

**FATWA DAN DEMOKRASI:  
Studi Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)**

**Bustanul Arifin**

**Abstract**

*Today, democracy is considered seriously threatened by the emergence of fatwas considered contrary to the democratic principles of the most fundamental, namely equality, freedom, and pluralism. MUI, accused of responsibility for the denial of the principles of freedom and pluralism. These include fatwa Fatwa on Ahmadiyya fatwa on pluralism, liberalism, and secularism, which received tremendous response by the Indonesian Muslim intellectuals. In the discourse of democracy at least MUI Fatwa has several implications, First, Implications MUI fatwa against democratic values ie equality values, values of freedom and values of pluralism a) fatwa related to the values of equality, contrary to the literal value of equality in a democracy. However, this edict gave legal certainty in the value equation to obtain the right protection and security. b) Fatwa related to the value of freedom, both in the perspective of social, political and cultural fatwa literally does not reflect the value of freedom, both freedom of religion, freedom of thought, freedom in politics, freedom madaniyah (live) and all forms of freedom that is essential to the truth . However, this edict is likely to want to show how a religion is a religion that is protected-Islam- Act, which should not be interpreted based on the assumption of small groups that do not comply with basic kaedah Islam, which is sourced Aqeedah Al-Quran and Hadith . c) MUI Fatwa related to Pluralism, Liberalism and Secularism, it literally does not reflect the values of pluralism in a democratic culture. Pluralism in the sense of a value system that sees the existence of pluralism in a positive and optimistic, and accept it as a reality and greatly appreciated. But it also shows that the fatwa MUI trying to protect Indonesian Muslims that do not necessarily take the thoughts that are considered not in line with Islam. Secondly, the MUI Fatwa related to motivation to citizen participation in the democratic culture of the Ahmadiyya fatwa and Pluralism, Liberalism and Secularism can lead to the emergence of religious intolerance among Muslims. This tends to make sense of intolerance Indonesian Muslims do not have a sense of trust toward others. Thus, it resulted in the involvement of Indonesian Muslims in civic organizations both religious and secular downward trend.*

**Keyword : Fatwa, Demokrasi, MUI**

*Jurnal Att-Tahdzil 2014* →

## A. Pendahuluan

Terlepas dari segala kekurangannya, demokrasi<sup>1</sup> hingga saat ini masih dipercaya sebagai sistem politik terbaik untuk bangsa Indonesia, dan lebih dari itu mayoritas masyarakat Indonesia merasa puas dengan kinerja demokrasi.<sup>2</sup> Hal ini mengingatkan temuan Abdillah tentang respon intelektual Muslim Indonesia terhadap konsep demokrasi, yang semuanya menerima sistem ini dan bahkan mendukungnya sebagai sistem yang harus dipraktikkan dalam masyarakat Islam.<sup>3</sup> Dukungan intelektual Muslim tersebut tidak lain karena memandang konsep demokrasi sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, dan ini merupakan petunjuk bahwa Islam Indonesia mempunyai peran penting terhadap tumbuh dan berkembangnya demokrasi di Indonesia. Lebih jauh lagi, Mujani dengan menggunakan pendekatan budaya politik, berhasil membuktikan bahwa ternyata kultur masyarakat Islam Indonesia memiliki "modal sosial" yang merupakan komponen inti dalam *civic culture*,<sup>4</sup> yang diyakini sebagai tulang punggung demokrasi.<sup>5</sup>

Temuan tersebut sangat penting karena beberapa kajian sebelumnya menempatkan Islam sebagai sumber kegagalan diterapkannya demokrasi di Dunia Islam. Huntington misalnya, memandang bahwa faktor tidak tumbuh dan berkembangnya demokrasi di dunia Islam dikarenakan doktrin-doktrin Islam memang berseberangan dan membahayakan bagi demokrasi sebagaimana Konfusianisme, yang telah divonis nyata-nyata bertolakbelakang (*clearly contradiction*). Disamping itu nilai-nilai kultur masyarakat Muslim juga dianggap

---

<sup>1</sup> Demokrasi biasa diterjemahkan dengan "government or rule by the people", "pemerintahan rakyat", "rakyat berkuasa" atau "rakyat memerintah". Meski Madisson membedakan keduanya, tapi Dahl tidak melihat adanya perbedaan signifikan. lihat Franz Magnis-Suseno, "Kedaulatan Rakyat, Bukan Kedaulatan Tuhan" pengantar dalam Mohammad AS Hikam, *Demorasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES. 1996), h. xiv; Simak pula Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man, Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terjemahan, M.H. Amrullah (Yogyakarta: CV Qalam. 2003), h. 443-444.

<sup>2</sup> Hasil survei November 2007 oleh Lembaga Survei Indonesia (LSI) menunjukkan tingkat kepercayaan masyarakat terhadap demokrasi cukup tinggi (85%), dan puas akan berjalannya demokrasi (67%). Sumber Lembaga Survei Indonesia (LSI) Desember 2007. Bandingkan dengan survei PPIM (2001:71%. 2002:69%. 2004:71%), yang menemukan bahwa mayoritas masyarakat Islam Indonesia masih menganggap demokrasi sebagai sistem terbaik. Lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada. 2004), h. 231.

<sup>3</sup> Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993*. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya. 2004), Cet. 2. h.307.

<sup>4</sup> *Civic culture* (budaya kewargaan) pertama kali dikemukakan oleh Almond dan Verba yang kemudian dikembangkan oleh Putnam. Lihat Gabriel A. Almond dan Sidney Verba, *The Civic Culture*, (California: Sage Publication. 1989). edisi revisi. Putnam kemudian menekankan dengan komunitas kewargaan (*civic community*) yang berunsur *civic engagement*, persamaan politik, solidaritas, rasa percaya dengan orang lain (*trust*), dan toleransi. Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, (New Jersey: Princeton University Press. 1993), h. 86-91

<sup>5</sup> Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2007). h. 314-316.

tidak mencerminkan budaya kewargaan yang menjadi fondasi terbangunnya demokrasi.<sup>6</sup> Yang dilakukan Huntington adalah mengeneralisir data yang dia peroleh di dunia Islam Timur Tengah, tanpa melihat kenyataan bahwa Islam merupakan agama yang memiliki banyak penafsiran sesuai dengan tempat, waktu dan zaman berlakunya, dengan kata lain Islam adalah agama yang dinamis dan memiliki warna serta corak beragam.<sup>7</sup> Pendapat berbeda disampaikan oleh Midlarsky, yang menilai bahwa faktor keamananlah yang menjadikan demokrasi di dunia Islam tidak tumbuh dan berkembang,<sup>8</sup> sementara Fish menyatakan bahwa hubungan Islam dan demokrasi tidak berjalan baik hanya terjadi ketika dikaitkan dengan hak-hak perempuan, dan hal ini lebih disebabkan oleh pemerintahan otokrasi dan kultur masyarakat itu sendiri.<sup>9</sup>

Terlepas dari perdebatan tersebut, Indonesia dengan penduduk mayoritas Muslim, ternyata menempati urutan cukup membanggakan sebagai negara demokratis.<sup>10</sup> Namun dewasa ini oleh berbagai kalangan, demokrasi dianggap mendapat ancaman serius dengan munculnya fatwa-fatwa<sup>11</sup> yang dinilai bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi paling fundamental, yaitu persamaan,<sup>12</sup> kebebasan,<sup>13</sup> dan pluralisme.<sup>14</sup> Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai majelis fatwa yang eksis sejak tahun 1975, dituduh bertanggung jawab terhadap terjadinya pengingkaran atas prinsip kebebasan dan pluralisme. Fatwa tersebut antara lain fatwa tentang Ahmadiyah, fatwa tentang pluralisme, liberalisme, dan

---

<sup>6</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), h.114. Bandingkan dengan Abdullah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, h. 28.

<sup>7</sup> Sebuah kaidah hukum terkenal berbunyi *تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأحوال*. Kaidah ini adalah peluang untuk menafsirkan doktrin-doktrin Islam agar selaras dengan perkembangan zaman termasuk di dalamnya ide-ide demokrasi.

<sup>8</sup>Lihat M. I. Midlarsky, *Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace*, *International Studies*, edisi triwulan, Vol. 42. No. 3 September 1998. h. 485-511.

<sup>9</sup>M. Steven Fish, *Islam and Authorism, World Politics* 55 (October 2002), h. 4-37.

<sup>10</sup> Hasil survei secara internasional menempatkan Indonesia pada rating 2 dan 3 dalam hak-hak politik dan kebebasan sipil. Lihat <http://www.freedomhouse.org> November 2007.

<sup>11</sup> Istilah fatwa dalam bahasa Indonesia berarti jawaban (keputusan, pendapat) yang diberikan mufti tentang suatu masalah. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka. 1988), h. 240; berasal dari bahasa arab *al-fatwā/al-futwā* yang berarti jawaban terhadap sesuatu yang mushkil dalam bidang hukum. Lihat Al-Jurjāny, *Al-Ta'rifāt*, Al-Maktab al-Shamilah, Volume, 2, h. 9. Lihat juga Ibnu Mandhūr, *Lisān Al-'Arāby*, Al-Maktab al-Shamilah, Juz, 15, h. 145.

<sup>12</sup> Istilah persamaan secara literal berarti perihal mempersamakan (tingginya, tingkatnya); sesuatu yang harus diperjuangkan. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 774.

<sup>13</sup> Kebebasan adalah bebas mengeluarkan pikiran dan pendapat. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 90.

<sup>14</sup> Pluralisme secara bahasa berarti hal yang mengatakan jamak atau banyak. Berasal dari kata plural. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h.691.

sekulerisme,<sup>15</sup> yang mendapat respons luar biasa oleh kalangan intelektual Muslim Indonesia.<sup>16</sup>

Berangkat dari asumsi bahwa hukum Islam memberikan jaminan terhadap prinsip persamaan, kebebasan, dan pluralisme. Berdasarkan proposisi bahwa Fatwa MUI mempunyai implikasi politis terhadap nilai-nilai demokrasi dan berperan memberikan motivasi terhadap partisipasi masyarakat dalam budaya politik demokrasi, maka perumusan masalah dalam penelitian ini adalah apakah fatwa MUI berimplikasi secara politis terhadap nilai-nilai demokrasi dan jika jawabannya positif maka bagaimana fatwa MUI berhubungan dengan motivasi terhadap partisipasi masyarakat dalam budaya demokrasi.

