

FATWA MUI DALAM SOROTAN

by Qomarul Huda

Submission date: 12-Jan-2023 12:07PM (UTC+0700)

Submission ID: 1991606854

File name: FATWA_MUI_DALAM_SOROTAN_1__1.docx (10.3M)

Word count: 7475

Character count: 48347



OTORITAS FATWA DALAM KONTEKS MASYARAKAT DEMOKRATIS (SEBUAH TINJAUAN TERHADAP FATWA MUI PASCA ORDE BARU)

Oleh: Qomarul Huda

A. Latar Belakang Masalah

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

Apalagi untuk mempunyai hak otoritas mengeluarkan fatwa (mufti), seseorang harus memenuhi syarat-syarat yang secara moral dan ilmiah harus dapat dipertanggungjawabkan. Misalnya untuk dapat disebut sebagai seorang mufti, dia harus dapat menunjukkan kemampuan individualnya terkait dengan pemahaman pelbagai aspek hukum Islam dan dalil-dalil yang menopangnya. Disamping

itu dia juga harus mendapatkan pengakuan secara sosial dan moral dari masyarakat, yang biasanya ditandai dengan adanya permintaan fatwa (*istifta'*) kepadanya.

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

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

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

² Lihat Siti Musdah Mulia, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia", dalam Jauhar, *Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*, (Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Jakarta, 2003), Volume 4, No. 2, Desember 2003, hal. 183-205. Dengan merujuk pada laporan investigasi CRP dalam Majalah Majemuk, Edisi ke-3, Mei 2003, Jakarta, Musdah 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.

dan pemerintah dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.

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

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

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

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

• *Ibid.*, hlm. 55.

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

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

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

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

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

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

Persis.⁸

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

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

Kedua, munculnya kecenderungan pemikiran yang cenderung liberal yang mengusung ide demokrasi, liberalisme, sekulerisme maupun pluralisme. *Ketiga*, menguatnya kelompok-kelompok agama yang bersifat literer dan formalis yang mengusung ide forma-

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

⁹ Ahmad Zainul Harndi yang berjudul 'Radikalisis Islam Melalui Institusi Semi Negara: Studi Kasus atas Peran MUI Pasca-Soeharto', *Irtiqro'*, Volume 06, Nomor 01, 2007, hlm. 87.

lisasi syari'ah Islam di Indonesia. *Keempat*, maraknya aliran-aliran kepercayaan yang dipandang telah menyimpang dari *minestream* ajaran Islam, seperti aliran al-Qiyadah, Lia Eden dan lain-lain.

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

Dari fatwa-fatwa tersebut memang tidak semua mendapatkan respon yang negatif (kritik) dari masyarakat.¹⁹ Namun di antara fatwa-fatwa itu, ada beberapa fatwa yang banyak mengundang tanggapan dari masyarakat muslim Indonesia. Salah satunya adalah fatwa tentang larangan penyebaran ajaran Ahmadiyah yang dianggap sesat, karena ajaran ini mengakui kenabian Mirza Ghulam Ahmad setelah Rasulullah, yang dianggap menyirnpang dari doktrin Islam arus utama.¹² Selain fatwa tentang Ahmadiyah fatwa mengenai larangan terhadap konsep pluralisme agama, liberalisme dan sekulerisme juga memantik perdebatan dari berbagai kalangan.³

Berbagai ragam pendapat muncul, baik yang pro maupun

¹⁹ Diktuin sebelas fatwa MUI, sumber <http://cafe.degromiest.nl/wp/archives/174>, diakses 24 Mei 2008.

¹¹ Misalnya fatwa mengenai hak cipta.

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

¹ Fatwa mengenai larangan Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama tercantum dalam fatwa nomor 7/Munas VII/MUI/11/2005, sumber <http://www/muiorid/files/07-fat/%20Munas-Pluralisme.pdf>, diakses 24 Mei 2009.

