote-632)

Artinya: ”*Dan Yang lebih kuat menurut pandangan kami bahkan yang pasti, bila tafsir kami ini benar, bahwa dia ( Budha) adalah seorang Nabi yang benar*”

Sementara Mahmud Syalthut berpendapat bahwa pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan *ahl al-kitab* dibolehkan sebagai salah satu strategi dakwah. Dalam posisi sebagai suami, laki-laki memiliki hak untuk mendidik keluarga, isteri, dan anak-anak mereka dengan akhlak Islam. Pernikahan itu diharapkan untuk mengeliminir kebencian dan dendam orang-orang non-Muslim terhadap Islam, terutama di hati isteri. Demikian juga, isteri dengan perlakuan suaminya yang baik terhadapnya diharapkan akan mengenal keindahan dan kebaikan Islam, dan bahwa Islam memberikan hak-hak yang sempurna kepada isteri. Akan tetapi, kalau harapan itu tidak dapat diwujudkan, sebaiknya pernikahan tersebut dilarang.[[632]](#footnote-633)

Ada alasan lain yang bisa diungkapkan, seperti yang diungkapkan Maulana Muhammad Ali. Menurutnya, meskipun tidak disebutkan secara tegas dalam wahyu IIahi, dalam praktiknya mayoritas umat Islam tidak menyetujui pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non-Muslim sejak dulu. Ketidaksetujuan itu semata-mata didasarkan pada ijtihad bahwa seorang perempuan muslim yang menikah dengan laki-laki non-Muslim akan merasa susah jika dalam keluarga non-muslim karena akan kehilangan hak yang sebelumnya mereka nikmati jika berada dalam lingkungan keluarga. Seorang isteri akan mengikuti tradisi suaminya dan suami akan mempengaruhi statusnya sebagai perempuan muslim.[[633]](#footnote-634)

Pendapat *ketiga*, yaitu yang membolehkan pernikahan muslim dengan non Muslim, tidak terbatas bagi laki-laki saja, melainkan juga bagi perempuan. Kelompok ini juga berdalil pada ketiga ayat yang telah dipakai oleh kedua kelompok sebelumnya, yakni QS Al-Baqarah (2): 221; Al-Mumtahanah (60): 10; dan Al-Ma'idah (5): ayat 5. Yang berbeda adalah cara penafsirannya. Sejumlah argumentasi dikemukakan oleh kelompok ini. *Pertama*, surah Al-Baqarah (2): 221 hanya melarang pernikahan seorang Muslim dengan Musyrik. Muhammad `Abduh dan Rasyid Ridha menjelaskan bahwa yang dimaksudkan dengan perempuan-perempuan musyrik dalam Al-Baqarah (2): 221, terbatas pada perempuan musyrik Arab pada masa Nabi. Indikasinya bahwa dalam teks ayat itu di samping disebutkan larangan menikah dengan orang musyrik juga diikuti anjuran menikah dengan budak. Jelas konteksnya adalah orang-orang musyrik pada masa Nabi, dan mereka sudah tidak ada lagi sekarang, sebagaimana halnya kelompok budak. Pandangan lain menyangkut Surah Al-Baqarah (2): 221 bahwa itu telah di-naskh (dibatalkan) oleh Surah Al-Ma'idah (5): 5. Surah yang disebutkan pertama itu diturunkan lebih awal.[[634]](#footnote-635)

*Kedua,* Surah Al-Ma'idah (5): 5 justru membolehkan laki-laki muslim menikahi perempuan *ahlul kitab* dan kebolehan itu tentu saja dipahami dapat berlaku untuk sebaliknya. Dalam bahasa Arab dikenal gaya bahasa yang lazim disebut *al-iktifa*; yakni cukup menyebutkan sebagian saja dan dari situ dipahami bagian lainnya. Misalnya, dalam ayat tersebut dinyatakan laki-laki muslim boleh menikahi perempuan *ahlul kitab*, maka mafhum *mukhalafah-nya* perempuan Muslim pun tidak terhalang menikahi laki-laki *ahlul kitab.[[635]](#footnote-636)*

*Ketiga*, Surah Al-Mumtahanah (60): 10 hanya menjelaskan secara eksplisit larangan melanggengkan hubungan pernikahan dengan perempuan-perempuan kafir. Jika kita memahami konteks waktu turunnya ayat itu, larangan ini sangat wajar mengingat kaum kafir Quraisy sangat memusuhi Nabi dan pengikutnya. Waktu itu konteksnya adalah peperangan antara kaum Mukmin dan kaum Kafir. Larangan melanggengkan hubungan dimaksudkan agar dapat diidentifikasi secara jelas mana musuh dan mana kawan. Karena itu, ayat ini harus dipahami secara kontekstual. Jika kondisi peperangan itu tidak ada lagi, maka larangan dimaksud tercabut dengan sendirinya. Argumen lain berkaitan dengan Surah Al-Mumtahanah (60): 10 bahwa itu telah di-nasakh oleh Al-M'a'idah (5): 5.[[636]](#footnote-637)

1. Putusan Fatwa MUI Tentang Perkawinan Beda Agama

Dalam MUNAS MUI yang ke VII yang berlangsung pada tanggal 19-22 Jumadil Akhir 1426 H. / 26-29 Juli 2005M Tahun 2005 di Jakarta, MUI mengeluarkan 11 fatwa, salah satunya adalah fatwa tentang Perkawinan Beda Agama. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 4/Munas VII/MUI/8/2005 Tentang perkawinan Beda Agama ini menetapkan dua hal: 1). Perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah. 2). Perkawinan laki-laki muslim dengan wanita *Ahl Al- kitab*, menurut *qaul mu’tamad* adalah haram dan tidak sah.[[637]](#footnote-638)

Yang menjadi bahan pertimbangan MUI untuk mengeluarkan fatwa ini ada empat hal ; 1). Bahwa belakangan ini disinyalir banyak terjadi perkawinan beda agama; 2). bahwa perkawinan beda agama ini bukan saja mengandung perbedaan di antara sesama umat Islam, akan tetapi juga sering mengundang keresahan di tengah-tengah masyarakat. 3). bahwa di tengah-tengah masyarakat telah muncul pemikiran yaang membenarkan perkawinan beda agama dengan dalih hak asasi manusia dan kemaslahatan. 4). Bahwa untuk mewujudkan dan memelihara ketentuan kehidupan berumah tangga, MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang perkawinan beda agama untuk dijadikan pedoman[[638]](#footnote-639).

Adapun konsideran hukum yang dijadikan MUI sebagai landasan dalam memutuskan fatwa ini berupa tujuh ayat suci Al-Quran, satu hadis Nabi Saw dan satu *Qaidah fiqhiyah*, serta memperhatikan keputusan fatwa MUI dalam munas II tahun 1400/1980 tentang perkawinan campuran,[[639]](#footnote-640) dan pendapat sidang komisi C bidang fatwa pada Munas VII MUI 2005. Adapun ayat-ayat tersebut yaitu:

1. Firman Allah SWT (QS. Al-Nisa [4]: 3)

Artinya:*” dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”*(QS. Al-Nisa [4]: 3) [[640]](#footnote-641)

1. Firman Allah dalam QS. Ar-Rum [30]: 21)

Artinya:*”dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.”* (QS. Ar-Rum [30]: 21) [[641]](#footnote-642)

1. Firman Allah dalam QS. At-Tahrim [66]: 6

اللهَ

Artinya:*”Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan. .”* (QS. At-Tahrim [66]: 6)[[642]](#footnote-643)

1. Firman Allah dalam QS. Al-Maidah [5]: 5

Artinya: *“Pada hari ini Dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan Dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) Maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat Termasuk orang-orang merugi.* (QS. Al-Maidah [5]: 5). [[643]](#footnote-644)

v. Firman Allah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 221

اللهُ

Artinya: *“ dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran. .* (QS. Al-Baqarah [2]: 221)[[644]](#footnote-645)

vi. Firman Allah dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 10

اللهُ اللهِ اللهُ

Artinya:*“Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, Maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka;maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman Maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. dan berikanlah kepada (suami suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar. dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkanNya di antara kamu. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.* (QS. Al-Mumtahanah [60]: 10)[[645]](#footnote-646)

vii. Firman Allah dalam QS. Al-Nisa’ [4]: 25

وَاللهُ اللهُ

Artinya:*”dan Barangsiapa diantara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain, karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), Maka atas mereka separo hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kemasyakatan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*. (QS. Al-Nisa’ [4]: 25)[[646]](#footnote-647)

viii. Hadis Rasul Allah SAW antara lain:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ : تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لأَرْبَعَةٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَلِجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ.[[647]](#footnote-648)

Artinya:*”Wanita itu dinikahi karena empat hal: karena hartanya, karena asal usul keturunannya, karena kecantikannya, karena agamanya. Kama hendaklah kamu berpegang teguh (dengan perempuan) yang memeluk agama Islam;(jika tidak) akan binasalah kedua tanganmu.(HR. Mutafqun ’alaih)*

ix. Qa’idah Sadd al-Dzari’ah

درأ المفاسد أولا من جلب المصالح[[648]](#footnote-649)

Artinya : *“Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) daripada menarik kemaslahatan”*

Fatwa ini dibubuhi tanda tangan oleh pimpinan sidang komisi C Bidang Fatwa. Ketua KH. Ma’ruf Amin, Sekretaris Drs. H. Hasanuddin, M.Ag. dan Pimpinan Sidang Pleno Prof. Dr. H. Umar Shihab sebagai ketua dan Prof. Dr. H.M. Din Syamsuddin sebagai sekretaris.[[649]](#footnote-650)

Melihat putusan fatwa MUI di atas, dalam *ijtihād intiqāīy* MUI lebih memilih pendapat yang tidak membolehkan perkawinan beda Agama, baik antara laki-laki muslim dengan wanita *ahl al- kitab*, apalagi antara wanita muslimah dengan laki-laki *ahl al-kitab*. Ma’ruf Amin menjelaskan:” ketidakbolehan menikahi ahli kitab itu adalah karena Yahudi dan Nasrani yang sekarang sudah termasuk golongan penyembah berhala (*watsani*). Disamping itu juga melihat akibat mudharat yang ditimbulkan dari perkawinan itu sendiri, termasuk masa depan anak-anak, dikhawatirkan anak-anak mengikut kepada agama ibunya yang bukan muslim, seperti anak-anak Jamal Mirdad, maka demi menutup celah kerusakan ( *Sadd li ad-dzari’ah*), MUI memutuskan menurut pendapat yang mu’tamad nikah beda agama tidak diperbolehkan, tentunya dengan tidak mengesampingkan pendapat yang mebolehkan hal itu.”[[650]](#footnote-651)

Penulis bisa memahami putusan fatwa MUI ini, bila dilihat dari perspektif siyasah syar’iyah tentu sesuatu itu tidak dilihat dari segi halal atau haramnya saja, boleh atau tidak boleh, tapi lebih dari itu adalah melihat sesuatu itu dari segi maslahat atau tidak maslahat. Tentu dalam hal perkawinan, tujuan dari perkawinan adalah menciptakan kehidupan rumah tangga yang harmonis penuh dengan sakinah mawaddah warohmah. Keharmonisan rumah tangga tidak mudah dapat terjalin apabila pasangan suami istri tidak sepaham dan tidak satu idiologi, tidak satu pandangan hidup dan agamanya.

Maka menurut Muhammad Syaltut tujuan utama dibolehkannya perkawinan seorang muslim dengan wanita *Ahl al-Kitab* adalah agar dengan perkawinan tersebut terjadi semacam penghubung cinta dan kasih sayang, sehingga terkikis dari benak istrinya rasa tidak simpati terhadap Islam dengan sikap baik sang suami muslim yang berbeda agama itu, sehingga tercermin secara alamiyah keindahan dan keutamaan agama Islam.

Adapun jika sang suami muslim terbawa oleh sang istri, atau anaknya terbawa kepadanya sehinggga mengalihkan mereka dari akidah Islam, maka ini bertentangan dengan tujuan dibolehkannya perkawinan, dan ketika itu perkawinan tersebut disepakati untuk di bubarkan.[[651]](#footnote-652)

Dalam *siyāsah syar‘iyyah* yang berlaku di Indonesia disebutkan bahwa perkawinan beda agama termaktub dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 berasaskan agama. Artinya, sah tidaknya perkawinan seseorang ditentukan oleh hukum agamanya. Ini sesuai dengan cita hukum bangsa Indonesia, Pancasila dan Ketuhanan Yang Maha Esa yang disebut dalam pembukaan dan dirumuskan dalam Batang Tubuh Undang- Undang Dasar 1945 Pasal 29 ayat (1) Bab Agama. Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan dengan tegas menyatakan bahwa ”perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu”.[[652]](#footnote-653) Dan putusan Fatwa MUI diatas sudah sejalan dengan perundang-perundangan yang berlaku di Indonesia; Undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan dan PP. no 9 tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No 1/1974 tentang Perkawinan serta Instruksi Presiden no1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

1. Fatwa Nikah di Bawah Tangan
2. Pengertian Nikah Di Bawah Tangan

Nikah di bawah tangan yang dimaksud dalam fatwa ini adalah “Pernikahan yang terpenuhi semua rukun dan syarat yang ditetapkan dalam fiqh (hukum Islam) namun tanpa pencatatan resmi di instansi berwenang sebagaimana diatur oleh peraturan perundang-undangan yang berlaku”.[[653]](#footnote-654)

Perkawinan seperti itu dipandang tidak memenuhi ketentuan peraturan perundang-undangan dan seringkali menimbulkan dampak negatif (*madharat*) terhadap istri dan atau anak yang dilahirkannya terkait dengan hak-hak mereka seperti nafkah, hak waris dan lain sebagainya. Tuntutan pemenuhan hak-hak tersebut manakala terjadi sengketa akan sulit dipenuhi akibat tidak adanya bukti catatan resmi perkawinan yang sah.[[654]](#footnote-655)

Nikah di bawah tangan dipopulerkan oleh masyarakat dengan berbagai istilah, antara lain dengan, nikah tidak tercatat, nikah diam-diam, kawin rahasia, kawin lari, kawin *sirri* atau *nikah sirri.* Kata *sirri* (bahasa Arab), *sirrun, israr,* berarti rahasia atau diam-diam[[655]](#footnote-656). Dari berbagai referensi yang ada, *nikah sirri* dapat didefinisikan sebagai nikah yang dilakukan diam-diam atau rahasia, yaitu pernikahan yang dilakukan oleh wali pihak perempuan dengan seorang laki-laki, disaksikan oleh dua orang saksi, hanya memenuhi prosedur keagamaan atau hukum munakahat saja, tidak disaksikan oleh orang banyak, tidak ada publikasi, tidak dilaporkan atau dicatatkan di Kantor Urusan Agama atau Kantor Catatan Sipil, sehingga tidak ada surat-surat resmi atau akta perkawinan/nikah yang otentik yang menyatakan keduanya diikat oleh tali perkawinan.[[656]](#footnote-657)

Ibnu ‘Arfah dari Mazhab Maliki mendefinisikan nikah sirri (Nikah Di Bawah Tangan) dengan:

أن نكاح السر هو ما أمر الشهود حين العقد بكتمه ولو كان الشهود ملء الجامع

Artinta: *“Bahwa nikah Sirri (Rahasia/ Dibawah rangah) yaitu Nikah yang diminta kepada saksi untuk menyembunyikan peristiwa pernikahan tersebut, walaupun yang menyaksikan banyak orang”[[657]](#footnote-658)*

Ada juga yang menamakan nikah di bawah tangan ini dengan *al-Zawaj al-‘urfiy.* Syeikh Jaad al-Had Ali Jaad al-Haaq mendefinisikan pernikahan *al-urfy* adalah sebuah pernikahan yang tidak tercatat sebagaimana mestinya menurut peraturan perundang –undangan yang berlaku.[[658]](#footnote-659)

Al-Qur’ān tidak meyebutkan secara langsung keharusan mencatat perkawinan. Menurut para ulama, keharusan mencatatkan perkawinan dan pembuatan akta nikah dalam hukum Islam, diqiyaskan kepada pencatatan *mudayanah* (hutang piutang) yang dalam situasi tertentu diperintahkan untuk mencatatnya, seperti disebutkan dalam firman Allah surat al-Baqarah ayat 282:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu’amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya … .*( QS. al-Baqarah ayat 282)[[659]](#footnote-660)

Akad nikah bukanlah muamalah biasa akan tetapi perjanjian yang sangat kuat *(mitsaqon gholizho)* seperti yang disebutkan dalam al-Qur’an surat an-Nisa’ ayat 21:

Artinya: *Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-isteri. dan mereka (isteri-isterimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat.* ( QS. Al-Nisa:[ 4] 21)[[660]](#footnote-661)

Apabila akad hutang piutang atau hubungan kerja yang lain harus dicatatkan, mestinya akad nikah yang begitu luhur, agung, dan sakral lebih utama lagi untuk dicatatkan. Memang dimasa Rasul Allah SAW dan para sahabat pencatatan perkawinan belum dikenal. Dimasa itu hukum Islam belum mengatur pencatatan secara konkret. Perkawinan dianggap sah apabila telah memenuhi syarat-syarat dan rukun nikah saja. Tetapi ada satu hal yang dilakukan oleh Rasul Allah SAW, yaitu mengumumkan pernikahan itu kepada khalayak ramai yang diistilahkan dengan *di i’lankan* dengan memakai media *walimatul ‘ursy.*

Dalam hal ini, Nabi SAW bersabda:

( أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالغربال )[[661]](#footnote-662)

Artinya : *Umumkanlah pernikahan dan pukullah rebana* (HR. Ibnu Majah dari Aisyah).

Hadits beliau yang lain yang diriwayatkan oleh Bukhori dari Abdurrahman bin Auf, Rasul bersabda :

أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ [[662]](#footnote-663)

Artinya : “*Adakanlah walimah meskipun hanya dengan memotong seekor kambing”* (HR. Al Bukhori)

Tujuan dari walimah itu tentunya adalah seandainya dibelakang hari terjadi perselisihan atau pengingkaran terhadap perkawinan itu, pembuktiannya cukup dengan alat bukti persaksian dengan telah diumumkan dihalayak ramai dengan *walimahan.*

Dalam perkembangan selanjutnya, sesuai dengan perubahan dan tuntutan zaman, beberapa negara Muslim termasuk Indonesia, membuat peraturan atau undang-undang yang mengatur perkawinan dengan pencatatan oleh negara. Peraturan pencatatan tersebut diberlakukan untuk ketertiban administrasi, adanya kepastian hukum dan untuk melindungi pihak-pihak yang melakukan perkawinan serta akibat hukum dari perkawinan itu. Jika negara melakukan tindakan perubahan terhadap institusi perkawinan, kearah yang lebih baik dari aturan dasar agama dengan tujuan untuk melindungi hak-hak dan kepentingan warganya, pastilah tindakan itu merupakan tindakan yang terpuji. Tindakan negara seperti ini, senada dengan bunyi *qaidah fiqhiyyah* yang popular, yaitu :

لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Artinya: *tidak diingkari perubahan hukum karena perubahan zaman*.[[663]](#footnote-664)

BahkanIbnu al-Qayyim menyatakan **:**

( تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد )

Artinya : “ *Perubahan fatwa dan perbedaanya terjadi menurut perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat istiadat*”[[664]](#footnote-665)

Al-Qur’ān memerintahkan setiap muslim untuk mentaati *ulul amri* selama tidak bertentangan dengan hukum Allah. Dalam hal pencatatan tersebut, ketentuan pemerintah sangat sejalan dengan semangat al-Qur’ān, maka wajib bagi masyarakat mengikutinya, sebagaiman Firman Allah :

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu*.” ( QS. Al-Nisa: 59).[[665]](#footnote-666)

1. Nikah Di bawah Tangan Perspektif Hukum Positif Indonesia

Sebuah perkawinan akan dianggap sah oleh negara bilamana memenuhi Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, pasal 2 ayat (1) dan ayat (2). Ayat (1) berbunyi : “Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu, dan ayat (2) Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku”.[[666]](#footnote-667) Pasal 2 ayat (1) dan ayat (2) ini diberi penjelasan resmi yang termuat dalam penjelasan umum Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, angka 4 huruf b yang berbunyi : “bahwa suatu perkawinan adalah sah bilamana dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu, dan disamping itu tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku”[[667]](#footnote-668).

Rumusan peraturan yang termuat dalam pasal 2 ayat (1) dan (2) diatas, harus kita pahami sebagai satu kesatuan aturan hukum, bukan ketentuan aturan yang terpisah. Artinya ayat (1) tidak berdiri sendiri dan ayat (2) juga tidak berdiri sendiri. Oleh karena itu, sebuah perkawinan akan menjadi sah menurut hukum agama dan negara bilamana ketentuan kedua ayat itu dipenuhi dan dilaksanakan. Dengan melaksanakan ayat (1) saja, perkawinan menjadi tidak sah, karena perkawinan tersebut tidak dicatat oleh negara. Begitu pula dengan hanya melaksanakan ayat (2) saja, tetapi tata cara pelaksanaan perkawinan itu bertentangan dengan hukum masing-masing agama seperti yang disebutkan dalam ayat (1), maka perkawinan itu tidak sah.[[668]](#footnote-669)

Perkawinan baru sah menurut hukum Negara, apabila bunyi pasal 2 ayat (1) dan (2) ini dilaksanakan secara utuh sebagai satu kesatuan peraturan hukum. Untuk pencatatan bagi warga negara Muslim yang kawin menurut agama Islam, dilakukan di Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan, dan untuk mereka yang beragama Katholik, Kristen, Hindu dan Budha, dilakukan di Kantor Catatan Sipil (KCS). Pasal ini mengandung pengertian bahwa bagi umat Islam, jika suatu perkawinan (baca : pernikahan) telah memenuhi syarat-syarat dan rukun nikah sesuai dengan syari’at Islam, atau pendeta/pastur telah melaksanakan pemberkatan atau ritual lainnya (bagi umat Kristen atau Katholik), dan perkawinan itu dicatat oleh negara, maka perkawinan tersebut sah menurut hukum negara. Karena itu, dalam penjelasan resmi Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 di atas dijelaskan, “di samping itu tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku”. Perkataan ‘harus dicatat’, berarti perkawinan itu wajib dicatat berdasarkan hukum. Petugas memiliki kewajiban mencatat dan calon mempelai atau walinya wajib mencatatkannya kepada pemerintah dengan cara memberitahukan kehendaknya kepada Pegawai Pencatat di tempat perkawinan akan dilangsungkan.

Dengan demikian, berdasarkan ketentuan pasal 2 beserta penjelasan resmi Undang-Undang Perkawinan di atas, maka perkawinan yang tidak diberitahukan dan tidak tercatat di Kantor Urusan Agama atau di Kantor Catatan Sipil, adalah perkawinan yang tidak sah, ilegal dan melanggar hukum negara. Apalagi menurut Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 pasal 10 ayat (3) mengatur, bahwa di samping tata cara perkawinan dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya, perkawinan juga harus “di laksanakan dihadapan Pegawai Pencatat dan dihadiri oleh dua orang saksi”[[669]](#footnote-670).

1. Nikah Di Bawah Tangan Perspektif Fatwa MUI

Dalam Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia pada tanggal 28 Rabi’ul Tsani 1427 H/ bertepatan 26 Mei 2006 M telah menghasilkan delapan belas fatwa, yang terbagi kepada tiga poin besar, yaitu; pertama, *Masail Diniyyah Asasiyah Wathaniyyah* empat fatwa. *Masail Qonuniyah* (Perundang-undangan) tujuh fatwa. *Masail Waqi’yah Mu’ashirah* tujuh fatwa, termasuk diantaranya fatwa tentang hukum Nikah Di Bawah Tangan.[[670]](#footnote-671) Fatwa Majelis Ulama Indonesia ini di fatwakan kembali pada tahun 2008 dengan penambahan dalil dan perbaikan redaksi[[671]](#footnote-672). Fatwa Nomor: 10 Tahun 2008 Tentang Nikah di bawah tangan ini menetapkan dua poin; 1) Pernikahan di bawah tangan hukumnya sah karena telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika terdapat *mudharat*. 2) Pernikahan harus dicatatkan secara resmi pada instansi berwenang, sebagai langkah preventif untuk menolak dampak negative/*mudharat* (*saddan lidz-dzari’ah*).

Yang menjadi pertimbangan MUI dalam mengeluarkan fatwa ini adalah bahwa di tengah masyarakat sering ditemui adanya praktik pernikahan di bawah tangan, yang tidak dicatatkan sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan, yang tidak jarang menimbulkan dampak negatif (*mudharat)* terhadap istri dan atau anak yang dilahirkannya; oleh karena itu, majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang Nikah di Bawah Tangan dimaksud untuk pedoman.[[672]](#footnote-673)

Adapun landasan hukum yang dipakai MUI sebagai dalil dalam memutuskan fatwa ini berupa dua ayat Al-Qur’an, lima hadis Nasi Saw, satu *Kaidah Fiqh* dan perkataan ulama. Ditambah dengan Ketentuan Pasal 2 UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, serta pasal 100 Komplikasi Hukum Islam (KHI).[[673]](#footnote-674) Adapun dalil-dalil dari Al-Qur’ān dan Hadis serta Kaidah fiqh yang dimaksud yaitu:

1. Firman Allah SWT (QS. Al-Rum [30 ]: 21)

Artinya:*” dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.”* (QS. Al-Rum [30 ]: 21)[[674]](#footnote-675)

1. Firman Allah SWT (QS. Al-Nisa [4 ]: 59 )

اللهَ اللهِ للهِ

Artinya:*”Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.* (QS. Al-Nisa [4 ]: 59 )[[675]](#footnote-676)

1. Hadis Rasul Allah Saw yang diriwayatkan oleh Imam Al-Baihaqi, yaitu :

عَلَيْكُمْ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِمَنْ وَلَاه الله أمركم و إن كان عبدا حبشيا [[676]](#footnote-677)

Artinya:” *Diwajibkan atas kamu sekalian untuk mendengarkan dan taat kepada pemimpin sekalipun kalian dipimpin oleh budak Habasyi*”. ( HR. Al-Baihaqi)

1. Hadis Nabi Saw yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim , yaitu :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ : تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لأَرْبَعَةٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَلِجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ.[[677]](#footnote-678)

Artinya:*”Wanita itu dinikahi karena empat hal: karena hartanya, karena asal usul keturunannya, karena kecantikannya, karena agamanya.Maka hendaklah kamu berpegang teguh (dengan perempuan) yang memeluk agama Islam;(jika tidak) akan binasalah kedua tanganmu.(HR. Mutafqun ’alaih)*

1. Hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Bukhari dalam Shohehnya, yaitu:

أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ[[678]](#footnote-679)

Artinya: *“Laksanakanlah walimah (atas pernikahan ) sekalipun hanya dengan menyembelih kambing”. (HR..Bukhari)*

1. Hadits Nabi SAW sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Al-Hakim, Ahmad, dan Turmudzi, yaitu:

أَعْلِنُوا النِّكَاحَ ، وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ ، وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالدُّفُوفِ[[679]](#footnote-680)

Artinya: ” *Iklanlah ( umumkan ) Pernikahan*, *lakukanlah pernikahan di Masjid dan pukullah duff (sejenis alat musik pukul)”* (HR. Al-hakim, Ahmad, dan Turmudzi)

1. Hadits Nabi SAW :

لا ضرار ولا ضرار

Artinya: “ *Jangan ( berbuat) yang memudhoratkan ( bagi diri sendiri), dan jangan pula yang memudharatakan ( bagi orang lain*)”.

1. Ka’idah Fikih :

درأ المفاسد أولا من جلب المصالح[[680]](#footnote-681)

Artinya : *“Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) daripada menarik kemaslahatan”*

1. Pendapat Imam Nawawi al-Bantani Yang menyatakan bahwa :

إذا وجب الإمام بواجب تأكد وجوبه ، وإ ذاوجب بمستحب وجب ، وا ذا وجب بجائز إن كانت فيه مصلحة عامة كترك شرب الدخان وجب ( قول الشيخ نواوي البنتني )

Artinya: “*Apabila seorang pemimipin (imam) mewajibkan sesuatu maka seuatu itu menjadi wajib, dan apabila ia menganurkan sesautu maka itu juga menjadi menjadi, dan apabila mewajib yang harus, maka jika disana ada maslahat umum seperti menjauhi rokok, maka itu juga menjadi wajib*”

Fatwa ini dibubuhi tanda tangan oleh DR. KH. Anwar Ibrahim sebagai Ketua Komisi Fatwa MUI dan Drs. H. Hasanuddin, M.Ag sebagai Sekretaris.

Melihat putusan fatwa MUI di atas, terlihat putusan fatwa masih dualisme hukum, yakni pada putusan ayat pertama yaitu; Pernikahan Di bawah Tangan hukumnya sah karena telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika terdapat *mudharat*. Kata ” *mudharat* disini jadi syarat sebuah pernikahan menjadi tidak sah. Paling tidak mudharat yang paling besar ditimbulkan oleh pernikahan di bawah tangan berdampak kepada istri dan anak. Adapun terhadap Istri, Secara Hukum;1) Tidak dianggap sebagai istri sah. 2) Tidak berhak atas nafkah dan warisan dari suami jika ia meninggal dunia. 3) Tidak berhak atas harta gono gini jika terjadi perpisahan karena secara hukum perkawinan dianggap tidak pernah terjadi. Adapun secara sosial akan sulit bersosialisasi karena perempuan yang melakukan perkawinan bawah tangan sering dianggap telah tinggal serumah dengan laki-laki tanpa ikatan perkawinan (alias kumpul kebo) atau dianggap menjadi istri simpanan.[[681]](#footnote-682)

Sementara mudharat Nikah Bawah Tangan terhadap anak adalah; 1) Status anak yang dilahirkan pada perkawinan bawah tangan dianggap anak luar kawin. Konsekuwensinya, anak hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibu. Artinya, si anak tidak mempunyai hubungan hukum terhadap ayahnya.[[682]](#footnote-683) 2) Di dalam akte kelahirannya pun  statusnya dianggap sebagai anak luar nikah, sehingga hanya dicantumkan nama ibu yang melahirkannya. Keterangan berupa status sebagai anak luar nikah dan tidak tercantumnya nama si ayah akan berdampak sangat mendalam secara sosial dan psikologis bagi si anak dan ibunya. 3)  Ketidakjelasan status si anak di muka hukum mengakibatkan hubungan antara ayah dan anak tidak kuat sehingga bisa saja suatu waktu ayahnya menyangkal bahwa anak tersebut adalah anak kandungnya. 4) Anak tidak berhak atas biaya kehidupan dan pendidikan , nafkah dan warisan dari ayahnya.

Melihat dampak mudharat yang begitu besar dan banyak, bila dipandang dari segi maslahat hampir tidak ditemukan maslahat menikah tidak tercatat, maka dari persfektif siyasah syar’iyah penulis menilai fatwa MUI yang membuka peluang untuk melakukan nikah di bawah tangan tidak maslahat, semestinya fatwa ini tegas melarang pernikahan dibawah tangan sehingga hak-hak anak dan istri tidak terabaikan dan tujuan hukum berupa meraih kemaslatan dan menghindar dari kemudharatan bisa tercapai.

1. Fatwa Talak diluar Pengadilan
2. Pengertian Talak

Talak terambil dari lafaz arab”(طلق) *ṭalaq*” yang menurut bahasa artinya ” melepaskan ikatan atau membiarkan pergi(حل القيد والإطلاق )” Diantara pemakaian kata talak secara bahasa seperti ungkapan ” *nāqah ṭāliqun* (ناقة طالق) artinya membiarkan unta pergi tanpa ikatan (**أي مرسلة بلا قيد**).[[683]](#footnote-684) Ibn Nujaim al-Hanafi mendefinisikan talak secara bahasa dengan ”membiarkan, (**التَّخْلِيَةُ**), melepaskan (**وَالْإِرْسَالُ**) dan mengangkat ikatan (**وَرَفْعُ الْقَيْدِ** ).[[684]](#footnote-685) Menurut istilah syara’ talak adalah:

حَل عُقْدَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الطَّلاَقِ ، وَنَحْوِهِ[[685]](#footnote-686)

Artinya: “*Melepaskan tali akad nikah dengan kata talak dan yang semacamnya*”

Menurut Al-j*ā*ziry, talak secara istilah syara’ adalah:

عرف في الاصطلاح بأنه إزالة النكاح أو نقصان حله بلفظ مخصوص[[686]](#footnote-687)

Artinya: “ *Talak secara istilah ialah menghilangkan ikatan perkawinan atau mengurangi ikatannya dengan menggunakan kata-kata tertentu”*

Sementara Al-Zuhaily Mendefinisikan talak secara istilah dengan:

رفع قيد النكاح في الحال أو المآل بلفظ مخصوص[[687]](#footnote-688)

Artinya: *Melepaskan ikatan pernikahan saat itu atau dimasa akan datang dengan lafaz yang tertentu”*

Beliau melanjutkan, maksud “*melepaskan ikatan pernikahan saat itu*” adalah dengan menjatuhkan talak ba’in, dan “*melepaskannya dimasa akan datang*” adalah dengan menjatuhkan talak raj’i, yaitu akan putus hubungan suami istri sesudah habis masa ‘*Iddah*. Adapun maksud “*lafaz yang tertentu”* yaitu adakalanya lafaz *sharīh* ( jelas) seperti kata” Talak” dan adakalanya lafaz *kināyah* ( sindiran) seperti “aku lepaskan ikatanmu”, “engkau haram bagiku. [[688]](#footnote-689)

Menurut ensiklopedi Islam, talak adalah pemutusan ikatan pernikahan yang dilakukan oleh suami terhadap istri dengan menggunakan lafaz “*talak*” atau yang seumpamanya. Dalam bahasa Indonesia dipakai juga istilah cerai atau “perceraian” yang sesungguhnya mempunyai pengertian yang lebih luas dari talak.[[689]](#footnote-690)

Sedangkan menurut Kompilasi Hukum Islam (KHI), talak adalah ikrar suami di hadapan sidang Pengadilan Agama yang menjadi salah satu sebab putusnya perkawinan, dengan cara sebagaimana dimaksud dalam pasal 129, 130 dan 131.[[690]](#footnote-691) Jadi, talak itu merupakan suatu yang menghilangkan putusnya ikatan perkawinan sehingga menjadikan seorang isteri itu tidak halal lagi bagi suaminya.[[691]](#footnote-692)

1. Dasar Hukum Talak

Dasar hukum talak ini ditemukan dalam al-Qur’ān Al-Sunnah dan Ijma’ ulama, adapun dalam al-Qur’ān diantaranya adalah firman Allah:

Artinya:“ *Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik”*. ( QS. Al-Baqarah [2] :229) [[692]](#footnote-693)

Dan juga firman Allah SWT:

Artinya: “*Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu.”* ( QS. Al-Thalak [65] : 1) [[693]](#footnote-694)

Sementara dalil dari hadis adalah sabda Nabi Saw yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi dan Abu Daud dari sahabat Abdullah bin Umar ra, yaitu :

« أَبْغَضُ الْحَلاَلِ إِلَى اللهِ الطَّلاَقُ » ( رواه البيهقي وأبو داود )[[694]](#footnote-695)

Artinya: “*Perbuatan halal yang paling Allah benci adalah talak*” ( HR. Baihaqi dan Abu Daud )

Dan Hadis riwayat Jama’ah dari sahabat Qais bin Zaid, Nabi bersabda:

إِنَّ جِبْرِيلَ قَالَ لِي رَاجِعْ حَفْصَةَ فَإِنَّهَا صَوَّامَةٌ قَوَّامَةٌ وَإِنَّهَا زَوْجَتُكَ فِي الْجَنَّةِ[[695]](#footnote-696)

Artinya:”*Sesungguhnya Jibril berkata kepada saya: rujuki Hafshah, sesungguhnya dia seorang perempuan yang banyak puasa dan banyak shalat malam, dan dia bakal jadi istrimu di surga*” ( HR. Jama’ah)

Sepakat ulama atas persyari’atan talak, hal itu manakala tujuan pernikahan yang semestinya menciptakan *sakinah mawadah warahmah* tidak bisa tercapai, dalam arti hubungan pernikahan tidak dapat lagi dipertahankan, dan apabila dilanjutkan akan menghadapai kehancuran dan kemudharatan dalam hal ini perceraian lebih mendatangkan maslahat bagi kedua belah pihak. Maka Islam membuka pintu terjadi perceraian. Sebagai pengamalan dari Kaidah fiqhiyah:

يَخْتَارَ أَهْوَنَ الشَرَّيْنِ[[696]](#footnote-697)

Artinya: “*Memilih yang paling ringan keburukannya*”

Adapun hak talak itu diberikan kepada suami dengan pertimbangan, bahwa pada umumnya suami lebih realistis pemikirannya, dan lebih dalam pertimbangannnya, dibanding isteri yang biasanya bertindak atas dasar perasaan dan emosi. Hal ini dimaksudkan agar terjadinya perceraian lebih dapat di minimalisasi dari pada jika hak talak diberikan kepada isteri. Dan juga hak talak diberikan kepada suami karena sebagian dari dampak percerian ditanggung oleh suami, seperti membayar mahar yang belum lunas, nafkah mut’ah dan juga nafkah selama ‘Iddah.[[697]](#footnote-698)

1. Rukun dan Syarat Talak

Rukun talak ialah unsur pokok yang harus ada dalam sesuatu ( talak) dan terwujudnya sesuatu itu (talak) bergantung ada dan lengkapnya unsur-unsur yang dimaksud.[[698]](#footnote-699) Rukun talak ada empat, yaitu:

i. Suami yang mentalak istrinya

Untuk sahnya talak, suami yang menjatuhkan talak disyaratkan, baligh, berakal, atas kemauan sendiri (bukan dipaksa) dan ditambah dengan beragama Islam menurut mazhab Maliki. Oleh sebab itu tidak sah talak dari seorang suami yang hilang akalnya karena gila, atau pingsan, atau hilang kesadaran karena emosi yang tinggi dan sedih yang mendalam. Begitu juga tidak dianggap sah talak dari seorang yang dipaksa untuk menjatuhkan talak, artinya bukan atas kehendak sendiri.[[699]](#footnote-700) Dalam hal ini Rasul Saw bersabda:

لَا طَلَاقَ فِي إغْلَاقٍ ، وَالْإِغْلَاقُ الْإِكْرَاهُ[[700]](#footnote-701)( رواه مالك )

Artinya: “*Tidak sah Talak yang diucpakan dengan terpaksa*”

( HR. Malik)

Suami adalah orang yang memiliki hak talak dan yang berhak menjatuhkannya, selain suami tidak berhak menjatuhkannya. Karena itu talak bersifat menghilangkan ikatan perkawinan, maka talak tidak mungkin terwujud kecuali setelah nyata adanya akad perkawinan yang sah. Dalam hal ini Rasul Saw bersabda:

لاَ طَلاَقَ إِلاَّ بَعْدَ النِّكَاحِ[[701]](#footnote-702)

Artinya: *“ Tidak sah talak kecuali sesudah nikah”*

ii. Isteri yang di talak

Masing-masing suami hanya berhak menjatuhkan talak terhadap isteri yang sah walaupun sebelum terjadi *dukhul* ( hubungan badan)atau pada masa ‘iddah dari talak raja’i. Oleh sebab itu tidak dipandang sah talak yang dijatuhkan terhadap isteri yang dinikahi secara tidak sah, ataupun istri orang lain. Untuk sahnya talak, bagi isteri yang ditalak disyaratkan sebagai berikut: a) Isteri itu masih tetap berada dalam perlindungan kekuasaan suami. b) Kedudukan isteri yang ditalak itu harus berdasarkan atas akad perkawinan yang sah.[[702]](#footnote-703)

iii. Sighat atau ucapan talak

Sighat talak adalah kata-kata yang diucapkan oleh suami terhadap isterinya yang menunjukkan talak, baik itu *sharīh* (jelas) maupun *kināyah* (sindiran), baik berupa ucapan/lisan, tulisan, isyarat bagi suami tuna wicara ataupun dengan suruhan orang lain.

Jumhur Ulama berpendapat bahwa talak terjadi bila suami yang ingin menceraikan istrinya itu mengucapkan ucapan tertentu yang menyatakan bahwa istrinya itu telah lepas dari wilayah kekuasaanya. Oleh karena itu, kalau suami baru sebatas keinginan untuk menceraikan atau hanya sebatas niat mentalak tetapi belum mengucapkan apa-apa, maka belum terjadi talak.[[703]](#footnote-704) Hal ini didasarkan kepada hadis Nabi Saw riwayat Bukhari, Baihaqi dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah yang berbunyi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ ( رواه البخاري ) **[[704]](#footnote-705)**

*Artinya:“Dari Abu Hurairah, Nabi Saw bersabda: “Sesungguhnya Allah memaafkan umatku dari bisikan-bisikan hatinya selama ia belum mengucapkan atau melakukannya”* ( HR. Bukhari)

Ulama berbeda pendapat dalam menetapkan lafaz-lafaz mana yang *sharīh* dan lafaz-lafaz apa yang termasuk *kināyah*. Menurut ulama Syafi’iyah yang termasuk lafaz *sharīh* ada tiga, yaitu: سراح / فراق / طلاق atau yang berakar kepada tiga kata tersebut. Namun Sayyid Bakri menyebutkan bahwa lafaz *thalaq* yang *sharīh* itu ada lima, yaitu (طلاق ) سراح / مفادة /خلع /فراق / kelima kata tersebut artinya sama, yaitu cerai, namun tiga pertama lebih masyhur karena disebutkan dalam Al-Qur’ān berulang kali.[[705]](#footnote-706) Contoh penggunaan lafaz *thalaq* (طلاق ) adalah firman Allah dalam surat al-Thalaq [65] ayat 1 yaitu:

Artinya: “ *Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu*” ( QS. Al-Thalaq: [ 65 ] : 1) [[706]](#footnote-707)

Contoh penggunaan lafaz *firaq* (فراق ) adalah firman Allah dalam surat al-Nisa[4] ayat 130 yaitu:

اللهُ اللهُ

Artinya:*“ jika keduanya bercerai, Maka Allah akan memberi kecukupan kepada masing-masingnya dari limpahan karunia-Nya. dan adalah Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Bijaksana.”*(QS. al-Nisa[4] : 130). [[707]](#footnote-708)

Dan contoh penggunaan lafaz *saraḥa* (سراح ) dalam ucapan talak adalah firman Allah dalam surat al-Baqarah[2] ayat 229 yaitu:

Artinya:“ *Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik”*. ( QS. Al-Baqarah [2] :229) [[708]](#footnote-709)

Sementara Ibnu Qudamah dari ulama Hanbali, berpendapat bahwa lafaz yang *sharīh* untuk talak hanyalah satu yaitu lafaz *tha-la-qa* (طلق ) dan yang berakar kepadanya karena digunakan tujuan *thalaq*. Sementara lafaz *fa-ra-qa* (فرق ) dan lafaz *sa-ra-ḥa* (سرح ) ada dua pandangan; Khatthobi menganggap sebagai lafaz *sharīh* karena dipakai dalam Al-Qur’ān. Sedangkan menurut ibnu Hamid tidak termasuk lafaz *sharīh*, sebab meskipun digunakan dalam Al-Qur’ān untuk tujuan talaq, namun pemakaiannya lebih banyak pada tujuan selain talaq*.*[[709]](#footnote-710)

Adapun lafaz *kināyah* adalah selain lafaz yang *sharīh* yang tiga menurut Syafi’iyah, yaitu lafaz *thalaq*(طلاق ), lafaz *fa-ra-qa* (فرق ) dan lafaz *sa-ra-ḥa* (سرح )dan selain lafaz *thalaq*(طلاق ) saja menurut Jumhur ulama, selama lafaz itu ada kemungkinan menjangkau makna perceraian, seperti ucapan suami kepada istri “ engkau bebas merdeka”, “ kembalilah kepada keluargamu,”keluarlah dari sini”, Pergilah dari sini”. Dimana lafaz kināyah ini tidak terjadi perceraian bila diucapkan kecuali jika niatnya untuk mentalak.[[710]](#footnote-711)

iv. *Al-Qashdu* (sengaja)

*Al-Qashdu* artinya bahwa dengan ucapan talak itu memang dimaksudkan oleh yang mengucapkannya untuk talak, bukan untuk maksud lain. Oleh karena itu, salah ucap yang tidak dimaksud untuk talak dipandang tidak jatuh talak. Begitu juga seseorang yang mengucapkan kata talak dengan niat pembelajaran ( mengajari), atau mengucapkan talak saat tidur, begitu juga ucapan talak yang dipaksa.[[711]](#footnote-712) Sebagaimana sabda Nabi Saw yang berbunyi:

عَنْ عَائِشَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ : رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثٍ : عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَعْقِلَ**.[[712]](#footnote-713)**

*Artinya: “ dari Aisyah ra, dari Nabi saw ia bersabda:” diangkat pena dari tiga kelompok, yang tidur sampai bangun, yang gila sampai sembuh, dan dari anak-anak sampai dewasa”* ( HR. Musnad al-Thayalisi)

Apa yang dikemukakan di atas adalah persyaratan yang berlaku untuk terjadinya talaq seacara sah yang dikemukakan oleh jumhur Ulama. Disamping itu, ada beberapa hal yang patut dicatat namun tidak dibicarakan secara khusus oleh kebanyakan ulama. Hal-hal yang dimaksud adalah sebagai berikut:

*Pertama: Persetujuan istri yang di talak*

Pelaksanaan talak adalah tindakan sepihak dari suami, oleh karena itu tidak ada yang bernama *qabul*. Namun apakah untuk terjadinya talak itu diperlukan persetujuan istri atau setidaknya sepengetahuan istri, kelihatannya tidak di bahas oleh ulama fiqh, baik secara umum atau dalam bahasan khusus. Hal ini adalah disebabkan oleh karena pendapat ulama secara umum bahwa talak itu adalah hak mutlak seorang suami. Hak itu dapat digunakan meskipun tidak mendapat pesetujuan dari istri yang di talaknya itu.[[713]](#footnote-714) Namun dari berbagai literatur fiqh yang ada dapat ditemukan isyarat bahwa sepengetahuan istri itu menjadi syarat, hal ini terlihat dalam bentuk-bentuk sebagai berikut:

1. Dalam hal talak melalui wakil bila suami mengatakan: “ Saya wakilkan kepadamu untuk men-talak istri saya”. Maka apabila perwakilan tersebut menenerima perwakilan itu dan menyampaikannya kepada istri yang bersangkutan, maka jatuhlah talak.[[714]](#footnote-715) Artinya jatuhnya talak diperhitungkan semenjak pesan itu telah disampaikan oleh si pembawa pesan, dan bukan semenjak suami melafazkan talak. Hal demikian mengandung arti bahwa sepengetahuan istri menjadi syarat untuk terjadinya talak secara hukum.
2. Dalam membicarakan talak melalui surat dikatakan bahwa bila suami mengirim surat kepada istrinya yang tidak berada di tempat, maka jatuhnya talak itu diperhitungkan semenjak surat itu dibaca dan dipahami oleh istri, maksudnya, bukan pada saat surat itu di tulis oleh suami.[[715]](#footnote-716) Hal ini mengandung arti jatuhnya talak adalah atas sepengetahuan istri.

*Kedua: keberadaan saksi.*

Tentang kehadiran dua orang saksi dalam perceraian memang menjadi pembicaraan di kalangan ulama. Bila melihat kepada kenyataan bahwa perceraian itu adalah mengakhiri masa pernikahan yang dulunya dipersaksikan oleh orang banyak dan untuk menjaga kepastian hukum, maka kesaksian itu mesti diadakan dan merupakan persyaratan yang mesti dipenuhi. Hal ini telah sejalan dengan zahir ayat Al-Qur’ān dalam surat al-Talaq [65] ayat 2 yaitu :

للهِ

Artinya*: “Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah.”* ( QS. Al-Talaq [65]: 2).[[716]](#footnote-717)

Imam Fakhr al-Din al-Razi saat menafsirkan ayat diatas beliau menyebutkan:

أي أمروا أن يشهدوا عند الطلاق وعند الرجعة ذوي عدل ، وهذا الإشهاد مندوب إليه عند أبي حنيفة كما في قوله : { وَأَشْهِدُواْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ } [ البقرة : 282 ] وعند الشافعي هو واجب في الرجعة مندوب إليه في الفرقة [[717]](#footnote-718)

“ *Artinya Al-Qur’ān menyuruh untuk menghadirkan dua orang saksi yang adil saat terjadi talak dan ruju’, kesaksian ini hukumnya sunat menurut Mazhab Hanafi, sebagaimana firman Allah: “Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli”. Sementara menurut Syafi’i menghadirkan saksi wajib saat rujuk, dan sunat saat perceraiannya*”

Berdasarkan ayat diatas, Ulama Syi’ah Imamiyah berpendapat bahwa kehadiran dua orang saksi waktu pelaksanaan talak merupakan syarat yang mesti dipenuhi, perceraian yang tidak dipersaksikan dua orang saksi adalah tidak sah. Namun jumhur ulama tidak mewajibkan hadirnya dua orang saksi dalam perceraian, walaupun ayat diatas secara jelas menyuruh mengemukakan kesaksian saat terjadi ruju’ dan percerain. Bagi jumhur ulama mempersaksikan itu hanya sunnah.[[718]](#footnote-719)

Menurut Sayid Sabiq mempersaksikan talak hukumnya wajib dan merupakan syarat sahnya, sebagaimana Ali bin Abi Thalib r.a pernah berkata kepada orang yang pernah bertanya kepadanya tentang talak. Katanya: Apakah engkau persaksikan kepada dua orang laki-laki yang adil sebagaiamana perintah Allah dalam Al-Qur’ān? Jawabnya: Tidak. Lalu Ali berakata: Pulanglah, talakmu itu bukan talak yang sah.”[[719]](#footnote-720)

Undang-undang Perkawinan di dunia Islam sekarang telah menetapkan percerain itu mesti di pengadilan adalah sejalan dengan pandangan ulam Syi’ah. Hanya tempat dilaksanakannya kesaksian itu yang telak di modifikasi, yaitu mesti di pengadilan.

1. Fatwa Ijtima’ Ulama MUI IV Tentang Talak diluar Pengadilan

Talak di luar pengadilan yang dimaksud dalam fatwa ini adalah talak atau perceraian yang telah memenuhi semua syarat dan rukun talak yang ditetapkan dalam syariat Islam, namun tanpa penetapan resmi dari instansi berwenang sebagaimana yang diatur dalam perundang-undangan.[[720]](#footnote-721)

Diktum putusan fatwa tentang Talak Di Luar Pengadilan ini memuat tiga poin; i) Talak di luar pengadilan hukumnya sah sepanjang dilakukan sesuai ketentuan fiqih, tetapi haram jika terdapat *madharat*. ii) *Iddah* talak dihitung semenjak suami menjatuhkan talak. iii) Untuk kepentingan kemaslahatan dan menjamin kepastian hukum, talak di luar pengadilan harus dilaporkan ( *ikhbar*) kepada pengadilan agama. [[721]](#footnote-722)

Adapun dalil yang dibuat MUI sebagai dasar penetapan fatwa ini adalah berupa tiga ayat Al-Qur’ān, dua hadis Nabi Saw serta lima kaidah fiqhiyah, yaitu:

i. Firman Allah SWT dalam surat Al-Thalak [65] ayat 1 yaitu:

اللهَ اللهِ اللهِ اللهَ

Artinya:“ *Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang[1482]. Itulah hukum-hukum Allah, Maka Sesungguhnya Dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. kamu tidak mengetahui barangkali Allah Mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru*” ( QS. Al-Thalaq: [ 65 ] : 1) [[722]](#footnote-723)

Firman Allah SWT dalam surat Al-Thalak [65] ayat 2 yaitu:

للهِ للهِ للهِ

*Artinya:“Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan Mengadakan baginya jalan keluar.”* ( QS. Al-Thalaq: [ 65 ] : 2) [[723]](#footnote-724)

Firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah [2] ayat 236 yaitu:

Artinya: “ *Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isteri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), Yaitu pemberian menurut yang patut. yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan.*” ( QS. Al-Baqarah [ 2] : 236) [[724]](#footnote-725)

ii. Hadis Nabi SAW.

عن أَبَي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يُحَدِّثُ ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَهُ يَقُولُ: " ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ ، النِّكَاحُ ، وَالطَّلَاقُ ، وَالرَّجْعَةُ [[725]](#footnote-726)

Artinya*:”Dari Abi Hurairah ra. berkata, Rasululloh SAW bersabda: terdapat tiga hal yang seriusnya itu dikategorikan serius dan ketika seriusannya juga dianggap serius, yaitu nikah, talak dan ruju”.* ( HR. Turmudzi, dan Abu Daud)

Hadis Nabi SAW.

عَلَيْكُمْ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِمَنْ وَلَاه الله أمركم و إن كان عبدا حبشيا[[726]](#footnote-727)

Artinya:” *Diwajibkan atas kamu sekalian untuk mendengarkan dan taat kepada pemimpin sekalipun kalian dipimpin oleh budak Habasyi*”. (HR. Al-Baihaqi)

iii. Kaidah fiqh.

الضَّرَرُ يُزَالُ [[727]](#footnote-728)

Artinya: “*Kemudharatan itu harus dihilangkan*”

حُكْمَ الْحَاكِمِ إلْزَامٌ وَيَرْفَعُ الْخِلَافَ [[728]](#footnote-729)

Artinya: “*Keputusan hakim itu mengikat dan menghilangkan perbedaan”.*

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ[[729]](#footnote-730)

Artinya: “ *Kebijakan pemimipin terhadap rakyat harus dikaitkan pada kemaslahatan”.*

الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا [[730]](#footnote-731)

Artinya: “*Segala perkara itu tergantung dengan tujuannya*”

مقاصد اللفظ على نية اللافظ [[731]](#footnote-732)

Artinya*:” Maksud perkataan tergantung niat orang yang berkata”.*

Dengan demikian, putusan fatwa MUI tentang Talak diluar sidang pengadilan didasarkan pada prinsip *maslahat* dan *mafsadat*. Talak menjadi haram dan tidak sah bila terdapat *mudharat*, dan demi kepentingan *kemaslahatan* dan menjamin kepastian hukum, talak di luar pengadilan harus dilaporkan (*ikhbar*) kepada Pengadilan Agama. Sesunggunya dari kalimat ini MUI sebenarnya mengatakan bahwa Talak di Luar sidang pengadilan tidak sah, tetapi dengan bahasa yang tidak tegas, sebab kalimat *mudharat* yang ada dalam putusan fatwa hampir bisa dipastikan ada dalam perceraian yang dilakukan diluar sidang pengadilan dan tentunya perceraian tersebut tidak maslahat apabila tidak dilakukan di depan sidang pengadilan.

Sementara itu, pendekatan fatwa yang digunakan oleh MUI dalam memutus fatwa di Luar Sidang Pengadilan ini adalah pendekatan *qauli,* dengan mengambil pendapat Ulama menggunakan metode tarjih, serta *manhaji,* dengan menggunakan *maslahah* sebagai metode penetapan hukumnya, melalui implementasi *qā'idah fiqhiyyah*. Corak ijtihadnya merupakan ijtihad *intiqai,* dengan memilih pendapat fiqh yang mengatakan sah talak diluar sidang pengadilan bila tidak ada *mudharat.* Hal ini dimaksudkan supaya jangan memberatkan kepada dua pihak yang bercerai dengan mahalnya urusan perceraian di pengadilan, dan urusan yang bertele-tele, rumit dan membutuhkan waktu.

Melihat pemaparan di atas baik *manfaat* dan *mafsadat* dari Talak diluar sidang pengadilan, bila ditinjau dari segi siyasah syar’iyah maka fatwa sahnya talak diluar sidang pengadilan perlu ditinjau kembali karena walaupun ada *maslahat* yang didapat, namun *mafsadatnya* lebih besar. Dalam *siyasah syar’iyah* bukan hanya sah atau tidaknya suatu pekerjaan yang dipertimbangkan, tapi termasuk *shaleh* dan *ashlahnya*, baik dan paling baiknya, atau *maslahat* dan yang paling *maslahat*.

1. Fatwa Kewarisan Beda Agama
2. Pengertian Waris

Waris dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *waratsa*, *yaritsu* *wa miratsan* *wa irtsan* *wa wiratsatan*.( ورث، يرث، مراثا، وإرثا ووراثة ) [[732]](#footnote-733) Secara bahasa berarti pindahnya sesuatu dari seseorang kepada orang lain. Sesuatu itu lebih umum dari harta, meliputi ilmu, kemulian dan sebagainya. Dalam Al-Qur’ān Allah SWT berfirman :

وَللهِ اللهُ

Artinya: ”...*dan kepunyaan Allah-lah segala warisan (yang ada) di langit dan di bumi. dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan*...” ( QS. Ali Imran [3] : 180)[[733]](#footnote-734)

Sedang menurut istilah, kewarisan adalah pemindahan pemilikan harta dari penguasaan orang yang telah meninggal dunia kepada ahli warisnya yang masih hidup, baik berupa uang, barang-barang kebutuhan hidup atau hak-hak syar'iyyah.[[734]](#footnote-735)

1. Syarat-Syarat Pewarisan

Peralihan harta kekayaan seseorang kepada ahli warisnya dengan nama peawarisan dapat terjadi jika terdapat tiga unsur pewarisan yang memenuhi syarat sebagai berikut:

1. Matinya Pewaris

Dalam kewarisan Islam, kematian pewaris menyebabkan peralihan harta kekayaan pewaris kepada ahli warisnya dengan sendirinya, dalam artian peralihan berlaku secara ijbari[[735]](#footnote-736)

Kematian pewaris merupakan faktor utama adanya pewarisan, karena itu kematian harus diketahui secara jelas dan dapat dibuktikan secara hukum. Dalam hal ini para Ulama membagi kematian pewaris menjadi tiga macam, yaitu: mati hakiki, mati hukmi dan mati takdiri.[[736]](#footnote-737)

1. Hidupnya Ahli Waris Saat Kematian Pewaris

Para ahli waris yang benar-benar hidup di saat kematian pewaris, berhak mewarisi harta peninggalan. Untuk unsur dan syarat kedua ini ada beberapa masalah antara lain, waris bagi orang *mafqud* dan waris anak dalam kandungan.

1. Pewaris meninggalkan tirkah

Hal ini jika pewaris tidak meninggalkan tirkah,[[737]](#footnote-738) maka tidak akan terjadi pewarisan. Menurut Ash-Shabuni tirkah sama artinya dengan *mauruts,* yaitu sesuatu yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal dunia, baik berupa uang, atau hak-hak materi lainnya.[[738]](#footnote-739) Dalam pengertian yang cukup populer di kalangan Jumhur Ulama, tirkah mempunyai arti yang lebih luas daripada *mauruts*. Tirkah yaitu apa yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal dunia, yang mencakup harta benda maupun hak-hak keuangan, termasuk hutang pewaris dan juga peninggalan yang digunakan untuk biaya, pengurusan mayat dan pelaksanaan wasiat. Sedangkan *mauruts* hanya terbatas pada sisa harta yang setelah dikeluarkan untuk biaya pengurusan mayat, pelunasan hutang dan pelaksanaan wasiat.[[739]](#footnote-740)

1. Tidak ada penghalang

Meskipun telah terpenuhi ketiga unsur dan syarat pewarisan di atas, jika masih ada penghalang mewarisi maka pewarisan tidak akan terjadi. Adapun penghalang-penghalang pewarisan itu adalah perbudakan, pembunuhan dan berlainan agama.[[740]](#footnote-741)

Para ulama bersepakat bahwa budak tidak dapat menerima harta warisan serta tidak dapat mewariskan hartanya. Sebab, dalam statusnya sebagai budak, dia sama sekali tidak memiliki kecakapan untuk memiliki dan mengelola harta benda. Bahkan, lebih dari itu, dia sebagai harta dan hak milik tuannya yang bisa diwariskan. Kalaupun budak tersebut memiliki harta kekayaan, maka harta tersebut secara otomatis sepenuhnya menjadi hak milik tuannya.[[741]](#footnote-742)

Sementara pembunuhan (*al-qatl*), secara umum para ulama bersepakat bahwa ahli waris yang membunuh orang yang akan mewariskan harta kepadanya (*muwarrits*), terutama diberi sanksi tegas tidak dapat menerima harta warisan. Selain berpijak kepada hadits di bawah ini:

لَيْسَ لِقَاتِلٍ مِيرَاثٌ (البيهقي, ابن ماجه , الدارقطني) [[742]](#footnote-743)

Artinya: “*Seorang pembunuh (orang yang mewariskan harta kepadanya) tidak berhak menerima harta warisan apapun*. (H.R. al-Nasa’i).

Kesepakatan ulama tersebut juga berpijak kepada argumentasi bahwa sang ahli waris telah menempuh cara kekerasan yang keji terhadap orang yang akan mewariskan harta kepadanya. Akibatnya, dia patut diberi sanksi kehilangan hak untuk mendapatkan harta tersebut.[[743]](#footnote-744)

Para ulama berbeda pendapat tentang jenis-jenis pembunuhan selain yang disengaja atau direncanakan sebagai penghalang sang pelaku untuk mendapatkan harta warisan. Perbedaan pendapat tersebut dilatarbelakangi oleh perbedaan tolok ukur yang dipakai:

Menurut Hanafiyyah dan Hanabilah memakai tolok ukur adanya sanksi *qishash* atau tebusan (*kaffarah*) berdasarkan tolok ukur tersebut, hanya pembunuhan yang dijatuhi sanksi *qishash* atau *kaffarah* saja yang dianggap sebagai penghalang menerima warisan, yakni pembunuhan yang dilakukan secara disengaja atau direncanakan, pembunuhan semi disengaja dan pembunuhan karena sematamata kekeliruan.

Sementara menurut Malikiyyah memakai tolok ukur motivasi keji (*al-‘udwān*) sang pelaku. Berpijak kepada tolok ukur tersebut, pembunuhan yang bisa menjadi penghalang menerima warisan adalah pembunuhan yang dilakukan atas dasar motivasi untuk menyakiti ataupun menghilangkan nyawa korban. Motivasi seperti ini hanya terdapat pada tindakan pembunuhan secara disengaja atau direncanakan (*al-qatl al-‘amd*), baik secara langsung ataupun tidak langsung. Termasuk dalam jenis ini adalah persaksian palsu yang menyebabkan korban disanksi hukuman mati.[[744]](#footnote-745)

Sedangkan menurut Syafi‘iyyah memakai tolok ukur efek tindakan, yakni hilangnya nyawa orang lain. Mengacu kepada tolok ukur tersebut, semua tindakan yang bisa menyebabkan hilangnya nyawa orang lain, baik secara disengaja ataupun tidak, baik yang dilakukan karena ada alasan syar‘i ataupun tidak, tetap dianggap sebagai penghalang hak menerima warisan.[[745]](#footnote-746)

Adapun perbedaan agama (*ikhtilaf al-din*) menjadi halangan bagi seorang ahli waris untuk bisa menerima harta warisan, baik sebagai muslim maupun non muslim. Ahli waris muslim tidak bisa menerima warisan dari orang non muslim. Begitu pula sebaliknya, ahli waris non muslim tidak bisa menerima warisan dari orang muslim. Pandangan ini berpijak kepada hadits berikut ini:

لَايَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ [[746]](#footnote-747)

Artinya*: “Orang Muslim tidak (boleh) mewarisi orang Kafir, dan orang Kafir tidak (boleh) mewarisi orang Muslim”* (HR.muttafaq alaih).

Pandangan ini, secara turun-temurun, memang menjadi pandangan mainstream dalam wacana hukum waris Islam. Pada setiap literatur dan materi hukum waris Islam yang diajarkan baik di lembaga pendidikan formal maupun non formal, pandangan inilah yang menjadi menu dan acuan utama.