## B. Urgensi Fatwa dalam Hukum Islam

Fatwa berasal dari kata Arab *al-fatwā* (الفتوى) atau *al-futyā* (الفتي), artinya ialah jawaban terhadap sesuatu yang *mushkil* dalam bidang hukum<sup>17</sup>. Secara terminologis al-Jurjāni merumuskan bahwa fatwa adalah jawaban terhadap suatu permasalahan (*mushkil*) dalam bidang hukum. Sehingga fatwa dalam pengertian ini juga diartikan sebagai penjelasan (*al-ibānah*). Menurut Zamaḥshāri (w. 538 H), *al-fatwa* adalah penjelasan hukum *shara'* tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang maupun kelompok<sup>18</sup>. Menurut Al-Fāyumi, berasal dari kata *al-fatā* (الفتى) artinya pemuda yang kuat. Dimaksudkan dengan pemuda yang kuat, bahwa seorang *mufī* pemberi fatwa harus kuat menghadapi pertanyaan yang dilakukan seseorang atau kelompok dengan jawaban baru dengan argumentasi-argumentasi yang kuat<sup>19</sup>. Menurut Amir Syarifuddin, fatwa adalah hukum *shara'* yang disampaikan *mufī* kepada *mustafī*, bukan hal-hal yang berada di luar hukum *shara'*<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI, 2005), Edisi Kedua, cet. Ketiga, h. 92-98, 58-66.

<sup>16</sup> Pasca keluarnya fatwa tentang pluralisme, liberalisme, sekulerisme, dan terakhir Ahmadiyah, media massa banyak memuat artikel, baik yang pro maupun kontra dengan fatwa tersebut. misalnya Mohammad Ja'far, *Buruk Muka Ulama Cermin Umat Dibelah*, Media Indonesia, 23 November 2007, h. 24; Surwandono, *Mencermati Aliran Salah Kaprah*, Koran Tempo, 23 November 2007. h. A11; Mohammad Guntur Ramli, *Al-Qiyadah Islamiyah dan Cap Sesat*, Koran Tempo, 7 November 2007. h. A10; Akh. Muzakki, *Fatwa dan Kekerasan*, Koran Tempo. h. A9; Bustanuddin Agus, *Ekstasi dan Aliran Sesat*, Republika, November 2007; M. Dawam Raharjo, *Jahiliyah Modern*, Koran Tempo, 23 November 2007. h. A10; Asrori S. Karni dan Alfian, *Tapal Batas Tafsir Bebas*, Gatra Nomor 38, 1 Agustus 2005.

<sup>17</sup> Ali bin Muhammad Abu Ḥasan al-Jurjāni, *Al-Ta'rifāt*, Cetakan I (Beirut, Dir al-Kutub) h, 32

<sup>18</sup> Al-Zamaḥshāri, *Tafsir al-Kashshāf 'Al Haqā'iqi Ghawāmidī al-Tanzīl Wa 'Uyūn al 'Aqāwil Fī Wujūhi al-Ta'wil*, Jilid I h, 305. Dia adalah Abu al-Qasīm Mahmūd Bin 'Umar Al-Ḥawārizmi Al-Zamaḥshāri. Di lahirkan pada 27 Rajab 467 H. Di Zamaḥshāri, sebuah perkampungan besar di kawasan khawarizmi (Turkistan) wafat pada 538 H, diantara karyanya *Al-Fā'iq*, tentang Tafsir Hadiths, *Al-Minhāj*, tentang Uṣūl Fikih.

<sup>19</sup> Al-Fāyumi, *Al-Misbāh al-Munīr fī Ghawārib al-Sharh al-Kabīr li al-Rāfi'i*, cet VI (Kairo, Maṭba'ah al-Amiriyah, 1965) h, 2.

<sup>20</sup> Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fikih, Jilid II* (Jakarta: Logos wacana Ilmu, 2001) h, 429

Fatwa selain yang ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Hadith, menurut al-Shāḥibi berarti keterangan-keterangan tentang hukum *shara'* yang tidak mengikat untuk diikuti. Dilihat dari definisi ini dan kekuatan hukumnya maka *iftā'* (pekerjaan memberi fatwa) adalah sinonim dari *ijtihād*. Perbedaannya menurut Wahbah al-Zuhāili adalah *iftā'* lebih khusus dari *ijtihād*. *Ijihād* adalah *istinbat* (formulasi) ketentuan-ketentuan hukum secara umum baik kasusnya sudah ada atau belum. Sedangkan *iftā'* (fatwa) berkenaan dengan kasus yang sudah ada, dimana *mufī* (pemberi fatwa) menjawab permintaan fatwa berdasarkan pengetahuan yang dimilikinya. Para *mufī* pada abad pertama *hijriah* adalah juga para *mujtāḥid*<sup>21</sup>. Hallaq menyatakan bahwa pada masa abad pertama hijriah kegiatan fatwa yang berkisar tentang hukum melibatkan tidak kurang dari 130 sahabat nabi sebagai *mufī*. Diantara para sahabat tersebut ada 7 (tujuh) sahabat sebagai *mufī* terkemuka yakni Umar bin Ḥaṭṭab, Ali bin Abi Ṭālib, Abdullah bin Mas'ūd, 'Aishah, Zaid bin Thābit, Abdullah bin Abbās dan Abdullah bin Umar<sup>22</sup>. Al-Qattān menambahkan selain tujuh sahabat tersebut ada dua lagi yaitu Sa'īd bin Musayyāb dan Urwah bin Zubair.<sup>23</sup>

Mengenai syarat-syarat seorang *mufī*, Ibnu al-Samāni dalam *Irshād al-Fuhūl* menyebutkan tiga syarat yaitu mampu berijtihad dan terhindar dari kesan memperlonggar dan mempermudah hukum<sup>24</sup>. Imam al-Nawāwi menyebutkan bahwa seorang *mufī* haruslah nyata-nyata seorang yang *wara'*, *ṭiqāh*, terpercaya, terhindar dari *fāsiq*, tajam berfikir, sehat rohani dan sedapatnya sehat jasmani.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Muhammad Abu al-Ajfan, *Fi Fatāwā al-Imām al-Shāḥibi*, (Tunis: Najh li al-Wardiāh, t.t) h. 67

<sup>22</sup> Wall B. Hallaq, "From Fatwa to Furu" dalam *Islamic law and Society*, 1994, h, 29-65.

<sup>23</sup> Manna Ḥalil al-Qattān, *Al-Tashri' wa al-Fiqh al-Islāmi wa Manhājan*, (Dar al-Ma'rif, 1989) h. 91-184, lebih lanjut lagi al-Qattān menyebutkan dari kalangan *tabi'in*, *mufī* terkemuka antara lain selain Abdullah bin Umar bin Ḥaṭṭab, Sulaiman bin Yasār, Al-Qāsim bin Muhammad bin Abu Bakar, Ibnu Shihāb al-Zuhri, Mujāhid bin Jabbar, Ikrimah, Aṭa' bin Abi Rabah, Ḥasan al-Bashri, Muhammad bin Sirin, Umar bin Abdu al-'Azīz dan Ṭaus bin Kisan.

<sup>24</sup> Al-Shaukāni, *Irshād al-Fuhūl*, (Makkah: Maktabah al-Tijārah, 1953), (taḥqīq: Abi Mush'ab Muhammad Sa'id al-Badri), h. 296. Al-Shaukāni dilahirkan di Shaukān, Yaman, pada tanggal 28 Dhu'lqa'dah 1173 H dan wafat hari Rabu, 26 Jumādil Akhīr 1250 H. Selama hidup cukup banyak kitab karangannya tidak kurang dari 20 buah, diantaranya: *Irshād al-Fuhūl*, *Fath al-Qādir*, *Nail al-Awṭār*, dan *Tuḥfah al-Dhākirīn*. Lihat pengantar pentahqīq dalam *Irshād al-Fuhūl*. Lihat juga Harun Nasution (Ketua Tim) Ensiklopedi Islam Indonesia, (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 901-902. Agak lebih rinci Abu Ishāq al-Shizāzi seperti dikutip dalam *al-Fatwā fī al-Islām* menyebutkan bahwa seorang *mufī* haruslah seorang yang memahami isi Qur'an, Sunnah, bahasa Arab, *ijma'* para salaf, *ṭiqāh*, dapat dipercaya dan tidak mempermudah hal-hal keagamaan. Lihat di Jamaluddin al-Qāsimi, *al-Fatwā fī al-Islām* (Beirut Libanon. Dar al-Kutūb al-Amāliyah) h, 60

<sup>25</sup> Imam Al-Nawāwi, *Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*, juz IV, (Mesir: Zakāria Ali Yusuf, t.t) h, 75. Mengenai sehat jasmani ini, al-Nawāwi tidak menjadikan syarat yang mutlak. Menurutnya yang penting seorang *mufī* harus mampu berfikir dan beristinbat. Seorang *mufī* boleh orang yang merdeka, budak laki-laki atau wanita, buta atau bisu. Jika bisu yang penting isyaratnya dapat dipahami. Al-Nawāwi termasuk ulama yang tidak sependapat dengan ulama yang mensyaratkan bahwa seorang *mufī* harus orang yang merdeka dan laki-laki. Karena memang tidak ada bukti perlunya dua persyaratan tersebut. Hal ini terlihat bahwa para *tabi'in* merujuk pada sumber-sumber fatwa dari Nafi' yang merupakan *maulā* Ibnu Umar. Demikian pula Ikrimah *maulā* Ibnu Abbās. Para sahabat juga merujuk pada sumber-sumber fatwa dari isteri-isteri Rasulullah.

Pada dasarnya kedudukan fatwa (*al-iftā*) dalam hukum Islam adalah sama dengan *ijtihad*<sup>26</sup>. Para ulama sepakat bahwa *al-iftā* dapat dilakukan oleh perorangan (*ijtihād fardīy*) atau kelompok (*ijtihād jamā'i*). *Ijtihad* perorangan adalah *ijtihād* yang dilakukan oleh perorangan terhadap persoalan tertentu yang umumnya menyangkut kepentingan perorangan.<sup>27</sup> Sedangkan *ijtihād* kelompok atau *ijtihād jamā'i* menurut Yūsuf Qarḍāwī, adalah *ijtihād* yang dilakukan melalui musyawarah para pakar dalam masalah-masalah hukum aktual, terutama yang menyangkut kepentingan masyarakat luas<sup>28</sup>. Pada tingkat internasional dikenal *Majma' al-Buhūth al-Islāmiyah*, *Majma' al-Fiqh al-Islāmi*, dan sebagainya. Sedangkan pada tingkat nasional dikenal komisi fatwa MUI, Bahtsul Matsail Nahdlatul Ulama, Majelis Tarjih Muhammadiyah, lembaga hisbah Persis, dan sebagainya

29

<sup>26</sup> Pengertian *ijtihād* menurut terminologi ahli uṣūl fiqh dapat dikemukakan sebagai berikut: al-Ghazālī (w.505H/111M) membuat definisi: الاجتهاد في عرف العلماء مخصوص ببدل المجتهد وسعه في طلب العلم بالاحكام الشرعية "Kata "*Ijtihād*" dalam terminologi ulama khusus digunakan dalam arti pengerahan kemampuan *mujtāhid* untuk mengetahui/mencari hukum-hukum Shari'at". Ibnu Qudamah (541-620H) mendefinisikan: الاجتهاد في عرف العلماء مخصوص ببدل المجتهد في طلب العلم بالاحكام الشرعية "*Ijtihād* menurut *fuqāha* digunakan khusus untuk pengerahan kemampuan *mujtāhid* dalam mencari hukum-hukum shari'at ", Al-Amidi (w. 631 H) mendefinisikan: اما في الاصطلاح الاصوليين "Adapun dalam terminologi ahli uṣūl fiqh, kata "*ijtihād*" digunakan khusus dalam arti pengerahan seluruh kemampuan *mujtāhid* dalam mencari hukum-hukum Shari'at yang bersifat zanḥī (diduga kuat kebenarannya) sehingga ia merasa tidak sanggup lagi mencari tambahan kemampuan untuk hal itu ". lihat Abu Hamid bin Muhammad al-Ghāzali, *Al-Mustaṣfā fī al-ʿIlmu al-Uṣūl* jilid II, (Beirut: Dar al-Ihyā al-Turās al-ʿarabi 1324) h. 478, lihat juga Ibnu Qudāmah, *Rauḍah al-Nādhir wa Junnah al-Munādhir*, (Beirut: Dar al-Kutūb al-ʿIlmiyah, 1981), h. 190 dan Al-Amidi, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, (Kairo: Muassasah al-Ḥalābi, t.th), Juz III, h. 141. Nama lengkapnya adalah Shaif al-Din Abu al-Ḥasan 'Ali ibn Muhammad al-Amidi. Ia lahir di Amid, kota tua di Irak bagian utara tahun 551 II, dan wafat di Damshik pada tahun 631. Salah satu karyanya adalah; *Abkār al-Afkār dan al-Shārat wa al-Tanbihāt*. Lihat Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, h. 39.