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

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

Padahal beberapa kalangan memahami arti pluralisme agama tidak sebagaimana yang dipahami MUI. Maka dari itu, definisi sepihak oleh MUI tentang pluralisme agama di atas telah mengundang kritik beberapa kalangan cendekiawan, sernisal M. Dawam Rahardjo yang mengatakan MUI telah salah mendefinisikan tentang pluralisme agama.¹⁵ Demikian juga Azyumardi Azra (Rektor Universitas Islam Negeri Jakarta) menilai bahwa dalam proses penyusunan fatwa, MUI seharusnya tidak sekedar mencari pertimbangan berdasarkan kajian fiqih. Sebab persoalan masyarakat modern sangat kompleks, sehingga seharusnya mencari masukan

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

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

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

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

Berpijak pada argumen yang dikemukakan oleh Khaled M. Abou el-Fadl, bahwa apa yang dicapai oleh manusia dalam hal beragama tidak lebih dari pemahaman atau penafsiran yang bersifat otoritatif atas ajaran-ajaran agamanya. Pernyataan yang otoritatif adalah jika seseorang atau lembaga tidak menutup bagi penafsir lain untuk berbeda interpretasi tentang suatu ajaran agama. Karena itu klaim sewenang-wenang sebagai yang paling benar sejauh mungkin harus dihindarkan, kalau tidak, maka seseorang atau lembaga agama dapat tetjerurnus dalam kubangan otoritarianisme.⁷

Masih menurut el-Fadl, bahwa meskipun seseorang, organi-

¹⁶ Adian Husaini, *Islam Liberal*, hlm. 1-12.

⁷ Khaled M. Abou El Fadl, *Atar Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Yogyakarta: Serambi, 2004), hlm. 102..

sasi, lembaga atau apapun namanya, yang secara normatif mempunyai otoritas, namun jika tanpa diiringi dengan proses komunikasi yang baik antara pemegang otoritas (MUI) dengan penerima perintah (umat Islam), tidak akan mampu melahirkan keputusan yang baik (maksimal)." Misalnya otoritas seorang dosen, dia adalah seorang "pemangku" dan sekaligus "pemegang" otoritas! atas mahasiswanya.

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

¹⁸ *Ibid.* hlm. 40.

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

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

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

Permasalahan yang kedua adalah dalam rangka untuk menjaga langgengnya otoritas lembaga seperti MUI, maka setiap fatwa yang dirumuskan seharusnya didasarkan pada landasan etika. Etika yang secara bahasa dimaknai dengan "sistem prinsip-prinsip moral" dan secara istilah dapat diartikan sebagai nilai mengenai benar dan salah yang dianut suatu golongan atau masyarakat.? Dalam pengertian ini, etika dapat dipakai dalam arti nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya atau dengan kata lain ia sebagai kumpulan asas atau nilai moral yang berupa kode etik.³³ Maka dalam konteks ini, MUI dirasa sangat memerlukan adanya rumusan kode etik berfatwa, karena untuk memberikan rambu-rambu pembatas sebagai pencegah terjadinya kesewenang-wenangan yang barangkali sangat mungkin akan muncul dalam masyarakat yang prural seperti negara Indonesia. Apalagi secara umum sifat fatwa MUI juga dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu fatwa

²⁰ *Ibid* blm. 41.

²¹ *Ibid.*, hlm. 37.

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

²³ *Ibid.* hlm. 6.

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

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

B. Otoritas dan Implementasi Demokrasi dalam Hukum Islam

Ketika konsep demokrasi menjadi sebuah konsep yang berlaku dalam masyarakat Islam akan menimbulkan sebuah pertanyaan, siapa yang memiliki otoritas (kedaulatan) dalam sistem demokrasi?

Pernegaw otoritas adalah pihak yang berwenang untuk menentukan sesuatu itu benar atau salah, layak untuk dilakukan atau tidak dilakukan.

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

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

Namun dalam perkembangan selanjutnya, konsep *ijma'*

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

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

²⁶ *Ibid.*, hlm. 51.