1. Fatwa MUI Tentang Kewarisan Beda Agama

Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam Musyawarah Nasional VII, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/ 26-29 Juli 2005 M, menetapkan fatwa nomor: 5/MUNAS VII/ MUI / 9/ 2005 tentang Waris Beda Agama sebagai berikut; 1. Hukum waris Islam tidak memberikan hak saling mewarisi antar orang-orang yang berbeda agama (antara Muslim dengan non Muslim); 2. Pemberian harta antar orang yang berbeda agama hanya dapat dilakukan dalam bentuk hibah, wasiat dan hadiah.[[747]](#footnote-748)

Sebagai pertimbangan MUI untuk mengeluarkan fatwa ini adalah ; 1) bahwa bahwa belakangan ini sering terjadi kewarisan beda agama; 2) bahwa sering dimunculkan pendapat-pendapat yang membolehkan kewarisan beda agama; dari dua hal tersebut MUI memandang perlu untuk menetapkan fatwa tentang kewarisan beda agama.[[748]](#footnote-749)

Adapun dalil yang dijadikan MUI sebagai landasan dalam memutuskan fatwa ini adalah dua ayat Al-Qur’ān dan dua Hadis Nabi SAW. Dan juga dengan memperhatikan beberapa hal; 1) Undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan.2) PP. no 9 tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU no 1/1974 tentang Perkawinan. 3. Instruksi Presiden no 1 tahun 1990 tentang Kompilasi Hukum Islam. Dan 4. Pendapat Sidang Komisi C Bidang Fatwa pada Munas VII MUI 2005.[[749]](#footnote-750)

Adapun dalil dari ayat Al-Qur’ān dan Hadis Nabi SAW sebagai berikut:

1. Firman Allah Al-Qur’ān Surat Al-Nisa [4] : 11 yaitu:

للهُ للهِ للهَ

Artinya:*“ Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”.*( QS. Al-Nisa [4] : 11) [[750]](#footnote-751)

1. Firman Allah SWT dalam Al-Qur’ān Surat Al-Nisa [4] : 141 yaitu:

اللهُ

Artinya: “ …*Dan Allah sekali-kali tidak akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk memusnahkan orang-orang yang beriman”.* ( QS. Al-Nisa [4] : 141) [[751]](#footnote-752)

1. Hadis Rasul Allah SAW yang diriwayatkan oleh Bukhari Muslim, yaitu:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى للهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ [[752]](#footnote-753)

Artinya*: Dari Usamah bin Zaid r.a., sesungguhnya nabi s.a.w. bersabda: “Orang Muslim tidak (boleh) mewarisi orang Kafir, dan orang Kafir tidak (boleh) mewarisi orang Muslim”* (HR.muttafaq alaih).

1. Hadis Rasul Allah SAW yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Turmudzi, yaitu :

لاَ يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ[[753]](#footnote-754)

Artinya : *Dari Abdullah bin Umar r.a., dia berkata: Rasul Allah s.a.w. bersabda: “tidak ada saling mewarisi antara dua pemeluk agama (yang berbeda)* (HR. Ahmad, dan Turmudzi).

Fatwa ini dibubuhi tandatangan oleh K.H. Ma’ruf Amin sebagai ketua pimpinan sidang komisi C bidang fatwa dan Drs. H. Hasanuddin, M.Ag sebagai sekretaris.

Atas dasar pertimbangan dalil-dalil dan *nash* Al-Qur’ān dan hadis nabi saw di atas, yang menegaskan tentang hukum-hukum waris, maka MUI menetapkan bahwa Hukum waris Islam tidak memberikan hak saling mewarisi antar orang-orang yang berbeda agama (antara Muslim dengan non Muslim); Pemberian harta antar orang yang berbeda agama hanya dapat dilakukan dalam bentuk hibah, wasiat dan hadiah.

Dari sisi penggunaan dalil, fatwa tentang Kewarisan Beda Agama ini menggunakan pendekatan nash, yaitu *nash* Al-Qur’ān dan hadis Nabi saw yang disebutkan dalam konsideransi fatwa. Penulis menilai fatwa MUI ini sangat bijak, karena walaupun yang berlainan Agama tidak bisa saling mewarisi lewat aturan hukum waris Islam, namun ada jalan untuk mendapatkan harta waris dengan cara hibah, wasiat dan hadiah. Dengan demikian ditanjau dari siayasah syar’iyah fatwa ini benar-benar memberikan maslahat dan jalan keluar untuk supaya ahli waris yang berbeda agama bisa mendapatkan harta waris tersebut.

1. Fatwa MUI Tentang Anak Luar Nikah

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 11 Tahun 2012 Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya merupakan respon terhadap keresahan Masyarakat atas keluarnya Fatwa Mahkamah Konsitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 terkait dengan hubungan hukum antara anak yang lahir diluar perkawinan dengan orang tua laki-lakinya[[754]](#footnote-755). Terhadap putusan tersebut, muncul pertanyaan dari masyarakat mengenai kedudukan anak hasil zina, terutama terkait dengan hubungan nasab, waris, dan wali nikah dari anak hasil zina dengan laki-laki yang menyebabkan kelahirannya menurut hukum Islam. Oleh Karena adanya pro dan kontra ini, MUI merasa perlu menetapkan fatwa tentang kedudukan anak hasil zina dan perlakuan terhadapnya guna dijadikan pedoman.[[755]](#footnote-756)

Yang dimaksud dengan anak hasil zina dalam Fatwa MUI adalah” adalah anak yang lahir sebagai akibat dari hubungan badan di luar pernikahan yang sah menurut ketentuan agama, dan merupakan *jarimah* (tindak pidana kejahatan).[[756]](#footnote-757)

Sebagaimana pertanyaan dari *mustafti* (peminta fatwa) yang mananyakan kedudukan anak hasil zina, hubungan nasab, waris, dan wali nikah dengan laki-laki yang menyebabkan kelahirannya, maka putusan fatwa MUI ini juga memuat empat hal tersebut:

1. Setatus Sosial anak Zina Menurut Fatwa MUI

Bahwa dalam Islam, anak terlahir dalam kondisi suci dan tidak membawa dosa turunan, sekalipun ia terlahir sebagai hasil zina;[[757]](#footnote-758) Pemerintah wajib mengedukasi masyarakat untuk tidak mendiskriminasi anak hasil zina dengan memperlakukannya sebagaimana anak yang lain. Penetapan nasab anak hasil zina kepada ibu dimaksudkan untuk melindungi nasab anak dan ketentuan keagamaan lain yang terkait, bukan sebagai bentuk diskriminasi.

Anak hasil zina tidak menanggung dosa perzinaan yang dilakukan oleh orang yang mengakibatkan kelahirannya.[[758]](#footnote-759) Pemerintah diminta untuk memberikan kemudahan layanan akte kelahiran kepada anak hasil zina, tetapi tidak menasabkannya kepada lelaki yang mengakibatkan kelahirannya.

Pemerintah wajib melindungi anak hasil zina dan mencegah terjadinya penelantaran, terutama dengan memberikan hukuman kepada laki-laki yang menyebabkan kelahirannya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Adapun Ayat Al-Quran dan Hadis Nabis SAW yang dijadikan oleh MUI sebagai dalil atas poin ini adalah;

i. Firman Allah yang menegaskan bahwa seseorang itu tidak memikul dosa orang lain, demikian juga anak hasil zina tidak memikul dosa pezina, sebagaimana firman-Nya:

“*Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudharatannya kembali kepada dirinya sendiri; dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kamu kembali, dan akan diberitakan-Nya kepadamu apa yang kamu perselisihkan”.[[759]](#footnote-760)* (QS. Al-An’am : 164)

Dan Firman Allah SWT:

*“..dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain[1308]. kemudian kepada Tuhanmulah kembalimu lalu Dia memberitakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan. Sesungguhnya Dia Maha mengetahui apa yang tersimpan dalam (dada)mu.”[[760]](#footnote-761)* ( QS. Al-Zumar:7)

ii. Hadis yang menerangkan bahwa anak terlahir di dunia itu dalam keadaan fitrah, tanpa dosa, antara lain:

عن ‏أبي هريرة ‏رضي الله عنه قال ‏‏قال النبي ‏صلى الله عليه وسلم ‏كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه  . رواه البخارى ومسلم

*“Dari Abi Hurairah ra ia berkata: Nabi saw bersabda: “Setiap anak terlahir dalam kondisi fitrah, kedua orang tuanyalah yang menjadikannya seorang yahudi, nasrani, atau majusi*.”[[761]](#footnote-762) (HR al-Bukhari dan Muslim)

iii.  Atsar Shahabat, Khalifah ‘Umar ibn al-Khattab ra berwasiat untuk senantiasa memperlakukan anak hasil zina dengan baik, sebagaimana ditulis oleh Imam al-Shan’ani dalam “*al-Mushannaf*” Bab *‘Itq walad al-zina*” hadits nomor 13871.

1. Hukuman Kepada Pelaku Zina Menurut Fatwa MUI

Pemerintah wajib mencegah terjadinya perzinaan disertai dengan penegakan hukum yang keras dan tegas. Pezina dikenakan hukuman *hadd* oleh pihak yang berwenang*,* untuk kepentingan menjaga keturunan yang sah (*hifzh al-nasl)*. Pemerintah berwenang menjatuhkan hukuman *ta’zir* kepada lelaki pezina yang mengakibatkan lahirnya anak dengan mewajibkannya untuk : a. mencukupi kebutuhan hidup anak tersebut; b. memberikan harta setelah ia meninggal melalui *wasiat wajibah*. Hukuman sebagaimana dimaksud nomor 5 bertujuan melindungi anak, bukan untuk mensahkan hubungan nasab antara anak. [[762]](#footnote-763)

Dalam Rekomendasinya, MUI juga memohon kepada DPR-RI dan Pemerintah untuk segera menyusun peraturan perundang-undangan yang mengatur: hukuman berat terhadap pelaku perzinaan yang dapat berfungsi sebagai *zawajir* dan *mawani’* (membuat pelaku menjadi jera dan orang yang belum melakukan menjadi takut untuk melakukannya); kemudian memasukkan zina sebagai delik umum, bukan delik aduan karena zina merupakan kejahatan yang menodai martabat luhur manusia. Serta Pemerintah wajib mencegah terjadinya perzinaan disertai dengan penegakan hukum yang keras dan tegas.[[763]](#footnote-764)

Adapun Ayat Al-Quran dan Hadis Nabi SAW yang dijadikan oleh MUI sebagai dalil atas poin ini adalah;

i. Firman Allah yang melarang perbuatan zina dan seluruh hal yang mendekatkan ke zina, antara lain:

*“Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk “[[764]](#footnote-765)* (QS. Al-Isra : 32).

ii. Dan juga firman Allah SWT :

اللهِ اللهُ

*“ Dan orang-orang yang tidak menyembah Tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina, barang siapa yang melakukan yang demikian itu, niscaya Dia mendapat (pembalasan) dosa(nya),(yakni) akan dilipat gandakan azab untuknya pada hari kiamat dan Dia akan kekal dalam azab itu, dalam Keadaan terhina”*[[765]](#footnote-766)( QS. Al-Furqan: 68-69)

iii. Hadis yang menerangkan larangan berzina, antara lain:

عن ‏أبي مرزوق  رَضِيَ اللَّهُ عَنْه قال ‏غزونا مع ‏‏رويفع بن ثابت الأنصاري ‏ ‏قرية من قرى ‏‏المغرب ‏يقال لها ‏ ‏جربة ‏ ‏فقام فينا خطيبا فقال أيها الناس إني لا أقول فيكم إلا ما سمعت رسول الله ‏ ‏صلى الله عليه وسلم ‏ ‏يقول قام فينا يوم ‏ ‏حنين ‏ ‏فقال ‏ ‏لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره أخرجه الإمام أحمد و أبو داود

Artinya: *Dari Abi Marzuq ra ia berkata: Kami bersama  Ruwaifi’ ibn Tsabit berperang di Jarbah, sebuah desa di daerah Maghrib, lantas ia berpidato: “Wahai manusia, saya sampaikan apa yang saya dengar dari rasulullah saw pada saat perang Hunain seraya berliau bersabda: “Tidak halal bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya menyirampan air (mani)nya ke tanaman orang lain (berzina)’[[766]](#footnote-767)* (HR Ahmad dan Abu Dawud)

iv. Qaidah Sadd al-Dzari’ah, dengan menutup peluang sekecil apapun terjadinya zina serta akibat hukumnya.

1. Hubungan Nasab Anak Luar Nikah menurut Fatwa MUI

Nasab dalam hukum pernikahan dapat didefinisikan sebagai sebuah hubungan darah (keturunan) antara seorang anak dengan ayahnya, karena adanya akad nikah yang sah. Perlu diketahui bahwa anak sah adalah Anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah. Selain itu penetapan asal-usul anak dalam memiliki arti yang sangat penting, karena dengan penetapan itulah dapat diketahui hubungan mahram (nasab) antara anak dengan ayahnya.[[767]](#footnote-768)

Dalam Fatwa MUI tersebut dijelaskan bahwa “ Anak hasil zina tidak mempunyai hubungan nasab, wali nikah, waris, dan nafaqah dengan lelaki yang mengakibatkan kelahirannya. Anak hasil zina hanya mempunyai hubungan nasab, waris, dan nafaqah dengan ibunya dan keluarga ibunya”. [[768]](#footnote-769)

Adapun ayat dan hadis yang dijadikan MUI sebagai dasar hukum terhadaip Fatwa ini adalah;

i. Firman Allah yang mengatur nasab, antara lain :

*“Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air lalu dia jadikan manusia itu (punya) keturunan dan mushaharah dan adalah Tuhanmu Maha Kuasa*” [[769]](#footnote-770)(QS. Al-Furqan : 54).

ii. Firman Allah yang menjelaskan tentang pentingnya kejelasan nasab dan asal usul kekerabatan, antara lain:

اللهُ وَاللهُ اللهِ

Artinya: *“Dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataanmu dimulutmu saja. Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar). Panggilah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang lebih adil pada sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka (panggilah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu.[[770]](#footnote-771)* (QS. Al-Ahzab: 4 – 5).

Dan firman Allah SWT :

“...*(dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu)”[[771]](#footnote-772)* ( QS. Al-Nisa: 23

iii. hadis yang menerangkan bahwa anak itu dinasabkan kepada pemilik kasur/suami dari perempuan yang melahirkan (firasy), sementara pezina harus diberi hukuman, antara lain:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي غُلَامٍ فَقَالَ سَعْدٌ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي عُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَهِدَ إِلَيَّ أَنَّهُ ابْنُهُ انْظُرْ إِلَى شَبَهِهِ وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ هَذَا أَخِي يَا رَسُولَ اللَّهِ وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي مِنْ وَلِيدَتِهِ فَنَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى شَبَهِهِ فَرَأَى شَبَهًا بَيِّنًا بِعُتْبَةَ فَقَالَ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ بِنْتَ زَمْعَةَ قَالَتْ فَلَمْ يَرَ سَوْدَةَ قَطُّ.

رواه البخارى ومسلم

*Artinya: Dari ‘Aisyah ra bahwasanya ia berkata: Sa’d ibn Abi Waqqash dan Abd ibn Zam’ah berebut terhadap seorang anak lantas Sa’d berkata: Wahai Rasulallah, anak ini adalah anak saudara saya ‘Utbah ibn Abi Waqqash dia sampaikan ke saya bahwasanya ia adalah anaknya, lihatlah kemiripannya. ‘Abd ibn Zum’ah juga berkata: “Anak ini saudaraku wahai Rasulullah, ia terlahir dari pemilik kasur (firasy) ayahku dari ibunya. Lantas Rasulullah saw melihat rupa anak tersebut dan beliau melihat keserupaan yang jelas dengan ‘Utbah, lalu Rasul bersabda: “Anak ini saudaramu wahai ‘Abd ibn Zum’ah.  Anak itu adalah bagi pemilik kasur/suami dari perempuan yang melahirkan (firasy) dan bagi pezina adalah (dihukum) batu, dan berhijablah darinya wahai Saudah Binti Zam’ah. Aisyah berkata: ia tidak pernah melihat Saudah sama sekali.*[[772]](#footnote-773)(HR. Al-Bukhari dan Muslim)

Dan Juga Hadis Nabis SAW :

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قام رجل فقال: يا رسول الله، إن فلانًا ابني، عَاهَرْتُ بأمه في الجاهلية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا دعوة في الإسلام، ذهب أمر الجاهلية، الولد للفراش، وللعاهر الحجر.

رواه أبو داود

*Artinya: “Dari ‘Amr ibn Syu’aib ra dari ayahnya dari kakeknya ia berkata: seseorang berkata: Ya rasulallah, sesungguhnya si fulan itu anak saya, saya menzinai ibunya ketika masih masa jahiliyyah, rasulullah saw pun bersabda: “tidak ada pengakuan anak dalam Islam, telah lewat urusan di masa jahiliyyah. Anak itu adalah bagi pemilik kasur/suami dari perempuan yang melahirkan (firasy) dan bagi pezina adalah  batu (dihukum)”[[773]](#footnote-774)* (HR. Abu Dawud)

iv. Hadis yang menerangkan bahwa anak hazil zina dinasabkan kepada ibunya, antara lain:

قال النبي صلى الله عليه وسلم في ولد الزنا " لأهل أمه من كانوا" . رواه أبو داود

*Nabi saw bersabda tentang anak hasil zina: “Bagi keluarga ibunya ...” (HR. Abu Dawud)*

v. Hadis yang menerangkan tidak adanya hubungan kewarisan antara anak hasil zina dengan lelaki yang mengakibatkan kelahirannya, antara lain:

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أيما رجل عاهر بحرة أو أمة فالولد ولد زنا ، لا يرث ولا يورث "  رواه الترمذى -  سنن الترمذى 1717

*Artinya: “Dari ‘Amr ibn Syu’aib ra dari ayahnya dari kakeknya bahwa rasulullah saw bersabda: Setiap orang yang menzinai perempuan baik merdeka maupun budak, maka anaknya adalah anak hasil zina, tidak mewarisi dan tidak mewariskan“.[[774]](#footnote-775)* (HR. Al-Turmudzi)

vi. Ijma’ Ulama, sebagaimana disampaikan oleh Imam Ibn Abdil Barr dalam “al-Tamhid” (8/183) apabila ada seseorang berzina dengan perempuan yang memiliki suami, kemudian melahirkan anak, maka anak tidak dinasabkan kepada lelaki yang menzinainya, melainkan kepada suami dari ibunya tersebut, dengan ketentuan ia tidak menafikan anak tersebut.

وأجمعت الأمة على ذلك نقلاً عن نبيها صلى الله عليه وسلم، وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ولد يولد على فراش لرجل لاحقًا به على كل حال، إلا أن ينفيه بلعان على حكم اللعان

*Artinya: “Umat telah ijma’ (bersepakat) tentang hal itu dengan dasar hadis nabi saw, dan rasul saw menetapkan setiap anak yang terlahir dari ibu, dan ada suaminya, dinasabkan kepada ayahnya (suami ibunya), kecuali ia menafikan anak tersebut dengan li’an, maka hukumnya hukum li’an”.*

Juga disampaikan oleh Imam Ibnu Qudamah dalam Kitab al-Mughni (7/130) sebagai berikut:

وأجمعوا على أنه إذا ولد على فراش رجل فادعاه آخر أنه لا يلحقه

*Artinya: “Para Ulama bersepakat (ijma’) atas anak yang lahir dari ibu, dan ada suaminya, kemudian orang lain mengaku (menjadi ayahnya), maka tidak dinasabkan kepadanya.” [[775]](#footnote-776)*

vii.  Qaidah ushuliyyah :

الأ صل في النهي يقتضي فساد المنهي عنه

*“Pada dasarnya, di dalam larangan tentang sesuatu menuntut adanya rusaknya perbuatan yang terlarang tersebut”*

لا اجتهاد في مورد النص [[776]](#footnote-777)

*“Tidak ada ijtihad di hadapan nash”*

لِلْوَسَائِلَ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ

*“Hukum sarana adalah mengikuti hukum capaian yang akan dituju"*

الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ

*“Segala mudharat (bahaya) harus dihindarkan sedapat mungkin”.*

الضَّرَرُ لاَ يُزَالُ بِالضَّرَرِ

*“Bahaya itu tidak boleh dihilangkan dengan mendatangkan bahaya yang lain.”*

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ [[777]](#footnote-778)

*“Menghindarkan mafsadat didahulukan atas mendatangkan maslahat.*

يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِّ

*“Dharar yang bersifat khusus harus ditanggung untuk menghindarkan dharar yang bersifat umum (lebih luas).”*

إِذَا تَعَارَضَتْ مَفْسَدَتَانِ أَوْ ضَرَرَانِ رُوْعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا

*"Apabila terdapat dua kerusakan atau bahaya yang saling bertentangan, maka kerusakan atau bahaya yang lebih besar dihindari dengan jalan melakukan perbuatan yang resiko bahayanya lebih kecil."*

تَصَرُّفُ اْلإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصَلَحَةِ [[778]](#footnote-779)

*Artinya: “Kebijakan imam (pemerintah) terhadap rakyatnya didasarkan pada kemaslahatan.*

Selain Ayat Al-Quran, Hadis Nabi SAW dan Kaidah Fiqhiyah, MUI juga menjadi pendapat ahli fikih sebagai dasar pertimbangan terhadap fatwa Kedudukan Anak Hasil Luar Nikah ini. Ada beberapa pendapat ahli fiqh yang di kutipnya, yaitu;

1. Pendapat Jumhur Madzhab Fikih Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi’iyyah, dan Hanabilah yang menyatakan bahwa prinsip penetapan nasab adalah karena adanya hubungan pernikahan yang sah. Selain karena pernikahan yang sah, maka tidak ada akibat hukum hubungan nasab, dan dengan demikian anak zina dinasabkan kepada ibunya, tidak dinasabkan pada lelaki yang menzinai, sebagaimana termaktub dalam beberapa kutipan berikut:
2. Ibn Hajar al-‘Asqalani:

نقل عن الشافعي أنه قال: لقوله “الولد للفراش” معنيان: أحدهما  
هو له مالم ينفه، فإذا نفاه بما شُرع له كاللعان انتفى عنه، والثاني: إذا تنازع رب الفراش والعاهر فالولد لرب الفراش” ثم قال: “وقوله: “وللعاهر الحجر”، أي: للزاني الخيبة والحرمان، والعَهَر بفتحتين: الزنا، وقيل: يختص بالليل، ومعنى الخيبة هنا: حرمان الولد الذي يدعيه، وجرت عادة العرب أن تقول لمن خاب: له الحجر وبفيه الحجر والتراب، ونحو ذلك، وقيل: المراد بالحجر هنا أنه يرجم. قال النووي: وهو ضعيف، لأن الرجم مختصّ بالمحصن، ولأنه لا يلزم من رجمه نفي الولد، والخبر إنما سيق لنفي الولد، وقال السبكي: والأول أشبه بمساق الحديث، لتعم الخيبة كل زان

*Diriwayatkan dari Imam Syafe’i dua pengertian tentang makna dari hadist “ Anak itu menjadi hak pemillik kasur/suami“.*  *Pertama : Anak menjadi hak pemilik kasur/suami selama ia tidak menafikan/mengingkarinya.  Apabila pemilik kasur/suami menafikan anak tersebut (tidak mengakuinya) dengan prosedur yang diakui keabsahannya dalam syariah, seperti  melakukan Li’an, maka anak tersebut dinyatakan bukan  sebagai anaknya.*

*Kedua : Apabila bersengketa (terkait kepemilikan anak) antara pemilik kasur/suami dengan laki-laki yang menzinai istri/budak wanitanya, maka anak tersebut menjadi hak pemilik kasur/suami.* *Adapun maksud dari “ Bagi Pezina adalah Batu “ bahwa laki-laki pezina itu keterhalangan dan keputus-asaan. Maksud dari kata Al-‘AHAR dengan menggunakan dua fathah (pada huruf ‘ain dan ha’) adalah zina. Ada yang berpendapat bahwa kata tersebut digunakan untuk perzinaan yang dilakukan pada malam hari.* *Oleh karenanya, makna dari keptus-asaan disini adalah bahwa laki-laki pezina tersebut tidak mendapatkan hak nasab atas anak yang dilahirkan dari perzinaannya.  Pemilihan kata keputus-asaan di sini sesuai dengan tradisi bangsa arab yang menyatakan “Baginya ada batu” atau : Di mulutnya ada batu” buat orang yang telah berputus asa dari harapan.* *Ada yang berpendapat bahwa pengertian dari batu di sini adalah hukuman rajam.  Imam Nawawi menyatakan bahwa pendapat tersebut adalah lemah, karena hukuman rajam hanya diperuntukkan buat pezina yang mukhsan (sudah menikah).  Di sisi yang lain, hadist ini tidak dimaksudkan untuk menjelaskan hukum rajam, tapi dimaksudkan untuk sekedar menafikan hak anak atas pezina tersebut. Oleh karena itu Imam Subki menyatakan bahwa pendapat yang pertama itu lebih sesuai dengan redaksi hadist tersebut, karena dapat menyatakan secara umum bahwa keputus-asaan (dari mendapatkan hak anak) mencakup seluruh kelompok pezina (mukhsan atau bukan mukhsan).*

ii. Pendapat Imam al-Sayyid al-Bakry dalam kitab “*I‘ānatu al-Thālibīn*” juz 2 halaman 128 sebagai berikut:

ولد الزنا لا ينسب لأب وإنما ينسب لأمه [[779]](#footnote-780)

*Anak zina itu tidak dinasabkan kepada ayah, ia hanya dinasabkan kepada ibunya.*

iii. Pendapat Imam Ibn Hazm dalam Kitab *al-Muhalla* juz 10 halaman 323 sebagai berikut :

والولد يلحق بالمرأة إذا زنت و حملت به ولا يلحق بالرجل [[780]](#footnote-781)

*Artinya: Anak itu dinasabkan kepada ibunya jika ibunya berzina dan kemudian mengandungnya, dan tidak dinasabkan kepada lelaki.*

1. Pendapat Imam Ibnu Nujaim dalam  kitab “*al-Bahr al-Rāiq Syarh Kanz ad-Dāqaiq*”:

وَيَرِثُ وَلَدُ الزِّنَا وَاللِّعَانِ مِنْ جِهَةِ الأمِّ فَقَطْ  ؛ لأنَّ نَسَبَهُ مِنْ جِهَةِ الأبِ مُنْقَطِعٌ فَلا يَرِثُ بِهِ وَمِنْ جِهَةِ الأمِّ ثَابِتٌ فَيَرِثُ بِهِ أُمَّهُ وَأُخْتَه مِنْ الأمِّ بِالْفَرْضِ لا غَيْرُ وَكَذَا تَرِثُهُ أُمُّهُ وَأُخْتُهُ مِنْ أُمِّهِ فَرْضًا لا غَيْرُ [[781]](#footnote-782)

*Artinya: Anak hasil zina atau li’an hanya mendapatkan hak waris dari pihak ibu saja, karena nasabnya dari pihak bapak telah terputus, maka ia tidak mendapatkan hak waris dari pihak bapak, sementara kejelasan nasabnya hanya melalui pihak ibu, maka ia memiliki hak waris dari pihak ibu, saudara perempuan seibu dengan fardh saja (bagian tertentu), demikian pula dengan ibu dan saudara perempuannya yang seibu, ia mendapatkan bagian fardh (tertentu), tidak dengan jalan lain.*

v. Pendapat Imam Ibn ‘Abidin dalam Kitab “*Radd al-Muhtār ‘ala al-Durar al-Mukhtār” (Hasyiyah Ibn ‘Abidin)* sebagai berikut :

ويرث ولد الزنا واللعان بجهة الأم فقط لما قد مناه فى العصبات أنه لا أب لهما [[782]](#footnote-783)

*Artinya: Anak hasil zina atau li’an hanya mendapatkan hak waris dari pihak ibu saja, sebagaimana telah kami jelaskan di bab yang menjelaskan tentang Ashabah, karena anak hasil zina tidaklah memiliki bapak.*

vi. Pendapat Ibnu Taymiyah dalam kitab “*al-Fatāwa al-Kubrā*” :

وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي اسْتِلْحَاقِ وَلَدِ الزِّنَا إذَا لَمْ يَكُنْ فِرَاشًا ؟ عَلَى قَوْلَيْنِ .كَمَا ثَبَتَ عَنْ النَّبِيِّ { صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ أَلْحَقَ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ بْنِ الْأَسْوَدِ بْنِ زَمْعَةَ بْنِ الْأَسْوَدِ ، وَكَانَ قَدْ أَحْبَلَهَا عُتْبَةُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ ، فَاخْتَصَمَ فِيهِ سَعْدٌ وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ ، فَقَالَ سَعْدٌ : ابْنُ أَخِي .عَهِدَ إلَيَّ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ هَذَا ابْنِي . فَقَالَ عَبْدٌ : أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي ؛ وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي . فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هُوَ لَك يَا عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ؛ احْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ } لَمَّا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ الْبَيِّنِ بِعُتْبَةَ ، فَجَعَلَهُ أَخَاهَا فِي الْمِيرَاثِ دُونَ الْحُرْمَةِ [[783]](#footnote-784)

*Artinya: “Para ulama berbeda pendapat terkait istilkhaq (penisbatan) anak hasil zina apabila si wanita tidak memiki pemilik kasur/suami atau sayyid (bagi budak wanita).  Diriwatkan dalam hadist bahwa Rasulullah SAW menisbatkan anak budak wanita Zam’ah ibn Aswad kepadanya (Zam’ah), padahal yang menghamili budak wanita tersebut adalah Uthbah ibn Abi Waqqosh. Sementara itu, Sa’ad menyatakan :  anak dari budak wanita tersebut adalah anak saudaraku (Uthbah), dan aku (kata sa’ad) ditugaskan untuk merawatnya seperti anakku sendiri”.  Abd ibn Zam’ah membantah dengan berkata : “anak itu adalah saudaraku dan anak dari budak wanita ayahku, ia dilahirkan di atas ranjang ayahku”.  Rasulullah SAW bersabda:  “anak itu menjadi milikmu wahai Abd ibn Zam’ah, anak itu menjadi hak pemilik kasur dan bagi pezina adalah batu”, kemudian Rasulullah bersabda : “Berhijablah engkau wahai Saudah (Saudah binti Zam’ah – Istri Rasulullah SAW)”, karena beliau melihat kemiripan anak tersebut dengan Utbah, maka beliau menjadikan anak tersebut saudara Saudah binti Zam’ah dalam hal hak waris, dan tidak menjadikannya sebagai mahram”*

1. Pendapat Dr. Wahbah al-Zuhaili dengan judul “Ahkam al-Aulad al-Natijin ‘an al-Zina” yang disampaikan pada Daurah ke-20 Majma’ Fiqh Islami di Makkah pada 25 – 29 Desember 2010 yang pada intinya menerangkan bahwa, jika ada seseorang laki-laki berzina dengan perempuan yang memiliki suami dan kemudian melahirkan anak, terdapat ijma ulama, sebagaimana disampaikan oleh Imam Ibn Abdil Barr dalam “al-Tamhid” (8/183) yang menegaskan bahwa anak tersebut tidak dinasabkan kepada lelaki yang menzinainya, melainkan kepada suami dari ibunya tersebut, dengan ketentuan ia tidak menafikan anak tersebut melalui *li’an*. Sementara, jika ia berzina dengan perempuan yang tidak sedang terikat pernikahan dan melahirkan seorang anak, maka menurut jumhur ulama madzhab delapan, anak tersebut hanya dinasabkan ke ibunya sekalipun ada pengakuan dari laki-laki yang menzinainya. Hal ini karena penasaban anak kepada lelaki yang pezina akan mendorong terbukanya pintu zina, padahal kita diperintahkan untuk menutup pintu yang mengantarkan pada keharaman (sadd al-dzari’ah) dalam rangka menjaga kesucian nasab dari perilaku munkarat.[[784]](#footnote-785)

Fatwa ini dibubuhi tanda tangan oleh Prof. Dr. H. Hasanuddin AF, MA sebagai Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan DR. HM. Asrorun Ni’am Sholeh, MA sebagai sekretaris.

Dari sisi penggunaan dalil, fatwa tentang anak luar nikah ini menggunakan pendekatan nash, yaitu *nash* Al-Qur’ān dan hadis Nabi SAW yang disebutkan dalam konsideransi fatwa.

1. Fatwa MUI Tentang Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Berbeda Agama.

MUI mendefinisikan *Hadhanah* sebagai aktifitas melakukan pengasuhan anak yang masih kecil, baik laki-laki atau perempuan atau yang di bawah pengampuan yang belum *mumayyiz* dan tidak dapat mengurus semua urusannya dengan cara menyiapkan segala sesuatu yang mendatangkan kemaslahatannya, menjaganya dari segala sesuatu yang dapat menyakiti dan membahayakannya, mendidik jasmani, rohani dan akalnya agar mampu secara mandiri dalam menghadapi kehidupan dan memikul tanggung jawab.

Hadhanah itu merupakan kewajiban kedua orang tua terhadap anak-anaknya dan menjadi hak anak dari kedua orang tuanya. Oleh karena itu, ketika kedua orang tuanya belum bercerai, kewajiban mengasuh anak itu menjadi tanggung jawab kedua orang tuanya. Apabila terjadi perceraian di pengadilan, hak asuh anak berada pada salah satu dari kedua orang tuanya atau pihak keluarganya dengan memperhatikan kemaslahatan anak.[[785]](#footnote-786)

Pada umumnya fukaha sepakat bahwa Ibu mempunyai keutamaan hak *hadhanah*. Namun hak *hadhanah* dapat dicabut dengan sebab murtad, berperilaku tidak terpuji seperti berzinah, mencuri, tidak dapat dipercaya, sering keluar rumah dan mengabaikan anak yang diasuhnya. Tujuan dari adanya sifat-sifat tersebut adalah dalam upaya memelihara dan menjamin kesehatan, pertumbuhan moral dan perkembangan psikologis anak.[[786]](#footnote-787)

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa fikih klasik tidak mengatur secara rinci tentang hal yang dapat mengugurkan dan pencabutan terhadap hak-hak *hadhanah*. Namun pencabutan hak *hadhanah* dapat difahami dari persyaratan-persyaratan terhadap pemegang hak *hadhanah*. Adapun alasan-alasan digugurkan dan dicabutnya *hadhanah* seseorang antara lain.[[787]](#footnote-788)

1. Hal-hal yang disepakati yaitu:

i. Tidak bisa dipercaya

ii. Berperilaku tidak terpuji

iii. Membahayakan kepentingan anak

2. Hal-hal yang masih diperdebatkan yaitu:

i. Kafir dan murtad

ii. Isteri menikah lagi dengan laki-laki lain.

Di dalam kitab *Al-Hidāyah ‘Alā Mazhabi Al-Imām Ahmad* memberikan keterangan bahwa bagi orang tua yang tidak cakap perilaku tidak berhak mendidik anaknya kecuali telah kembali sifat akhlaknya yang bagus dan tidak fasik maka berhak medapatkan kembali hak sebagai pengasuh.[[788]](#footnote-789)Alasan hak tersebut kembali ialah hilangnya pencegah yang menyebabkan pengasuh tidak berhak mengasuh anak tersebut seperti fasik, kafir dan tidak merdeka.[[789]](#footnote-790) Diktum putusan fatwa MUI tentang Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Berbeda Agama memuat dua poin putusan yaitu :

3. Persyaratan orang yang akan mengasuh anak :

* 1. berakal sehat
  2. dewasa (baligh)
  3. memiliki kemampuan untuk mengasuh, merawat dan mendidik anak
  4. dapat dipercaya (amanah) dan berbudi pekerti yang baik
  5. beragama Islam

Apabila salah satu persyaratan tidak terpenuhi, maka yang bersangkutan tidak berhak untuk mengasuh anak dan hak asuh berpindah kepada anggota keluarga yang muslim dan memenuhi ketentuan persyaratan orang yang akan mengasuh anak tersebut di atas.

Apabila kedua orang tuanya bercerai di pengadilan, maka yang lebih berhak mengasuhnya adalah salah satu dari kedua orang tuanya. Bila anak tersebut belum baligh, maka ibu lebih berhak untuk mengasuh daripada ayahnya. Apabila sudah baligh, maka anak memiliki hak untuk menentukan apakah ia ikut ayahnya atau ibunya. Apabila kedua orang tuanya berbeda agama, maka hak pengasuhan anak jatuh pada orang tua yang beragama Islam.[[790]](#footnote-791)

Dalam fatwanya, MUI merekomendasikan satu hal, yaitu “Dalam menetapkan hak pengasuhan anak harus mengacu pada kemaslahatan anak yaitu untuk masa depannya. Masa depan anak yang harus dipertimbangkan tidak hanya dalam kehidupannya di dunia, tetapi juga untuk masa depannya di akhirat”.[[791]](#footnote-792)

Adapun ayat Al-Quran dan hadis yang dibuat oleh MUI sebagai dasar penetapan Fatwa ini adalah :

1. Firman Allah SWT:

…

Artinta: *“adalah kewajiban ayah untuk memberi nafkah dan pakaian untuk anak dan istri dengan cara yang makruf”[[792]](#footnote-793)* (QS. Al-Baqarah [2] : 233)

Ayat ini menunjukkan bahwa ayah berkewajiban memberi nafkah kepada anak dan isterinya, termasuk juga pengasuhan terhadap anak-anaknya.

…

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka [[793]](#footnote-794)*(QS. at-Tahrim [66] : 6)

Ayat ini menunjukkan bahwa orang tua dalam hal ini ayah berkewajiban menjaga keluarganya yaitu isteri dan anaknya dari api neraka. Kuncinya adalah dengan agama Islam karena Islam merupakan agama yang diridai oleh Allah.

اللهُ

Artinya:*“ … dan Allah sekali-kali tidak akan memberikan jalan kepada orang-orang kafir untuk memusnahkan orang-orang yang beriman”[[794]](#footnote-795)* (Q.S. 4/al-Nisâ’: 141).

Ayat tersebut menunjukkan bahwa non-muslim tidak berhak melakukan perwaliyan terhadap kaum muslimin. Pengasuhan anak termasuk dalam perwalian sehingga orang tua non-muslim tidak berhak untuk mengasuh anaknya yang muslim.[[795]](#footnote-796)

ii. Hadis-hadis Nabi saw:

a. Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud dan Al-Hakim dari Abdulllah bin ‘Amr :

أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ : يَا رَسُولَ اللهِ ، ابْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وِعَاءً ، وَثَدْيِي لَهُ سِقَاءً ، وَحِجْرِي لَهُ حِوَاءً ، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي ، وَأَرَادَ أَنْ يَنْزِعَهُ عَنِّي . قَالَ لَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي (رواه أحمد وأبو داود والحاكم) [[796]](#footnote-797)

*Artinya: Bahwa seorang wanita berkata,“Wahai Rasululah, sesungguhnya anak saya ini, perut sayalah yang telah mengandungnya, dan tetek sayalah yang telah menjadi minumannya dan haribaankulah yang melindunginya. Ayahnya telah menceraikanku dan bermaksud memisahkannya dari sisiku”Maka Rasullulah bersabda,”engkaulah yang lebih berhak terhadap anak itu, selagi belum menikah dengan orang lain”.* ( HR. Ahmad, Abu Daud dan Al-Hakim)

Hadis ini menunjukkan bahwa ibu lebih berhak untuk mengasuh anak dari pada ayahnya selama ia belum menikah lagi karena ibu lebih mengerti dengan kebutuhan anak dalam masa tersebut dan lebih bisa memperlihatkan kasih sayangnya. Demikian pula anak pada masa itu sangat membutuhkan untuk hidup di dekat ibunya. Dengan demikian, prinsipnya adalah untuk kemaslahatan anak.

b. Hadis yang diriwayatkan oleh Ashabus Sunan dari Abu Hurairah ra :

عن أَبُي هُرَيْرَةَ كنت مع النبي -صلى الله عليه وسلم فجَاءَتْ امْرَأَةٌ َقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ زَوْجِى يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بِابْنِى وَقَدْ سَقَانِى مِنْ بِئْرِ أَبِى عِنَبَةَ وَقَدْ نَفَعَنِى. فَقَالَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- :« اسْتَهِمَا عَلَيْهِ ». فَقَالَ زَوْجُهَا : مَنْ يُحَاقُّنِى فِى وَلَدِى؟ فَقَالَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- :« هَذَا أَبُوكَ وَهَذِهِ أُمُّكَ فَخُذْ بِيَدِ أَيِّهِمَا شِئْتَ ». فَأَخَذَ بِيَدِ أُمِّهِ فَانْطَلَقَتْ بِهِ. ( رواه أصحاب السنن ) [[797]](#footnote-798)

Artinya: *Dari Abu Hurairoh r.a berkata, “aku pernah bersama-sama Nabi SAW lalu datang seorang wanita dan berkata,”Wahai Rasullulah! Sesungguhnya suamiku hendak pergi membawa anakku dan sesungguhnya dia telah mengambilkan air untukku dari sumur Abu Inabah dan sungguh dia telah memberi manfaat kepadaku”. Lalu datanglah suaminya dan berkata,”siapa yang berani menghalangi aku dengan anakku ini?” Nabi bersabda (kepada anak tersebut) ,”ini bapakmu dan ini ibumu, maka ambillah tangan di antara keduanya yang engkau kehendaki”. Lalu diambillah tangan ibunya, maka berjalanlah perempuan itu dengan membawa anaknya” (HR. Ashabus Sunan)***.**

Hadis ini menunjukkan bahwa hak pengasuhan anak yang sudah mumayyiz diserahkan pada pilihan anak karena anak tersebut sudah bisa menentukan pilihan yang terbaik untuk dirinya apakah ikut ibunya atau ayahnya.

c. Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ ( رواه البخارى ومسلم)[[798]](#footnote-799)

*Artinya: Rasulullah s.a.w bersabda: Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kedua orang tuanyalah yang membuatnya menjadi Yahudi, Nasrani atau Majusi. (HR. Bukhari)*

Hadis ini menunjukkan bahwa orang tua yang mengasuh anak sangat mempengaruhi agama yang akan dipeluk anaknya. Oleh karena itu, hendaknya pihak yang akan mengasuh anak harus beragama Islam sehingga anaknya menjadi generasi muslim.

d. Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Rafi’ bin Sinan ra :

عن جدي رَافِعُ بْنُ سِنَانٍ : أَنَّهُ أَسْلَمَ وَأَبَتِ امْرَأَتُهُ أَنْ تُسْلِمَ فَأَتَتِ النَّبِىَّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَتِ ابْنَتِى وَهِىَ فَطِيمٌ وَقَالَ رَافِعٌ ابْنَتِى فَقَالَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- لِرَافِعٍ :« اقْعُدْ نَاحِيَةً ». وَقَالَ لاِمْرَأَتِهِ :« اقْعُدِى نَاحِيَةً ». قَالَ وَأَقْعَدَ الصَّبِيَّةَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ قَالَ :« ادْعُوَاهَا ». فَمَالَتِ الصَّبِيَّةُ إِلَى أُمِّهَا فَقَالَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- :« اللَّهُمَّ اهْدِهَا ». فَمَالَتْ إِلَى أَبِيهَا فَأَخَذَهَا. (رواه ابو داود)**[[799]](#footnote-800)** (رواه ابو داود)

Artinya*: Dari kakekku yaitu Rafi' bin Sinan, bahwa ia telah masuk Islam sedangkan isterinya menolak untuk masuk Islam. Kemudian wanita tersebut datang kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam dan berkata; anak wanitaku ia masih menyusu -atau yang serupa dengannya. Rafi' berkata; ia adalah anak wanitaku. Beliau berkata kepada wanita tersebut; duduklah di pojok. Dan mendudukkan anak kecil tersebut diantara mereka berdua, kemudian beliau berkata; panggillah ia. Kemudian anak tersebut menuju kepada ibunya. Lalu Nabi shallallahu 'alaihi wasallam berdoa: "Ya Allah, berilah dia petunjuk!" kemudian anak tersebut menuju kepada ayahnya. kemudian Rafi' bin Sinan membawa anak tersebut. (HR. Abu Dawud)*

Hadis ini menunjukkan bahwa Rasulullah menghendaki pengasuhan anak dilakukan oleh orang tua yang muslim.

Fatwa ini dibubuhi tanda tangan oleh Pimpinan Rapat Komisi B 1 *Masāil Fiqhiyyah Mu'āshirah* (Masalah Fikih Kontemporer) Ijtima’ Ulama komisi fatwa Se Indonesia V Tahun 2015 Prof. Dr. Hj.Khuzaemah T. Yanggo sebagai ketua, dan H. M. Faiz Ali Syukron, Lc, MA sebagai sekretis.

BAB V

RELEVANSI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) DALAM PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DI INDONESIA.

1. Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Membangun Hukum Keluarga Islam Indonesia.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), sebagaimana halnya fiqh merupakan hasil ijtihad dari mujtahid, telah memberikan kontribusi besar dalam pembentukan norma-norma hukum (agama) serta menjadi bintang pemandu dalam mengarahkan kehidupan muslim berbasis syari’ah. Peran ulama di tanah air tidak bisa dipungkiri, sudah berlangsung lama yaitu sejak Islam masuk ke Nusantara sampai sekarang.

Fatwa sebagai pendapat hukum mengenai masalah tertentu dalam rangka penerapan syari’ah tidak memiliki daya paksa secara hukum (*law enforcement*), melainkan terletak pada sanksi moral dan emosi keagamaan serta atau adanya perasaan bersalah (*guilty feeling*). Selain itu, pelanggaran secara sengaja dan terang-terangan terhadap fatwa sangat mungkin berhadapan dengan kekuatan pendapat umum (*the force of public opinión*), dan hal ini sebenarnya salah satu faktor yang mendorong penaatan terhadap suatu fatwa.[[800]](#footnote-801)

MUI melalui fatwanya telah berusaha melakukan pembaruan hukum Islam. Pembaruan hukum Islam adalah suatau upaya dan perbuatan melalui proses tertentu (dengan penuh kesungguhan) yang dilakukan oleh mereka yang mempunyai kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam (*mujtahid*) dengan cara-cara tertentu (berdasarkan kaidah-kaidah instinbat atau ijtihad yang dibenarkan) untuk menjadikan hukum Islam dapat tampil lebih segar dan tanpak modern ( tidak ketinggalan zaman) atau menjadikan hukum Islam senantiasa *Ṣālih likulli zamān wa makān*.[[801]](#footnote-802)

Hasbi As-Shiddiqi menjelaskan bahwa pembaruan adalah hal yang harus dikerjakan terus menerus agar tidak ketinggalan zaman, namun bukan dengan meninggalkan *nash*, tapi memperbarui barang lama yang telah usang dengan mengembalikannya seperti keadaan semula. Hukum Islam yang telah berlalu beberapa masa, maka tentu ada sebagian yang telah dilekati kiambang dan lumut, maka tugas pembaharu hukum adalah menghilangkan kiambang dan lumut yang telah menutupi kemurniannya, bukan untuk merombak atau menghancurkannya[[802]](#footnote-803)

Tahir Mahmood yang melakukan studi terhadap sejumlah perundang-undangan hukum keluarga Islam kontemporer, menulis empat (4) metode yang digunakan sejumlah negara dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam kontemporer, yakni: (1) *takhayyur*, (2) *talfiq,* (3) *ijtihad*, (4*)*  *siyāsah syar‘iyyah*.[[803]](#footnote-804) Sementara opjek *siyāsah syar‘iyyah* adalah membuat peraturan dan perundang-undangan yang dibutuhkan untuk mengurus negara sesuai dengan pokok-pokok ajaran Islam, realisasinya untuk tujuan kemaslahatan manusia dan untuk memenuhi kebutuhan meraka.[[804]](#footnote-805)

Jadi inti dari *siyāsah syar‘iyyah* sebagaimana dijelaskan sebelumnya adalah tindakan negara mensejahterakan rakyat dengan membuat peraturanan dan undang-undang. Dua poin inilah merupakan tujuan pokok dari *siyāsah syar‘iyyah*, yakni kesejahteraan rakyat dan membuat peraturan atau hukum. Dalam sejarah hukum Islam, sejak masa Nabi saw sampai sekarang dikenal setidaknya ada empat produk hukum Islam, yakni; fiqh, yurisprudensi dan kodifikasi dan fatwa. Bagaimana peran empat produk hukum Islam ini di Indonesia dalam berperan mengatur kehidupan masyarakat Indonesia, dapat dijelaskan sebagai berikut;

1. Bentuk Fiqh

Salah satu wujud hukum Islam yang sistematis dan rinci adalah fiqh[[805]](#footnote-806). Secara garis besarnya fiqh meliputi empat bidang, yaitu: pertama, ibadah merupakan penataan hubungan antara manusia dengan Tuhan. Kedua, bidang munakahat yang merupakan penataan hubungan antar manusia dalam lingkungan keluarga. Ketiga, bidang muamalah merupakan penataan hubungan antar manusia dalam pergaulan kemasyarakatan. keempat, bidang jinayah merupakan penataan pengamanan dalam suatu tertib pergaulan yang menjadi keselamatan dan ketenteraman dalam hidup bermasyarakat.[[806]](#footnote-807)

Fiqh sebagai produk pemikiran hukum Islam di Indonesia, karakteristiknya sangat kental dengan kepribadian Arab. Hal itu disebabkan oleh karena jaringan intelektual para fuqaha Indonesia terlalu *Arab* *oriented.* Kondisi seperti ini berlangsung hingga paro pertama abad ke 20.[[807]](#footnote-808)

Pada konteks ini, Hasbi Ash-Shiddiqy mengatakan bahwa terdapat bagian-bagian fiqh kaum muslimin Indonesia yang didasarkan pada *urf* timur tengah yang tidak sesuai dengan rasa kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang melembaga dalam hukum adat. Atas dasar itulah sehingga fiqh kurang mendapat sambutan hangat dari masyarakat Indonesia, karena dianggap tidak sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia.[[808]](#footnote-809)

Keterasingan fiqh itu sebagaimana yang disinyalir oleh Hasbi ash-Shiddiqy tersebut antara lain juga disebabkan oleh pandangan fiqh yang terlalu formalistik. Kecenderungan fiqh yang demikian menjadikannya sebagai paradigma *kebenaran* *ortodoks,* di mana semua realitas tunduk pada kebenaran fiqh. Penekanan yang terlalu berlebihan pada formalisme dan kecenderungan melakukan teologisasi fiqh, menyebabkan fiqh Indonesia seolah-olah menjauhi diri dari realitas sosial dan kultur masyarakat yang menjadi obyeknya.[[809]](#footnote-810)

Fiqh merupakan hasil pemikiran dari para ahli. Dalam penggalian fiqh, para ulama sangat dipengaruhi kondisi sosialnya, sehingga kadang-kadang terjadi perbedaan pemikiran di kalangan para *fuqahā* yang berada dalam kondisi zaman dan tempat yang berbeda. Hal ini sekaligus menandakan bahwa pada fiqh terbuka peluang untuk diadakan pemikiran ulang atau dilakukan pembaruan-pembaruan.[[810]](#footnote-811) Kaitan dengan ini, Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah berkata :

تغيرالفتوي واختلا فها بحسب تغيرالأزمنة والأمكنة والأحوال والنيا ت والعوائد [[811]](#footnote-812)

Artinya : “ *Bahwasanya fatwa dapat berubah karena adanya perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan*.”

Berdasarkan penelitian Ibnu al-Qayyim terhadap teks-teks Al-Qur’ān dan Al- Sunnah, akhirnya beliau menyimpulkan bahwa syari’at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan yang universal yakni keadilan, kerahmatan, kemaslahatan dan kebijaksanaan atau mengandung makna (hikmah) bagi kehidupan. Jadi, prinsip-prinsip ini harus menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan hukum Islam. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti bertentangan dengan cita-cita syari’at atau agama. Dengan demikian, setiap hal yang zhalim, tidak memberi rahmat, bukanlah hukum Islam.[[812]](#footnote-813)

Oleh karena itu, sudah saatnya dipikirkan upaya untuk menggeser paradigm fiqh ortodoksi kepada paradigma fiqh berwawasan sosial-budaya, yaitu melakukan pembaruan paradigma fiqh yang ramah dengan kultur dan budaya bangsa Indonesia dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip universal hukum Islam, yaitu memelihara agama, akal, jiwa, kehormatan dan harta. Jika paradigma pertama memperlihatkan hitam-putih dalam memandang realitas, maka yang kedua memperlihatkan watak yang bernuansa kultural. Kiranya gagasan Gus-Dur tentang pribumisasi Islam patut mendapat sambutan dan kajian lebih jauh dalam upaya pembaruan fiqh sebagai produk pemikiran hukum Islam yang berwawasan budaya yang mempertimbangkan kearifan-kearifan lokal.

2. Putusan hakim /Peradilan Agama (Yurisprudensi)

Dalam kepustakaan hukum Indonesia, yang disebut yurisprudensi adalah kumpulan keputusan Mahkamah Agung (dan Pengadilan Tinggi) mengenai perkara tertentu berdasarkan pertimbangan (kebijaksanaan) hakim sendiri yang diikuti sebagai pedoman oleh hakim lain dalam memutus perkara yang sama atau hampir sama. [[813]](#footnote-814)

Pembaruan produk pemikiran hukum Islam melalui yurisprudensi dipandang perlu dan baik. Dikatakan demikian karena yurisprudensi selain menggambarkan keadilan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat, juga selaras dengan kesadaran hukum masyarakat muslim Indonesia, dengan catatan bahwa hakim peradilan Agama yang membuat yurisprudensi itu, selain paham benar tentang hukum Islam, juga memperhatikan dengan sungguh-sungguh nilai-nilai hukum pada umumnya yang terdapat dalam masyarakat.

Lebih jauh dapat dikatakan bahwa pembaruan hukum Islam melalui yurisprudensi dianggap sebagai sesuatu yang baik, didasarkan atas beberapa alasan bahwa putusan hakim (yurisprudensi) mempunyai kekuatan mengikat, terutama kalau putusan itu dikeluarkan oleh Pengadilan Tinggi atau Mahkamah Agung.[[814]](#footnote-815) Di samping itu, yurisprudensi secara psikologis dapat diterima oleh masyarakat karena ia lahir dari suatu perkara yang secara langsung terjadi dalam masyarakat. Itu artinya bahwa yurisprudensi lebih menyentuh masalah-masalah praktis dalam tatanan sosial kemasyarakatan.

Dalam konteks tersebut, yurisprudensi sebagai produk pemikiran hukum Islam dapat dikatakan sangat dinamis karena merupakan respon terhadap perkara-perkara nyata yang dihadapi masyarakat. Keputusan-keputusan peradilan Agama memang tidak meliputi semua aspek pemikiran hukum Islam sebagaimana halnya dengan fiqh, akan tetapi dari segi kekuatan hukumnya ia lebih mengikat terutama bagi pihak-pihak yang telah berperkara.

3. Perundang-Undangan

Peraturan perundang-undangan sebagai salah satu produk pemikiran hukum Islam, seperti halnya dengan yurisprudensi atau putusan pengadilan ia bersifat mengikat. Bahkan daya ikatnya lebih luas dalam masyarakat, karena tidak hanya pada pihak-pihak tertentu, akan tetapi juga seluruh masyarakat yang ada di wilayah hukumnya. Unsur-unsur yang terlibat dalam perumusan perundang-undangan tidak terbatas pada golongan ulama (fuqaha) saja, akan tetapi juga melibatkan unsur-unsur lain dalam masyarakat seperti cendikiawan, politisi dan lain-lain. Masa berlakunya suatu Undang-Undang, berlangsung sampai ada peraturan perundang-undangan baru yang menggantikannya.[[815]](#footnote-816)

Diantara produk pemikiran hukum Islam yang telah diakomodasi dalam kategori peraturan perundang-undangan antara lain; Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang mengatur tentang kewarisan, perkawinan, perwakafan, hibah, sadakah dan wasiat, dan lain-lain. Sebagai produk pemikiran hukum Islam, undang-undang memberikan sanksi hukum terhadap orang yang melakukan pelanggaran. Sebagaimana produk kolektif, Undang-Undang memiliki daya ikat yang lebih luas dari keputusan pengadilan. Dalam hal ini yang terpenting harus dimiliki oleh undang- Undang sebagai produk pemikiran hukum Islam adalah kualitas yang tinggi dan dapat mencerminkan realitas hukum yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat.

4. Bentuk Fatwa

Fatwa adalah hasil ijtihad seorang mufti sehubungan dengan peristiwa hukum yang diajukan kepadanya. Produk pemikiran hukum Islam dalam kategori fatwa, diantara cirinya ialah bersifat kasuistik, karena merupakan respon atau jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Berbeda dengan putusan pengadilan, fatwa tidak mempunyai daya ikat dan daya paksa, dalam arti bahwa yang meminta fatwa tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya. Demikian pula masyarakat luas tidak harus terikat dengan fatwa itu, karena fatwa seorang ulama di suatu tempat bisa saja berbeda dengan fatwa ulama lain di tempat yang sama. Biasanya fatwa cenderung bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi oleh orang atau kelompok yang meminta fatwa. Isi suatu fatwa belum tentu dinamis, akan tetapi sikap responnya itu sekurang-kurangnya dapat dikatakan dinamis. Meskipun fatwa itu dikeluarkan secara kasuistik, namun sejumlah fatwa dari ulama besar atau lembaga keagamaan dan hukum telah dibukukan, akan tetapi sistematikanya tetap berbeda dengan fiqh.[[816]](#footnote-817)

Di Indonesia, pembaruan hukum Islam dalam kategori fatwa dilakukan oleh organisasi-organisasi kemasyarakatan seperti MUI, NU,Muhammadiyah, Persis dan oraganisasi Islam lainnya[[817]](#footnote-818). Masing-masing organisasi mempunyai lembaga khusus yang melakukan pembaruan hukum Islam dalam bentuk fatwa. Dalam lingkungan NU pembaruan hukum Islam dalam bentuk fatwa dilakukan Mejelis Syuriah dan majelis *Ahlu al-Hall wa al- Aqdi*, atau dalam *Baths Masail al-Diniyah*. Sementara di lingkungan Muhammadiyah adalah *Majelis Tarjih*, dilingkungan Persis adalah Dewan Hisbah dan di lingkungan MUI adalah Komisi Fatwa MUI. Pembaruan hukum Islam melalui organisasi ini memiliki kegunaan praktis terutama bagi yang membutuhkannya, baik oleh pemerintah maupun oleh para pemimpin dan anggota masyarakat, pada gilirannya fatwa dapat menjadi acuan dalam membangun hukum Islam.[[818]](#footnote-819)

Sekarang pertanyaannya Seperti apa peran Fatwa MUI dalam membangun hukum Keluarga Islam Indonesia?. Peran fatwa MUI dalam membangun hukum Keluarga Islam Indonesia setidaknya mencakup enam aspek, yakni; (i) Fatwa MUI berperan sebagai sumber hukum materil bagi Hukum Nasional. (ii) Fatwa MUI berperan sebagai bahan dan rujukan dalam pembuatan peraturan perundang-undangan. (iii) Fatwa MUI berperan sebagai reprensentasi Fiqh Indonesia. (iv) Fatwa MUI berperan sebagai pedoman dan rujukan berperilaku bagi masyarakat dan pemerintah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. (v) Fatwa MUI berperan untuk menjawab permasalahan hukum Islam yang semakin kompleks dihadapi umat Islam Indonesia. (vi) Fatwa MUI berperan mendukung undang-undang sekaligus melakukan koreksi terhadap undang-undang. Penjelasan satu persatu dari enam poin ini bisa dilihat pada uraian beriku;

*Pertama*, Fatwa MUI berperan sebagai Sumber Hukum Materil Bagi Hukum Nasional.

Peran fatwa MUI dalam membangun hukum Keluarga Islam indonesia tergambar dalam bentuk dipakainya fatwa MUI tersebut sebagai sumber hukum materil bagi hukum nasional. Negara Republik Indonesia yang berdasarkan prinsip konstitusi (sistem konstitusional) atau Negara berdasarkan hukum (de rechtsstaat) yang dianut oleh Undang- Undang Dasar 1945 dimana hukum agama merupakan sumber hukum materil bagi hukum nasional. Bagir Manan, dengan mengutip pendapat N.E. Van Duyvendijk, menempatkan hukum Islam sebagai bagian dari sumber hukum materil dalam kelompok tradisi (pendapat keagamaan dan moral, tradisi di bidang hukum).[[819]](#footnote-820) Sebaliknya Utrecht memasukkan agama (hukum agama) sebagai sumber hukum formil, dengan menjelaskan bahwa di daerah-daerah (Indonesia) yang pandangan hidup penduduknya sangat terikat oleh agama, sumber hukum (agama) penting sekali.[[820]](#footnote-821)

Menjadikan hukum agama atau fatwa yang ditetapkan oleh mufti sebagai sumber hukum materil telah lama dipraktikkan dalam perjalanan historis penyelenggaraan pemerintahan di Indonesia, baik di zaman kolonial Belanda maupun setelah kemerdekaan. Sebelum hukum Islam ditetapkan sebagai aturan tertulis berdasarkan undang-undang, maka para hakim Pengadilan Agama/ Makamah Syari’yah dianjurkan agar mempergunakan sebagai pedoman kitab-kitab (fiqh) tersebut di bawah ini: 1. *Al-Bājūri*; 2. *Fath al-Muīn*; 3. *Syarqāwi ‘ala at-Tahrīr*; 4. *Qalyūbi/Mahalli*; 5. *Fath al-Wahhāb* dengan syarahnya; 6. *Tuhfah*; 7. *Targhib al-Musytāq*; 8.*Qawānīn al-Syar‘iyyah li Sayid Ibnu Yahya*; 9. *Qawānīn al-Syar‘iyyah li Sayid Shadaqah Dahlan*; 10. *Syamsūri fi al-Farāidh*; 11. *Bughyah al-Musytarsyidīn*; 12. *Al-Fiqh ‘alā Madzahib al-Arba‘ah*; dan 13. *Mughni al-Muhtāj.*

Penetapan kitab-kitab fiqh sebagai stándar rujukan bagi para hakim pengadilan agama merupakan langkah awal ke arah kepastian hukum, yang kemudian melahirkan gagasan untuk pembentukan Kompilasi Hukum Islam yang ditetapkan sebagai bagian dari sumber hukum formal di Indonesia berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991.[[821]](#footnote-822)

*Kedua*, Fatwa MUI berperan sebagai bahan dan rujukan dalam pembuatan peraturan perundang-undangan. Hal tersebut dibuktikan dengan banyaknya produk fakwa MUI yang diadopsi jadi Undang-Undang. Wahiduddin Adams, dalam penelitiannya tentang fatwa MUI menyebutkan, dalam catatan sejarah sejak berdirinya MUI sampai dengan sekarang, telah banyak fatwa dan nasihat MUI sebagai produk pemikiran hukum Islam yang terserap dalam berbagai Peraturan Perundang-undangan. Indikator yang mendukung kecenderungan tersebut dapat dilihat dari lahirnya beberapa Peraturan Perundang-undangan, antara lain: 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan berbagai peraturan pelaksanaannya; 2) Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik; 3) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama; 4) Instruksi Presiden Nomor 2 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam; 5) Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji; 6) Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat; 7) Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Nangroe Aceh Darussalam; 8) Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf; 9) Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama. 10) Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh yang menggantikan Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Nangroe Aceh Darussalam; dan 11) Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Haji yang menggantikan Undang- Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.[[822]](#footnote-823)

Disatu sisi, fatwa MUI merupakan perangkat aturan kehidupan masyarakat yang bersifat tidak mengikat dan tidak ada paksaan secara hukum bagi addresat-nya untuk mematuhi ketentuan fatwa tersebut. Namun di sisi lain, melalui pola-pola tertentu, materi muatan yang terkandung dalam Fatwa MUI dapat diserap dan ditransformasikan menjadi materi muatan Peraturan Perundang-undangan yang memiliki kekuatan hukum dan mengikat umum.[[823]](#footnote-824)

Perkembangan dewasa ini menunjukan bahwa fatwa dan nasihat MUI memiliki kedudukan yang semakin kuat sebagai sebagai bahan dan rujukan dalam pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Hal ini dapat dilihat dalam berbagai Peraturan Perundang-undangan, sebagai contoh Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 tentang Perseroan Terbatas Dalam Pasal 109 Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 dinyatakan: (1) Perseroan yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah selain mempunyai Dewan Komisaris wajib mempunyai Dewan Pengawas Syariah. (2) Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) terdiri atas seorang ahli syariah atau lebih yang diangkat oleh RUPS atas rekomendasi Majelis Ulama Indonesia. (3) Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bertugas memberikan nasihat dan saran kepada Direksi serta mengawasi kegiatan Perseroan agar sesuai dengan prinsip syariah.[[824]](#footnote-825)

*Ketiga*, Fatwa MUI berperan sebagai reprensentasi Fiqh Indonesia. Fiqh Indonesia adalah fiqh yang dirumuskan oleh orang-orang Indonesia dengan menyesuaikan kondisi-kondisi masyarakat Indonesia.[[825]](#footnote-826) Hukum Islam di Indonesia dewasa ini sebagian merupakan hukum yang tidak tertulis dalam kitab perundang-undangan, di samping masih lekat dengan trade mark Timur Tengahnya. Karena itu, sejumlah kalangan cendekiawan muslim Indonesia kemudian memunculkan wacana pribumisasi hukum Islam dengan beragam gagasan dan penamaan.[[826]](#footnote-827)

Ada beberapa tokoh yang banyak memberikan tawaran konstrukstif dan paradigmatik format fiqh ala Indonesia. yaitu Hasbi ash-Shiddieqy sebagai penggagas awal fiqh Indonesia, kemudian Hazairin yang menggagas Indonesian mazhab atau Syafi’i plus Indonesia mazhab dengan proyek diantaranya rancangan hukum kewarisan nasional. Lalu KH Sahal Mahfuzh, penggagas fikih sosial ke Indonesiaan, dan Gus Dur (KH Abdurrahman Wahid) yang menawarkan gagasan pribumisasi Islam dan kontekstualisasi fiqh.[[827]](#footnote-828)

Dari madrasah, pesantren, hingga perguruan tinggi Islam, tradisi khas ke Indonesiaan lahir, di mana agama dan tradisi lokal diramu menjadi identitas Islam tersendiri, yang berbeda dengan Islam yang berkonteks Timur Tengah, India, maupun Pakistan. Tugas para ulama dan cedekiawan sejak awal telah mengarah pada penciptaan dan sokongan terhadap pilar tradisi ke Indonesiaan itu sendiri. [[828]](#footnote-829)

Pembuatan suatu fatwa (formulasi hukum Islam) ternyata memang tidak bisa mengabaikan latar belakang sosio-politik di mana hukum Islam itu dikeluarkan. An-Na'im, disamping ia menegaskan sebuah tesis bahwa ada aspek-aspek Islam dan Syari'ah tertentu yang bersifat universal, namun ia membenarkan bahwa penafsiran dan praktek semua agama, termasuk system hukum Islam, sangat dipengaruhi oleh kondisi sosiologis, ekonomi dan politik masyarakat tertentu, yang di dalamnya terdapat variasi dan kekhasan lokalnya sendiri.[[829]](#footnote-830)

Hal ini senada dengan penegasan K.H. Sahal Mahfudh bahwa dalam pembentukannva fiqh selalu mempunyai konteks dengan kehidupan nyata dan karena itu bersifat dinamis.[[830]](#footnote-831) Seperti dalam fatwa MUI tentang masalah perkawinan dan keluarga ternyata telah diwarnai oleh faktor sosio politik tertentu yaitu persaingan Islam-Kristen. Faktor inilah yang juga harus dilihat dalam formulasi suatu hukum Islam sehingga sampai pada suatu kesimpulan tertentu.