<sup>27</sup> Fatwa yang disampaikan *mufī* dalam perannya sebagai *muballigh* yaitu menyampaikan hukum-hukum yang *qat'i* baik dari al-Qur'an dan Sunnah maupun hukum-hukum yang dihasilkan melalui *ijtihād*, dalam perannya sebagai *mujtāhid* berkembang sejalan dengan perkembangan tashri' pula. Fatwa-fatwa Sheḥ Shaltout, Yūsuf Qarḍāwī, Mutawallī Sha'rawi, Abdullah bin Baz yang dihimpun dalam buku himpunan fatwa adalah contoh-contoh fatwa perorangan yang dikenal di dunia Islam Kontemporer. Lihat di Yūsuf Qarḍāwī, *Ḥadyu al-Islām; Fatāwa Mu'ashirah; Muhammad Mutawallī Sha'rawī, Anta Tas'al Wa al-Islam Yujīb*; Mahmoud Shaltout, *al-Fatāwa*, (Mesir, Dar al-Qalām, 1966, cetakan III) h.

<sup>28</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Al Ijtihād Fī Al-Shari'ah Al-Islāmiyah* (Kairo, Dar al-Shahwah) h, 182. Tim Majelis Tarjih Muhammadiyah merumuskan pengertian *ijtihād jamā'i* sebagai berikut : *Ijtihād jamā'i* adalah *ijtihād* yang dilakukan secara kolektif yaitu sekelompok ahli dalam hukum Islam yang berusaha untuk mendapatkan hukum sesuatu atau beberapa masalah hukum Islam (PP. Muhammadiyah Majelis Tarjih, Tanya Jawab Agama II, Yogyakarta, Penerbit Suara Muhammadiyah, t.t.), h, 244

<sup>29</sup> Selanjutnya Yūsuf Qarḍāwī membagi *Ijtihad* ini menjadi tiga; pertama, al-*Ijtihād al-Intiqāyī* الاجتهاد الانتقائي (*ijtihād* komparatif selektif), dengan membandingkan pendapat para ulama dari berbagai madhhab dan kemudian mengambil pendapat yang paling rājih. Kedua, *Ijtihād inshā'iy* (الاجتهاد الانشائي) (*Ijtihād* konstruktif inovatif), yakni menetapkan hukum atas berbagai masalah baru yang belum pernah dikenal oleh ulama-ulama

*Journal Att-Tahdzib 2014* →

Pada dasarnya fatwa merupakan hasil *ijtihād* para ahli (*mujtāhid* dan *muffī*) yang dapat dilahirkan dalam bentuk lisan ataupun tulisan. Bentuk tulisan inilah yang dikenal dengan fatwa-fatwa yang berharga untuk kepentingan umat manusia. Oleh karena itu, kaitan antara *ijtihād* dengan fatwa sangat erat sekali, sebab *ijtihād* itu merupakan suatu usaha yang maksimal para ahli untuk mengambil atau meng-*istinbāṭ*-kan hukum-hukum tertentu, sedangkan fatwa itu hasil dari *ijtihād* itu sendiri. Kita tahu bahwa hukum Islam yang berlandaskan al-Qur'an dan al-Hādīts sebagian besar bentuknya ditentukan berdasarkan hasil *ijtihād* para *mujtāhid* yang dituangkan dalam bentuk fatwa keagamaan oleh para *muffī*. Apabila tidak ada *ijtihād* maka tidak ada fatwa.

## C. Relevansi fatwa MUI terhadap nilai-nilai demokrasi

### 1. Relevansi Fatwa terhadap Prinsip Persamaan

Dalam wacana persamaan (*musawwah*) yang didefinisikan dengan persamaan untuk memperoleh kesempatan (*equality of opportunity*), jaminan akan keselamatan fisik dan keamanan bagi warga masyarakat, mengharuskan adanya pemerintahan berdasarkan hukum, dengan perlakuan adil kepada semua warga masyarakat tanpa kecuali, sesuai dengan hak masing-masing. Hanya dengan kepastian hukumlah sebuah masyarakat mampu mengembangkan wawasan persamaan hak dan derajat antara sesama warganya, sedangkan kedua jenis persamaan itulah yang menjamin terwujudnya keadilan sosial dalam arti sebenar-benarnya. Sedangkan kita ini mengetahui, bahwa pandangan hidup (*Worldview, Weltanschauung*) paling jelas universalitasnya adalah pandangan keadilan sosial.

Dengan memperhatikan hal-hal itu, Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa agama perlu melakukan transformasi. Agama harus merumuskan kembali pandangannya tentang martabat manusia dan kesamaannya di hadapan hukum. Agama juga mesti bekerja sama dengan agama lain untuk mencapai nilai-nilai universal. Nilai-nilai itu diungkapkan dengan pelayanan konkret kepada masyarakat tanpa pandang bulu, misalnya melalui penanggulangan kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum dan kebebasan menyatakan pendapat. Transformasi inilah sumbangan agama bagi proses demokratisasi.<sup>30</sup>

Terkait dengan fatwa MUI tentang status dan kedudukan perempuan, secara literal fatwa tersebut bertentangan dengan prinsip persamaan dalam demokrasi. Prinsip

---

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. Ketiga, gabungan antara "ijtihād intiqā'iy" dan "ijtihād inshāiy" jika masih belum menemukan solusi dari permasalahan yang ada. Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, h. 129. Terkait dengan *ijtihād intiqā'iy* dan *ijtihād inshāiy* lihat Ahmad Insyā' Ansoori, *Aplikasi Ijtihād Intiqā'iy Dan Insyā'iy Dalam Kehidupan Modern "Studi Tentang Fatwa Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Penerapan Konsep Ijtihād Intiqā'iy dan Insyā'iy Tahun 2004"*. (Jombang : IKAHA, 2012). Tesis tidak di publikasikan.

<sup>30</sup> Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007, h.285

persamaan yang diartikan kedudukan yang sama dalam memperoleh kesempatan. Perempuan juga punya hak yang sama dengan laki-laki pada umumnya, dalam semua bidang kajian yang ada. Pada prinsipnya demokrasi memandang bahwa tidak ada perbedaan yang signifikan antara laki-laki dan perempuan kecuali dalam bidang biologis, karena itu merupakan kodrat perempuan. Prinsip persamaan yang sebenarnya terbatas ruang ideologis keislaman digeneralisir ke dalam egalitarianisme universal. Posisi dan status politik perempuan tenggelam dalam semangat menyepadankan Islam dengan pemikiran humanisme kontemporer. Demikian halnya dengan prinsip-prinsip lain yang terbatas oleh ketentuan normatif keagamaan, ketentuan baku yang tidak dapat diubah, mengingat perubahan akan dapat berarti mengubah ketentuan Tuhan.

Terkait isu persamaan secara umum, ulama Indonesiapun menghadapi permasalahan serupa, seperti adanya perdebatan tentang kemungkinan seorang perempuan menjadi kepala negara atau menduduki posisi-posisi penting dibawahnya, karena tidak ada teks yang secara mutlak melarangnya.<sup>31</sup> Sedangkan penjelasan dalam Al-Qur'an yang artinya kurang lebih "*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dan harta mereka.*"<sup>32</sup> Diidentikan pada urusan keluarga bukan pada urusan sosial atau politik. Merespons hadits "*Suatu masyarakat yang membiarkan perempuan mengurus masalah-masalahnya tidak akan bahagia*", hal ini menunjukkan bahwa ulama klasik melarang perempuan menjadi kepala negara, karena pada zaman dulu pengurusan negara dilakukan secara individual, sementara sekarang hal ini dilakukan secara kolektif, sehingga wajar kalau perempuan diperbolehkan untuk menjadi kepala negara.<sup>33</sup>

Sementara itu, Quraish Shihab menyatakan, bahwa Islam mengakui dan melindungi hak-hak perempuan dan menjelaskan kewajiban-kewajiban mereka. Shihab mendasarkan pendapatnya pada Al-Qur'an (4:32) dan Al-Qur'an (3:195), Menurut Shihab, ketika masyarakat Arab pra Islam hampir tidak memberikan hak-hak perempuan sama sekali, Islam menawarkan tatanan baru yang memberi dan melindungi hak-hak perempuan sama banyaknya dengan hak-hak laki-laki.<sup>34</sup>

Pada konteks reaktualisasi hukum Islam, Munawir Sjazaly menjelaskan bahwa hukum waris Islam (*farā'id*) dapat di modifikasi dari versi teks aslinya (*nash*), karena keadaan sosial dan budaya sekarang ini telah berubah ukurannya secara signifikan di bandingkan ketika zaman Nabi. Perbandingan 2:1 antara anak laki dan perempuan,

---

<sup>31</sup> Baca Masykuri Abdillah, *Demokrasi*..... h. 126.

<sup>32</sup> Q.S. 4. Ayat (34).

<sup>33</sup> Masykuri Abdillah, *Demokrasi*..... h. 129-130.