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

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

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

²⁸ Nasrun Harun, *Ushul Fiqh 1*, hlm. 53.

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

kehilangan daya kontrolnya terhadap negara." Peran ahli hukum seperti di atas dalam konteks negara Indonesia diperankan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI selama ini adalah sebagai lembaga resmi yang mempunyai wewenang mengeluarkan fatwa hukum dan sekaligus pemegang otoritas hukum Islam atas umat Islam yang legitimated di Indonesia, sehingga fatwa yang dianggap sah oleh negara adalah fatwa yang dikeluarkan oleh MUI ini.

a. Pemegang Otoritas

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

Sementara masih dalam konteks otoritas ini, el-Fadl mengutip terminologi R.B. Fridmen yang membedakan antara "memangku otoritas" (*being in authority*) dan "memegang otoritas" (*being an authority*). Menurut Fridmen "memangku otoritas" artinya menduduki jabatan resmi atau struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Seseorang yang memangku otoritas dipatuhi orang lain dengan cara menunjukkan simbol-simbol otoritas yang memberi pesan kepada orang lain bahwa mereka berhak mengeluarkan perintah atau arahan. Dalam kasus ini tidak dikenal adanya "ketundukan keputusan pribadi", karena seseorang

³⁰ *Ibid*, hlm. 25-26.

³¹ Kh. ed M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuban*, hlm. 37.

³² *Ibid*

³³ *Ibid*

dapat saja berbeda pendapat dengan orang yang memangku otoritas, namun dia tidak punya pilihan lain kecuali harus mentaatinya. Kesadaran pribadinya tidak terpengaruh oleh ketundukannya kepada pihak yang memangku otoritas. Alasannya, bahwa kesadaran individu dipandang tidak relevan karena adanya pengakuan bahwa mereka yang memangku otoritas harus ditaati.³⁴

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

Dalam pandangan Fridmen tidak dikenal istilah otoritas persuasif sebagaimana pandangan el-Fadl, karena antara otoritas dan persuasi harus dibedakan. Menurut Fridmen bahwa otoritas diterima oleh seseorang tanpa harus melalui argument-argument rasional dalam bentuk komunikasi. Seseorang tidak perlu diberitahu tentang manfaat perintah tersebut, karena dengan sendirinya dia akan menerima pihak pemberi perintah tersebut. Lebih lanjut menurut Fridmen, jika seseorang harus terlebih dahulu menilai substansi dan manfaat dari sebuah perintah sebelum menganggapnya sebagai sebuah hal yang otoritatif maka perbedaan antara per-

+ *Ibid.*

is *Ibid.*, hlm. 38.

kataan yang bersifat otoritatif dan persuasi (nasihat) rasional akan runtuh. Menurut Fridmen bahwa perintah atau keputusan yang mengandung otoritas tidak diperlukan adanya komunikasi dua arah antara penerang otoritas dan penerima perintah

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

b. Otoritas Teks

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

Namun karena al-Qur'an dan as-Sunnah sifatnya hanya sebuah teks (benda mati) yang tidak dapat diajak berkomunikasi secara langsung, sehingga ada teknik tersendiri dalam memahami otoritas yang dikandungnya (melalui pendekatan interpretasi atau hermeneutik). Berbeda jika kita mengikuti bentuk otoritas dari seseorang, kita akan mudah melakukannya dan memahami apa yang dimaksud pemegang otoritas tersebut dengan melalui proses komunikasi (dengan cara penaksan atau persuasi). Sehingga jika terjadi kesalahpahaman antara pemegang otoritas dan penerima akan segera dapat diklarifikasi. Namun tidak demikian hal dengan penyikap terhadap sebuah teks. Teks merupakan objek yang diam dan tidak dapat berbicara, dan dalam dirinya hanya berupa tanda-tanda yang mencakup banyak makna. Sehingga pihak pembacanya pun tidak merasa yakin bahwa hasil pembacaannya terhadap tanda-tanda tersebut sesuai (mendekati kebenaran) dengan apa yang dimaksud oleh teks itu. Lalu selain Tuhan siapa yang mempunyai otoritas sebagai pemberi makna (penafsir) teks

dalam konteks demokrasi?