*Keempat,* Fatwa MUI berperan sebagai pedoman dan rujukan berperilaku bagi masyarakat dan pemerintah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kenyataan selama ini menunjukkan bahwa meskipun fatwa MUI tidak mengikat secara hukum, tetapi dalam prakteknya selalu dijadikan rujukan berperilaku oleh masyarakat dan pemerintah dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebagaimana yang diungkapkan oleh M. Atho Mudzhar, bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan salah satu lembaga keagamaan di Indonesia sebagai pemegang otoritas yang mengeluarkan dan menetapkan fatwa-fatwa keagamaan (mufti) sebagai tempat rujukan bagi masyarakat muslim Indonesia.[[831]](#footnote-832) Hal ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh Siti Musdah Mulia, yang menyatakan, bahwa fatwa-fatwa MUI memiliki makna penting dalam masyarakat muslim Indonesia.[[832]](#footnote-833)

Salah satu faktor yang menjadikan fatwa MUI demikian penting dan mempunyai pengaruh besar bagi masyarakat adalah faktor proses lahirnya oraginasasi ini. Secara historis lembaga MUI dibentuk pada masa pemeritahan Orde Baru di bawah rezim Soeharto. Presiden Soeharto sendiri yang mengusulkan, agar di Indonesia dibentuk sebuah organisasi ulama. Terkait usulan pendirian MUI ini, presiden secara terus terang mengemukakan dua alasan; Pertama, keinginan pemerintah agar kaum muslimin bersatu. Kedua, munculnya kesadaran pemerintah bahwa permasalahan yang dihadapi bangsa Indonesia tidak dapat diselesaikan tanpa melibatkan peran para ulama.[[833]](#footnote-834)

Keterlibatan pemerintah dalam proses kelahiran MUI sebagaimana tersebut di atas, dinilai oleh beberapa pihak bahwa MUI telah menjadi organisasi semi-negara, dalam arti secara struktural MUI tidak termasuk dalam lembaga resmi negara, semacam DPR atau Komas HAM, tetapi lembaga ini didanai oleh pemerintah melalui Departemen Agama, dan mendapatkan dukungan dari negara. Kondisi semacam ini yang menyebabkan MUI memiliki hubungan yang dekat dengan pemerintah. Posisi MUI yang relatif dekat dengan pemerintah tersebut, kemudian menjadikan MUI sebagai organisasi yang mempunyai pengaruh lebih luas dibanding organisasi independent, seperti NU atau Muhammadiyah. [[834]](#footnote-835)

Hal tersebut dapat dilihat ketika MUI mengeluarkan fatwa akan lebih mendapatkan perhatian dan pengaruhnya lebih kuat bagi masyarakat jika dibandingkan dengan fatwa lembaga-lembaga lainnya. Karena suatu keputusan akan mempunyai pengaruh yang kuat atau tidak, sangat tergantung pada relasi kuasa (*power relations*) di negara/masyarakat yang bersangkutan. Pemikiran (wacana) yang dikeluarkan oleh seseorang tanpa latar belakang organisasi tertentu akan berbeda dengan seorang tokoh yang memimpin sebuah organisasi besar. Demikian juga fatwa yang dikeluarkan oleh sebuah organisasi yang mempunyai relasi kuat dengan kekuasaan negara akan mempunyai dampak yang berbeda dengan sebuah organisasi yang tidak mempunyai relasi yang dekat dengan kekuasaan negara. Maka dari itu, fatwa yang dikeluarkan oleh MUI pengaruhnya jauh lebih besar dibandingkan fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh organisasi semacam Muhammadiyah, NU ataupun Persis.[[835]](#footnote-836)

Dalam konteks tata perundangan nasional, fatwa MUI memang tidak menjadi bagian dalam sistem hukum dan perundang-undangan di Indonesia, bahkan dalam struktur kelembagaan negara juga tidak dikenal apa yang disebut dengan mufti ataupun lembaga fatwa. Selain itu, hakekat dasar fatwa sesungguhnya berfungsi sebagai sebuah pendapat hukum (*legal opinion*) yang daya ikatnya berbeda dengan putusan hukum (*qadla'*)[[836]](#footnote-837).

Namun kenyataan yang terjadi, fatwa bagi sebagian besar umat Islam Indonesia tidak hanya dipahami sebagai pendapat hukum yang tidak mengikat, tapi lebih jauh dari itu fatwa ulama sudah menjadi acuan dan pedoman pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari.[[837]](#footnote-838)

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

*Kelima*. Fatwa MUI berperan untuk menjawab permasalahan hukum Islam yang semakin kompleks dihadapi umat Islam Indonesia. J.N.D Anderson menyebutkan, dengan model hukum Tata Negara di zaman modern ini, fungsi fatwa dalam suatu negara dapat dikelompokkan menjadi tiga fungsi. *Pertama*, negara yang menempatkan Syari’at Islam sebagai dasar dan Undang-undang Negara yang diterapkan secara utuh dan sempurna, sehingga fatwa menjadi keputusan hukum yang mengikat. *Kedua*, Negara yang berdasarkan hukum sekuler, maka fatwa tidak berperan dan tidak berfungsi apa pun dalam kehidupan bernegara. *Ketiga*, Negara yang menggabungkan antara hukum sekuler dengan hukum Islam, maka fatwa berfungsi hanya dalam ranah hukum Islam.[[838]](#footnote-839)

Melihat kenyataan yang ada di Indonesia, Indonesia dapat dikategorikan sebagai Negara yang menggunakan pola ketiga. Sehingga kajian fatwa di Indonesia terasa sangat menarik dan relevan karena mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam penganut madzhab Sunni, namun negara berdasarkan Pancasila. [[839]](#footnote-840)

Indonesia sebagai negara yang memberlakukan hukum kompromi antara hukum sekuler dan hukum Islam posisi fatwa dapat diharapkan akan menunjukkan hal-hal yang khas, terutama dalam upaya mempertahankan syariat sebagaimana tersurat dalam naskah-naskah fiqh klasik yang bervariasi dan bersamaan dengan itu juga menghadapai tantangan-tangan modern.

Keunikan Indonesia yang ber-pancasila adalah tetap dipertahankannya lembaga agama, seperti Kementerian Agama dan Majelis Ulama, yang tetap memegang peranan penting dalam bermasyarakat. Dua lembaga yang mewakili aspirasi umat Islam sejak lama, yang kini juga patut dipikirkan ulang tentang peta, kiprah, dan masa depan keduanya.[[840]](#footnote-841)

Rifyal Ka’bah yang meneliti tentang perkembangan hukum Islam di Indonesia menjelaskan bahwa hukum Islam dapat dilaksanakan dengan atau tanpa kekuasaan negara. Misalnya adalah hukum mengenai zakat dan haji. Di masa lalu, tanpa campur tangan kekuasaan negara, ibadah zakat dan haji masih dapat dilaksanakan oleh masyarakat muslim sekalipun tidak begitu efektif, namun sekarang ini, masyarakat dan negara telah mengatur tentang penyelenggaraan haji demikian pula zakat. Dalam hal ini, kata Rifyal Ka’bah, hukum Islam ada yang bersifat *diyānī* semata dan ada yang bersifat *diyānī* dan *qadhā’ī* dalam waktu yang sama. Disebut *diyānī* karena ia sangat mengandalkan ketaatan individu yang menjadi subyek hukum. *Diyānī* adalah kata sifat yang berasal dari *dīn* yang berarti antara lain ketaatan dan ketundukan. Seluruh hukum Islam pada dasarnya bersifat *diyānī*, karena itu terserah kepada kesadaran masyarakat secara individu untuk pelaksanaannya.[[841]](#footnote-842)

Hukum Islam selain sebagai hukum yang berciri sendiri adalah hukum yang berasal dari ketentuan Ilahi. Karena itu, pertama-tama ia berdasarkan kepada keyakinan yang bersifat pribadi di mana seseorang merasa terikat secara keagamaan untuk pelaksanaannya. Sungguhpun demikian, sebagian hukum Islam, disamping bersifat *diyānī*, juga bersifat *qadhā’ī.* Disebut *qadhā’ī* karena ia berhubungan dengan permasalahan yuridis (*juridisch*, *juridical*). *Qadhā’ī* adalah kata sifat dari qadha’ antara lain berarti pengadilan atau keputusan pengadilan. Hukum Islam yang bersifat *qadhā’ī* tidak lagi terbatas pada keputusan seseorang, tetapi telah menyentuh kepentingan orang lain dan karena itu dilaksanakan oleh masyarakat melalui kekuasaan negara.[[842]](#footnote-843)

*Keenam*. Fatwa berperan mendukung undang-undang sekaligus melakukan koreksi terhadap undang-undang. Fatwa-fatwa MUI dikeluarkan selain memenuhi permintaan fatwa dari perseorangan maupun lembaga (*mustafti*), juga dikeluarkan fatwa, nasihat (tausiyah), atau rekomendasi untuk merespon berbagai persoalan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Respon terhadap kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara terutama ditujukan terhadap berbagai kebijakan (*policy*) baik yang telah diambil (disahkan atau ditetapkan dalam berbagai Peraturan Perundang-undangan) maupun yang belum dan terutama yang sedang dibahas untuk disahkan atau ditetapkan menjadi Peraturan Perundang-undangan.[[843]](#footnote-844)

K.H. Hasan Basri, ketua umum MUI periode ketiga menegaskan bahwa “Majelis Ulama Indonesia (MUI) berfungsi sebagai pengawas (*wacth dog*) supaya tidak ada hukum dalam Negara ini yang bertentangan dengan ajaran Islam”.[[844]](#footnote-845) Sebagai contoh fatwa status anak yang lahir diluar perkawinan, fatwa ini meluruskan pemahaman masyarakat terhadapa putusan MK No 46 Tahun 2010. Sementara fatwa MUI tentang Hak pengasuhan anak bagi orangtua yang bercerai karena beda agama menguatkan Yurisprudensi Mahkamah Agung RI. No.: 210/K/AG/1996. yang mengandung abstraksi hukum bahwa agama merupakan syarat untuk menentukan gugur tidaknya hak seorang ibu atas pemeliharaan dan pengasuhan (*hadhanah*) terhadap anaknya yang belum *mumayyiz*.

Dari enam poin yang sudah dipaparkan di atas membuktikan bahwa fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) sangat berperan terhadap pembangunan hukum keluarga Islam Indonesia. Pembaruan hukum Islam di Indonesia dilakukan dalam dua jalur, yaitu jalur struktural dan kultural. Jalur structural pembaruan hukum Islam dihadapkan pada kekuasaan Negara. Hal ini berarti bahwa pembaruan hukum Islam dilakukan melalui intervensi kekuasaan negara. Intervensi negara terhadap pembaruan hukum Islam terdapat dua keniscayaan, yaitu boleh jadi menguntungkan dan boleh jadi merugikan. Sedangkan pembaruan hukum Islam melalui jalur kultural, dilakukan oleh lembaga-lembaga keagamaan, seperti NU, Muhammadiyah, MUI, dan lain-lain.

Pembaruan hukum Islam telah terjadi dalam bidang-bidang tertentu yang disebabkan karena nilai-nilai yang terkandung dalam fiqh sudah tidak mampu lagi memberikan solusi terhadap berbagai masalah baru yang pada waktu fiqh ditulis oleh para fuqaha masalah-masalah baru itu belum terjadi atau belum ada. Sebagai contoh adalah perceraian mesti di depan pengadilan, perkawinan yang ijab qabulnya dilakukan melalui telepon, pemberian waris untuk ahli waris yang berbeda agama dengan pewaris, mendudukkan anak angkat sebagai orang yang dapat menerima harta waris dengan wasiat wajibah, wakaf dalam bentuk uang tunai, dan sebagainya. Hal ini mendorong Negara (*ulil amr*) untuk mengaturnya dalam peraturan perundang-undangan agar tidak terjadi kekacauan. Pada saat Negara tidak melaksanakan kewajibannya dalam membuat aturan, dan undang-undang, atau aturan dan hukum yang dibuat Negara dianggap masih banyak kekurangannya, maka disinilah MUI melalui fatwanya menempatnya perannya untuk membantu Negara dalam pembuatan aturan dan hukum demi kemaslahatan umat. Sebab tujuan dari *siyasah syar*‘*iyah* itu adalah bagaimana peraturan dan undang-undang yang diciptakan itu bertujuan menciptakan masyarakat yang harmoni dan stabil, mendapatkan maslahat, menjauhkan mudhorat.

Selain daripada itu, kewajiban membuat aturan dan undang-udang dengan tujuan untuk mensejahterakan rakyat memang kewajiban pemerintah ( *ulil amr*), namun pemerintah sendiri mengakui bahwa permasalahan bangsa dan negara yang begitu kompleks dan rumit tidak dapat diselesaikan kalau tidak mengikut sertakan para ulama, hal itu terlihat jelas pada alasan presiden yang mengusulkan agar di Indonesia dibentuk sebuah organisasi ulama. Soeharto saat itu sebagai presiden secara terus terang mengemukakan dua alasan penting dibentuk organisasi ulama; *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.

Maka para Ulama yang tergabung dalam organisasi MUI melaksanakan perannya dalam menasehati umat, dan membantu pemerintah (*ulil amr*) untuk membangun bangsa dan mensejahterakan umat melalui pembuatan norma-norma aturan dengan fatwanya. Perlu dicatat, bahwa istilah *ulil amr* yang disebutkan dua kali dalam Al-Qur’ān, yakni dalam Surat al-Nisa’[4] ayat: 59 dan ayat 83 tidak semua ulama mengartikannya dengan khalifah, imam atau penguasa saja. Namun lebih luas dari itu yaitu termasuk para ulama. Rasyid Ridha berkata: *ulil amr* adalah meraka *ahl al-hil wa al‘aqd*, kumpulan ulama yang dipatuhi, para ahli hukum, dan Majelis Permusyaratan yang berada mendampingi Imam (Presiden).[[845]](#footnote-846)

Imam Nawawi mengatakannya *ulil amr* sebagai istilah yang mencakup para penguasa dan ulama ( *al-umarā’* *wa* *al-*‘*ulamā’*) yang wajib ditaati.[[846]](#footnote-847) Jabir ibn Abdullah, Hasan, Al-Dhohak dan Mujahid berpendapat bahwa *ulil amr* itu adalah para Ahli fiqh dan para Ulama, mereka yang ahli agama dan yang memiliki keahlian, mereka orang-orang yang mengajari menusia masalah agama, melaksanakan amar makruf nahi mungkar.[[847]](#footnote-848) Sejumlah pendapat di atas diperkuat oleh firman Allah dalam Al-Qur’an surat Al-Nisa [4] ayat 83 yaitu:

…

“ *Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan ulil Amri..*”.( QS. Al-Nisa:5 / 83)

Kata “*ulil Amr”* pada ayat di atas ditafsirkan sebagai tokoh-tokoh sahabat dan para cendekiawan di antara mereka.[[848]](#footnote-849) Imam Mawardi berkata: pengertian *ulil amri* ada dua; pertama adalah para pemimpin *al-umarā’* dan itu merupakan pendapat Ibnu Abbas, dan kedua adalah para ulama (*al-Ulamā’*) sebagaimana pendapat Jabir bin Abdullah.[[849]](#footnote-850) Mengacu kepada penafsiran di atas, maka dalam konteks Indonesia, maka (MUI) masuk dalam kategori *ulil amr.*

Majelis Ulama Indonesia sebagai *ulil amr* dalam hal ini punya hak yang sama dengan *ulil amr* (baca: pemerintah), dalam membuat norma aturan serta mencari solusi yang dihadapi oleh bangsa melalui fatwanya, yang tentunya bertujuan untuk mendapatkan kemaslahatan dan menghilangkan kemudaratan dari segenap lapisan masyarakat, dimana dua hal itu merupakan tujuan hukum dibuat dan syari’at ditegakkan. Disinilah letak urgennya peran fatwa MUI tersebut dalam pembangunan hukum keluarga Islam Indonesia.

1. Relevansi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia.

Fatwa adalah pendapat hukum Islam dari *muftī* (pemberi fatwa) atau ulama baik individu atau kolektif sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan atau sebagai respon atas masalah yang berkembang dalam masyarakat. Pada masa klasik, fatwa diberikan oleh *muftī* (pemberi fatwa) atau álim sebagai individu atas pertanyaan yang diajukan. Oleh karena sifatnya sebagai respon atas pertanyaan atau masalah yang berkembang dalam masyarakat itu atau sebagai ekspresi dari *interplay* yang terus menerus antara norma Islam dan kebutuhan nyata masyarakat, maka fatwa selalu bersifat dinamis dari segi pengungkapannya, meskipun belum tentu dinamis dari segi isinya.[[850]](#footnote-851)

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia semenjak berdirinya 1975 -2015 telah mengeluarkan fatwa tentang hukum keluarga tidak kurang dari 21 buah fatwa[[851]](#footnote-852). Hal itu menunjukkan bahwa masalah keluarga menduduki peringkat tinggi dalam kualitas masalah-masalah yang muncul untuk memperoleh fatwa hukum. Belum lagi, isu-isu keluarga tidak jarang menjadi isu internasional yang tidak jarang mengalami deviasi dan pembiasan makna, seolah-olah ia hanya sekedar sebagai sebuah kontrak sosial semata, terlepas dari nilai-nilai transedensinya.[[852]](#footnote-853)

Tidak bisa dipungkiri bahwa aspek terpenting dalam muamalah adalah masalah hukum keluarga. Dalam kaitan ini J.N.D. Anderson mengatakan bahwa hukum keluarga dianggap sebagai inti syari'at, karena bagian inilah yang oleh umat Islam dianggap sebagai pintu masuk ke wilayah agama dan masyarakat.[[853]](#footnote-854)

Masalah hukum keluarga adalah salah satu dari sekian masalah domestik yang banyak memperoleh perhatian fiqh, karena banyak bersinggungan dengan teks, secara sifatnya sangat dinamis mengingat tergolong dalam masalah sosial. Secara umum, kaidah fiqh memberikan penjelasan kepada kita bahwa “ hukum asal dalam masalah *mu’amalah* adalah boleh”. Namun, dalam konteks keluarga berlaku kaidah fiqh yang spesifik, yakni” *al-asl al-abdla*‘ *al-takrim*” ( hukum asal dalam masalah bersenggama adalah haram)[[854]](#footnote-855)

Disamping itu, isu seputar pernikahan dan keluarga merupakan salah satu isu yang terus aktual untuk di bahas dan dibicarakan, mengingat ia setua usia sejarah manusia itu sendiri, dan baru akan berakhir ketika kehidupan manusia berakhir pula. Pernikahan sejalan dengan fitrah manusia untuk berkembang biak, dan keinginan untuk melampiaskan syahwat secara manusiawi, namun mengingat manusia sebagai makhluk beragama, maka aktifitas kehidupan yang sifatnya manusiawi tersebut tidak lepas dari tuntunan dan aturan agama.[[855]](#footnote-856)

Hukum keluarga sebagai bagian penting dalam hukum Islam, tidak luput dari gagasan pembaruan sebagaimana dengan bagian hukum Islam lainnya. Bahkan, pembaruan hukum keluarga Islam telah menjadi wacana yang mengglobal di seluruh dunia Islam, khususnya di Indonesia. Dalam artian bahwa pembaruan hukum Islam telah menjadi suatu isu dari gerakan modernisasi yang paling hangat dibicarakan di dunia Islam. Kendatipun demikian, dalam prosesnya tidak dapat terlepas dari berbagai aspek yang mengitari gagasan pembaruan hukum keluarga Islam.

Berbagai istilah sering dipergunakan untuk melukiskan gerakan pembaharuan Islam,seperti“reformasi”, “pemurnian”, “pembaharuan”, *rethinking Islam*,[[856]](#footnote-857) *resurgence of Islam*,[[857]](#footnote-858) dan lain sebagainya. Reformasi mempunyai pengertian membentuk kembali pemahaman baru sebagai antitesa dari pola pemahaman lama. Sejalan dengan itu, para penulis tentang gerakan pemikiran Islam, misalnya Persatuan Islam, menyebutnya dengan istilah *Islamic reform*.[[858]](#footnote-859) Adapun kata pemurnian lebih banyak diarahkan pada bidang akidah dan ibadah dengan dasar pertimbangan bahwa perkembangan sejarah telah membawa akibat semakin kaburnya kemurnian iman dan ibadah serta munculnya kurafat dan bid’ah sehingga diperlukan upaya untuk mengembalikan pemahaman ajaran agama Islam ke bentuk aslinya.

Sedangkan istilah pembaruan adalah upaya memahami kembali sumber Islam dengan melepaskan diri dari pemahaman lama dengan maksud untuk merelevankan Islam dalam menatap masa depan. Kata pembaharuan mengandung uraian sasaran pembaruan yang ditujukan kepada pengembangan pemikiran Islam yang bersumber dari al-Qur’an dan hadis Nabi SAW. Karena itu, pembaruan bukan ditujukan untuk mempertanyakan keabsahan sumber ajaran Islam, melainkan upaya mengubah pola pemikiran umat Islam agar tidak terikat secara kaku kepada pola pemahaman dan pemikiran masa lampau.[[859]](#footnote-860) Pembaharuan ini timbul sebagai akibat dari perubahan-perubahan besar dalam segala bidang kehidupan manusia yang dibawa oleh kemajuan pesat yang terjadi dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi.[[860]](#footnote-861) Salah satu implikasinya, menurut Sharon Shiddiq, adalah munculnya usaha yang giat untuk mangarahkan tatanan masyarakat yang harmonis atas dasar sistem tata hakum yang aspiratif.[[861]](#footnote-862)

Secara lebih spesifik, Iskandar Usman menggaris bawahi inti pembaruan hukum Islam. Menurutnya inti pembaharuan adalah ijtihad. Ijtihad diartikan sebagai usaha untuk menetapkan hukum guna menjawab permasalahan dan perkembangan baru dengan cara kembali kepada al-Qur’an dan hadis dan tidak mesti terikat kepada ketentuan-ketentuan hukum Islam hasil ijtihad ulama sebelumnya. Dengan demikian diharapkan bahwa ketentuan hukum Islam yang dihasilkan dengan cara ini akan betul-betul mampu menjawab permasalahan umat dan mampu merealisasikan kemaslahatan yang menjadi inti dan tujuan hukum Islam.[[862]](#footnote-863)

Pembaruan Hukum Keluarga perlu dilakukan dalam rangka menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer yang merupakan salah satu karakteristik muslim progresif.[[863]](#footnote-864) Sebab berbagai permasalahan kontemporer dalam bidang hukum keluarga sering tidak terjawab secara konfrehensif oleh fiqh klasik seiring dengan perubahan-perubahan yang terjadi dimasyarakat begitu cepat karena ilmu pengetahuan dan teknologi. Agar hukum Islam tetap aktual untuk mengatur kehidupan umat Islam di masa kini, diperlukan hukum Islam dalam bentuknya yang baru dan tidak mesti mengambil alih semua fiqh yang lama.[[864]](#footnote-865) Artinya dimaksudkan untuk diadakan usaha pembaruan hukum keluarga. Untuk mencapai itu tentu saja tidak akan bisa lepas dari peran usul fiqh dengan ijtihadnya sebagai pondasi fiqh.

Setelah Indonesia merdeka, upaya pembaruan hukum banyak pula diarahkan kepada perubahan hukum tertulis peninggalan kaum kolonial untuk dijadikan hukum nasional, dan hukum Islam dijadikan sebagai salah satu unsur hukum nasional yang berfungsi sebagai rujukan dalam pembentukan hukum nasional tersebut. Upaya ini telah menghasilkan Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang hukum perkawinan. Kemudian, pada tahun 1989 terbentuk pula Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989, yang populer dengan sebutan Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA), yang mensejajarkan kedudukan Pengadilan Agama dengan Pengadilan Umum dan menempatkan hukum Islam sebagai salah satu unsur dalam hukum nasional. Pada tahun 1991 telah dilakukan pula Kompilasi Hukum Islam menyangkut hukum keluarga, yang terdiri atas hukum perkawinan, kewarisan, dan perwakafan. Dalam usaha kompilasi hukum tersebut, kecenderungan kepada salah satu mazhab (khususnya mazhab Syafi'i) mulai dikesampingkan, tetapi lebih ditekankan kepada kemaslahatan, dan bahkan telah dilakukan suatu reformasi hukum. Sebagai contoh, antara lain, dalam hukum kewarisan dinyatakan bahwa orang tua/anak angkat berhak ikut menerima harta peninggalan anak/orang tua angkatnya sebanyak 1/3 bagian sebagai wasiat wajibah. Dan dalam hukum perkawinan hanya boleh melakukan perkawinan oleh pria yang telah berusia 19 tahun dan wanita yang sudah berusia dewasa 16 tahun, dan sebagainya.[[865]](#footnote-866)

Lalu pada tahun 1980-an, ketika akan membentuk Kompilasi Hukum Islam tentang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan, Munawir Sjadzali, Menteri Agama ketika itu, memunculkan gagasan reaktualisasi ajaran Islam. Gagasan tersebut sengaja dilontarkan dalam berbagai forum, guna menggugah para ulama fiqh di Indonesia (bahkan juga di luar Indonesia) untuk mengkaji dan berpikir lagi tentang fiqh. Salah satu contoh yang ditampilkan Munawir adalah berkenaan dengan reaktualisasi dalam hukum kewarisan, yakni kemungkinan dijadikannya hak anak iaki-laki sama dengan hak anak perempuan dalam menerima warisan ayah yang meninggal. Kendati contoh yang dikemukakan Munawir tersebut tidak diterima secara eksplisit dalam kompilasi, ternyata telah merangsang sementara cendikiawan dan ulama berpikir lebih mendalam dalam melihat tujuan asasi syari'at Islam sebagai syari'at yang kekal untuk kemaslahatan manusia pada setiap tempat dan masyarakat. Akan tetapi, dipihak lain, upaya tersebut justru menimbulkan kecurigaan, seolah-olah ada upaya untuk mengganti fiqh dengan sesuatu paham yang berbau orientalisme.[[866]](#footnote-867)

Puncak reaktualisasi terlihat pada lokakarya Kompilasi Hukum Islam di Jakarta, awal Februari 1988 yang dihadiri oleh para tokoh fiqh dan organisasi-organisas islam, perguruan tinggi, dan masyarakat. Kesimpulannya, menerima reinterpretasi dalam rangka reaktualisasi, selama masih dalam wilayah bahasan fiqh, yakni di luar yang diatur secara *qath 'i* dalam al-Qur'an maupun hadis.[[867]](#footnote-868)

Upaya reaktualisasi ajaran Islam di bidang hukum sebagai disebutkan di atas juga merupakan bagian dari upaya pembaharuan hukum Islam, terutama dalam konteks zaman modern dewasa iru. Dari upaya demikian diharapkan terwujudnya suatu solusi hukum yang dapat mengayomi mayarakat. sehingga apa yang mereka terapkan dalam kehidupan sehari-hari akan senantiasa berjalan di atas dasar hukum yang luwes dan adil.[[868]](#footnote-869)

Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui fatwanya berupaya melakukan pembaruan hukum Islam di Indonesia begitu juga memberikan nasehat dan tuntunan kepada umat, terutama umat Islam. Sekarang pertanyaannya apakah fatwa Majelis Ulama Indonesia itu sudah relevan dengan pembaruan Hukum keluarga Islam di Indonesia? Dan apakah MUI sudah melakukan pembaruan hukum keluarga dalam fatwanya ?

Untuk menjawab pertanyaan ini, perlu diingatkan kembali bahwa dari duapuluh satu Fatwa Hukum Keluarga yang telah di keluarkan oleh MUI, penulis memilih enam fatwa pada kajian ini, yaitu fatwa perkawinan beda agama, fatwa nikah di bawah tangan, fatwa talak diluar pengadilan, fatwa waris beda agama, fatwa tentang anak luar nikah dan fatwa tentang hak pengasuhan anak bagi orangtua yang bercerai karena berbeda agama. Dari keenam fatwa tersebut penulis menilai sudah relevan dengan pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia, kecuali fatwa Nikah di bawah tangan poin pertama dan fatwa talak di luar pengadilan.

Tabel Relevansi Fatwa Dengan Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| No | Nama Fatwa | Relevansi Fatwa dgn Pembaruan HK di Indonesia | Argumen |
| 1 | Fatwa Perkawinan Beda Agama | Relevan dgn Pembaruan HK | 1. Demi kemaslahatan, yaitu melindungi dan menjaga agama anak(*hifzhu al-din*) dan ini merupakan salah satu *maqashid syari’ah*. 2. Sejalan dengan kandungan KHI Pasal 40 dan 44 3. sejalan dengan KHI Pasal 4 dan sesuai dengan pasal 2 ayat (1) UU No. 1 tahun 1974. |
| 2 | Fatwa Nikah Di Bawah Tangan | Poin pertama tidak Relevan dgn pembaruan HK, Poin kedua sudah Relevan | 1. Sejalan dengan bunyi UU No. 1 Tahun 1974 pasal 2 ayat (2), 2. Demi Menjaga kemaslahatan dan Kepentingan Umum |
| 3 | Fatwa Talak Diluar Pengadilan | Tidak Relevan dgn Pembaruan HK | 1. Banyak hak-hak asasi istri yang terabaikan diantaranya istri tidak bisa menuntut harta gono gini seandainya suami mangkir.  3. Bias gender  4. Tidak sesuai dengan isi Pasal 39 ayat 1 UU No 1 Tahun 1974 serta KHI Pasal 115  4. Demi kemaslahtan, dan untuk keseimbangan antara Nikah dan Talak sama-sama di dihadiri Saksi |
| 4 | Fatwa Waris Beda Agama | Relevan dgn Pembaruan HK | 1. Indonesia Negara pluralis, banyak keluarga berbeda agama 2. tujuan hukum waris yaitu untuk melindungi harta dan saling mengasihi tolong-menolong (*taāwun*), dan saling meraih kemanfaatan bagi para kerabat 3. fatwa ini sejalan dengan Yurisprudensi mahkamah Agung nomor 368 K/AG/1995 |
| 5 | Fatwa MUI Tentang Anak Luar Nikah | Relevan dgn Pembaruan HK | 1. Sejalan dengan UU No 1 Tahun 1974 Pasal 43 yang menjelaskan status anak luar nikah 2. Sejalan dengan KHI pasal 99 dan 100 yang menjelaskan Anak yang sah 3. Kemaslahatan menjaga salah satu *maqashid syriah* yaitu *hifzh al-Nasb* |
| 6 | Fatwa MUI Tentang Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Berbeda Agama. | Relevan dgn Pembaruan HK | 1. Pertimbangan Kemaslahatan yaitu *hifzh al-Din* dan *hifzh al-Nasab* 2. Sesuai dengan Yurisprudensi Mahkamah Agung RI. No.: 210/K/AG/1996 3. Sejalan dengan [UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak](http://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/17453/nprt/539/uu-no-23-tahun-2002-perlindungan-anak) Pasal 1 angka 11 4. Sejalan dengan bunyi Pasal 105 KHI |

Tabel Pembaruan Hukum Keluarga Dalam Fatwa MUI

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| No | Nama Fatwa | Pembaruan Hukum Keluarga Dalam Fatwa MUI |
| 1 | Fatwa Perkawinan Beda Agama | MUI telah melakukan pembaruan Hukum Keluarga dalam Fatwanya, yaitu mengharamkan perkawinan Beda Agama secara mutlak, sekalipun antara laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab. |
| 2 | Fatwa Nikah Di Bawah Tangan | Pembaruan Hukum Keluarga pada fatwa ini terdapat pada poin kedua, yaitu keharusan mencatatkan perkawinan pada lembaga resmi. Adapun poin pertama dari fatwa tersebut, MUI tidak melakukan pembaruan. |
| 3 | Fatwa Talak Diluar Pengadilan | MUI tidak melakukan pembaruan hukum dalam fatwa ini, karena MUI lebih memilih pendapat fiqh tradisional yang memahami ayat al-Quran yang menyuruh menghadirkan saksi saat perceraian adalah sunat, sehingga talak tanpa saksi adalah sah. |
| 4 | Fatwa Waris Beda Agama | MUI telah melakukan pembaruan dalam fatwanya, yaitu dari semula ahli waris non muslim tidak berhak mendapat harta warisan karena berbeda agama, menuju pemberian harta bagi ahli waris non Muslim dengan jalan wasiat, hibah ataupun hadiah. |
| 5 | Fatwa MUI Tentang Anak Luar Nikah | MUI telah melakukan pembaruan Hukum Keluarga dalam fatwanya, yaitu dengan meneguhkan perlindungan terhadap anak. Salah satunya, dengan mewajibkan lelaki yang mengakibatkan kelahiran anak untuk memenuhi kebutuhan anak, diantaranya dengan memberikan sejumlah harta melalui wasiat wajibah saat ia meninggal dunia  Hal pembaruan hukum keluarga lainnya dari fatwa ini adalah ketika MUI merekomendasikan kepada pemerintah untuk menyusun draft hukum yang mengatur perzinahan dan perselingkuhan sebagai sebuah kejahatan umum yang diancam dengan hukuman yang berat. |
| 6 | Fatwa MUI Tentang Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Berbeda Agama. | Pembaruan hukum keluarga dalam fatwa ini yaitu yang menjadikan agama sebagai salah satu faktor penentu seorang orang tua bisa mendapatkan hak mengasuh anaknya. Hal ini sesuai dengan Yurisprudensi Mahkamah Agung RI. No.: 210/K/AG/1996. yang mengandung abstraksi hukum bahwa agama merupakan syarat untuk menentukan gugur tidaknya hak seorang ibu atas pemeliharaan dan pengasuhan (*hadhanah*) terhadap anaknya yang belum *mumayyiz*.  juga sejalan dengan dengan [Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak](http://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/17453/nprt/539/uu-no-23-tahun-2002-perlindungan-anak) Pasal 1 angka 11 yang menyatakan bahwa kuasa asuh adalah kekuasaan orang tua untuk mengasuh, mendidik, memelihara, membina, melindungi, dan menumbuh kembangkan anak sesuai dengan agama yang dianutnya dan kemampuan, bakat, serta minatnya  Juga sejalan dengan bunyi Pasal 105 Kompilasi Hukum Islam (KHI), dalam hal terjadi perceraian, pemeliharaan anak yang belum *mumayyiz* atau belum berumur 12 tahun adalah hak ibunya, sedangkan pemeliharaan anak yang sudah *mumayyiz* diserahkan kepada anak untuk memilih di antara ayah atau ibunya sebagai pemegang hak pemeliharaan |

Untuk melihat satu persatu-persatu penjelasan fatwa tersebut serta argumen relevannya fatwa itu dengan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, berikut ini penjelasaanya.

1. Fatwa Tentang Perkawinan Beda Agama

Fatwa Perkawinan Beda Agama yang merupakan hasil Munas II MUI yang diadakan dari tanggal 26 Mei sampai dengan tanggal 1 Juni 1980 telah memutuskan pengharaman perkawinan beda agama, baik laki-laki muslim dengan wanita non-muslim atau sebaliknya. Manurut Atho Muzdhar, Keluarnya fatwa ini merupakan tanggapan atas bertambahnya perhatian masyarakat terhadap makin seringnya terjadi perkawinan antar agama. Begitu pentingnya fatwa ini sehingga pembicaraan mengenai hal ini diadakan dalam konferensi tahunan bukan dalam rapat-rapat biasa komisi fatwa.[[869]](#footnote-870) Fatwa tersebut mengandung dua pernyataan gamblang, yaitu seorang wanita Islam tidak diperbolehkan (haram)untuk dinikahkan dengan seorang pria bukan Islam, dan begitu pula sebaliknya bahwa seorang pria Islam tidak diperbolehkan menikahi seorang wanita non muslim.[[870]](#footnote-871)

Setelah melewati 25 tahun, persoalan ini kembali diangkat dalam Konfrensi Tahunan pada Munas VII tahun 2005 dan menetapkan dua diktum, yaitu; *pertama*, perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah. *Kedua*, perkawinan laki-laki muslim dengan wanita *Ahlu Al-kitab*, menurut *qaul mu’tamad* adalah haram dan tidak sah.[[871]](#footnote-872)

Dengan demikian, Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan fatwa mengenai perkawinan Beda Agama ini sebanyak dua kali. Pertama pada Munas II MUI tanggal 26 Mei s/d 1 Juni 1980 M bertepatan dengan tanggal 11-17 Rajab 1400 H. Kedua, pada Munas VII MUI tanggal 28 Juli 2005 bertepatan bulan Jumadil Akhir 1426 H.

Putusan Fatwa MUI ini bila ditinjau dengan teori *siyasah syar’iyah* sudah relevan dengan pembaharuan hukum keluarga di Indonesia. Dalam teori siyasah Al-Mawardi mengharuskan suatu kebijakan siyasah itu memberikan perlindungan kepada rakyat atau masyarakat luas. Serta merupakan tugas *ulil amri* itu adalah memelihara agama dan mengatur negara. Bila dihubungkan dengan putusan fatwa MUI yang mengharamkan Nikah Beda Agama tentu salah satu tujuan pengharamannya adalah untuk melindungi dan menjaga agama dari anak keturunannya ( *hifzhu al-din*) dan ini merupakan salah satu *maqashid syari’ah*. Selain dari itu, tentunya untuk menjaga dan melindungi keturunan, dan ini juga merupakan tujuan dari pensyariatan Agama Islam (*maqashid syari’ah*).

Fatwa MUI Tentang Pelarangan Nikah Beda Agama ini telah melahirkan satu produk hukum keluarga yang memiliki sisi pembaruan hukum keluarga di Indonesia. Sisi pembaruan tersebut dapat dilihat pada pandangan ulama yang membolehkan pernikahan laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab. Atau membolehkan dengan syarat. Namun MUI memfatwakan berbeda yaitu melarang pernikhan Beda Agama secara mutlak, dan menyatakan pernikahan Beda Agama tidak sah.

Argumen lain bahwa apa yang difatwakan MUI ini relevan dengan Pembaruan Hukum Keluaga di Indoensia, dan fatwa ini memiliki sisi pembaruan Hukum Keluarga adalah bahwa fatwa ini sejalan dengan kandungan KHI yang juga tidak membolehkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita yang tidak beragama Islam. Ketentuan ini diatur dalam pasal 40 Kompilasi Hukum Islam ( KHI) yaitu; "Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu: (a). karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain; (b). seorang wanita yang masih berada dalam masa iddah dengan pria lain; (c). seorang wanita yang tidak beragama Islam".[[872]](#footnote-873)

Fatwa ini juga senafas dengan isi kandungan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 44 yang melarang wanita muslimah menikah dengan laki-laki non-muslim. Secara tegas disebutkan dalam pasal 44 KHI yaitu;

"Seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam". Dalam pelaksanaan di lapangan, Pegawai Pencatat Nikah berhak menolak untuk melakukan tugasnya, seperti diatur dalam pasal 69 ayat (1) dalam KHI: "Apabila PPN berpendapat bahwa terhadap perkawinan tersebut ada larangan menurut UU No. 1 tahun 1974, maka ia akan menolak melangsungkan perkawinan".[[873]](#footnote-874)

Argumen berikutnya bahwa fatwa MUI memiliki sisi pembaruan Hukum Keluarga dan relevan dengan pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia bahwa fatwa ini seirama dan sejalan dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 4 yang menjelaskan bahwa "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum agama masing-masing, sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan". Pasal 2 ayat (1) yang dimaksud adalah: "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu". Karena itu ketentuan ini merupakan ketentuan hukum Negara ( siyasah negara) yang berlaku umum, mengikat, dan meniadakan perbedaan pendapat,[[874]](#footnote-875) sesuai dengan kaidah *"Hukm al-Hakim ilzamun wa yarfa'u* *al-khilaf".* (Keputusan pemerintah mengikat untuk dilaksanakan dan menghilangkan perbedaan pendapat)***.***

Putusan fatwa MUI ini juga sejalan dengan teori *maslahah*  al-Thufi, yang mendahulukan *maslahah* dari *nash*. Dimana nash Al-Quran surat Al-Mā’idah [5]:5 secara jelas membolehkan laki-laki muslim menikahi wanita ahli kitab yang menjaga kehormatannya, namun karena demi menjaga kemaslahatan yang lebih besar yaitu menjaga keimanan (*ḥifẓ al-dīn*) dari anak-anak yang kemungkinan bisa terpengaruh dan mengikuti agama ibunya, maka MUI memutuskan untuk mengharamkan pernikahan tersebut.

Menikahi wanita ahli kitab dipandang tidak maslahat karena dahulu menikahi mereka ada unsur dakwah di dalamnya. Tetapi, saat ini sudah sulit untuk diwujudkan karena perkawinan jenis ini berdampak pada diri anak yang dilahirkan kelak. Sementara kecenderungan keagamaan anak saat ini lebih banyak dipengaruhi oleh ibu mereka, bukan oleh ayahnya.[[875]](#footnote-876)

Ketentuan fatwa MUI ini dapat dianggap sebagai suatu pembaharuan hukum keluarga, mengingat dalam berbagai kitab fiqh disebutkan seorang laki-laki muslim dilarang menikah dengan wanita musyrikah, tetapi boleh menikah dengan wanita *kitabiyah*, yaitu mereka yang beragama Yahudi dan Nasrani.[[876]](#footnote-877) Namun dalam Fatwa MUI hal itu di haramkan secara mutlak. Itulah yang merupakan poin penting pembaruan hukum keluarga yang dilakukan oleh MUI melalui fatwanya. Dengan demikian, dalam sistem hukum Indonesia tidak dikenal kemungkinan adanya perkawinan beda agama.

Sebagaiman telah disinggung di awal bahwa sifat fatwa perkawinan beda agama ini berkarakter responsif, walaupun keluarnya fatwa ini pertama sekali dimasa-masa konfigurasi siyasahnya otoroter yaitu tahun 1980 saat pemerintahan orde baru. Sementara fatwa yang kedua diputuskan pada masa reformasi yaitu tahun 2005 yang tentunya konfigurasi siyasahnya demokrasi.

Sesuai dengan teori Siyasah Moh Mahfud MD bahwa apabila konfigurasi siyasahnya otoriter maka akan melahirkan produk hukum yang konservatif, sementara apabila konfigurasi siyasahnya demokrasi akan melahirkan produk hukum yang responsif, lalu kenapa teori itu tidak berlaku pada fatwa ini? Hal itu menunjukkan bahwa fatwa MUI itu bukanlah pesanan pemeritah yang berkuasa.

2. Fatwa Nikah Di Bawah Tangan

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 10 Tahun 2008 Tentang Nikah Di Bawah Tangan memuat dua poin putusan; *Pertama*, Pernikahan di bawah tangan hukumnya sah karena telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika terdapat *mudharat*. *Kedua*, Pernikahan harus dicatatkan secara resmi pada instansi berwenang, sebagai langkah preventif untuk menolak dampak negative/*mudharat* (*saddan lidz-dzari’ah*).[[877]](#footnote-878) Dalam pertimbangan MUI mengeluarkan fatwa ini menyebutkan bahwa di tengah masyarakat sering ditemui adanya praktik pernikahan di bawah tangan yang tidak tercatat sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan, yang tidak jarang menimbulkan dampak negatif (*mudhorat*) terhadap istri dan atau anak yang dilahirkan. [[878]](#footnote-879)

Menurut penulis Putusan fatwa ini, untuk poin pertama tidak relevan dengan pembaruan hukum keluarga di Indonesia, sementara poin kedua sudah relevan. Sesuai dengan teori *siyasah syar’iyah* Al-Mawardi yang mengharuskan suatu kebijakan *siyasah* itu memberikan perlindungan kepada masyarakat luas. Pada putusan fatwa poin nomor satu, yaitu yang mengakui sahnya pernikahan di bawah tangan karena telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, sama sekali tidak memberikan perlindungan kepada masyarakat dalam hal ini kepada istri dan anak-anak. Sebab apabila terjadi pengingkaran dari pihak suami atas terjadi perkawinan atau pengingkaran terhadap anak dan juga harta bersama, maka si istri tidak bisa berbuat apa-apa, karena tidak memiliki bukti atas terjadi perkawainan tersebut, karena secara hukum perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh Petugas Pegawai Pencatat Nikah.[[879]](#footnote-880) Dan perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Petugas Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan hukum.[[880]](#footnote-881)

Sementara putusan fatwa poin nomor dua, bila dianalisa dengan teori *siyāsah syar*‘*iyyah* yang mengharuskan suatu kebijakan itu sesuai dan tidak bertentangan dengan syariat Islam, menciptakan rasa keadilan dalam masyarakat ( *tahqiq al-‘adalah*) dan menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudharatan ( *jalb al-maṣālih wa daf‘u al-mafāsid*), menurut penulis putusan fatwa tersebut yakni“ Pernikahan harus dicatatkan secara resmi pada instansi berwenang, sebagai langkah preventif untuk menolak dampak negative/*mudharat* (*sadd li al-* ż*arī*‘*ah*)” sudah menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudhoratan, dan pada gilirannya putusan fatwa poin nomor dua ini relevan dengan pembaruan hukum keluarga di Indonesia, dengan beberapa argument;

Pertama, bahwa putusan fatwa ini sejalan dengan bunyi Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 pasal 2 ayat (2), “ tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku”.[[881]](#footnote-882) Dan dalam Kompilasi Hukum Islam disebutkan setiap perkawinan harus dicatat oleh Petugas Pegawai Pencatat Nikah, dengan tujuan untuk terjaminnya ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam.[[882]](#footnote-883)

Kedua, Pencatatan perkawinan walaupun dalam fiqh klasik tidak termasuk dalam rukun perkawinan, tetapi sangat berguna untuk kemaslahatan suami isteri atau untuk kepentingan administrasi perkawinan itu sendiri dalam rangka memelihara ketertiban umum atau kepentingan suami isteri bersangkutan dan anak-anaknya. Memang dahulu perkawinan sudah sah dengan dipenuhinya syarat -syarat materiil dengan melaksanakan *ijab qabul* sesuai dengan sunnah Rasulullah. Tetapi tuntutan persyaratan formil berupa pencatatan perkawinan yang sudah menjadi kelaziman di masa modern sekarang ini, harus diterima sebagai persyaratan dalam konteks pengertian hukum Islam. Dalam konteks ini, Jimly Assiddieqy menyimpulkan: “jika ada ketentuan yang mengharuskan dipenuhinya syarat formil itu disamping syarat materiil, hendaklah keduanya dipahami sebagai hukum Islam”.[[883]](#footnote-884)

Ketiga, Penulis sependapat dengan Daud Ali yang mengatakan bahwa dalam sistem hukum perkawinan Indonesia sekarang, pencatatan nikah, kendatipun ia bukan rukun menurut hukum pernikahan Islam klasik, tetapi berdasarkan *maṣlahah mursalah*, pencatatan itu *conditie sine qua non* (syarat mutlak) bagi suami isteri bersangkutan dan anak-anaknya, karena menyangkut masalah kewarisan mereka nanti.”[[884]](#footnote-885) Dan dalam penjelasan pasal 1 ayat 1 dinyatakan tujuan pencatatan agar mendapat kepastian hukum dan ketertiban.[[885]](#footnote-886)

Dari berbagai ketentuan pasal-pasal KHI tersebut, pada hakikatnya fungsi pencatatan perkawinan menurut hukum Islam yang berlaku di Indonesia (KHI), adalah merupakan “keharusan” hukum dan termasuk dari siayasah syar’iyah Negara. Keharusan itu didasarkan pada pengembangan ‘*illat* “ketertiban” perkawinan kalangan masyarakat Islam di Indonesia. Oleh karena itu, setiap perkawinan yang dilakukan tanpa pencatatan, apalagi jika perkawinan dilakukan di luar PPN, mengakibatkan ikatan perkawinan “tidak” mempunyai kekuatan hukum. Secara teknis yuridis, setiap ikatan perkawinan yang tidak mempunyai kekuatan hukum, mengakibatkan perkawinan dianggap: “tidak pernah ada (*never existed*); tidak mengikat kepada kedua belah pihak; juga tidak mengikat kepada pihak ketiga; serta tidak mempunyai akibat hukum baik terhadap anak-anak yang dilahirkan maupun terhadap harta yang mereka peroleh.”[[886]](#footnote-887)

Dari uraian di atas, menurut apa yang dapat dipahami secara tekstual, kedudukan ketentuan Undang-Undang yang mengharuskan pencatatan perkawinan di Indonesia, urgensinya terletak pada penertiban perkawinan dan untuk mengantisipasi berbagai kemungkinan adanya *mudharat* terhadap perkawinan tersebut, seperti pengingkaran baik terhadap keabsahan perkawinan, maupun terhadap akibat hukumnya, seperti nasab anak keturunannya, adanya harta pencarian bersama, dan lain-lain di belakang hari.

Dari sini dapat dilihat bahwa MUI melalui fatwanya tentang Nikah Di Bawah Tangan terutama poin kedua telah memberikan sumbangan pembaruan hukum keluarga, yaitu nilai-nilai pembaruannya terletak pada keharusan mencatatkan perkawinan pada lembaga resmi, dimana para ulama terdahulu pencatatan bukanlah yang harus dilakukan. Oleh sebab itu penulis menilai fatwa MUI ini untuk poin kedua sudah relevan dengan perkembangan hukum keluarga di Indonesia, dan poin pertama tidak relevan.

Sifat fatwa Perkawinan di bawah tangan ini berkarakter responsif, karena konfigurasi siyasahnya saat di putuskan fatwa ini demokrasi. Dimana fatwa ini di keluarkan pada tahun 2008 yaitu sesudah masuknya masa reformasi, sesuai dengan teori Politik Hukum Moh. Mahfud MD yaitu Dalam negara konfigurasi demokrasi menghasilkan hukum responsif dan populis, sementara negara yang konfigurasi politik otoriter melahirkan hukum konservatif, ortodoks, dan elitis. Sesuai dengan teori tersebut, produk fakwa Perkawinan di bawah tangan ini adalah responsif. Artinya bukan mencerminkan keinginan pemerintah, yakni tidak menjadi alat pelaksanaan ideologi dan program Negara, tetapi menggambarkan rasa keadilan dan memenuhi keinginan umat.

3. Fatwa Talak Diluar Pengadilan

Fatwa Talak Diluar Pengadilan ini diputuskan oleh Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia IV Tahun 2012 yang dilaksanakan di Ponpes Cipasung, Tasikmalaya. Putusan Fatwa MUI ini memuat tiga poin; *pertama*, talak di luar pengadilan hukumnya sah, dengan syarat ada alasan syar’i yang kebenarannya dapat dibuktikan di pengadilan. *Kedua*, *iddah* talak dihitung semenjak suami menjatuhkan talak. *Ketiga*, untuk kepentingan kemaslahatan dan menjamin kepastian hukum, talak di luar pengadilan harus dilaporkan ( *ikhbar*) kepada pengadilan agama.[[887]](#footnote-888)

Latar belakang keluarnya fatwa MUI ini menjelaskan bahwa Al-Quran dan Hadis tidak mengatur secara rinci cara menjatuhkan talak. Karena itu terjadi perbedaan pendapat ulama dalam masalah ini, Ada ulama yang memberikan aturan yang ketat, seperti harus dipersaksikan atau dilakukan di depan hakim. Namun ada pula yang longgar sekali, seperti pendapat yang mengatakan bahwa suami bisa menjatuhkan talak dengan alasan sekecil apapun dan tanpa saksi karena talak itu adalah hak suami.

Sedangkan menurut peraturan perundang-undangan, pemerintah berpendapat bahwa untuk menjaga agar aturan syri’ah dapat berjalan dengan baik, maka talak tidak dilakukan secara sembarangan karena dapat menimbulkan dampak negatif. Melalui undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam, pemerintah mengatur mekanisme dan syarat sahnya sebuah perceraian di mata hukum, yaitu perceraian yang dilaksanakan di depan sidang pengadilan. Namun di tengah Masyarakat masih ditemukan adanya peraktek perceraian yang tidak mengikuti aturan hukum tersebut, hal ini terjadi karena masyarakat mengetahui bahwa pendapat mayoritas ulama dalam literatur fiqh tidaklah mengharuskan talak dilakukan melalui sidang pengadilan.[[888]](#footnote-889) Kelihannya putusan fatwa MUI tentang Talak diluar Sidang Pengadilan ini mengambil pendapat mayoritas ulama tersebut, serta untuk melegalkan apa yang selama ini di pahami oleh masyarakat luas.

Apabila dianalisa fatwa ini dengan teori *siyāsah syar*‘*iyyah* baik teori *siyāsah syar*‘*iyyah* kelasik maupun modern, maka menurut hemat penulis bahwa fatwa tersebut tidak relevan dengan pembaruan hukum keluarga di Indonesia. Dalam teori *siyāsah syar*‘*iyyah* Al-Mawardi mengharuskan suatu kebijakan *siyasah* itu memberikan perlindungan kepada masyarakat luas dan menciptakan rasa keadilan dalam masyarakat (*tahqiq al-‘adālah*) serta menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudharatan ( *jalb al-maṣālih wa daf*‘*u al- mafāsid*). Sementara dalam teori siyasah modern, menyebutkan bahwa suatu kebijakan itu selain mesti melahirkan kemaslatan dan menjauhkan mudhorat, juga kebijakan hukum itu mesti sesuai dengan prinsp-prinsip syar’iat Islam dan menghargai hak-hak manusia yang paling asasi ( HAM), berlandaskan kebebasan atau demokrasi dan tidak bias gender.

Dalam putusan fatwa yang mengakui sahnya talak diluar sidang pengadilan ini, banyak hak-hak asasi istri yang terabaikan, sebab suami bisa dan sah-sah saja menceraikan istrinya dengan semau-maunya, bahkan tanpa alasan sekalipun dan si istri tidak ada hak untuk menolak. Hak-hak istri yang terabaikan tersebut diantaranya istri tidak bisa menuntut harta gono gini seandainya suami mangkir dari memberikannya.

Selain dari itu, fatwa yang mengakui sahnya talak diluar pengadilan ini jelas bias gender, karena derajat istri benar-benar tidak dianggap adanya, sebab suami bisa menjatuhkan talak dengan semena-semana kepada istri, dan istri tidak bisa melakukan perlawanan.

Oleh sebab itu, fatwa Talak Di Luar Sidang Pengadilan ini, menurut hemat penulis tidak relevan dengan Pembaruan Hukum Keluarga di Indoesia, sebab tidak sesuai dengan ruh undang-undang perkawinan yang berlaku di Indonesia, serta Kompilasi Hukum Islam ( KHI) yang mengatur bahwa setiap perceraian baik cerai talak (diajukan oleh pihak suami) maupun cerai gugat (diajukan oleh pihak isteri) harus dilakukan di pengadilan. Hal ini diatur dalam Pasal 39 ayat 1 Undang-Undang No 1 Tahun 1974 tentang perkawinan dan dalam Kompilasi Hukum Islam ( KHI) Pasal 115: [[889]](#footnote-890)

*“ Perceraian hanya dapat dilakukan di depan Sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.”[[890]](#footnote-891)*

Sesuai dengan prinsip perkawinan bahwa “perkawinan untuk selamanya” maka talak merupakan jalan akhir yang harus di tempuh oleh pasangan suami istri, dan menjatuhkan talak tanpa alasan dan sebab yang dibenarkan oleh agama adalah perbuatan tercela, Rasul Saw bersabda:

«أبْغَضُ الحَلاَلِ إِلىَ اللهِ الطَلاقُ».[[891]](#footnote-892)

“*Perkara halal yang dibenci Allah adalah talak*” HR. Abu Daud

Merupakan ruh dari undang-undang No 1 Tahun 1974 Tentang Perkwainan adalah mempersulit perceraian, oleh sebab itu talak yang dianggap sah manakala dijatuhkan dipengadilan dan di saksikan oleh hakim, setelah melakukan upaya-upaya perdamaian (mediasi) diantara kedua belah pihak. Apabila mediasi tersebut gagal dan buntu, barulah hakim memproses pengajuan perceraian yang diajukan oleh pasangan yang berkehendak untuk bercerai. Ahmad safwat berpendapat bahwa talak harus di depan sidang pengadilan bukan saja bersifat anjuran tetapi lebih dari itu memberikan maslahah yang cukup besar bagi pihak-pihak yang lahir dari akibat perceraian tersebut.[[892]](#footnote-893)

Perceraian harus di pengadilan adalah bertujuan untuk menghindari tindakan kesewenang-wenang pihak suami kepada istri, disamping itu sekaligus untuk memperkecil terjadinya perceraian, dan juga untuk keseimbangan antara nikah dan talak, pada saat ijab kabul pernikahan dihadiri oleh saksi, maka saat perpisahan dengan cerai semestinya juga dihadiri oleh saksi. Dalam hal ini Abu Zahrah mengatakan :

“ Bahwa perlunya saksi dalam talak sangat logis, sehingga terjadi keseimbangan antara nikah yang wajib dihadiri saksi, dan talak juga harus dihadiri oleh saksi. Jika memulainya diwajibkan dihadiri dua orang saksi, maka untuk mengakhirinya juga sangat logis diwajibkan kehadiran dua orang saksi. Hal ini lebih menjamin kemaslahatan dan dapat menghindarkan tindakan sewenang-wenang dari pihak suami serta memperkecil terjadinya talak itu sendiri”.[[893]](#footnote-894)

Qasim Amin, seorang cendikiawan dan pembaharu Mesir mencatat bahwa tidak sah mengucapkan talak kecuali di depan majlis hakim atau badan-badan yang diberi izin dan wewenang untuk itu, dan harus dihadiri dua orang saksi. Dan tidak dapat diterima isbat talak kecuali dengan akta atau surat resmi.[[894]](#footnote-895)

Bila dihubungkan kasus perceraian harus di depan sidang pengadilan dengan teori-teori pembaharuan hukum Islam, maka dapat disimpulkan bahwa bentuk pembaharuan pemikiran tentang perceraian ini dapat dimasukkan ke dalam bentuk penafsiran kembali nas-nas yang berhubungan dengan perceraian. Bila dalam fiqh tradisional Q.S. al-Talaaq (65) : 2 kehadiran saksi dalam perceraian dipahami sebagai perintah sunnah sehingga talak tanpa saksi dihukumkan sah, sementara pakar hukum Islam kontemporer memahami bunyi ayat tersebut mengandung perintah wajib sehingga kehadiran saksi dalam perceraian merupakan keharusan. Kemudian saksi itu diwujudkan dalam bentuk majelis hakim pada sidang pengadilan. Dari sisi lain dipandang sebagai *takhayyur* memilih pendapat *zhahiriyah* dan *syi‘ah* yang mengatakan keberadaan saksi dalam perceraian itu hukumnya wajib, dan meninggalkan pendapat fiqh tradisional. Bila dilihat dari pendekatan *masalih al-mursalah* yang memberikan manfaat yang banyak menghadirkan saksi dalam perceraian sehingga perumusan revisi fatwa MUI tentang talak diluar sidang pengadilan merasa perlu di lakukan agar isi fatwa tersebut relevan dengan perkembangan hukum keluarga di Indonesia, sehingga fatwa itu sendiri bisa melindungi masyarakat dari akibat perceraian semena-mena. Kebijakan seperti ini termasuk dalam bentuk teori *siyasah al-* *Syar‘iyah* (*takhsis al-qada’*) kebijakan administratif.

Fatwa Talak Diluar Pengadilan ini merupakan hasil Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia ke- IV Tahun 2012 yang dilaksanakan di Ponpes Cipasung, Tasikmalaya sebagaimana telah di jelaskan di atas, dimana kondisi sistem politik saat itu demokrasi, sesuai dengan teori Politik Hukum Moh. Mahfud MD di suatu negara manakala konfigurasi politiknya demokrasi maka akan menghasilkan produk hukum yang responsif, dan manakala suatu Negara konfigurasi politik yang lebih kuat adalah otoriter maka akan melahirkan produk hukum ortodoks, konservatif.

Oleh sebab itu produk hukum fatwa talak diluar sidang pengadilan ini adalah bersifat responsif sesuai teori diatas, artinya fatwa MUI tersebut mewakili suara umat, dan bertujuan melegalkan apa yang dipahami selama ini di tengah-tengah masyarakat bahwa sahnya talak itu tidak mengharuskan di depan pengadilan seperti pendapat mayoritas ulama.