<sup>34</sup> M. Quraish Shihab, *Kedudukan Perempuan dalam Islam*, dalam bukunya *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, edisi ke-2, 1992), h. 274

menurutnya, dianggap tidak wajar lagi, dan karenanya harus diubah menjadi 1:1<sup>35</sup>. Idenya tentang reaktualisasi ajaran Islam diekspresikan berkenaan dengan pemerintah untuk menstandarisasikan hukum Islam berada di bawah yuridiksi pengadilan agama, yaitu tentang hukum perkawinan, waris dan waqaf. Sjazaly ketika itu sebagai Menteri Agama, mengajukan gagasan bahwa pembagian waris anak laki-laki dan perempuan yang 2:1 diusulkan untuk menjadi 1:1, namun sebagian besar ulama dan intelektual Muslim Indonesia menolak gagasan sehingga pasal 176 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia yang diinstruksikan Presiden No. 1/1991 tetap dengan perbandingan 2:1. Keadilan dalam pembagian harta pusaka (warisan), yang dalam al-Qur'an secara rinci diberikan ketentuannya, bisa jadi dapat memperoleh penafsiran yang berbeda dengan yang tesurat dalam al-Qur'an, namun demikian tentu tidak akan disepakati oleh mayoritas (*jumhur*) umat Islam, sebab hal itu dapat diartikan sebagai perubahan terhadap ketetapan Tuhan.<sup>36</sup>

Pendapat-pendapat di atas menunjukkan bahwa terkait status perempuan, pada umumnya ulama Indonesia cenderung menjadi lebih progresif dalam konteks demokrasi daripada ketentuan dalam fikih dan dibanding para ulama di luar Indonesia. Hal ini pada dasarnya bisa membuktikan bahwa Pemikiran Hukum Islam di Indonesia selaras dengan prinsip demokrasi.

Menurut peneliti, perlu adanya kontekstualisasi terhadap fatwa yang berhubungan dengan perempuan di Indonesia, pada intinya fatwa ini ditujukan untuk kemaslahatan perempuan, menjaga hak-hak perempuan dalam bidang sosial, baik kaitannya dengan menjaga jiwa (*hifdu al-nafs*) yang erat kaitannya dengan menjaga kehormatan, agar tujuan *shara'* (*maqāsid al-shari'ah*) dapat diwujudkan dan dirasakan oleh semua manusia. Sesuai dengan fungsinya sebagai pihak *penutur*, MUI harus memberikan makna secara kontekstual untuk setiap fatwa yang di keluarkan, agar respon masyarakat sebagai pihak yang *tertutur* menerima dan menjalankan fatwa tanpa ada unsur paksaan.

## 2. Relevansi Fatwa terhadap Prinsip Kebebasan

Prinsip kebebasan diartikan dengan kebebasan yang tidak dibatasi oleh aturan sosial yang berlaku, tidak adanya suatu pemaksaan atau rintangan, kebebasan di sini meliputi, kebebasan beragama, kebebasan berfikir, kebebasan berpolitik, kebebasan madaniyah (bertempat tinggal) dan segala bentuk kebebasan yang hakiki dalam kebenaran. Terkait fatwa MUI tentang Aliran Ahmadiyah<sup>37</sup> dan fatwa tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme,<sup>38</sup> secara literal fatwa tersebut tidak mencerminkan nilai

---

<sup>35</sup> Munawir Sjazaly, "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Iqbal Abdurrauf (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988) h. 6

<sup>36</sup> A.A. Wiranata Kusumah, *Demokrasi dalam Islam, Teori dan Praktik*, terjemahan Muhammad Tahrir Ibrahim, (Bandung: NV Masa Baru, t.t.), hal. 33.

<sup>37</sup> Fatwa terkait Ahmadiyah lihat MUI, *Himpunan...*h. 96-100.

<sup>38</sup> Fatwa terkait Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme lihat MUI, *Himpunan...*h. 87-92.

kebebasan, baik kebebasan beragama, kebebasan berfikir, kebebasan berpolitik, kebebasan *madaniyah* (bertempat tinggal) dan segala bentuk kebebasan yang hakiki dalam kebenaran.

Menanggapi fatwa tentang Ahmadiyah, Masdar Farid Mas'udi -Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU)- mengimbau agar Majelis Ulama Indonesia (MUI) mencabut fatwanya, khususnya yang berkaitan dengan Ahmadiyah, karena dikhawatirkan dapat memicu meluasnya kekerasan yang mengatas namakan agama. Farid menghimbau agar fatwa lembaga ini, dapat ditarik dahulu untuk dipikirkan kembali dengan kearifan dan kedalaman ilmiah sesuai dengan karakter sejati keulamaan. Ia khawatir fatwa MUI tersebut akan mengakibatkan semakin meluasnya kekerasan atas nama agama. Bagi kelompok yang selama ini kerap melakukan aksi kekerasan, fatwa tersebut dapat dijadikan sebagai pembenaran atas tindakan mereka. Mengeluarkan fatwa seperti itu sungguh-sungguh beresiko. Sangat dikhawatirkan fatwa itu akan dipakai oleh orang-orang tertentu dalam melakukan kekerasan, dalam arti fatwa dapat menjadi semacam justifikasi tindakan mereka.<sup>39</sup>

Kini MUI bukan sekadar lembaga fatwa yang hanya mengurus persoalan keagamaan kaum muslimin, tapi sudah terlibat dalam urusan sosial, politik, dan pemerintahan. Dan karenanya, ia telah menjadi lembaga publik yang memiliki implikasi bagi orang banyak. Suara MUI, misalnya, cukup kuat mempengaruhi kepolisian dalam urusan pemberantasan judi dan pelacuran. Suara MUI juga telah mempengaruhi batalnya pembentukan tim kecil dalam mengatasi persoalan judi di Jakarta. Dan yang terbaru, suara MUI juga dijadikan bahan pertimbangan bagi Mahkamah Agung untuk memutuskan perkara “aliran sesat” dalam Islam (kasus Ahmadiyah).

Perjudian, pelacuran, dan “aliran sesat,” adalah persoalan menyangkut urusan agama. Tapi, masalah ini juga sangat erat terkait dengan isu kebebasan, hak-hak warga negara, dan aturan ruang publik secara umum. Pada satu sisi, MUI berperan sebagai lembaga keagamaan yang fungsinya sebatas mengurus persoalan internal kaum muslim, sebuah fungsi yang mirip dengan KWI (Konferensi Waligereja Indonesia) bagi umat Katolik atau PGI (Persatuan Gereja-gereja di Indonesia) bagi umat Protestan. Tapi pada sisi lain, MUI kerap kali diposisikan atau merasa dirinya sebagai sebuah lembaga penasihat pemerintah. Mustofa Bishri, seorang ulama NU, menyangkan keluarnya fatwa yang berakhir dengan aksi anarkhis tersebut.<sup>40</sup>

Menurut Farid, MUI tidak pernah mempertimbangkan dampak dari fatwa tersebut. Peran muffi yang diembannya harus memperhitungkan akibat fatwa-fatwa yang dikeluarkannya, dan fatwa sebagai manifestasi amar ma'ruf nahi munkar mesti dilakukan dengan cara berjenjang sambil melihat akibatnya pada setiap jenjang. Nabi memberi

---

<sup>39</sup> Lihat Farid Masdar Mas'udi, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=862>

<sup>40</sup> Musthofa Bisri saat mengomentari pejabat MUI pusat. Ia menyatakan: “Cita-cita saya kalau terpilih menjadi ketua MUI adalah membubarkan MUI”. Tentu Gus Mus punya alasan yang cukup kuat saat menyampaikan komentar ini. Lihat, Ahmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual: Dari Normatif Ke Pemaknaan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 207

pilihan dengan *bi al-yad*, *bi al-lisān*, dan *bi al-qalb*. Jenjang-jenjang itu harus dipilih secara arif dan cerdas. Disamping itu, pertimbangan MUI mengeluarkan fatwa tersebut adalah (1) Keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* Organisasi Konferensi Islam (OKI) Nomor 4 (4/2) dalam Mukhtamar II di Jeddah, Arab Saudi, pada tanggal 10-16 Rabi' al-Tsani 1406H./22-28 Desember 1985M tentang Aliran Qodiyaniyah, yang antara lain menyatakan; bahwa aliran Ahmadiyah yang mempercayai Mirzā Ghulām Ahmad sebagai Nabi sesudah Nabi Muhammad dan menerima wahyu adalah murtad dan keluar dari Islam karena mengingkari ajaran Islam yang *qat'ī* dan disepakati oleh seluruh Ulama Islam bahwa Muhammad SAW sebagai Nabi dan Rasul terakhir, (2) Keputusan *Majma' al-Fiqh Rabitha' Al-Islāmi*. (3) Keputusan *Majma' al-Buhūts*. Fatwa dengan cara mengadopsi yang demikian mengundang kritik dari berbagai pihak.<sup>41</sup>

Dalam konteks inilah Azyumardi Azra mengkritik metodologi yang digunakan oleh MUI dalam mengeluarkan fatwa. Menurutnya dalam menyusun sebuah fatwa, MUI seyogyanya meminta pendapat orang-orang yang pakar di bidang yang difatwakan. Demikian juga dalam hal menetapkan fatwa sesat kepada Ahmadiyah, MUI harus bertukar pikiran dengan orang-orang yang pakar di bidang ini. MUI tidak bisa hanya mengadopsi dari Organisasi Konferensi Islam (OKI). "OKI adalah organisasi negara Islam, sementara Indonesia hanya anggota luar biasa, karena bukan negara Islam. Jadi harus melihat konteks itu. Dengan begitu, fatwa bisa diterima oleh seluruh masyarakat baik Islam maupun non-muslim.

Fatwa tersebut keluar di saat Indonesia sedang mengalami euforia di segala bidang kehidupan, politik, budaya dan agama setelah sekian lama mengalami tekanan dari rezim monolitik Orde Baru. Kehidupan politik pasca Orde Baru ditandai dengan keterbukaan, partai politik tumbuh bak cendawan di musim penghujan, organisasi budaya berkembang pesat, begitu juga dengan organisasi keagamaan. Semua berkembang dan mencoba mencari jati diri. Dalam hal organisasi keagamaan yang berkembang pesat adalah mereka yang berorientasi fundamentalis, karena pada masa-masa sebelumnya mereka tidak bisa bergerak akibat kekuasaan otoriter orde baru yang selalu mencoba untuk memarginalkan mereka.<sup>42</sup>

Disamping itu dalam konteks persaingan politik global, saat ini kondisinya nampak sangat rumit dan melelahkan, sementara dunia Islam seperti tidak mengerti apa yang harus dikerjakan. Suasana demikian dan kondisi yang serba tidak menentu ini menjadi salah satu penyebab suburnya kekuatan-kekuatan radikal di sejumlah negara termasuk Indonesia, untuk melancarkan aksinya melalui teror dan aksi anarkhis dan tidak jarang pula berlindung di balik dalil-dalil agama. Inti pesan Alquran sebagai *rahmatat li*

---

<sup>41</sup> MUI, *Fatwa MUI*.....h. 101

<sup>42</sup> Perlu diketahui bahwa fatwa tentang Ahmadiyah yang pertama dikeluarkan tahun 1980 dan yang terkini tahun 2005 dimana pada tahun tersebut era reformasi baru berjalan 8 tahun. Lihat MUI, *Himpunan*...h. 87-92.