Untuk rnementakan antara wilayah otoritas Tuhan (wilayah hukurn Islam) dengan otoritas manusia (wilayah demokrasi) dalam memaharni teks al-Qur'an dan al-Hadits, maka penulis akan membagi dua macarn otoritas teks, yaitu otoritas teks yang bersifat *genuine* (asli) dan otoritas teks yang bersifat *artificial* (buatan). Otoritas teks yang bersifat *genuine* adalah berupa otoritas yang mengacu kepada bunyi teks, mengacu kepada kedirian teks, sehingga otoritas ini bersifat normatif, *taken for granted* (apa adanya), objektif dan sakral. Otoritas *genuine* ini mencakup seluruh hakikat makna dan pernahaman teks, sehingga dalam hal ini yang berhak menjadi pemegang hak otoritas teks semacam ini hanyalah Tuhan, karena Dia pihak yang paling tahu akan keseluruhan hakikat makna-makna teks tersebut. Pengakuan terhadap adanya otoritas teks yang bersifat *genuine* ini, oleh el-fadl diasumsikan pada basis keimanan umat Islam terhadap al-Qur'an atau al-Sunnah. Basis keimanan ini digunakan sebagai dasar atau pijakan seorang muslim ketika dia memahami makna-makna yang terkandung dalam kedua teks (al-Qur'an atau al-Sunnah) tersebut. Basis keimanan diperlukan pada diri seorang muslim karena untuk menghindarkan dia dari kemungkinan terjadinya pemahaman yang liar dan salah arah terhadap makna tanda-tanda dan simbol-simbol yang ada dalam teks-teks itu.

Sedangkan makna otoritas teks yang bersifat *artificial* (buatan) adalah berupa otoritas teks yang mengacu keberadaan teks, berdasarkan hasil dari interpretasi terhadap teks, sehingga otoritas ini bersifat historis³⁷, subjektif dan profan. Otoritas *artificial* ini dihasilkan dari pemahaman tanda-tanda yang ada dalam teks tersebut

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

» *Ibid.*

oleh pihak penafsir (*interpreter*). Tetapi otoritas *artificial* ini hanya akan dapat memiliki daya ikat dalam wilayah yang terbatas. Keterbatasan otoritas *artificial* ini karena hanya terkait dengan pihak-pihak yang mau mengakui dan menerimanya, sehingga bagi pihak yang tidak mau mengakui keberadaannya, dia tidak akan terikat oleh otoritasnya.

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

Banyak faktor yang menyebabkan ragam makna teks pada pemahaman para penafsir dalam wilayah otoritas teks yang bersifat *artificial* ini, baik yang terkait dengan kemampuan dalam hal penguasaan bahasa, situasi dan kondisi lingkungan mereka berada, ataupun sudut pandang yang digunakan oleh mereka. Keragaman pemahaman ini pasti akan memunculkan problem-problem terkait dengan sebuah kepastian. Dari berbagai macam pemahaman itu, masyarakat akan dihadapkan pada sebuah kesulitan untuk menentukan makna mana memiliki posisi yang paling otoritatif dan yang akan dijadikan sebagai pedoman. Apakah keragaman hasil pemahaman tersebut semua akan dijadikan sebagai otoritas yang akan menjadi sandaran? Tentunya hal tersebut mustahil dilakukan, kalau kondisi ini terjadi, berarti akan terjadi ketidakpastian otoritas teks yang akan dijadikan sebagai pedoman bersarna.