1. Fatwa Waris Beda Agama

Putusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), tentang Waris Beda Agama memuat dua poin, *pertama*, Hukum waris Islam tidak memberikan hak saling mewarisi antar orang-orang yang berbeda agama (antara Muslim dengan non Muslim); *kedua*, Pemberian harta antar orang yang berbeda agama hanya dapat dilakukan dalam bentuk hibah, wasiat dan hadiah.[[895]](#footnote-896)

Dalam Kompilasi hukum Islam waris beda agama belum diatur dengan rinci, hanya saat menjelaskan pengertian ahli waris disebutkan bahwa ahli waris itu mesti beragama Islam.[[896]](#footnote-897) Adapun untuk mengidentifikasikan seorang ahli waris beragama Islam pasal 172 KHI menjelaskan bahwa ahli waris dipandang beragama Islam diketahui dari kartu identitasnya atau pengakuan atau amalan atau kesaksian, sedangkan untuk bayi yang baru lahir atau anak yang belum dewasa, agamanya menurut ayahnya atau lingkungannya.

Adapun identitas pewaris dijelaskan pada pasal 171 huruf b yaitu orang yang pada saat meninggalnya atau yang dinyatakan meninggal berdasarkan putusan pengadilan, beragama Islam, meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan.

Dari ketentuan-ketentuan di atas dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa dalam Hukum Kewarisan Islam dalam Kompilasi Hukum Islam yang berlaku di Indonesia seorang ahli waris yang bisa mewarisi pewaris keduanya haruslah beragama Islam. Implikasinya adalah ahli waris non muslim bukan ahli waris dari pewaris muslim.

Penulis Menilai bahwa Fatwa MUI ini sudah relevan dengan pembaruan hukum keluarga di Indonesia, baik menurut teori *siyasah syar’iyah* Modern maupun klasik. Dalam teori *siayasah syar’iyah* klasik mengharuskan suatu produk hukum itu; 1) Sesuai dan tidak bertentangan dengan syariat Islam; tentu fatwa ini sudah sesuai dengan ajaran agama Islam. 2) Meletakkan persamaan kedudukan manusia di depan hukum (*al-Musawah*). MUI dalam hal ini menyamakan kedudukan ahli waris sama-sama berhak mendapatkan harta waris, hanya saja pewaris non muslim mendapat waris dengan jalan hibah, wasiah dan hadiah. 3) Tidak memberatkan masyarakat yang akan melaksanakannya (*‘adam al-* *harj*), dalam fatwa tersebut tidak ditemukan unsur yang meberatkan salah satu pihak. 4) Menciptakan rasa keadilan dalam masyarakat ( *tahqiq al-‘adalah*), nilai-nilai keadilan dalam fatwa tersebut dengan memberikan hak bagian dari harta waris kepada ahli waris non muslim dengan jalan hadiah, wasiat dan hibah. 5) Menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudharatan ( *jalb al-mashlih wa daf’u al-Mafasid*)[[897]](#footnote-898)

Kemaslahatan dalam fatwa ini terlihat pada saat MUI tetap memberikan bagian waris kepada ahli waris non muslim dengan cara hibah, wasiat atau hadiah, dengan tetap memberikan hak waris non muslim, maka keadilan, hubungan harmonis antar kerabat, dan kebaikan dapat terjadi. Kemungkinan lain dengan diberikan bagian ahli waris non muslim tersebut dari harta waris maka ia akan bisa mencintai Islam sehingga ia masuk Islam dengan demikian *hifẓ al-dīn* bisa terealisasi, dengan kecintaannya tersebut hal-hal negative seperti, pembunuhan dan permusuhan dengan ahli waris lain juga akan terhindarkan maka *hifẓ al-nafs* juga akan terealisasi, atau minimal perdamaian antar mereka yang berlainan agama tersebut tidak menjadi penghalang bagi terwujudnya kehidupan yang harmonis dan penuh dengan keadilan. Maka sebagaimana syarat dalam teori maslahat al-Thufi bahwa kemaslahatan yang hendak diaplikasikan tidak boleh bertentangan dengan kemaslahatan yang lebih tinggi, dalam hal ini *hifẓ al-dīn* dan *hifẓ al-nafs* harus didahulukan atas *hifẓ al-māl*.

Argumen lain bahwa fatwa MUI ini relevan dengan Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia adalah bahwa fatwa ini sejalan dengan Yurisprudensi Mahkamah Agung nomor 368 K/AG/1995 yang menyatakan bahwa ahli waris non muslim mendapatkan bagian dari harta peninggalan pewaris muslim berdasarkan wasiat wajibah, dan juga sejalan dengan pendapat Ibnu Hazam,[[898]](#footnote-899) al-Tabari[[899]](#footnote-900) dan Muhammad Rasyid Ridho yang mengatakan ahli waris non muslim bisa mendapatkan harta waris dengan jalan wasiat wajibah.[[900]](#footnote-901) Namun tidak sejalan dengan putusan MA Nomor 51 K/AG 1999 yang menyatakan bahwa ahli waris non Muslim sebagai ahli waris dari pewaris muslim dan mendapat bagian sama dengan ahli waris muslim tersebut.[[901]](#footnote-902)

Dengan kata lain, bahwa Mahkamah Agung dalam hal ini memiliki dua putusan tentang Status ahli waris non muslim yaitu Putusan Mahkamah Agung Nomor: 368 K/AG/1995 tanggal 16 Juli 1998 dan putusan Mahkamah Agung Nomor: 51 K/AG/1999 tanggal 29 September 1999.

Dalam putusan nomor 368 K/AG/1998 dinyatakan bahwa ahli waris non muslim mendapatkan bagian dari harta Peninggalan Pewaris muslim berdasarkan wasiat wajibah sebesar bagian ahli waris muslim, dalam putusan ini ahli waris non muslim tidak dinyatakan sebagai ahli waris, dan dalam putusan nomor 51 K/AG/1999 dinyatakan bahwa ahli waris non muslim dinyatakan sebagai ahli waris dari pewaris muslim dan mendapatkan bagian yang sama dengan ahli waris muslim berdasarkan wasiat wajibah, dalam putusan ini dinyatakan bahwa ahli waris non muslim dianggap sebagai ahli waris.[[902]](#footnote-903)

Dari dua putusan di atas dapat ditarik satu gambaran bahwa melalui Yurisprudensinya Mahkamah Agung telah melakukan pembaharuan hukum waris Islam dari tidak memberikan harta bagi ahli waris non muslim menuju pemberian harta bagi ahli waris non muslim dan dari tidak mengakui ahli waris non muslim sebagai ahli waris dari pewaris muslim menuju pengakuan bahwa ahli waris non muslim juga dianggap sebagai ahli waris dari pewaris muslim. Dengan kata lain Mahkamah Agung telah memberikan status ahli waris bagi ahli waris non muslim dan memberikan bagian harta yang setara dengan ahli waris muslim. Tentu pengakuan terhadap ahli waris non muslim sebagai ahli waris telah menyalahi ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam yang tidak memberikan harta bagi ahli waris non muslim dan tidak mengakui ahli waris non muslim sebagai ahli waris dari pewaris muslim.

Sementara Fatwa Majeslis Ulama Indonesia, memberikan peluang kepada ahli waris non muslim untuk mendapatkan harta waris dengan bentuk hibah, wasiat dan hadiah. Fatwa Waris Beda Agama ini tentunya sudah relevan dengan nafas pembaharuan hukum keluarga di Indonesia, dimana Indonesia merupakan Negara pluralis, banyak sekali dan sangat ditolerir adanya sebuah keluarga yang di dalamnya terdapat beberapa kerabat yang berbeda agama, namun mereka dapat tetap hidup berdampingan secara harmonis, rukun dan damai. Oleh karena itu ahli waris non Muslim tetap diberikan bagiannya hanya tidak atas nama ahli waris namun dengan menggunakan *wasiat wajibah*, hibah atau hadiah.

Kewarisan Beda Agama ini bila dilihat dengan kaca mata konsep maslahat al-Ṭūfī bahwa tujuan (*maqāṣid*) dari diundangkannya hukum waris adalah untuk melindungi harta, selain itu sebagaimana disebutkan oleh al-Jurjānī bahwa tujuan waris adalah untuk saling mengasihi (*taāluf*), tolong-menolong (*taāwun*), dan saling meraih kemanfaatan bagi para kerabat (*iṣāl al-manfa’ah ilā al-aqārib*).[[903]](#footnote-904) Karenanya tujuan yang utama tersebut dapat terealisasi maka saling mewarisi dengan memberikan hak bagian ahli watis non muslim melalui jalan wasiat wajibah tetap di pertahankan dalam fatwa tersebut.

Berdasarkan uraian di atas, Penulis menilai bahwa Majelis Ulama Indoneisa ( MUI) melalui fatwanya tentang Waris Beda Agama telah melakukan Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia, khususnya hukum waris Islam, yaitu dari semula ahli waris non Muslim tidak berhak mendapat harta waris karena berbeda agama, menuju pemberian harta bagi ahli waris non muslim dengan jalan wasiat, hibah maupun hadiah.

Sebagaimana telah disinggung di awal bahwa sifat Fatwa Kewarisan Beda Agama ini berkarakter responsif, karena ia merupakan fatwa yang diputuskan pada tahun 2005 yaitu masa reformasi dimana konfigurasi siyasahnya demokrasi. Sesuai dengan teori Siyasah Moh Mahfud MD bahwa Jika konfigurasi politik Negara itu otoriter maka akan melahirkan produk hukum yang konservatif, sementara apabila konfigurasi politiknya demokrasi akan melahirkan produk hukum yang responsif, maka sudah tepat manakala produk fatwa Kewarisan Beda Agama ini bersifat responsif popupulis, artinya MUI melalui fatwanya merepon keinginan masyarakat, sebab selama ini masih banyak terjadi kewarisan beda agama di tengah-tengah masyarakat, tetapi belum ada payung hukumnya, maka MUI memberikan solusi, yaitu pemberian harta waris kepada ahli waris non muslim dengan jalan hibah, hadiah, atau wasiat.

5. Fatwa MUI Tentang Anak Luar Nikah

Putusan Fatwa MUI tentang Anak Luar Nikah tertuang dalam enam poin putusan yaitu ;1) Anak hasil zina tidak mempunyai hubungan nasab, wali nikah, waris, dan nafaqah dengan lelaki yang mengakibatkan kelahirannya. 2) Anak hasil zina hanya mempunyai hubungan nasab, waris, dan nafqah dengan ibunya dan keluarga ibunya. 3) Anak hasil zina tidak menanggung dosa perzinaan yang dilakukan oleh orang yang mengakibatkan kelahirannya. 4) Pezina dikenakan hukuman *hadd* oleh pihak yang berwenang*,* untuk kepentingan menjaga keturunan yang sah (*hifzh al-nasl)*. 5) Pemerintah berwenang menjatuhkan hukuman *ta’zir* kepada lelaki pezina yang mengakibatkan lahirnya anak dengan mewajibkannya untuk:a) mencukupi kebutuhan hidup anak tersebut; b) memberikan harta setelah ia meninggal melalui *wasiat wajibah*. 6) Hukuman sebagaimana dimaksud nomor 5 bertujuan melindungi anak, bukan untuk mensahkan hubungan nasab antara anak tersebut dengan lelaki yang mengakibatkan kelahirannya.[[904]](#footnote-905)

Penulis menilai bahwa putusan Fatwa MUI Tentang Anak Luar Nikah ini sudah relevan dengan pembaruan hukum Keluarga di Indonesia dengan argumen bahwa fatwa tersebut sejalan dengan Undang-undang No 1 Tahun 1974 Pasal 43 yang menjelaskan status anak luar nikah, yaitu “ Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya”[[905]](#footnote-906) Dan juga dalam Kompilasi Hukum Islam ( KHI) pasal 99 disebutkan bahwa Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah; b. hasil perbuatan suami isteri yang sah diluar rahim dan dilahirkan oleh isteri tersebut. Sementara Pasal 100 dipertegas lagi bahwa Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya.[[906]](#footnote-907)

Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui fatwanya telah melakukan pembaruan hukum keluarga terkait status anak luar nikah. Adapun nilai-nilai pembaruan hukum dalam Fatwa tersebut yaitu dengan meneguhkan perlindungan terhadap anak. Salah satunya, dengan mewajibkan lelaki yang mengakibatkan kelahiran anak untuk memenuhi kebutuhan anak, diantaranya dengan memberikan sejumlah harta melalui wasiat wajibah saat ia meninggal dunia. Selain itu, fatwa MUI ini juga melindungi anak dari kerancuan nasab yaitu anak hasil dari zina tidak punya hubungan nasab, wali nikah dan waris.

Nilai pembaruan Hukum keluarga dalam fatwa MUI tersebut terlihat juga pada rekomendasinya yang tidak membeda-bedakan anak hasil zina dengan anak-anak lain dalam pergaulan di masyarakat. Dalam rekomendasinya MUI menghimbau pemerintah untuk memberikan arahan kepada masyarakat untuk tidak mendiskriminasikan mengenai anak hasil zina dengan memperlakukannya sebagaimana anak yang lain. Penetapan nasab anak hasil zina kepada ibu dimaksudkan untuk melindungi nasab anak dan ketentuan keagamaan lain yang terkait, bukan sebagai bentuk diskriminasi.

Hal pembaruan hukum keluarga lainnya dari fatwa ini adalah ketika MUI merekomendasikan kepada pemerintah untuk menyusun draft hukum yang mengatur perzinahan dan perselingkuhan sebagai sebuah kejahatan umum yang diancam dengan hukuman yang berat. Hukum pidana yang berlaku saat ini di Indonesia hanya memperlakukan perzinahan sebagai sebuah delik aduan. Rekomendasi ini dibuat untuk menjerakan pelaku dan mencegah masyarakat untuk tidak melakukan perzinahan dan perselingkuhan.[[907]](#footnote-908)

Sebagaimana telah disinggung terlebih dahulu bahwa putusan Fatwa MUI Tentang Anak Luar Nikah ini sejalan dengan teori Maslahat al-Thufi, yaitu dengan mengutamakan maslahat yang lebih besar daripada maslahat yang lebih rendah. Maslahat yang lebih besar disini adalah dengan mengukuhkan status anak hasil zina hanya mempunyai hubungan nasab, waris, dan nafaqah dengan ibunya dan keluarga ibunya dan tidak mempunyai hubungan nasab, wali nikah, waris, dan nafaqah dengan lelaki yang mengakibatkan kelahirannya. Dengan putusan itu terpeliharan dua dari lima hal yang merupakan *maqashid syari’ah* yaitu memelihara agama ( *hifz al-din*) dan memelihara keturunan ( *hifz al-nasb*).

Karakter Fatwa Tentang Anak Luar Nikah ini adalah bersifat responsif, sebab ia merupakan salah satu fatwa yang dirumuskan pada tahun 2012 yaitu masa reformasi dimana konfigurasi politik saat itu demokrasi. Moh Mahfud MD dalam teori politik hukumnya menegaskan bahwa jika konfigurasi politik suatu negara itu otoriter maka akan menghasilkan produk hukum yang konservatif, sementara apabila konfigurasi politik suatu negara itu demokrasi, maka akan melahirkan produk hukum yang responsif, maka sudah tepat manakala produk fatwa Anak Luar Nikah ini bersifat responsif popupulis, artinya MUI melalui fatwanya merespon keinginan masyarakat, khususnya anak luar nikah, yaitu dengan mewajibkan kepada pemerintah untuk melindungi anak hasil luar nikah dan mencegah terjadinya penelantaran, serta wajib kepada pemerintah untuk mengedukasi masyarakat agar tidak mendiskriminasikan anak luar nikah dengan memperlakukannya sebagaimana anak yang lain.

Selain daripada itu, nilai responsif fatwa ini terlihat juga pada isi fatwa tersebut yaitu dengan memberikan perintah kepada lelaki pelaku zina untuk mencukupi kebutuhan hidup anak yang lahir akibat perbuatannya dan apabila dia meninggal kelak, meninggalkan pesan agar ahli waris memberikan sejumlah harta kepada anak tersebut melalui *wasiat wajibah* yang telah ia buat sebelumnya, atau memberikan harta kepadanya sewaktu ia hidup melaui hadiah, atau hibah.

6. Fatwa MUI Tentang Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Berbeda Agama.

FatwaMUI Tentang Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Berbeda Agama ini masuk dalam kategori Masalah Fiqih Kontemporer **(***Masāil Fiqhiyyah Mu'āshirah***)** yang diputuskan pada Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia V Tahun 2015 yang diadakan di Ponpes At-Tauhidiyah Tegal, Jawa Tengah. Fatwa ini memuat dua ketentuan Hukum;

1) Persyaratan orang yang akan mengasuh anak, yaitu ; berakal sehat, dewasa (baligh), memiliki kemampuan untuk mengasuh, merawat dan mendidik anak, dapat dipercaya (amanah) dan berbudi pekerti yang baik, beragama Islam. Apabila salah satu persyaratan tidak terpenuhi, maka yang bersangkutan tidak berhak untuk mengasuh anak dan hak asuh berpindah kepada anggota keluarga yang muslim dan memenuhi ketentuan persyaratan orang yang akan mengasuh anak tersebut di atas.

2) Apabila kedua orang tuanya bercerai di pengadilan, maka yang lebih berhak mengasuhnya adalah salah satu dari kedua orang tuanya. Bila anak tersebut belum baligh, maka ibu lebih berhak untuk mengasuh daripada ayahnya. Apabila sudah baligh, maka anak memiliki hak untuk menentukan apakah ia ikut ayahnya atau ibunya. Apabila kedua orang tuanya berbeda agama, maka hak pengasuhan anak jatuh pada orang tua yang beragama Islam.[[908]](#footnote-909)

Penulis menilai bahwa fatwa MUI tentang Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Berbeda Agama sudah relevan dengan pembaruan hukum keluarga di Indonesia, serta relevan dengan teori maslahat al-Thufi dengan alasan bahwa Pertimbangan MUI dalam memutuskan fatwa ini adalah kemaslahatan. Hal itu terlihat dalam rekomendasi MUI yang menegaskan bahwa “Dalam menetapkan hak pengasuhan anak harus mengacu pada kemaslahatan anak yaitu untuk masa depannya. Masa depan anak yang harus dipertimbangkan tidak hanya dalam kehidupannya di dunia, tetapi juga untuk masa depannya di akhirat”.[[909]](#footnote-910)

Nilai-nilai pembaruan hukum keluarga terlihat dalam fatwa ini yaitu yang menjadikan agama sebagai salah satu faktor penentu seorang orang tua bisa mendapatkan hak mengasuh anaknya. Hal ini sesuai dengan Yurisprudensi Mahkamah Agung RI. No.: 210/K/AG/1996, yang mengandung abstraksi hukum bahwa agama merupakan syarat untuk menentukan gugur tidaknya hak seorang ibu atas pemeliharaan dan pengasuhan (*hadhanah*) terhadap anaknya yang belum *mumayyiz*.

Faktor agama yang dipertegas dalam fatwa MUI ini juga sejalan dengan dengan [Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak](http://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/17453/nprt/539/uu-no-23-tahun-2002-perlindungan-anak) Pasal 1 angka 11 yang menyatakan bahwa kuasa asuh adalah kekuasaan orang tua untuk mengasuh, mendidik, memelihara, membina, melindungi, dan menumbuh kembangkan anak sesuai dengan agama yang dianutnya dan kemampuan, bakat, serta minatnya.[[910]](#footnote-911)

Argumen lain bahwa fatwa ini sesuai denganpembaruah hukum Keluarga di Indonesia adalah bahwa fatwa ini sejalan dengan bunyi Pasal 105 Kompilasi Hukum Islam (KHI), dalam hal terjadi perceraian, pemeliharaan anak yang belum *mumayyiz* atau belum berumur 12 tahun adalah hak ibunya, sedangkan pemeliharaan anak yang sudah *mumayyiz* diserahkan kepada anak untuk memilih di antara ayah atau ibunya sebagai pemegang hak pemeliharaan.[[911]](#footnote-912)

Dengan demikian MUI melalui Fatwanya Tentang Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Berbeda Agama telah melakukan upaya pembaruan hukum keluarga dan fatwa ini menurut penulis sudah relevan dengan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Karakter Fatwa Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Beda Agama ini adalah bersifat responsif, sebab ia merupakan salah satu fatwa yang dirumuskan pada tahun 2015 yaitu masa reformasi dimana konfigurasi politik saat itu demokrasi. Moh Mahfud MD dalam teori politik hukumnya menegaskan bahwa jika konfigurasi politik suatu negara itu demokrasi akan melahirkan produk hukum yang responsif, sementara apabila konfigurasi politik suatu negara itu otoriter akan menghasilkan produk hukum yang konservatif, maka sudah tepat manakala produk fatwa Hak Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Beda Agama ini bersifat responsif popupulis, artinya MUI melalui fatwanya merespon keinginan masyarakat, yaitu terlihat pada rekomendasi MUI yang menegaskan bahwa “Dalam menetapkan hak pengasuhan anak harus mengacu pada kemaslahatan anak yaitu untuk masa depannya. Masa depan anak yang harus dipertimbangkan tidak hanya dalam kehidupannya di dunia, tetapi juga untuk masa depannya di akhirat.

BAB VI

PENUTUP

1. Kesimpulan

Dari hasil penelitian yang telah diuraikan dalam pembahasan bab-bab terdahulu, diperoleh dua kesimpulan besar sebagai jawaban atas pokok permasalahan yang disebutkan di awal penelitian ini, yaitu ;

1. Peran fatwa MUI dalam membangun hukum keluarga Islam Indonesia mencakup enam aspek; *Pertama*, fatwa MUI berperan sebagai sumber hukum materil bagi Hukum Nasional. *Kedua*, fatwa MUI berperan sebagai bahan dan rujukan dalam pembuatan peraturan perundang-undangan. *Ketiga*, fatwa MUI berperan sebagai reprensentasi Fiqh Indonesia. *Keempat,* fatwa MUI berperan sebagai pedoman dan rujukan berperilaku bagi masyarakat dan pemerintah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. *Kelima*. fatwa MUI berperan untuk menjawab permasalahan hukum Islam yang semakin kompleks dihadapi umat Islam Indonesia. *Keenam*. fatwa MUI berperan mendukung undang-undang yang ada, sekaligus melakukan koreksi terhadap undang-undang yang sedang disusun.
2. Pembaruan Hukum Keluarga Islam dalam kategori fatwa yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) sejauh ini sudah relevan dengan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. MUI sudah melakukan pembaruan hukum keluarga dalam fatwanya, kecuali fatwa nikah di bawah tangan dan fatwa talak di luar pengadilan. Berkaitan dengan fatwa nikah di bawah tangan dan fatwa talak di luar pengadilan, menurut penulis perlu melakukan revisi untuk tiga tujuan. *Pertama*, agar isi fatwa relevan dengan perkembangan hukum keluarga di Indonesia. *Kedua*, agar isi fatwa bisa melindungi masyarakat dari akibat perkawinan tidak tercatat dan perceraian semena-mena. *ketiga*, agar isi fatwa bisa memberikan maslahat kepada umat.
3. Saran dan Rekomendasi

Untuk meningkatkan kualitas fatwa MUI sehingga hasilnya terasa lebih sesuai untuk masa sekarang dan akan datang bagi masyarakat serta dihasilkan dengan cara yang lebih refresentatif dan maksimal, ada beberapa saran yang perlu di kemukakan.

1. Kepada MUI untuk lebih mengaktipkan kegiatan pengkajian dan pembahasan masalah keagamaan dan kemasyarakatan di Komisi Fatwa tanpa harus menunggu adannya pertanyaan dari pihak luar atau adanya suatu persoalan di tengah-tengah masyarakat. Dengan lebih diaktipkan pengkajian di komisi fatwa maka persoalan-persolan kemasyarakatan yang senantiasa bermunculan akan senantiasa pula beroleh jawaban dari segi hukum, kendati tidak seluruhnya harus dikeluarkan dalam bentuk fatwa.
2. Agar MUI lebih mengoptimalkan partisipasi dan keikutsertaan ahli hukum dan perundang-undangan, serta tenaga ahli dan pakar yang terkait dengan substansi yang akan dikaji guna mempertajam hasil telaah yang dijadikan konsideransi dalam penetapan fatwa, Dengan demikian, MUI akan lebih cermat dalam menentukan apakah suatu masalah itu mempunyai *mafsadah* yang lebih besar, sehingga harus dilarang, atau justru akan melahirkan kemashlahatan, yang dengannya ia dibolehkan. Dengan demikian, akurasi pertimbangan fatwa akan semakin tepat.
3. Dalam merumuskan suatu fatwa, sebaiknya MUI bersikap lebih moderat dengan memperhatikan pendapat-pendapat dari mazhab yang memberikan kelonggaran dan berusaha menghadirkan fatwa yang berdiri di atas kepentingan semua golongan dan semua pihak serta berupaya supaya produk fatwa tersebut tidak bertentangan dengan undang-undang yang berlaku, sehingga tidak terjadi kericuhan di tengah masyarakat serta tidak menimbulkan dualisme hukum.
4. Kepada lembaga pemerintah pemegang kebijakan, kepada DPR-RI sebagai pembuat undang-undangan serta para hakim baik di Pengadilan Agama maupun Pengadilan Tinggi Agama atau Mahkamah Agung serta lembaga lainnya yang bertindak sebagai pelaksana undang-undang, hendaklah memperhatikan prinsip kemaslahatan umat dan bangsa dalam menetapkan ketentuan hukum dan melaksankan undang-undang. Pada masalah-malasah yang bersentuhan dengan masalah keagamaan, hendaknya melibatkan MUI sebagai pemberi pertimbangan hukum.
5. Kepada masyarakat peminat hukum Keluarga Islam diharapkan agar dapat bersikap moderat dalam melaksanakan suatu hukum, mempunyai sikap terbuka, tidak berpikiran sempit. Sikap ini menuntut agar setiap orang bersedia menerima kebenaran dari mana dan dari siapapun datangnya, walaupun datang dari orang yang dibenci, dan berani menolak kesalahan walaupun ia datang dari orang yang dikagumi dan dihormati, serta tidak terlalu cepat menghalalkan sesuatu dan tidak tergesa-gesa mengharamkannya sebelum mengetahui masalahat dan *mudhorat* yang terkandung di dalamnya.

**DAFTAR PUSTAKA**

**Buku-Buku Berbahasa Arab**

Abd al-Salām, Izz al-Dīn ibn, *Qawā‘id al-Ahkām fī Masālih al-Anām*, (Kairo: Maktabat al- Kulliyyât al-Azhariyyah, 1994)

Abd Raziq, Ali, *Al-Islām wa Uṣūl al- Hukm,*(Cairo:Syirkah Musahamah Mishriyah, 1925)

Abdul hamid Umar, Ahamd Mukhtar, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arābiyah al-Mu’āshirah*, ( t.t: ‘Alam al-Kutub, 2008)

Abu Hafsh, Umar bin ‘Ali bin Musa al-Bazzar, *al-‘Alām al-Aliyah fi Manāqib Ibn Taimiyah*, ( Bairut: al-Maktab al-Islami, 1400 H)

Abu Jaib, Sa’dī, *Qamūs al-Fiqhi Lughotan wa Istilahan*, ( Damascus: Dar al-Fikr, 1988)

Abu Ya`la, *Al-Ahkām al-Sulthāniyah* disunting oleh Mahmud Hasan, ( Bairut: Dar al-Fikr, cet. 1, 1994).

Abū Zahrah, Muhammad, *Ushūl al-Fiqh*, (Beirut.: Dâr al-Fikr al-‘Arabiy, t.th.)

Ahmad Zarqā, Mushthafā, *al-Madkhal al-Fiqh al-ām*, (Damascus: Dâr al-Fikr, 1967)

Ahmad, Abd al-Athi Muhammad, *A1-Fikr* *al-Siyasi li al-Imam Muhammad Abduh,* ( Mesir: al-hai’at al-Mishriyat al-Ammat li al-Kitab, 1978)

Al- Syāthibī, Abu Ishaq, *al-Muwafaqāt fi ushūl al-Syarī’ah*, (Bairut: Dāral-Kutub al-‘Ilmiyah, tth.),

Al-`Utsaymin, Muhammad bin Shalih *Al-Ta`līq `ala al*- *siyāsah al-syar‘iyyah fī Iṣlāh al-Rā*‘*ī wa al-Ra*‘*iyah li Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*, (Riyadh: Madar al-Wathan li al-Nasyr, cet. 1, 1427 H)

Al-‘Adzim Abadī, Abi Thayyib Muhammad Syam al-Haq, ‘*Aun Al-Ma’būd Syarh Sunan Abū Daud*, ( Bairt: Dār al-Fikr, 1977)

Al-‘Askari, Abi Hilal, *al-Furūq al-Lughah*, ( Bairut: Muassasah al-Nasyar al-Islami, 1412 H)

Al-‘Ubaidi, Hamâdi, *Ibn Rusyd wa ‘Ulūm al-Syarî‘ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al- ‘Arabiy, 1991)

Al-Amidī, Saf al-Din Abi al-Hasan ‘Ali bin Abi ‘Ali bin Muhammad, *al-Ihkām fî Ushūl al-Ahkām*, ( Bairut: Daral-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983)

Al-Ashfahnī,Abu al-Qasim al-Husain ibn Muhammad ibn al-Mufaddal al-Râghib, *Mu’jam Mufradāt Al-fāz al-Qur’ān*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004)

Al-Asmary, Shalih Ibn Muhammad Ibn Hasan, *Majmu’ah al-Fawāid al-Bahiyah ‘alā Manzhūmah Al-Qawā‘id al-Bahiyah*, ( t.t: Dar al-Shumai’I, 2000)

Al-Atsir, Majdu al-Din Abu al-Sa’adat al-Mubarak bin Muhammad al-Jazari ibn *Jami’ al-Ushūl fi Ahādits al-Rasūl*, ( Damascus: Dar al-Fikr, 1982)

Al-Atwah, Abdul, *Al Madkhal ilā Siyāsah Syar*‘*Iyyah*, (Riyadh: Dar Al Afaq, 1993)

Al-Baihaqī, Abu Bakar Ahmad bin Al-Husein bin Ali, *Al-Sunan Al-Kubrā*,, ( India: Majelis Daerah al-Ma’arif al-Nizhamiyah, 1344 H)

Al-Baihaqī, Abu Bakar Ahmad bin al-Husein, *Syu’b al-Imān*, ( Bairut: Dar al-Kutub al ‘ilmiyah, 1410)

Al-Bakistanī, Zakariya bin Ghulam Qadir, *Ushūl al-Fiqh ‘Ala Manhaj Ahl al-Hadīs*, ( Islamabad: Dar al-Kharraz, 2002)

Al-Bikrī, Sayyid Abi Bakar Al-Manshur bi al-Sayyid, *I I‘ānatu al-Thālibīn*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1993).

Al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismail*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ),

Al-Burnū, *al-Wajīz fī Īdlāh al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1983)

Al-Būthī, Muhammad Sai’d Ramdhan, *Dhāwābit al-Maṣlahah Fi al-Syarĭ’ah al-Islāmiyah*, (Damaskus: Maktabah al-Amawiyah, 1985)

Al-Būthī, Muhammad Said Ramadhan, *Min Rawa’i* Al-Qur’ān, ( ttp: Maktabah al-Farabi, l977)

Al-Darimī, Abi Muhammad Abdullah Ibn Abdurrahman, *Musnad al-Dārimī al-Ma’rūf Bi Sunan al-Dārimī*, ( t.t: Dar al-Mughni, t.t.h)

Al-Daruquthunī, Ali bin Umar Abu al-Husein, *Sunan al-Dāruquthunī*, ( Bairut: Dar al-Ma’rifah, 1966)

Al-Farūqī, Haris Sulaiman, *Al-Mu’jam al-Qanūni*, (Bairut: Maktabah Libanon,1983)

Al-Fasī, Ahmad bin Muhammad Bin Al-Mahdi Al-Hasani, *Al-Bahr Al-Madīd*, ( Bairut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2002 M/ 1423 H)

Al-Fayumī, *Al-misbah al-Munir Fī Gharīb al-Syarh al-Kabīr li al-Rafi’ī*, ( Cairo: Mathba’ah al-Amiriyah, 1965)

Al-Gazalī, Abu Hamid Muhammad, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usûl*, tahqîq wa ta‘lîq Muhammad Sulaimân al-Asyqar, (Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1417 H/1997 M)

Al-Ghazalī, Abu Hamil ibn Muhammad ibn Muhammad, *Syifa al-Ghalīl fi Bayani al-Syibh wa al-Mukhīl wa Masalīk al-Ta’līl,* ( Bagdad: Mathba’ah al-Irsyad, 1971)

Al-Hamawī, ‘Ala al Din Mahmud Za’tari dan Gussan Muhammad Rusydi, *Al-Sīrah al-Nabawiyah ‘aadahā Min al-Rahiq al-Makhtum li al-Mubarikafurī*, ( Suriah : Dar al-‘Ashama, 2007)

Al-Hanafī, Zainuddin Ibn Nujaim, *Al-Bahr Al-Rāiq Syarh Kanz Al-Daqāiq*, ( Bairul: Dar Al-Makrifah, t.th)

Al-Hantatī, Al-Qadhi Abi Al-Abbas Ahmad al-Syamma’, *Mathali’ al-Tamām Wa Nashaih al-Anām*,( t.t: Maktabah al-Syamilah, t.tp)

Al-Hindī, ‘Ali bin Hisam al-Din al-Muttaqi, *Kanz Al-‘Ummāl*,( Bairut: Muassasah al-Risalah, 1989)

Al-Humaidī, Muhammad ibn Fatuh, *Al-Jam*‘*u Bain al-Shohihain al-Bukhāri wa Muslim*, ( Bairut: Dar Ibn Hazm, 2002)

Al-Husainī, Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abd al-Rozzaq, *Tāj al-‘Arūsy Min Jawahir al-Qāmūs*, ( t.t: Dar al-Hidayah, t.tp)

Alī, Atabik, dan Muhdlor, Zuhdī, Qamus Al-‘Ashri, Arabi Indunesi, ( Krapyak: Multi Karya Gratifika, 2003)

Al-Jauhari, Isma‘il ibn Hammad, *al-Sihāh Tāj al-Lugah wa Sihāh al-‘Arabiyyah*, (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malāyin, 1376 H/1956 M)

Al-Jauziah, Ibnu Qayyim, *Al Al-Thuruq al-Hukmiyyah fī al*-*Siyāsah Al-Syar‘iyyah* ( Mekkah Al-Mukarromah: Dar ’Alam al-Fawaid: 1428)

Al-Jauziyah, Ibnu al-Qayyim, ‘*Ilām al-Muwaqqīn ‘an Rabb al-‘Alamīn*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993M-1414H)

Al-Jazirī, Abd Rahman, *Al-Fiqh ‘alā al-Madzhāb al-‘Arba’ah*, ( Bairut: Dar al-fikr, 2002)

Al-Jurjānī, Ali bin Muhammad, *Kitāb al-Ta’rīfat*, (Beirût: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988)

Al-Juwainī, Abu al-Mā’ali, Abd al-Malik ibn Yusuf, *al-Burhān Fi U**sūl al- fiqh,* (Cairo: Dar al-Anshar, 1400 H)

Al- *Khāzin*, ‘Ala al-Din ‘Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Baghdadī, *Tafsīr al-Khāzin*, ( Bairut: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1415 H)

Al-Khudari Bik, Muhammad, *Usūl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1988 M)

Al-Kurdī, Ahmad al-Hajjaj, *al-Madkhol al–Fiqhī: al-Qawā’id al-Kulliyah*, (Damascus: Dar al-Ma’arif, 1980)

Al-Maqdisī, Abdullah Bin Qudamah, *Al-Kāfī Fī Fiqh Imām Ahmad bin Hanbal,* ( t.t: Maktabah Syabkah al-Badar, 2006)

Al-Maraghī, Ahmad Mushthofa, *Tafsīr Al-Marāghī,* ( Mesir: Maktabah Mushtafa Al Babi Al-Halaby, t.th)

Al-Mawardī, Abu al-Hasan, *al-Hāwī al-Kabīr*, ( Bairut: Dar al-Fikr, t.th)

Al-Mawardī, Imam, *Al-Ahkām al-Sulthāniyyah,* ( t.t: Maktabah Syamilah, versi 3)

Al-Mudarris, Muhammad, *Usūl al-Fiqh Wal al-Qawā’id al- Fiqhiyah*, ( t.t: Maktabah Syamilah, t,th)

Al-Mufassī, Muhamad Basyir, *Al-Jāmi’ al-Hādīts Fī ‘Ilm Al-Fāraidh Wa al-Mīrāts*, ( Damascus : Dar al-Majdi, 1997)

Al-Muttaqī, ‘Ala al-Din ‘Ali bin Hisyam al-Din, *Kanz Al-‘Ummal Fi Sunan al-Aqwāl wa Al-Af’āl*, ( Bairut: Muassah al-Risalah, 1981 M/ 1401 H)

Al-Nadawī, Alī Ahmad, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000)

Al-Najjar, Taqiu al-Din abu Al-Baqa Muhamad bin Ahmad, *Syarh Al-Kāwākib al-Munīr*, ( t.t: Maktabah al-‘Abikan, 1997)

Al-Nasa’ī, Abu Abd Rahman Ahmad bin Syu’aib bin Ali al-Khurasanī, *Sunan al-Nasa’ī*, ( Mesir: Wizarah al-Auqaf, t.th)

Al-Nawawī, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf, *Al-Minhāj Syarh Shahih Muslim bin Hajjāj*, ( Bairut: Dar Ihya Turats al-Arabi, 1392 H)

Al-Qaraf ī , *Al-Furūq*, (Beirut: Alam al-Kutub, tt.h)

Al-Qarafī , *Tanqīh al-Fushūl,* (Beirut : Dār al-Fikr, tt.h)

Al-Qardhāwī, Yusuf, *Dirāsah fī Fiqh Maqāshid al-Syari’ah, Bain al-Maqāshid Kulliah wa an-Nushūs al-Juz’iyah* ( Mesir: Dar al-Syuruq, 2008)

Al-Qardhāwī, Yusuf, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, ( Bairut: Dar al-Fikr, 1998)

Al-Qardhāwī, Yusuf, *al-Fatwā Bayn al-Indibāt wa al-Tasayyub* (Kairo: Dar Sahwah li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1988)

Al-Qardhāwī, Yusuf, *al-Ijtihād fī al-Syarī’ah al-Islāmiyah ma’a Nazharāt Tahlīliyah fī al- Ijtihād al-Mu’āshir,* (Kuwait, Dar al-Qalam 1985)

Al-Qardhowī,Yusuf, *Malāmih al-Mujtama’ al-Muslim alladzi Nasyūdhuhū*, ( Kairo: Maktabah Wahbah, 2001)

Al-Qasimī, Muhammad, *Mabāhīst At-Takwīl*, ( Damascus: Dar al-Fikr, 2001)

Al-Qathan, Manna'*, Mabāhits fī ‘Ulūm Al-Qur'ān*,( Bairut: Dār al-Fikr)

Al-Qazwainī, Muhammad Ibn Yazin, *Sunan Ibnū Mājah*, ( Bairut: Dar Al-Fikr, t.th)

Al-Quraisyī, Radhi al-Din al-Hasan Ibn Muhammad Ibn al-Hasan, *al-‘Abbād al-Zakhīr wa al-Lubāb al-Fakhīr,* ( t.t: Maktabah al-Syamilah, t.tp)

Al-Qurthubī, Abi Abdullah, Muhammad bin Ahmad Al-Anshari, *Al-Jami’ Li Ahkām Al-Qur’ān,* (Kairo: Dar al-Hadits, 1994)

Al-Qusyairī, Muslim Ibn Hajjaj, *Al-Jami’ Al- Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim,*( Bairut: Dar al-Jail, t.th)

Al-Raisunī, Ahmad, *Nazhariyyat al-Maqāsid ‘Inda al-Syāthibī*, ( Rabath: Dar al-Aman, 1991)

Al-Razī, Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin Al-Hasan al-Taimi, *Mafātih al-Ghaib*, ( Bairut: Dar Ihya Turats al-‘Arabi, t.th)

Al-Rāzī, Muhammad ibn Abi Bakr ibn ‘Abd al-Qādir, *Mukhtār al-Shihāh*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabi, 1979)

Al-Sa‘dī, Abd al-Hakim ‘Abd al-Rahmân As‘ad, *Mabāhits al-‘Illah fī al-Qiyās ‘ind al- Usūliyyīn*,, (Beirut: Dâr al-Basyâ’ir al-Islâmiyyah, 1986)

Al-Sadlan, Shalih Bin Ghanim*, Al-Qawā‘id al-Fiqhiyah al-Kubrā Wama Tafar’a ‘anhā*, ( Riyadh: Dar Balansiah, 1417 H)

Al-Sayis, Muhammad ‘Ali, *Tafsīr Ayat al-Ahkām*, ( Mesir: Maktabah al-Ashriyah, 2002)

Al-Shabunī, M. Ali, *A1-Mawāris fī Syariat al-Islāmiyyah `alā Dhau'i Kitābi wa al- Sunah*, (Arab Saudi: Dar al Qalam, 1979)

Al-Shan’ani, ‘Abd al-Razzaq bin Hamma, *Tafsīr al-Qur’ān*, (Riyadh, Maktabah al-Rusyd, 1410)

Al-Sijistanī, Abu Daud Sulaiman bin al-Asy’ats, *Sunan Abū Daud*, ( Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.th)

Al-Subkī, Tājuddīn, *al-Asybāh wa al-Nadhāir,* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991)

Al-Suyuthī, Jalal al-Din, *Tarikh al-Khulafā*, ( Bairut: Dār al-Fikr, t.th)

Al-Suyuthī, Abd al-Rahman Bin Abi Bakar, Jala al-Din, *al-Asybāh wa al-Nadhāir,* ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 )

Al-Suyuthi, Jalal al-Din bin Abd Rahman bin Abi Bakar, *Al-Jami’ al-Shaghīr fī Ahādīts al-Basyīr an-Nadzīr*, ( Bairut: Dār al-Fikr, t.th)

Al-Syabihī, Muhammad al-Fudhail bin Muhammad, *Al-Fajr Sāth’i ‘ala Shohīh al-Jami’* ( Maroco: Maktabah Syamilah, t.th)

Al-Syaibanī, Ahamd bin Hanbal Abu Abdullah, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, ( Kairo: Muassasah al-Qurthubah, t.th)

Al-Syarbainī, Muhammad al-Khathib, *Mughni al-Muhtāj ila Ma’rifati Ma’ani Alfāzh al-Minhāj,* ( Bairut: Dar al-Fikr, t.th)

Al-Syātibī, Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Gharnathi, , *al-Muwāfaqāt,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)

Al-Syaukanī, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq ‘ilm al-Usūl*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994)

Al-Taftāzānī*, al-Talwīh `alā al-Taudīh.* (Mesir: Maţba`ah Syam al-Hurriyah, 1989)

Al-Tamimī, Muhammad Ibn Hibban, *Shohīh Ibn Hibban*,(Bairut: Muassasah Al-Risalah, 1993)

Al-Turmudzī, Muhammab Ibn ‘Isa, *Al-Jami’Al-Shohīh Sunan Turmudzi*, (Bairut: Dar Al-Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th)

Al-wāhidī, Abū al-Hasan `Alî ibn Ahmad, *Asbāb Nuzūl al-Qurān*, (Kairo: t.p., 1968)

Al-Zahabi, Husein, *al-Syari’ah al-Islāmiyah Dirāsah Muqāranah Bain Ahl al-Sunnah wa al-Syi’ah*, ( Kairo: Maktabah Maktabah, 1991)

Al-Zamakhsyarī, Abu Al-Qasim Mahmud Ibn Umar Bin Ahmad Jar Allah, *Tafsīr al-Kasysyāf,* ( t.t: Maktabah Syamilah, t.th)

Al-Zarkasyarī, Muhammad bin Bihadir bin Abdullah, *al-Mantsur fi al-Qawā’id* ( Kuwait: Wizarah al-Auqaf wa al-Syu’un al-Islmaiyah, 1405)

Al-Zarqa, Ahamd bin Muhammad, *Syarah al-Qawā’id al-Fiqhiyah*, ( Damascus Dar al-Qalam, 1989)

Al-Zuhailī, Wahbah bin Mushtofa, *Uṣhūl Fiqh*, ( Tripoli, Kulliah Dakwah Islamiah, 1998)

Al-Zuhailī, Wahbah, *Uṣhūl Al-Fiqh Al-Islamī*, ( Damascus: Dar Al-Fikir, 2014)

Al-Zuhailī, Wahbah, *Al-Fiqh Islāmī Wa Adillatuhū*, ( Bairut: Dar al-Fkr, 1989)

Al-Zuhailī,Wahbah, *Al-Wasīth fi Uṣhūl al-Fiqh al-Islāmy,* ( Damascus: Mathba’ah Dar al-Kitab, 1978)

Al-Zuhailī, Wahbah bin Mushthofa, *Fatāwa Mu’āshirah*, ( Damascus: Dar al-Fikr, 2006)

Al-Zuhailī, Wahbah, *Al-Zawāj Wa al-Thalāq*, (Tripoli: Kulliyah al-Dakwah al-Islamiyah, 1998)

Amin, Qasim, *Tahrīr al-Mar‘ah*, (Kairo : Al-Markaz al-‘Arabi li al-Bahst wa al-Nasyr, 1981)

Arfah, Abul Hasan al-tusuli al-masyhur bi ibn, *Al-Bahjah Fī Syarh al-Tuhfah*, ( Bairut: Dar Kutub Ilmiyah, 1998)

Athwah, Abd al-‘Al Ahmad, *Al-Madkhal ila al-Siyāsah al-Syar*‘*iyyah*, (Riyadh: Jam’iah al-Imam Muhammad Ibn Su’ud al-Islamiyah, 1993)

At-Tabarī, *Tafsīr Jami’ul Bayān* (T.tp: Iqamu ad-Din, 1988)

Darwuzah, Muhammad ‘Azzah, *al-Tafsīr al-Hadīts Tartib al-Shuwar Hasb al-Nuzūl*, ( Bairut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994)

Fa’ur Mahmud Abd al-Hadi, *al-Maqāshid ‘Ind al-Imam al-Syathibi, Dirāsah Ushūlyah Fiqhiyah*, ( Libanon: Tho’ba’ah shaida, 2006)

Faidillah, Muhammad Fauzi, *al-Ijtihād fī Syarī‘ah Islāmiyah*,( Kuwait: Maktabah Dar al-Turats, 1984)

Fathi, Bahansi Ahmad *Al-Siyāsah al-Jināiyah fī al- Syari’at*, ( Mesir: Maktabah Dar al-‘Urubat, 1965)

Hakīm, Abd al-Hamīd, *Mabādī Awwaliyyah*, (Jakarta: Sa‘adiyah Putra, t.t.h)

Husein, Sā’iḥ ‘Ali, *Munjid al-Du’āt fi al-Fiqh al-Islāmi al-Muqāron Qismu al-Ahwāl al-Syakhshiah*, ( Tripoli: Kulliah al-Dakwah al-Islamiyah, 1429 H)

Ibn ‘Abdi al-Salam, *Qawā ‘id al-Ahkām fī Masālih al-Anām*, ( Kairo: al-Istiqamat, t.th), Jilid I

Ibn ‘Asyur, Thahir, *Maqāṣid al-Sharī*‘*ah al-Islāmiah,* ditahkik oleh Muhammad al-Thahir al-Misawiy, (Kuala Lumpur : Darul Fajr, cet. I, 1999)

Ibn Abidin, *Radd al-Muhtār ‘ala al-Durar al-Mukhtār*, (Beirut, Dar Al-Fikr, 1421 H/ 2000M )

Ibn al- Najjar, Muhammad bin Ahmad bin ‘Abd al-‘Aziz bin Ali al-Futuhi al-

Hanbali, dikenal, *Syarh al-Kawākib al-Munīr*, (Riyādh: Maktabah al-Abikan, 1997)

Ibn Hanbal, Ahmad, *Musnad al-Imām Ahman bin Hambal*, ( Bairut: Mussasah al-Risalah: 1420 H/ 1999 M)

Ibn Hazm*,*Abu Muhammad Ali bin Ahmad, *al-Muhallā bi al-Atsar*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, tth.)

Ibn Hisyam, Abd al-Malik bin Ayyub al-Himyari, *al-Sīrah al-Nabwiyah*, ( Bairut: Dar al-Jail, 1411 H)

Ibn Khaldun, Abd Rahman bin Muhamad, *Tarikh Ibnu Khaldūn*, ( Maktabah Syamilah), Jilid 1

Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, ( Bairut: Dal al-Fikr, t.tp)

Ibn Manzhūr, Abû al-Fadl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Mukarram ibn Manzhûr al-Afriqî al-Misrî, , *Lisān al-Arab*, (Beirût: Dar Shadir, 1990)

Ibn Nujaim, Zainuddin Al-Hanafi, *al-Bahr al-Rāiq Syarh Kanz ad-Dāqaiq*, ( Bairul: Dar Al-Makrifah, t.th)

Ibn Nujaim, Zain al-‘Abidin Ibn Ibrahim, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1980 )

Ibn Taimiyah Taqiu al-Din Abu al-‘Abbas Ahamd*, al-Siyasah al-Syar’iyyah fi Ishla al-Rā’i wa al-Ra’iyah*, ( Bairut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th)

Ibn Taimiyah, Taqi al Din Abu al-Abbas, *Majmu’ al-Fatāwa*, ( Bairut: Dar al-‘Arabiyah, t.tp)

Ibn Taimiyah, Taqi al Din Abu al-Abbas, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Naqd al-Syī*‘*ah wa al-Qadariyah,* ( Riyadh: Maktabah Riyadh al-Haditsh, t.tp),

Ibn Zakariyya, Abû al-Husain Ahmad ibn Faris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lugah*, (Kairo: Maktabah al-Khânjî, 1403 H/1981 M)

Ibrahim Najib Muhammad Iwa, *al Qadā fī Al-Islām*.( Kairo: Majma’ Al Buhuth al Islam, 1975)

Ismail, Sya'ban Muhammad, *Ushūl al-Fiqh al-Muyassar*, (Cairo: Dar al-Kitab al-Jami.i, 1994)

Khalid, ‘Amru, *‘Ala Khatthi al-Habīb*, ( Bairut: al-Dar al-‘Arabiyah li al-‘Ulum, 2006)

Khallâf, ‘Abd al-Wahhâb, *‘Ilmu Ushūl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1978)

Khallâf, ‘Abd al-Wahhab, *Masādir al-Tasyrī ‘ fī mā lā Nassa fīh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1392 H/1972 M)

Khallāf , Abdul Wahhab, *Al-Siyāsah al-syar‘iyyah aw Nidhām Al-Dawlah Al-Islāmiyah Fī al-Syu’ūn al-Dustūriyah wa al-Khārijiyah wa al-Māliyah,*( Cairo : Mathba’ah al-Slafiyah, 1350 H)

Luwis Ma’luf, *Al-Munjid*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1976)

Madhkur, Muhammad Salam, *al-Qadā fī al-Islām* (Kairo: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1964)

Madkūr, Muhammad Salām *al-Ibāhah ‘Inda al-Uşūliyyīn wa al-Fuqahā*, (Kairo: Dār al-Nahdah al- Islāmiyyah, 1996)

Madkur, Muhammad Salam, *al-Ijtihād fi al-Tasyri al-Islāmi*, (t.t: Dar al-Nahdhoh al-‘Arabiyah, 1984)

Mahmashani, Subhi, Falsafah al-Tasyri' fi al-lsl*ā*m, (Kairo: Dar al-Kasysyaf, 1953)

Muhammad Fauzi, *al-Ijtihād fi al-Syari’ah al-Islāmiyah*, ( Kuwait: Maktabah Dar al-Turats, 1984)

Muhammad Iwah, Ibrahim Najib, *Al-Qadā fi Al-Islām*,(Kairo: Majma’ Al Buhuth al Islam, 1975)

Muhammad, Abu Su’ud, *Risalah fi Jawazi Waqf al-* *Nuqud,* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997)

Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap*, ( Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984)

Musa Muhammad Yusuf, *Ni*Ẓ*ām al-Hukm fī al-Islām.*, ( Cairo: Dar al-Kitab Al-Arabi, 1963 )

Mushtofa, Ibrahim dkk, *Mu’jam al-Wasīth*, ( t.t: Dar al-Da’wah, t.th)

Quthub, Sayyid, *Ma’ālim Fī al-Tharīq*, terj. *Petunjuk Jalan*, ( Bandung: Al-Ma’arif,t.tp)

Rasyid Ridha, Muhammad, *Al-Khilāfah*, ( Kairo: Al-Zahra Lil ‘ilam al-Arabi, t.th)

Rida, Muhammad Rashid, *Tarikh Ustāzd al-Imām al-Shaikh Muhammad ‘Abduh* (Mesir: Dar al-Iman, 1367)

Ridho, Muhammad Rasyid bin Ali, *Tafsir al-Manār*, ( Mesir: Al-Hai’ah al-Mishriyah al-‘Ammah Lil Kitab, 1990)

Sabiq, Sayyid, *al-Fiqh al-Sunnah*, ( Kairo: Dâr al-Fikr, 1997)

Sanu, Qatab Mushthafâ, *Mu’jam Musthalāt Ushul al-Fiqh Arabi-Injilizi*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000)

Syaibah, Abu Bakar Abdullah bin Muhammad bin Abi, *al-Mushannaf fi al-Ahādits wa al-Atsār*, ( Riyadh: Maktabah al-Rusyd: 1409)

Syaltut, Mahmud, *Min Taujihāt Al-Islām*, (Kairo: al-Idarah al-Amah, 1959)

Syubair, Muhammad Utsman, *Fatāwa Al-Syeikh Abu Zahrah*, ( Damascus: Dar al-Qalam, 2006)

Taj, Abdurrahman, *Al-siyasah al-Syar’iyah wa al-Fiqh al-Islāmi,* (Mesir: Mathba’ah Dar al-Ta’lif,1993)

Wizarah al-Auqaf Kuwait, *al-Mausu’ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah*, ( Mesir: Dar al shofwah, 1427)

Zagibah, ‘Izzuddin, *al-Maqāshid al-’Âmmah li al-Syarî‘ah al-Islāmiyya,*( Kairo: Dar al-Shafwah, cet. I, 1996)

Zahrah, M, Abu, *Al- Tirkh wa al Mirāts*, (Cairo'. Dar Al Filer, 1975)

Zaid, Mustafa, *Al-maslahah fī at-Tasyri'i al-Islāmī wa Najmuddin al-Thūfī*, t.tp.: Dâr al-Fikr al-‘Arabiy, 1384 H/1964 M)

Zaidan, Abd Karim, *al-Mufasshal fi Ahkām al-Mar’ah wa al-Bayt al-Muslim fi al-Syari’ah al-Islāmiyah*, ( Bairut: Mu’assah al-Risalah, 1994)

Zaidan, Abd Karim, *Al-Wajīz Fī Ushūl al-Fiqh*, ( Baghdad: Muassasah al-Qurthubah, 1976)

Zaidan, Abdul Karim, *Al-fardh wa Dawlah fī Syariah al-islāmiyyah*, ( t.t: Al-Ijtihad al-islamiyyah, al- ‘Alamiy, 1970)

**Buku-Buku Berbahasa Inggris dan Asing Lainnya**

Al-Maududi, Abu al-‘Ala, *Islamic Law and Constitution*, ( Lahore: Islamic Publications Ltd, 1975)

Anderson, J. N. D, *Islamic Law in the Modern World*, ( New York: University Press, 1959)

Anderson, Norman, *Law Reform in the Muslim World*. ( Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976)

Arkoun, Mohammed, *Rethingking Islam: Common Questions Uncommon Answers*, Translated and Edited by Robert D. Lee (Colorado and Oxford: Westview Press, 1994)

Besant, Annie, *The Life and Teachings of Muhammad*, (Madras: t.p., 1932)

Davis, Rene and John E.C Brierlay, *Major Legal System in the World Today: An Introduction to the Comparative Study of Law*, ( London: Steven& Sons)

El Alami, Dawoud & Doreen Hinchcliffe*, Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World.*(London: the Hague, Boston, Kluwer Law International, 1996)

Hooker, M.B, dengan judul” *Islam and Medical Science: Evidence from Malaysian and Indonesia Fatwas 1960-1996,* Sudia Islamica: Indonesian Journal of Islamic Studeis, Volume 4, Number 4, 1997.

John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, Jilid 3, terj. Eva Y.N. dkk.,( Bandung: Mizan, 2001)

K. Hitti, Philip, *History Of the Arabs*, ( Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002)

Mahmood, Tahir, *Family Law Reform in the Muslim World* (New Delhi: Tripathi, 1972)

Malcom H. *Kerr, Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Ridha* (Berkeley: Universitas of California, 1966)

Martin Van Bruinessen, *The Origigins and Development Of Sufi Prders*( *Tarekat) in Southeast Asia, dalam Studi Islamika*, Edisi April-Juni 1994.

Mudzhar, Muhammad Atho, *fatwas of the Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988,*( Jakarta:INIS, 1993), edisi dwibahasa

R Gibb H.A. dan J. H. Krames, *Shorter Encyclopedia of Islam*, ( leiden: E.J.Brill, 1961)

Rifai, Nuriena, "*Muslim Women in Indonesia's Politics: An Historical Examination of the Political Career of Ai syah Aminy*", (Montreal: Tesis MA pada McGill University 1993)

Saeed, *Islamic Thought* *An Introduction,* (London and New York: Routledge, 2006)

Safwat, Ahmad, “*The Theory of Mohammedan Law*”, dalam *Journal of Comparative Legislation and International Law, vol. 2 (1920)*

Vogel, Frank E & Hayes, Samuel L,  *Islamic Law and Finance – Religion, Risk, and Return,* (The Hague, Kluwer International, 1998)

**Buku-Buku Berbahasa Indonesia**

Abbas, Anwar dkk, *Wawasan Majelis Ulama Indonesia*, dalam; *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, ( Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010)

Abbas, Anwar, dkk, *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, ( Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010)

Abd Muhaimin, Abdul Wahhab, *Adopsi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, ( Jakarta: Gaung Persada Press, 2010)

Abdullah, Abdul Gani, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, ( Jakarta: Gema Insani Pres, 1994)

Abdullah, Sulaiman, *Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam: kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i*, ( Jakarta: pedoman Ilmu Jaya, 1966)

Adams, Wahiduddin, *Pola penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Undang-Undang 1975 1997*”, Disertasi Doktor Ilmu Agama Islam,(Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2002)

Ahmad, Amrullah, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional,* ( Jakarta: Gema Insani Press, 1996)

Ainurrofiq (ed.), “Mazhab” Jogja, Mengagas *Paradigm Usul Fiqh* Kontemporer, ((Yogyakarta: Aruzz Press, 2002)

Al-Asyhar, Achmad Djunaidi dan Tholib, *Menuju Era Wakah Produktif, Sebuah Upaya Propresif Kesejahteraan Umat,* ( Jakarta: Mitra Abadi Press)

Al-Ghozali, Muhammad *Fiqhus Sirah*, terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir, ( Bandung: Al-Ma’arif, t.th)

Ali, Maulana Muhammad, *Qur’an Suci: Teks Arab Terjamah dan Tafsir* ( Jakarta : Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1993)

Al-Maududi, Abu al- ‘Ala, *Khilafah dan Kejaraan*, ( Bandung: Mizan, 1990)

Al-Maududi, Abul Ala, *Politik Islam, Konsepsi dan Dokumentasi*, ( Surabaya: Bina Ilmu, 1990)

Al-Qaradhāwī, Yusuf, *Fatwa Antara Ketelitian & Kecerobohan*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997)

Al-Qardhowi, Yusuf*, Ijtihad dalam syariat Islam, Beberapa Pendangan Analisi tentang ijtihad Kontemporer, terjamahan Achmad Syathori* ( Jakarta: Bulan Bintang, 1987)

Amin, Ma’ruf, dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011)

Amin, Ma’ruf, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*,( Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyaratkat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003)

Amin, Ma’ruf, *Pengantar Komisi Fatwa dalam* *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005)

Amin, Ma'ruf (et. al), *Pedoman Fatwa Produk Halal*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Pangan Halal Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama RI, 2003)

Anderson, J.N.D., *Islamic Law in the Modern World*, alih bahasa oleh Machnun Husain dengan judul : Hukum Islam di Dunia Modern (Get. I; Surabaya : Amar Press, 1991)

An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syariah*, pentrj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogvakarta : LKIS, 1994)

Arifin, Busthanul, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia,* *Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya,* ( Jakarta: Rajawali Press, 1996)

Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek* ( Jakarta: Rineka Cipta, 1993)

Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Beberapa Permasalahan Hukum; Para Ulama dan Menetapkan Hukum*, ( Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, t.th)

Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Syari’at Islam mendjawab tantangan zaman*, ( Jakarta: Bulan Bintang, 1966

Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam, (Jakarta: Tintamas, 1975)

Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indoenesia, Telaah Epetemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga*, ( Jakarta: Kementerian Agama RI Diroktorat Pendidikan Islam, 2012)

Ayub, Muhammad, *Understanding Islamic Finance, A – Z Keuangan Syariah,* penerjamah Aditiya Wisnu Abadi, (Jakarta: Kompas Gramedia, 2009)

Aziz, Abdul, (ed.), G*erakan Kontemporer Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989)

Azra, Azymuardi, *Akar-akar Historis Pembaruan Islam di Indonesia: Neo-Sufisme Abad ke 11-12,* (Jakarta: Paramadina, tt.h)

Barlini, Yeni Salma, *Kedudukan Fatwa Dewan Syari’ah Nasional dalam Sistim Hukum Nasional di Indonesia*, (Jakarta: Disertasi Doktor Fakultas Hukum Universtias Indonesia, 2010)

Basyir, Ahmad Azhar*, Hukum Perkawinan Islam*, ( Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1977)

Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Siyasah, Termonologi dan Lintas sejarah Poliyik Islam Sejak Muhammad Saw hingga khulafa Ar.Rasyidun*, ( Bandung: Pustaka Setia,2015)

Djazuli*,*A, *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslatan Umat dalam Ramru-Rambu Syari’ah*, ( Jakarta: Prenada Media Group, 2013)

Daud Ali, Mohammad, *Hukum Islam dan Peradilan Agama,* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2002)

Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma‘ al-Malik Fahd Li al-Thiba‘ah Mush-haf al-Syarif, 1418)

Departemen Penerangan RI, *10 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta : Sekretaris Majelis Indoneisa, 1985)

Djamil, Abdul, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*, (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama, 2012)

Djamil, Fathurrahman, *Ijtihad Muhammadiyah Dalam Masalah-Masalah Kontemporer*, (Jakarta, PPS, 1994)

Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1995)

Djunaidi, Achmad dan Tholib Al-ASyhar, *Menuju Era Wakah Produktif, Sebuah Upaya Propresif Kesejahteraan Umat,* ( Jakarta: Mitra Abadi Press)

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

El Fadl, Khlaed M. Abou , *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003)

Federspiel, Howard M, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, terj. Yudian W. Asmin dan Affandi Mukhtar (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996)

Fuady, Munir, *Perbandingan Ilmu Hukum*, ( Bandung: Refika Aditama, 2007)

FZ, Amak, *Proses Pembentukan UU Parkawinan*, ( Bandung: Bulan Bintang)

Gayo, Ahyar A, *Kedudukan Fatwa MUI Dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah*, (Laporan Akhir Penelitian Hukum, Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum Dan HAM RI, Tahun 2011)

Ghazaly, Abd. Rahman, *Fiqih Munakahat*, ( Jakarta: Kencana, 2006)

Haikal, Muhammad Husein *Al­-Hukumat al-lslamiyat,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983)

Halim, Abdul, *Hukum Perwakafan di Indonesia*, ( Jakarta: Ciputat Press, 2005)

Hamidah, Tutik, *Pemikiran Feminis Muslim Indonesia*, ( Jakarta: Disertasi Pada UIN Syarif Hidayatullah, 2009)

Hamka, Irfan, *Ayah, Kisah Buya Hamka*, *Masa Muda, Dewasa, Menjadi Ulama,* ( Jakarta: Republika, 2014)

Hamsin, Muhammad Khaeruddin, *Perkawinan Beda Agama dalam Tinjauan Syariah dan Hukum Positif (Menyoal Pasal 2 ayat (1) UU No. 1 Th. 1974)*

Hanafi, Ahmad, *Sejarah dan Pengantar Hukum Islam* (Cet. IV; Jakarta : Bulan Bintang, 1986)

Haris, Syamsuddin, *PPP dan Orde Baru,* ( Jakarta: Gramedia Widiasarana, 1991)

Harun, Nasrun, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani, Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, ( Jakarta Logos Waca Ilmu, 1999)

Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, ( Yogyakarta: Kota Kembang, 1989)

Hasan, Kamal, *Modernisasi Indonesia; Respons Cendekiawan Muslim*, (Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987)

Hasanah, Uswatun, *Pengkajian Hukum Tentang Aspek Hukum Wakaf* *Uang***,** ( Jakarta:Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum Dan Hak Asasi Manusia RI)

Hasanuddin AF (et.al), *Pengantar Ilmu Hukum,*(Jakarta : Pustaka Al-Husna Baru, 2004)

Hasanudin, AF, *Konsep dan Standar Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syari’ah Nasional Majelis Ulama Indonesia ( DSN-MUI)”*( Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2008)

Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*,( Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007)

Iqbal, Muhammad, Rekonstruksi Pemikiran Islam, (Jakarta: Kalam Mulia, 1994)

Jamil, M., *Metode Istinbȃt Hukum Hamka (Studi Terhadap Ayat-Ayat Aẖkâm Tafsir Al-Azhar*), Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta 1429 H/2008 M

Jaya Bakri, Asafri, *Konsep Maqashid Syari’ah Menurut Al-Syathibi*, (Jakarta: Raja Grapindo Persada, 1996)

Ka'bah, Rifyal, *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*, (Jakarta : Universitas Yarsi, 1999)

Karim, Helmi, *Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam pengembangan hukum Islam,* Disertasi doktor Ilmu Agam Islam,( Jakarta: Perpustakaan Pasca sarjana UIN 1993).