*al-'ālamīn* seolah tidak pernah kelihatan. Ini adalah ironi, namun seperti inilah realitas getir yang harus dihadapi dengan sabar tetapi cerdas, sambil bekerja keras mencari solusi.

Dari sini bisa dimaklumi jika fatwa MUI tentang kesesatan Ahmadiyah pada tahun 1980 tidak menimbulkan gejala, berbeda dengan fatwa 2005 yang berujung dengan aksi anarkhis. Karena secara sosiologis masyarakat Indonesia umumnya, dan khususnya organisasi keagamaan, perlu dijelaskan bahwa secara konvensional umat Islam Indonesia dapat dibagi ke dalam dua kelompok, tradisional dan modernis. Namun sekarang cenderung diklasifikasikan menjadi neo-modernis dan revivalis. Kelompok neo-modernis ini muncul didasarkan atas kesadaran perlunya penafsiran ulang doktrin-doktrin Islam kedalam konteks modernitas dengan tetap mempertahankan warisan Islam klasik; dan sebagai respons dari isu-isu kontemporer.<sup>43</sup> Sementara itu, kaum revivalis adalah mereka yang menginginkan kebangkitan Islam sebagaimana ketika Islam menjadi sentral kebudayaan dunia pada masa lampau.<sup>44</sup> Sedangkan dalam menggunakan pendekatan dan pemahaman terhadap Islam, mayoritas masyarakat Muslim Indonesia lebih bersifat sosiologis, walaupun kaum strukturalis akhir-akhir ini cenderung meningkat.<sup>45</sup>

Menurut peneliti, aktivitas budaya dan politik dapat dilaksanakan dengan tingkat kebebasan berekspresi yang tinggi, dan kreativitas ini dianggap sebagai pembaruan yang baik (*al-bid'ah ḥasanah*). Sebaliknya, tentang aktivitas ibadah terdapat kaidah fikihiyah, "*al aṣl fī al-'ibadah al-tahrim illa idha ma dalla al-dalīl 'ala al-ḥilāfah*," (Yang asal dalam ibadah adalah haram, kecuali jika ada dalil-dalil agama yang memerintahkannya). Hal ini berarti bahwa dalam masalah ibadah, orang Islam dan masyarakat Muslim dilarang untuk menciptakan bentuk ibadah baru, dan bentuk kreativitas ini dianggap sebagai pembaruan yang terlarang (*bid'ah ḍalālah*).

Memang terdapat perbedaan antara kebebasan yang diakui oleh demokrasi liberal dan Islam. Dalam demokrasi liberal, kebebasan menekankan kemampuan berbuat tanpa batas, sedang dalam Islam kebebasan menekankan kemampuan untuk berekspresi. Perbedaan ini terutama disebabkan oleh perbedaan konsep tentang hukum yang diakui sebagai satu-satunya pembatasan kebebasan. Hukum Islam meliputi kehidupan personal dan interpersonal, sementara hukum dalam sistem liberal hanya meliputi kehidupan interpersonal.

Rasulullah sendiri tidak pernah melibas dan menghancurkan orang-orang menurut Islam sesat (kafir, musyrik) karena hidup itu adalah proses, hari ini bisa dianggap sebagai orang saleh, bahkan ulama, tapi pada hari atau bulan atau tahun berikutnya, status

---

<sup>43</sup> Sebagaimana kaidah klasik: *المحافظة على قدم الصالح والأخذ بمجديد الإصلاح* memelihara warisan pemikiran dan budaya klasik yang baik dan memakai pemikiran modern yang lebih baik.

<sup>44</sup> lihat Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, h. 12. Jamhari, *Gerakan Salafi*, h. 2. lihat juga Bahtiar Efendi dan Hendro Prasetyo, ed. *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPIM, 1998), h. xvi

<sup>45</sup> Kaum struktural adalah mereka yang memperjuangkan tegaknya Islam secara formal, seperti institusi Islam, partai Islam dan berlakunya hukum Islam secara formal. Sementara kaum sosiologis menekankan pemahaman terhadap Islam melalui perilaku dan nilai-nilai Islam. lihat Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, h. 227-233.

demikian belum tentu berjalan terus, beliau justru mendekatinya dengan *hikmah* dan *mau'idhah hasanah*. Amar Ma'ruf Nahi Munkar bagi beliau harus dilandasi dengan kasih sayang, bukan kebencian, sampai-sampai oleh Imam al-Bushiri, beliau dijuluki *al-Amirun Nabi*, karena beliau sangat sayang kepada sesama. Dakwah yang dilakukan oleh Nabi selalu menjunjung *ahlak al-karimah*.

Dalam permasalahan pertama, terkait dengan kebebasan berkehendak, MUI secara substantive membatasi hak-hak masyarakat dalam berekspresi dan menafsirkan agama secara bebas. Dan dalam konteks kebebasan ini, peneliti sependapat dengan Abdurrahman Wahid yang berusaha menggabungkan konsep teologi tentang *ikhtiyār* dan konsep kebebasan. Menurutnya, doktrin Sunni memberi kedudukan yang tinggi bagi manusia dalam kosmologi. Manusia dapat melakukan apa saja, meskipun kehendaknya itu harus tunduk pada kekuasaan Tuhan. *Ikhtiyār* menghasilkan kewajiban untuk meraih arti dan nilai kehidupan yang tinggi, dan, tentu saja, hak manusia untuk dilindungi oleh hukum.<sup>46</sup>

Hak dan kewajiban ini, menurut Nurcholis Madjid, dua sisi martabat manusia yang mengimplikasikan kebebasan, adalah miliknya yang suci; sementara kewajiban adalah reputasinya, sebagaimana dikatakan oleh peribahasa Arab, "*Lā shay atman min al-hurriyyah, wa lā sa'adah akbar min al-qiyām bi al-wājib.*" (Tidak ada sesuatu yang lebih berharga daripada kebebasan, dan tidak ada kebahagiaan yang lebih besar daripada memenuhi kewajiban) pada dasarnya para intelektual Muslim di Indonesia cenderung membicarakan masalah kebebasan berkaitan dengan kewajiban. Menurut Nurcholis Madjid, hak individual berpangkal pada prinsip tanggung jawab individu pada hari pembalasan (*yaum al-ḥisāb*), yang mengandung pengertian bahwa manusia tidak akan dimintai pertanggungjawaban kecuali terhadap apa yang telah dikerjakannya.

Permasalahan *kedua*, dalam hal Ahmadiyah wacana fatwa MUI yang cenderung ingin menunjukkan bagaimana sebuah agama –Islam– merupakan agama yang dilindungi Undang-undang, yang tidak boleh diinterpretasikan berdasarkan asumsi kelompok-kelompok kecil yang memang tidak sesuai dengan kaedah dasar Islam, yaitu aqidah bersumber Al-Qur'an dan Hadithh. MUI beranggapan Ahmadiyah telah keluar dari kaedah dasar tersebut, yang jika dibiarkan akan melecehkan Islam serta bertentangan dan membahayakan bagi kelangsungan agama Islam (*ḥifd al-din*).

Memang masih diperdebatkan tentang mana yang mesti diprioritaskan antara hak-hak individual dan hak-hak kolektif. Dalam *Oxford English Dictionary*, individualisme didefinisikan sebagai "teori sosial" yang mendukung kebebasan dan kemandirian peran individu, sebagai penolakan terhadap cara-cara organisasi dan intervensi negara "Komunis". Sedangkan kolektivisme didefinisikan sebagai teori "Sosialistik" tentang kepemilikan kolektif atau kontrol terhadap semua sarana produksi, dan khususnya atas tanah, oleh seluruh komunitas atau negara, yakni orang-orang secara

---

<sup>46</sup> Wahid, *Islam Kosmopolitan*:.....h. 286

kollektif, demi keuntungan seluruh rakyat. Demokrasi Liberal memberikan prioritas kepada individualisme, sementara Demokrasi Sosialis memberikan prioritas kepada kolektivisme.

Khusus di Indonesia, konsep individualisme maupun Sosialisme di atas masih banyak dipertentangkan. Arus terkuat adalah adanya kecenderungan merumuskan, mendefinisikan dan mengadaptasikan budaya-budaya tradisional dan doktrin-doktrin filosofis untuk menggabungkan dan menjustifikasi ide-ide modern tentang hak-hak ke dalam tradisi Indonesia. Usaha semacam itu diarahkan untuk mengambil bentuk komunalisme dengan menyusun dan mengubah sistem-sistem nilai komunal tradisional yang mengartikulasikan hubungan timbal balik antarindividu ke tingkat nasional negara modern. Sebaliknya, tentang komunalisme, pemerintah Indonesia memilih menggunakan istilah "*integralisme*" untuk mengkarakterisasikan sistem nasionalnya.<sup>47</sup> Secara doktrinal, agama mengkampanyekan keselamatan, kebahagiaan, dan perdamaian. Tetapi pada saat yang sama ia bisa muncul dengan wajah yang garang dan penuh kekerasan. Dalam konferensi tentang perdamaian dan HAM, disimpulkan bahwa pesan perdamaian dan kasih sayang agama dapat didistorsi menjadi instrumen kebencian dan konflik.

Dalam permasalahan inilah diperlukan kebebasan berkeyakinan. Kebebasan berkeyakinan adalah manifestasi dari hak azasi manusia yang paling mendasar. Tidak ada sesuatu yang bisa menghalangi penerapan HAM sebab HAM adalah sesuatu yang dijamin secara konstitusional, HAM sesuai dengan hukum moral, HAM juga sesuai dengan hukum legal, HAM bersifat universal, dan juga internasional. Kaitannya dengan hak asasi manusia fatwa tersebut pada dasarnya menunjukkan posisi penting hak asasi manusia dalam Islam yang dijamin perlindungannya oleh negara telah dilanggar oleh Ahmadiyah. Dengan kata lain Islam bukanlah agama yang dapat ditafsirkan oleh semua orang tanpa memiliki kompetensi tertentu. Peran ulama adalah membentuk paham-paham Islam mana yang benar dan mana yang tidak benar, mana yang boleh dan mana yang tidak boleh. Sampai di situ tidak apa-apa. Tapi, ketika otoritas agama ini punya kekuasaan atau bisa menggunakan kekuasaan negara, paham tersebut bisa punya daya paksa dan bahkan daya musnah.