Dalam situasi kesulitan seperti ini barangkali konsep *demokrasi* dapat diperankan. Artinya bahwa dalam menentukan sebuah otoritas teks dapat ditetapkan dengan meminta partisipasi masyarakat untuk menentukannya lewat jalur demokrasi. Jalur demo-

krasi ini dimaksudkan untuk menetapkan sebuah kepastian otoritas teks yang dianggap sesuai dengan keadaan mereka dari beberapa otoritas teks yang ada untuk dijadikan sebagai pedoman bersama dengan persetujuan masyarakat (umat Islam). Saat yang bersamaan, masyarakat juga dapat menetapkan pihak yang menjadi pengawal otoritas (pemangku otoritas), sehingga menetapkan otoritas teks melalui jalur demokrasi akan tercipta proses dialog dan komunikasi yang baik, tanpa adanya pemaksaan otoritas melalui ancaman ataupun hukuman dari pihak-pihak tertentu.

Proses demokrasi ini juga penting untuk mengoreksi terhadap proses pemberlakuan hukum dalam masyarakat muslim. Tradisi pemberlakuan hukum dalam masyarakat muslim – selama ini-- paling tidak melibatkan tiga komponen yang tersusun dalam hirarki kelompok yang disebut sebagai *mujtahid*, kelompok *muttabi'* dan kelompok *muqallid*. Kelompok mujtahid adalah kelompok mempunyai kekuasaan otoritatif dalam wilayah hukum Islam. Mereka yang memiliki otoritas untuk memahami dan menafsirkan teks-teks dalam Islam. Untuk mencapai taraf mujtahid ini membutuhkan persyaratan-persyaratan kualitatif yang tidak mudah, terutama terkait dengan penguasaan berbagai disiplin ilmu penafsiran teks, misalnya ilmu bahasa Arab, ilmu tafsir, ilmu hadits dan lain-lain.³⁸ Dengan bekal berbagai disiplin keilmuan tersebut kelompok inilah yang dianggap oleh masyarakat sebagai pihak (selain Tuhan) yang paling tahu akan pengertian dan maksud teks. Pekerjaan mujtahid adalah menghasilkan produk hukum dari teks-teks keislaman. Menilik pekerjaan mujtahid yang begitu berat sehingga para ulama telah merumuskan persyaratan untuk menjadi seorang mujtahid dengan item-item yang banyak sekali dan seakan-akan mustahil untuk dicapai oleh seseorang pada saat ini.

Persyaratan yang begitu berat untuk seorang mujtahid karena terkait dengan tanggung jawab berat yang mereka emban, yaitu sebagai agen penafsir dan pemaham teks. Kelompok mujta-

» Abd. Al-Wahab Khalaf, 'I Ushul al-Fiqh, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 218-219.

hid ini yang akan dijadikan sebagai rujukan oleh masyarakat terkait dengan masalah-masalah hukum Islam dan masalah yang lainnya. Sementara itu kelompok kedua yang disebut dengan *muttabi'* yaitu lapisan masyarakat yang tidak memiliki kemampuan menggali dan menafsirkan teks sebagaimana kelompok mujtahid, tetapi mereka memiliki pengetahuan mengenai dalil-dalil landasan tentang sebuah keputusan hukum Islam. Sedangkan kelompok *muqallid*, adalah kelompok yang tidak memiliki kemampuan atau pengetahuan untuk menafsirkan dan juga tidak memiliki kemampuan tentang dalil-dalil sebuah hukum. Jadi kapasitas mereka hanya sebagai pihak penerima produk penafsiran tanpa mengetahui tentang detail produk-produk penafsiran tersebut. Ketiga kelompok ini jika digambarkan sama seperti hubungan antara dokter dengan pasiennya. Peran seorang dokter sama dengan peran seorang mujtahid. Seorang dokter adalah seorang yang memiliki kompetensi dan otoritas untuk mendiagnosa penyakit dan sekaligus penentu obat apa yang tepat dan cocok untuk penyakit tersebut. Sedangkan peran pasien juga dapat dibagi menjadi pasien *muttabi'* dan pasien *muqallid*. Secara khusus dokter akan memperlakukan perlakuan yang berbeda terhadap dua pasien ini. Bagi pasien *muttabi'* seorang dokter akan memberikan keterangan mengenai penyakitnya dan sekaligus fungsi obat yang diminumnya, sehingga sang pasien *muttabi'* akan paham mengenai jenis penyakit yang diderita dan fungsi obat yang akan diminumnya, sementara bagi pasien *muqallid* dokter tidak akan memberitahukan penyakit yang dideritanya itu dan apa fungsi obat yang diminumnya. Yang penting jika ingin sembuh pasien *muqallid* harus minum obat dan cukup menuruti saran dokter tanpa harus bertanya semua itu fungsinya apa.