Karim, M. Rusli, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999)

Kartini Kartono, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*, ( Bandung: Mandar Maju, 1996) Cet VII

Kementerian Agama RI, *Proses Lahirnya Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf*, (Jakarta: Direktorat Pengembangan Zakat dan Wakaf Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Tahun 2005)

Lubis, Ridwan dan Syahminan, *Perspektif Pembaharuan Pemikiran Islam* (Medan: Pustaka Widyasarana, 1994)

M Zein, Satria Effdendi, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer, Analisis Yurisprudensi dengan pendekatan Ushuliyah*, ( Jakarta: Prenada Media, 2004)

Ma’arif, Ahmad Syafi’i, *Islam dan Masalah Kenegaraan* ( Jakarta: LP3s, 1985)

Ma’lūf, Luwis *al-Munjid*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1976)

Mahfudh, M.A Sahal, dkk, *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005)

Mahfudh, M.A. Sahal, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogvakarta: LKiS, 1994)

Mahfudh, M.A.Sahal, dkk, *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional* *VII Majelis Ulama Indonesia*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005)

Mahfudz, Sahal, *Bahtsul Masāil dan Istinbaṭ hukum NU: Sebuah Catatan Pendek. dalam Solusi Problematika Aktual Hukum Islam,* Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-1999 M (Surabaya: Lajnah Ta’lif wan Nasyr (LTN) NU Jatim, 2005)

Mahfudz, Sahal, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama* 1926-1999 M)

Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*,( Jakarta: Sekeretaris MUI, 2001)

Manan, Abd., *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2006)

Manan, Abdul *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006)

Manan, Abdul, *Aspek-aspek Pengubah Hukum* (Ed. I; Cet. III; Jakarta: Kencana Prenada Media, 2005)

Manan, Bagir, *Konvensi Ketatanegaraan*, ( Bandung: Armico, 1987)

Mansyur, Ali, *Aspek Hukum Perbankan Syariah Dan Implementasinya Di Indonesia*, (Jurnal Dinamika Hukum Vol. 11 Edisi Khusus Februari 2011)

Mardalis, *Metode penelitian: Suatu Pendekatan Proposal*( Jakarta: Bumi Aksara, 1996)

Mu'alim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, ( Yogyakarta: UII Pess, 2001)

Mubarok, Jaih, *Sejarah Peradaban Islam*, ( Bandung: Pustaka Islamika, 2008)

Mudzhar, M. Atho, (etd) *Fatwa Majelis Ulama Indonesia ( MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*, ( Jakarta: Pusdiklat Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012)

Mudzhar, M. Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 edisi dwibahasa,* ( Jakarta: INIS, 1993)

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

Mukri, Moh, *Rekonstruksi Hukum Islam Indonesia, Kontektualitas Konsep Maslahah Imam Al-Ghozali*, ( Yogyakarta: Idea Press, 2014)

Muzarie, Mukhlisin, *Hukum Perwakafan dan Implikasinya Terhadap Kesejahteraan Masyarakat*, ( Jakarta: Kementerian Agama RI, 2010)

Nasution Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* ( Jakarta: UI Pres, 2005)

Nasution, Harun dan Azra, Azyumardi, *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Obor, 1985)

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996)

Nasution, Khairuddin, *Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, ( Yogyakarta: Academia & Tazzafa, 2010)

Nasution, Khairuddin, *Hukum Perdata ( Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim, dengan Pendekatan Intergratif Onterkonektif*,( Yogyakarta: Acamedia dan Tazaffa, 2013)

Nasution, Khoiruddin, *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Komtemporer di Indonesia dan Malaysia,* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002)

Nawawi, Rif’at Syauqi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad ‘Abduh, Kajian Masalah Ibadah dan Akidah* (Jakarta: Paramadina, 2002)

Noer, Delian, *Administerasi Islam di Indonesia*, (Jakarta : CV Rajawali, 1983)

Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, ( Jakarta: PT. Pustaka LP3ES Indonesia, 1995)

Nu’mani, Syabli, *Umar bin Khoththab Yang Agung Sejarah dan Analisis Kepemimpinannya*, ( Bandung, Pustaka, 1994)

Nur Wahid, M. Hidayat, “*Tajdid Sebagai sebuah Harokat ( Gerakan*)” *Jurnal Kajian Islam Ma’rifah*, Vol. 2, Tahun 1415 / 1995

Nuruddin, Amiur dan Tarigan, Azhari Akmal*, Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006)

Pagar, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan: Peradilan Agama di Indonesia,* ( Medan: *Perdana Publishing*, 2010)

Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* (Jakarta, 1976)

Prasetya, Johan, *Ajaran- Ajaran Founding Father dan Orang-orang di Sekitarnya*, ( Jogyakarta: Palapa, 2014)

Prodjodikoro, Wirjono, *Hukum Perkawinan di Indonesia,* ( Bandung: Penerbit Sumur, 1974)

Prodjokusuma, H.S. dkk, *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI,1995)

Pulungan, J. Suyuthi, *Fiqh Siyasah, Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994)

Qadiry, Abdullah Ahmad, *Nikah Beda Agama Menurut Islam.* Terjemahan dari Syaihu Asnawi (Cet. I; Yogyakarta: Media Wacana, 2003)

Rahardjo, Sajipto, *Menggagas Hukum Progresif,* ( Semarang : Pustaka Pelajar, 2007)

Rais, Isnawati, *Hukum Perkawinan dalam Islam* (Cet. I; Jakarta: Balitbang, 2006)

Rajafi, Ahmad, *Inkulturasi wahyu dan Budaya Lokal Serta Implikasinya terhadap Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia*, ( Lampung: Disertasi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri ( IAIN) Raden Intan Lampung, 2015)

Rangkuti, Ramlan Yusuf, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia ( Studi Tentang Kompilasi Hukum Islam*), Disertasi ( Jakarta: UIN Syahid, 2007)

Rohayana, Ade Dedi, *Qawā‘id fiqhiyyah dan Pengaruhnya Terhadap Perbedaan Pendapat Ulama*, (Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakara, 2008)

Sabri Samin, *Pidana Islam dalam Politik Hukum Indoensia: Elektisisme dan Pandangan Non Muslim*,( Jakarta: Kholam Publishing, 2008)

Saebani, Beni Ahmad *Fiqh Siyasah, Terminologi dan Lintas Sejarah Politik Islam Sejak Muhammad Saw Hingga Al-Khulafa Ar-Rasyidun*, ( Bandung: Pustaka Setia, 2015)

Saleh,Wantjik, *Hukum Perkawinan Indonesia,* ( Jakarta: Balai Aksara, 1987)

Shiddiqi, Nouuzzaman *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*,( Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), cet I

Shihab, M. Quraish *Wawasan Al-Qur’ān, Tafsir Tematik Atas Perbagai Persolan Umat*, ( Bandung: Mizan, 2013)

Shihab, M.Quraish, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’an,*( Bandung: Muzan, 2000)

Sholeh, Asrarun Ni’am, *Fatwa-fatwa masalah Pernikahan dan Keluarga,* ( Jakarta: Elsas, 2008)

Sholeh, Asrarun Ni’am, *Solusi Hukum Islam Terhadap Masalah Keumatan dan Kebangsaan*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2012)

Sholeh, Asror Ni’am, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* Disertasi Doktor Konsentrasi Syari’ah ( Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2008)

Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, ( Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008)

Sjadzali, Munawir *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan pemikiran,* (Jakarta : UI Press, 1991)

Sopa, *Sertifikasi Halal Majelis Ulama Indonesia: Studi Atas Fatwa Halal MUI Terhadap Produk Makanan, Obat-obatan dan Kosmetika,* ( Jakarta: Gaung Persada Press Group, 2013)

Sopyan, Yayan, *Transformasi Hukum Islam ke Dalam Sistem Hukum Nasional*, (Disertasi SPS Jakarta, 2007).

Subadio, Maria Ulfa*, Perjuangan Untuk Mencapai UU Perkawinan*, ( Jakarta: Yayasan Idayu, 1981)

Sukarja, Ahmad, *Piagam Madinah dan UUD 1945*, ( Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1995)

Supian, Aan*, Konsep Syadz dan ‘Illat Kriteria Matan Hadis*, *op,cit*., (t.t: Studia Press, 2005)

Suyanto, Bagong dkk, *Metode Penelitian Sosial, berbagai Alternatif Pendekatan,* ( Jakarta: Prenada Media Group, 2011)

Syahuri, Taufiqurrohman, *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia, Pro-Kontra Pembentukannya Hingga Putusan Mahkamah Konstitusi*, ( Jakarta: Prenadamedia Group, 2015)

Syaifuddin, Muhammad, dkk, *Hukum Perceraian*, ( Jakarta: Sinar Grafika, 2013)

Syam, Ichwan, dkk, *Himpunan Keputusan Ijtima Ulama Komisa Fatwa MUI se-Indonesia IV Tahun 2012 di Ponpes Cipasung, Tasikmalaya*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2012)

Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawninan Islam di Indonesia Anatara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, ( Jakarta: PrenadaMedia group, 2006)

Syarifuddin, Amir, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Minangkanbau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984)

Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Cet. II; Padang: Angkasa Raya, 1993)

Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, ( Jakarta: logos wacana Ilmu, 1999)

Syraifuddin, Amir, *Meretas Kebekuan Ijtihad; Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer Indonesia*, ( Jakarta: Ciputat Press, 2005)

Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembanginan Hukum Nasional*,( Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2006)

Taufiki, Muhammad, *Penarapan Konsep Ijtihad Tathbiqi Al-Syathibi dalam Fatwa MUI: Kajian Terhadap Fatwa Tahun 1997-2007.*( Jakarta: Disertasi Doktor UIN Jakarta, 2008)

Thaba, Abdullah Aziz, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru,* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996)

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Ed. III; Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 2007)

Tobibatussaadah, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia 2005: Otoritas Keagamaan Versus Liberalisasi Pemikiran Islam Pasca Orde Baru*, Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009)

U. Maman Kh, dkk, *Metodologi Penelitian Agama, Teori dan Praktek*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006)

Usman, Iskandar, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali dan LSIK, 1998)

Usman, Rachmadi, *Perkembangan Hukum Perdata, dalam Dimensi Sejarah dan Politik Hukum di Indonesia,* (Jakarta: Grafiti, 2003)

Wahid Marzuki dan Rumadi*, Fiqh Mazhab Negara; Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia,* ( Yogyakarta: LKis, 2001)

Wirdaningsih, *Bank dan Asuransi islam di Indonesia* (Jakarta, Kencana, 2005)

Yafie, Ali, *Fikih Sosial* (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1994)

Yunus, Mahmud, *Kamus Arab Indonesia*, ( Jakarta: Hidakarya Agung, t.th. 1972)

Yusuf, Fathuddin, *Melacak Banda Masjid yang Hilang*, ( Semarang: Aneka Ilmu, 2000)

**Ensiklopedi, Jurnal dan Majalah**

Ahmad, Amrullah, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional, Mengenang 65 Tahun Prof. Dr.Bustanul Arifin, SH,* ( Jakarta: Gema Insani Priss, 1996)

Ali Yafie, *Fatwa Hanya Mengikat Secara Moral*, *Tidak Secara Formal*, dalam *Mimbar Ulama*, No 124 Tahun XI, edisi Desember 1987

Ali, A.Mukti, “*Persepsi Buya Hamka : Ulama Sudah Lama Terjual*”, dalam: Nasir Tamara, et. al. (penyunting), *Hamka di Mata Hati Umat*, (Jakarta : Pustaka Sinar Harapan, 1996)

Al-Yasa’ Abu Bakar, , *Al-Siyasah Al-Syar`Iyyah Dan Uli Al-Amr: Pengertian Dan Cakupan Isinya,* Makalah ditulis atas permintaan editor untuk Jurnal Tarjih PP Muhammadiyah, Januari 2014

Bisri, Hasan, (Peny.), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Cet. II; Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1999)

Borham, Abd Jalil *Konsep siyasah syar`iyyah dan pelaksanaannya Dalam konteks Malaysia*, Makalah, Disampaikan pada Seminar Nasional dengan teman: *Pelaksanaan Siyasah Syar`iyyah Dalam Konteks Masa Kini: Isu Dan Cabaran*, anjuran Kolej Universiti Islam Melaka (KUIM) pada 2 Februari, 2013 di Auditorium Pujangga KUIM, Melaka

Dahlan, Abdul Aziz*, Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996)

Departemen Agama RI, *Ensiklopedia Islam di Indonesia*, ( Jakarta: Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/ IAIN, 1992/1993)

Departemen Agama, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perkawinan.* ( Jakarta : Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2001)

Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2003)

Efendi, Satria, “ *Maqâsid al-Syari’ah dan Perubahan Sosial*”, dimuat dalam Dialog ( Badan Litbang-Depag, No, 33 tahun XV, Januari, 1991)

Hidayati, Rahmi, *Paradigma Fiqh Indonesia Dalam Bingkai Reformasi Hukum Islam*, dalam: AL-RISALAH Jurnal Kajian Hukum Islam | Vol. 12, No. 1, Desember 2012

Hosen, Ibrahim” *Dapatkan Hukum Islam direaktualisasikan*?” dalam: Pelita Tanggal 18 September 1982.

Ismail*,*Iffatul Umniati, *Telaah Kritis Metodologi Istinbath MUI (Studi Kasus Fatwa Tentang Golput),* dalam : Media Syari’ah, Vol. XIII No 1 Januari-Juni 2011

Kementerian Agama RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Tentang Wakaf*, ( Jakarta: Kementeria Agama RI, 2016)

Moh. Natsir, "*Menggagas Negara Hukum di Indonesia*", artikel dalam Media Dakwah DDII Jakarta, edisi 86 tahun 1997

Mudzhar, M. Atho, *Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Pemikiran Hukum Islam*, dalam Mimbar Hukum, No 4 Tahun II, 1991

Muhammadong, *Dinamika pembaharuan hukum islam di indonesia dan Tantangannya*, dalam: Jurnal *Sulesana* *Volume 8 Nomor 2 Tahun 2013*

Mukri, Moh., *Dinamika pemikiran fikih Mazhab Indonesia* ***(****Perspektif Sejarah Sosial)****,*** *Analisis*, Volume XI, Nomor 2, Desember 2011

Nasution, Khairuddin, *Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, dalam Jurnal *UNISIA, Vol. XXX No. 66 Desember 2007*

Pardede, Marulak & Ahyar, *Problem Dual Banking System,*  dalam Buletin Hukum Perbankan & Kebanksetralan Vol. 3 – 1 April 2005

Salim*,* Zafrullah, *Kedudukan Fatwa Dalam Negara Hukum Republik Indonesia*, dalam: Jurnal Fatwa, Volume 1 No 1 Tahun 2011

Siti Musdah Mulia, "*Fatwa Majelis Ulama Indonesia*", dalam Jauhar, Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual, (Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Jakarta, 2003), Volume 4, No. 2, Desember 2003

Yafie, Ali, *Fatwa Hanya Mengikat Secara Moral, Tidak Secara Formal,* dalam: *Mimbar Ulama*, No 124 Tahun XI, edisi Desember 1987)

Yusuf, Muhammad Yasir *Dinamika Fatwa Bunga Bank di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammaddiyah dan Nahdhatul Ulama*, Media Syariah, Vol. XIV No 2 Juli-Desember 2012

Zaini Ahmad Noeh, *Lima Tahun Undang-Undang Peradilan Agama*,(Sebuah Kilas Balik), *Mimbar Hukum*, No 27 Tahun V (November-Desember 1994)

**Situs Internet**

Amin, Ma'ruf *Fatwa dan Kedudukannya Dalam Islam,* disampaikan padaKonferensi Internasional tentang Fatwa di Jakarta, Selasa 25 Desember 2012. www.republika.co.id

Shom, Sarnubi, *Nikah Sirri* *Merugikan Pihak Perempuan, Menguntungkan Laki-Laki*, (<http://syarnubi.wordpress.com>) diakses pada tanggal 07 Desember 2008

Thaha, Ahmadie, *Profil Ketua MUI dari Masa Ke Masa,* www. mui.or.id diakses tgl 6 september 2015 jam 08.20

Thaha, Ahmadie, *S*[*ekilas Sosok Kyai Ma’ruf Amin*](http://mui.or.id/mui/homepage/berita/berita-singkat/sosok-kyai-makruf-amin.html)*,* hhh.ttp//[www.mui.or.id](http://www.mui.or.id) diakses tgl 6 september 2015 jam 08.35

https://perpusmuslimind.blogspot.co.id/2014/11/penerapan syariat islam-di Indonesia.html. diakses tgl 30 Agustus 2017 Pukul 17.40.

INDEKS

A

Abdullah ibn 'Umar, 210

Abū Daud, 4, 64, 134, 190, 276, 277

Abu Hurairah, 66, 133, 134, 175, 240, 241, 276

agama, 1, 2, 5, 11, 14, 15, 18, 28, 34, 40, 41, 42, 43, 48, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 62, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 91, 95, 98, 102, 106, 107, 116, 123, 129, 130, 139, 152, 172, 185, 193, 196, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 215, 217, 222, 223, 224,227, 229, 231, 232, 236, 246, 252, 254, 255, 257, 258, 274, 275, 277, 280, 283, 286, 287, 289, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 313, 315, 316, 318, 320, 322

agama., 19, 41, 48, 77, 82, 207, 224, 255, 302, 305

*ahkām al-qaṭ*‘*iyāt*, 18

*ahl al-halli wa al-*‘*aqd*, 10

*Ahl al-kitab*, 208

Ahmad, 2, 11, 18, 25, 26, 28, 29, 31, 35, 41, 46, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 61, 76, 78, 82, 90, 92, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 111, 112, 113, 116, 117, 119, 129, 131, 142, 145, 148, 157, 163, 171, 172, 180, 190, 191, 198, 210, 232, 233, 237, 240, 242, 248, 249, 253, 257, 262, 266, 269, 273, 276, 277, 281, 289, 296, 307, 313, 316

Akad, 226

Al Bukhori, 227

*al-*‘*ulamā’*, 10, 87, 296

*Al*-*‘Urf*, 48, 94

Al-Āmidī, 202

Al-Baihaqi, 134, 190, 232, 237, 248

*al-ḍarūriyyah al-khamsah*, 196

*al-kulliyah al-khamsah*, 34

Al-Marāghi, 2

Al-Mawardi, 10, 25, 26, 27, 39, 40, 41, 42, 46, 78, 296, 305, 308, 312

Al-Qaradhāwī, 1, 7

Al-Qathān, 53

Al-Qur’ān, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 10, 11, 12, 14, 17, 30, 50, 53, 54, 55, 60, 62, 63, 64, 70, 90, 92, 93, 95, 98, 132, 147, 148, 160, 172, 179, 183, 188, 189, 190, 191, 194, 198, 199, 208, 209, 210, 226, 228, 231, 241, 242, 244, 245, 246, 250, 255, 256, 257, 272, 283, 295

*al-sharī*‘*ah*, 12, 17

Al-Syāthibī, 12, 35, 92, 93, 94

al-Thūfī, 31, 32, 33, 34, 91

*al-umarā’*, 10, 296

Al-Zuhaily, 176, 236

Anak Luar Nikah, 321

As-Sunah, 1

B

Bercerai, 207, 272, 273, 303, 304, 321, 322, 323

Bukhari dan Muslim, 15

D

dalil, 7, 24, 30, 33, 34, 53, 89, 97, 144, 147, 173, 181, 188, 190, 191, 192, 194, 199, 200, 204, 205, 213, 218, 230, 231, 237, 246, 255, 257, 259, 261, 272, 281

F

Fatwa, 1, 4, 5, 6, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 29, 30, 35, 151, 153, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 207, 208, 217, 218, 223, 224, 225, 230, 231, 234, 235, 246, 250, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 272, 274, 275, 278, 279, 280, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 314, 315, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 331

fiqh, 7, 8, 11, 17, 21, 24, 28, 29, 35, 53, 58, 85, 88, 90, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 111, 122, 126, 128, 132, 134, 135, 137, 149, 160, 161, 162, 192, 193, 195, 197, 199, 200, 202, 204, 224, 231, 243, 248, 250, 268, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289,293, 294, 296, 298, 300, 301, 303, 307, 309, 312, 314

H

*Hadhanah*, 272

Hadis Nabi, 232, 248, 255, 261, 267

hakim, 10, 25, 26, 27, 80, 102, 137, 138, 140, 161, 177, 184, 233, 249, 283, 284, 287, 311, 313, 314, 325

HAM, 25, 26, 43, 44, 290, 300, 312

Hanabilah, 27, 253, 268

Hanafiyyah, 253, 268

hibah,, 15, 255, 257, 258, 284, 285, 315, 316, 318

*hifẓ al-*‘*aql*, 34

*hifẓ al-dīn*, 34, 316

*hifẓ al-māl*, 34, 316

*hifẓ al-nafs*, 34, 316

*hifẓ al-nasl*, 34

hukum, 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 67, 78, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 159, 160, 167, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 213, 214, 218, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 237, 244, 246, 247, 249, 251, 254, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 268, 269, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326

hukum keluarga, 19, 20, 24, 30, 46, 133, 137, 141, 207, 280, 297, 298, 300, 302, 306, 307, 311, 314, 323, 324

Husain Haikal, 42, 83

I

Ibn Hazm, 65, 269, 316

Ibn Manzhūr, 51, 133

Ibn Nujaim, 8, 55, 67, 222, 233, 235, 249, 267, 270

Ibnu Majah, 227, 240, 248, 253, 262

Ibnu Qayyim, 8, 27, 46, 55, 139, 183

Ibnu Taymiyyah, 8, 27, 46

ijtihad, 10, 12, 13, 17, 21, 23, 24, 30, 33, 58, 62, 102, 103, 137, 155, 173, 176, 190, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 215, 250, 267, 280, 281, 285, 299, 300

*ijtihad kolektif*, 13, 155, 201

Imam Al-Hakim, 233

Imam Nawawi, 10, 176, 233, 269, 296

Indonesia, 4, 6, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 28, 29, 30, 31, 36, 37, 38, 39, 41, 45, 46, 48, 59, 61, 82, 85, 86, 90, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 141, 142, 143, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 193, 194, 197, 198, 203, 207, 208, 217, 218, 223, 224, 225, 227, 228, 230, 231, 236, 244, 245, 246, 255, 263, 272, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 331

Islam, 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 96, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 217, 220, 222, 224, 226, 229, 230, 231, 232, 236, 238, 239, 244, 245, 246, 251, 254, 255, 257, 258, 259, 263, 265, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 326

*Istihsān*,, 47, 86

K

*Kaidah Fiqh*, 231

kesetaraan gender, 43, 127

Kewarisan Beda Agama, 14, 207, 250, 255, 257, 318

KH. Anwar Ibrahim, 234

Khallāf, 7, 51, 54, 55, 89, 134

KHI, 142, 231, 234, 236, 302, 303, 304, 306, 308, 309, 310, 313, 315, 319, 322

Komisi Fatwa MUI, 13, 194, 196, 204

Kompilasi Hukum Islam, 281, 284, 287, 300, 306, 310, 313, 315, 317

konfigurasi, 37, 38, 39, 307, 311, 315, 318, 320, 323

M

*mafsadah*, 23, 90, 93, 94, 195, 325

Majelis Ulama Indonesia, 6, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 29, 45, 46, 48, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 175, 177, 179, 180, 181, 183, 185, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 204, 207, 217, 218, 223, 225, 230, 231, 246, 255, 258, 259, 261, 263, 272, 274, 275, 279, 280, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 302, 305, 308, 311, 312, 315, 319, 320, 322, 324, 331

Malikiyyah,, 268

*maqāṣid al-sharī*‘*ah*, 12, 13, 16, 34, 183, 203

*maslahah*, 9, 12, 13, 17, 23, 34, 56, 88, 91, 203, 204, 205, 206, 250, 307, 313

*Maslahah Mursalah*, 47, 86

mazhab, 13, 21, 23, 27, 34, 136, 137, 138, 140, 141, 175, 176, 177, 179, 185, 192, 193, 194, 195, 200, 239, 289, 300, 301, 325

Mazhab Maliki, 175, 225

Moh. Mahfud MD, 36, 37, 38, 39, 104, 311, 314

*mudhorat*, 15, 295, 308, 312, 326

Muhammad Abduh, 10, 82, 158, 211

MUI, 4, 6, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 30, 35, 45, 46, 48, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 178, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 206, 207, 217, 218, 223, 224, 230, 231, 234, 235, 246, 249, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 267, 272, 273, 274, 275, 279, 280, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326

Muslim, 10, 15, 65, 66, 67, 76, 77, 112, 114, 115, 121, 122, 126, 128, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 150, 152, 155, 157, 161, 170, 176, 208, 211, 213, 215, 216, 218, 222, 227, 229, 232, 252, 254, 255, 256, 257, 260, 265, 277, 281, 296, 300, 303, 315, 317, 318

*mustaftī*, 172, 173, 203

muttafaq alaih, 254, 257

N

Negara, 9, 28, 31, 37, 38, 40, 64, 68, 72, 73, 75, 76, 77, 82, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 118, 120, 122, 130, 136, 142, 144, 152, 158, 160, 165, 166, 186, 229, 282, 286, 292, 294, 295, 303, 306, 309, 310, 311, 315, 318

Nikah, 14, 15, 113, 207, 218, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 234, 237, 258, 262, 268, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 319, 320

P

Pembaruan Hukum, 16, 17, 19, 20, 29, 48, 86, 132, 133, 136, 137, 141, 142, 282, 288, 300, 302, 303, 306, 310, 312, 316, 318, 324

peminta fatwa, 172, 173, 258, 285

pengadilan, 10, 16, 18, 25, 26, 29, 45, 48, 101, 107, 123, 125, 137, 138, 140, 207, 236, 246, 249, 250, 272, 274, 284, 285, 287, 293, 295, 302, 311, 312, 313, 314, 315, 321, 324

Pengasuhan Anak, 207, 272, 273, 303, 304, 321, 322, 323

peran, 1, 5, 6, 19, 48, 104, 149, 151, 152, 153, 166, 281, 286, 290, 295, 297, 300

Perkawinan, 14, 16, 48, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 142, 149, 207, 208, 217, 218, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 234, 244, 245, 246, 255, 258, 287, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 313

Politik Hukum, 36, 37, 38, 39, 103, 104, 130, 131, 311, 314

politik Islam, 70, 71, 73, 108

Q

*qaṭh’i*, 34

*Qawā‘id al- fiqhiyyah*, 48

*Qiyās*, 47, 86, 88, 89, 141

R

Rasul, 4, 6, 8, 11, 42, 53, 54, 55, 57, 59, 61, 62, 63, 65, 67, 80, 134, 145, 189, 190, 222, 226, 227, 228, 232, 238, 239, 256, 257, 264, 296, 313

reprensentasi, 286, 288, 324

S

*sadd al-* ż*arī*‘*ah*, 13, 23

*sighat*, 3

*siyāsah*, 7, 8, 9, 12, 13, 16, 17, 20, 22, 24, 27, 28, 29, 31, 36, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 67, 68, 72, 74, 76, 85, 99, 101, 136, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 203, 206, 224, 281, 309, 312

*siyāsah syar‘iyyah*, 7, 9, 12, 46, 55, 56, 58, 59, 61, 86, 99

Syafi‘i, 141

Syafi‘iyyah, 254

*Syara*‘, 8

syariat, 1, 5, 7, 9, 34, 35, 41, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 75, 78, 81, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 130, 184, 246, 292, 309, 316

T

*tahkim*, 70

talak, 16, 18, 48, 111, 112, 114, 115, 123, 207, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 302, 303, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 324

*taqlīd*, 2

*tarjīh*, 21, 89, 167, 199

Teori Spiritual, 42

Turmudzi, 5, 147, 233, 248, 257, 266

U

ulama, 1, 4, 5, 7, 10, 18, 19, 22, 27, 31, 45, 48, 57, 58, 72, 80, 85, 87, 88, 89, 90, 95, 96, 97, 98, 102, 121, 122, 127, 134, 137, 138, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 162, 165, 166, 168, 170, 173, 176, 178, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 198, 199, 200, 201, 209, 213, 214, 226, 231, 237, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 252, 253, 271, 280, 282, 284, 285, 289, 290, 292, 295, 296, 297, 299, 301, 306, 311, 312, 315

*ulil amr*, 5, 9, 10, 11, 12, 56, 57, 295, 296

Undang-Undang, 16, 22, 23, 48, 109, 111, 112, 113, 122, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 142, 149, 185, 224, 228, 229, 230, 244, 245, 258, 284, 285, 287, 288, 289, 293, 300, 304, 309, 310, 313, 322

Ushul al-Fiqh, 30, 181

W

wahyu, 9, 17, 32, 56, 59, 142, 174, 215, 298

Waris, 15, 250, 251, 255, 303, 315, 317, 318

GLOSARI

A

al-jam’u wa at-taufiq :

Mengkompromikan diantara dua pendapat yang tampak bertentangan, atau sama diamalkan sesuai konteksnya.

Al-‘Urf :

sesuatu yang telah dikenal lagi dipandang lazim dan baik oleh manusia sehingga dapat diterima akal sehat.

B

Bayāni :

adalah upaya menemukan hukum dalam teks dengan kajian kebahasaan.

D

Dalil :

Segala sesuatu yang dapat dijadikan petunjuk dengan menggunakan pikiran yang benar untuk menetapkan hokum syara’ yang bersifat praktis, baik secara qath’I maupun zhanni.

Deskirptif :

ialah sebuah penelitian yang bertujuan untuk menggambrakan gejala sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Dalam penelitian keagamaan, penelitian deskriptif berusaha menggambarkan sesuatu gejala keagamaan.

E

extradoctrinal reform :

melakukan penafsiran ulang terhadap nash (reinterpretasi) dengan merujuk pada nash al-Qur’ān dan sunnah nabi Muhammad SAW, dengan melakukan penafsiran ulang terhadap nash.

F

Fatwa :

adalah jawaban, keputusan ataupun pendapat yang diberikan oleh seorang mufti tentang suatu masalah keagamaan. Fatwa menurut Komisi Fatwa MUI, adalah penjelasan tentang hukum atau ajaran Islam mengenai permasalahan yang dihadapi atau ditanyakan oleh masyarakat serta merupakan pedoman dalam melaksanakan ajaran agamanya.

H

Hukum Keluarga

adalah hukum tentang hubungan manusia dengan keluarganya, yang dimulai dari perkawinan sampai berakhir pada pembagian warisan karena ada anggota keluarga yang meninggal dunia.

I

Istislāhi :

adalah upaya menemukan hukum dengan mempertimbangkan unsur kemaslahatan di dalamnya.

Istihsān

Beralih dari ketentuan hukum yang dikehendaki oleh dalil Syariah mengenai suatu kasus kepada ketentuan hukum lain lantaran ada dalil Syariah lain yang menghendaki tindakan beralih tersebut

Ijtihād jama’īy :

adalah upaya maksimal berupa pengerahan segala kesanggupan dan kemampuan oleh sekelompok ulama yang secara kolektif dan telah terpenuhinya persyaratan-persyaratan ijtihad guna memecahkan hukum sesuatu masalah yang belum ditegaskan oleh Al-Qur’ān atau Sunnah dan belum pernah diijtihadi oleh ulama-ulama tersebut.

Ijtihād insyāiy (Ijtihad konstruktif inovatif):

yakni menetapkan hukum atas berbagai masalah baru yang belum pernah dikenal oleh ulama-ulama terdahulu karena memang belum ada pada zaman itu, atau dalam masalah lama tetapi mujtahid kontemporer mempunyai pendapat baru yang belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu.

intra-doctrinal reform :

adalah pembaruan dengan cara tetap merujuk pada konsep fiqh konvensional, dengan cara takhayyur dan talfiq.

M

Mashlahah :

Perbuatan yang bersifat mendatangkan kebaikan maupun manfaat baik secara berkelanjutan dalam setiap waktu maupun pada sebagian besarnya saja, baik dirasakan oleh orang banyak maupun beberapa orang saja dari mereka.

Maṣlahah Mursalah :

Segala sesuatu yang mengandung kemanfaatan, baik dengan cara meraih atau mewujudkan, seperti mewujudkan berbagai faedah dan kenikmatan atau dengan cara menolak dan memelihara diri, seperti menjauhkan diri dari berbagai kemudharatan dan sesuatu yang menyakiti, maka hal tersebut patut disebut mashlahah.

Maqasid al-Syari'ah :

tujuan yang dikehendaki dalam mensyariatkan suatu hukum bagi kemaslahatan umat manusia.Maqasid al-Syari'ah dikalangan ulama ushul fikih disebut juga dengan Asrar al-Syari'ah, yaitu rahasia-rahasia yang terdapat di balik hukum yang ditetapkan oleh syara’, berupa kemaslahatan bagi umat manusia baik di dunia maupun di akhirat.

N

Nikah :

Akad ( ikatan kontrak) yang menghalalkan persetubuhan antara laki-laki dan perempuan yang diucapkan oleh kata-kata yang menunjukkan nikah,sesuai dengan peraturan yang ditentukan di dalam Islam.

O

Ontologis :

Analisis tentang objek materi dari ilmu pengetahuan, berupa hal-hal atau benda-benda empiris

P

Pembaruan Hukum :

Adalah upaya untuk melakukan penyesuaian-penyesuaian ajaran Islam di bidang hukum dengan kemajuan modern, sehingga hukum Islam dapat menjawab segala tantangan yang ditimbulkan oleh perubahan-perubahan sosial sebagai akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Q

Qiyās :

Menerapkan hukum yang terdapat pada ashl( pokok) kepada far‘u ( cabang), karena terdapat kesamaan ‘illat hukum antara keduanya”

Qawā‘id fiqhiyyah :

Hukum syara‘ tentang peristiwa yang bersifat aġlabiyyah(Kebiasaan), dan daripadanya dapat diidentifikasi hukum berbagai peristiwa yang masuk dalam ruang lingkupnya.

R

Reintrepretasi :

Melakukan penafsiran ulang atas khasanah klasik yang mulai dinggap tidak relevan.

S

Sadd al-Dzari’ah :

adalah menutup sarana yang membawa kepada kerusakan dan rangka menolak terjadinya kerusakan tersebut

siyāsah syar‘iyyah :

Pengelolaan masalah-masalah umum bagi pemerintah Islam yang menjamin terciptanya kemaslahatan dan terhindarnya kemudharatan dari masyarakat Islam, dengan tidak bertentangan dengan ketentuan syariat Islam dan prinsip-prinsip umumnya, meskipun tidak sejalan dengan pendapat para ulama mujtahid.

T

Ta’līli :

adalah upaya menemukan hukum melalui penemuan ’illat dan mengaitkannya dengan hukum yang ada dalam teks;

Talak :

melepaskan ikatan pernikahan saat itu atau dimasa akan datang dengan lafaz yang tertentu

Takhayyur :

melakukan seleksi atas beragamnya pendapat ulama dalam mazhab fiqh

Talfīq.

Mencampur antara dua pendapat dalam satu masalah baik sejak awal, pertengahan dan seterusnya, yang nantinya dari dua pendapat itu akan menimbulkan satu amaliyah yang tak pernah dikatakan oleh orang yang berpendapat.

takhshīsh al-qadlā’ :

Upaya pemerintah untuk menguatkan keputusan pengadilan

Taqlīd :

Mengikuiti orang lain tanpa mengetahui dalil yang digunakan atas kesahihan pendapat tersebut, walaupun mengetahui tentang kesahihan hujjah taqlīd itu sendiri.

U

Unifikasih (hukum) :

Suatu langkah penyeragaman hukum atau penyatuan suatu hokum untuk diberlakukan bagi seluruh bangsa disuatu wilayah negara tertentu sebagai hukum nasional di Negara tersebut.

Usul fiqh :

Dasar yang dipakai oleh pikiran manusia untuk membentuk hukum yang mengatur kehidupan manusia sebagai anggota masyarakat.

W

Wahyu :

Firman-fiman Allah swt yang diturunkan kepada nabi-Nya melalui perantara Malaikat Jibril.

Wasiat wajibah :

adalah suatu wasiat yang diperuntukan kepada ahli waris atau kerabat yang tidak memperoleh bagian harta warisan dari orang yang wafat, karena adanya suatu halangan syara’. Adapun dalam rumusan KHI, wasiat wajibah berarti wasiat yang ditetapkan oleh perundang-undangan yang diberikan kepada orang tua angkat atau anak angkat yang tidak menerima wasiat dari anak angkat atau orang tua angkat yang telah meninggal dunia ( pewaris)

**BIOGRAFI PENULIS**



Fuad Muzakkar Siregar**,** adalahputra kelahiran Tapanuli Selatan SUMUT pada tanggal 15 Oktober 1979, anak kelima dari tujuh bersaudara dari pasangan Faqih Sulaiman Siregar (alm) dan Hj. Nur Habibah Hasibuan. Ia menikah dengan drg. Herlina Abidin, SP.pros dan dikarunia empat orang anak, yakni Aisyah Azzahra Siregar, Ahmad Musthofa Akhyar Siregar, Abd Rahman Al-Mahbub Siregar dan Muhammad ‘Abdan Syakura Siregar.

**PENDIDIKAN FORMAL :**

1. SD Negeri 142963 Rotan Sogo Tap-Sel, Sumatera Utara, tamat 1990
2. MI Nahdlatul Ulama Parmainan, Tap-Sel, Sumatera Utara, tamat 1990
3. MTS PP Musthofawiyah, Purba Baru, Tap-Sel, Sumatera Utara, tamat 1994
4. MA PP Musthofawiyah, Purba Baru, Tap-Sel, Sumatera Utara, tamat 2000
5. Strata Satu (S1) Institut Dakwah Islam Libya Cabang Suriah, tamat 2005
6. Strata Dua (S2) Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri ( STAIN) Bengkulu, tamat 2011
7. Strata Dua (S3) Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung, tamat 2018

PENDIDIKAN NON-FORMAL :

1. Ma’had Dar al-Arqam bin Arqan litahfizh Al-Quran Al-Karim, Mekkah Al-Mukarromah, 1998
2. Pesantren Tahfizh ‘Abd Rahman bin ‘Auf Medan, SUMUT tamat 2000
3. Qism al-‘Idad al-Lughowi LIPIA Jakarta, 2001
4. Ma’had Asad litahfizh Al-Quran Al-Karim Damascus, Suriah, 2004
5. Daurah Imam Wal-Khuthaba Damascus Suriah, 2006
6. Mengikuti Halaqah di Masjidil Haram Mekkah Al-Mukarromah 1996-1998
7. Memiliki sejumlah sanad ilmiyah, seperti sanad Al-Qur’an, sanad Mukhtashar Sehih Bukhari / Mukhtashar Abi Jamarah, sanad Matan Arbain Al-Nawawiyah, dan Sanad Thariqah Naqasyabandiyah.

**PENGALAMAN ORGANISASI :**

1. PPI (Persatuan Pelajar Indonesia) Damscus Syria. 2001-2007
2. Anggota Komisi Fatwa MUI Kota Bengkulu periode 2005-2010.
3. Anggota Komisi Fatwa MUI Provinsi Bengkulu periode 2010- Sekarang
4. IPIM (Ikatan Persatuan Imam Masjid ) Seluruh Indonesia 2011-Sekarang
5. Ketua Jam’iyatul Qurra’ Wal huffazh Nahdlotul Ulama Wilayah Provinsi Bengkulu, 2012- Sekarang.
6. Anggota LPTQ (lembaga Pengembangan Tilawah Al-Quran) Provinsi Bengkulu 2010-Sekarang.
7. Devisi Pembinaan Unit TKQ/TPQ/TQA pada BKPAKSI ( Badan Koordinasi Pendidikan Al-Qur’an & Keluarga Sakinah Indonesia. 2015-sekarang.
8. Aktip di IKBI ( ikatan Keluarga Batak Islam) Provinsi Bengkulu 2010- sekarang.

**PENGABDIAN**

1. Guru di Madrasah Ibtidaiyah Nahdlatul Ulama Parmainan, Tap-Sel, Sumatera Utara, 2000
2. Mengajar Tahfizh di Ma’had Asad litahfizh Al-Quran Al-Karim Damascus, Suriah, setiap musim panas 2003-2006
3. Pengajar di PP Al-Khair, Menanti, Tap-Sel, Sumatera Utara, 2007
4. Pembina Tahfizh al-Quran di LPTQ Provinsi Bengkulu 2010- sekarang
5. Guru Bahasa Arab di MAN 1 Model Bengkulu 2009
6. Dosan LB di Fakultas Ushuludin IAIN Bengkulu 2009-sekarang
7. Koordinator Tahfizh Al-Quran di Yayasan Al-Fida’ Bengkulu 2009 –sekarang
8. Pengurus Yayasan Baitul Izzah yang menaungi Sekolah Islam Terpadu 2010-sekarang
9. Kepala Perwakilan Biro Perjalanan Umrah dan Haji Plus Minarfa Tour dan Travel untuk propinsi Bengkulu 2009-sekarang
10. Imam Mesjid Raya Baitul Izzah Pripinsi Bengkulu, 2010-sekarang
11. Pendiri dan Ketua Yayasan dan Pesantren Tahfizh Ahlul Qur’an Bengkulu, 2011-sekarang
12. Sebagai Dai’ dari Yayasan Al-’Athiyah Al- Qatariyah yang berpusat di Qatar, untuk wilayah Bengkulu 2011-2013
13. Penghulu di Kantor Urusan Agama Kec. Gading Cempaka kota Bengkulu 2009-sekarang
14. Aktif mengisi ceramah, khutbah dan kajian Islam di mesjid-mesjid sekitar kota Bengkulu, Provinsi Bengkulu.

**KARYA TULIS :**

1. *Ru’yatullah Bain al-Mani’in wa al-Mujizin* ( dirasah Tafsir al-Maudhu’i) tugas akhir di Institut Dakwah Islam Libya Cabang Suriah, 2005
2. *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Aborsi Akibat Perkosaan*, Tesis S2 di Program Pascasarjana STAIN Bengkulu, 2011
3. *Ahli fiqh Kelas Dunia,* dalam “ Wahbah Zuhaili, tertimoni murid kepada guru” Jakarta: Al-Mahira, 2017
4. *Al-Quran dan Ilmu Pengetahuan*, majallah fenomena, Perhimpunan Pelajar Indonesia, Damascus, Syria. 2004
5. *Melestarikan Amaliyah Ramadhan*, Khutbah Idul Fitri, untuk kalangan sendiri 2015.
6. *Doa-Doa Saat Membasuh Anggota Wudhuk*, modul pembajaran fiqh di Masjid Raya Baitul Izzah, Bengkulu, 2014
7. *Doa-Doa Setelah Tasyahud,* modul pembajaran fiqh di Masjid Al-Makwa, Bengkulu, 2014.
8. *Sholat Hajat, tatacara dan Macamannya*, modul pembajaran fiqh di Masjid Raya Baitul Izzah, Bengkulu 2015.
9. *Panduan Acara Khataman Al-Quran dalam Rangka Perkawinan*, buku saku untuk penganten. 2011
10. Khutbah Gerhana Matahari, buku khutabah, 2017
11. *Adab Berjalan Ke Masjid*, modul pembajaran fiqh di Masjid Raya Baitul Izzah, Bengkulu 2017.

B. Relevansi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dengan Konteks Indonesia

C. Relevansi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Upaya Pembaharuan Hukum Keluarga Di Indonesia

1. Lihat. Ma'ruf Amin, *Fatwa dan Kedudukannya Dalam Islam,* Makalah, disampaikan padaKonferensi Internasional tentang Fatwa di Jakarta, Selasa 25 Desember 2012. [↑](#footnote-ref-2)
2. Lihat. Ibrahim Najib Muhammad Iwa, *Al-Qadā fi Al-Islām*,(Kairo: Majma’ Al Buhuts al Islāmi, 1975), h. 10 [↑](#footnote-ref-3)
3. Lihat. Luwis Ma’lūf, *al-Munjid*, (Beirut: Dāral-Masyriq, 1976), Jilid. I, h. 12 [↑](#footnote-ref-4)
4. Lihat.Yusuf al-Qaradhāwī, *al-Fatwā Bayn al-Indibaṭ wa al-Tasayyub*, (Kairo: Dār Shahwah li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1988), h. 11. [↑](#footnote-ref-5)
5. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma‘ al-Malik Fahd Li al-Thiba‘ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 408 [↑](#footnote-ref-6)
6. Lihat. Ahmad Mushthofā Al-Marāghi, *Tafsir Al-Maraghi,* (Mesir: Maktabah Mushtafa Al-Bābi Al-Halaby, t.th), Jilid II, h.45 [↑](#footnote-ref-7)
7. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma‘ al-Malik Fahd Li al-Thiba‘ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 46 [↑](#footnote-ref-8)
8. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma‘ al-Malik Fahd Li al-Thiba‘ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 53 [↑](#footnote-ref-9)
9. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma‘ al-Malik Fahd Li al-Thiba‘ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 153 [↑](#footnote-ref-10)
10. Lihat. Muhammad Yasir Yusuf, *Dinamika Fatwa Bunga Bank di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammaddiyah dan Nahdhatul Ulama*, Media Syariah, Vol. XIV No 2 Juli-Desember 2012, h. 155 [↑](#footnote-ref-11)
11. Lihat. Sulaiman Ibn Atsats Al-Sijistani, *Sunan Abū Daud*, ( Bairut: Dār Al-Kutub Al-‘Arabi), t.th. Jilid III, h.330 [↑](#footnote-ref-12)
12. Lihat. Muhammab Ibn ‘Isa Al-Turmudzi, *Al-Jami’Al-Shoheh Sunan Turmudzi*, ( Bairut: DārAl-Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th), Jilid 1, hal 81. Lihat Juga, Sulaiman Ibn Atsats Al-Sijistani, *Sunan Abi Daud*, ( Bairut: DārAl-Kutub Al-‘Arabi), t.th. Jilid 3, h. 354 [↑](#footnote-ref-13)
13. Lihat. Yusuf Qardhāw*ī*, *Fatwa Antara Ketelitian & Kecerobohan*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), h. 13. [↑](#footnote-ref-14)
14. Lihat. AbūIshāq al-Syāthibi, *al-Muwafaqāt fi ushūl al-Syarī’ah*, (Bairut: Dāral-Kutub al-‘Ilmiyah, tth.), Jilid IV, h. 178 [↑](#footnote-ref-15)
15. Lihat. AbūIshaq Al- Syāthibī, *al-Muwafaqat fi ushul al-Syari’ah*, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, tth.), Jilid IV, h. 179 [↑](#footnote-ref-16)
16. Lihat. Depag RI,*Al-Qur’an dan Terjamahannya*,(Medinah al-Munawwarah: Mujamma‘ al-Malik Fahd Li al-Thiba‘ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 128 [↑](#footnote-ref-17)
17. Lihat. Rifyal Ka’bah, *Hukum Islam di Indonesia*, ( Jakarta: Universitas Yarsi, 1998), h. 214 [↑](#footnote-ref-18)
18. Lihat. Sesuai dengan rumusan *Khittah* pengabdian Majelis Ulama Indonesia (MUI), Maka MUI mempunyai lima fungsi dan peran utama yaitu: *pertama*, sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi ( *Waratsatul al-Anbiya*); *kedua*, sebagai pemberi fatwa (*Mufti)*; *ketiga*, sebagai pembimbing dan pelayan umat (*Ra’i wa Khadim al-Ummah*); *keempat*, sebagai gerakan *ishlah wa al-tajdid*; dan kelima, sebagai penegak Amar Ma’ruf dan Nahi Mungkar. Lihat. Abadul Djamil, dalam: *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*. ( Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama, 2012) cet II, h. ix. [↑](#footnote-ref-19)
19. Lihat. Yusuf al-Qardhāwī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, ( Bairut: Dār al-Fikr, 1998), cet ke 2, h. 906 [↑](#footnote-ref-20)
20. Lihat.Abdul Wahhab Khallāf, *Al- siyāsah syar*‘*iyyahaw Nidham Al-Dawlat Al-Islamiyah,* ( Mesir: Dār Al-Anshar, 1977), h. 15. [↑](#footnote-ref-21)
21. Lihat.Abdurrahman taj, *Al-siyasah al-Syar’iyah wa al-Fiqh al-Islami,* (Mesir: Mathba’ah Dāral-Ta’lif,1993), h. 10. [↑](#footnote-ref-22)
22. Lihat. Al-Yasa’AbūBakar, *Al-Siyasah Al-Syar`iyyah Dan Uli Al-Amr: Pengertian Dan Cakupan Isinya,* Makalah ditulis atas permintaan editor untuk Jurnal Tarjih PP Muhammadiyah, Januari 2014, h. 1-2 [↑](#footnote-ref-23)
23. Lihat. Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Al-Thuruq al-* *Hukmiyyah al*- *siyāsah al-syar‘iyyah*, ( Mekkah Al-Mukarromah: Dār’Alam al-Fawaid: 1428), h. 23 [↑](#footnote-ref-24)
24. Lihat. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *Al-Thuruq Al-Hukmiyah fi Siayasah Al-Syar’iyyah*,( Kairo: Muassah Al-Rabiyah, 1961), h. 3 [↑](#footnote-ref-25)
25. Lihat. A.Djazuli*, Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslatan Umat dalam Rambu-Rambu Syari’ah*, ( Jakarta: Prenada Media Group, 2013), h. 29 [↑](#footnote-ref-26)
26. Lihat. Muhammad bin Shalih al-`Utsaymin, *Al-Ta`līq `ala Al-Siyasah al-Syar`iyyah fī Ishlah al-Rā`i wa al-Ra`iyyah li Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah*, (Riyadh: Dār al-Wathan li al-Nasyr, cet. 1, 1427 H), h. 5 [↑](#footnote-ref-27)
27. Lihat. Zainuddin Ibn Najim Al-Hanafi, *Al-Bahr Al-Rāiq Syarh Kanz Al-Daqāiq*, ( Bairul: DārAl-Makrifah, t.th), Jilid 5, h.76 [↑](#footnote-ref-28)
28. Lihat. Ibn Abidin, *Hasyiah Radd al-Muhtār ‘ala al-Durar al-Mukhtār*, (Beirut, Dār Al-Fikr,1421 H/ 2000M ), Juz 4, h. 76 [↑](#footnote-ref-29)
29. Lihat. Abdul al-Al Atwah, *Al-Madkhal ila al-siyāsah al-syar‘iyyah*, (Riyadh: Dār Al-Afaq, 1993), h. 44 [↑](#footnote-ref-30)
30. Lihat.Abd Jalil Borham, *Konsep siyasah syar`iyyah dan pelaksanaannya Dalam konteks Malaysia*, Makalah, Disampaikan pada Seminar Nasional dengan teman: *Pelaksanaan Siyasah Syar`iyyah Dalam Konteks Masa Kini: Isu Dan Cabaran*, anjuran Kolej Universiti Islam Melaka (KUIM) pada 2 Februari, 2013 di Auditorium Pujangga KUIM, Mekalah, h. 1 [↑](#footnote-ref-31)
31. Lihat. Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Khilāfah*, ( Kairo: Al-Zahra Lil ‘ilam al-Arabi, t.th), h. 22 [↑](#footnote-ref-32)
32. Lihat. AbūZakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Al-Minhāj Syarh Shahih Muslim bin Hajjāj*, ( Bairut: DārIhya Turats al-Arabi, 1392 H), cet II, jilid 12, h. 223 [↑](#footnote-ref-33)
33. Lihat. Imam Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah,* (t.t: Maktabah Syamilah, Versi 3), h. 81 [↑](#footnote-ref-34)
34. Lihat. Abd Rahman bin Muhamad bin Khaldun, *Tarikh Ibnu Khaldun*, (t.t: Maktabah Syamilah, versi 3), Jilid 1, h. 197 [↑](#footnote-ref-35)
35. Lihat. AbūAbdullah Muhamad ibn Umar Al-Taimi Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, (t.t: Maktabah Syamilah, versi 3), Jilid 5, h. 248 [↑](#footnote-ref-36)
36. Lihat. Al-Yasa’ AbūBakar, *Al-Siyasah al-Syar`iyyah Dan Uli Al-Amr: Pengertian Dan Cakupan Isinya,* Makalah ditulis atas permintaan editor untuk Jurnal Tarjih PP Muhammadiyah, Januari 2014, h. 8 [↑](#footnote-ref-37)
37. Lihat. Al-Yasa’ AbūBakar, *Al-Siyasah Al-Syar`iyyah Dan Uli Al-Amr, op.cit.,*, h. 8 [↑](#footnote-ref-38)
38. Lihat. Ahmad bin Muhammad Bin Al-Mahdi Al-Hasani Al-Fasi, *Al-Bahr Al-Madid*, ( Bairut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2002 M/ 1423 H), cet II, Juz II. h. 85 [↑](#footnote-ref-39)
39. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, *Ibid*, h. 128 [↑](#footnote-ref-40)
40. Lihat. Abd Jalil Borham, *Konsep siyasah syar`iyyah dan pelaksanaannya Dalam konteks Malaysia*, Makalah, Disampaikan pada Seminar Nasional dengan teman: *Pelaksanaan Siyasah Syar`iyyah Dalam Konteks Masa Kini: Isu Dan Cabaran*, anjuran Kolej Universiti Islam Melaka (KUIM) pada 2 Februari, 2013 di Auditorium Pujangga KUIM, Melaka, h. 6 [↑](#footnote-ref-41)
41. Lihat. Satria Efendi, “ *Maqâsid al-Syari’ah dan Perubahan Sosial*”, dimuat dalam Dialog ( Badan Litbang-Depag, No, 33 tahun XV, Januari, 1991), h. 29 [↑](#footnote-ref-42)
42. Lihat. AbūIshaq al- Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah*, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, tth.), Jilid IV, h. 110 [↑](#footnote-ref-43)
43. Metode *al-jam’u wa at-taufiq* artinya mengkompromikan diantara dua pendapat yang tampak bertentangan, atau sama diamalkan sesuai konteksnya.Lihat. Aan Supian*, Konsep Syadz dan ‘Illat Kriteria Matan Hadis*, *op,cit*., ( Studia Press, 2005),h.61 [↑](#footnote-ref-44)
44. Metode *bayāni* adalah upaya menemukan hukum dalam teks dengan kajian kebahasaan; metode *ta’līli* disebut juga *qiyāsi* adalah upaya menemukan hukum melalui penemuan ’illat dan mengaitkannya dengan hukum yang ada dalam teks; dan metode *istislāhi* adalah upaya menemukan hukum dengan mempertimbangkan unsur kemaslahatan di dalamnya. Lebih lanjut, lihat Wahbah al-Zuhaili, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Damaskus: Dāral-Fikr, 1426 H/2005 M), Juz 2, h. 330 [↑](#footnote-ref-45)
45. Yang di Maksud Sadd al-Dzari’ah adalah menutup sarana yang membawa kepada kerusakan dan rangka menolak terjadinya kerusakan tersebut. Lihat .Al-Qarafi, *Al-furuq*, ( Bairut: Dār Al-Ma’rifah, t.th) Juz II, h. 33 [↑](#footnote-ref-46)
46. Lihat.Sekretarian MUI, *Pedoman Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, ( Jakarta: Sekeretaris MUI, 2001), h. 10 [↑](#footnote-ref-47)
47. lihat. MUI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* , (Jakarta: MUI . Depag, 2003). [↑](#footnote-ref-48)
48. Lihat. Ma’ruf Amin, dkk*, Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, ( Jakarta: Sekretariat MUI, 2011), h. i-iii [↑](#footnote-ref-49)
49. Lihat. Ichwan Syam, dkk, *Himpunan Fatwa Keuangan Syari DSN MUI*, ( Jakarta: Erlangga, 2017, h.i-iv) [↑](#footnote-ref-50)
50. Dalam buku Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975 ditemukan setidaknya 21 buah fatwa yang masuk dalam kategori Hukum Keluarga, yaitu; 1) Fatwa Perkawinan Campuran,2) Fatwa Talak Tiga Sekaligus, 3) Fatwa Iddah Wafat, 4) Fatwa Adopsi( Pengangkatan anak), 5) Fatwa Pendayagunaan Tanah Warisan, 6) Fatwa Prosedur Pernikahan, 7. Fatwa Pengucapan Shighat Taklik Talak Pada Waktu Upacara Pernikahan, 8) Fatwa Nikah Mut’ah, 9) Fatwa Aborsi, 10) Fatwa Wakaf Uang, 11) Fatwa Kewarisan Saudara Kandung Laki-laki/ Saudara Sebapak, 12) Fatwa Perkawinan Beda Agama, 13) Fatwa Kewarisan Beda Agama, 14) Fatwa Nikah dibawah Tangan, 15) Fatwa Nikah Wisata, 16) Fatwa Wasiat Menghebahkan Kornea Mata, 17) Fatwa Bayi Tabung / Inseminasi Buatan, 18) Fatwa Kloning, 19) Fatwa Transfer Emberio Ke Rahim Titipan, 19) Fatwa Vasektomi dan 20) Fatwa Nikah Usia Dini. 21) fatwa Talak diluar Pengadilan, ( Lihat. Ma’ruf Amin, dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. xii-xx. [↑](#footnote-ref-51)
51. Lihat.Tiem Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, ( Jakarta: Sekeretaris MUI, 2005) h. 43 [↑](#footnote-ref-52)
52. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma‘ al-Malik Fahd Li al-Thiba‘ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 158 [↑](#footnote-ref-53)
53. Lihat. M. A. Sahal Mahfudh, *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005*, ( Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2005), h. 148 [↑](#footnote-ref-54)
54. Lihat. Ma’ruf Amin, dkk*, Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, ( Jakarta: Sekretariat MUI, 2011), h. 534 [↑](#footnote-ref-55)
55. Lihat. Tiem Majelis Ulama Indonesia, *Ijma’ Ulama Indonesia Tahun 2012*, ( Jakarta: Sekeretaris MUI, 2012) h. 46 [↑](#footnote-ref-56)
56. Lihat. *Undang-Undang Republik Indonesia No 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*, ( Jakarta, Pustaka Peduli anak Negeri, t.th), h. 9 [↑](#footnote-ref-57)
57. Lihat. Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ( Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional-Balai Pustaka, 2007), edisi 3, h.314 [↑](#footnote-ref-58)
58. Lihat. Majelis Ulama Indonesia, *Wawasan, Pedoman Dasar dan Pedoman Ruman Tangga Majelis Ulama Indonesia 2005-2010*, ( Jakarta: Sekretariat MUI Pusat, 2006) [↑](#footnote-ref-59)
59. Lihat. Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Siyasah, Termonologi dan Lintas sejarah Politik Islam Sejak Muhammad Saw hingga khulafa Al-Rasyidun*, ( Bandung: Pustaka Setia,2015), h. 26 [↑](#footnote-ref-60)
60. Lihat. M. Atho Mudzhar, *fatwas of the Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988,*( Jakarta:INIS, 1993), edisi dwibahasa, h. 7 [↑](#footnote-ref-61)
61. Lihat. Helmi Karim, *Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam pengembangan hukum Islam,* Disertasi doktor Ilmu Agam Islam,( Jakarta: Perpustakaan Pasca sarjana UIN 1993). [↑](#footnote-ref-62)
62. Lihat. Helmi Karim, *Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam pengembangan hukum Islam,* Disertasi doktor Ilmu Agam Islam,( Jakarta: Perpustakaan Pasca sarjana UIN 1993). [↑](#footnote-ref-63)
63. Lihat. M.B Hooker, dengan judul” *Islam and Medical Science: Evidence from Malaysian and Indonesia Fatwas 1960-1996,* Studia Islamica: Indonesian Journal of Islamic Studies, Volume 4, Number 4, 1997. [↑](#footnote-ref-64)
64. Lihat. Wahiduddin Adams, dengan judul” *Pola penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Undang-Undang 1975 1997*”, Disertasi Doktor Ilmu Agama Islam, ( Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2002) [↑](#footnote-ref-65)
65. Lihat. Wahiduddin Adams, dengan judul” *Pola penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Undang-Undang 1975 1997*”, Disertasi Doktor Ilmu Agama Islam, ( Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2002) [↑](#footnote-ref-66)
66. Lihat. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* Disertasi Doktor Konsentrasi Syari’ah ( Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2008) [↑](#footnote-ref-67)
67. Lihat. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* Disertasi Doktor Konsentrasi Syari’ah (Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2008), h. 368-369 [↑](#footnote-ref-68)
68. Lihat. Muhammad Taufiki, *Penarapan Konsep Ijtihad Tathbiqi Al- Syāthibī dalam Fatwa MUI: Kajian Terhadap fatwa tahun 1997-2007.*( Jakarta: Disertasi Doktor UIN Jakarta, 2008) [↑](#footnote-ref-69)
69. Lihat.Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* disunting oleh Ahmad Jad, Dāral-Hadits, Kairo, cet. 1, 2006. Dalam teks, pengarang memberi nama bukunya ini dengan: *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* *wa al-Wilayat al-Diniyyah*. Tetapi dalam naskah yang dicetak, judulnya menjadi lebih ringkas, mungkin karena judul ini sudah cukup populer, sehingga tiak perlu ditulis lengkap seperti yang diberikan oleh pengarangnya. [↑](#footnote-ref-70)
70. Lihat.Al-Mawardi, *al-ahkām al-sulthāniyyah*. disunting oleh Ahmad Jad, Dāral-Hadits, Kairo, cet. 1, 2006. Dalam teks, pengarang memberi nama bukunya ini dengan: *Al-Ahkam al-Sulthāniyyah* *wa al-Wilayat al-Diniyyah*. Tetapi dalam naskah yang dicetak, judulnya menjadi lebih ringkas, mungkin karena judul ini sudah cukup populer, sehingga tiak perlu ditulis lengkap seperti yang diberikan oleh pengarangnya. [↑](#footnote-ref-71)
71. Lihat. Abū Ya`la, *al-ahkām al-sulthāniyyah* disunting oleh Mahmud Hasan, ( Bairut: Dār al-Fikr, cet. 1, 1994). [↑](#footnote-ref-72)
72. Penyunting di dalam kata pengantar penyuntingan, menyatakan banyak kesesuaian antara buku karangan AbūYa`la dengan buku karngan Al-Mawardi, terutama tentang sistematika. Tetapi di dalam isinya ada perbedaan penting. AbūYa`la mendasarkan kitabnya kepad mazhab Hanabilah, sedang Al-Mawardi mendasarkan kitabnya kepad mazhab Syafi`iah. Beliau menambahkan, dalam tradisi ulama masa lalu, kutip mengutip tanpa menyebutkan sumber adalah hal biasa. Mengingat kedua mereka ini relatif sezaman, tidak diketahui siapa yang lebih dahulu (yang dikutip) dan siapa yang belakangan (yang mengutip) dari keduanya. AbūYa`la, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* disunting oleh Mahmud Hasan, ( Bairut: Dāral-Fikr, cet. 1, 1994), h. 4 [↑](#footnote-ref-73)
73. Buku ini diterbitkan oleh DārAfaq Al-Jadidah, Bairut, 1983 M/ 1403 dikomentari tiem dari Ihya Turats Al-Arabi. Dalam persi lain Buku ini di komentari oleh Muhammad bin Shalih al-`Utsaymin dengan judul “*Al-Ta`līq `ala Al-Siyasah al-Syar`iyyah fī Ishlah al-Rā`i wa al-Ra`iyyah li Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah*, cetakan MaDāral-Wathan li al-Nasyr, Riyadh, cet. 1, 1427 H. [↑](#footnote-ref-74)
74. Lihat. Taqiyuddin AbūAl-Abbas Ibnu Taymiyyah , *Al-Siyasah al-Syar`iyyah fī Ishlah al-Rā`i wa al-Ra`iyyah,* ( Bairut: Dār al-Afaq al-Jadidah, 1983M/1403 H) cet 1, h. 145-146 [↑](#footnote-ref-75)
75. Lihat. Dalam versi arabnya Buku ini terbit dalam dua jilid, oleh penerbit Dār’Alam al-Fawaid: 1428, Mekkah Al-Mukarromah, di komentari oleh Naif Ahmad Alhamd. dan diterjamahkan oleh Adnan Qohar dan Anshoruddin ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul: *Hukum Acara Peradilan Islam*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, cet. 2, 2007. [↑](#footnote-ref-76)
76. Lihat. A.Djazuli, *Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syariah*, ( Jakarta: Jakarta, 2007), cet. 3, h. vii-viii. [↑](#footnote-ref-77)
77. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*,( Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), cet. 2, h. 12. [↑](#footnote-ref-78)
78. Lihat. Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Siyasah, Termonologi dan Lintas sejarah Poliyik Islam Sejak Muhammad Saw hingga khulafa Ar.Rasyidun* (Bandung: Pustaka Setia,2015), h. 11-12 [↑](#footnote-ref-79)
79. Lihat. Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, *Op.cit*. hlm. 240. [↑](#footnote-ref-80)
80. Lihat. Ahyar a. Gayo, *Kedudukan Fatwa MUI Dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah*, (Laporan Akhir Penelitian Hukum, Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum Dan Ham RI, Tahun 2011), h. xiii [↑](#footnote-ref-81)
81. Lihat. Ahyar a. Gayo, *Kedudukan Fatwa Mui Dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah*, Laporan Akhir Penelitian Hukum, Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum Dan Ham RI, Tahun 2011, h. xiv [↑](#footnote-ref-82)
82. Lihat. Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, ( Cairo: Dāral-Tauzi’ wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1993), h. 272 [↑](#footnote-ref-83)
83. Lihat. *Al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuhū*, ( Bairut: DārAl-Fikr, 1989), Jilid VI. H. 16 [↑](#footnote-ref-84)
84. Lihat. Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga ( perdata) Islam Indonesia*, ( Yogyakarta: Academia & Tazzafa, 2010), h. 8 [↑](#footnote-ref-85)
85. Lihat. A.Djazuli*, Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslatan Umat dalam Ramru-Rambu Syari’ah*, ( Jakarta: Prenada Media Group, 2013), h. 24 [↑](#footnote-ref-86)
86. Lihat. Abd Wahhab Kholaf, *Al-Siyāsah al- Syarī’yyah* , ( Kairo: Dāral-Anshar, 1977) h. 15 [↑](#footnote-ref-87)
87. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997),h. 788-789. [↑](#footnote-ref-88)
88. Ḥasan „Atiyyah dan Muḥammad Sharqi Amīn (ed.), *Mu‟jam al-Waṣiṭ* (Kairo: tp, 1972), h. 517. [↑](#footnote-ref-89)
89. Lihat. Abū Ishāq Al-Syātibi, *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Syarī’ah*, (Beirut: Dāral-Ma’rifah, 2004), juz II, h. 350 – 351 [↑](#footnote-ref-90)
90. Lihat. Thahir bin Asyur, *Maqāṣid al-Sharī*‘*ah,* *Op. Cit*., hal. 278 [↑](#footnote-ref-91)
91. Lihat. AbūIshāq Al-Syātibi, *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Syarī’ah*, (Beirut: Dāral-Ma’rifah, 2004), juz II, h. 350 – 351 [↑](#footnote-ref-92)
92. Al-Thufi mendefinisikan Maslahah secara syara’ dengan:

    السبب المؤدى الى مقصود الشارع عبادة أو عادة

    Lihat. Najamuddin Al-Thūfī, *Syarh al-Hadis Arba'in al-Nawaiyah* dalam Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fī at-Tasyri' al-Islāmī wa Najmuddin al-Thūfī*.( Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), h. 126 [↑](#footnote-ref-93)
93. Lihat. Najamuddin Al-Thūfī, *Syarh al-Hadis Arba'in al-Nawaiyah* dalam Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fī at-Tasyri' al-Islāmī wa Najmuddin al-Thūfī*,.( Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), h. 272. [↑](#footnote-ref-94)
94. Lihat. Saifudin Zuhri, Dinamika Pemikiran Teologi al-Thufi dalam Membangun Teori Maslahat, dalam : Munir dkk ( ed) *Teologika Jurnal-Jurnal Ilmu Ushuludin*, ( Semarang: Fakultas Ushuludin IAIN Walisongo, Volume 20, Nomor 2, 2009), h. 12. [↑](#footnote-ref-95)
95. Lihat. Imam Fawaid, *Konsep Pemikiran al- Thufi Tentang Mashlahah Sebagai Metode Istinbath Hukum Islam*, Jurnal Lisan Al-Hal, “Volume 6, No. 2, Desember 2014”, h. 298 [↑](#footnote-ref-96)
96. Lihat. Najamuddin Al-Thūfī, *Syarh al-Hadis Arba'in al-Nawaiyah* dalam Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fī at-Tasyri' al-Islāmī wa Najmuddin al-Thūfī*. ( Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), h. 125-126 [↑](#footnote-ref-97)
97. Lihat. Najamuddin Al-Thūfī, *Syarh al-Hadis Arba'in al-Nawaiyah* dalam Mustafa Zaid, *Al-maslahah fī at-Tasyri' al-Islāmī wa Najmuddin al-Thūfī* .( Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), h. 40 [↑](#footnote-ref-98)
98. Lihat. Najamuddin Al-Thūfī, *Syarh al-Hadis Arba'in al-Nawaiyah* dalam Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fī at-Tasyri' al-Islāmī wa Najmuddin al-Thūfī*.( Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), h. 239 [↑](#footnote-ref-99)
99. Lihat. Najamuddin Al-Thūfī, *Syarh al-Hadis Arba'in al-Nawaiyah* dalam Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fī at-Tasyri' al-Islāmī wa Najmuddin al-Thūfī*. ( Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), h. 125 [↑](#footnote-ref-100)
100. Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā, Min ‘Ilm al-Uṣūl*, ( Kairo: Dār al-Fikr, 1936), h.287. [↑](#footnote-ref-101)
101. Lihat. Muhammad Taufiki, *Penarapan Konsep Ijtihad Tathbiqi Al- Syāthibī dalam Fatwa MUI: Kajian Terhadap fatwa tahun 1997-2007*), ibid, h. 4 [↑](#footnote-ref-102)
102. Lihat. Ali Ahmad Al-Nadwi, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyah*, ( Damascus: DārAl-Qalam, t.th), h. 158 [↑](#footnote-ref-103)
103. Lihat. Muhamad bin Ahmad bin Abi Sahal Al-Sarakhsyi, *Usul al-Sarakhsi*, ( Bairut : DārAl-Kutub Al-‘ilmiyah, 1414 H/ 1993 M), Jilid 2, h. 182 [↑](#footnote-ref-104)
104. Lihat. Muhammad Taufiki, *Penarapan Konsep Ijtihad Tathbiqi Al-Syāthibī dalam Fatwa MUI: Kajian Terhadap fatwa tahun 1997-2007.*( Jakarta: Disertasi Doktor UIN Jakarta, 2008), h.3 [↑](#footnote-ref-105)
105. Lihat. Thahir bin Asyur, *Maqāṣid Al-Sharī*‘*Ah Al-Islāmiyah,* ditahkik dan dikomentari oleh Muhammad al-Thahir al-Misawiy, (Kuala Lumpur: Darul Fajr, cet. I, 1999), hal. 268 [↑](#footnote-ref-106)
106. Lihat. Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2014), h. 1-2 [↑](#footnote-ref-107)
107. Lihat.Teuku M. Radhie, “Pembaruan dan Politk Hukum dalam Rangka Pembangunan Nasional, dalam *Prisma*, No. 5, Th. II, Desember 1973, h. 3. [↑](#footnote-ref-108)
108. Lihat. Hikmahanto Juwono, “Politik Hukum UU bidang Ekonomi di Indonesia”, Hand out Kuliah Kebijakan Pembangunan Hukum Program Doktro (S3) UII. [↑](#footnote-ref-109)
109. Lihat. Baqir Manan, “Mengkaji Ulang Syariah dan Hukum Menuju Pembangunan Hukum Nasional”, makalah diskusi panel Fakultas Hukum Universitas Brawijaya Malang tanggal 4 Juli 1994, h. 17-18. [↑](#footnote-ref-110)
110. Lihat. C.F.G. Sunaryati Hartono, *Politk Hukum menuju Satu Sistem Hukum Nasional*. Bandung: Alumni, 1999, h. 69. [↑](#footnote-ref-111)
111. Lihat. Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2014), h. 1-2 [↑](#footnote-ref-112)
112. Lihat. Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2014), h. 7, 19 dan 20 [↑](#footnote-ref-113)
113. Lihat. Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2014), h. 23 [↑](#footnote-ref-114)
114. Lihat. Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2014), h. 373 [↑](#footnote-ref-115)
115. . Lihat lebih lanjut: Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*,( Jakarta: UI Press, 1990), h. 67-69 [↑](#footnote-ref-116)
116. Lihat. Masrizal, *Pemikiran Politik Al-Mawardi,* Makalah tidak di publikasikan, h, 12 [↑](#footnote-ref-117)
117. Di mana Al-Mawardi telah merumuskan teori itu pada abad XI, sedangkan di Eropa teori kontrak sosial baru muncul untuk pertama kalinya pada abad XVI. Lihat. Masrizal, *Pemikiran Politik Al-Mawardi,* Makalah tidak di publikasikan, h, 12 [↑](#footnote-ref-118)
118. Lihat. Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*, ( Mesir: Mathba’ah al-Nahdhah al-Mishriyat, 1979), h. 94 [↑](#footnote-ref-119)
119. Lihat. Abū Hasan  Ali  bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri, *Adab al-Dinya wa al-Dīn*, ( Cairo: t.t: 1950), h. 122 dan seterusnya. [↑](#footnote-ref-120)
120. Lihat. Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan UUD 1945*, ( Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1995) h. 11, [↑](#footnote-ref-121)
121. Lihat. Abū Hasan  Ali  bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri,, *Adab al-Dinya wa al-Din*, ( Cairo: t.t: 1950), h. 116 [↑](#footnote-ref-122)
122. Lihat. Abū Hasan  Ali  bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*, (Bairut: Dar Fikr, t.th), h. 3 dan 5 [↑](#footnote-ref-123)
123. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 231 [↑](#footnote-ref-124)
124. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Al-Hukūmāt al-Islamiyāt,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983), h. 43 [↑](#footnote-ref-125)
125. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Al-Hukūmāt al-Islamiyāt,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983), h. 44 [↑](#footnote-ref-126)
126. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Al-Hukūmāt al-Islamiyāt,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983), h. 32-33 [↑](#footnote-ref-127)
127. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siayasah, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 299. [↑](#footnote-ref-128)
128. Lihat. Muhamad Iqbal, *Fiqh siayasah Kontekstualisasi Doktirin Politik Islam*, ( Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), h. 7 [↑](#footnote-ref-129)
129. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Al-Hukūmāt al-Islamiyāt,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983), h. 45 [↑](#footnote-ref-130)
130. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Al-Hukūmāt al-Islamiyāt,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983), h. 33-36 [↑](#footnote-ref-131)
131. Menurut M.Atho Mudzhar, Produk pemikiran hukum Islam itu ada empat macam, yaitu kitab-kitab fiqih, peraturan perundang-undangan di negara muslim, fatwa ulama dan keputusan pengadilan Agama. Lihat. M. Atho Mudzhar, *Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Pemikiran Hukum Islam*, dalam Mimbar Hukum, No 4 Tahun II, 1991, h.21 [↑](#footnote-ref-132)
132. Lihat. Kartini Kartono, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*, ( Bandung: ManDārMaju, 1996) Cet VII, h. 33 [↑](#footnote-ref-133)
133. Lihat. Mardalis, *Metode penelitian: suatu pendekatan Proposal,* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996) Cet I, h. 26. [↑](#footnote-ref-134)
134. Lihat. Mardalis, *Metode penelitian: suatu pendekatan Proposal,* *ibid*., 132 [↑](#footnote-ref-135)
135. Lihat. Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek* ( Jakarta: Rineka Cipta, 1993), Cet II, h. 205 [↑](#footnote-ref-136)
136. Menurut Quraish Shihab, dalam Al-Qur’ān tidak ditemukan kata yang terbentuk dari akar *kata sāsa-yasūsu*, namun ini bukan berarti bahwa Al-Qur’ān tidak menguraikan soal politik. Uraian Al-Qur’ān tentang politik secara sepintas dapat ditemukan pada ayat-ayat yang berakar kata *hukm*. Dari akar kata ini terbentuk kata *hikmah* yang pada mulanya berarti kendali. Maka ini sejalan dengan asal makna kata *sāsa-yasūsu-siayāsah*, yang berarti mengemudi, mengendalikan, pengendali dan cara pengendalian. Lihat. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’ān, Tafsir Tematik Atas Perbagai Persolan Umat*, ( Bandung: Mizan, 2013), h. 548-549. Untuk memperdalam makna *sasa-yasusu* lihat.Ahamd Mukhtar Abdul hamid Umar, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyah al-Mu’ashirah*, ( t.t: ‘Alam al-Kutub, 2008), Jilid III, h. 1153 [↑](#footnote-ref-137)
137. Lihat. Ahmad Ibn Muhammad Ibn ‘Ali Al-Fayumi, *Mishbāh al-Munīr*, ( t.t: Maktabah al-Syamilah, t.tp), Jilid iv, h. 735 [↑](#footnote-ref-138)
138. Lihat. Radhi al-Din al-Hasan Ibn Muhammad Ibn al-Hasan al-Qurasyi, *al-‘Abbad al-Zakhīr wa al-Lubāb al-Fakhīr*, ( t.t: Maktabah al-Syamilah, t.tp), h. 124 [↑](#footnote-ref-139)
139. Lihat. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’ān, Tafsir Tematik Atas Perbagai Persoalan Umat*, ( Bandung: Mizan, 2013), h. 548-549 [↑](#footnote-ref-140)
140. Lihat. Haris Sulaiman al-Farūqi, *Al-Mu*‘*jam al-Qanūni*,( Bairut: Maktabah Libanon,1983), h. 185 [↑](#footnote-ref-141)
141. Lihat. Ahamd Mukhtar Abdul hamid Umar, *Mu*‘*jam al-Lughah al-‘Arabiyah al-Mu*‘*ashirah*, ( t.t: ‘Alam al-Kutub, 2008), Jilid III, h. 1153 [↑](#footnote-ref-142)
142. Lihat. Abu al-Fadl Jamaluddin Muhammad bin Mukarram, Ibn *Manzhūr, Lisān al‘Arab,* (Kairo: Darul Hadits, 2003) Jilid VI, h. 107 [↑](#footnote-ref-143)
143. Lihat. Luwis Ma’luf, *al-Munjid*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1976), Jilid. I, h. 362 [↑](#footnote-ref-144)
144. Lihat. Al-Qadhi Abi Al-Abbas Ahmad al-Syamma’ Al-Hantati, *Mathali’ al-Tamam Wa Nashaih al-Anam*,( t.t: Maktabah al-Syamilah, t.tp), h. 7 [↑](#footnote-ref-145)
145. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 23 [↑](#footnote-ref-146)
146. Lihat. Abdul Wahhab Khallāf, *Al-Siyāsah al-syar‘iyyah aw Nidhām Al-Dawlah Al-Islāmiyah Fi al-Syu’ūn al-Dustūriyah wa al-Khārijiyah wa al-Māliyah,*( Cairo : Mathba’ah al-Slafiyah, 1350 H), h. 4 [↑](#footnote-ref-147)
147. Lihat. Bahansi Ahmad Fathi, *Al-Siyāsah al-Jināiyah fi al- Syari’at*, ( Mesir: Maktabah Dar al-‘Urubat, 1965), h. 61 [↑](#footnote-ref-148)
148. Menurut Yusuf al-Qardhāwī, Syari’ah adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-Nya tentang urusan agama, atau hukum agama yang ditetapkan dan diperintahkan oleh Allah seperti puasa, sholat, haji, zakat dan seluruh amal kebaikan, dan dari mualamah yang tidak tercapai kehidupan manusia kecuali melakukannya seperti jual beli, nikah dan lain-lain. lihat. Yusuf al-Qardhāwī *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī*‘*ah, Bain al- Maqāṣid Kulliah wa an-Nushūs al-Juz’iyah* ( Mesir: Dar al-Syuruq, 2008) cet ke-3, h. 16 [↑](#footnote-ref-149)
149. Lihat. Abī Hilāl al-‘Askari, *al-Furūq al-Lughwiyah*, ( Bairut: Muassasah al-Nasyar al-Islami, 1412 H), Jilid I, h.299 [↑](#footnote-ref-150)
150. lihat. Yusuf al-Qardhāwī *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī*‘*ah, Bain al- Maqāṣid Kulliah wa an-Nushūs al-Juz’iyah* ( Mesir: Dar al-Syuruq, 2008) cet ke-3, h. 19 [↑](#footnote-ref-151)
151. Lihat. Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abd al-Rozzaq al-Husaini, *Tāj al-‘Arūsy Min Jawahir al-Qāmūs*, ( t.t: Dar al-Hidayah, t.tp), Jilid xxi, h. 258 [↑](#footnote-ref-152)
152. Lihat. Muhammad Ibn Abi Bakar Ibn ‘Abd al-Qadir al-Rāzī, *Mukhtār al-Shihāh*, ( Bairut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1995), Jilid I, h. 354 [↑](#footnote-ref-153)
153. Lihat. Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abd al-Rozzaq al-Husaini, *Tāj al-‘Arūsy Min Jawahir al-Qāmūs*, ( t.t: Dar al-Hidayah, t.tp), Jilid xxi, h. 259 [↑](#footnote-ref-154)
154. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 817 [↑](#footnote-ref-155)
155. Lihat. Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Siyasah, Terminologi dan Lintas Sejarah Politik Islam Sejak Muhammad Saw Hingga Al-Khulafa Ar-Rasyidun*, ( Bandung: Pustaka Setia, 2015), h.15 [↑](#footnote-ref-156)
156. Lihat. Manna'*,* Al-Qathān, *Mabāhits fī ‘Ulūm Al-Qur'ān*,( Bairut: Dār al-Fikr, 1981), h. 277 [↑](#footnote-ref-157)
157. Lihat. Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Siyasah, Terminologi dan Lintas Sejarah Politik Islam Sejak Muhammad Saw Hingga Al-Khulafa Ar-Rasyidun*, ( Bandung: Pustaka Setia, 2015), h.15 [↑](#footnote-ref-158)
158. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 817 [↑](#footnote-ref-159)
159. Lihat. Abul Ala Al-Maududi, *Politik Islam, Konsepsi dan Dokumentasi*, ( Surabaya: Bina Ilmu, 1990) h. 156 [↑](#footnote-ref-160)
160. Lihat. Abdul Wahhab Khallāf, *Al-Siyāsah al-syar‘iyyah aw Nidhām Al-Dawlah Al-Islāmiyah fī al-Syu’ūn al-Dustūriyah wa al-Khārijiyah wa al-Māliyah,*( Cairo : Mathba’ah al-Salafiyah, 1350 H), h. 14 [↑](#footnote-ref-161)
161. Lihat. Abdul Wahhab Khallāf, *Al-Siyāsah al-syar‘iyyah aw Nidhām Al-Dawlah Al-Islāmiyah fī al-Syu’ūn al-Dustūriyah wa al-Khārijiyah wa al-Māliyah,*( Cairo : Mathba’ah al-Salafiyah, 1350 H), h. 14-15 [↑](#footnote-ref-162)
162. Lihat. Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fī al*- *siyāsah al-syar‘iyyah*, ( Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2013), h. 15-16 [↑](#footnote-ref-163)
163. Lihat. Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fī al*- *siyāsah al-syar‘iyyah*, ( Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2013), h. 15 [↑](#footnote-ref-164)
164. Lihat. Abdurrahman Taj, *Al- siyāsah al-syar*‘*iyyah wa al-Fiqh al-Islāmī,* (Mesir: Dar al-Ta’lif,1993), h. 11. [↑](#footnote-ref-165)
165. Lihat. Zainuddin Ibn Nujaim Al-Hanafi, *al-Bahr al-Rāiq Syarh Kanz ad-Dāqaiq*, ( Bairul: Dar Al-Makrifah, t.th), Jilid 5, h.76 [↑](#footnote-ref-166)
166. Lihat. Abd al-‘Al Ahmad Athwah, *Al-Madkhal ilā al-siyāsah al-syar*‘*iyyah*, (Riyadh: Jam’iah al-Imam Muhammad Ibn Su’ud al-Islamiyah, 1993), h. 44 [↑](#footnote-ref-167)
167. Lihat. Ibn Abidin, *Hāsyiah Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durar al-Mukhtār*, (Beirut, Dār al-Fikr, 1421 H/ 2000M ), Juz 4, h. 76, lihat juga. Bahansi Ahmad Fathi, *Al-Siyasah al-Jinaiyah fi al- Syari’at*, ( Mesir: Maktabah Dar al-‘Urubat, 1965), h. 61 [↑](#footnote-ref-168)
168. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 26 [↑](#footnote-ref-169)
169. Lihat. Abd Jalil Borham, *Konsep siyasah syar`iyyah dan pelaksanaannya Dalam konteks Malaysia*, Makalah, Disampaikan pada Seminar Nasional dengan teman: *Pelaksanaan Siyasah Syar`iyyah Dalam Konteks Masa Kini: Isu Dan Cabaran*, anjuran Kolej Universiti Islam Melaka (KUIM) pada 2 Februari, 2013 di Auditorium Pujangga KUIM, Melaka, h. 1 [↑](#footnote-ref-170)
170. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 26 [↑](#footnote-ref-171)
171. Firmannya: 59. Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. [↑](#footnote-ref-172)
172. Lihat. Abdurrahman Tāj, *Al- siyāsah al-syar*‘*iyyah wa al-Fiqh al-Islāmī,* (Mesir: Mathba’ah Dar al-Ta’lif,1993), h. 10-11 [↑](#footnote-ref-173)
173. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 25 [↑](#footnote-ref-174)
174. Lihat. Muhamad Iqbal, *Fiqh siayasah Kontekstualisasi Doktirin Politik Islam*,( Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), h. 8-9 [↑](#footnote-ref-175)
175. Lihat. Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan UUD 1945*, ( Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1995) h. 11 [↑](#footnote-ref-176)
176. Lihat. *Musnad al-Imām Ahmad bin Hambal*, ( Bairut: Mussasah al-Risalah: 1420 H/ 1999 M), cet II, Jilid 2, h. 333 [↑](#footnote-ref-177)
177. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 128 [↑](#footnote-ref-178)
178. Lihat. Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan UUD 1945*, ( Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1995) h. 11, [↑](#footnote-ref-179)
179. Bunyana Sholihin, *Kaidah Hukum Islam*,( Yogyakarta: Total Media, 2016) h. 96 [↑](#footnote-ref-180)
180. Lihat. Muhamad Iqbal, *Fiqh siayasah Kontekstualisasi Doktirin Politik Islam*, ( Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), h. 7 [↑](#footnote-ref-181)
181. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 532 [↑](#footnote-ref-182)
182. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 268 [↑](#footnote-ref-183)
183. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h.103 [↑](#footnote-ref-184)
184. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h.789 [↑](#footnote-ref-185)
185. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h.128 [↑](#footnote-ref-186)
186. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 128 [↑](#footnote-ref-187)
187. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 846 [↑](#footnote-ref-188)
188. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 46 [↑](#footnote-ref-189)
189. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 271 [↑](#footnote-ref-190)
190. Lihat. Abu Daud Sulaiman bin al-Asy’ats al-Sijistani, *Sunan Abū Daud*, ( Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.th), Jilid 2, h, 340 [↑](#footnote-ref-191)
191. Lihat. Muhammad ibn Fatuh al-Humaidi, *Al-Jam*‘*u Bain al-Shohihain al-Bukhāri wa Muslim*, ( Bairut: Dar Ibn Hazm, 2002), Cet ke- 2, Jilid II, h. 110 [↑](#footnote-ref-192)
192. Lihat. Taqiu al-Din Abu al-‘Abbas Ahamd Ibn Taimiyah*, al-Syar`iyyah fī Ishlah al-Rā`i wa al-Ra`iyyah*, ( Bairut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th), h. 9 [↑](#footnote-ref-193)
193. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri, *Al-Jāmi’ Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), Jilid I, h. 133. Lihat juga. Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al- Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim,*( Bairut: Dar al-Jail, t.th), Jilid III, h. 93 [↑](#footnote-ref-194)
194. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), Jilid VIII, h. 127. Lihat juga. Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al- Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim,*( Bairut: Dar al-Jail, t.th), Jilid V, h. 86 [↑](#footnote-ref-195)
195. Lihat juga. Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al- Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim,*( Bairut: Dar al-Jail, t.th), Jilid VI, h. 6 [↑](#footnote-ref-196)
196. Lihat. Zakariya Ibn Ghulam Qadir al-Bakistani, *Ushūl al-Fiqh ‘Ala Manhaj Ahl al-Hadīs*, ( Jeddah: Dar al-Kharraz,2002), h. 48. Lihat Juga. Shalih Ibn Muhammad Ibn Hasan al-Asmary, *Majmu’ah al-Fawaid al-Bahiyah ‘ala Manzhumah Al-Qawā‘id al-Bahiyah*, ( t.t: Dar al-Shumai’I, 2000), 112 [↑](#footnote-ref-197)
197. Lihat. Zain al-‘Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1980 ), h. 123. Lihat juga. Abd al-Rahman Bin Abi Bakar al-Suyuthi, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir,* ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 ), h. 121 [↑](#footnote-ref-198)
198. Lihat. Lihat. Mahmud Abd al-Hadi Fa’ur, *al-Maqāṣid ‘Ind al-Imām al-Syāthibī, Dirāsah Ushulyah Fiqhiyah*, ( Libanon: Tho’ba’ah shaida, 2006), h. 340 [↑](#footnote-ref-199)
199. Untuk mengetahui lebih luas peristiwa Tsaqifah bani Sa’idah lihat. Abd al-Malik bin Hisyam bin Ayyub al-Himyari, *al-Sirah al-Nabwiyah*, ( Bairut: Dar al-Jail, 1411 H), Juz vi, h. 77 [↑](#footnote-ref-200)
200. Lihat. Philip K. hitti, *History Of The Arabs*, terj R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamat Riyadi,( Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), h. 222-223 [↑](#footnote-ref-201)
201. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta:Prenada Media Group, 2015), h. 21 [↑](#footnote-ref-202)
202. Lihat. H.A.R Gibb dan J. H. Krames, membagi fase pemerintahan Ustman Ibn Affan menjadi dua periode: enam tahun pertama merupakan pemerintahan yang bersih dari pengangkatan kerabat sebagai pejabat Negara ( bebas KKN); sedang enam tahun terakhir yang merupakan periode pemerintahan yang tidak bersih dari pengangkatan kerabat sebagai pejabat Negara. ( lihat. H.A.R Gibb dan J. H. Krames, *Shorter Encyclopedia of Islam*, ( Leiden: E.J.Brill, 1961), h. 616 [↑](#footnote-ref-203)
203. Lihat. Jaih Mubarok, *Sejarah Peradaban Islam*, ( Bandung: Pustaka Islamika, 2008), h. 107 [↑](#footnote-ref-204)
204. Lihat. Abu al- ‘Ala al-Maududi, *Khilafah dan Kejaraan*, ( Bandung: Mizan, 1990), h. 138 [↑](#footnote-ref-205)
205. Lihat. Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tarīkh al-Khulafā*, ( Bairut: Dār al-Fikr, t.th), h. 144 [↑](#footnote-ref-206)
206. Lihat. Abu al- ‘Ala al-Maududi, *Khilafah dan Kejaraan*, ( Bandung: Mizan, 1990), h. 206 [↑](#footnote-ref-207)
207. Lihat. Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tarīkh al-Khulafā*, ( Bairut: Dār al-Fikr, t.th), h. 163 [↑](#footnote-ref-208)
208. Lihat. Jaih Mubarok, *Sejarah Peradaban Islam*, ( Bandung: Pustaka Islamika, 2008), h. 112 [↑](#footnote-ref-209)
209. Lihat. Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, ( Yogyakarta: Kota Kembang, 1989), h. 63 [↑](#footnote-ref-210)
210. Lihat. Mujar Ibnu Syarfif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah, Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, ( Jakarta: Erlangga, 2008), h. 28 [↑](#footnote-ref-211)
211. Lihat. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* ( Jakarta: UI Pres, 2005) h. 50-51 [↑](#footnote-ref-212)
212. Lihat. Mujar Ibnu Syarfif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah, Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, ( Jakarta: Erlangga, 2008), h. 29 [↑](#footnote-ref-213)
213. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta:Prenada Media Group, 2015), h. 23. [↑](#footnote-ref-214)
214. Lihat. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan pemikiran,* (Jakarta : UI Press, 1991), h.43 [↑](#footnote-ref-215)
215. Lihat. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan pemikiran,* (Jakarta : UI Press, 1991), h.43 [↑](#footnote-ref-216)
216. Lihat. Mujar Ibnu Syarfif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah, Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, ( Jakarta: Erlangga, 2008), h. 32. [↑](#footnote-ref-217)
217. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta:Prenada Media Group, 2015), h. 25 [↑](#footnote-ref-218)
218. Lihat. Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah, Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, ( Jakarta: Erlangga, 2008), h. 34-35 [↑](#footnote-ref-219)
219. Lihat. Umar bin ‘Ali bin Musa al-Bazzar Abu Hafsh, *al-‘Alam al-Aliyah fi Manaqib Ibn Taimiyah*, ( Bairut: al-Maktab al-Islami, 1400 H), h. 16 [↑](#footnote-ref-220)
220. Kitab ini Persi Arabnya di cetak di Bairut: Dar al-Afaq al-Jadidah, berjumlah 159 halaman. Dalam persi Indonesianya berjudul Etika Politik Islam, diterjemahkan oleh Rafi’ Munawwar,dicetak oleh Risalah Gusti, Surabaya. [↑](#footnote-ref-221)
221. Ibn Taimiyah, *Majmū’ al-Fatāwa* Dicetak oleh Dar al-Wafa Riyadh, di Takqiq oleh Anwar Al-Baz. 2005. [↑](#footnote-ref-222)
222. *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd al-Syi’ah wa al-Qadariyah* diterbitkan oleh Muassasah Qurthubah, di Tahqiq oleh Muhammad Rasyad Salim terdiri dari tujuh jilid. [↑](#footnote-ref-223)
223. Lihat. Taqi al Din Abu al-Abbas Ibn Taimiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd al-Syi’ah wa al-Qadariyah,* ( Riyadh: Maktabah Riyadh al-Haditsh, t.tp), Juz II. h. 197-198 [↑](#footnote-ref-224)
224. Lihat. Taqi al Din Abu al-Abbas Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah al-Syar`iyyah fī Ishlah al-Rā`i wa al-Ra`iyyah,* (Bairut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.tp), h. 14 [↑](#footnote-ref-225)
225. Lihat. Taqi al Din Abu al-Abbas Ibn Taimiyah, *Majmū’ al-Fatāwa*, ( Bairut: Dar al-‘Arabiyah, t.tp ), Juz, xxviii, h. 255 [↑](#footnote-ref-226)
226. Lihat. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, ( Bairut: Dal al-Fikr, t.tp), h. 41 [↑](#footnote-ref-227)
227. Lihat. Mujar Ibnu Syarfif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah, Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, ( Jakarta: Erlangga, 2008), h. 37 [↑](#footnote-ref-228)
228. Lihat. Ahmad Syafi’i Ma’arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* ( Jakarta: LP3s, 1985), h. 38 [↑](#footnote-ref-229)
229. Lihat. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan pemikiran,* (Jakarta : UI Press, 1991), h.115 [↑](#footnote-ref-230)
230. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta:Prenada Media Group, 2015), h. 29 [↑](#footnote-ref-231)
231. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta:Prenada Media Group, 2015), h. 30 [↑](#footnote-ref-232)
232. Lihat. Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, ( Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 69 [↑](#footnote-ref-233)
233. Lihat. Rasyid Ridha, *khilāfāt aw al-Imamat al-‘Uzhmāt*, ( Cairo: Al-Manar, t.th), h. 56 [↑](#footnote-ref-234)
234. Rasyid Ridha, *khilāfāt aw al-Imamat al-‘Uzhmāt*, ( Cairo: Al-Manar, t.th), h. 10 [↑](#footnote-ref-235)
235. Lihat. Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah, Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, ( Jakarta: Erlangga, 2008), h. 40 [↑](#footnote-ref-236)
236. Lihat. Sayyid Quthub, *Ma’alim Fi al-Thariq*, terj. *Petunjuk Jalan*, ( Bandung: Al-Ma’arif,t.tp), h. 55 [↑](#footnote-ref-237)
237. Lihat. Abu al-‘Ala al-Maududi, *Islamic Law and Constitution*, ( Lahore: Islamic Publications Ltd, 1975 [↑](#footnote-ref-238)
238. Pandangan Politik Khomaini dan sikap anti Baratnya dapat di lihat dalam karyanya *Hukumat Islam*. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta:Prenada Media Group, 2015), h. 31 [↑](#footnote-ref-239)
239. Lihat. Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah, Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, ( Jakarta: Erlangga, 2008), h. 92 [↑](#footnote-ref-240)
240. Buku ini diterbitkan pertama sekali tahun 1925 [↑](#footnote-ref-241)
241. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, ( Jakarta: aja Grafindo Persada, 1994), h. 304 [↑](#footnote-ref-242)
242. Lihat. Ali Abd Raziq, *Al-Islām wa Uṣūl al-Hukm,*(Cairo: Syirkah Musahamah Mishriyah, 1925) Cet III, h. 64-65 [↑](#footnote-ref-243)
243. Lihat. Ali Abd Raziq, *Al-Islām wa Uṣūl al-Hukm,*(Cairo: Syirkah Musahamah Mishriyah, 1925) Cet III, h. 55 [↑](#footnote-ref-244)
244. Lihat. Ali Abd Raziq, *Al-Islām wa Uṣūl al-Hukm,* ( Cairo: Syirkah Musahamah Mishriyah, 1925) Cet III, h. 103 [↑](#footnote-ref-245)
245. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta:Prenada Media Group, 2015), h. 31 [↑](#footnote-ref-246)
246. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta:Prenada Media Group, 2015), h. 31 [↑](#footnote-ref-247)
247. Lihat. Abd al-Athi Muhammad Ahmad, *A1-Fikr* *al-Siyasi li al-Imam Muhammad Abduh,* ( Mesir: al-hai’at al-Mishriyat al-Ammat li al-Kitab, 1978), h. 69. [↑](#footnote-ref-248)
248. Lihat. Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara, Sejarah dan Pemikiran*, ( Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1991), h. 132 [↑](#footnote-ref-249)
249. Lihat. Abd al-Athi Muhammad Ahmad, *A1-Fikr* *al-Siyasi li al-Imam Muhammad Abduh,* ( Mesir: al-hai’at al-Mishriyat al-Ammat li al-Kitab, 1978), h. 149 [↑](#footnote-ref-250)
250. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, ( Jakarta: aja Grafindo Persada, 1994), h. 282 [↑](#footnote-ref-251)
251. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta:Prenada Media Group, 2015), h. 32 [↑](#footnote-ref-252)
252. Lihat. Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah, Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, ( Jakarta: Erlangga, 2008), h. 40 [↑](#footnote-ref-253)
253. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, ( Jakarta: aja Grafindo Persada, 1994), h. 285 [↑](#footnote-ref-254)
254. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Al­-Hukumāt al-lslamiyāt,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983), h. 43 [↑](#footnote-ref-255)
255. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Al­-Hukumāt al-lslamiyāt,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983), h. 44 [↑](#footnote-ref-256)
256. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Al­-Hukumāt al-lslamiyāt,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983), h. 45 [↑](#footnote-ref-257)
257. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Al­-Hukumāt al-lslamiyāt,*( Mesir: Dar al-Ma’arif, 1983), h. 33-36 [↑](#footnote-ref-258)
258. Lihat. Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah, Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, ( Jakarta: Erlangga, 2008), h. 40 [↑](#footnote-ref-259)
259. Lihat. Muhammad Iqbal, *Fiqh siyasah,Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta: Prenada Media Group, 2015), h. 32-33 [↑](#footnote-ref-260)
260. Lihat. Al-Syaukāni, *Irsyād al-fuhūl ila Tahqiq min ‘Ilm al-Ushūl*, ( Bairut: Dār al-Fikr, t.th), h. 198 [↑](#footnote-ref-261)
261. Lihat. Abd al-Hakīm ‘Abd al-Rahman As‘ad al-Sa‘di, *Mabāhits al-‘Illah fī al-Qiyās ‘ind al- Usūliyyîn*, (Beirut: Dâr al-Basyâ’ir al-Islâmiyyah, 1406 H/1986 M), h. 28 [↑](#footnote-ref-262)
262. Lihat. Nasrun Harun, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani, Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, ( Jakarta Logos Waca Ilmu, 1999), h. 10 [↑](#footnote-ref-263)
263. Lihat. Muhammad al-Khudari Bik, *Usūl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1988 M), h. 293. [↑](#footnote-ref-264)
264. Lihat. Wahbah al-Zuhaili, *Usūl al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1406 H /1986 M), Juz ke-1, h. 633. [↑](#footnote-ref-265)
265. Lihat. ‘*Masādir al-Tasyrī‘ fī Mā lā Nassa fīh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1392 H/1972 M), h. 47. [↑](#footnote-ref-266)
266. ‘Abd al-Hakîm ‘Abd al-Rahmân As‘ad al-Sa‘di, *Mabāhits al-‘Illah fī al-Qiyās ‘ind al- Usūliyyīn*, h. 94. [↑](#footnote-ref-267)
267. Muhammad al-Khudari Bik, *Usûl al-Fiqh*, *ibid*, h. 299. [↑](#footnote-ref-268)
268. Abd al-Hakîm ‘Abd al-Rahmân As‘ad al-Sa‘di, *Mabāhits al-‘Illah fī al-Qiyās ‘ind al- Usūliyyīn*,, h. 399. [↑](#footnote-ref-269)
269. Lihat. Abd al-Hakîm ‘Abd al-Rahmân As‘ad al-Sa‘di, *Mabāhits al-‘Illah fī al-Qiyās ‘ind al- Usūliyyīn*,, h. 399. [↑](#footnote-ref-270)
270. Muhammad Abû Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, (Beirut.: Dâr al-Fikr al-‘Arabiy, t.th.), h. 241. [↑](#footnote-ref-271)
271. Lihat. Abd al-Wahhab Khallāf, *Masādir al-Tasyrī ‘ fī mā lā Nassa fīh*, ( Kuwait: Dar al-Qalam, 1982) h. 71. [↑](#footnote-ref-272)
272. Lihat. Abd al-Wahhab Khallāf,*‘Ilm Usūl al-Fiqh*, ( Kuwait: Darul Qalam, 1983) h. 80. [↑](#footnote-ref-273)
273. Lihat. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 32 [↑](#footnote-ref-274)
274. Lihat. W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* (Jakarta, 1976), huruf M, h. 635 [↑](#footnote-ref-275)
275. Lihat. Isma‘il ibn Hammâd *al-Sihāh Tâj al-Lugah wa Sihāh al-‘Arabiyyah* (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malayin, 1376 H/1956 M), Juz ke-1, h. 383-384; dan Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyyâ, *Mu‘jam Maqâyîs al-Lugah*, (Kairo: Maktabah al-Khânjî, 1403 H/1981 M), Juz ke- 3, h. 303; dan Muhammad ibn Abi Bakr ibn ‘Abd al- Qâdir al-Râzi, *Mukhtâr al-Sihâh*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabi, 1979), h. 376 [↑](#footnote-ref-276)
276. Lihat. Muhammad Sai’d Ramdhan al-Buthi, *Dhawābit al-Maslahah Fĭ al-Syarĭ’ah al-Islāmiyah*, (Damaskus: Maktabah al-Amawiyah, 1985), cet I, h. 27 [↑](#footnote-ref-277)
277. Lihat. Abu Hâmid Muhammad al-Gazali, *al-Mustasfa min ‘Ilm al- Usūl*, tahqiq wa ta‘lîq Muhammad Sulaiman al-Asyqar, (Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1417 H/1997 M), Juz ke-1, h. 416 - 417. [↑](#footnote-ref-278)
278. Lihat. ‘Izz al-Din ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā ‘id al-Ahkām fī Masālih al-Anām*, (Kairo: Maktabat al- Kulliyyât al-Azhariyyah, 1994), Juz ke-1, h. 5. [↑](#footnote-ref-279)
279. Lihat. Najm al-Din al-Tūfi, *Syarh al-Arba‘în al-Nawawiyyah*, hlm. 19, lampiran dalam Mustafa Zaid, *Al-maslahah fī at-Tasyri'i al-Islāmī wa Najmuddin al-Thūfī,.(*, t.tp.: Dâr al-Fikr al-‘Arabiy, 1384 H/1964 M), h. 211. [↑](#footnote-ref-280)
280. Lihat. Hamadi al-‘Ubaidi, *Ibn Rusyd wa ‘Ulūm al-Syarī ‘ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al- ‘Arabiy, 1991), h. 97. [↑](#footnote-ref-281)
281. Lihat antara lain, Ab Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyyah, *Mu'jam Maq yis al-Lughah,* (Beirut: D r al-Fikr, tt.)juz 3, hal. 66; al-Bustani, *Munjid al-Thullāb,* (Beirut: D r al-Fikr, tt.), cetakan ke-15, h. 310. [↑](#footnote-ref-282)
282. Lihat. Abu Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyyah, *Mu'jam Maqayis al-Lughah,* (Beirut: D r al- Fikr, tt.), juz 3, h. 66 [↑](#footnote-ref-283)
283. Lihat Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 077 [↑](#footnote-ref-284)
284. Lihat. Ibnu Manzhur, *Lisan al-‘Arab*, (Beirut: Darul al-Shadir t.t.h), h. 1698. [↑](#footnote-ref-285)
285. Lihat. Al-Syāthibī *al-Muwafaqāt fi ushūl al-Syarī’ah*, (Beirut: Dar al-Rasyid al-Haditsah, t.t.h), juz IV, h. 80. [↑](#footnote-ref-286)
286. Lihat. Al-Qarāfī*, Tanqīh al-Fushūl,* (Beirut : Dār al-Fikr, tt.h), h. 448. [↑](#footnote-ref-287)
287. Lihat. Al-Qarāfī, *Al-Furūq*, (Beirut: Alam al-Kutub, tt.h), Juz II, h. 33. [↑](#footnote-ref-288)
288. Lihat. Ibnu Rusyd, *Al-Muqaddimah,* (Beirut : Dār al-Fikr, t.t.h), *Kitab al Bay’*, Juz II, h. 524. [↑](#footnote-ref-289)
289. Lihat. Al-Qurthubī , *Al-Jami’ Li Ahkām Al-Qur’ān*, (Kairo: Dar al-Hadits, 1994), Juz II, h. 58. [↑](#footnote-ref-290)
290. Lihat. Al-Syaukāni, *Irsyād al-fuhūl ila Tahqiq min ‘Ilm al-Ushūl*, (Beirut: D r al-Fikr, t.t.h), h. 80. [↑](#footnote-ref-291)
291. Lihat. Al-Syāthibī *al-Muwafaqāt fi ushūl al-Syarī’ah*, (Beirut: Dar al-Rasyid al-Haditsah, t.t.), juz 3, h. 257 . 258. [↑](#footnote-ref-292)
292. Lihat. Qatab Mushthafa Sanu, *Mu’jam Musthalat Usūl al-Fiqh Arabi-Injilizi*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), h. 284 [↑](#footnote-ref-293)
293. Lihat. Abû al-Fadl Jamil al-Din Muhammad bin Mukarram ibn Manzhur al-Afriqi al-Misri, ibn Manzhūr, *Lisān al-Arab*, (Beirut: Dar Shadir, 1990), Cet. ke-1, Jilid 9, huruf fâ, h. 239 [↑](#footnote-ref-294)
294. Lihat. Abû al-Fadl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Mukarram ibn Manzhûr al-Afriqî al-Misrî, ibn Manzhûr, *Lisân al-Arab*, (Beirût: Dar Shadir, 1990), Cet. ke-1, Jilid 9, huruf fâ, h. 239 [↑](#footnote-ref-295)
295. Lihat. Abû al-Qasim al-Husain ibn Muhammad ibn al-Mufaddal yang dikenal dengan nama al-Raghib al-Ashfahānī, *Mu’jamMufradāt Alfāz al-Qur’ān*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), h. 371 [↑](#footnote-ref-296)
296. Lihat Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 93. Dalam terjemahan kementerian Agama disebutkan pengertian kata *Ma'ruf* adalah segala perbuatan yang mendekatkan kita kepada Allah; sedangkan *Munkar* ialah segala perbuatan yang menjauhkan kita dari pada-Nya. [↑](#footnote-ref-297)
297. Lihat Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 255 [↑](#footnote-ref-298)
298. Lihat. Muhammad bin Ahmad bin ‘Abd al-‘Aziz bin Ali al-Futuhi al-Hanbal, dikenal Ibn al- Najjar (w. 972 H.), *Syarh al-Kawakib al-Munir*, (Riyâdh: Maktabah al-Abikan, 1997), Jilid 4, h. 443 [↑](#footnote-ref-299)
299. Lihat. Ali bin Muhammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta’rīfat*, (Beirût: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), Cet. Ke-3, h. 149 [↑](#footnote-ref-300)
300. Lihat. ‘Abd al-Wahhâb Khallaf, *‘Ilmu Usūl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1978), Cet. ke- 12, h. 89 [↑](#footnote-ref-301)
301. Lihat. Muhammad Abû Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, (t.t.: Dar al-Fikr, 1953), h. 273 [↑](#footnote-ref-302)
302. Lihat. Mushthafâ Ahmad Zarqâ, *al-Madkhal al- Fiqh al-Islāmiy*, (Damascus: Dâr al-Fikr, 1967), Juz I, h. 131 [↑](#footnote-ref-303)
303. Lihat. Abd Karim Zaidan, *Al-Wajīz Fī Usūl al-Fiqh*, ( Baghdad: Muassasah al-Qurthubah, 1976), h. 252-253 [↑](#footnote-ref-304)
304. Lihat.Jala al-Din al-Suyuthi*, al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir fī al-furu’*, ( Bairut: Maktabah Dar Ihya al-Kutubub al-‘Arabiyah, t.th), h. 6 [↑](#footnote-ref-305)
305. Lihat. J. Suuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, ( Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 36 [↑](#footnote-ref-306)
306. Lihat. Al-Rāgib al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qurān*. (Mesir: Muşţafā al-Bābī al-Halabī, 1961), h.409. [↑](#footnote-ref-307)
307. Lihat. Alī Ahmad al-Nadawī, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), cet. ke-5, h.5. [↑](#footnote-ref-308)
308. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 33 [↑](#footnote-ref-309)
309. Lihat. Al-Taftāzānī*, al-Talwīh `alā al-Taudīh.* (Mesir: Maţba`ah Syam al-Hurriyah, 1989), Juz 1, h.20. [↑](#footnote-ref-310)
310. Lihat. Al-Jurjānī, *al-Ta‘rīfāt*, ( Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), cet. ke-1, h.171. [↑](#footnote-ref-311)
311. Lihat. Alī Ahmad al-Nadawī, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, ( Damascus: Dar Al-Qalam, t.th), h.44-45 [↑](#footnote-ref-312)
312. Lihat.Tājuddīn al-Subkī, *al-Asybāh wa al-Nadhāir,* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), h. 10. [↑](#footnote-ref-313)
313. Lihat.Muşţafā Ahmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Āmm,* (Damaskus: Maţba‘ah Jāmi‘ah, 1983), cet. ke-7, Juz II, h.941. [↑](#footnote-ref-314)
314. Lihat. Ibnu Nujaim, *al-Asybāh wa al-Nadhā ir*, *op.cit.*, cet.ke-1, h. 137. [↑](#footnote-ref-315)
315. Lihat. Ade Dedi Rohayana, *Qawā‘id fiqhiyyah dan Pengaruhnya Terhadap Perbedaan Pendapat Ulama*, Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakara, 2008, h. 209 [↑](#footnote-ref-316)
316. Lihat. Ali Ahmad Al-Nadwi, *al- Qawā‘id Al-Fiqhiyah*, ( Damascus: Dar Al-Qalam, t.th), h. 158 [↑](#footnote-ref-317)
317. Lihat. Shalih Bin Ghanim al-Sadlan*, Al-Qawā‘id al-Fiqhiyah al-Kubrā Wa mā Tafar’a ‘anhā*, ( Riyadh: Dar Balansiah, 1417 H), h. 215-216 [↑](#footnote-ref-318)
318. Lihat. Al-Burnu, *al-Wajīz fī Īdlāh al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1983), cet.1, h.129. [↑](#footnote-ref-319)
319. Lihat. Shalih Bin Ghanim al-Sadlan*, Al-Qawā‘id al-Fiqhiyah al-Kubrā Wa mā Tafar’a ‘anhā*, ( Riyadh: Dar Balansiah, 1417 H), h. 493 [↑](#footnote-ref-320)
320. Lihat. Alī Ahmad al-Nadawī, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, ( Damascus: Dar Al-Qalam, t.th), h.287 [↑](#footnote-ref-321)
321. Lihat. Alī Ahmad al-Nadawī, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, ( Damascus: Dar Al-Qalam, t.th), h.155 [↑](#footnote-ref-322)
322. Lihat. Alī Ahmad al-Nadawī, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, ( Damascus: Dar Al-Qalam, t.th), h.155 [↑](#footnote-ref-323)
323. Lihat. Ade Dedi Rohayana, *Qawā‘id fiqhiyyah dan Pengaruhnya Terhadap Perbedaan Pendapat Ulama*, Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakara, 2008, h. 186 [↑](#footnote-ref-324)
324. Lihat. Alī Ahmad al-Nadawī, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.,* h. 202. [↑](#footnote-ref-325)
325. Lihat. Muhammad Yāsīn al-Fādānī, *al-Fawāid al-Janiyyah Hāsyiyah al-Mawāhib al- Sanniyah Syarh al-Farāid al-Bahiyyah fī Nadhm al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 568. [↑](#footnote-ref-326)
326. Lihat. Abd al-Hamīd Hakīm, *Mabādī Awwaliyyah*, (Jakarta: Sa‘adiyah Putra, t.t.h), h. 44. [↑](#footnote-ref-327)
327. Lihat. Salām Madkūr, *al-Ibāhah ‘Inda al-Uşūliyyīn wa al-Fuqahā*, (Kairo: Dār al-Nahdah al- Islāmiyyah, 1996), cet.II, h. 336. [↑](#footnote-ref-328)
328. Lihat. Azymuardi Azra, *Akar-akar Historis Pembaruan Islam di Indonesia: Neo-Sufisme Abad ke 11-12,* (Jakarta: Paramadina, tt.h), h. 174. [↑](#footnote-ref-329)
329. Menurut Martin Van Bruinessen bahwa pola sufistik inilah yang menguntungkan dan paling berhasil dilakukan pada awal penyebaran Islam, sebab pola ini lebih persuasiv dan menjadikan Islam lebih mudah diterima karena aspek kultur yang berlaku sebelumnya. Lihat. Martin Van Bruinessen, The Origigins and Development Of Sufi Prders( Tarekat) in Southeast Asia, dalam Studi Islamika, Edisi April-Juni 1994. H. 3-23. Sebagaimana dikutip oleh. Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, ( Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 13 [↑](#footnote-ref-330)
330. Marzuki Wahid dan Rumadi*, Fiqh Mazhab Negara; Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia,* ( Yogyakarta: LKis, 2001), h. 213-216 [↑](#footnote-ref-331)
331. Mahfud MD mendeskripsikan bahwa umat Islam harus mengambil peran besar dalam dalam lembaga perwakilan. Jika tidak mungkin menjadikan hukum Islam sebagai hukum resmi, maka yang perlu dilakukan adalah melalui penanaman nilai-nilainya melalui objektifikasi. Lihat. Moh. Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi* (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), h. 282. [↑](#footnote-ref-332)
332. Lihat. Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2003),h. 4. [↑](#footnote-ref-333)
333. Istilah ini diambil dari penjelasan Iris Marion Young tentang ruang public yang menjadi tempat kemunculan isu, informasi, opini kebijakan dan praktik politik yang didiskusikan dan diseminasi yang dapat memprovokasi perubahan sosial dan politik. Lihat Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (New York: Oxford University Press, 2000), h. 173-174 [↑](#footnote-ref-334)
334. Tiga partai Islam, PPP, PBB, dan PK telah menampilkan karakternya masing-masing dalam perjuangan mengislamisasi negara dan masyarakat dalam agenda pemberlakuan syariah. Lihat Bernhard Platzdasch, *Islamism in Indonesia* (Singapura: ISEAS, 2009), h. 205. [↑](#footnote-ref-335)
335. Lihat. Jack A. Goldstone, *Bridging Institutionalized and Noninstitutionalized Politics‛ dalam Jack A. Goldstone* (ed.), States, *Parties and Sosial Movement* (New York: Cambdridge University Press, 2003), 12-13. Sebagaimana di kutip oleh : Khamami, *Pemberlakuan Hukum Jinayah di Aceh dan Kelantan*, Disertasi pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014, h. 40 [↑](#footnote-ref-336)
336. Lihat. Jack A. Goldstone, ‚*Bridging Institutionalized and Noninstitutionalized Politics*‛ dalam Jack A. Goldstone (ed.), States, *Parties and Social Movement* (New York: Cambdridge University Press, 2003), 12-13. Sebagaimana di kutip oleh : Khamami, *Pemberlakuan Hukum Jinayah di Aceh dan Kelantan*, Disertasi pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014, h. 40 [↑](#footnote-ref-337)
337. Lihat. Safir Iskandar Wijaya, *Syariat Islam dalam Konteks Pelaksanaan Keistimewaan Aceh*, Makalah Seminar Nasional Syariat Islam di Aceh, (1999), 1. Sebagaimana di kutib oleh : Nur Aini, *Peran Ulama Dalam Politik Aceh Kontemporer*, Disertasi, Sekolah Pascasarjana ( SPS) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1436 H/ 2015 M, h. 117 [↑](#footnote-ref-338)
338. Lihat. Nuar Aini, *Peran Ulama Dalam Politik Aceh Kontemporer*, Disertasi, Sekolah Pascasarjana ( SPS) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1436 H/ 2015 M, h. 117 [↑](#footnote-ref-339)
339. Lihat. Hasyim Muzadi: *Bila Syariah Harfiah, Negara Retak*, wawancara Asrori S. Karni dari GATRA dengan Ketua Umum PBNU, KH Hasyim Muzadi, Rabu, 19 April 2006, di Gedung PBNU, Jakarta Pusat. <http://www.gatra.com/artikel.php?id=94174> [↑](#footnote-ref-340)
340. Lihat. Hasyim Muzadi: *Bila Syariah Harfiah, Negara Retak*, h.1- 2 [↑](#footnote-ref-341)
341. Lihat. Abu Bakar Baasir, *Peluang dan Tantangan Formalisasi Syariat Islam di Indonesia*, sebagaiman di kutip oleh: Jaka Setiawan, "Perjuangan Penerapan Syariat Islam Indonesia", *Suara Islam,* 5 November 2010, h. 8. [↑](#footnote-ref-342)
342. Lihat. Habib Rizieq Syihab, "*Tathbiq Syariah di Indonesia*", *Suara Islam,* 5 November 2010, h. 15. [↑](#footnote-ref-343)
343. https://perpusmuslimind.blogspot.co.id/2014/11/penerapan syariat islam-di Indonesia.html. diakses tgl 30 Agustus 2017 Pukul 17.40. [↑](#footnote-ref-344)
344. Lihat. Jaka Setiawan, "*Perjuangan Penerapan Syariat Islam Indonesia",* *Suara Islam,* 5 November 2010, h. 8. [↑](#footnote-ref-345)
345. Lihat. Shodiq Ramadhan, "*Menuju Indonesia Bersyariat*", *Suara Islam,* 5 November 2010, h. 9. [↑](#footnote-ref-346)
346. Lihat. Penerapan *Syariat Islam di Indonesia*, <https://perpusmuslimind.blogspot.co.id>. Diakses tgl 30 Agustus 2017 pukul 17.40 [↑](#footnote-ref-347)
347. Lihat. Sutomo Paguci, *NU-Muhammadiyah Menolak Syariatisasi Negara*, <http://www.kompasiana.com/sutomo-paguci/nu-muhammadiyah-menolak-syariatisasi-negara>, diakses tgl 27 September 2017 pukul 06.18 [↑](#footnote-ref-348)
348. Lihat. Syuhada Bahri, "*Perjuangan Masih Panjang*", *Suara Islam,* 5 November 2010, h. 10. [↑](#footnote-ref-349)
349. Lihat.Hukum tertulis lazim disebut sebagai hukum perundang-undangan. Hukum tertulis telah menjadi tanda dari hukum modern yang harus mengatur serta melayani kehidupan modern. Lihat. Hasanuddin AF (et.al), *Pengantar Ilmu Hukum,*(Jakarta : Pustaka Al-Husna Baru, 2004), 7. [↑](#footnote-ref-350)
350. Lihat.Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama,* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2002), cet. II, 21. [↑](#footnote-ref-351)
351. Lihat.A. Wasit Aulawi, "Sejarah Perkembangan Hukum Islam di Indonesia", Dalam Amrullah Ahmad, editor, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional,* ( Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 57. Sayangnya Aulawi tidak menyebut alasan kenapa tidak dimungkinkan memperlakukan UU No. 22 Tahun 1946 pada tahun 1946 sekaligus di seluruh tanah air Indonesia. [↑](#footnote-ref-352)
352. Lihat.Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Perkawinan di Indonesia,* ( Bandung: Penerbit Sumur, 1974), h. 50. [↑](#footnote-ref-353)
353. Lihat.A. Wasit Aulawi, "Sejarah Perkembangan Hukum Islam di Indonesia", Dalam Amrullah Ahmad, editor, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional,* ( Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 57-58. [↑](#footnote-ref-354)
354. Lihat.A. Wasit Aulawi, "Sejarah Perkembangan Hukum Islam di Indonesia", Dalam Amrullah Ahmad, editor, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional,* ( Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 58. [↑](#footnote-ref-355)
355. Lihat. Zaini Ahmad Noeh, "*Lima Tahun Undang-Undang Peradilan Agama*,(Sebuah Kilas Balik) “, *Mimbar Hukum*, No 27 Tahun V (November-Desember 1994), h. 19. [↑](#footnote-ref-356)
356. Lihat. Taufiqurrohman Syahuri, *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia, Pro-Kontra Pembentukannya Hingga Putusan Mahkamah Konstitusi*, ( Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), h. 4 [↑](#footnote-ref-357)
357. Lihat. Taufiqurrohman Syahuri, *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia, Pro-Kontra Pembentukannya Hingga Putusan Mahkamah Konstitusi*, ( Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), h. 5 [↑](#footnote-ref-358)
358. Lihat. Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama,* ( Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2002) cet II, h. 21. [↑](#footnote-ref-359)
359. Lihat.Nuriena Rifai, "*Muslim Women in Indonesia's Politics: A Historical Examination of the Political Career of Ai syah Aminy*", (Montreal: Tesis MA pada McGill University 1993), h.32. Sebagaimana di kutip oleh Khoiruddin Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Komtemporer di Indonesia dan Malaysia,* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), h. 51 [↑](#footnote-ref-360)
360. Lihat. Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama,* ( Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2002) cet II, h. 21. [↑](#footnote-ref-361)
361. Lihat : Yayan Sopyan : *Transformasi Hukum Islam ke Dalam Sistem Hukum Nasional*, (Disertasi SPS Jakarta, 2007), 178. [↑](#footnote-ref-362)
362. Lihat.Abdul Wahab Abd Muhaimin, *Adopsi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, ( Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 184 [↑](#footnote-ref-363)
363. Lihat. Khoiruddin Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Komtemporer di Indonesia dan Malaysia,* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), h. 51 [↑](#footnote-ref-364)
364. Lihat. Abd. Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 3 [↑](#footnote-ref-365)
365. Lihat.Abdul Wahab Abd Muhaimin, *Adopsi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, ( Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 186 [↑](#footnote-ref-366)
366. Lihat Maria Ulfa Subadio*, Perjuangan Untuk Mencapai UU Perkawinan*, ( Jakarta: Yayasan Idayu, 1981) , h. 16 [↑](#footnote-ref-367)
367. Lihat.Zaini Ahmad Noeh, "*Perkembangan Hukum Keluarga Islam Setelah 50 tahun Kemerdekaan*, *ibid*,. h. 12. [↑](#footnote-ref-368)
368. Lihat Maria Ulfa Subadio*, Perjuangan Untuk Mencapai UU Perkawinan*, ( Jakarta: Yayasan Idayu, 1981) , h. 17 [↑](#footnote-ref-369)
369. Lihat Maria Ulfa Subadio*, Perjuangan Untuk Mencapai UU Perkawinan*, ( Jakarta: Yayasan Idayu, 1981) , h. 17

     17. Dalam *Adopsi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* Abdul wahhab Menyebutkan, bahwa adapun surat pernyataan organisasi-organisasi wanita terhadap perkawinan Presiden Soekarno dengan Ny. Hartini,adalah sebagai berikut : Pernjataan organisasi-organisasi wanita terhadap perkawinan Presiden dengan Nj. Hartini : Oleh karena masjarakat Indonesia telah dihadapkan kepada sesuatu kenjataan, jaitu perkawinan Ir. Soekarno Presiden Republik Indonesia dengan Nj. Hartini jang didjalankan semasa djabatannja tanpa pemberitahuan lebih dahulu kepada Pemerintah dan masjarakat, sedangkan pada saat ini belum ada suatu peraturan resmi mengenai perkawinan Presiden dan Wakil Presiden Republik Indonesia,

     Berpendapat :

     I. Perkawinan Ir. Soekarno-Presiden Republik Indonesia – dengan Nj. Hartini adalah urusan Sdr. Ir. Soekarno pribadi jang harus ditanggungnja dengan segala konsekwensinja. Menghendaki :

     II. a). Segala kunjungan dan perdjalanan resmi P.J.M. Presiden Republik Indonesia tidak disertai oleh Ny. Hartini.

     b). Segala kundjungan dan perdjalanan Sdr. Ir. Soekarno dengan Nj. Hartini adalah kundjungan dan perdjalanan tidak resmi (incognito) dan tidak dianggap diperlakukan sebagai kundjungan dan perdjalanan P.J.M. Presiden Republik Indonesia.

     c). Nj. Hartini tidak diperkenankan melaksanakan tugas-tugas kemasjarakatan (social functions) jang menjadi kewadjiban Ibu Negara.

     d). Segala penghormatan resmi tidak diberikan pada Nj. Hartini.

     e). Belanja rumah-tangga Nj. Hartini tidak dibebankan pada Negara.

     f). Istana-istana dan tempat-tempat kediaman resmi tidak didiami oleh Nj. Hartini.

     Menyatakan :

     III. Dalam keadaan bagaimanapun djuga, organisasi-organisasi Wanita Indonesia tidak dapat menerima Nj. Hartini sebagai Ibu Negara, karena tidak memenuhi sjarat-sjarat jang dikehendaki masjarakat dari seorang Ibu Negara.

     Menyimpulkan :

     IV. Berdasarkan pernjataan-pernjataan tersebut di atas organisasi-organisasi Wanita Indonesia menuntut supaja soal-soal mengenai perkawinan Sdr. Ir. Soekarno- Presiden R.I. dengan Nj. Hartini diatur dalam peraturan chusus dalam waktu jang sesingkat- singkatnya.

     Djakarta, 21 Oktober 1955.

     1. Wanita Katolik

     2. Istri Sedar

     3. Bhajangkari

     4. Persit

     5. P.W.K.J

     6. Sehati

     7. Ikatan Perawat Wanita Indonesia [↑](#footnote-ref-370)
370. Lihat.Wantjik Saleh, *Hukum Perkawinan Indonesia,* ( Jakarta: Balai Aksara, 1987), h*.* 1-2. Dalam buku Arso dan Wasit Aulawi, dicatat juga adanya Musyawarah Pekerja Sosial tahun 1960. Arso Sosroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan,* h. 9. [↑](#footnote-ref-371)
371. Lihat.Wantjik Saleh, *Hukum Perkawinan Indonesia,*( Jakarta: Balai Aksara, 1987), h*.* 2. [↑](#footnote-ref-372)
372. Lihat. Arso Sastroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 10 [↑](#footnote-ref-373)
373. Lihat.Zaini Ahmad Noeh, "*Perkembangan Hukum Keluarga Islam Setelah 50 tahun Kemerdekaan*", h. 13. [↑](#footnote-ref-374)
374. Lihat. Abd. Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 4 [↑](#footnote-ref-375)
375. Lihat. Arso Sastroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 22-23 [↑](#footnote-ref-376)
376. Lihat. Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama,* ( Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2002) cet II, h. 22. [↑](#footnote-ref-377)
377. Lihat. Khairuddin Nasution, *Hukum Perdata ( Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim, dengan Pendekatan Intergratif Onterkonektif*,( Yogyakarta: Acamedia dan Tazaffa, 2013), h. 41 [↑](#footnote-ref-378)
378. Lihat. Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan*, Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), cet. III, 23. [↑](#footnote-ref-379)
379. Lihat.Abdul Wahab Abd Muhaimin, *Adopsi hukum islam dalam system Hukum nasional*, ( Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 185 [↑](#footnote-ref-380)
380. Lihat.Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia; Respons Cendekiawan Muslim*, (Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987), h.190. [↑](#footnote-ref-381)
381. Lihat.Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia; Respons Cendekiawan Muslim*, (Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987), h.192 [↑](#footnote-ref-382)
382. Lihat.Khairuddin Nasution, *Hukum Perdata ( Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim, dengan Pendekatan Intergratif Interkonektif*, ( Yogyakarta: Acamedia dan Tazaffa, 2013), h. 44-49 [↑](#footnote-ref-383)
383. Lihat. Khairuddin Nasution, *Hukum Perdata ( Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim, dengan Pendekatan Intergratif Interkonektif*, ( Yogyakarta: Acamedia dan Tazaffa, 2013), h. 44-49. Lihat juga Amak FZ, *Proses Pembentukan UU Parkawinan*, ( Bandung: Bulan Bintang), h. 14 [↑](#footnote-ref-384)
384. Fraksi Persatuan adalah merupakan koalisi kekuatan Islam yang terdiri dari Nu 58 orang, PARMUSI 24 orang, PSII 10 orang dan dari PERTI 2 orang. Kemudian partai-partai ini melakukan fusi dengan mengikatkan diri menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada tanggal 5 Januari 1973. Latar belakang fusi ini adalah karena hasil pemilu tahun 1971 bagi pemerintah merupakan salah satu legitimasi ke arah fusi partai, sebab segera partai dominan yakni Golkar yang memperoleh 62,8% suara, telah dibentuk. Bagi partai-partai Islam, pemilu tahun 1971 merupakan, pengalaman pahit mengingat untuk pertama kalinya isu “politik” dihadapkan dengan isu “non politik”, yakni “pembangunan” melalui slogan : “politik no, pembangunan, yes” yang dilontarkan Golkar. Kenyataan itulah yang menjadikan problematik PPP dalam pemilu-pemilu berikutnya. Politisi Islam kehilangan slogan, kecuali bersifat sentimen keagaman. Oleh karena itu, fusi menjadi momentum tersendiri bagi partai-partai Islam untuk merapatkan barisan. Namun identitas keislamana perlu diteruskan, kendati kata “Islam” tidak lagi menjadi jati diri partai. Aktivitas negara dengan pembangunanya menempatkan PPP pada posisi marginal dalam konteks politik Orde Baru. Namun demikian, sikap kritis partai terhadap kebijakan pemerintah, khususnya yang bersinggungan langsung dengan identitas Islam. Lihat Abd Muhaimin, *Adopsi hukum islam dalam system Hukum nasional*, ( Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 193 [↑](#footnote-ref-385)
385. Lihat Syamsuddin Haris, *PPP dan Orde Baru,* ( Jakarta: Gramedia Widiasarana, 1991) h. 10. [↑](#footnote-ref-386)
386. Lihat. Abdul Wahab Abd Muhaimin, *Adopsi hukum islam dalam system Hukum Nasional*, ( Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 193 [↑](#footnote-ref-387)
387. Lihat: Yayan Sopyan*, Transformasi Hukum Islam ke Dalam Sistem Hukum Nasional* ( Disertasi Pada SPS UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007), h. 198, 199. [↑](#footnote-ref-388)
388. Lihat Amak FZ, *Proses Pembentukan UU Perkawinan,* (Bandung: Bulan Bintang, t.th.), 14. [↑](#footnote-ref-389)
389. Lihat.Risalah DPR XI,18 September 1973, seperti dikutip Kharuddin Nasution,. Lihat. Khairuddin Nasution, *Hukum Perdata ( Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim, dengan Pendekatan Intergratif Interkonektif*, ( Yogyakarta: Acamedia dan Tazaffa, 2013), h. 42-43 [↑](#footnote-ref-390)
390. Lihat Amak FZ, *Proses Pembentukan UU Perkawinan,* (Bandung: Bulan Bintang, t.th.), 14. [↑](#footnote-ref-391)
391. Lihat. Amiur Nuruddin dan Azhari Ahmad Tarigan, *Hukum Perdata Islam Indonesia*, *Ibid*, h. 24. [↑](#footnote-ref-392)
392. Fraksi PPP Mengutus 6 orang juru bicara, yaitu Ischak Moro, H. Asmah Syahroni, H.A. Balya Umar, H. Moh. Saleh, H. Amir Iskandar, Teuku M. Soleh dan K.H. Kodratullah sebagai juru bicara fraksi untuk menyampaikan Pandangan dan tanggapan terhadap RUU perkawinan di DPR pada tanggal 18 September 1973, yang dihadiri oleh 370 orang anggota legislatif dari keseluruhan anggota yang berjumlah 460 orang. Lihat. Abdul Wahab Abd Muhaimin, *Adopsi hukum islam dalam system Hukum nasional*, ( Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 194 [↑](#footnote-ref-393)
393. Lihat. Arso Sastroatmodjo dan Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 24 [↑](#footnote-ref-394)
394. Lihat. Abdullah Aziz Thaba, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru,* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 261. [↑](#footnote-ref-395)
395. Lihat.Rachmadi Usman, *Perkembangan Hukum Perdata, dalam Dimensi Sejarah dan Politik Hukum di Indonesia,* (Jakarta: Grafiti, 2003), 198. [↑](#footnote-ref-396)
396. Lihat *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*, (Jakarta: Transmedia Pustaka, 2007) [↑](#footnote-ref-397)
397. Lihat. Ichtijanto S.A, “Prospek Peradilan Agama Sebagai Peradilan Negeri dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia”, dalam Amrullah Ahmad, editor, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, ( Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 185. [↑](#footnote-ref-398)
398. Lihat : Busthanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia,* *Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya,* ( Jakarta: Rajawali Press, 1996),117, 118 [↑](#footnote-ref-399)
399. Lihat. Q.S. Al-Hujurat [43] : 13. Allah SWT berfirman: “ *Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal*.” ( QS. Al-Hujurat: [49 ] : 13) [↑](#footnote-ref-400)
400. Annie Besant, *The Life and Teachings of Muhammad*, (Madras: t.p., 1932), 26. [↑](#footnote-ref-401)
401. Lihat Asni Azrai, *Tinjauan Epistemologis Pembaruan Hukum Islam di Indonesia Mengenai Kedudukan Perempuan* (*Analisis Metode Integratif-Holistik dan Paradigma Teo Antroposentris*), makalah disampaikan pada Annual Internasional Confernce an Islamic Studies ( AICIS XII), h. 523 [↑](#footnote-ref-402)
402. Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Ed. III; Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 109. [↑](#footnote-ref-403)
403. Lihat Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani : Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Logos, 1999), h. 170. [↑](#footnote-ref-404)
404. Lihat M. Hidayat Nur Wahid, “*Tajdid Sebagai sebuah Harokat ( Gerakan*)” *Jurnal Kajian Islam Ma’rifah*, Vol. 2, Tahun 1415 / 1995, h. 28; Selain kata Tajdid, terkadang dipakai pula kata *ishlah* merupakan bentuk masdar dari kata *ashlaha-yushlihu* yang artinya memperbaiki atau perbaikan. [↑](#footnote-ref-405)
405. Lihat. Ibn Manzhūr, *Lisān al-Arab*, ( Bairut: Dār al-Fikr, 1972), Juz III, h. 111 [↑](#footnote-ref-406)
406. Lihat Abu Daud Sulaiman bin Al-asyats al-Sijistani, *Sunan Abū Daud*, ( Bairut: Dār al-Fikr, t.th), Jilid, 4, h. 109. Jalal al-Din bin Abd Rahman bin Abi Bakar al-Suyūthī, *Al-Jami’ al-Shaghīr fī Ahādīts al-Basyīr an-Nadzīr*, ( Bairut: Dār al-Fikr, t.th), jilid 1 h. 283 [↑](#footnote-ref-407)
407. Lihat ‘Ali bin Hisam al-Din al-Muttaqi al-Hindī, *Kanz Al-‘Ummāl*, ( Bairut: Muassasah al-Risalah, 1989), Jilid XII, h. 351. [↑](#footnote-ref-408)
408. Lihat Abi Thayyib Muhammad Syam al-Haq al-‘Adzim Abadī, ‘*Aun Al-Ma’būd Syarh Sunan Abū Daud*, ( Bairt: Dār al-Fikr, 1977), Juz, XI, h. 396. [↑](#footnote-ref-409)
409. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuhū*, ( Bairut: Dar al-Fkr, 1989), Jilid VI, h. 6 [↑](#footnote-ref-410)
410. Lihat Abdul Wahhad Khallāf, *Usūl al-Fiqh*, ( t.tp: Maktabah al-Dakwa al-Islamiyah, t.t), h. 32 [↑](#footnote-ref-411)
411. Adapun istilah-Istilah yang dipakai dalam kitab-kitab fiqh bahasa Arab untuk maksud Hukum Keluarga adalah; al-Aḥwāl al-Syakhsiyah, Nizdām al-Usrah, Huqūq al-Usrah, ahkām Munakaḥāt. Sementara istilah yang dipakai dalam bahasa Arab Perundang-undangan adalah; qanūn al-Aḥwāl al-Syakhsiyah, qanūn al-Usrah, qanūn huqūq al-‘ Āilah, Ahkām al-Zawāj dan aḥkām al-Izdiwāj. Dalam bahasa Inggris, baik dalam buku-buku maupun perundang-undangan Hukum Keluarga Islam Kontemporer digunakan istilah-istilah sebagai berikut; *Islamic Personal Law, Islamic Family Law, Muslim Family Law, Islamic Family Protection, Islamic Law of Personal Status, Islamic Law of Family right, Islamic Marriage Law dan Islamic Marriage Ordinance.* Sementara dalam bahasa Indonesia digunakan Istilah; Hukum Perkawinan, Hukum Keluarga, Hukum Kekeluargaan dan Hukum Perorangan. Lihat Kharuddin Nasution, *Hukum Keluara (perdata) Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Academia & Tazzafa, 2010), h. 8 [↑](#footnote-ref-412)
412. Lihat Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum* (Ed. I; Cet. III; Jakarta: Kencana Prenada Media, 2005), h. 225. [↑](#footnote-ref-413)
413. Lihat Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* ( Padang: Angkasa Raya, 1993), Cet. II, h. 120. [↑](#footnote-ref-414)
414. Lihat Asni, *Pembaruan Hukum Islam Indoensia: Telaah Epstemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga* ( Jakarat: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam DIrektorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2012), h. 46 [↑](#footnote-ref-415)
415. Lihat Rene Davis and John E.C Brierlay, *Major Legal System in the World Today: An Introduction to the Comparative Study of Law*, ( London: Steven& Sons), h. 466 [↑](#footnote-ref-416)
416. Lihat Amir Mu'alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, ( Yogyakarta: UII Pess, 2001) h. 15 [↑](#footnote-ref-417)
417. Lihat Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam: kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i*, ( Jakarta: pedoman Ilmu Jaya, 1966), h. 214. [↑](#footnote-ref-418)
418. Lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (New Delhi: Tripathi, 1972, h. 12. [↑](#footnote-ref-419)
419. Lihat Khairuddin Nasution, *Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, dalam Jurnal *UNISIA, Vol. XXX No. 66 Desember 2007,* h*.* 335 [↑](#footnote-ref-420)
420. Amir Syraifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad; Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer Indonesia*, ( Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. 77-88 [↑](#footnote-ref-421)
421. Lihat Norman, Anderson, *Law Reform in the Muslim World*. ( Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976), h. 43 dst [↑](#footnote-ref-422)
422. Lihat Norman, Anderson, *Law Reform in the Muslim World*. ( Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976), h. 43 dst [↑](#footnote-ref-423)
423. Lihat Norman, Anderson, *Law Reform in the Muslim World*. ( Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976), h. 56-57 [↑](#footnote-ref-424)
424. Lihat Norman, Anderson, *Law Reform in the Muslim World*. ( Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976), h. 74 [↑](#footnote-ref-425)
425. Lihat Norman, Anderson, *Law Reform in the Muslim World*. ( Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976), h., 69, 74, 82 [↑](#footnote-ref-426)
426. Lihat Khairuddin Nasution, *Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, dalam Jurnal *UNISIA, Vol. XXX No. 66 Desember 2007,* h*. 338* [↑](#footnote-ref-427)
427. Lihat Dawoud El Alami & Doreen Hinchcliffe*, Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World.*(London: the Hague, Boston, Kluwer Law International, 1996), h. 81 [↑](#footnote-ref-428)
428. Khairuddin Nasution, *Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, dalam Jurnal *UNISIA, Vol. XXX No. 66 Desember 2007,* h*.* 339 [↑](#footnote-ref-429)
429. Ahmad Rajafi, *Inkulturasi wahyu dan Budaya Lokal Serta Implikasinya terhadap Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia*, ( Lampung: Disertasi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri ( IAIN) Raden Intan Lampung, 2015), h. 141-142 [↑](#footnote-ref-430)
430. Lihat.Abdul Wahab Abd Muhaimin, *Adopsi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, ( Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 213 [↑](#footnote-ref-431)
431. Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, ( Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 23 [↑](#footnote-ref-432)
432. Lihat. Muhammad Yusuf Musa, *Nizham al-Hukm fi al-Islam*, ( Cairo: Dar al-Kitab Al-Arabi, 1963 ), Jilid II, h. 20. Lihat juga. Abdul Karim Zaydan, *Al-fardh wa Dawlah fi Syariah al-islamiyyah*, ( t.t: Al-Ijtihad al-islamiyyah, al- ‘Alamiy, 1970), h.13. [↑](#footnote-ref-433)
433. Lihat. A. Dzajuli, *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syari’ah*, ( Jakarta: Prenada Media Group, 2003), h. 14 [↑](#footnote-ref-434)
434. Lihat. ‘Amru Khalid, *‘Ala Khatthi al-Habib*, ( Bairut: al-Dar al-‘Arabiyah li al-‘Ulum, 2006), h. 98 [↑](#footnote-ref-435)
435. Lihat. A. Dzajuli, *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syari’ah*, ( Jakarta: Prenada Media Group, 2003), h. 14 [↑](#footnote-ref-436)
436. Lihat ‘Ala al Din Mahmud Za’tari dan Gussan Muhammad Rusydi al-Hamawī, *Al-Sīrah al-Nabawiyah Min al-Rahīq al-Makhtūm li al-Mubarikafūrī*, ( Suriah : Dar al-‘Ashama, 2007), h. 126-127 [↑](#footnote-ref-437)
437. Lihat. Muhammad Al-Ghozali, *Fiqhus al-Sīrah*, terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir, ( Bandung: Al-Ma’arif, t.th) h. 556 [↑](#footnote-ref-438)
438. Hadits, Shahih, sebagian dari kisah tentang Hudaibiyyah. Az-Zuhri adalah salah seorang dari isnad hadits tersebut. Menurut susunannya, hadits itu tidak berbeda dengan hadits-hadits lainnya tentang Hudaibiyyah, sekalipun banyak yang bersifat mursal. Ahmad bin Hanbal meriwayatkan hadits tersebut sebagai hadits maushul dari Ibnu Ishaq. Al-Bukhari dan Ahmad bin hanbal mengetengahkan hadits seperti itu dari sumber lain. [↑](#footnote-ref-439)
439. Lihat. Muhammad Al-Ghozali, *Fiqh al-Sīrah*, terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir, ( Bandung: Al-Ma’arif, t.th) h. 558 [↑](#footnote-ref-440)
440. Lihat. Wizarah al-auqaf wa al-Syu’un Islamiyah, *al-Mausū’ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah*, ( Kuwait: Maktabah Syamilah, t.th), Juz ix, h. 109 [↑](#footnote-ref-441)
441. Hal demikian tercermin dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muadz Ibn Jabal r.a ketika ai akan di utus oleh Nabi Saw sebagai qadhi ke Negeri Yaman. ( HR. Termudzi dan Abu Daud). Lihat. Muhammab Ibn ‘Isa Al-Turmudzi, *Al-Jami’Al-Shoheh Sunan Turmudzi*, ( Bairut: Dar Al-Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th), Jilid III, h. 616. Lihat juga. Sulaiman Ibn al-Asy’ats al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, ( Bairut: Dak al-Kitab al-Arabi, t.t.h), Jilid III, h. 330 [↑](#footnote-ref-442)
442. Peperangan Yamamah terjadi pada tahun 12 Hijriyyah antara kaum muslimin dengan kelompok yang menamakan dirinya keluar dari Islam  dibawah pimpinan Musailimah al-Kadzdzab .  Dalam peperangan ini sekitar 70 orang penghafal al-Qur’an menjadi syahid, karena gugur  ditengah peperangan. [↑](#footnote-ref-443)
443. Lihat Subḥi al- Ṣālih, *MabāhiṠ fi Ulūm al-Qur’ān*, ( Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, l988), h.78. [↑](#footnote-ref-444)
444. Lihat. Syabli Nu’mani, *Umar bin Khoththab Yang Agung Sejarah dan Analisis Kepemimpinannya*, ( Bandung, Pustaka, 1994), h. 268 [↑](#footnote-ref-445)
445. Lihat. Abd al-‘Al Ahmad Athwah, *Al-Madkhal ila al-Siyasah al-Syari‟yah*, (Riyadh: Jam’iah al-Imam Muhammad Ibn Su’ud al-Islamiyah, 1993), h. 46 [↑](#footnote-ref-446)
446. Lihat Muhammad Said Ramadhan al-Buti, *Min Rawa’i al-Qur’an*, ( ttp., : Maktabah al-Farabi, l977), h. 121-122. [↑](#footnote-ref-447)
447. Beni Ahmad Sawbani, Fiqh Siayasah, *Terminologi dan Lintas Sejarah Islam Sejak Muhammad Saw Hingga Al-Khulafa Ar Rasyidun*, ( Bandung: Lingkar Setia, 2015), h. 233 [↑](#footnote-ref-448)
448. Lihat. Muhamad Iqbal, *Fiqih Siyasah, Kontektualitasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), h. 12-13 [↑](#footnote-ref-449)
449. Lihat. Muhamad Iqbal, *Fiqih Siyasah, Kontektualitasi Doktrin Politik Islam*, ( Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), h. 12-13 [↑](#footnote-ref-450)
450. Lihat. Muhamad Iqbal, *Fiqih Siyasah, Kontektualitasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), h. 13 [↑](#footnote-ref-451)
451. Lihat H.S. Prodjokusuma dkk, *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI,1995), h. 13 [↑](#footnote-ref-452)
452. Lihat Ali Mufradi, *Peran Majelis Ulama Indonesia ( MUI) Pespektif Sosial Politik di Indonesia Tahun 1975-1990*, dalam: *Fatwa Majelis Ulama Indonesia ( MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*, ( Jakarta: Pusdiklat Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), 89-91 [↑](#footnote-ref-453)
453. Lihat Anwar Abbas, dkk, *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, ( Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010), h. 41-42 [↑](#footnote-ref-454)
454. Lihat Anwar Abbas dkk, *Wawasan Majelis Ulama Indonesia*, dalam; *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, ( Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010), h. 4 [↑](#footnote-ref-455)
455. Lihat M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 120 [↑](#footnote-ref-456)
456. Lihat Departemen Penerangan RI, *10 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta : Sekretaris Majelis Indoneisa, 1985, h. 16 [↑](#footnote-ref-457)
457. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 edisi dwibahasa,* ( Jakarta: INIS, 1993), h. 55 [↑](#footnote-ref-458)
458. Lihat Ali Mufradi, *Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pespektif Sosial Politik di Indonesia, op,cit.,*89-93 [↑](#footnote-ref-459)
459. Lihat Delian Noer, *Administerasi Islam di Indonesia*, (Jakarta : CV Rajawali, 1983), edisi baru, h.125, 141 [↑](#footnote-ref-460)
460. Lihat H.S. Prodjokusuma dkk, *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI, 1995), h. 13 [↑](#footnote-ref-461)
461. Lihat A.Mukti Ali, “*Persepsi Buya Hamka : Ulama Sudah Lama Terjual*”, dalam: Nasir Tamara, et. al. (penyunting), *Hamka di Mata Hati Umat*, (Jakarta : Pustaka Sinar Harapan, 1996), cet. ke-3, h. 70. [↑](#footnote-ref-462)
462. Lihat Helmi Karim, *Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam pengembangan hukum Islam,* Disertasi doktor Ilmu Agama Islam,( Jakarta: Perpustakaan Pasca sarjana UIN 1993). h. 78 [↑](#footnote-ref-463)
463. Lihat Delian Noer, *Administerasi Islam di Indonesia*, (Jakarta : CV Rajawali, 1983), h.125 [↑](#footnote-ref-464)
464. Lihat. Hamam Faizin, *MUI dalam Bingkai Sejarah*, makalah, tidak diterbitkan. [↑](#footnote-ref-465)
465. Lihat. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* Disertasi Doktor Konsentrasi Syari’ah ( Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2008), h. 76 [↑](#footnote-ref-466)
466. Lihat *15 Tahun Majelis Ulama Indonesia: Wadah Musyawarah para Ulama, Zu’ama dan Cendekiawan Muslim,* hal. 46. Lihat juga Karim, *Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam pengembangan hukum Islam,* h. 80 [↑](#footnote-ref-467)
467. Lihat. Asrorunun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* *ibid*, h. 76-77 [↑](#footnote-ref-468)
468. Lihat. H.S. Prodjokusuma dkk, *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia* , (Jakarta: Sekretariat MUI, 1995), h. 13 [↑](#footnote-ref-469)
469. Lihat.Anwar Abbas dkk, *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, ( Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010), h. 43 [↑](#footnote-ref-470)
470. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 edisi dwibahasa,* ( Jakarta: INIS, 1993), h. 56 [↑](#footnote-ref-471)
471. Lihat.Irfan Hamka, *Ayah, Kisah Buya Hamka*, *Masa Muda, Dewasa, Menjadi Ulama,* ( Jakarta: Republika, 2014), h. 289 [↑](#footnote-ref-472)
472. Lihat. Johan Prasetya, *Ajaran- Ajaran Founding Father dan Orang-orang di Sekitarnya*, ( Jogyakarta: Palapa, 2014), h. 14 [↑](#footnote-ref-473)
473. Lihat. M. Jamil, *Metode Istinbȃt Hukum Hamka (Studi Terhadap Ayat-Ayat Aẖkâm Tafsir Al-Azhar*), Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta 1429 H/2008 M, h. 45 [↑](#footnote-ref-474)
474. Lihat. M. Jamil, *Metode Istinbȃt Hukum Hamka (Studi Terhadap Ayat-Ayat Aẖkâm Tafsir Al-Azhar*), Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta 1429 H/2008 M, h. 43-44 [↑](#footnote-ref-475)
475. Buku-buku tersebut diurutkan oleh H. Rusydi di dalam buku Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka, diantara : (1) Khatibul Ummah Jilid I. Inilah permulaan mengarang yang dicetak. *Adat Minangkabau dan Agama Islam (1929), Ringkasan Tarikh Ummat Islam (1929),* *Hikmah Isra’ Mi’raj, Arkanul Islam (1932), Laila Majnun,* *Di Bawah Lindungan Ka’bah (1936), Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck (1937),*  *Di Dalam Lembah Kehidupan (1939), Falsafah Hidup (1939),*  *Lembaga Hidup (1940), Lembaga Budi (1940), Negara Islam (1946), Islam dan Demokrasi (1946, )* *Pengaruh Ajaran Muhammad Abduh di Indonesia (1958), dan Tafsir Al-Azhar 30 Juz.* Lihat. H. Rusjdi, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka,* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), h. 335-339 [↑](#footnote-ref-476)
476. M. Jamil, *Metode Istinbȃt Hukum Hamka (Studi Terhadap Ayat-Ayat Aẖkâm Tafsir Al-Azhar*), Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta 1429 H/2008 M, h. 45 [↑](#footnote-ref-477)
477. Irfan Hamka, *Ayah, Kisah Buya Hamka*, *Masa Muda, Dewasa, Menjadi Ulama,* ( Jakarta: Republika, 2014), h. 290 [↑](#footnote-ref-478)
478. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 edisi dwibahasa,* ( Jakarta: INIS, 1993), h. 65 [↑](#footnote-ref-479)
479. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 edisi dwibahasa,* ( Jakarta: INIS, 1993), h. 66 [↑](#footnote-ref-480)
480. Lihat H.S. Prodjokusuma dkk, *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI, 1995), h. 27-28 [↑](#footnote-ref-481)
481. Lihat H.S. Prodjokusuma dkk, *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, *ibid*, h. 28 [↑](#footnote-ref-482)
482. Lihat. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* h. 79 [↑](#footnote-ref-483)
483. Lihat. Ahmadie Thaha, *Profil Ketua MUI dari Masa Ke Masa,* www. mui.or.id [↑](#footnote-ref-484)
484. Lihat. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* h. 79 [↑](#footnote-ref-485)
485. Lihat. Ahmadie Thaha, *Profil Ketua MUI dari Masa Ke Masa,* www. mui.or.id [↑](#footnote-ref-486)
486. Lihat. Ahmadie Thaha, *Profil Ketua MUI dari Masa Ke Masa,* www. mui.or.id [↑](#footnote-ref-487)
487. Lihat. Ahmadie Thaha, *S*[*ekilas Sosok Kyai Ma’ruf Amin*](http://mui.or.id/mui/homepage/berita/berita-singkat/sosok-kyai-makruf-amin.html)*,* hhh.ttp// [www.mui.or.id](http://www.mui.or.id) diakses tgl 6 september 2015 jam 08.35 [↑](#footnote-ref-488)
488. Lihat Hamam Faizin, *MUI dalam Bingkai Sejarah*, makalah, tidak diterbitkan, sebagaimana dikutip oleh Lihat. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* h. 79 [↑](#footnote-ref-489)
489. Lihat Majelis Ulama Indonesia, *Wawasan Majelis Ulama Indonesia*, dalam “ *Himpunan Putusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia 2005*, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005), h. 20 [↑](#footnote-ref-490)
490. Lihat Anwar Abbas dkk, *Wawasan Majelis Ulama Indonesia*, dalam; *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, (Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010), h. 7 [↑](#footnote-ref-491)
491. Lihat Pasal 4 bab III Pedoman dasar Majelis Ulama Indosia, dalam”Himpunan Putusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia 2005, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005), h. 32 [↑](#footnote-ref-492)
492. Lihat Majelis Ulama Indonesia, *Wawasan Majelis Ulama Indonesia*, dalam “ Himpunan Putusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia 2005, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005), h. 26 [↑](#footnote-ref-493)
493. Lihat Anwar Abbas dkk, *Wawasan Majelis Ulama Indonesia*, dalam; *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, ( Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010), h. 10-12 [↑](#footnote-ref-494)
494. Lihat Pasal 5 bab IV Pedoman dasar Majelis Ulama Indosia, dalam” *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, edisi revisi, ( Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010), h. 19-20 [↑](#footnote-ref-495)
495. Lihat Pasal 6 bab IV Pedoman dasar Majelis Ulama Indosia, dalam” *Himpunan Putusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia* 2005, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005), h. 34 [↑](#footnote-ref-496)
496. Lihat. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* h. 79 [↑](#footnote-ref-497)
497. Lihat. Lihat Anwar Abbas dkk, *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, ( Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010), h. 45 [↑](#footnote-ref-498)
498. Lihat. Anwar Abbas dkk, *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, ( Sekretrariat Majelis Ulama Indonesia, 2010), h. 50 [↑](#footnote-ref-499)
499. Lihat Anwar Abbas dkk, *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, *ibid.*, h. 51 [↑](#footnote-ref-500)
500. Lihat Pasal 5 ayat (3) Pedoman Rumah Tangga MUI, dalam” *Himpunan Putusan* *Hasil Musyawarah Nasional VII Tahun 2005,* (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005), h. 46. [↑](#footnote-ref-501)
501. Lihat Pasal 5 ayat (5) Pedoman Rumah Tangga MUI, dalam”Himpunan Putusan *Hasil Musyawarah Nasional VII Tahun 2005,* (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005), h. 46. [↑](#footnote-ref-502)
502. Anwar Abbas dkk, *Pedoman penyelengaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, *ibid.*, h. 51 [↑](#footnote-ref-503)
503. Lihat. Iffatul Umniati Ismail*, Telaah Kritis Metodologi Istinbath MUI (Studi Kasus Fatwa Tentang Golput),* dalam : Media Syari’ah, Vol. XIII No 1 Januari-Juni 2011, h. 73 [↑](#footnote-ref-504)
504. Lihat Sa’di Abu Jaib, *Qamus al-Fiqhi Lughotan wa I**stilahan*, ( Damascus: Dar al-Fikr, 1988), h. 281. Lihat juga Ibrahim Mushtofa dkk, *Mu’jam al-Wasīth*, ( t.t: Dar al-Da’wah, t.th), Jilid 2, h. 673. Lihat juga Ali bin Muhammad Abu Hasan al-Jurjani, *Al-Ta’rifāt*, (Bairut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyah, t.th), h. 32 [↑](#footnote-ref-505)
505. Lihat Muhammad bin Mukram bin Manzhūr al-Ifriqi al-Mishri, *Lisān al-Arab*, ( Bairut: Daar al-Shadr, t.th), Jilid 15, hal. 145. [↑](#footnote-ref-506)
506. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 718 [↑](#footnote-ref-507)
507. Lihat Louis Ma’luf, *Al-Munjid fi al-lughah wa al-‘alām*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1976), Jilid. I, h. 529. [↑](#footnote-ref-508)
508. Lihat Atabik Ali, dan Zuhdi Muhdlor, *Qamus Al-‘Ashri, Arabi Indunesi*, ( Krapyak: Multi Karya Gratifika, 2003), h, 170. Lihat juga. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap*, ( Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), h. 1034 [↑](#footnote-ref-509)
509. Lihat Al-Fayumī, *Al-misbah al-Munīr Fī Gharib al-Syarh al-Kabīr li al-Rafi’i*, ( Cairo: Mathba’ah al-Amiriyah, 1965), h. 2 [↑](#footnote-ref-510)
510. Lihat Yusuf al-Qardlawī, *Al-Fatwa Bain Al-Indlibath Wa Al-Tasayyub*, (Mesir: Dar al-Qalam, tt),h. 5. [↑](#footnote-ref-511)
511. Lihat Abu Al-Qasim Mahmud Ibn Umar Bin Ahmad Al-Zamakhsyarī Jar Allah, *Tafsīr al-Kasysyāf*, ( t.t: Maktabah Syamilah, t.th), h. 305 [↑](#footnote-ref-512)
512. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), hal. 314. [↑](#footnote-ref-513)
513. Lihat Ma’ruf Amin, *Pengantar Komisi Fatwa dalam* *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005), h. v [↑](#footnote-ref-514)
514. Lihat QS. Al-Nisa [4]: 127 dan 176 [↑](#footnote-ref-515)
515. Lihat QS. Al-Kahf [18]: 22 dan Yusuf [12]: 41 [↑](#footnote-ref-516)
516. Lihat QS. Yusuf [12]: 46 [↑](#footnote-ref-517)
517. Lihat QS. Yusuf [12]: 43 dan al-Naml [27]: 32 [↑](#footnote-ref-518)
518. Lihat QS. Al-Shaff t [37] : 11 dan 149 [↑](#footnote-ref-519)
519. Lihat Muhammad ibn Mukarran ibn Manzur al-Ifriqi al-Masri, *Lisān al-Arab*, ( Bairut: Daar al-Shadr, t.th), juz xv, h. 145 [↑](#footnote-ref-520)
520. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*,( Mesir: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1958), h. 401-402. Lihat juga. Wahbah al-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmiy*,(Beirut: Dar al-Fikr al-Mu‘asir, 1986), II, h. 1156-1158. Lihat. Amir Syarifuddin, *Usūl al-Fiqh* (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2001), II, h. 431-433. [↑](#footnote-ref-521)
521. Lihat Ibrahim Mushtofa dkk, *Mu’jam al-Wasith*, ( t.t: Dar al-Da’wah, t.th), Jilid II, h. 674 [↑](#footnote-ref-522)
522. Lihat Sya'ban Muhammad Ismail, *Ushūl al-Fiqh al-Muyassar*, (Cairo: Dar al-Kitab al-Jami.i, 1994), Juz III, h. 347 [↑](#footnote-ref-523)
523. Lihat. Al-Syaukāni, *Irsyād al-fuhūl ila Tahqiq min ‘Ilm al-Ushūl*, ( Bairut: Dar al-Fikr, 1973), Juz II, h. 124 [↑](#footnote-ref-524)
524. Lihat. Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*, ( Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1377 H/1958 M) h. 401 [↑](#footnote-ref-525)
525. Lihat Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 411 [↑](#footnote-ref-526)
526. Lihat Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 109 [↑](#footnote-ref-527)
527. Lihat. Muhammad Utsman Syubair, *Fatawa Al-Syeikh Abu Zahrah*, ( Damascus: Dar al-Qalam, 2006), h. 33 [↑](#footnote-ref-528)
528. Lihat. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, ‘*Ilām al-Muwaqqīn ‘an Rabb al-‘Alamīn*, (Beirut: Dar al- Fikr, 2003), Jilid 1, h. 12 [↑](#footnote-ref-529)
529. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 edisi dwibahasa,* ( Jakarta: INIS, 1993), h. 2 [↑](#footnote-ref-530)
530. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 edisi dwibahasa,* ( Jakarta: INIS, 1993), h. 2 [↑](#footnote-ref-531)
531. Lihat Wahbah bin Mushthofa Al-Zuhaily, *Fatawa Muashirah*, ( Damascus: Dar al-Fikr, 2006), h. 12-13 [↑](#footnote-ref-532)
532. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 134-135. [↑](#footnote-ref-533)
533. Lihat Abduh menyeru untuk memusnahkan sikap eklektis dan mengembalikan fungsi akal pikiran yang baik sehingga syarat-syarat ijtihad terpenuhi. Abduh dan para pengikutnya kemudian disebut sebagi tokoh-tokoh gerakan salafiyah yang berpengaruh terhadap pembaharuan hukum Islam. Lihat. Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), h. 199, 200-201, Malcom H. *Kerr, Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Ridha* (Berkeley: Universitas of California, 1966),h. 57-dst. [↑](#footnote-ref-534)
534. Lihat Selain sebagai mufti ‘Abduh juga bertugas sebagai *Qadi* (hakim). Dalam menjalankan fungsinya sebagai mufti ia memerankan dua fatwa sekaligus, fatwa resmi dan tidak resmi. Jika yang pertama ia sandarkan pada pendapat mazhab Hanafi, maka yang kedua lebih khusus pada tafsir atas ayat al-Qur’an. Lihat. Rif’at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad ‘Abduh, Kajian Masalah Ibadah dan Akidah* (Jakarta: Paramadina, 2002), 24-25, 73-74. Salam Madhkur, *al-Qada fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1964), h.136. Muhammad Rashid Rida, *Tarikh Ustazd al-Imam al-Shaikh Muhammad ‘Abduh* (Mesir: Dar al-Iman, 1367), I, h. 156 dan 646. [↑](#footnote-ref-535)
535. Lihat Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h.195. [↑](#footnote-ref-536)
536. Lihat Amin Abdullah, *Pendekatan Hermeunetik dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan: Proses Negoisasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca*‛ dalam Khlaed M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003), ix. Lihat juga. Tobibatussaadah, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia 2005: Otoritas Keagamaan Versus Liberalisasi Pemikiran Islam Pasca Orde Baru*, Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009, h. 55-57. [↑](#footnote-ref-537)
537. Lihat Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h 194-195. [↑](#footnote-ref-538)
538. Lihat Salah satu contoh kasus yang diberikan oleh Sahal Mahfudz adalah perdebatan yang terjadi antara Kyai Murtadlo dari Tuban dengan Kyai Mahfudz dari Jawa Tengah tentang khutbah Jum’at. Jika kyai Murtadlo menyatakan bahwa khubah Jum’at tidak boleh menggunakan bahasa selain bahasa Arab, maka Kyai Mahfudz memperbolehkan hal tersebut. Sahal Mahfudz, *Bahtsul Masāil dan Istinbaṭ hukum NU: Sebuah Catatan Pendek. dalam Solusi Problematika Aktual Hukum Islam,* Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-1999 M (Surabaya: Lajnah Ta’lif wan Nasyr (LTN) NU Jatim, 2005), h. x-xi. [↑](#footnote-ref-539)
539. Lihat Tobibatussa’adah, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia 2005: Otoritas Keagamaan versus Liberalisme Pemikiran Islam Pasca Orde Baru*, Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009, h. 87. [↑](#footnote-ref-540)
540. Lihat Sahal Mahfudz, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama* 1926-1999 M, h. 467-469. [↑](#footnote-ref-541)
541. Lihat. Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2003), Jilid, I, h. 175. Sahal Mahfudz, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama* 1926-1999 M, h. 3. [↑](#footnote-ref-542)
542. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 edisi dwibahasa,* ( Jakarta: INIS, 1993), h. 24 [↑](#footnote-ref-543)
543. Lihat. M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 edisi dwibahasa,* ( Jakarta: INIS, 1993), 24-25 [↑](#footnote-ref-544)
544. Lihat. Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2003), Jilid, III, h. 1064. [↑](#footnote-ref-545)
545. Lihat. Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2003), Jilid, III, h. 1064. [↑](#footnote-ref-546)
546. Dalam catatan Atho Mudzhar, selain kedua lembaga besar tersebut juga berdiri lembaga fatwa yang berasal dari organisasi Islam lainnya. Al-Irsyad lembaga yang didirikan oleh Ahmad Surkati dari Sudan dan Persatuan Islam (Persis) yang didirikan oleh Ahmad Hasan dari Singapura seorang keturunan India yang berdiri sebelum kemerdekaan. Keduanya dianggap sebagai organisasi yang cenderung reformis skriptualis. Hal ini sejalan dengan Muhammadiyah baik dalam hal teologi maupun ajaran Islam. Lihat. M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, *ibid*., h. 24-25. [↑](#footnote-ref-547)
547. Lihat. Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*,( Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyaratkat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003), h. Vii [↑](#footnote-ref-548)
548. Lihat Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*,( Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyaratkat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003), h. Vii [↑](#footnote-ref-549)
549. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 419 [↑](#footnote-ref-550)
550. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 226 [↑](#footnote-ref-551)
551. Lihat. Abi Muhammad Abdullah Ibn Abdurrahman al-Darimī, *Musnad al-Dārimī al-Ma’rūf Bi Sunan al-Dārimī,* ( t.t: Dar al-Mughni, t.t.h), jilid I, h. 259. Lihat juga Ala’ Al-Din ‘Ali bin Husam al-Din al-Hindi*, Kanz Al-‘Ummal Fi Sunan al-Aqwāl wa Al-Af’āl*, ( Bairut: Muassasah Al-Risalah, 1981), Jilid X, h. 184 [↑](#footnote-ref-552)
552. Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*,( Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyaratkat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depertemen Agama RI, 2003), h. viii-ix [↑](#footnote-ref-553)
553. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, ‘*Ilām al-Muwaqqīn ‘an Rabb al-‘Alamīn*, (Beirut: Dar al- Fikr, 2003), Jilid 1, h. 35 [↑](#footnote-ref-554)
554. *Wawasan Majelis Ulama Indonesia*, hasil Munas VII MUI 2005, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005). [↑](#footnote-ref-555)
555. Dalam hal ini, Ulama telah membuat batas perbedaan antara fatwa (pendapat hukum, legal opinion) dan qadla' (putusan hukum), baik dari aspek hakekat maupun dari tinjauan implikasi yang dihasilkan dari keduanya. Secara garis besar perbedaan antara fatwa dan qadla' antara lain Nampak pada;

     (i) ketetapan hakim (qadla') bersifat mengikat bagi seseorang untuk patuh menjalankan ketentuan yang telah diputuskan sesuai dengan syariat Islam. Sedangkan fatwa lebih bersifat informative (ikhbar) tentang ketentuan Allah yang menuntut bagi orang Islam untuk melaksanakan atau hanya sekedar kebolehan;

     (ii) ketetapan hakim (qadla') mengharuskan adanya lafadz yang terucap secara jelas, sedangkan fatwa bisa dalam bentuk perkataan, perbuatan, isyarat dan tulisan;

     (iii) ketetapan hukum (qadla') wajib diterima dan dilaksanakan oleh terhukum, baik ketetapan hukim tersebut salah ataupun benar. Sedangkan fatwa berbeda dengan qadla', pemohon fatwa tidak mempunyai kewajiban untuk menerima apalagi melaksanakan fatwa tersebut;

     (iv) fatwa mempunyai implikasi yang luas dibanding dengan ketetapan yang diputuskan oleh hakim. Jika fatwa itu tidak sekedar menjangkau pribadi pemohon fatwa tetapi mencakup orang banyak, maka ketetapan hakim lebih khusus dan personal, hanya diperuntukkan bagi tersangka atau pihak terhukum;

     (v) obyek permasalahan yang menjadi wilayah garapan qadla' hanya pada aspek-aspek muamalah, sedangkan kewenangan produk fatwa menjangkau aspek ibadah, akhlaq, adab dan sekaligus masuk pada wilayah muamalah;

     (vi) ketetapan hakim hanya pada masalah hukum wajib, mubah, dan haram, tidak menjangkau pada masalah hukum makruh dan sunnah. Sedangkan kewenangan fatwa dapat menjangkau pada semua masalah hukum dan lain-lainya;

     (vii) disyaratkan bagi seorang hakim itu sosok pribadi yang merdeka, berjenis kelamin laki-laki, mampu mendengar dan tidak boleh bagi hakim menetapkan hukum untuk kerabatnya. Sedang, seorang *mufti* tidak terikat dengan gender dan status dirinya, apakah ia seorang budak, tidak mendengar atau tidak melihat, tetap mempunyai hak untuk mengeluarkan fatwa. Bahkan seorang *mufti* dibolehkan mengeluarkan fatwa bagi kerabatnya;

     (viii) fatwa secara definitif merupakan ketentuan hukum syar’i yang diinformasikan oleh seorang *mufti*, sedangkan *qadla'* lebih bersifat penegasan yang memisahkan antara manusia dengan hukum syar’i;

     (ix) pada model fatwa mewajibkan bagi pemohon untuk mengikuti mazhab yang dianut oleh sang *mufti*, sedangkan *qadla'* memungkinkan untuk mengacu kepada seluruh mazhab yang ada. Lihat Ma'ruf Amin, *Kedudukan Fatwa dalam* *Hukum Islam,* makalah, tidak diterbitkan, sebagaimana dikutip oleh Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* *ibid*, h.84-85 [↑](#footnote-ref-556)
556. Mengenai hal ini, dapat dilihat hasil *survey* Litbang Media Indonesia terkait dengan tingkat penerimaan dan keterpengaruhan masyarakat, yang dipublkasikan pada 19 Desember 2003; Hasil *survey* tersebut menjelaskan bahwa sebanyak 54,58 % responden merasa mantap untuk mengikuti fatwa MUI. [↑](#footnote-ref-557)
557. Penelitian Wahiduddin Adams membuktikan bahwa fatwa Majelis Ulama Indonesia telah terserap, baik sebagaian maupun seluruhnya, ke dalam peraturan perundang-undangan. Dia mencatat sebanyak 12 fatwa dalam rentang waktu 1975-1997 telah diserap dalam bentuk Undang-Undang (UU), Peraturan Pemerintah (PP), Keputusan Menteri (Kepmen), maupun Keputusan Dirjen. Lih. Wahiduddin Adams, *Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang- Undangan 1975-1997,* (Jakarta: Program Pascasarjana UIN Jakarta, 2002), Disertasi. [↑](#footnote-ref-558)
558. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* *ibid*, h.85-86 [↑](#footnote-ref-559)
559. Hal ini dapat dilihat dari komposisi pengurus Komisi Fatwa dan lembaga lain di MUI yang punya keterkaitan dengan fatwa. Di Komisi Fatwa, terdapat sembilan pimpinan komisi dan tiga puluh anggota, dengan latar belakang yang beragam; Ulama, akademisi, ahli hukum Departemen Hukum dan Ham, Departemen Agama, Mahkamah Agung, pesantren, perguruan tinggi, dan ormas-ormas Islam. Sementara di LP-POM juga sangat beragam, ahli fikih, ahli bioteknologi, mikrobiologi, dan ahli pangan. Demikian juga DSN-MUI, yang terdiri dari ahli fikih, ahli ekonomi, ahli hukum ekonomi, konsultan, dan praktisi perbankan dan keuangan non-bank. Selengkapnya dapat dilhat dalam struktur kepengurusan MUI Hasil Munas 2015 periode 2015 -2020. [↑](#footnote-ref-560)
560. Zafrullah Salim*, Kedudukan Fatwa Dalam Negara Hukum Republik Indonesia*, dalam: Jurnal Fatwa, Volume 1 No 1 Tahun 2011, h. 9 [↑](#footnote-ref-561)
561. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* *ibid*, h. 86 [↑](#footnote-ref-562)
562. Pedoman ini merupakan hasil keputusan Sidang Pengurus Paripurna Majelis Ulama Indonesia tanggal 7 Jumadil Awwal 1406 H./18 Januari 1986 M. [↑](#footnote-ref-563)
563. Pedoman ini ditetapkan oleh Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia melalui Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia nomor: U-596/MUI/X/1997 tanggal 2 Oktober 1997. Lihat Direktorat jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2003), h. 1 . 2 [↑](#footnote-ref-564)
564. Sebagai hasil Keputusan Rapat Komisi Fatwa, tanggal 23 Muharram 1422/12 April 2001. [↑](#footnote-ref-565)
565. Lihat Keputusan Ijtima’ ulama komisi fatwa Se-Indonesia Pertama Tahun 2003 dalam: *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* h. 713-719 [↑](#footnote-ref-566)
566. Lihat Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2003), h. 1-2 [↑](#footnote-ref-567)
567. Termaktub dalam ayat 1,2 dan Bab II mengenai dasar umum dan sifat fatwa. Lihat. *Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama*, dalam : Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 937 [↑](#footnote-ref-568)
568. Lihat. Abd Karim Zaidān,, *Al-Wajīz Fī Ushūl al-Fiqh*, (Baghdad: Muassasah Qurthubah, t.th), h. 148 [↑](#footnote-ref-569)
569. Lihat. *Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama*, dalam: Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 938 [↑](#footnote-ref-570)
570. Lihat Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418) h. 128 [↑](#footnote-ref-571)
571. Lihat. Wahbah bin Mushtofa Al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh*, ( Tripoli, Kulliah Dakwah Islamiah, 1998), h. 20 [↑](#footnote-ref-572)
572. Lihat Sulaiman Ibn Atsats Al-Sijistani, *Sunan Abū Daud*, ( Bairut: Dar Al-Kutub Al-‘Arabi), t.th. Jilid 3, h.330, Lihat juga, Abu Bakar Ahmad bin Al-Husein bin Ali Al-Baihaqi, *Al-Sunan Al-Kubrā*, ( India: Majelis Daerah al-Ma’arif al-Nizhamiyah, 1344 H), Jilid III h. 423 [↑](#footnote-ref-573)
573. Lihat. Abu Bakar Ahmad bin Al-Husein Al-Baihaqī, Al*-Sunan Al-Kubrā Wa fī Dzailihī Al-Jauhar Al-Naqī*, ( India: Majelis Dairah Al-Ma’arif al-Nizhamiyah, 1344 H), Jilid X. h.114. Lihat juga. ‘Ala al-Din ‘Ali bin Hisyam al-Din al-Muttaqi, al-Hindī*, Kanz Al-‘Ummal Fi Sunan al-Aqwāl wa Al-Af’āl,* ( Bairut: Muassah al-Risalah, 1981 M/ 1401 H), Jilid V, h. 600 [↑](#footnote-ref-574)
574. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* Disertasi Doktor Konsentrasi Syari’ah ( Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2008), h. 125 [↑](#footnote-ref-575)
575. Dasar Umum penetapan fatwa termaktub dalam bab II dan Metode Penatapan Fatwa pada bab III. Lihat. *Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama*, dalam : Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 937 [↑](#footnote-ref-576)
576. Dalam Wawasan Majelis Ulama Indonesai disebutkan bahwa MUI berperan sebagai ahli waris tugas-tugas para Nabi, yaitu menyebarkan ajaran Islam serta meperjuangkan terwujudnya suatu kehidupan sehari-hari secara arif dan bijaksana berdasarkan Islam. Lihat. Sekretariat Majelis Ulama Indonesia Pusat, *Himpunan Keputusan Musyawarah Majelis Ulama Indonesia VII*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2010), h. 31 [↑](#footnote-ref-577)
577. Lihat antara lain Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia (1975 . 1988),* (Jakarta: INIS, 1993), edisi dwibahasa, hal.19. [↑](#footnote-ref-578)
578. Lihat antara lain Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia* (1975 – 1988), (Jakarta: INIS, 1993), edisi dwibahasa, hal.19. [↑](#footnote-ref-579)
579. Lihat. Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* Disertasi Doktor Konsentrasi Syari’ah ( Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2008), h. 129 [↑](#footnote-ref-580)
580. Lihat Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia* (1975-1988), (Jakarta: INIS, 1993), h. 86 [↑](#footnote-ref-581)
581. Lihat *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* (Jakarta: MUI . Departemen Agama, 2003), hal. 205 - 208. Dalam diktum keputusan fatwa disebutkan ada dua keputusan yakni; (i) membenarkan adanya pendapat mazhab Syafi'i /jumhur Ulama tentang tidak halalnya memakan daging kodok dan membenarkan adanya pendapat Imam Maliki tentang halalnya daging kodok tersebut; (ii) membudidayakan kodok hanya untuk diambil manfaatnya, tidak untuk dimakan, tidak bertentangan dengan ajaran Islam. [↑](#footnote-ref-582)
582. Lihat.Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* Disertasi Doktor Konsentrasi Syari’ah ( Jakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidatullah, 2008), h. 130 [↑](#footnote-ref-583)
583. Metode *al-jam’u wa at-taufiq* artinya mengkompromikan diantara dua pendapat yang tampak bertentangan, atau sama diamalkan sesuai konteksnya.Lihat. Aan Supian*, Konsep Syadz dan ‘Illat Kriteria Matan Hadis*, *op,cit*., (t.t: Studia Press, 2005), h.61 [↑](#footnote-ref-584)
584. Metode *bayāni* adalah upaya menemukan hukum dalam teks dengan kajian kebahasaan; metode *ta’līli* disebut juga *qiyāsi* adalah upaya menemukan hukum melalui penemuan ’illat dan mengaitkannya dengan hukum yang ada dalam teks; dan metode *istislāhi* adalah upaya menemukan hukum dengan mempertimbangkan unsur kemaslahatan di dalamnya. Lebih lanjut, lihat Wahbah al-Zuhaili, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1426 H/2005 M), Juz 2, h. 330 [↑](#footnote-ref-585)
585. Sadd al-dzari’ahadalah metode penetapan hukum dengan cara menutup jalan yang mengantarkan pada perbuatan yang mendatangkan *mafsadah* dan yang dilarang. Lihat. Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’at*, (Beirut: Dar al-Rasyid al-Haditsah, t.t.), juz 3, h. 257 . 258. [↑](#footnote-ref-586)
586. Termaktub dalam bab III ayat 1-5 mengenai Metode Penetapan Fatwa. Lihat. *Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama*, dalam : Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 937 [↑](#footnote-ref-587)
587. Lihat Fatwa MUI tentang Kriteria Maslahat, Nomor: 6/MUNAS VII/MUI/10/2005. dalam KH. Ma’ruf Amin dkk., *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak,* 1975, *ibid, h.* 486-490. [↑](#footnote-ref-588)
588. Termaktub dalam bab IV ayat 1-8 mengenai Prosedur Rapat Penetapan Fatwa. Lihat. *Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama*, dalam : Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 938 [↑](#footnote-ref-589)
589. Pada bab V ayat 1-3 Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama menjelaskan Format Fatwa. Lihat. dalam : Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 939 [↑](#footnote-ref-590)
590. Tentang Kewenangan dan Wilayah Fatwa termaktub dalam bab VI ayat 1-6 Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama. Lihat. Ma’ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 940 [↑](#footnote-ref-591)
591. Lihat isi Bab VII ayat 1- 4 Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Ma’ruf Amin*,* dkk, *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975,* ( Jakarta: Penerbit Erlangga, 2011*),* h. 940 [↑](#footnote-ref-592)
592. Bila dibandingkan dengan metode istinbat hukum lajnah Bahsul Masail NU, tampak bahwa metode penetapan fatwa MUI ini memiliki banyak kesamaan. Dalam kajian Ahmad Zahro, misalnya, Lajnah memiliki tiga metode, yakni metode *qauli, ilhaqi,* dan *manhaji*. Lihat Ahmad Zahro, Tradisi Intelektual NU : Lajnah Bahtsul Masail 1926 – 1999, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 269. Hal senada juga diungkap oleh Rifyal Ka'bah. Lihat Rifyal Ka'bah, Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU, Jakarta : Universitas Yarsi, 1999, h. 266 [↑](#footnote-ref-593)
593. Lihat.Ma'ruf Amin (et. al), *Pedoman Fatwa Produk Halal*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Pangan Halal Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama RI, 2003), h. 15 [↑](#footnote-ref-594)
594. Lihat. Ibrahim Hosen” Dapatkan Hukum Islam direaktualisasikan?” dalam : Pelita Tanggal 18 September 1982. Sebagaimana dikutib oleh Helmi Karem, *Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam Peengembangan Hukum Islam*, ( Jakarta: Disertasi Institut Agama Islam Negeri Jakarta, 1993), h. 112 [↑](#footnote-ref-595)
595. Yusuf al-Qardhāwī*, al-Ijtihād fī al-Syarī’ah al-Islāmiyah ma’a Nazharāt Tahlīliyah fī al- Ijtihād al-Mu’āshir,* (Kuwait, Dar al-Qalam 1985), h. 114 [↑](#footnote-ref-596)
596. Yusuf al-Qardhāwī*, al-Ijtihād fī al-Syarī’ah al-Islāmiyah ma’a Nazharāt Tahlīliyah fī al- Ijtihād al-Mu’āshir,* (Kuwait, Dar al-Qalam 1985), h. 115 [↑](#footnote-ref-597)
597. “ *Talfīq*” menurut bahasa berarti menggabungkan ujung kain yang satu dengan ujung kain yang lain. Menurut terminology, talfîq berarti mengikuti pendapat beberapa madzhab dalam satu masalah yang terdiri dari beberapa bagian (rukun). *Talfiq* merupakan fenomena yang muncul setelah abad ke 10 H, setelah tersebarnya faham taqlid di kalangan ulama. Sebagian ulama melarang talfîq, karena akan membuat orang mengikuti pendapat madzhab yang termudah saja. Ulama lain membolehkan talfîq, karena tidak ada ayat al-Qur’an atau Sunnah Nabi yang mewajibkan seseorang mengikuti madzhab tertentu. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), Juz II, h. 1142-1148 [↑](#footnote-ref-598)
598. Yusuf al-Qardhāwī*, al-Ijtihād fī al-Syarī’ah al-Islāmiyah ma’a Nazharāt Tahlīliyah fī al- Ijtihād al-Mu’āshir,* (Kuwait, Dar al-Qalam 1985), h. 117 [↑](#footnote-ref-599)
599. Yusuf al-Qardhāwī*, al-Ijtihād fī al-Syarī’ah al-Islāmiyah ma’a Nazharāt Tahlīliyah fī al- Ijtihād al-Mu’āshir,* (Kuwait, Dar al-Qalam 1985), h. 120-125 [↑](#footnote-ref-600)
600. Lihat. Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Gharnathi, Al- Syāthibī *al-Muwafaqāt fi ushūl al-Syarī’ah,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz I, h. 126 [↑](#footnote-ref-601)
601. Lihat. Fathurrahman Djamil, *Ijtihad Muhammadiyah Dalam Masalah-Masalah Kontemporer*, (Jakarta, PPS, 1994), h. 54 [↑](#footnote-ref-602)
602. Lihat. Fathurrahman Djamil, *Ijtihad Muhammadiyah Dalam Masalah-Masalah Kontemporer,* (Jakarta, PPS, 1994), h. 27 [↑](#footnote-ref-603)
603. Lihat. Al-Amidī, *al-Ihkām fî Ushūl al-Ahkām*, (Kairo: Muassasah al-Halabi, t.th), Juz I, h. 242 [↑](#footnote-ref-604)
604. Lihat. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 6/MUNAS VII/MUI/10/2005, tanggal 26-29 Juli 2005 Tentang Kriteria Mashlahat. Dalam: Ma’ruf Amin, dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* ( Jakarta: Penerbit Erlangga, 2011), h. 490 [↑](#footnote-ref-605)
605. Lihat. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 6/MUNAS VII/MUI/10/2005, tanggal 26-29 Juli 2005 Tentang Kriteria Mashlahat. Dalam: Makruf Amin, dkk, Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975 ( Jakarta: Penerbit Erlangga, 2011), h. 486 [↑](#footnote-ref-606)
606. Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad al-Syaukani*, Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq ‘ilm al-Usūl*, ( Bairut: Dar al-Fikir, 1992 M/ 1422 H), h. 403 [↑](#footnote-ref-607)
607. Lihat. Abu Hamid Muhamad bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mushtashfa fi ‘ilm al-Ushūl*, ( Bairut: Dar Kutub ‘ilmiyah, t.th), h. 344-345 [↑](#footnote-ref-608)
608. Lihat. Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Gharnathi al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, ( t.t: Dar Ibn ‘Affan, t.th), cet I, Juz I, h. 32 [↑](#footnote-ref-609)
609. Lihat. Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Islāmī Wa Adillatuhū*, ( Bairut: Dar Al-Fikr, 1989), Jilid VI. H. 16 [↑](#footnote-ref-610)
610. Lihat. Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, ( Yogyakarta: Academia & Tazzafa, 2010), h. 8 [↑](#footnote-ref-611)
611. Dalam buku Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975 ditemukan setidaknya 22 buah fatwa yang masuk dalam kategori Hukum Keluarga, yaitu; 1) Fatwa Perkawinan Campuran,2) Fatwa Talak Tiga Sekaligus, 3) Fatwa Iddah Wafat, 4) Fatwa Adopsi( Pengangkatan anak), 5) Fatwa Pendayagunaan Tanah Warisan, 6) Fatwa Prosedur Pernikahan, 7. Fatwa Pengucapan Shighat Taklik Talak Pada Waktu Upacara Pernikahan, 8) Fatwa Nikah Mut’ah, 9) Fatwa Aborsi, 10) Fatwa Wakaf Uang, 11) Fatwa Kewarisan Saudara Kandung Laki-laki/ Saudara Sebapak, 12) Fatwa Perkawinan Beda Agama, 13) Fatwa Kewarisan Beda Agama, 14) Fatwa Nikah dibawah Tangan, 15) Fatwa Nikah Wisata, 16) Fatwa Wasiat Menghebahkan Kornea Mata, 17) Fatwa Bayi Tabung / Inseminasi Buatan, 18) Fatwa Kloning, 19) Fatwa Transfer Emberio Ke Rahim Titipan, 19) Fatwa Vasektomi dan 20) Fatwa Nikah Usia Dini. 21) fatwa Talak diluar Pengadilan 22)Fatwa Pengasuhan Anak Bagi Orangtua Yang Bercerai Karena Beda Agama ( Lihat. Ma’ruf Amin, dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. xii-xx. [↑](#footnote-ref-612)
612. Lihat. Muhammad Khaeruddin Hamsin, *Perkawinan Beda Agama dalam Tinjauan Syariah dan Hukum Positif (Menyoal Pasal 2 ayat (1) UU No. 1 Th. 1974),* Makalah tidak di publikasikan, h, 3 [↑](#footnote-ref-613)
613. Lihat. Tutik Hamidah, *Pemikiran Feminis Muslim Indonesia*, ( Jakarta: Disertasi Pada UIN Syarif Hidayatullah, 2009), h. 148 [↑](#footnote-ref-614)
614. Lihat. Tutik Hamidah, *Pemikiran Feminis Muslim Indonesia*, ( Jakarta: Disertasi Pada UIN Syarif Hidayatullah, 2009), h. 148 [↑](#footnote-ref-615)
615. Lihat. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ( Bandung, Mizan, 1996 ) h. 347 [↑](#footnote-ref-616)
616. Termasuk yang melarang adalah Ibnu Umar, dan yang memboleh dengan syarat wanita ahli kitab adalah jumhur ulama. lihat. Lihat. ‘Ala al-Din ‘Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Baghdadī al-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin*, ( Bairut: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1415 H), Jilid II, h. 15. Lihat juga. ‘Ali al-Shabuni, *Tafsir ayat al-Ahkam*, ( Damascus: Dar al-Fikr, t.th), Jilid I, h. 248 [↑](#footnote-ref-617)
617. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 53 [↑](#footnote-ref-618)
618. Lihat. Abu al-Hasan `Ali ibn Ahmad al-wāhidī, *Asbāb Nuzūl al-Qurān*, (Kairo: t.p., 1968) h.45-46, [↑](#footnote-ref-619)
619. Lihat. Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin Al-Hasan al-Taimi al-Razi, *Mafātih al-Ghaib*, ( Bairut: Dar Ihya Turats al-‘Arabi, t.th), Jilid I, h. 1612 [↑](#footnote-ref-620)
620. Lihat. ‘Abd al-Razzaq bin Hamma al-Shin’ani, *Tafsir al-Qur’an*, (Riyadh, Maktabah al-Rusyd, 1410), Jilid II, h. 271 [↑](#footnote-ref-621)
621. Lihat.Depag RI,*Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 924 [↑](#footnote-ref-622)
622. Lihat. Muhammad Abduh, *al-`A`māl al-Kāmilah, Op.Cit*, jilid IV,h.586 [↑](#footnote-ref-623)
623. Lihat. M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’an,* ( Bandung: Muzan, 2000)*,* Vol I, h. 445 [↑](#footnote-ref-624)
624. Lihat.Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 158 [↑](#footnote-ref-625)
625. Lihat.‘Ali al-Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, ( Damascus: Dar al-Fikr, t.th), Jilid I, h. 248 [↑](#footnote-ref-626)
626. Lihat. Muhammad ‘Ali al-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkām*, ( Mesir: Maktabah al-Ashriyah, 2002), h. 354 [↑](#footnote-ref-627)
627. Sayyid Sabiq, *al-Fiqh al-Sunnah*, ( Kairo: Dâr al-Fikr, 1997), jilid II, h. 94. [↑](#footnote-ref-628)
628. Lihat. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ( Bandung, Mizan, 1996 ) h. 483 [↑](#footnote-ref-629)
629. Lihat. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ( Bandung, Mizan, 1996 ) h. 483 [↑](#footnote-ref-630)
630. Muhammad Rasyid bin Ali Ridho, *Tafsīr al-Manār*, ( Mesir: Al-Hai’ah al-Mishriyah al-‘Ammah Lil Kitab, 1990), Jilid VI, h. 160 [↑](#footnote-ref-631)
631. Muhammad al-Qasimi, *Mabāhis At-Takwīl*, ( Damascus: Dar al-Fikr, 2001), Jilid XVII, h. 6201 [↑](#footnote-ref-632)
632. Mahmud Syaltut, *Min Taujihāt Al-Islām*, (Kairo: al-Idarah al-Amah, 1959), h. 253. [↑](#footnote-ref-633)
633. Lihat. Maulana Muhammad Ali, *Qur’an Suci: Teks Arab Tarjamah dan Tafsir* ( Jakarta : Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1993), 119. [↑](#footnote-ref-634)
634. Lihat. Muhammad Rasyid bin Ali Ridho, *Tafsīr al-Manār*, ( Mesir: Al-Hai’ah al-Mishriyah al-‘Ammah Lil Kitab, 1990), Jilid II, h. 351 [↑](#footnote-ref-635)
635. Lihat. Muhammad Rasyid bin Ali Ridho, *Tafsīr al-Manār*, ( Mesir: Al-Hai’ah al-Mishriyah al-‘Ammah Lil Kitab, 1990), Jilid VI, h. 193. [↑](#footnote-ref-636)
636. Lihat. Maulana Muhammad Ali, *Qur’an Suci: Teks Arab Tarjamah dan Tafsir* ( Jakarta : Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1993), 119. [↑](#footnote-ref-637)
637. Lihat. M.A.Sahal Mahfudh, dkk, *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional* *VII Majelis Ulama Indonesia*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005), h. 43 [↑](#footnote-ref-638)
638. Lihat. M.A Sahal Mahfudh, dkk, *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005), h. 37 [↑](#footnote-ref-639)
639. Dalam MUNAS II MUI yang berlangung pada tanggal 11-17 Rajab 1400 bertepatan Tanggal 26 Mei s/d 1 Juni M, MUI mengeluarkan fatwa tentang Perkawinan Campur yaitu: 1). Perkawinan wanita Muslimah dengan laki-laki non Muslim adalah haram hukumnya. 2) Seorang laki-laki Muslim diharamkan mengawini wanita bukan Muslim. Tentang perkawinan antara laki-laki Muslim dengan wanita *Ahlu kitab* terdapat perbedaan pendapat. Setelah mempertimbangkan bahwa mafsadatnya lebih besar daripada maslahatnya, Majelis Ulama Indonesia memfatwakan perkawinan tersebut hukumnya haram. Dalil yang dibuat MUI sebagai landasan fatwa ini sama dengan dalil pada fatwa Nikah Beda Agama, kecuali dua hadis yaitu:” *Barang siapa telah kawin, ia telah memelihara setengah bagian dari imannya, karena itu, hendaklah ia takwa kepada Allah dalam bahagian yang* *lain*” ( HR. Bukhari) dan hadis: “ *Tiap-tiap anak dilahirkan dalam keadaan suci sehingga ia menyatakan oleh lidahnya sendiri, maka ibu bapaknya yang menjadikannya ( beragama) Yahudi, Nasrani atau Majusi*”. Fatwa ini ditandatangani oleh Prof. Dr. Buya Hamka sebagai Ketua dan Drs. H Kafrawi sebagai Sekretaris. Lihat. Ma’ruf Amin, dkk, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. 43-45 [↑](#footnote-ref-640)
640. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 115 [↑](#footnote-ref-641)
641. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h.644 [↑](#footnote-ref-642)
642. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h.951 [↑](#footnote-ref-643)
643. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 158 [↑](#footnote-ref-644)
644. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 54 [↑](#footnote-ref-645)
645. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 924 [↑](#footnote-ref-646)
646. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 121 [↑](#footnote-ref-647)
647. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), h. vii. h.7. lihat juga Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al-Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim*,( Bairut: Dar Al-Jail, t.th), Jilid. IV, h. 135 [↑](#footnote-ref-648)
648. Lihat. Zain al-‘Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1980 ), h. 113 [↑](#footnote-ref-649)
649. Lihat. M. A. Sahal Mahfudh, *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005*, ( Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2005), h. 44 [↑](#footnote-ref-650)
650. Wawancara dengan Ketua MUI KH Ma’ruf Amin di Hotel Horizon Bengkulu pada tanggal 21 Mei 2016, bertepatan pengukuhan Pengurus Wilayah MUI Provinsi Bengkulu. [↑](#footnote-ref-651)
651. Lihat. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ( Bandung, Mizan, 1996 ) h. 488 [↑](#footnote-ref-652)
652. Lihat. Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, (Jakarta : Rajawali Press, 1997), h. 67 [↑](#footnote-ref-653)
653. Lihat. *Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Kedua Tahun 2006*, ( Jakarta: Sekretrais MUI), h. 766 [↑](#footnote-ref-654)
654. Lihat. Ma’ruf Amin dkk,*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. 850 [↑](#footnote-ref-655)
655. Lihat. Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, ( Jakarta: Hidakarya Agung, t.th. 1972 ) h. 167 [↑](#footnote-ref-656)
656. Lihat. Sarnubi Shom, *Nikah Sirri* *Merugikan Pihak Perempuan, Menguntungkan Laki-Laki*, (<http://syarnubi.wordpress.com>) diakses pada tanggal 07 Desember 2008 [↑](#footnote-ref-657)
657. Lihat. Abul Hasan al-tusuli al-masyhur bi ibni Arfah, *Al-Bahjah Fi Syarh al-Tuhfah*, ( Bairut: Dar Kutub Ilmiyah, 1998), jilid, 1, h 431. [↑](#footnote-ref-658)
658. Lihat. Satria Effdendi M Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer, Analisis Yurisprudensi dengan pendekatan Ushuliyah*, ( Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 33 [↑](#footnote-ref-659)
659. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 70 [↑](#footnote-ref-660)
660. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 120 [↑](#footnote-ref-661)
661. Lihat. Muhammad Al-Qazwainy, *Sunan Ibnu Mājah*, ( Bairut: Dar Al-Fikr, t.th), Jilid. 1 h.611 [↑](#footnote-ref-662)
662. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422, ) Jilid 3, h. 53 [↑](#footnote-ref-663)
663. Lihat. Muhammad Al-Mudarris, *Ushūl Fiqh Wal Qawāid Fiqhiyah*, ( t.t: Maktabah Syamilah, t,th), h. 13 [↑](#footnote-ref-664)
664. Lihat. Ibnu Qoyyim Al-Jauzi, ‘*Ilām al-Muwaqqīn ‘an Rabb al-‘Alamīn*, ( Maktabah Syamilah ) Jilid 3, h. 203 [↑](#footnote-ref-665)
665. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 128 [↑](#footnote-ref-666)
666. *UU Nomor 1 Tahun 1974* (Pustaka: yayasan Peduli Anak Negeri (YPAN), h. 2 [↑](#footnote-ref-667)
667. Departemen Agama, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perkawinan.* ( Jakarta : Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2001), h.30 [↑](#footnote-ref-668)
668. Lihat. Fuad Muzakkar Siregar, *Nikah Sirri Menurut Hukum Agama dan Hukum Positif*, Makalah, tidak diterbitkan. h. 7 [↑](#footnote-ref-669)
669. Departemen Agama, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perkawinan.* ( Jakarta : Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2001), h.91 [↑](#footnote-ref-670)
670. Lihat. Ma’ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. xviii-xix [↑](#footnote-ref-671)
671. Fatwa Nikah Di bawah Tangan ini dua kali dikeluar MUI putusan Fatwanya, pertama Tahun 2006, kedua Tahun 2008. Bedanya pada tahun 2006 putusan fatwa poin nomor satu menjadi poin nomor dua pada tahun 2008, dan putusan Poin nomor dua menjadi nomor satu. Kemudian ada penyempurnaan dalil, dimana pada kutiban fatwa tahun 2006 tidak dicantumkan ayat dan hadis secara keseluruhan. Pada fatwa tahun 2008 dicantumkan ayat dan hadis secara sempurna, dan pada tahun 2008 ada dalil dari *Kaidah fiqhiyah* yang tidak dicantumkan pada fatwa 2006. [↑](#footnote-ref-672)
672. Lihat. Ma’ruf Amin dkk,*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. 531 [↑](#footnote-ref-673)
673. Pasal 2 UU Nomor 1 Tahun 1974 yaitu ;(1) Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu.(2) Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Bunyi Pasal 100 KHI adalah: Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya.( Lihat UU Nomor 1 Tahun 1974 (Pustaka: yayasan Peduli Anak Negeri (YPAN), h. 2. Lihat Juga. Kompilasi Hukum Islam, h. 14) [↑](#footnote-ref-674)
674. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 644 [↑](#footnote-ref-675)
675. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 128 [↑](#footnote-ref-676)
676. Lihat. Abu Bakar Ahmad bin al-Husein al-Baihaqi, *Syu’b al-Iman*, ( Bairut: Dar al-Kutub al ‘ilmiyah, 1410), Jilid 6, h. 66. [↑](#footnote-ref-677)
677. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), Jilid. vii. h.7. lihat juga Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al- Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim,*( Bairut: Dar Al-Jail, t.th), Jilid. IV, h. 135 [↑](#footnote-ref-678)
678. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), Jilid. iii. h.53 [↑](#footnote-ref-679)
679. Lihat. Muhammad Ibn Hibban Al-Tamimi, *Shohīh Ibn Hibbān*, ( Bairut: Muassasah Al-Risalah, 1993), jilid vii, h. 288. Lihat. Juga Abu Bakar Ahmad bin al-Husein Al-Baihaqī, Al*-Sunan Al-Kubrā,* ( India: Majelis Dairah al-Ma’arif, 1344 H), jilid II, h. 146. Lihat juga Ahamd bin Hanbal Abu Abdullah al-Syaibani, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, ( Kairo: Muassasah al-Qurthubah, t.th), Jilid IV, h, 6 [↑](#footnote-ref-680)
680. Lihat. Zain al-‘Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1980 ), h. 113 [↑](#footnote-ref-681)
681. *Nikah dibawah Tangan,* <http://makalah-harian.blogspot.com/2012/05/diakses> tanggal 5 mei 2012 [↑](#footnote-ref-682)
682. Lihat bunyi Pasal 42 dan pasal 43 UU Perkawinan, pasal 100 KHI. [↑](#footnote-ref-683)
683. Lihat. Muhammad al-Khathib al-Syarbaini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma’rifati Ma’ani Alfazh al-Minhaj,* ( Bairut: Dar al-Fikr, t.th), jilid, III, h. 279 [↑](#footnote-ref-684)
684. Lihat. Zain al-Din bin Nujaim al-Hanafi, *Al-Bahr al-Raiq Syarh Kanz al-Daqaiq*, (Bairut: Dar al-Makrifah, t.th), Jilid III, h. 352 [↑](#footnote-ref-685)
685. Lihat. Wizarah al-Auqaf Kuwait, *al-Mausu’ah al-Fiqhiyah al-Kuwatiyah*, ( Mesir: Dar al shofwah, 1427), jilid 29, h. 190 [↑](#footnote-ref-686)
686. Maksud mengurangi ikatan perkawinan adalah berkurangnya hak talak bagi suami yang mengakibatkan berkurangnya jumlah talak yang menjadi hak suami dari tiga menjadi dua, dari dua menjadi satu, dan dari satu menjadi hilang hak talak itu, yaitu terjadi dalam talak raj’i. Lihat. Abd Rahman Al-Jaziri, *Al-Fiqh ‘ala al-Madzhab al-‘Arba’ah*, ( Bairut: Dar al-fikr, 2002), Jilid. IV, h. 138 [↑](#footnote-ref-687)
687. Lihat. Wahbah al-Zuhaily, *Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, ( Damascus: Dar Al-Fikr, 2007), Jilid IX, h. 334 [↑](#footnote-ref-688)
688. Lihat. Wahbah al-Zuhaily, *Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, ( Damascus: Dar Al-Fikr, 2007), Jilid IX, h. 334 [↑](#footnote-ref-689)
689. Departemen Agama RI, *Ensiklopedia Islam di Indonesia*, ( Jakarta: Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/ IAIN, 1992/1993), h. 1182. [↑](#footnote-ref-690)
690. Pasal 129 KHI berbunyi: “Seorang suami yang akan menjatuhkan talak kepada isterinya mengajukan permohonan baik lisan maupun tertulis kepada Pengadilan Agama yang mewilayahi tempat tinggal isteri disertai dengan alasan serta meminta agar diadakan sidang untuk keperluan itu.” Pasal 130 KHI berbunyi: Pengadilan Agama dapat mengabulkan atau menolak permohonan tersebut, dan terhadap keputusan tersebut dapat diminta upaya hukum banding dan kasasi. Pasal 131 KHI berbunyi: 1. Pengadilan agama yang bersangkutan mempelajari permohonan dimaksud pasal 129 dan dalam waktu selambat-lambatnya tiga puluh hari memanggil pemohon dan isterinya untuk meminta penjelasan tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan maksud menjatuhkan talak. 2. Setelah Pengadilan Agama tidak berhasil menashati kedua belah pihak danternyata cukup alas an untuk menjatuhkan talak serta yang bersangkutan tidak mungkin lagihidup rukun dalamrumah tangga, pengadilan Agama menjatuhkan keputusannya tentang izin bagi suami untuk mengikrarkan talak. 3. Setelah keputusannya mempunyai kekeutan hukum tetap suami mengikrarkan talaknya disepan sidang Pengadilan Agama, dihadiri oleh isteri atau kuasanya. 4. Bila suami tidak mengucapkan ikrar talak dalam tempo 6 (enam) bulah terhitung sejak putusan Pengadilan Agama tentang izin ikrar talak baginya mempunyai kekuatanhukum yang tetap maka hak suami untuk mengikrarkan talak gugur dan ikatan perkawinan yant tetap utuh. 5. Setelah sidang penyaksian ikrar talak Pengadilan Agama membuat penetapan tentang terjadinya Talak rangkap empat yang merupakan bjukti perceraian baki bekas suami dan isteri. Helai pertama beserta surat ikrar talak dikirimkan kepada Pegawai Pencatat Nikah yang mewilayahi tempat tinggal suami untuk diadakan pencatatan, helai kedua dan ketiga masingmasing diberikan kepada suami isteri dan helai keempat disimpan oleh Pengadilan Agama. [↑](#footnote-ref-691)
691. Lihat. Abd. Rahman Ghazaly, *Fiqih Munakahat*, ( Jakarta: Kencana, 2006), h. 192. [↑](#footnote-ref-692)
692. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 55 [↑](#footnote-ref-693)
693. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 945 [↑](#footnote-ref-694)
694. Lihat. Abu Bakar Ahmad bin al-Husein Al-Baihaqi, *Al-Sunan Al-Kubrā*,( India: Majelis Dairah al-Ma’arif, 1344 H), jilid VII, h. 322 Lihat juga. Sulaiman Ibn al-Asy’ats al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, ( Bairut: Dak al-Kitab al-Arabi, t.t.h), Jilid II, h. 220 [↑](#footnote-ref-695)
695. Lihat. Majdu al-Din Abu al-Sa’adat al-Mubarak bin Muhammad al-Jazari ibn al-Atsir, *Jami’ al-Ushul fi Ahadits al-Rasul*, ( Damascus: Dar al-Fikr, 1982), Jilid XII, h. 98 [↑](#footnote-ref-696)
696. Lihat. Ahamd bin Muhammad Al-Zarqā, *Syarah al-Qawāid al-Fiqhiyah*, ( Damascus Dar al-Qalam, 1989), jilid I , h. 203 [↑](#footnote-ref-697)
697. Lihat. Wahbah al-Zuhaily, *Al-Zawāj Wa al-Thalāq*, (Tripoli: Kulliyah al-Dakwah al-Islamiyah, 1998), h. 139. Lihat juga. Muhammad Syaifuddin, dkk, *Hukum Perceraian*, ( Jakarta: Sinar Grafika, 2013), h. 118. [↑](#footnote-ref-698)
698. Lihat. Sā’iḥ ‘Ali Husein, *Munjid al-Du’āt fi al-Fiqh al-Islāmi al-Muqāron Qismu al-Ahwāl al-Syakhshiah*, ( Tripoli: Kulliah al-Dakwah al-Islamiyah, 1429 H), h. 276 [↑](#footnote-ref-699)
699. Lihat. Wahbah al-Zuhaily, *Al-Zawāj Wa al-Thalāq*, (Tripoli: Kulliyah al-Dakwah al-Islamiyah, 1998), h. 141-142 [↑](#footnote-ref-700)
700. Lihat. Muhammad al-Fudhail bin Muhammad al-Syabihi, *Al-Fajr Sath’i ‘ala Shohih al-Jami’* ( Maroco: Maktabah Syamilah, t.th), jilid III, h. 317 [↑](#footnote-ref-701)
701. Lihat. Abu Bakar Abdullah bin Muhammad bin Abi Syaibah, *al-Mushannaf fi al-Ahādits wa al-Atsār*, ( Riyadh: Maktabah al-Rusyd: 1409), Jilid IV, h. 63 [↑](#footnote-ref-702)
702. Lihat. Wahbah al-Zuhaily, *Al-Zawāj Wa al-Thalāq*, (Tripoli: Kulliyah al-Dakwah al-Islamiyah, 1998), h. 143 [↑](#footnote-ref-703)
703. Lihat. Abdullah Bin Qudamah al-Maqdisī, *Al-Kāfī Fī Fiqh Imām Ahmad bin Hanbal,* ( t.t: Maktabah Syabkah al-Badar, 2006), Jilid III, h. 13 [↑](#footnote-ref-704)
704. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), Jilid XIII, h. 270. Sementara dalam Riwayat Baihaqi dan Ibnu Majah ada tambahan” wa ma Ukrihu ‘alaih” dan sesuatu yang dipaksa”. Lihat. Abu Bakar Ahmad bin al-Husein al-Baihaqi, *Al-Sunan al-Kubra,* ( India: Majelis Dairah al-Ma’arif, 1344 H), jilid X, h. 61. Lihat juga Muhammad Ibn Yazin Al-Qazwainy, *Sunan Ibnu Mājah*, ( Bairut: Dar Al-Fikr, t.th), Jilid I, h. 658. [↑](#footnote-ref-705)
705. lihat. Sayyid Abi Bakar Al-Manshur bi al-Sayyid al-Bikri, *I‘ānatu al-Thālibīn*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1993), Jilid IV, h. 11-12. [↑](#footnote-ref-706)
706. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 945 [↑](#footnote-ref-707)
707. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mushhaf al-Syarif, 1418), h. 144 [↑](#footnote-ref-708)
708. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 55 [↑](#footnote-ref-709)
709. Ibnu Qudamah Al-Maqdisi menyebutkan:

     فالصريح : لفظ الطلاق وما تصرف منه لأنه موضوع له على الخصوص، ..وفي لفظ الفراق والسراحوجهان :أحدهما : هو صريح اختاره الخرقي لأنه ورد في القرآن فهو كلفظ الطلاق والثاني : ليس بصريح اختاره ابن حامد لأنه موضوع لغيره يكثر استعماله في غير الطلاق

     Lihat. Abdullah bin Qudamah al-Maqdisī, *Al-Kāfī Fī Fiqh Imām Ahmad bin Hanbal,* ( t.t: Maktabah Syabkah al-Badar, 2006), Jilid V, h. 148 [↑](#footnote-ref-710)
710. Lihat. Sā’iḥ ‘Ali Husein, *Munjid al-Du’āt fi al-Fiqh al-Islāmi al-Muqāron Qismu al-Ahwāl al-Syakhshiah*, ( Tripoli: Kulliah al-Dakwah al-Islamiyah, 1429 H), h. 251 [↑](#footnote-ref-711)
711. Lihat. Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Islāmī Wa Adillatuhū*,( Damascus: Dar al-Fkr, 2007), jilid IX, h, 6886 [↑](#footnote-ref-712)
712. Lihat.Sulaiman bin Daud al-Jarud, *Musnad Abi Daud al-Thayālisi*, ( Medinah: Markaz al-Buhuts al-Islamiyah, 1999), Jilid III, h. 17 [↑](#footnote-ref-713)
713. Lihat. Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawninan Islam di Indonesia Anatara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, ( Jakarta: PrenadaMedia group, 2006), h. 214-215 [↑](#footnote-ref-714)
714. Lihat. Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Islāmī Wa Adillatuhū*, ( Damascus: Dar al-Fkr, 2007), jilid IX, h, 6936 [↑](#footnote-ref-715)
715. lebih lanjut al-Khathib menuliskan, seandianya suami menulis surat kepada istrinya” Kalau surat ini sampai kepadamu, maka kamu saya ceraikan.” Maka apabila surat itu hilang, atau dihapus oleh suami isinya, maka talak tidak jatuh. Lihat. Muhammad al-Khathib al-Syarbaini, *Mughni al-Muhtāj ila Ma’rifah Ma’ani al-Fazh al-Minhāj*, ( T.t: Dar al-Fikr, t.th), Jilid III, h. 284-285 [↑](#footnote-ref-716)
716. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 58 [↑](#footnote-ref-717)
717. Lihat. Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin al-Hasan al-Razi, *Mafātih al-Ghaib*, ( Bairut: Dar Ihya Turats al-‘Arabi), Jilid X, h. 562 [↑](#footnote-ref-718)
718. Lihat. Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawninan Islam di Indonesia Anatara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, ( Jakarta: PrenadaMedia group, 2006), h. 217 [↑](#footnote-ref-719)
719. Lihat. Sayid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, ( Bairut: Dar al-Fikr, 1977), Jilid II, h. 220-221 [↑](#footnote-ref-720)
720. Lihat. Ichwan Syam, dkk, *Himpunan Keputusan Ijtima Ulama Komisa Fatwa MUI se-Indonesia IV Tahun 2012 di Ponpes Cipasung, Tasikmalaya*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 46 [↑](#footnote-ref-721)
721. Lihat. Ichwan Syam, dkk, *Himpunan Keputusan Ijtima Ulama Komisa Fatwa MUI se-Indonesia IV Tahun 2012 di Ponpes Cipasung, Tasikmalaya*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 46 [↑](#footnote-ref-722)
722. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 945 [↑](#footnote-ref-723)
723. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 945 [↑](#footnote-ref-724)
724. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 58 [↑](#footnote-ref-725)
725. Lihat. Muhammab Ibn ‘Isa Al-Turmudzi, *Al-Jāmi’Al-Shoheh Sunan Turmudzi*, ( Bairut: Dar Al-Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th), Jilid III, h. 490. Lihat juga Muhammad Ibn Yazin Al-Qazwainy, *Sunan Ibnu Majah*, ( Bairut: Dar Al-Fikr, t.th), Jilid II, h. 225 [↑](#footnote-ref-726)
726. Lihat. Abu Bakar Ahmad bin al-Husein al-Baihaqi, *Syu’b al-Imān*, ( Bairut: Dar al-Kutub al ‘ilmiyah, 1410), Jilid 6, h. 66. [↑](#footnote-ref-727)
727. Lihat. Taqiu al-Din abu Al-Baqa Muhamad bin Ahmad al-Najjar, *Syarh Al-Kaukab al-Munir*, ( t.t: Maktabah al-‘Abikan, 1997), Jilid IV, h. 442 [↑](#footnote-ref-728)
728. Lihat. Abd al-Rahman Bin Abi Bakar al-Suyuthi, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir,* ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 ), jilid II, h. 189 [↑](#footnote-ref-729)
729. Lihat. Zain al-‘Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1980 ), h. 123. Lihat juga. Abd al-Rahman Bin Abi Bakar al-Suyuthi, *al-Asyabah wa al-Nazha’ir,* ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 ), h. 121 [↑](#footnote-ref-730)
730. Lihat. Zakariya bin Ghulam Qadir al-Bakistani, *Ushūl al-Fiqh ‘Ala Manhaj Ahl al-Hadīs*, ( Islamabad: Dar al-Kharraz, 2002), h. 129 [↑](#footnote-ref-731)
731. Lihat. Abd al-Rahman Bin Abi Bakar al-Suyuthi, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir,* ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 ), h. 44. Lihat juga. Muhammad bin Bihadir bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Mantsur fi al-Qawa’id* ( Kuwait: Wizarah al-Auqaf wa al-Syu’un al-Islmaiyah, 1405), Jilid III, h. 312 [↑](#footnote-ref-732)
732. Lihat Ibrahim Musthofa, dkk, *Mu’jam Al- Wasidh*, ( t.t: Dar al-Dakwah, t.th), Jilid II, h.1024 [↑](#footnote-ref-733)
733. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 108 [↑](#footnote-ref-734)
734. Lihat. M. Ali Ash Shabuni, *A1-Mawaris fi Syariat al-Islamiyyah `ala Dhau'i Kitabi wa al- Sunah*, (Arab Saudi: Dar al Qalam, 1979), h. 30 [↑](#footnote-ref-735)
735. Lihat. Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewrisan Islam Dalam Lingkungan Minangkanbau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), h. 18 [↑](#footnote-ref-736)
736. Sayyid Sabiq*, Fiqh as Sunnah*, ( Semarang: Toha Putra: 1980), Jilid III, h. 426 [↑](#footnote-ref-737)
737. Tirkah secara lughawi berarti harta peninggalan orang meninggal. ( Lihat. Sa’di Abi Jaib, *Al-Qamus al-Fiqhi*, ( Damascus: Dar al-Fikr, 1988), h. 49 [↑](#footnote-ref-738)
738. Lihat. M. Ali Ash Shabuni, *A1-Mawaris fi Syariat al-Islamiyyah `ala Dhau'i Kitabi wa al- Sunah*, (Arab Saudi: Dar al Qalam, 1979), h. 37 [↑](#footnote-ref-739)
739. Lihat. M, Abu Zahrah, *Al Tirkh wa al Mirats*, (Cairo'. Dar Al Filer, 1975), h. 150 [↑](#footnote-ref-740)
740. Seorang Budak tidak berhak mendapat waris karena bukan ahli untuk memiliki harta, semua yang dimiliknya adalah milik tuannya. Adapun membunuh dan berbeda Agama sebagai penghalang mendapat waris karena sabda Nabi Saw:” Bagi Yang Membunuh tidak mendapat harta warisan” HR. Ibn Majah) dan karena Hadis Nabis:” Tidaklah seorang kafir mendapat warsi dari seorang Muslim. ( HR. Muttafaqun ‘alaih) ) Lihat. Muhamad Basyir al-Mufasi, *Al-Jami’ al-Hadits Fi ilm Al-Faraidh Wa al-Mirats*, ( Damascus : Dar al-Majdi, 1997), h. 62-65 [↑](#footnote-ref-741)
741. Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Islāmī Wa Adillatuhū*, ctk. II (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), Jilid. VIII, h. 258. [↑](#footnote-ref-742)
742. Lihat. Abu Bakar Ahmad bin al-Husein Al-Baihaqī, Al*-Sunan Al-Kubrā*, ( India: Majelis Dairatul Ma’arif, 1344), Jilid 6, h. 220. Lihat juga. Muhammad Ibn Yazin Al-Qazwainy, *Sunan Ibnu Majah*, ( Bairut: Dar Al-Fikr, t.th), Jilid II, h. 884. Lihat juga. Ali bin Umar Abu al-Husein al-Daruquthuni, *Sunan al-Daruquthuni*, ( Bairut: Dar al-Ma’rifah, 1966), Jilid 4, h. 95 [↑](#footnote-ref-743)
743. Lihat. Wahbah , Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Islāmī Wa Adillatuhū*, ctk. II (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), Jilid. VIII, h. 260 [↑](#footnote-ref-744)
744. Lihat. Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Islāmī Wa Adillatuhū*, ctk. II (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), Jilid. VIII, h. 262 [↑](#footnote-ref-745)
745. Lihat. Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Islāmī Wa Adillatuhū*, ctk. II (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), Jilid. VIII, h. 263 [↑](#footnote-ref-746)
746. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), h. viii. h.156. lihat juga Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al- Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim,*( Bairut: Dar Al-Jail, t.th), Jilid. V, h. 59 [↑](#footnote-ref-747)
747. Lihat. M. A. Sahal Mahfudh, *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005*, ( Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2005), h. 148 [↑](#footnote-ref-748)
748. Lihat. Ma’ruf Amin dkk, Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975, ( Jakarta: Erlangga, 2011) h. 483 [↑](#footnote-ref-749)
749. Lihat. M. A. Sahal Mahfudh, *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005*, ( Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2005), h. 144 [↑](#footnote-ref-750)
750. Lihat.Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 117 [↑](#footnote-ref-751)
751. Lihat.Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418 H ) h. 146 [↑](#footnote-ref-752)
752. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhori, *Al-Jami’ Al-Musnad Al-Shoheh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), h. viii. h.156. lihat juga Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al-Shoheh Al-Musamma Bi Shoheh Muslim,*( Bairut: Dar Al-Jail, t.th), Jilid. V, h. 59 [↑](#footnote-ref-753)
753. Lihat. Muhammab Ibn ‘Isa Al-Turmudzi, *Al-Jami’Al-Shoheh Sunan Turmudzi*, ( Bairut: Dar Al-Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th), Jilid iv, h. 424. Lihat juga Ahamd bin Hanbal Abu Abdullah al-Syaibani, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, ( Kairo: Muassasah al-Risalah, 1999 ), Jilid xi, h. 443 [↑](#footnote-ref-754)
754. Kata” anak yang lahir diluar perkawinan” sebagian masyarakat memahami sebagai anak hasil perzinahan, dan sebagian yang lain memahami anak yang lahir dari perkwaninan yang tidak tercatat sebagaiman diatur dalam Undang-Undang No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal Pasal 2 ayat 2. [↑](#footnote-ref-755)
755. Lihat. MUI, *Fatwa Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya*, ( Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 1 [↑](#footnote-ref-756)
756. Lihat. MUI, *Fatwa Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya*, ( Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 9 [↑](#footnote-ref-757)
757. Lihat. MUI, *Fatwa Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya*, ( Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 1 [↑](#footnote-ref-758)
758. Lihat. MUI, *Fatwa Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya*, ( Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 10 [↑](#footnote-ref-759)
759. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 217 [↑](#footnote-ref-760)
760. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 746 [↑](#footnote-ref-761)
761. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), Jilid II, h. 100. Lihat Juga Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al- Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim,*( Bairut: Dar Al-Jail, t.th), Jilid viii, h. 52 [↑](#footnote-ref-762)
762. Lihat. MUI, *Fatwa Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya*, ( Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 10 [↑](#footnote-ref-763)
763. Lihat. MUI, *Fatwa Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya*, ( Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 10 [↑](#footnote-ref-764)
764. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 429 [↑](#footnote-ref-765)
765. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 569 [↑](#footnote-ref-766)
766. Lihat. Muhammad Ibn Yazin Al-Qazwainy, *Sunan Ibnu Majah*, ( Bairut: Dar Al-Fikr, t.th), Jilid II, h. 204. Ahamd bin Hanbal Abu Abdullah al-Syaibani, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, ( Kairo: Muassasah al-Qurthubah, t.th), Jilid ix, h. 199 [↑](#footnote-ref-767)
767. Lihat. Amiur Nurudin dan Azhari Akmal Taligan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia,*(Jakarta: Preneda Media, 2004), h. 278 [↑](#footnote-ref-768)
768. Lihat. MUI, *Fatwa Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya*, ( Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 9 [↑](#footnote-ref-769)
769. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 567 [↑](#footnote-ref-770)
770. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 666-667 [↑](#footnote-ref-771)
771. Lihat. Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjamahannya*, (Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mushhaf al-Syarif, 1418) h. 120 [↑](#footnote-ref-772)
772. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), Jilid II, h. 465. Lihat Juga Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al- Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim,*( Bairut: Dar Al-Jail, t.th), Jilid iv, h. 171 [↑](#footnote-ref-773)
773. Lihat. Sulaiman Ibn al-Asy’ats al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, ( Bairut: Dak al-Kitab al-Arabi, t.t.h), Jilid II, h. 250 [↑](#footnote-ref-774)
774. Lihat. Muhammab Ibn ‘Isa Al-Turmudzi, *Al-Jami’Al-Shoheh Sunan Turmudzi*, ( Bairut: Dar Al-Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th), Jilid iv, h. 428 [↑](#footnote-ref-775)
775. Lihat. Abdullah bin Ahmad bin Qudamah, *Al-Mughni Fi Fiqh al-Imam Ahmad Al-Syaibani*, ( Bairut: Dar Al-Fikr, 1405), Jilid vii, h. 130 [↑](#footnote-ref-776)
776. Lihat. ‘Ali bin Naif al-Sahud, *Khulashah fi Ahkam Ijtihad*, ( Maktabah Syamilah, t.th), h. 183 [↑](#footnote-ref-777)
777. Lihat. Zain al-‘Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1980 ), h. 113 [↑](#footnote-ref-778)
778. Lihat. Zain al-‘Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1980 ), h. 123. Lihat juga. Abd al-Rahman Bin Abi Bakar al-Suyuthi, *al-Asyabāh wa al-Nazhā’ir,* ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 ), h. 121 [↑](#footnote-ref-779)
779. Abi Bakar Ibn Sayyid Muhhamad Syatha al-Dimyathi, *I‘ānatu al-Thālibīn ‘ala hilli alfaz Fath Mu’in*,( Bairut: Dar al-Fikr, t.t), Jilid II, h. 128 [↑](#footnote-ref-780)
780. Ibn Hazm*,*Abu Muhammad Ali bin Ahmad, *al-Muhallā bi al-Atsār*, ( Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, tth.), jilid X, h. 323 [↑](#footnote-ref-781)
781. Zainuddin Ibn Nujaim Al-Hanafi, *al-Bahr al-Rāiq Syarh Kanz ad-Dāqaiq* , ( Bairul: Dar Al-Makrifah, t.th), Jilid VIII, h. 574 [↑](#footnote-ref-782)
782. Ibn Abidin, *Hasyiah Radd al-Muhtār ‘ala al-Durar al-Mukhtār,* (Beirut, Dar Al-Fikr, 1421 H/ 2000M ), Jilid VI, h. 799 [↑](#footnote-ref-783)
783. Ibn Taimiyah, Taqi al Din Abu al-Abbas, *Majmu’ al-Fatawa*, ( Bairut: Dar al-‘Arabiyah, t.tp), Jilid VIII, h. 276 [↑](#footnote-ref-784)
784. Lihat. MUI, *Fatwa Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya*, ( Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 10 [↑](#footnote-ref-785)
785. Lihat. MUI, *Himpunan Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ke V Tahun 2015 di Ponpes At-Tauhidiyah*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2015), h. 50 [↑](#footnote-ref-786)
786. Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Islāmī Wa Adillatuhū,* (Beirut: Dar El-Fikr, 1997), h. 7306. [↑](#footnote-ref-787)
787. Andi Syamsu Alam, Muhammad Fauzan, Hukum Pengankatan Anak Perspektif Islam, (Jakarta: KENCANA PREDANA MEDIA, 2008), h. 132. [↑](#footnote-ref-788)
788. Mahfuz Ibn Ahmad, *Al-hidayah ‘Ala Mazhab al-Imam Ahmad,* (Ttp: Muassasah Gharas li An-nasyr Wa At-tauzi’, 2004), Jilid 1, h. 500. [↑](#footnote-ref-789)
789. Abdurrahman Ibn Ibrahim, *Al-iddah Syarh ‘Umdah,,* (Beirut: Dar El- Hadits, 2003), Jilid 1*,* h. 479. [↑](#footnote-ref-790)
790. Lihat. MUI, *Himpunan Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ke V Tahun 2015 di Ponpes At-Tauhidiyah*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2015), h. 50-51 [↑](#footnote-ref-791)
791. Lihat. MUI, *Himpunan Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ke V Tahun 2015 di Ponpes At-Tauhidiyah*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2015), h. 53 [↑](#footnote-ref-792)
792. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 57 [↑](#footnote-ref-793)
793. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 951 [↑](#footnote-ref-794)
794. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, ( Medinah al-Munawwarah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li al-Thiba’ah Mush-haf al-Syarif, 1418), h. 146 [↑](#footnote-ref-795)
795. Lihat. MUI, *Himpunan Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ke V Tahun 2015 di Ponpes At-Tauhidiyah*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2015), h. 51 [↑](#footnote-ref-796)
796. Lihat. Ahamd bin Hanbal Abu Abdullah al-Syaibani, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, ( Kairo: Muassasah al-Qurthubah, t.th), Jilid II, h. 207. Lihat juga. Sulaiman Ibn al-Asy’ats al-Sijistani *Sunan Abū Daud*, ( Bairut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.h), Jilid II, h.251. lihat juga Abu Abdullah Al-Hakim al-Naisabur, *Al-Mustadroak ‘ala Ash- Shohīhaen*, ( Bairut: Dar Al-Ma’rifah, t.t), Jilid II, h, 207 [↑](#footnote-ref-797)
797. Lihat . Sulaiman Ibn al-Asy’ats al-Sijistani, *Sunan Abū Daud*, ( Bairut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.h), Jilid II, h.251. lihat juga Abu Bakar Ahmad bin al-Husein al-Baihaqi, *Al-Sunan al-Kubra,* ( India: Majelis Dairah al-Ma’arif, 1344 H), jilid VIII, h. 3. Lihat juga. Ala’ Al-Din ‘Ali bin Husam al-Din al-Hindi*, Kanz Al-‘Ummāl Fi Sunan al-Aqwāl wa Al-Af’āl*, ( Bairut: Muassasah Al-Risalah, 1981), Jilid V, h. 824 [↑](#footnote-ref-798)
798. Lihat. Muhammad ibn Ismail Al-Bukhāri*, Al-Jāmi*‘*Al-Musnad Al-Shohīh*, ( Bairut: Dar Al-Thuq Al-Najah, cet, I, 1422 ), Jilid II, h. 100. Lihat Juga Muslim Ibn Hajjaj Al-Qusyairi, Al-Qusyairi, *Al-Jami’ Al- Shohīh Al-Musammā Bi Shohīh Muslim,*( Bairut: Dar Al-Jail, t.th), Jilid viii, h. 52 [↑](#footnote-ref-799)
799. Lihat juga. Sulaiman Ibn al-Asy’ats al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, ( Bairut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.h), Jilid II, h.240 [↑](#footnote-ref-800)
800. Lihat. Bagir Manan, *Konvensi Ketatanegaraan*, ( Bandung: Armico, 1987), h. 50 [↑](#footnote-ref-801)
801. Lihat Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembanginan Hukum Nasional*,( Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2006), h. 21-22 [↑](#footnote-ref-802)
802. Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Beberapa Permasalahan Hukum; Para Ulama dan Menetapkan Hukum*, ( Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, t.th), h. 38 [↑](#footnote-ref-803)
803. Lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (New Delhi: Tripathi, 1972, h. 12. [↑](#footnote-ref-804)
804. Lihat. Abdul Wahhab Khallaf, *Al-Siyasah Al-Syar’iyah*, ( Cairo: Dar al-Anshar, 1977), h. 5 [↑](#footnote-ref-805)
805. Secara etimologis *fikih* berarti paham yang mendalam. Sedangkan menurut Hasbi Ash- Shiddiqy, fikih adalah ilmu syari'at. Al-Amidi mendefenisikan fikih sebagai ilmu tentang seperangkat hukum-hukum syara' yang bersifat furu'iyyah yang didapat melalui penalaran atau *istidlal.Dalam* banyakhal, fikih selalu diidentikkan dengan hukum Islam. Pengidentikkan ini telah melahirkan suatu kekeliruan dalam penerapannya. Dikatakan demikian karena pada dasarnya kedua istilah ini memiliki makna yang berbeda, fikih hanyalah salah satu bagian dari hukum Islam. Oleh Abd. Wahab Khallaf, fikih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syari'ah Islam mengenai perbuatan manusia yang diambil dari dalildalil yang detail. Sedangkan dalam proses perkembangannya fikih lebih dikesankan sebagai produk pemikiran manusia. Dalam istilah lain, fikih merupakan hasil interpretasi manusia dari dalil-dalil hokum qath'iy yang tidak interpretatif. Lihat, M. Hahya Harahap, *Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam :* *Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam,* dalam Cik Hasan Bisri (Peny.), *Kompilasi Hukum Islam danPeradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Cet. II; Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 21 dan 23. Lihat pula, Ahmad Hanafi, *Sejarah dan Pengantar Hukum Islam* (Cet. IV; Jakarta : Bulan Bintang, 1986), h. 9 [↑](#footnote-ref-806)
806. Lihat, Ali Yafie, *Fikih Sosial* (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1994), h. 132 [↑](#footnote-ref-807)
807. Lihat. Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fikih Mazhab Negara* (Get. I; Yogyakarta : LKIS 2001), h. 129 [↑](#footnote-ref-808)
808. Lihat Hasbi Ash-Shiddiqhi, *Syariat Islam Menjawab Tantangan zaman* ( Jakarta : Bulan Bintang, 1966) h. 41-42 [↑](#footnote-ref-809)
809. Lihat. Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fikih Mazhab Negara* (Get. I; Yogyakarta : LKIS 2001), h. 130-131 [↑](#footnote-ref-810)
810. Lihat Asni Azrai, *Tinjauan Epistemologis Pembaruan Hukum Islam Indonesia Mengenai Kedudukan Perempuan* (Analisis Metode Integratif-Holistik dan Paradigma Teo Antroposentris), makalah disampaikan pada Annual Internasional Confernce an Islamic Studies ( AICIS XII), h. 525 [↑](#footnote-ref-811)
811. Lihat Ibnu al-Qayyim Al-Jauziyah, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993M-1414H), Juz III, h. 11. [↑](#footnote-ref-812)
812. Lihat Ibnu al-Qayyim Al-Jauziyah, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, (Cet. II; Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993M-1414H), Juz III, h. 11. [↑](#footnote-ref-813)
813. Lihat. Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama Kumpulan Tulisan* (Get. I: Jakarta: raja Grafmdo Persada. 199"). h. 358 [↑](#footnote-ref-814)
814. Lihat. Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama Kumpulan Tulisan* (Get. I: Jakarta: raja Grafmdo Persada. 199"). h. 360 [↑](#footnote-ref-815)
815. lihat, Muhammad Atho Mudzhar, *fatwas of the Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988,*( Jakarta:INIS, 1993), edisi dwibahasa,h. 3 [↑](#footnote-ref-816)
816. lihat, Muhammad Atho Mudzhar, *fatwas of the Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988,*( Jakarta:INIS, 1993), edisi dwibahasa,h. 3 [↑](#footnote-ref-817)
817. Selain itu, fatwa dapat pula dilakukan oleh pengadilan dalam lingkungan peradilan Agama sebelum berlakunya Undang-Undang No. 7 tahun 1989, khususnya di bidang kewarisan, hibah, wasiat, harta bersama dan kedudukan anak. [↑](#footnote-ref-818)
818. Lihat, Cik hasan Bisri, *Aspek-Aspek Sosiologis* ( Yogjakarta: LKIS, 2000), h. 130-131 [↑](#footnote-ref-819)
819. Lihat. Bagir Manan, *Konvensi Ketatanegaraan*, ( Bandung: Armico, 1987), h. 19 [↑](#footnote-ref-820)
820. Lihat. E. Utrecht dan Moh Saleh Djindang, *Pengantar dalam Hukum Indonesia*, ( Jakarta: Sinar Harapan, 1989), h. 85 [↑](#footnote-ref-821)
821. Lihat. Departemen Agama, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, h. 131 [↑](#footnote-ref-822)
822. Wahiduddin Adams, *Fatwa MUI Dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*, dalam : *Fatwa Majelis Ulama Indonsia dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*, (Jakarta: Badan Litbang da Diklat Kementerian Agama RI, 2012), h. 6-7 [↑](#footnote-ref-823)
823. Lihat. Ma’ruf Amin, dkk, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Sorotan*, ( Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2011), h. 345 [↑](#footnote-ref-824)
824. Wahiduddin Adams, *Fatwa MUI Dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*, h. 9 [↑](#footnote-ref-825)
825. Asni, *Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia, Telaah Epestemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga*,( Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2012), h. 226 [↑](#footnote-ref-826)
826. Moh. Mukri, *Dinamika pemikiran fikih Mazhab Indonesia* ***(****Perspektif Sejarah Sosial)****,*** *Analisis*, Volume XI, Nomor 2, Desember 2011, h. 189 [↑](#footnote-ref-827)
827. Moh. Mukri, *Dinamika pemikiran fikih Mazhab Indonesia* ***(****Perspektif Sejarah Sosial)****,*** *Analisis*, Volume XI, Nomor 2, Desember 2011, h. 190 [↑](#footnote-ref-828)
828. Lihat. Al Makin, Keulamaan, Kebangsaan, dan Kekinian: Catatan Kiprah Sosial Politik MUI, dalam: *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Pespektif Hukum dan Undang-Undang*, ( Jakarta: Badan Litbang dan diklat Kementerian Agama RI Tahun 2012, h. 67 [↑](#footnote-ref-829)
829. Lihat Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, pentrj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogvakarta : LKIS, 1994), h. x-ix-xxiii. [↑](#footnote-ref-830)
830. M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogvakarta: LKiS, 1994), h. 30-31. [↑](#footnote-ref-831)
831. M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 63. [↑](#footnote-ref-832)
832. Lihat Siti Musdah Mulia, "*Fatwa Majelis Ulama Indonesia*", dalam Jauhar, Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual, (Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Jakarta, 2003), Volume 4, No. 2, Desember 2003, h. 183 - 205. Sebabagaimanad di kutip oleh. Ma’ruf Amin, dkk, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Sorotan*, ( Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2011), h. 122 Dengan merujuk pada laporan investigasi ICRP dalam Majalah Majemuk, Edisi ke-3, Mei 2003, Jakarta, Musda menjelaskan bahwa salah satu bukti konkret bagaimana fatwa MUI menjadi acuan bertindak bagi masyarakat dan pemerintah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara adalah kasus aliran Ahmadiyah. [↑](#footnote-ref-833)
833. Lihat. M. Asrorun Niam, *Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia*" (Disertasi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), h. 55 [↑](#footnote-ref-834)
834. Lihat. Qomarul Huda, *Otoritas Fatwa Dalam Konteks Masyarakat Demokratis* (*Sebuah Tinjauan Terhadap Fatwa MUI Pasca Orde Baru*), dalam : *Fatwa Majelis Ulama Indonsia dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*, ( Jakarta: Badan Litbang da Diklat Kementerian Agama RI, 2012), h. 152 [↑](#footnote-ref-835)
835. Lihat. Mujiburrahman, “*Analisis Wacana Dalam Kajian Agama*”, dalam bukunya *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 29. [↑](#footnote-ref-836)
836. Lihat.Asrorun Ni’am Sholeh, *Sadd add-Dzari’ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* *ibid*, h.84-85 [↑](#footnote-ref-837)
837. Mengenai hal ini, dapat dilihat hasil *survey* Litbang Media Indonesia terkait dengan tingkat penerimaan dan keterpengaruhan masyarakat, yang dipublkasikan pada 19 Desember 2003; Hasil *survey* tersebut menjelaskan bahwa sebanyak 54,58 % responden merasa mantap untuk mengikuti fatwa MUI. [↑](#footnote-ref-838)
838. J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, ( New York: University Press, 1959), h. 81-86 [↑](#footnote-ref-839)
839. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, ( Jakarta: PT. Pustaka LP3ES Indonesia, 1995), h. 9. [↑](#footnote-ref-840)
840. Lihat. Al Makin, Keulamaan, Kebangsaan, dan Kekinian: Catatan Kiprah Sosial Politik MUI, dalam: *Fatwa Majelis Ulama Indonesia ( MUI) dalam Pespektif Hukum dan Undang-Undang*, ( Jakarta: Badan Litbang dan diklat Kementerian Agama RI Tahun 2012, h. 67 [↑](#footnote-ref-841)
841. Lihat. Rifyal Ka’bah, *Hukum Islam di Indonesia*, ( Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), h. 60 [↑](#footnote-ref-842)
842. Lihat. Rifyal Ka’bah, *Hukum Islam di Indonesia*,( Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), h. 61 [↑](#footnote-ref-843)
843. Lihat. Ma’ruf Amin, dkk, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Sorotan*, ( Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2011), h. 344 [↑](#footnote-ref-844)
844. Lihat H.S. Prodjokusuma dkk, *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, *ibid*, h. 28 [↑](#footnote-ref-845)
845. Lihat. Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Khilāfah*, ( Kairo: Al-Zahra Lil ‘ilam al-Arabi, t.th), h. 22 [↑](#footnote-ref-846)
846. Lihat. Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawī, *Al-Minhāj Syarh Shohīh Muslim bin Hajjāj*, ( Bairut: DārIhya Turats al-Arabi, 1392 H), cet II, jilid 12, h. 223 [↑](#footnote-ref-847)
847. Lihat. Ahmad bin Muhammad Bin Al-Mahdi Al-Hasani Al-Fasī, *Al-Bahr Al-Madīd*, ( Bairut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2002 M/ 1423 H), cet II, Juz II. h. 85 [↑](#footnote-ref-848)
848. Lihat. Depag RI, *Al-Quran dan Terjamahannya*, *Ibid*, h. 128 [↑](#footnote-ref-849)
849. Lihat. Imam Al-Mawardi, *Al-Ahkām al-Sulthāniyyah,* (t.t: Maktabah Syamilah, Versi 3), h. 81 [↑](#footnote-ref-850)
850. Lihat. M. Atho Mudzhar, Fatwa MUI Sebagai Obyek Kajian Hukum Islam Dan Sumber Sejarah Sosial, dalam: *Fatwa Majelis Ulama Indonsia dalam Perspektif Hukum dan Perundang-Undangan*, ( Jakarta: Badan Litbang da Diklat Kementerian Agama RI, 2012), h. xxv [↑](#footnote-ref-851)
851. Lihat. Ma’ruf Amin, dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. xii-xx. [↑](#footnote-ref-852)
852. Lihat. Ma’ruf Amin, *Fatwa dan Perubahan Sosail*, dalam *Fatwa-fatwa masalah Pernikahan dan Keluarga,* ( Jakarta: Elsas, 2008), h. xix [↑](#footnote-ref-853)
853. Lihat, J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, alih bahasa oleh Machnun Husain dengan judul : Hukum Islam di Dunia Modern (Get. I; Surabaya : Amar Press, 1991), h, 42 [↑](#footnote-ref-854)
854. Lihat. Ma’ruf Amin, *Fatwa dan Perubahan Sosail*, dalam *Fatwa-fatwa masalah Pernikahan dan Keluarga,* ( Jakarta: Elsas, 2008), h. xviii [↑](#footnote-ref-855)
855. Lihat. Asrarun Ni’am Sholeh, *Fatwa-fatwa masalah Pernikahan dan Keluarga,* ( Jakarta: Elsas, 2008), h. v [↑](#footnote-ref-856)
856. Lihat. Mohammed Arkoum, *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*, Translated and Edited by Robert D. Lee (Colorado and Oxford: Westview Press, 1994). H. 21 [↑](#footnote-ref-857)
857. Istilah lain adalah *tajdîd* atau *islah*. *Tajdid* biasanya diartikan “pembaharuan” dan islah di artikan “reformasi”. Secara bersamaan kedua kata tersebut merefleksikan sebuah tradisi yang berlanjut dari revitalisasi praktik dan kepercayaan Islam dalam komunitas-komunitas masyarakat muslim. Ia memberikan dasar bagi keyakinan bahwa gerakan-gerakan dari pembaharuan tetap merupakan bagian yang sah dari penjabaran wahyu Islam dalam sejarah. Lihat, John O. Voll “Renewal and Reform in Islamic History, Tajdid and Islah,” dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgence Islam* (Oxford: Oxford University press, 1983), 32. [↑](#footnote-ref-858)
858. Lihat. Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, terj. Yudian W. Asmin dan Affandi Mukhtar (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996). h. 13 [↑](#footnote-ref-859)
859. Lihat. Ridwan Lubis dan Syahminan, Perspektif Pembaharuan Pemikiran Islam (Medan: Pustaka Widyasarana, 1994), 7-8. [↑](#footnote-ref-860)
860. Lihat. Harun Nasution dan Azyumardi Azra, *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Obor, 1985), h. 1. [↑](#footnote-ref-861)
861. Lihat. Abdul Aziz (ed.), G*erakan Kontemporer Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), h. 1. [↑](#footnote-ref-862)
862. Lihat. Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali dan LSIK, 1998), h. 111. [↑](#footnote-ref-863)
863. Ada enam karakteristik muslim progresif, yaitu ; (1) Melakukan ijtihad kontemporer dalam rangka menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer ; (2) mereka mengadopsi, pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini; (3) mengkombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern; (4) meyakini bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam; (5) Tidak mengikatkan dirinya pada satu mazhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan (6) mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Lihat Saeed, *Islamic Thought* *An Introduction,* (London and New York: Routledge, 2006), h. 150-151. [↑](#footnote-ref-864)
864. Lihat. Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001),Jilid. II, h. 254. [↑](#footnote-ref-865)
865. Lihat. Nasrul Rusli*, Konsep Ijtihad al-Syaukani*.(Jakarta:PT. Logos Wacana Ilmu,1999,) h. 172 [↑](#footnote-ref-866)
866. Lihat. Nasrul Rusli*, Konsep Ijtihad al-Syaukani*.(Cet. I. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu,1999,) h.173 [↑](#footnote-ref-867)
867. Lihat. Muhammadong, *Dinamika pembaharuan hukum islam di indonesia dan Tantangannya*, dalam: Jurnal *Sulesana* *Volume 8 Nomor 2 Tahun 2013,* h. 87 [↑](#footnote-ref-868)
868. Lihat. Muhammadong, *Dinamika pembaharuan hukum islam di indonesia dan Tantangannya*, dalam: Jurnal *Sulesana* *Volume 8 Nomor 2 Tahun 2013,* h. 87 [↑](#footnote-ref-869)
869. Lihat. M. Atho Muzhar*, Fawa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, *,*( Jakarta:INIS, 1993), h. 99 [↑](#footnote-ref-870)
870. Lihat. Ma’ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. 45 [↑](#footnote-ref-871)
871. Lihat. M.A.Sahal Mahfudh, dkk, *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional* *VII Majelis Ulama Indonesia*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005), h. 43 [↑](#footnote-ref-872)
872. Lihat Kompilasi Hukum Islam ( KHI) pasal 40 [↑](#footnote-ref-873)
873. Lihat Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 44 [↑](#footnote-ref-874)
874. Lihat. Mufti AM, *Pembaharuan Hukum dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Makalah tidak di terbutkan, h. 13 [↑](#footnote-ref-875)
875. Isnawati Rais, *Hukum Perkawinan dalam Islam* (Cet. I; Jakarta: Balitbang, 2006), h. 120 [↑](#footnote-ref-876)
876. Abdullah Ahmad Qadiry, *Nikah Beda Agama Menurut Islam.* Terjemahan dari Syaihu Asnawi (Cet. I; Yogyakarta: Media Wacana, 2003), h. 128 [↑](#footnote-ref-877)
877. Lihat. Ma’ruf Amin dkk,*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. 534 [↑](#footnote-ref-878)
878. Lihat. Ma’ruf Amin dkk,*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, ( Jakarta: Erlangga, 2011), h. 531 [↑](#footnote-ref-879)
879. KHI pasal 7 ayat (1), “Perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah”. [↑](#footnote-ref-880)
880. KHI pasal 6 ayat (2), “Perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan hukum”. [↑](#footnote-ref-881)
881. Lihat UU No 1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat 2 [↑](#footnote-ref-882)
882. KHI pasal 5 ayat (1), “Agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam setiap perkawinan harus dicatat”. Pasal 5 ayat (2), “Pencatatan perkawinan tersebut pada ayat (1), dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam Undang-Undang No.22 Tahun 1946 jo. Undang-Undang No. 32 Tahun 1954”. [↑](#footnote-ref-883)
883. Lihat. Jimly Assiddieqy, *Hukum Islam di Indonesia: Dilema Legislasi Hukum Agama di Negara Pancasila*, Majalah Pesantren No. 2 Vol: XIV, 1990, h. 69. [↑](#footnote-ref-884)
884. Lihat. Moh. Daud Ali, *Hukum Islam dan Beberapa Masalahnya di Indonesia*, (Makalah), Disampaikan dalam rangka Penataran Staf Pengajar Hukum Islam PTN/PTS Tingkat Nasional, Angkatan I, Tahun 1995, (Jakarta : Fakultas Hukum UI, 1995), h. 5-6. Sebagaimana di kutip oleh Ramlan Yusuf Rangkuti, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia ( Studi Tentang Kompilasi Hukum Islam*), Disertasi ( Jakarta: UIN Syahid, 2007), h. 189 [↑](#footnote-ref-885)
885. Dalam penjelasan pasal 1 ayat (1), “Maksud pasal ini ialah agar nikah, talak dan rujuk menurut agama Islam dicatat agar mendapat kepastian hukum. Dalam negara yang teratur segala hal-hal yang bersangkut paut dengan penduduk harus dicatat, sebagai kelahiran, pernikahan, kematian dan sebagainya. Lagi pula perkawinan bergandengan rapat dengan waris-mal-waris sehingga perkawinan pula dicatat menjaga jangan sampai ada kekacauan”. … Ancaman dengan dengan denda sebagai tersebut pada ayat 1 dan 3 pasal 3 Undang-Undang ini bermaksud supaya aturan administrasi ini diperhatikan; akibatnya sekali-kali hukum, bahwa nikah, talak dan rujuk itu menjadi batal karena pelanggaran”. [↑](#footnote-ref-886)
886. Lihat. M. Yahya Harahap, *Tinjauan Singkat Hukum Kekeluargaan Berdasarkan KHI*., (Jakarta: Panitia Pendidikan Calon Hakim Pengadilan Agama, 1991), h. 13-14. [↑](#footnote-ref-887)
887. Lihat. Ichwan Syam, dkk, *Himpunan Keputusan Ijtima Ulama Komisa Fatwa MUI se-Indonesia IV Tahun 2012 di Ponpes Cipasung, Tasikmalaya*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 46 [↑](#footnote-ref-888)
888. Lihat. Ichwan Syam, dkk, *Himpunan Keputusan Ijtima Ulama Komisa Fatwa MUI se-Indonesia IV Tahun 2012 di Ponpes Cipasung, Tasikmalaya*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 45-46 [↑](#footnote-ref-889)
889. Lihat. Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, ( Jakarta: Gema Insani Pres, 1994), h. 111 [↑](#footnote-ref-890)
890. Lihat. *Undang-undang No 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan* ( Jakarta: Visimedia, 2007), h. 17 [↑](#footnote-ref-891)
891. Lihat. Sulaiman Ibn al-Asy’ats al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, ( Bairut: Dak al-Kitab al-Arabi, t.t.h), Jilid II, h. 2200 [↑](#footnote-ref-892)
892. Lihat. Ahmad Safwat, “*The Theory of Mohammedan Law*”, dalam *Journal of Comparative Legislation and International Law, vol. 2 (1920),* h. 315. [↑](#footnote-ref-893)
893. Lihat. Kafrawi Ridwan, dkk., (Ed.), “Talak”, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru van Houve, 1999), cet. VI, jilid 5, h. 55-56. [↑](#footnote-ref-894)
894. Lihat. Qasim Amin, *Tahrir al-Mar‘ah*, (Kairo : Al-Markaz al-‘Arabi li al-Bahst wa al-Nasyr, 1981), h. 179. [↑](#footnote-ref-895)
895. Lihat. M. A. Sahal Mahfudh, *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005*, ( Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2005), h. 148 [↑](#footnote-ref-896)
896. Pada Pasal 171 huruf c berbunyi, Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.. Lihat Kompilasi Hukum Islam, h. 35 [↑](#footnote-ref-897)
897. Lihat. Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan UUD 1945*, ( Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1995) h. 11, [↑](#footnote-ref-898)
898. Lihat. Ibn Hazm, *al-Muhalla* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), jilid IX, h. 314. [↑](#footnote-ref-899)
899. Lihat. At-Tabari, *Tafsir Jamiul Bayan* (T.tp: Iqamu ad-Din, 1988), Jilid II, h. 115. [↑](#footnote-ref-900)
900. Lihat. Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, tt) Jilid, II. h. 136. [↑](#footnote-ref-901)
901. Lihat. Muhibuddin, *Pembaharuan Hukum Waris Islam Di Indonesia*, Makalah tidak diterbitkan, h. 9 [↑](#footnote-ref-902)
902. Lihat. Muhibuddin, *Pembaharuan Hukum Waris Islam Di Indonesia*, Makalah tidak diterbitkan, h. 9 [↑](#footnote-ref-903)
903. Lihat. Alī Aḥmad al-Jurjāwī, *Ḥikmah al-Tashri*, 269. [↑](#footnote-ref-904)
904. Lihat. MUI, *Fatwa Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina Dan Perlakuan Terhadapnya*, ( Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2012), h. 10 [↑](#footnote-ref-905)
905. Lihat.dalam Undang-undang No 1 Tahun 1974 Pasal 43, h. 10 [↑](#footnote-ref-906)
906. Lihat Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 99 dan Pasal 100 [↑](#footnote-ref-907)
907. Lihat. Fatwa Majelis Ulama Indonesia No 11 Tahun 2012 Tentang Status Anak Yang Lahir di Luar Pernikahan dan Perlakuan Padanya [↑](#footnote-ref-908)
908. Lihat. MUI, *Himpunan Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ke V Tahun 2015 di Ponpes At-Tauhidiyah*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2015), h. 50-51 [↑](#footnote-ref-909)
909. Lihat. MUI, *Himpunan Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ke V Tahun 2015 di Ponpes At-Tauhidiyah*, ( Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2015), h. 53 [↑](#footnote-ref-910)
910. Lihat. [*Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak*](http://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/17453/nprt/539/uu-no-23-tahun-2002-perlindungan-anak) Pasal 1 angka 11 [↑](#footnote-ref-911)
911. Lihat. *Kompilasi Hukum Islam* (KHI) Pada Pasal 105. [↑](#footnote-ref-912)