### **3. Relevansi Fatwa terhadap Prinsip Pluralisme**

Sejalan dengan Nurcholis Madjid berpendapat tentang pluralisme yaitu, pluralitas manusia adalah kenyataan yang di kehendaki Tuhan. Pernyataan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya saling mengenal dan saling menghormati (QS. 49: 13), menunjukkan pengakuannya terhadap pluralitas dan pluralisme. Pluralisme adalah sistem nilai yang memandang eksistensi kemajemukan secara positif dan optimis, dan menerimanya sebagai suatu kenyataan dan sangat dihargai. Al-Qur'an juga menyatakan bahwa perbedaan bahasa dan warna kulit manusia harus

---

<sup>47</sup> Perdebatan tentang konsep individualism dan sosialisme di Indonesia selangkapnya dapat diakses dalam Abdillah,.....h,135.

diterima sebagai kenyataan yang positif, yang merupakan salah satu dari tanda-tanda kekuasaan Allah (Q.S. 30: 22). Lebih lanjut Al-Qur'an menyatakan bahwa perbedaan pandangan atau aturan manusia, tidak harus ditakuti, tetapi harus menjadi titik tolak untuk berkompetisi menuju kebaikan (Q.S. 5: 48).<sup>48</sup>

Oleh karena itu, pluralisme merupakan hukum alam (*sunnatullah*) yang tidak akan berubah dan tidak bisa ditolak. Islam adalah agama yang kitab sucinya sangat mengakui keberadaan hak-hak agama lain untuk hidup dan untuk mengimplementasikan ajaran-ajarannya, kecuali agama yang mendasarkan keimanannya pada paganisme atau syirik (*politeisme*). Pengakuan ini menunjukkan dasar keagamaan serta pluralisme sosial dan kultural, sebagai aturan Tuhan yang tidak berubah (Q.S. 5: 44-50).<sup>49</sup> Pluralisme merupakan produk dari pandangan jujur terhadap kemanusiaan yang diilhami oleh sikap saling menghormati di antara individu-individu dan kelompok-kelompok.

Namun, secara praktis fatwa MUI tentang Pluralisme melahirkan permasalahan baru, juga mengundang berbagai kritikan dari kalangan intelektual Muslim. Implementasi fatwa ini menjadi isu yang berkepanjangan dan terkadang dijadikan tameng untuk mendapat dukungan politik. Sementara kalangan oposisi memandang fatwa sebagai hukum yang diskriminasi dan bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.<sup>50</sup>

Intelektual muslim seperti, Ahmad Suaedy Abdul Moqsith Ghozali dan Rumadi, bahwa fatwa tersebut telah melanggar basis-basis moral ke-universalan islam, karena fatwa tersebut tampak eksklusif, tidak pluralis bahkan cenderung diskriminatif<sup>51</sup>. Senada dengan Dawam Raharjo yang menyatakan bahwa fatwa ini bisa diartikan sebagai pelarangan kemerdekaan berpikir, berpendapat, dan berkeyakinan, yang merupakan bagian dari hak asasi manusia. Kita bisa berpendapat yang isinya menolak suatu paham. Namun, jika kita melarang masyarakat menganut suatu paham, itu namanya mengingkari kemerdekaan berpikir dan berpendapat<sup>52</sup>. Lanjutnya Fatwa MUI juga menolak asas pluralisme beragama, tapi bisa menerima pluralitas karena merupakan realitas. MUI agaknya membedakan pluralitas dan pluralisme, yang memang berbeda. Yang satu

---

<sup>48</sup> Nurcholis Madjid, "*Kata Pengantar; Umat Islam Memasuki Zaman Modern*" dalam bukunya *Islam, Doktrin dan Peradaban*, .... 58

<sup>49</sup> Ibid., h. IXX

<sup>50</sup> Pasca keluarnya fatwa tentang pluralisme, liberalisme, sekulerisme, dan terakhir Ahmadiyah, media massa banyak memuat artikel, baik yang pro maupun kontra dengan fatwa tersebut. misalnya Mohammad Ja'far, *Buruk Muka Ulama Cermiri Umat Dibelah*, Media Indonesia, 23 November 2007, h. 24; Surwandono, *Mencermati Aliran Salah Kaprah*, Koran Tempo, 23 November 2007. h. A11; Mohammad Guntur Ramli, *Al-Qiyadah Islamiyah dan Cap Sesat*, Koran Tempo, 7 November 2007. h. A10; Akh. Muzakki, *Fatwa dan Kekerasan*, Koran Tempo. h. A9; Bustanuddin Agus, *Ekstasi dan Aliran Sesat*, Republika, November 2007; M. Dawam Raharjo, *Jahiliyah Modern*, Koran Tempo, 23 November 2007. h. A10; Asrori S. Karni dan Alfian, *Tapal Batas Tafsir Bebas*, Gatra Nomor 38, 1 Agustus 2005.

<sup>51</sup> Ahmad Suaedy dkk, *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta : The Wahid Institute, 2006) h.xxi

<sup>52</sup> <http://www.tempo.co/read/news/2005/08/01/05564630/Kala-MUI-Mengharamkan-Pluralisme> lihat juga, <http://islamlib.com/?site=1&aid=1494&cat=content&cid=11&title=pluralisme>

pemikiran dan yang lain adalah realitas yang tak bisa ditolak. Namun, keduanya berkaitan satu sama lain.

Menurut Fazlurahman, paling tidak terdapat beberapa tipologi pemikiran ke-Islaman yang pernah berkembang di dunia Islam, diantaranya yaitu gerakan pemikiran revivalisme pra modernis yang muncul pada abad ke-18 dan ke-19 di Arabia, India dan Afrika.<sup>53</sup>

Selanjutnya, ia menyatakan bahwa dasar pembaruan revivalisme pra-modernis ini kemudian diambil alih oleh gerakan kedua, yakni modernism klasik, yang muncul pada pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 di bawah pengaruh ide-ide Barat. Yang baru pada gerakan ini adalah perluasannya terhadap ‘isi’ ijtihād, seperti hubungan antara akal dengan wahyu, pembaruan sosial, khususnya dalam bidang pendidikan dan status perempuan serta pembaruan politik dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representative serta konstitusional lantaran kontakannya dengan pemikiran dan masyarakat Barat. Usaha modernism klasik dalam menciptakan yang baik antara pranata-pranata Barat dengan tradisi Islam melalui sumber al-Qur’an dan Sunnah Nabi, menurut Rahman, merupakan suatu prestasi besar yang tidak bersifat *artificial* atau terpaksa. Hakikat penafsiran Islam gerakan ini didasarkan pada al-Qur’an dan ‘Sunnah Historis’ yakni (biografi nabi) sebagaimana dibedakan dengan ‘Sunnah Teknis’ (yakni yang terdapat dalam hadith-hadith). Mereka umumnya skeptic terhadap hadithh, namun skeptisme ini tidak ditopang oleh kritisisme ilmiah<sup>54</sup>.

Jauh sebelum Nurcholis Madjid mengutarakan pendapatnya yang inklusif, di awal tahun 1980-an, Abdurrahman Wahid agaknya sudah berpendapat bahwa salah satu masalah toleransi agama adalah adanya persepsi umat Islam bahwa Yahudi dan Kristen tidak mau mengakui keberadaan umat Islam, sebagaimana terjadi di awal sejarah Islam dan ditegaskan dalam Al-Qur’an (Q.S. 2: 120) di atas. Menurut Abdurrahman Wahid, persepsi ini keliru, karena ayat ini disampaikan pada Nabi Muhammad di Madinah ketika menghadapi kelompok-kelompok kaum Yahudi dan Nasrani yang sikapnya militan.

---

<sup>53</sup>Modernisme klasik ini selanjutnya memberi pengaruh pada gerakan ketiga, yakni *neo-revivalisme* atau *revivalisme* pasca modernis, seperti dalam mendukung gagasan demokrasi dan percaya serta mempraktekkan bentuk pendidikan Islam yang relative telah dimodernisir. Bahkan gerakan ini telah mendasari dirinya pada basis pemikiran modernism klasik bahwa Islam itu mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individu maupun kolektif. Namun karena usahanya untuk membedakan diri dari Barat, maka neo-revivalisme merupakan reaksi terhadap modernism klasik. Mereka tidak menerima metode atau semangat modernisasi klasik, namun sayangnya, mereka tidak mampu mengembangkan metodologi apapun untuk menegaskan posisinya, selain upaya membedakan Islam dengan Barat. Gerakan yang tidak terkena sentuhan Barat ini memperlihatkan ciri-ciri umum yakni: a) keprihatinan yang mendalam menyangkut degradasi sosio-moral umat Islam dan usaha untuk mengubahnya; b) imbauan untuk kembali kepada Islam sejati dan mengenyahkan tahyul-tahyul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum serta berusaha untuk melaksanakan ijtihad; c) imbauan untuk mengenyahkan corak predeterministik; d) imbauan untuk melaksanakan pembaharuan melalui kekuatan bersenjata (*jihād*) jika perlu. Taufik Adnan Amal. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fadlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1987), hal. 18-19.

<sup>54</sup>Ibid,....h. 20

Mereka tidak menerima superioritas umat Islam di atas mereka. Masalah pokok dari pengkhianatan kaum Yahudi terhadap Piagam Madinah, karenanya, bukan bermotivasi keagamaan, namun lebih karena persoalan kompetisi politis; dan Nabi melawan mereka tidak didorong oleh kepercayaan atau agama tetapi oleh pertimbangan-pertimbangan politik<sup>55</sup>.

Dalam kaitannya dengan konsep Islam, penulis berpendapat bahwa permasalahan ini didukung dengan menafsirkan konsep *Shurā* (musyawarah) sebagaimana disebutkan dalam pembahasan tentang demokrasi. *Shurā* adalah suatu prinsip yang menolak *elitisme*, yakni suatu pandangan yang menegaskan bahwa hanya para pemimpin (*elite*) yang tahu bagaimana cara menyusun dan mengelola negara, sedangkan rakyat hanyalah massa pasif yang mengikuti kemauan elite<sup>56</sup>. *Shurā* dapat menjadi benteng yang kuat melawan pelanggaran penguasa negara, kezaliman, pemimpin, diktator dan melawan sistem-sistem lain yang menindas hak-hak politik rakyat. Partisipasi politik rakyat sepenuhnya diakui dalam manajemen negara, karena mereka adalah pemilik negara yang sebenarnya; seolah-olah mereka telah menerima mandat dari Tuhan, sementara para pemimpin negara hanyalah abdi rakyat.

#### **D. Urgensi Fatwa MUI Berhubungan Dengan Motivasi Terhadap Partisipasi Masyarakat Dalam Budaya Demokrasi.**

Tradisi demokrasi dengan pendekatan budaya meliputi pengetahuan atau kepercayaan, perasaan atau afeksi input dan output politik, dan peran seseorang dalam sistem politik.<sup>57</sup> Pendekatan ini menyakini bahwa variasi dalam orientasi politik menghasilkan tiga jenis budaya politik yaitu budaya politik parokial, budaya politik subyek dan budaya politik partisipan. Dalam budaya politik parokial, perbedaan struktural tidak ditemukan, misalnya perbedaan yang religius dan politis, artinya orang tidak mampu mengorientasikan diri mereka pada sistem politik yang secara struktural terdereviansi. Budaya politik ini cenderung menjadikan masyarakat bersikap apatis terhadap sistem politik.