Dalam konteks kehidupan keberagaman umat Islam ternyata juga tidak jauh dengan gambaran kondisi antara dokter dengan pasiennya tersebut. Selama ini masyarakat muslim juga sering dihadapkan seperti tradisi dalam pengobatan di atas. Tradisi proses

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

E. Fatwa-Fatwa MUI dalam Potret Demokrasi

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

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

kepada masyarakat meskipun dengan tanpa harus melalui proses dialog dengan masyarakat.

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

Dosen secara normatif sebagai pemangku otoritas karena telah ditetapkan oleh kampus melalui surat keputusan (SK), sementara dia sebagai pemegang otoritas, karena secara kualifikasi dia mempunyai keahlian (kapabilitas) akademis, sehingga mahasiswa menaruh kepercayaan kepadanya untuk keperluan studinya. Tetapi kepercayaan yang diberikan oleh mahasiswa kepada sang dosen tersebut bukan sebuah kepercayaan total dalam arti dia tidak menyerahkan seluruh keputusannya kepada sang dosen. Dia hanya akan menyerahkan sejumlah kepercayaannya kepada sang dosen dan memberikan dia wewenang untuk membantu dalam menentukan keputusannya. Karena itu tatkala sang dosen membantu mahasiswanya dalam pengambilan keputusan tersebut harus melalui penjelasan dan penalaran yang jelas dan logis. Dan apabila sang dosen tersebut gagal menjelaskan alasan di balik argumennya, maka secara otomatis otoritasnya di hadapan mahasiswanya tersebut

akan berkurang atau bahkan hilang. Sebaliknya ketika seorang mahasiswa merasa puas dengan apa yang disarankan oleh dosennya, maka kepercayaan mahasiswanya akan semakin kuat dan begitu juga sang dosen mempunyai otoritas yang kuat bagi mahasiswanya tersebut. Tetapi otoritas seorang dosen atas mahasiswanya itu, secara normatif hanyalah kekuasaan untuk memberi nasihat kepada mahasiswa, bukan kekuasaan untuk memaksa." Sehingga dalam pemberian dan penerimaan otoritas antara sang dosen dengan mahasiswa tersebut telah terjadi proses dialog yang logis, terbuka dan demokratis, tanpa ada unsur represif, yang disebut oleh el-Fadl dengan istilah otoritas *persuasif*.⁹ Dalam perspektif otoritas *persuasif* ini, sebuah otoritas akan dapat memperoleh kekuataanya setelah adanya proses dialog atau komunikasi antara pemangku otoritas (dosen) dengan penerima otoritas (mahasiswa).

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

Kegagalan komunikasi ini terjadi karena elemen-elemen masyarakat muslim merasa tidak pernah dilibatkan dalam pengambilan keputusan hukum tersebut atau pihak-pihak pemegang otoritas dalam hal ini MUI kurang transparan dalam memberikan keterangan terkait pemberlakuan fatwa-fatwa tersebut. Sehingga pemberlakuan fatwa-fatwa itu justru menimbulkan dampak yang lebih buruk bagi masyarakat. Misalnya ketika MUI mengeluarkan fatwa larangan terhadap aktifitas Jama'ah Ahmadiyah, massa yang mengatasnamakan kelompok tertentu langsung melakukan tinda-

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

a *Ibid.*, hlm. 37.

kan anarkis dengan merusak rumah dan fasilitas ibadah jama'ah Ahrnadiyah. MUI sebagai pihak pemangku otoritas mungkin juga tidak setuju dengan aksi massa tersebut, tetapi proses perusakan tersebut terjadi karena munculnya fatwa itu dan seharusnya MUI juga ikut bertanggung jawab peristiwa tersebut.

Disamping fatwa larangan jama'ah Ahrnadiyah, (wacana) fatwa haramnya rokok juga menimbulkan kontroversi dalam masyarakat muslim. Fatwa pengharaman rokok ini menunjukkan kelemahan MUI dalam memahami aspek sosiologi dan psikologi umat Islam Indonesia. Selama ini umat Islam menghukumi rokok hanya sebatas makruh (boleh dilakukan, lebih baik ditinggalkan). Masyarakat muslim Indonesia sudah sangat akrab dengan yang namanya rokok, karena tembakau dan cengkeh sebagai bahan dasar rokok tumbuh subur di tanah Indonesia. Bahkan tembakau dan cengkeh ini menjadi komoditas yang mempunyai nilai ekonomi yang cukup tinggi dan banyak petani Indonesia yang berkecimpung dalam usaha tanaman tembakau dan cengkeh. Sehingga jika rokok ini diharamkan di Indonesia, akan berdampak besar bagi perekonomian Indonesia khususnya bagi petani tembakau dan juga pengusaha rokok. Belum lagi dampak psikologis bagi umat Islam terhadap kata "haram" yang mengandung makna religiusitas yang dalam bagi mereka, karena melakukan perbuatan yang haram akan berimplikasi "dosa" bagi pelakunya. Status perokok berarti akan sama dengan pemakan daging babi, darah atau peminum khamr, sebuah beban psikologis yang amat berat bagi para perokok. Padahal status hukum menghisap tembakau masih debatable bagi kalangan umat Islam, terutama jika dibandingkan antara masyarakat muslim Indonesia dengan muslim Timur Tengah.

Mencermati terhadap proses lahirnya fatwa kontroversial di atas, terlihat bahwa hubungan antara MUI dengan masyarakat muslim ibarat hubungan antara dokter dengan pasien (muttabi' dan muqallid). MUI (dokter) merasa yakin bahwa fatwa (obat) yang diberikan kepada umat Islam (pasien) akan berdampak baik bagi kehidupannya, sehingga sang pasien harus meminum obat terse-

but tanpa harus bertanya tentang fungsi dan manfaat obat tersebut. Umat Islam selaku pasien tidak perlu bertanya mengenai manfaat dan kegunaan fatwa tersebut bagi mereka.

Proses penerapan otoritas sebagaimana yang terjadi dalam kasus fatwa-fatwa MUI di atas yang oleh el-Fadl disebut dengan otoritas *koersif*," yaitu otoritas yang bersifat memaksa bahkan penuh dengan intimidasi atau ancaman bagi kebebasan hak-hak asasi manusia. Dan juga sebenarnya otoritas teks yang digunakan oleh pemegang otoritas (dalam hal ini MUI), sebenarnya hanyalah sebatas otoritas teks yang bersifat *artificial*, sehingga makna-makna yang terkandung dalam peraturan tersebut bersifat subjektif dari hasil pemahaman MUI. Sebagaimana yang disebutkan dalam keterangan sebelumnya, bahwa otoritas teks yang *artificial* ini hanya bersifat subjektif dan belum memiliki kekuatan yang mengikat.

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

Dan juga belajar dari beberapa kasus fatwa MUI di atas barangkali tawaran el-Fadl sangat layak untuk dipertimbangkan. Un-

+ Khalid Abou, M. el-Fadhl, *Atas Nama Than*, hlm. 37.

" E Budi Hardiman, *Memuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003, hlm. xxi-xxii.

tuk mencegah terjadi sikap kesewenang-wenang baik dari kelompok atau organisasi keagamaan dengan mengatasnamakan sebagai penerima perintah Tuhan, maka al-Fadl sebagaimana yang dikutip oleh Amin Abdullah menawarkan lima persyaratan sebagai katup pengaman supaya tidak mudah melakukan tindak sewenang-wenang dalam menentukan fatwa keagamaan, yaitu kemampuan dan keharusan seseorang, kelompok, organisasi atau lembaga untuk mengontrol dan mengendalikan diri (*selfrestraint*), sungguh-sungguh (*diligence*), mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*), mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonableness*), dan kejujuran (*honesty*) -

F. Kesimpulan

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

Allah a'lam bi al-shawab

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

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Al-Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Agama*. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- Ahmad Zainul Hamdi yang berjudul "Radikalisasi Islam Melalui Institusi Semi Negara: Studi Kasus atas Peran MUI Pasca-Soeharto", *Istiqro'*, Volume 06, Nomor 01, 2007, him. 87.
- Diktum sebelas fatwa MUI, sumber <http://cafe.degromiest.nl/wp/archives/174>, diakses 24 Mei 2008.
- Fatwa mengenai larangan Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama tercatat dalam fatwa nomor 7/Munas VII/MUI/11/2005, sumber <http://www.mui.or.id/files/07-fat%20Munas-Pluralisme.pdf>, diakses 24 Mei 2009.
- Fatwa MUI mengenai pelarangan ajaran Ahmadiyah sebagaimana tercantum dalam Surat Keputusan (SK) nomor 11/Munas VII/MUI/15/2005, sumber <http://www.mui.or.id/files/11-fat-Munas-Ahmadiyah.pdf>. diakses 24 Mei 2009
- F. Budi Hardiman. *Menuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. 2003.
- Jaih Mubarak, *Fiqh Siyasah*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005.
- Josep Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- K. Bartens, *Etika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Khaled M. Abou. El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*. terj. R. Cecep Lukman Yasin. Yogyakarta: Serambi. 2004.
- _____, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gita Ayu Rahmani dan Ruslani. Jakarta: Ufuk Press, 2004.
- *belamatkan Islam dari Muslim Puritan*. tetj. Helmi Musthofa. Yogyakarta: Serambi. 2006.
- Laporan Tahunan The Wahid Institut 2008, *Menapaki Bangsa Yang Kian*

- Retak*, Jakarta: The Wahid Institut, 2008.
- M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- _____. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996.
- M. Asrorun Niam, *Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia*" .Disertasi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988*, terj. Soedarso Soekarno, Jakarta: INIS, 1993.
- M. Dawam Rahardjo, *Menggugat Otoritas MUI*, dalam http://www.facebook.com/note.php?note_id=166127356749471, diakses tanggal 5 Desember 2010.
- Mujiburrahman, 'Analisis Wacana Dalam Kajian Agama', dalam bukunya *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 29.
- Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos, 1997.
- Ruzbihan Hamazani, *Toleransi Internal Lebih Sulit Ketimbang Toleransi Eksternal*, dalam <http://ruzbihanhamazani.wordpress.com/2008/02/01/toleransi-internal-lebih-sulit-ketimbang-toleransi-eksternal/>, diakses tanggal 29 Nopember 2009.
- Siti Musdah Mulia, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia", dalam *Jauhar, Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*. (Jakarta: Program Pas•casarjana Universitas Islam Negeri Jakarta, 2003), Volume 4, No. 2, Desember 2003.

FATWA MUI DALAM SOROTAN

ORIGINALITY REPORT

13%

SIMILARITY INDEX

13%

INTERNET SOURCES

7%

PUBLICATIONS

4%

STUDENT PAPERS

MATCH ALL SOURCES (ONLY SELECTED SOURCE PRINTED)

4%

★ digilib.iain-jember.ac.id

Internet Source

Exclude quotes On

Exclude matches < 1%

Exclude bibliography On