Berbeda dengan budaya politik parokial, budaya politik subyek, cenderung menjadikan orang bersikap aktif terhadap sistem-sistem politik, budaya politik ini dapat

---

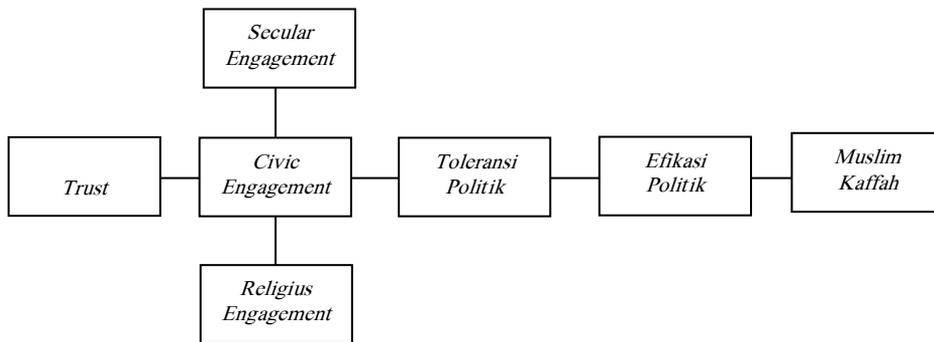
<sup>55</sup> Abdurrahman Wahid, "Menetapkan Pangkalan," ....h.. 108-109.

<sup>56</sup> Di samping itu menurut Amin Rais, konsep *Shurā* juga memperkenalkan konsep pemilihan, yaitu para penguasa harus dipilih oleh rakyat secara bebas berdasarkan asas kedaulatan rakyat. Hal ini berarti bahwa sistem monarki tidak sesuai dengan Islam. Sebuah sistem monarki, di mana raja hanyalah simbol, dan kekuasaan sebenarnya diberikan oleh rakyat seperti yang ada di Kerajaan Inggris, jelas lebih sesuai dengan Islam daripada sistem monarki kerajaan Saudi Arabia. Dengan kata lain, Kerajaan Inggris lebih Islami daripada kerajaan Saudi Arabia, karena kedaulatan di Kerajaan Inggris ada di tangan rakyat dan penguasa yang sebenarnya dipilih oleh rakyat setiap 4 tahun; sedang di Kerajaan Saudi Arabia, raja dan pangeran adalah pemilik negara secara turun temurun dan tidak bertanggung jawab kepada rakyat.

<sup>57</sup> Tentang sumbangsih agama terhadap demokrasi bisa lihat di Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam*. h. 2-4.

ditandai dengan ketiadaan orientasi terhadap diri sebagai partisipan di dalam sisi input dari suatu proses politik. Terakhir budaya politik partisipan ditandai oleh adanya orientasi, tidak hanya terhadap sistem politik yang terderegulasi secara struktural tetapi juga terhadap sisi input dari sistem politik dan diri sendiri sebagai partisipan aktif, budaya politik partisipan ini tidak secara otomatis meninggalkan orientasi parokial atau primordial. Contohnya, seorang agamis dapat menjadi partisipan aktif dalam mendukung kebijakan pemerintah dan menyuarakan pendapatnya tentang apa yang harus dilakukan pemerintah. Artinya tidak terasing dari sistem politik tetapi cukup aktif dalam partisipasi politik.

Budaya demokrasi-baca politik- yang memadukan tiga model budaya diatas dianggap memiliki pengaruh positif bagi stabilitas demokrasi. Budaya dan perilaku demokratis difahami sebagai komplek gabungan beberapa unsur, yaitu *secular civic engagement/religius civic engagement, interpersonal trust* (kepercayaan individu), toleransi, keterlibatan politis dan partisipasi politik<sup>58</sup>.



Dari bagan tersebut, bisa diuraikan bahwa sikap saling percaya sesama warga (*interpersonal trust*) cenderung menimbulkan keterlibatan kewargaan yang bersifat sekular (*secular civic engagement*), bisa juga menimbulkan keterlibatan kewargaan yang bersifat agamis. Jaringan keterlibatan warga yang bersifat sekular atau agamis tersebut biasanya mencakup jaringan yang bersifat formal dan informal<sup>59</sup>. Keterlibatan warga ini akan

<sup>58</sup> *Civic culture* (budaya kewargaan) pertama kali dikemukakan oleh Almond dan Verba yang kemudian dikembangkan oleh Putnam. Lihat Gabriel A. Almond dan Sidney Verba, *The Civic Culture*, (California: Sage Publication. 1989). edisi revisi. Putnam kemudian menekankan dengan komunitas kewargaan (*civic community*) yang berunsur *civic engagement*, persamaan politik, solidaritas, rasa percaya dengan orang lain (*trust*), dan toleransi. Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, (New Jersey: Princeton University Press. 1993), h. 86-91

<sup>59</sup> Putnam, *Making Democracy Work*, h. 10.

mempengaruhi rasa toleransi terhadap sesama<sup>60</sup>, sesama warga negara, sesama makhluk tuhan dan persamaan yang lainnya. Prinsip toleransi dalam arti kesediaan menerima perbedaan tersebut berupaya untuk membangun keterlibatan politik (*political engagement*) yang mencakup ketertarikan pada politik, informasi politik, diskusi politik, identifikasi diri dengan partai politik tertentu (*partisipanship*), dan perasaan bergairah dan optimis dalam menghadapi proses politik atau efikasi politik (*political efficacy*)<sup>61</sup>.

Efikasi politik bisa di ukur dari tiga item, yakni perasaan sejauh mana seseorang mempengaruhi keputusan pemerintah, perasaan sejauh mana pemerintah memperhatikan apa yang dipikirkan rakyat dan perasaan sejauh mana keputusan pemerintah pusat mempengaruhi kehidupan bermasyarakat.<sup>62</sup>

Pada hakekatnya, uraian tersebut bisa memperjelas hubungan antara agama dan unsur non-agama, agama sebagai *civic engagement religius* harus memperkuat *civil society* (masyarakat kewargaan) dan pada gilirannya *civil society* (masyarakat kewargaan) juga harus memperkuat keterlibatan politik. Keterlibatan politik seyogyanya dikombinasikan dengan kepercayaan terhadap institusi politik, pada akhirnya akan timbul empat tipe warga negara yaitu, setia<sup>63</sup>, teralienasi<sup>64</sup>, naif<sup>65</sup> dan apatis<sup>66</sup>.

Seberapa besar kesadaran itu, akan sangat tergantung kepada komposisi besar-kecilnya komunitas umat Islam, seberapa jauh ajaran Islam diyakini dan diterima oleh individu dan masyarakat, dan sejauh mana pula pengaruh dari pranata sosial dan politik dalam memperhatikan pelaksanaan ajaran-ajaran Islam dan hukum-hukumnya dalam kehidupan masyarakat itu. produk hukum (fiqh) kemudian juga sangat terkait erat dengan tendensi sosiologis dan politik yang melingkupinya, yang timbul sejalan dengan kepentingan masyarakat dan trend sosial yang ada. Bagaimanapun, hukum (fiqh dan derivasinya) adalah mainstream masyarakat saat di mana hukum itu diproduksi. Fatwa sebagian dari hukum Islam dalam prespektif sosiologis, tidak bisa terlepas dan bebas dari nilai demokrasi. Nilai-nilai inilah yang kemudian apakah bertentangan ataukah sejalan dengan masyarakat bergantung oleh kuasa dominan yang ada. Dalam bahasa yang lain, kuasalah (politik) yang mereproduksi kebenaran.

---

<sup>60</sup> Mengenai penjelasan terhadap toleransi beragama, bisa dilihat di penjelasan sebelumnya. Lebih lanjut tentang devinisi toleransi politik lihat John L. Sullivan, James Piereson dan George E. Markus, *Political Tolerance and American Democracy* (Chicago: University of Chicago Press:1982) h. 10

<sup>61</sup> Putnam, *Making Democracy Work*, h. 12

<sup>62</sup> Mujani, *Muslim Demokrat: Islam*. h. 36

<sup>63</sup> Warga negara yang setia akan aktif melibatkan diri secara politis dan merasa berdaya secara politis (memiliki efikasi politik) dan percaya pada institusi politis.

<sup>64</sup> Warga negara yang teralienasi terlibat dalam politik tapi tidak menaruh kepercayaan terhadap institusi politis.

<sup>65</sup> Warga negara yang naif adalah mereka yang tidak terlibat secara politik atau memiliki efikasi politik yang rendah, tetapi mereka percaya pada institusi politik.

<sup>66</sup> Warga negara yang apatis adalah mereka yang tidak terlibat dan tidak memiliki kepercayaan terhadap efikasi politik.

Perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat merupakan hal yang pasti terjadi. Karena dunia tempat hidup manusia ini adalah baru, yang ada setelah tiada yang selalu bergerak dan berubah-ubah, tumbuh dan berkembang. Oleh sebab itu sebenarnya perubahan itu merupakan salah satu ciri bahwa masyarakat itu ada dan hidup. Bahkan berfirman Allah mengisyaratkan bahwa manusia harus berubah jika ingin mencapai kehidupan yang lebih baik, (QS: 13:11). Seperti apa yang telah dijelaskan dalam sub-bab sebelumnya, terjadinya kontroversi atas fatwa MUI tentang ahmadiyah disebabkan oleh tidak sejalanannya makna tentangnya terhadap keteraturan sosial dalam masyarakat itu sendiri. Untuk mengubah sebuah “keteraturan sosial” yang sudah mengakar dalam masyarakat tidaklah mudah dan tentu dengan konsekuensi waktu, fikiran dan tenaga. semuanya itupun terjadi apabila nilai dan norma tersebut disosialisasikan dengan baik ditengah masyarakat. Tetapi hari ini penguasa untuk menanamkan nilai-nilai baru ditengah masyarakat menggunakan cara memilih jalan pintas. Sebagaimana fatwa MUI, tentu dengan asumsi masyarakat akan lebih mematuhi sebuah aturan karena fatwa berhubungan dengan konsekuensi akhirat. Jadi penanaman sebuah *nilai-norma* tentunya tidak bisa dipaksakan karena akan berakibat terjadinya pertentangan dengan masyarakat. Penanaman sebuah nilai baru haruslah melalui prosesnya dan tidak akan pernah bisa ditempuh dengan jalan menerabas.

Oleh karena itu, tingkat partisipasi masyarakat Muslim di Indonesia atas keberadaan fatwa MUI bergantung pada kecenderungan kesadaran masyarakat Muslim sendiri. Menyangkut makanan contohnya, Muslim Indonesia pasti lebih memilih makanan yang bersertifikat halal dibanding yang tanpa ada sertifikasi. Dalam konteks ini saja sudah terlihat tingkat kepatuhan umat terhadap fatwa MUI<sup>67</sup>. Pada dasarnya tujuan fatwa itu bukan cuma umat Muslim, tetapi juga pemerintah dan badan hukum. Termasuk fatwa konsep NKRI dan Pancasila sudah final misalnya, sampai saat ini tidak ada yang memperdebatkan, termasuk pemerintah. Mengenai, fatwa yang menyangkut sosial politik ini, fatwa itu dibuat dengan semangat saling mengingatkan terhadap kebenaran, sesuai jati diri keulamaan.

Terkait dengan adanya sebagian orang yang memperdebatkan fatwa itu, dalam hal ini fatwa mempunyai kedudukan yang tinggi dalam Islam. Fatwa dipandang menjadi salah satu alternatif yang bisa memecahkan kebekuan dalam perkembangan hukum Islam. Dalam kondisi seperti inilah fatwa menjadi salah satu alternatif jalan keluar mengurai permasalahan dan peristiwa yang muncul tersebut. Salah satu syarat menetapkan fatwa adalah harus memenuhi metodologi dalam berfatwa, karena menetapkan fatwa tanpa mengindahkan metodologi termasuk yang dilarang agama. Meski dalam kasus tertentu MUI mampu memberikan warna dan memberikan jawaban beserta solusinya, lain halnya dalam perspektif demokrasi, Muslim Indonesia belum begitu berpartisipasi aktif dalam

---

<sup>67</sup> Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis....*h. 225

budaya demokrasi, hal ini dibuktikan dengan masih begitu rendahnya partisipasi dalam pemilihan umum, meski MUI telah mengeluarkan keputusan tentang wajibnya memilih pimpinan. Sebagaimana telah di uraikan dalam relevansi fatwa terhadap nilai persamaan, nilai kebebasan, dan nilai pluralisme, penulis mengasumsikan bahwa keberadaan fatwa MUI tidak mendukung terwujudnya budaya demokrasi. MUI cenderung menciptakan masyarakat yang terealisasi, naif dan apatis.

Menurut hemat penulis, fatwa tentang Ahmadiyah dan Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme dapat menyebabkan munculnya intoleransi beragama dikalangan umat Islam. Sebagai pihak “penutur” tentunya MUI bertanggung jawab atas materi “ujarannya-fatwa” yang mengakibatkan “tertutur-masyarakat muslim” melakukan tindakan-tindakan intoleransi. Rasa intoleransi ini cenderung menjadikan Muslim Indonesia tidak memiliki rasa percaya (*trust-husnu al-dān*) terhadap orang lain. Jadi, hal tersebut mengakibatkan keterlibatan Muslim Indonesia dalam organisasi kewargaan (*civic engagement*) baik itu religius maupun sekular cenderung menurun. Muslim Indonesia akan merasa takut dan was-was dalam mengikuti organisasi-organisasi atau perkumpulan-perkumpulan, karena fatwa MUI itu lebih mendorong munculnya anarkhisme katimbang pendekatan yang bersifat dialogis dalam menyelesaikan perbedaan.

Oleh karena itu, keberadaan MUI sebagai wadah tunggal Muslim Indonesia harus berbenah, agar perdebatan atas perbedaan pemikiran hukum Islam sejalan dengan prinsip demokrasi.

#### **A. Kesimpulan**

1. Implikasi fatwa MUI terhadap nilai-nilai demokrasi yaitu nilai persamaan, nilai kebebasan dan nilai pluralisme secara garis besar bisa disimpulkan sebagai berikut :
  - a. Fatwa yang berhubungan dengan nilai-nilai persamaan, MUI dengan fatwanya tentang Pakaian Kerja Wanita Bagi Petugas Medis, secara literal bertentangan dengan nilai persamaan dalam demokrasi. Namun fatwa ini memberikan kepastian hukum dalam nilai persamaan untuk memperoleh hak perlindungan dan persamaan dalam memperoleh hak keamanan.
  - b. Fatwa MUI tentang Ahmadiyah, baik dalam perpektif sosial, politik dan budaya secara literal fatwa tersebut tidak mencerminkan nilai kebebasan, baik kebebasan beragama, kebebasan berfikir, kebebasan berpolitik, kebebasan *madaniyah* (bertempat tinggal) dan segala bentuk kebebasan yang hakiki dalam kebenaran. Namun fatwa ini cenderung ingin menunjukkan bagaimana sebuah agama –Islam- merupakan agama yang dilindungi Undang-undang, yang tidak boleh diinterpretasikan berdasarkan asumsi kelompok-kelompok kecil yang memang tidak sesuai dengan kaedah dasar Islam, yaitu aqidah yang bersumber Al-Qur’an dan Hadith.

- c. Fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme, secara literal tidak mencerminkan nilai-nilai pluralisme dalam budaya demokrasi. Pluralisme dalam arti sistem nilai yang memandang eksistensi kemajemukan secara positif dan optimis, dan menerimanya sebagai suatu kenyataan dan sangat dihargai. Namun fatwa ini juga menunjukkan bahwa MUI berusaha untuk melindungi Muslim Indonesia agar tidak serta merta mengambil pemikiran yang dianggap tidak sejalan dengan Islam.
2. Fatwa MUI yang berhubungan dengan motivasi terhadap partisipasi masyarakat dalam budaya demokrasi yakni fatwa tentang Ahmadiyah dan Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme dapat menyebabkan munculnya intoleransi beragama dikalangan umat Islam. Rasa intoleransi ini cenderung menjadikan Muslim Indonesia tidak memiliki rasa percaya (*trust-su'ud al-dān*) terhadap orang lain. Jadi, hal tersebut mengakibatkan keterlibatan Muslim Indonesia dalam organisasi kewargaan (*civic engagement*) baik itu religius maupun sekular cenderung menurun. Muslim Indonesia akan merasa takut dan was-was dalam mengikuti organisasi-organisasi atau perkumpulan-perkumpulan, karena fatwa MUI itu lebih mendorong munculnya anarkhisme katimbang pendekatan yang bersifat dialogis dalam menyelesaikan perbedaan. Jadi keberadaan fatwa MUI tersebut tidak mendukung terwujudnya budaya Demokrasi.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Masykuri. 2004. *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Ghāzali, Abu Hamid bin Muhammad. 1324. *Al-Mustaṣfā fī al-'Ilmu al-Uṣūl* jilid II, Beirut: Dar al-Ihyā al-Turās al-'arabi
- Ajfan, Muhammad Abu. t.t. *Fī Fatāwā al-Imām al-Shāṭibi*, Tunis: Najh li al-Wardiah.
- Amidi, t.t. *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Kairo: Muassasah al-Ḥalābi.
- Fāyumi. 1965. *Al-Misbāh al-Munīr fī Ghōārīb al-Sharh al-Kabīr li al-Rāfi'i, cct VI*. Kairo, Maṭba'ah al-Amiriyyah.
- Jurjāni, Ali bin Muhammad Abu Ḥasan. t.t. , *Al-Ta'rifāt*, Cetakan I. Beirut, Dir al-Kutub.
- Nawāwi, Imam. t.t. *Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*, juz IV. Mesir:Zakāria Ali Yusuf.
- Qāsimi, Jamaluddin. t.t. *al-Fatwā fī al-Islām*, Beirut Libanon, Dar al-Kutūb al-Amāliyah.
- Qarḍāwi, Yūsuf, *Al Ijtihād Fī Al-Shari'ah Al-Islāmiyah*. Kairo, Dar al-Shahwah
- Qattān, Manna Ḥalil.1989. *Al-Tashri' wa al-Fiqh al-Islāmi wa Manhājan*, Dar al-Ma'rif.
- Shaukāni. 1953. *Irshād al-Fuḥūl*. Makkah: Maktabah al-Tijārah. Taḥqīq: Abi Mush'ab Muhammad Sa'id al-Badr.

- Zamahshāri, *Tafsir al-Kashshāf ‘Al Haqā’iqi Ghawāmidī al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al ‘Aqāwil Fī Wujūhi al-Ta’wil*.
- Amal, Taufik Adnan. 1987. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* Faḍlur Rahman. Bandung: Mizan.
- Ansori, Ahmad Insyā’. 2012. *Aplikasi Ijtihād Intiqā’iy Dan Insyā’iy Dalam Kehidupan Modern "Studi Tentang Fatwa Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Penerapan Konsep Ijtihād Intiqā’iy dan Insyā’iy Tahun 2004"*. (Jombang : IKAHA). Tesis tidak di publikasikan.
- Fish, M. Steven, *Islam and Authorism, World Politics* 55 (October 2002)
- Fukuyama, Francis. 2003. *The End of History and The Last Man, Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terjemahan, M.H. Amrullah. Yogyakarta: CV Qalam.
- Ḥallaq, Wall B. 1994. *"From Fatwa to Furu"* dalam Islamic law and Society.
- Hikam, Mohammad AS. 1996. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Ibnu Mandhūr, *Lisān Al-‘Arābi*, Al-Maktab al-Shamilah, Juz, 15.
- Jahroni, Jamhari dan Jajang. 2004. *Gerakan Salafī Radikal di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Kusumah, A.A. Wiranata, *Demokrasi dalam Islam, Teori dan Praktik*, terjemahan Muhammad Tahrir Ibrahim. Bandung: NV Masa Baru.
- Majelis Ulama Indonesia, 2005. *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: MUI.
- Midlarsky, M. I., *Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflif and the Democratic Peace*, International Studies, edisi triwulan, Vol. 42. No. 3 September 1998.
- Mujani, Saiful, 2007. *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Nasution, Harun, (Ketua Tim) *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 1992)
- PP. Muhammadiyah Majelis Tarjih, *Tanya Jawab Agama II*, (Yogyakarta, Penerbit Suara Muhammadiyah, t.t.)
- Prasetyo, Bahtiar Efendi dan Hendro. 1998. ed. *Radikalisme Agama*, Jakarta: PPIM
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democration Work: Civic Traditions in Modern Italy*, New Jersey: Princeton University Press.
- Qardāwi, Yūsuf, 1966. *Ḥadyu al-Islām; Fatāwa Mu’ashirah; Muhammad Mutawālli Sha’rāwi, Anta Tas’al Wa al-Islam Yujīb* ; Mahmoud Shaltout, *al Fatāwa*, Mesir, Dar al-Qalām.
- Qudāmah, Ibnu, 1981. *Rauḍah al-Nādhir wa Junnah al-Munādhir*, Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiah.

- Rofiq, Ahmad, 2004. *Fiqh Kontekstual: Dari Normatif Ke Pemaknaan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shihab, M. Quraish, 1992. *Kedudukan Perempuan dalam Islam*, dalam bukunya *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, edisi ke-2.
- Sjazaly, Munawir, 1988. "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Iqbal Abdurrauf (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Suaedy, Ahmad dkk. 2006. *Kala Fatwa Jadi Penjara*, Jakarta : The Wahid Institute.
- Sullivan, John L., James Piereson dan George E. Markus. 1982. *Political Tolerance and American Democracy*, Chicagho: University of Chicagho Press.
- Syarifuddin, Amir, 2001. *Uṣūl Fikih, Jilid II*, Jakarta: Logos wacana Ilmu.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 2001. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Verba, Gabriel A. Almond dan Sidney. 1989. *The Civic Culture*, California: Sage Publication.
- Wahid, Abdurrahman. 2007. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute.