

**IMPLEMENTASI NILAI-NILAI HAM TENTANG
KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PENETAPAN FATWA
PERKAWINAN BEDA AGAMA (STUDI TERHADAP FATWA
MUI TAHUN 1980 dan 2005)**

TESIS



Oleh :

NUR KAFIDZ NIZAM FAHMI

NIM : 0839117011

**PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA
PASCASARJANA IAIN JEMBER**

Mei 2019

**IMPLEMENTASI NILAI-NILAIHAM TENTANG
KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PENETAPAN FATWA
PERKAWINAN BEDA AGAMA (STUDI TERHADAP FATWA
MUI TAHUN 1980 dan 2005)**

TESIS :

Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan
Memperoleh Gelar Magister Hukum (M.H)

Dosen Pembimbing

1. Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag
2. Dr. Muhammad Faisol, M.Ag



Oleh :

Nur Kafidz Nizam Fahmi

NIM : 0839117011

**PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA
PASCASARJANA IAIN JEMBER**

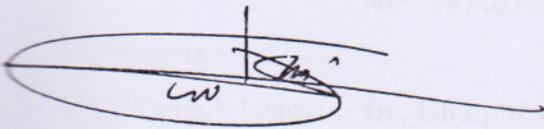
Mei 2019

PERSETUJUAN

Tesis dengan judul "IMPLEMENTASI NILAI-NILAI HAM TENTANG
KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PENETAPAN FATWA PERKAWINAN
BEDA AGAMA (STUDI TERHADAP FATWA MUI TAHUN 1980 dan 2005)"
yang ditulis oleh Nur Kafidz Nizam Fahmi ini, telah disetujui untuk diuji dan di
pertahankandi depan dewan penguji tesis.

Jember, 15 Mei 2019

Pembimbing I



Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag.

NIP :197311052002121002

Jember, 15 Mei 2019

Pembimbing II



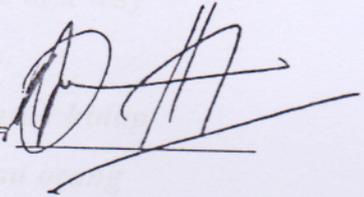
Dr. Muhammad Faisol, M.Ag

NIP :197706092008011012

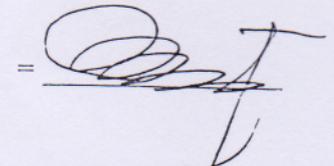
PENGESAHAN

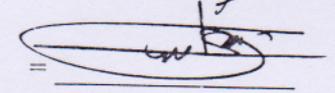
Proposal Tesis dengan judul "IMPLEMENTASI NILAI-NILAI HAM TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PENETAPAN FATWA PERKAWINAN BEDA AGAMA (STUDI TERHADAP FATWA MUI TAHUN 1980 dan 2005)" yang ditulis oleh Nur Kafidz Nizam Fahmi ini, telah di pertahankan di depan dewan penguji Tesis Pascasarjana IAIN Jember pada hari..... tanggal dan di terima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelas Megister Hukum (M.H).

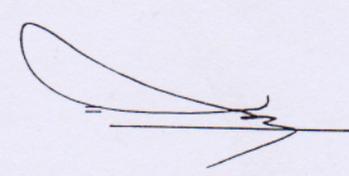
DEWAN PENGUJI

1. Ketua Penguji : **Dr. Zainuddin Alhaj Zaini, Lc, M.Pd.I** 
NIP : 197403202007101004

2. Anggota :

a. Penguji Utama : **Dr. Ishaq M.Ag** 
NIP : 197102132001121001

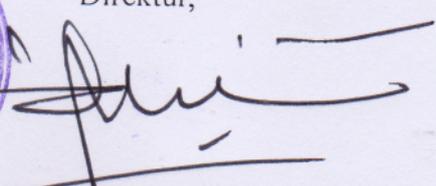
b. Penguji I : **Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag** 
NIP : 197311052002121002

c. Penguji II : **Dr. Muhammad Faisol, M.Ag** 
NIP : 197706092008011012

Jember, 1 Agustus 2019

Mengesahkan
Pascasarjana IAIN Jember
Direktur,




Prof. Dr. H. Abd. Halim Soebahar, MA,
NIP: 196101041987031006

MOTTO

عَنْ جَابِرٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ
لِلنَّاسِ

Artinya: “Jabir *radhiyallau ‘anhuma* bercerita bahwa Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* bersabda: “*Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia.*”

**To be free is not merely to cast off one's chains, but to live in a way
that respects and enhances the freedom of others.**

***“Untuk bebas tidak hanya membuang satu rantai. Tetapi untuk hidup
dalam rasa saling menghargai dan memperbesar kebebasan orang
lain.”***

(Nelson Mandela)

IAIN JEMBER

PERSEMBAHAN

Bismillahirrahmanirrohim

Alhamdulillah rabbi'l'alam, segala puji syukur bagi penguasa seluruh alam yang selalu memberikan rahmat dan karunia-Nya sehingga tesis ini dapat terselesaikan, sebuah karya ilmiah yang tak lepas dari dukungan serta do'a dari semua pihak. Karya ini kami persembahkan untuk :

- 1) Bapak ibu dan adek tercinta, terima kasih untuk do'a, kasih sayang, pengorbanan, dan dukungan yang tiada henti, sehingga ananda mampu tetap melangkah menggapai cita. Sehingga suatu saat ananda bisa membalasnya.
- 2) Bapak Ahmad Junaidi, terima kasih atas bimbingan dan motivasinya untuk terus maju menyelesaikan karya ilmiah ini
- 3) Bapak Muhammad Faisol, saran dan kritikan bapak yang membangun, membuat saya lebih mengerti akan suatu kesalahan dan bangun dari kesalahan tersebut.
- 4) Seluruh dosen Pascasarjana IAIN Jember, ilmu yang telah engkau berikan telah membekas didalam otak dan sanubari, bisa bermanfaat dan barokah dihari esok.
- 5) Teman-teman aku Pascasarjana Hukum Keluarga 2017, yang selalu setia memberikan semangat, dukungan, dan rasa solidaritas yang selalu terjaga.
- 6) Pondokku tercinta, Darussalam Blokagung, yang telah menempa saya menjadi seseorang yang hebat berakhlakul karimah, berguna bagi seluruh masyarakat.
- 7) Semua pihak yang telah mendukung, baik secara langsung maupun tidak langsung dalam penulisan tesis ini.

ABSTRAK

Fahmi, Nurkafidz Nizam, 2018. IMPLEMENTASI NILAI-NILAI HAM TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PENETAPAN FATWA PERKAWINAN BEDA AGAMA (STUDI TERHADAP FATWA MUI TAHUN 1980 dan 2005). Tesis, Program Studi Hukum Keluarga Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Jember. Pembimbing I: Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag Pembimbing II: Dr. Muhammad Faisol, M.Ag.

Kata Kunci: Nilai-Nilai HAM, Perkawinan Beda Agama, Fatwa MUI.

Penelitian ini menemukan bahwa fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang perkawinan beda agama didasarkan pada dua argumen yang tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya. Argumen pertama adalah argumen hukum Islam berupa al-Qur'an, hadis, dan ijmā' dengan berdasarkan pada penafsiran dan pendapat para ulama klasik yang otoritatif. Argumen kedua adalah argumen hak asasi manusia berupa kebebasan beragama. Setiap individu yang melaksanakan perkawinan yang tidak sesuai dengan al-Qur'an, Hadis, dan ijmā', maka otomatis dianggap membatasi dalam hal kebebasan beragama.

penulis menemukan beberapa masalah dalam penelitian ini, yaitu: Sumber dan metodologi HAM apa saja yang menjadi dasar pertimbangan umum dalam fatwa MUI tahun 1980 dan 2005 tentang Perkawinan Beda Agama serta Bagaimana corak argumen filosofis dalam fatwa MUI tahun 1980 dan 2005 tentang Perkawinan Beda Agama.

Penelitian ini hendak meneliti konstruk metodologi fatwa MUI seputar isu perkawinan beda agama. Dengan demikian, penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang menekankan pada kepustakaan murni (library research), dalam arti bahwa data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini berasal dari sumber kepustakaan sebagai bahan primer maupun sekunder, seperti buku, dokumen resmi, naskah, surat kabar, dan literatur-literatur lain. Sifat penelitian ini adalah normatif, empiris, dan yuridis karena fokus penelitian adalah fatwa yang secara langsung berkuat pada teks-teks syariat yang diterbitkan oleh Majelis Ulama Indonesia di Indonesia. Setelah itu, fatwa-fatwa MUI tersebut akan diuji dalam perspektif hak asasi manusia tentang kebebasan beragama. Oleh karena itu penelitian ini juga bersifat yuridis dengan memasukkan juga pembahasan tentang asas-asas, nilai-nilai dan sistematika hukum fatwa MUI dan hubungannya dengan hukum undang-undang negara Indonesia.

Penelitian ini menemukan bahwa metodologi dalam fatwa MUI tentang perkawinan beda agama cenderung normatif berupa ayat-ayat al-Qur'an, hadis, ijmā' (konsensus cendikia). Penelitian ini juga menemukan bahwa dua fatwa yang telah diuji tersebut berargumen dengan argumen hak asasi manusia, meski tidak secara eksplisit ditegaskan dalam setiap fatwanya tersebut. Dari dua fatwa yang diuji pasca diterbitkan keputusannya, masih menyisakan perdebatan. Tentunya hal ini menjadi pertanyaan serius tidak hanya bagi MUI, tetapi juga bagi pemerintah dalam menangani kasus hukum yang terjadi antar agama di Indonesia.

ABSTRACT

Fahmi, Nurkafidz Nizam, 2018. IMPLEMENTATION OF HUMAN VALUES ABOUT FREEDOM OF RELIGION IN DETERMINING THE MARRIAGE DIFFERENCE IN RELIGION (STUDY ON THE FATWA MUI IN 1980 and 2005). Thesis, Postgraduate Family Law Study Program, Jember State Islamic Institute. Advisor I: Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag Advisor II: Dr. Muhammad Faisol, M.Ag.

Keywords: Human Rights Values, Different Religion Marriage, MUI Fatwa.

This study found that the fatwas of the Indonesian Ulema Council on interfaith marriages were based on two arguments that cannot be separated from one another. The first argument is an Islamic legal argument in the form of the Qur'an, hadith, and *ijmā'* based on the interpretation and opinion of the classical scholars who are authoritative. The second argument is the argument for human rights in the form of religious freedom. Every individual who carries out a marriage that is not in accordance with the Qur'an, Hadith, and *ijmā'*, is automatically considered to be limiting in terms of religious freedom.

The author found several problems in this study, namely: What human resources and methodologies were the basis of common considerations in the 1980 and 2005 MUI fatwas concerning Differential Religion and how the philosophical arguments in the 1980 and 2005 MUI fatwas regarding Differential Religion.

This study intends to examine the construct of the MUI fatwa methodology around the issue of interfaith marriage. Thus, this study is a qualitative research that emphasizes on library research, in the sense that the data needed in this study come from sources of literature as primary and secondary material, such as books, official documents, manuscripts, newspapers, and other literature. The nature of this research is normative, empirical, and juridical because the focus of the research is fatwa which is directly concerned with the Shari'a texts published by the Indonesian Ulema Council in Indonesia. After that, the MUI fatwas will be tested in a human rights perspective on religious freedom. Therefore this study is also juridical by including a discussion of the principles, values and systematics of the MUI fatwa law and its relationship with Indonesian state law.

This study found that the methodology in the MUI fatwa on interfaith marriages tended to be normative in the form of verses from the Qur'an, hadith, *ijmā'* (consensus scholarship). The study also found that the two fatwas tested had argued with human rights arguments, even though they were not explicitly stated in each of the fatwas. Of the two fatwas that were tested after the issuance of their decisions, there is still debate. Of course this is a serious question not only for the MUI, but also for the government in handling legal cases that occur between religions in Indonesia.

ABSTRACT

فهيمي ، نور حافظ نظام ، 2018. تنفيذ القيم الإنسانية حول حرية الدين في تحديد الاختلافات في الزواج في الدين (دراسات على فتوى MUI في 1980 و 2005). أطروحة ، برنامج الدراسات العليا لقانون الأسرة ، معهد جيمبر الحكومي الإسلامي. المستشار الأول: د. أحمد جنيدي ، مستشار المدير الثاني: د. محمد فيصل ، الكلمات المفتاحية: قيم حقوق الإنسان ، زواج الأديان المختلفة ، فتوى MUI.

وجدت هذه الدراسة أن فتاوى مجلس العلماء الإندونيسي حول زواج الأديان كانت تستند إلى حجج لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض. الحجة الأولى هي حجة قانونية إسلامية في شكل القرآن ، والحديث ، والإجماع بناءً على تفسير ورأي العلماء الكلاسيكيين الموثوق بهم. الحجة الثانية هي حجة حقوق الإنسان في شكل الحرية الدينية. كل فرد ينفذ زواجًا لا يتوافق مع القرآن والحديث والإجماع ، يعتبر تلقائيًا مقيدًا من حيث الحرية الدينية. وجد المؤلف العديد من المشكلات في هذه الدراسة ، وهي: ما هي الموارد البشرية والمنهجيات التي كانت أساسًا لاعتبارات شائعة في فتاوى MUI 1980 و 2005 بشأن الدين التفاضلي وكيف الحجج الفلسفية في فتاوى MUI 1980 و 2005 بشأن الدين التفاضلي.

تهدف هذه الدراسة إلى دراسة بناء منهجية فتوى MUI حول مسألة الزواج بين الأديان. وبالتالي ، فإن هذه الدراسة هي بحث نوعي يركز على بحوث المكتبات ، بمعنى أن البيانات اللازمة في هذه الدراسة تأتي من مصادر الأدب كمادة أولية وثانوية ، مثل الكتب والوثائق الرسمية والمخطوطات والصحف ، وغيرها من الأدب. طبيعة هذا البحث معيارية وتجريبية وقانونية لأن محور البحث هو الفتوى التي تتعلق مباشرة بنصوص الشريعة الصادرة عن مجلس العلماء الإندونيسيين في إندونيسيا. بعد ذلك ، سيتم اختبار فتاوى MUI من منظور حقوق الإنسان على الحرية الدينية. لذلك ، تعتبر هذه الدراسة أيضًا قانونية من خلال تضمينها مناقشة لمبادئ وقيم وعلم المنهجيات لقانون الفتوى في MUI وعلاقتها بقانون الولاية الإندونيسي.

وجدت هذه الدراسة أن المنهجية في فتوى MUI حول الزواج بين الأديان تميل إلى أن تكون معيارية في شكل آيات من القرآن الكريم ، الحديث ، الإجماع (منحة إجماع). ووجدت الدراسة أيضًا أن الفتاويتين اللتين تم اختبارهما قد تجادلتا مع حجج حقوق الإنسان ، على الرغم من أنهما لم يتم ذكرهما صراحة في كل من الفتاوى. من الفتويين اللذين تم اختبارهما بعد صدور قراراتهما ، لا يزال هناك جدال. بالطبع هذا سؤال خطير ، ليس فقط بالنسبة إلى MUI ، ولكن أيضًا للحكومة في التعامل مع القضايا القانونية التي تحدث بين الأديان في إندونيسيا.

KATA PENGANTAR

Segala puji syukur senantiasa dipanjatkan kehadirat Allah SWT atas karunia dan limpahan nikmat-Nya sehingga tesis ini dapat terselesaikan baik dan benar. Sholawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada Rasulullah Muhammad SAW yang telah menuntun ummatnya menuju agama Allah sehingga tercurahkanlah kehidupan saat ini.

Dalam penyusunan tesis ini, banyak pihak yang terlibat dalam membantu penyelesaiannya. Oleh karena itu patut diucapkan terima kasih teriring do'a *jazaakumullahu ahsanal jaza* kepada mereka yang telah banyak membantu, membimbing dan memberikan dukungan demi penulisan tesis ini.

1. Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE., MM. selaku Rektor (IAIN) Jember yang telah memberikan izin dan bimbingan yang bermanfaat.
2. Prof. Dr. H. Abd. Halim Soebahar, MA selaku Direktur Pascasarjana IAIN Jember yang telah memberikan motivasi untuk terus belajar dibangku perkuliahan.
3. Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag. selaku dosen pembimbing I yang telah memberikan banyak ilmu dan bimbingannya, selama penyusunan tesis.
4. Dr. Muhammad Faisol, M.Ag. selaku dosen pembimbing II yang banyak memberikan saran dan kritiknya guna penyusunan tesis yang sempurna.
5. Seluruh Dosen Pascasarjana IAIN Jember yang banyak memberikan ilmu, mendidik dan membimbing selama belajar dibangku perkuliahan S2.
6. Teman-teman seperjuangan Hukum Keluarga Pascasarjana IAIN Jember yang senantiasa memberikan motivasi hingga terselesaikannya tesis ini.
7. Kedu orang tua kami, yang tidak henti-hentinya memberikan do'a, kasih sayang, dan dukungan, sehingga ananda mampu menyelesaikan program pascasarjana IAIN Jember dengan tepat waktu.

Jember, 15 Mei 2019

NURKAFIDZ NIZAM FAHMI

DAFTAR ISI

Halaman judul	ii
Halaman persetujuan	iii
Halaman pengesahan	iv
Motto	v
Persembahan.....	vi
Abstrak	vii
Kata Pengantar	x
Daftar Isi.....	xi
Daftar Tabel.....	xiii
Daftar Pedoman Transliterasi Arab - Latin	xiv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Konteks Kajian	1
B. Fokus Kajian.....	16
C. Tujuan Kajian	17
D. Manfaat Kajian	17
E. Metode Penelitian	18
F. Definisi Istilah	22
G. Sistematika Penulisan	24
BAB II KAJIAN PUSTAKA	
A. Penelitian Terdahulu	27
B. Kajian Teori.....	28
C. Karangka konseptual	41

**BAB III DISKURSUS KEBEBASAN BERAGAMA DALAM HAK ASASI
MANUSIA SERTA PERAN DAN PROSEDUR FATWA MAJELIS ULAMA
INDONESIA**

A. Diskursus Ontologis Kebebasan Beragama.....	42
1. Pengertian Kebebasan Beragama.....	42
2. Komponen-Komponen Kebebasan Beragama	49
B. Argumen Epistemologis Kebebasan Beragama dalam Hukum Islam: Klasik dan Kontemporer	57
1. Argumen Normatif.....	63
C. Problem Universalisme Hak Asasi Manusia	76
1. Kebebasan Beragama Sebagai Hak Asasi Mutlak.....	84
2. Kebebasan Beragama Bukan Sebagai Hak Asasi Mutlak	95
D. Peran dan prosedur fatwa majelis ulama indonesia.....	100
1. MUI sebagai Pemberi Fatwa: Studi Periodisasi.....	100
2. Fungsi Fatwa MUI pada Masa Orde Baru	104
3. Fungsi Fatwa MUI pada Era Reformasi	110
4. Prosedur Umum Penetapan Fatwa MUI.....	117

BAB IV : FATWA MUI TENTANG PERKAWINAN BEDA AGAMA

A. Fatwa Perkawinan Beda Agama Tahun 1980 dan 2005 M.....	125
1. Deskripsi Fatwa	125
2. Konteks Sosial Fatwa	127
3. Argumen Fatwa dalam Pandangan HAM	128
4. Kesimpulan Pasal	135

BAB V: PENUTUP	138
A. Kesimpulan	138
B. Saran-Saran	139

Daftar Rujukan

Pernyataan Keaslian Tulisan

Lampiran-Lampiran



DAFTAR TABEL

1. Tabel 2.1 : Tabel Kebebasan Interum dan Eksterum 56



PEDOMAN TRASLITERASI

1. Konsonan Tunggal

No	Arab	Nama	Huruf latin	Keterangan
1	ا	Alif	-	tidak dilambangkan
2	ب	Bā'	B	-
3	ت	tā'	T	-
4	ث	ṣā'	ṣ	s terhadap satu titik diatas
5	ج	Jīm	J	-
6	ح	ḥā'	ḥ	h terhadap satu titik dibawah
7	خ	khā'	Kh	-
8	د	Dāl	D	-
9	ذ	Ẓāl	Ẓ	z terhadap satu titik diatas
10	ر	rā'	R	-
11	ز	Zai	Z	-
12	س	Sīn	S	-
13	ش	Syīn	Sy	-
14	ص	ṣād	ṣ	s terhadap satu titik dibawah
15	ض	ḍād	ḍ	d terhadap satu titik dibawah
16	ط	ṭā'	ṭ	t terhadap satu titik dibawah
17	ظ	ẓā'	ẓ	z terhadap satu titik dibawah
18	ع	'ain	'	koma terbalik
19	غ	Gain	G	-
20	ف	fā'	F	-
21	ق	Qāf	Q	-
22	ك	Kāf	K	-
23	ل	Lām	L	-
24	م	Mīm	M	-
25	ن	Nūn	N	-
26	و	Wāwu	W	-
27	ه	Hā'	H	-
28	ء	Hamzah	'	tidak dilambangkan
29	ي	Yā'	Y	-

2. Konsonan Rangkap

Konsonen rangkap, termasuk tanda syaddah, ditulis rangkap.

Contoh : رَبَّنَا ditulis rabbanâ

3. Ta' marbūtah diakhir kata

Transliterasinya menggunakan:

- a. Tā' marbūtah yang amti atau mendapat harokat sukun, transliterasinya h, kecialia untuk kata-kata arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia, seperti: shalat, zakat dan lainnya.

Contoh : طَلْحَةُ ditulis *talhah*

- b. Pada kata yang terakhir terhadap tā' marbūtahikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kata itu terpisah, maka tā' marbūtahitu ditransliterasikan terhadap h.

Contoh: رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ ditulis *raudah al-atfāl*

- c. Bila dihidupkan ditulis t.

Contoh : رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ ditulis *raudatul atfāl*

Huruf tā' marbūtah diakhir kata dapat dialih aksarakan sebagai tatau dialih bunyikan sebagai h (pada pembacaan waqaf/berhenti). Bahasa Indonesia dapat menyerap salah satu atau kedua kata tersebut.

Transliterasi	Transkripsi waqaf	Kata serapan
Haqiqat	Haqiqah	Hakikat
Mu'amalat	Mu'amalah	Muamalat, muamalah
Mu'jizat	Mu'jizah	Mukjizat
Musyawarat	Musyawarah	Musyarat, musyawarah
Ru'yat	Ru'yah	Rukyat, rukyah
Shalat	Shalah	Salat
Surat	Surah	Surat, surah
Syaria't	Syari'ah	Syari'at, syariah

Catatan :

1. Penulisan kata yang disarankan oleh KBBI
2. Kata "surat" bermakna umum
3. Kata "surah" bermakna khusus. Kata ini yang disarankan oleh KBBI jika yang dimaksud adalah surah Al Qur'an
4. Vokal Pendek

Harakat fathah ditulis a, kasra*hi*, dan dhammah ditulis *u*.

Contoh : كَسَرَ ditulis *kasara*

5. Vokal Panjang

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf/transliterasinya berupa huruf dan tanda. Vokal panjang ditulis, masing-masing terhadap tanda hubung (-) di atasnya atau bisa ditulis terhadap tanda caron seperti (â î û). Contoh : قَالَ ditulis qâla

6. Vokal Rangkap

a. Fathah + yâ' tanpa dua titik yang dimatikan ditulis *ai* (اي)

Contoh : كَيْفَ ditulis kaifa

b. Fathah + wāwu mati ditulis *au* (اي) Contoh: هَوْلٌ ditulis haula

7. Vokal-vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan terhadap aprostop (') apabila ia terletak ditengah atau akhir kata. Apabila terletak diawal kata, transliterasi seperti huruf alif, tidak dilambangkan.

Contoh : تَأْخُذُونَ ditulis ta'khuzûna

8. Kata Sandang Alif+Lam (ال)

Transliterasi kata sandang dibedakan menjadi 2 macam, yaitu:

a. Kata sandang diikuti huruf *syamsiah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai terhadap bunyinya, yaitu huruf yang sama terhadap huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu atau huruf lam diganti terhadap huruf yang mengikutinya.

Contoh : الرَّحِيمِ ditulis ar-rahimu

b. Kata sandang diikuti huruf *qamariah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah* ditulis *al-*

Contoh : الْمَلِكُ ditulis al-Maliku

9. Huruf Besar

Huruf besar yang disebut juga huruf capital merupakan unsure kebebasan yang mempunyai permasalahan yang cukup rumit. Penggunaan huruf capital disesuaikan terhadap EYD walaupun dalam sistem tulisan Arab tidak dikenal.

Kata yang didahului oleh kata sandang alif lam, huruf yang ditulis capital adalah huruf awal katanya bukan huruf awal kata sandangnya kecuali diawal kalimat, huruf awal kata sandangnya pun ditulis capital.

Contoh : البخاري ditulis al-Bukhori

10. Kata dalam Rangkaian Frasa atau Kalimat

- a. Ditulis kata perkata, atau
- b. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dalam rangkaian tersebut. Pada dasarnya setiap kata, baik fiil maupun huruf, ditulis terpisah, hanya kata-kata tertentu yang penulisannya, terhadap huruf arab sudah lazimnya dirangkaikan dengan kata lain. Karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan, maka dalam transliterasinya ini penulisannya kata tersebut dirangkaikan juga terhadap kata lain yang mengikutinya.

Contoh : مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ditulis Man istato'a ilaihi sabiila.



BAB I

PENDAHULUAN

A. KonteksKajian

Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan suatu konsep etika modern dengan gagasan pokok penghargaan terhadap manusia dan kemanusiaan. Gagasan ini membawa kita kepada sebuah tuntutan moral tentang bagaimana seharusnya manusia memperlakukan sesama manusia. Menurut Jack Donnelly, hak asasi merupakan hak fitrah yang dimiliki seseorang karena aspek kemanusiaannya.¹ Dengan demikian, hak asasi manusia tersebut tidak dapat dicabut dan berdiri secara independen.² Oleh karena itu, hak asasi manusia merupakan unsur normatif yang melekat pada setiap diri manusia sebagai sebuah martabat (*dignity*) yang dalam penerapannya berada pada ruang lingkup hak persamaan dan hak kebebasan yang terkait dengan interaksi antar individu atau instansi sehingga tidak boleh ada diskriminasi, eksploitasi, dan kekerasan terhadap manusia dan pengekangan apapun terhadap kebebasan dasar manusia.³ Dengan demikian konsep hak asasi manusia merupakan prinsip dasar manusia yang paling universal karena didasarkan kepada

IAIN JEMBER

¹Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (London: Cornell University, 2003), 7.

² Katerina Dalacoura, *Islam, Liberalism, and Human Rights* (London: I.B. Tauris Publishers, 1998), 6.

³ Jack Donnelly, "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights," *The American Political Science Review* 76 (1982): 303. Lihat juga Dohrman W. Byers, "The Morality of Human Rights: A Secular Ground," *Journal of Law and Religion* 26 (2010-2011): 3-5.

konsepsi substantif karakteristik martabat manusia.⁴ Menurut Michael Ignatiff, hal ini disebut dengan “*moral progress*” yakni perkembangan hak asasi manusia merupakan dasar perkembangan moral manusia.⁵

Sebenarnya, diskursus tentang hak asasi (*right*) telah berkembang pada awal abad ke 19.⁶ Para filsuf telah berupaya mendefinisikan hak asasi beserta konsep umumnya, misalnya Wesley Hohfeld menjelaskan bahwa hak dapat dipahami sebagai salah satu dari empat kategori: tuntutan, kemerdekaan, kodrat, dan kebebasan. Penjelasan Wesley Hohfeld ini telah banyak diadopsi oleh para filsuf untuk kemudian dikembangkan.⁷ Satu abad sebelumnya, John Locke telah berpendapat bahwa hak asasi manusia adalah hak-hak moralitas yang tidak dapat dilanggar oleh otoritas publik manapun.

Pada prinsipnya, hak asasi manusia menyanggah sifat universal, artinya setiap orang berhak memiliki hak-hak tersebut sebagai penegasan atas kemanusiannya. Hal ini berdasarkan pada konsep universalisme moral dan kepercayaan akan keberadaan nilai-nilai moral universal yang melekat pada seluruh umat manusia sejak ia lahir. Gagasan ini meletakkan kebenaran moral yang bersifat lintas budaya dan lintas waktu

IAIN JEMBER

⁴Rhoda E. Howard and Jack Donnelly, “Human Dignity, Human Rights, and Political Regimes,” *The American Political Science Review* 80 (1986): 801-802. Bandingkan dengan Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 13-14.

⁵ Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry* (New Jersey: Princeton University Press, 2001): 4.

⁶ Menurut Jack Donnelly, untuk mengetahui dan memahami sumber utama hak asasi manusia, kita perlu merujuk kepada perspektif filosofisnya. Baca Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 14.

⁷ Alison Dundes Renteln, “The Concept of Human Rights,” *Anthropos Institute* 83 (1988):344.

yang dapat diidentifikasi secara rasional.⁸ Hal ini senada dengan pendapat Jack Donnelly, bahwa hak asasi manusia sebagai proyek politik internasional sangat erat kaitannya dengan klaim universalitas.⁹ Selain itu, konsep universalisme moral sebagai landasan hak asasi manusia, didasarkan kepada identifikasi terhadap kepentingan kemanusiaan tertentu yang bersifat fundamental. Pendukung pendapat ini adalah John Locke, seperti yang telah penulis jelaskan di atas. Pandangan Locke seperti yang dikutip oleh Sanford Kessler adalah bahwa seseorang individu memiliki hak-hak alamiah yang terpisah dari pengakuan politis yang diberikan negara kepada dirinya.¹⁰ Hal ini membuktikan bahwa penghormatan terhadap hak asasi manusia telah lama menjadi kesadaran sebagian tokoh dan ilmuwan. Secara historis, setidaknya ide atau gagasan HAM ini dimulai pada tahun 1215 di Inggris yang disebut dengan piagam *Magna Carta*, yakni piagam yang dikeluarkan oleh Gereja di Inggris untuk membatasi sistem monarki Kerajaan Inggris dari kekuasaan absolut dan mutlak. Salah satu hasilnya adalah menempatkan seorang Raja setara dengan rakyatnya di depan hukum.¹¹ Meski demikian, banyak para tokoh Islam berpendapat bahwa ide dan gagasan tentang HAM telah dimulai

⁸ Asal-muasal universalisme moral ini terkait dengan tulisan-tulisan Aristoteles. Dalam karyanya, *Nicomachean Ethics*, Aristotle menguraikan suatu argumentasi yang mendukung keberadaan ketertiban moral yang bersifat alamiah. Ketertiban alam ini harus menjadi dasar bagi seluruh sistem keadilan rasional. Kebutuhan akan sesuatu ketertiban alam kemudian diturunkan dalam serangkaian kriteria universal yang komprehensif untuk menguji legitimasi dari sistem hukum yang sebenarnya “buatan manusia”. Lihat Cecilia Wainryb, “The Application of Moral Judgments to Other Cultures: Relativism and Universality,” *Sociology of Religion* 69 (1999): 352.

⁹ Jack Donnelly, “The Relative Universality of Human Rights,” *Human Rights Quarterly* 29 (2007): 281.

¹⁰ Sanford Kessler, “John Locke’s Legacy of Religious Freedom,” *Palgrave Macmillan Journals* 17 (1985): 484.

¹¹ J.C. Holt, *Magna Carta* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 124-126.

sejak zaman Rasulullah dengan dibuatnya Piagam Madinah sebagai dasar legalitas hak warga pada saat itu.¹²

Menurut Musdah Mulia, kesadaran akan pentingnya HAM dalam wacana global muncul bersamaan dengan kesadaran akan pentingnya menempatkan manusia sebagai titik sentral pembangunan (*Human Centred Development*).¹³ Bila kita lihat dalam fakta sejarah, hak asasi manusia yang saat ini menjadi perhatian serius merupakan akibat dari perkembangan dan kesadaran pasca perang dunia II.¹⁴ Gerakan perlindungan dan pemajuan hak-hak asasi manusia ini secara internasional dimulai dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Rights*) yang kemudian disingkat UDHR oleh Sidang Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa pada 10 Januari 1948.¹⁵ Sebenarnya, sebelum Perang Dunia ke-2 yang disebabkan oleh NAZI, hak asasi telah diakui namun hanya terbatas pada bangsa-bangsa yang memiliki hak dalam konteks hukum Internasional. Namun, pasca Perang Dunia dan dideklarasikannya UDHR, menjadi awal lahirnya hak asasi individu (*the rights of individuals*) dalam dunia

¹² Abd al-Husayn Sha'bān, *Fiqh al-Tasāmuh fī al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī: al-Thaqāfah wa al-Daulah* (Irbīl: Dār Arās, 1998), 97-100.

¹³ Musdah Mulia, *Islam dan Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi* (Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010), 35.

¹⁴ Louise I. Shelley, "Human Rights as an International Issue," *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 506 (1989), 42-50.

¹⁵ Pada tahun 1966, deklarasi ini kemudian dikodifikasi dalam *the International Covenant on Civil and Political Rights* pada tahun 1966 dan *the International Covenant on Economic, Social, and Culture Rights*. Lihat Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 23. Lihat juga Ellen Messer, "Pluralist Approaches to Human rights," *Journal Anthropological Research* 53 (1997), 293.

internasional.¹⁶ Salah satu bagian dari hak individu manusia yang dianggap paling dasar dan terpenting adalah hak kebebasan beragama.¹⁷

Sejak tahun 1948 tersebut, PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) telah banyak menetapkan standar, pembangunan institusi, dan mengampanyekan hak-hak asasi manusia. Hal ini menjadi angin segar bagi bagi golongan-golongan tertindas untuk mendapatkan keadilan sebagai manusia seutuhnya.¹⁸ Dengan demikian pasca Perang Dunia ke-2, telah terjadi perubahan paradigma dalam menilai, memandang, dan memperlakukan manusia oleh manusia lainnya. Perubahan paradigma ini juga mengakibatkan perubahan sosial-politik dan sosial-budaya dunia internasional. Meski demikian, gagasan HAM yang dideklarasikan oleh PBB pada tahun 1948 tersebut belum menjadi instrumen legal dalam dunia internasional. Deklarasi tersebut hanya sebatas gagasan yang tidak mengikat kepada negara-negara anggota PBB. Baru sejak tahun 1966, PBB melalui Komisi HAM-nya membuat perjanjian internasional yang dikenal dengan *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) dan *Intenational Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (ICESCR). Sejak saat itu PBB secara resmi mengadopsi kedua perjanjian tersebut ditambah dengan *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) sebagai dasar hukum bagi

¹⁶ Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics*, 5. Bandingkan dengan Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 23.

¹⁷ Peter R. Baehr, *Human Rights: Universality in Practice* (New York: PALGRAVE Houndmills, 2001), 3.

¹⁸ Michael Freeman, *Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002), 51-52.

negara-negara anggota PBB. Hal ini kemudian dikenal dengan sebutan *International Bill of Human Rights*.¹⁹

Sejatinya, deklarasi PBB tentang hak asasi manusia ini sejalan dengan prinsip agama. Hal ini karena tuntutan untuk menghargai harkat dan martabat manusia sebagai hak asasi, merupakan ajaran inti dari semua agama. Semua agama mengajarkan pentingnya penghargaan dan penghormatan terhadap eksistensi manusia di alam ini.²⁰ Namun, faktanya agama selalu menjadi alat dan dasar legitimasi untuk menganggap semua orang tidak setara.²¹ Dalam konteks Islam, sebagian para ulama berpendapat bahwa hak asasi manusia yang dideklarasikan oleh PBB tidak sesuai dengan pemahaman klasik terhadap *sharī'ah*.²² Hal ini juga dijelaskan oleh Heiner Bielefeldt bahwa budaya dan agama Islam selalu menjadi penghambat penegakan hak asasi manusia di berbagai negara, meskipun bukan penghambat utama.²³ Menurutnya, hal ini bukan berasal dari Islam itu sendiri, melainkan berasal dari pemahaman dan interpretasi fundamental para ulama terhadap *sharī'ah*.²⁴ Menurut Ann Elizabeth Mayer, paradigma salah terhadap orang yang melakukan perkawinan beda agama telah lama punah dalam tradisi

¹⁹ Aryeh Neier, *The International Human Rights Movement: A History* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 93-117.

²⁰ Musdah Mulia, *Islam dan Hak Asasi Manusia*, 1-3.

²¹ Michael Freeman, *Human Rights*, 4-5.

²² Abdullahi A. An-Na'im dan Louis Henkin, "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate," *Proceedings of the Annual Meeting* 49 (2000): 98.

²³ Menurut Bielefeldt, penghambat utama penegakan hak asasi manusia di negara-negara Arab-Islam adalah penafsiran klasik yang masih berkembang terhadap *sharī'ah*. Lihat Heiner Bielefeldt, "Muslim Voices in the Human Rights Debate," *Human Rights Quarterly* 17 (1995): 596-597. Lihat juga Heiner Bielefeldt, "Western versus Islamic Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights," *Political Theory* 28 (2000): 102.

²⁴ Heiner Bielefeldt, "Western versus Islamic Human Rights Conceptions?," 103.

dunia Barat, akan tetapi dalam dunia Islam, hal ini masih dipertanyakan karena pengaruh *sharī'ah* dalam kalangan Islam sendiri,²⁵ meskipun dalam pandangan beberapa tokoh, hukuman mati untuk pelaku *riddah* telah dihapuskan dalam mayoritas negara-negara Islam.²⁶

Salah satu perbedaan hukum Islam adalah terletak pada soal perkawinan beda agama sebagai salah satu hak asasi yang melekat pada martabat diri manusia.²⁷ Menurut Ann Elizabeth Mayer, hukum Islam yang di antaranya menyatakan bahwa setiap orang berhak untuk hidup aman menjalankan agamanya, kehormatan dan harta bendanya, tidak memberika perlindungan nyataterhadap hukum perkawinan beda agama secara konkrit.²⁸ Hal ini diakibatkan dari masih bertahannya metode tekstual ijthid klasik yang menciptakan gap pemisah dengan prinsip-prinsip toleransi dalam al-Qur'an dan Sunnah.²⁹

Hal yang telah dijelaskan di atas tersebut menjadi alasan para tokoh kontemporer seperti Abdullahi Ahmed an-Na'im, Farid Essack, Abdullah Saeed, Jasser Auda dan tokoh-tokoh kontemporer lainnya untuk melakukan

²⁵ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Colorado: Westview Press, 1999): 149.

²⁶ Rudolph Peters dan Gert J.J. De Vries, "Apostasy in Islam," *Die Welt des Islams* 17 (1976-1977): 1-2.

²⁷ Bassam Tibi, "Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations," *Human Rights Quarterly* 16 (1994), 289-291.

²⁸ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights*, 146-147. Hal ini juga dijelaskan oleh Zia-ul-Haq. Lihat Muhammad Zia-ul-Haq, "Religious Diversity: An Islamic Perspective," *Islamic Studies* 49 (2010):193-513.

²⁹ Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen, "Framing the debate on Islam and Human Rights," dalam *Islam and Human Rights in Practice: Perspectives Across the Ummah*, ed. Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen (New York: Routledge, 2008), 1-4. Lihat juga Donna E. Arzt, "The Application of International Human Rights Law in Islamic State," *Human Rights Quarterly* 12 (1990): 202-230. Christopher Melchert, "Traditionalist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law," *Islamic Law and Society* 8 (2001): 383-406.

rekonstruksi metodologis terhadap hukum Islam klasik agar salah satunya adalah dapat melahirkan hukum Islam yang lebih menghargai hak kebebasan manusia. Menurut penulis, apa yang digagas oleh para tokoh kontemporer untuk merespon perubahan konteks sosial-budaya dan politik hak asasi manusia tersebut berangkat dari sebuah kaidah umum: *taghayyur al-fatawa wa ikhtilāfuhā bi-ḥasb taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-niyyāt wa al-‘awāid* yang artinya adalah dinamitas sekumpulan fatwa (hukum Islam) dan perbedaannya tergantung pada perubahan waktu, tempat, keadaan, niat dan tradisi).³⁰

Semisal, Jasser Auda yang mengembangkan metodologi *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai landasan perlindungan terhadap hak asasi manusia, yang diantaranya adalah hak kebebasan beragama. Menurutnya, dengan merujuk kepada Ibn Āshūr, Jasser Auda telah mengembangkan *maqāṣid al-sharī‘ah*, yakni menjaga atau melindungi Keturunan (*hifẓ al-nasl*), akan tetapi istilah *hifẓ al-nasl* sebagai hak kebebasan melestarikan keturunan (*ḥurriyah al-nasl* atau dalam istilah kontemporer lainnya disebut dengan *ḥurriyah al-nasabiyyah*). Hal ini berlandaskan kepada al-Qur’an ayat 221 surat al-Baqarah yang berbunyi *walā tunkihū al-muṣṣrikīna*.³¹ Contoh lainnya adalah dekonstruksi syari’ah yang digagas oleh Abdullah Ahmed an-Na’im. Ia berupaya mendekonstruksi metode-metode klasik untuk melahirkan metode-

³⁰ Kaidah ini merupakan dasar dari hukum Islam. Para ahli hukum Islam yang kurang memahami kaidah tentang “dinamitas hukum” ini, maka akan melahirkan hukum yang mempersulit dan tidak dapat mengandung kemaslahatan umat. Baca Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn* (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, t.t), I: 41-42.

³¹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah: Dalīl lil-Mubtadi‘īn* (Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, t.t), 62-63.

metode baru dalam perlindungan hak asasi manusia (salah satu yang menjadi konsen an-Na'im adalah hak asasi manusia) dan hukum Internasional. An-Na'im dengan berani merekonstruksi teori *naskh* klasik yang telah paten di kalangan ulama atau ahli hukum Islam.³² Bila *naskh* konvensional berarti menghapus hukum kandungan ayat dengan dalil atau ayat yang datang setelahnya (*raf'u hukum shar'iy bi-dalil shar'iy muta'akhkhirin*),³³ maka teori *naskh* yang digagas an-Na'im adalah penundaan ayat-ayat *Madaniyyah* oleh ayat-ayat *Makkiyah*. Rekonstruksi an-Na'im ini membalik 100% teori *naskh* klasik.³⁴ Apa yang di gagas an-Na'im ini merupakan salah satu upaya para ahli hukum Islam kontemporer untuk memberikan ruang yang lebih luas terhadap hak kebebasan perkawinan beda agama sebagai salah satu unsur hak asasi manusia.

Dalam konteks Indonesia, sebagai negara kesatuan yang mana warganya terdiri dari berbagai penganut agama, hukum seputar Perkawinan Beda Agama ini menjadi isu yang tidak pernah selesai diperbincangkan. Hal ini juga dikarenakan hukum Islam di Indonesia tertuang dalam bentuk undang-undang, antara lain UU tentang Perkawinan, tentang Pengadilan Agama, dan Fatwa MUI serta fatwa organisasi Islam lainnya.³⁵ Terkait

³² Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and Internasional Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 58-63.

³³ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damshīq: Dār al-Fikr, 1986), II: 933.

³⁴ Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, 61.

³⁵ Undang-undang tersebut antaralain adalah UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, UU No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Impres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), dan lain sebagainya. Dalam sejarahnya, beberapa undang-undang tersebut direduksi dari berbagai macam sumber, di antaranya hukum yang telah berlaku dalam masyarakat Indonesia selanjutnya sumber dari hukum Islam (kitab-

dengan fatwa MUI dalam permasalahan Perkawinan beda agama, menurut penulis, menjadi suatu yang menarik untuk mengkaji nilai-nilai HAM dalam penetapan fatwa perkawinan beda agama, mengingat MUI sebagai Majelis Ulama Indonesia memiliki kewenangan untuk mengeluarkan fatwa³⁶ (selain organisasi Islam lainnya seperti Muhammadiyah dan NU) dan MUI telah menjadi institusi Muslim paling berwibawa di Indonesia dalam menerbitkan sebuah fatwa selama sepuluh tahun terakhir ini (masa reformasi),³⁷ bahkan menurut M. B. Hooker, fatwa MUI secara tidak langsung berpengaruh terhadap pembentukan Kompilasi Hukum Islam yang memuat peraturan seputar perkawinan, pewarisan, dan perwakafan.³⁸ Fatwa juga dianggap sebagai salah satu sumber hukum materiil di Indonesia. Bagir Manan, sebagaimana dikutip oleh Zafrullah Salim, berpendapat bahwa selain dalam tindak pidana, semua bidang hukum menerima prinsip-prinsip tidak tertulis yang salah satunya adalah fatwa, serta diakui sebagai salah satu sumber

kitabfikihklasik). Lihat A. QodriAzizy, *EklektismeHukumNasional, KompetensiAntaraHukum Islam danHukumUmum*(Yogyakarta: Gama Media, 2004), 153-161. Lihat juga Amir Sharifudin, *PembaharuanPemikiran dalamHukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1993), 135.

³⁶ Menurut Imam al-Qarāfi, fatwa adalah pemberitahuan akan status hukum suatu permasalahan. Sedangkan menurut Ibn Ḥamdān al-Ḥarrānī, fatwa adalah menjelaskan tentang sebuah hukum serta dalil suatu masalah kepada orang yang meminta penjelasan tersebut. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa fatwa adalah penjelasan dan pemberian informasi status hukum suatu masalah terhadap orang yang meminta penjelasan tersebut. Terkait dengan Majelis Ulama Indonesia, fatwa yang dikeluarkan mencakup tentang permasalahan keyakinan, Ekonomi, politik, dan sosial-budaya. Lihat Qutb Muṣṭafā Sānū, *Ṣinā'ah al-Fatāwā al-Mu'aṣirah* (Saudi Arabia: t.p. 2013), 22-23. Moch. Nur Ichwan, "Ulama", State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society* 12 (2005): 52. Bandingkan dengan Nico J. G. Kaptein dan Michael Laffan, "Theme Issue: Fatwās in Indonesia," *Islamic Law and Society* 12 (2005): 1-2.

³⁷ Syafiq Hasyim, "The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom," *Les notes de l'Irasec* 12 (2011): 8.

³⁸ M. B. Hooker, *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law* (Heng Mui Keng Terrace: ISEAS Publishing, 2008),17-26.

penting dalam hukum tata negara Indonesia.³⁹ Selain itu, menurut Khalid Mas'ud, fatwa dalam dinamika hukum Islam dinilai lebih dinamis, sebab fatwa merupakan respon atas pertanyaan dari masyarakat. Khalid Mas'ud menyatakan bahwa fatwa mempunyai karakteristik khusus sebab ia berhubungan langsung antara dua sisi, hukum dengan masyarakat. Artinya fatwa berperan penting dalam memajukan atau setidaknya dalam memasyarakatkan hukum Islam sebab hukum yang berada di langit dapat dibumikan kepada masyarakat.⁴⁰

Perkawinan beda agama sebagai fakta sosial bukanlah isu-isu baru. Namun secara historis perkawinan beda agama ini telah terjadi di kalangan tokoh-tokoh Islam sejak zaman Nabi Muhammad Saw.⁴¹ kemudian zaman sahabat,⁴² tabi'in hingga masa-masa berikutnya dan berlanjut sampai

³⁹ Lebih jelasnya dapat dibaca dalam Zafrullah Salim, "Kedudukan Fatwa dalam Negara Hukum Republik Indonesia," dalam *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan*, ed. Nahar Nahrawi dan Nuhrison M. Nuh (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), 26-33.

⁴⁰ Lebih jelasnya baca Muhammad Khalid Mas'ud, "Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation," dalam *Islamic Legal Interpretation, Muftis, and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Mas'ud (London: Harvard University Press, 1996), 3. Dan Muhammad Khalid Mas'ud, "The Significance of *istiftā'* in the *Fatwa* Discourse," *Islamic Studies* 48 (2009): 341-366. Bandingkan dengan Nico J. G. Kaptein, "The Voice of the 'Ulama': Fatwas and Religious Authority in Indonesia," *Archives de sciences des religions*, 125 (2004): 115-130.

⁴¹ Rasulullah Saw, menikahi Maria al-Qibṭiyyah binti Sham'un, berasal dari daerah Ansa, Ashūṭ, Mesir. Seorang hambahaya yang dihadiahkan oleh Gubernur Mesir, Muqawis, setelah perang Khaibar. Melalui Maria al-Qibṭiyyah, Rasulullah Saw, dikaruniai putra yang diberinama Ibrahim. Rasulullah Saw. Juga mengawini Ṣāfiyah binti Ḥuyai bin Akḥṭab bin Shu'aib bin Tha'labah. Nasabnya sampai ke Nabi Harun, saudara Nabi Musa as. Beliau berdarah Yahudi dari bani Nadhīr. Landasan historis di atas sebenarnya kurang relevan, sebab sebelum pernikahan Rasulullah dengan Maria al-Qibṭiyyah dan Ṣāfiyah binti Ḥuyai bin Akḥṭab bin Shu'aib bin Tha'labah, keduanya sudah terlebih dahulu memeluk Islam. Lihat Ahmad Luṭfi Fathullah, *Potret Kehidupan Pribadi dan Kehidupan Rasulullah Saw.* (Jakarta: Pusat Kajian Hadits)

⁴² Uthmān bin 'Affan menikah dengan wanita Kristen bernama Naylah binti al-Farāfiṣah al-Kalābiyyah yang selanjutnya memeluk Islam, lalu Hudhaifah bin al-Yamani menikahi wanita Yahudi dari Madā'in, kemudian Ṭalḥah Ubaidillāh menikah dengan wanita Kristen dan masih banyak lagi sahabat lain yang melakukan praktik pernikahan beda agama ini, terutamanya pada waktu mereka melakukan ekspansi Islam (faṭḥ) ke berbagai wilayah di luar Madinah.

sekarang. Lebih-lebih dalam konteks masyarakat yang plural dan heterogen, seperti di negara Indonesia, yang merupakan bangsa multikultural dan multiagama. Pluralitas di bidang agama terwujud dalam banyaknya agama yang diakui secara sah di Indonesia, selain Islam ada agama Hindu, Budha, Kristen, Katolik, dan lain-lain.⁴³Sensus penduduk tahun 1980 menunjukkan bahwa Islam dipeluk oleh sebagian besar bangsa Indonesia (88,2 % dari 145 juta penduduk), disusul Protestan (5,8 %), Katolik (3%), Hindu (2,1 %), dan Budha (0,9 %). Oleh karena itu, perkawinan beda agama menjadi sebuah fakta yang wajar dan sangat mungkin terjadi.⁴⁴

Dalam konteks Keindonesiaan, meskipun perkawinan beda agama tidak diperbolehkan oleh Undang-undang No 1 tahun 1974, namun fenomena semacam ini terus ada dan berkembang. Lewat media masa maupun media elektronik, kita bisa melihat beberapa artis yang melaksanakan perkawinan tersebut sebagai contoh, Jamal Mirdad seorang Muslim menikah dengan Lidia Kandaw yang beragama Kristen; Nurul Arifin (Muslimah) dengan Mayong (Katholik); Ina Indayati (Muslimah) menikah dengan Jeremi Thomas yang beragama Kristen; Frans Lingua (Kristen) menikah dengan Amara (Islam); Yuni Shara (Muslimah), menikah dengan Hendry Siahaan (Kristen);

Lihat Wahbah al-Zuhāfi, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, Jilid:VII,1984), 153-155. Lihat juga Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut:Dār al-Fikr, Jilid:II,1983), Cct.IV, 90-91.

⁴³Abdurrahman Wahid (mantan Presiden RI ke-4) menyatakan bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk, selain Islam ada Hindu, Budha, Kristen, Katolik, Protestan, dan lain-lain. Bahkan yang Islam ada yang santridanada yang kejawan. Lihat Koran Kedaulatan Rakyat Yogyakarta, Sabtu, 27 Maret 2004, 11.

⁴⁴Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studitentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 11.

Ari Sigit (Muslim) menikah dengan Rica Callebaut(Kristen); Ari Sihasale (Kristen) menikahi Nia Zulkarnain yang beragama Islam; Dedy Corbuzer yang beragama Katholik dengan Kalina yang beragama Islam. Selain itu, tentunya masih sangat banyak peristiwa semacam ini yang tidak terdeteksi dan terekspose oleh media.

Hal ini dibuktikan dengan hasil sensus untuk perkawinan beda agama tahun 1990 dan 2000 di Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) yang merupakan melting pot atau wadah peleburan identitas budaya menunjukkan bahwa di DIY terjadi fluktuasi. Pada tahun 1980, paling tidak terdapat 15 kasus perkawinan beda agama dari 1000 kasus perkawinan yang tercatat. Pada tahun 1990, naik menjadi 18 kasus dan trend-nya menurun menjadi 12 kasus pada tahun 2000. Tahun 1980 rendah (15/1000), lalu naik tahun 1990 (19/1000), kemudian turun lagi tahun 2000 (12/1000). Hasil sensus tersebut menunjukkan bahwa laki-laki cenderung melakukan perkawinan beda agama dibanding perempuan. Angka perkawinan beda agama, sesuai sensus 1980, 1990 dan 2000, paling rendah terjadi di kalangan Muslim (di bawah 1%). Hal ini menunjukkan bahwa semakin besar kuantitas penduduk beragama Islam, maka pilihan kawin seagama tentu juga semakin besar. Lain halnya, bagi penganut agama yang minoritas, maka dengan sendirinya pilihan kawin dengan pasangan seagama juga semakin kecil. Dengan demikian untuk

menikah beda agama, bagi penganut agama yang “minoritas,” kemungkinannya semakin besar.⁴⁵

Hal menarik yang lainnya adalah keputusan Mahkamah Agung No. 1400K/Pdt/1986, MA yang mengabulkan permohonan kasasi Andi Vonny Gani P. (Islam) yang menikah dengan Andrianus Petrus Hendrik Nelwan (Kristen Protestan), serta membatalkan penetapan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat tanggal 11 April 1986 No. 382/PDT/P/1986/PNJKT.PST tentang penolakan melangsungkan perkawinan oleh Pegawai Luar Biasa Pencatat Sipil Provinsi DKI Jakarta. Menurut MA, UU tentang perkawinan tidak memuat ketentuan apa pun yang menjelaskan larangan perkawinan bagi kedua mempelai yang berbeda agama, hal mana sejalan dengan UUD 1945 Pasal 27 yang menentukan bahwa segala warga negara sama kedudukannya dalam hukum, termasuk di dalamnya kesamaan hak asasi untuk menikah dengan sesama warga negara sekalipun berbeda agama.⁴⁶

Faktanya, selama ini oleh sebagian kalangan, MUI dianggap sering melahirkan fatwa-fatwa yang tidak menghargai kebebasan beragama, termasuk terkait dengan isu Perkawinan Beda Agama. Semisal, penelitian

⁴⁵Lihat Abd. Rozak A. Sastradkk, Pengkajian Hukum Tentang Perkawinan Beda Agama (Perbandingan Beberapa Negara) (Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN) Kementerian Hukum Dan Hak Asasi Manusia Jakarta 2011), 4-6. Bandingkan dengan Harold T. Christensen and Kenneth E. Barber, “Interfaith versus Intrafaith Marriage in Indiana” dalam *Journal of Marriage and Family*, Vol. 29, No. 3 (Aug., 1967). Published by: National Council on Family Relations Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/349583>. James D. Davidson and Tracy Widman, “The Effect of Group Size on Inter faith Marriage among Catholics” dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 3 (Sep., 2002). Published by: Wiley on behalf of Society for the Scientific Study of Religion Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1387452>.

⁴⁶Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), 67

yang dilakukan oleh Rumadi Ahmad, dengan metode komparatif antara fatwa Muhammadiyah, NU, dan MUI, ia berkesimpulan bahwa fatwa MUI terkait dengan hubungan antaragama cenderung eksklusif. Menurutnya, watak eksklusif tersebut tercermin dalam keputusan-keputusannya. Dalam memandang hubungan antaragama, fatwa MUI cenderung melihat ke dalam (*in world looking*) daripada melihat ke luar. Rumadi memberikan contoh semisal dalam pengharaman natal bersama, pengangkatan anak dan fatwa yang berhubungan dengan kebebasan beragama lainnya.⁴⁷ Bahkan M.B. Hooker menambahkan beberapa kasus lain,⁴⁸ yakni fatwa MUI tentang kesesatan beberapa aliran dan pernikahan beda agama.⁴⁹

Fatwa MUI yang oleh sebagian kalangan dianggap cenderung eksklusif dan intoleran tersebut tentunya tidak berangkat dari argumentasi yang kosong. Dalam berfatwa, MUI memiliki prosedur, prinsip dan dasar metodologi yang telah disepakati bersama, akan tetapi seperti yang dijelaskan oleh M. Atho Mudzhar bahwa dalam berfatwa, MUI terkadang

⁴⁷Rumadi Ahmad, *Fatwa Hubungan antar Agama di Indonesia: Kajian Kritis tentang Karakteristik, Praktik, dan Implikasinya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016).

⁴⁸M. B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial* (Bandung: Teraju, 2003), 99-114.

⁴⁹Adapun keterangan tentang fatwa-fatwa tersebut sebagai berikut: Fatwa Perayaan Natal Bersama diterbitkan pada tanggal 7 Maret 1981, Fatwa Kesesatan Aliran Ahmadiyah dengan nomor fatwa: 11/MUNAS VII/MUI/15/2005, Fatwa Kesesatan Aliran al-Qiyadah al-Islamiah dengan nomor fatwa: 04 Tahun 2007, Fatwa Kewaspadaan terhadap Syi'ah yang diterbitkan pada tanggal 7 Maret 1984, Fatwa Pluralisme, Liberalisme, dan Sekulerisme Agama dengan nomor fatwa: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005, Fatwa Perkawinan Beda Agama dengan nomor fatwa: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005, Fatwa Kewarisan Beda Agama dengan nomor fatwa: 5/MUNAS VII/MUI/9/2005, Fatwa Adopsi diterbitkan pada tanggal 7 Maret 1984 dan Fatwa tentang kebebasan beragama lainnya. Lebih jelasnya lihat Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (t.tp: Erlangga, 2011). Lihat juga R. Cecep Lukman Yasin, "The Fatwa of the Council of Indonesian Ulama on Inter-Religious Marriage," *Jurnal Syari'ah dan Hukum* (2009). Piers Gillespie, "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism," *Journal of Islamic Studies* 18: (2007).

tidak konsisten dengan dasar dan prinsip yang telah ditentukannya sendiri.⁵⁰ Dari latar belakang ini, kiranya perlu untuk dikajikan diteliti tentang “IMPLEMENTASI NILAI-NILAI HAM TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PENETAPAN FATWA PERKAWINAN BEDA AGAMA (STUDI TERHADAP FATWA MUI TAHUN 1980-2005).”

B. Fokus Kajian

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan data dan penjelasan di atas, penulis menemukan beberapa masalah dalam penelitian ini, yaitu:

- a. Sumber dan metodologi HAM apa saja yang menjadi dasar pertimbangan umum dalam fatwa MUI tahun 1980-2005 tentang Perwawinan Beda Agama?
- b. Bagaimana corak argumen filosofis dalam fatwa MUI tahun 1980-2005 tentang Perwawinan Beda Agama?
- c. Bagaimana konstruk argumen normatif dalam fatwa MUI tahun 1980-2005 tentang Perwawinan Beda Agama?

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi di atas, dapat dirangkum sebuah rumusan masalah sebagai berikut: “Bagaimana implementasi nilai-nilai HAM tentang kebebasan beragama dalam penetapan fatwa perkawinan beda agama (studi terhadap fatwa MUI tahun 1980-2005)?”.

⁵⁰M. Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 85-87.

Rumusan masalah di atas tersebut dijabarkan menjadi dua pertanyaan.

- a. Bagaimana metodologi dalam penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 1980 dan 2005 tentang Perkawinan Beda Agama dibangun?
- b. Bagaimana Fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 1980-2005 tentang Perkawinan Beda Agama dipandang dalam Nilai-Nilai Hak Asasi Manusia tentang kebebasan beragama?

C. Tujuan Kajian

Penelitian ini bertujuan untuk meneliti argumentasi ijtihad MUI dalam berfatwa seputar isu Perkawinan beda agama. Secara khusus tujuan penelitian ini adalah:

1. Memahami metodologi dalam penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 1980 dan 2005 tentang Perkawinan Beda Agama dibangun.
2. Memahami Fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 1980 dan 2005 tentang Perkawinan Beda Agama dipandang dalam Nilai-Nilai Hak Asasi Manusia tentang kebebasan beragama.

D. Manfaat Kajian

Secara akademik, penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat dalam mengurai argumentasi ijtihad klasik yang digunakan MUI dalam fatwa seputar isu Perkawinan Beda Agama baik dalam tataran argumentasi filosofis, normatif, dan metodologis. Dengan menggunakan teori-teori kontemporer dalam usul fikih dan disiplin ilmu lainnya, penulis akan

mengkaji argumentasi-argumentasi tersebut. Hal ini begitu bermanfaat, mengingat penelitian yang telah ada terkait dengan fatwa MUI, hanya mengkaji seputar fatwa dan pengaruhnya tanpa melihat gambaran utuh metodologi ijtihadnya, khususnya dalam hal perkawinan beda agama.

Secara pragmatis, penelitian ini akan menawarkan teori-teori kontemporer dalam bingkai pendekatan multidisipliner sebagai salah satu pilihan metodologis untuk menetapkan hukum seputar isu Perkawinan Beda Agama. Dengan berlandaskan kepada teori-teori kontemporer, penelitian ini diharapkan dapat menjawab permasalahan-permasalahan tentang Perkawinan Beda Agama dalam Islam yang dianggap tidak sesuai dengan standar hak asasi manusia internasional (*Universal Declaration of Human Rights*).

E. Metode Penelitian

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Penelitian ini hendak meneliti konstruk implementasi fatwa MUI seputar isu perkawinan beda agama. Dengan demikian, penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang menekankan pada kepustakaan murni (*library research*), dalam arti bahwa data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini berasal dari sumber kepustakaan sebagai bahan primer maupun sekunder, seperti buku, dokumen resmi, naskah, surat kabar, dan literatur-literatur lain. Sifat penelitian ini adalah normatif, empiris, dan yuridis karena fokus penelitian adalah fatwa yang secara langsung berkuat pada teks-teks syariat yang diterbitkan oleh Majelis Ulama Indonesia di Indonesia. Setelah itu, fatwa-fatwa MUI tersebut akan diuji

dalam perspektif hak asasi manusia. Oleh karena itu penelitian ini juga bersifat yuridis dengan memasukkan juga pembahasan tentang asas-asas, nilai-nilai dan sistematika hukum fatwa MUI dan hubungannya dengan hukum undang-undang negara Indonesia.⁵¹

2. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini dirancang menggunakan pendekatan multidisipliner. Pertama, pendekatan usul fikih digunakan untuk mengkaji dan menguji argumen-argumen yang dibangun MUI dalam fatwanya terkait isu-isu perkawinan beda agama. Pada pengujian ini akan dilihat sejauh mana MUI membangun metodologi dan argumennya dalam menerbitkan fatwa terkait perkawinan beda agama. Kedua, pendekatan yuridis untuk menguji sejauh mana fatwa MUI tersebut sesuai dengan instrumen hak-hak asasi manusia yang berlaku secara nasional dan internasional. Pada pengujian akan dilihat apakah secara sosiologis, fatwa tersebut melanggar hak-hak dasar seseorang dalam beragama dan berkeyakinan atau tidak.

3. Batasan Masalah

Penulis membatasi rumusan masalah di atas hanya pada fatwa MUI tentang perkawinan beda agama (1980-2005), Rumusan masalah di atas juga dibatasi hanya pada tahun (1980-2005). Penulis membatasi

⁵¹Menurut Zainuddin Ali, penelitian yuridis-normatif dalam hukum adalah sebuah penelitian yang membahas doktrin-doktrin dan asas-asas hukum. Hal ini dapat diuraikan menjadi tiga objek: pembahasan asas-asas hukum, sistematika hukum, dan taraf sinkronisasi hukum. lihat Zainuddin Ali, *Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), 24-30.

hanya pada tahun-tahun tersebut, karena pada tahun-tahun itu fatwa MUI tentang perkawinan agama muncul.



4. Langkah-langkah Penelitian

a. Data

Data yang digali dan menjadi tujuan utama dalam penelitian ini yaitu data yang menjelaskan tentang argumen fatwa MUI terkait perkawinan beda agama dan hubungan fatwa tersebut dengan pemenuhan nilai-nilai hak asasi manusia secara sosiologis.

b. Sumber Data

Sumber data penelitian ini adalah tulisan-tulisan yang terkait dengan objek penelitian baik secara langsung maupun tidak langsung. Penulis membagi sumber data menjadi dua tingkatan. Pertama, sumber primer: yakni kumpulan fatwa-fatwa MUI seputar isu perkawinan beda agama pada tahun 2005 dan dokumen-dokumen pedoman fatwa yang tersebar di berbagai lampiran buku. Sedangkan sumber sekunder adalah kitab-kitab fikih dan *uṣūl al-fiqh* klasik, terutama yang menjadi acuan MUI dalam berfatwa dan fakta lapangan yang didapatkan melalui kajian sosio-historis.

5. Teknik Pengumpulan Data

Mengingat penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, maka salah satu metode pengumpulan datanya adalah metode dokumentasi.⁵²

Metode dokumentasi dilakukan dengan cara mengumpulkan dokumen pribadi maupun dokumen resmi yang didapatkan dari kepustakaan yang

⁵²Penelitian kualitatif memiliki beberapa metode pengumpulan data, di antaranya adalah metode wawancara, observasi, dokumenter, bahan visual, dan penelusuran online. Lihat H. M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Kencana, 2012), 110-130.

termasuk dalam kategori sumber data primer maupun sekunder. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan metode wawancara sebagai salah satu teknik pengumpulan datanya.

6. Pengelolaan dan Analisa Data

Setelah proses pengumpulan data selesai, dilakukan proses reduksi (seleksi data) untuk mendapatkan informasi yang lebih berfokus pada rumusan masalah. Setelah seleksi data usai, lantas dilakukan deskripsi yakni menyusun data tersebut menjadi sebuah teks naratif, kemudian dilakukan analisis data dan dibangun teori-teori yang siap untuk diuji kembali kebenarannya dengan tetap berpegang teguh pada pendekatan usul fikih, HAM dan sosiologi hukum. Setelah proses analisa selesai, kemudian dilakukan penyimpulan. Penarikan kesimpulan selalu diverifikasi agar kebenarannya teruji. Proses reduksi baik seleksi data, proses deskripsi, analisis atau pengujian, dan proses penyimpulan dilakukan secara berurutan, berulang-ulang, terus-menerus, dan susul-menyusul, agar peneliti mendapat hasil yang akurat. Hal ini disebut dengan metode *content analysis*⁵³. Metode ini digunakan untuk menganalisa teks hukum yang telah dikumpulkan dengan menggunakan metode dokumentasi seperti yang dijelaskan di atas.

⁵³Metode *Content Analysis* dikembangkan pada beberapa dekade yang lalu sebagai metode untuk membaca dan memahami teks secara sistematis. Pada awalnya, metode ini digunakan dalam ilmu sosiologi dan politik, akan tetapi dalam perkembangannya, metode ini dapat digunakan untuk menganalisis isi teks apapun, termasuk dokumen-dokumen hukum seperti catatan undang-undang, peraturan, metode hukum, dan pengambilan keputusan. Lihat Mark A. Hall dan Ronald F. Wright, "Systematic Content Analysis of Judicial Opinions," *California Law Review* 96 (2008): 67-73. Lihat juga Tanpa penulis, "Content Analysis: A New Evidentiary Technique," *The University of Chicago Law Review* 15 (1948):

F. Definisi Istilah

1. Hak Asasi Manusia

Hak asasi manusia (HAM) adalah hak yang telah di punyai seorang sejak ia dalam kandungan. Secara umum, HAM berlaku secara unuversal. Dasar HAM tertuang dalam deklarasi kemerdekaan Amerika Serikat (Declaration of Independence of USA) dan tercantum dalam UUD 1945 Republik Indonesia seperti pasal 27 ayat 1, pasal 28, pasal 29 ayat 2, dan pasal 30 ayat 1.⁵⁴

Menurut penggunaan secara bahasa, *Al-Hāq* adalah lawan *Al-Bāṭil*. *Al-Hāq* termasuk nama Allah, Al-qur'an, lawan kebatilan, perintah yang di laksanakan, keadilan, islam, harta, kerajaan, sesuatu yang *tsābit*, kebenaran, kematian dan keinginan keras.⁵⁵ Dalam perjanjian negara ada istilah *pactum unionis* dan *pactum subjectionis*. *Pactum unionis* adalah perjanjian antara individu atau kelompok masyarakat untuk membentuk suatu negara. Adapun *pactum subjectionis* adalah perjanjian antar warga negara dengan penguasa yang di pilih di antara warga negara tersebut.

Dalam pasal 1 undang-undang No. 39 Tahun 1999 tentang HAM di sebutkan bahwa “ HAM adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikatnta dan keberadaan manusia sebagai makhluk tuhan Yang Maha Esa, dan merupakan anugerah-Nya yang wajib di hormati, di junjung

⁵⁴ Abu A'la al Mawdudi, *Human Rights in Islam*, (London, Islamic Fondation,1980) Hlm.20

⁵⁵Yahya Bin Muhammad Hasan Zamzami, *Huquq al-insan: Mafhumuh wa tathbiqotuh fi al-qur'an*, (Makkah : Jami'ah Umm al-Qura, 1424 H), Hlm 7

tinggi dan di lindungi oleh negara, hukum, pemerintah dan setia orang, demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.

2. Perkawinan Beda Agama

Perkawinan beda agama adalah perkawinan antara pria dan wanita yang keduanya memiliki perbedaan agama atau kepercayaan satu sama lain. Perkawinan beda agama bisa terjadi antar sesama WNI yaitu pria WNI dan wanita WNI yang keduanya memiliki perbedaan agama/kepercayaan juga bisa antar beda kewarganegaraan yaitu pria dan wanita yang salah satunya berkewarganegaraan asing dan juga salah satunya memiliki perbedaan agama atau kepercayaan.

3. Fatwa

Fatwa (الفتوى) menurut bahasa berarti jawaban mengenai suatu kejadian (peristiwa), yang merupakan bentukan sebagaimana dikatakan Zamakhsyari dalam *al-kasysyaf* dari kata (الفتي) *al-fataa*/pemuda) dalam usianya, dan sebagai kata kiasan (metafora) atau (isti'arah). Sedangkan pengertian fatwa menurut syara' adalah menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan, baik si penanya itu jelas identitasnya maupun tidak, baik perseorangan maupun kolektif.⁵⁶

Fatwa adalah jawaban resmi terhadap pertanyaan dan persoalan yang menyangkut masalah hukum. Fatwa berasal dari kata bahasa arab al-ifta', al-fatwa yang secara sederhana berarti pemberian

⁵⁶ Yusuf Qardhawi, *Fatwa Antara Ketelitian Dan Kecerobohan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997 h. 5

keputusan. Fatwakanlah sebuah keputusan hukum yang dibuat dengan gampang, atauyang disebut dengan membuat hukum tanpadasar.

G. Sistematika Penulisan

Penulis merasa perlu memetakan pembahasan secara sistematis dalam bentuk kalimat. Hal ini untuk menjadi acuan penulis dalam merencanakan penelitian yang komprehensif. Rencana tesis ini terdiri dari enam bab, termasuk bab penutup yang terangkai secara kolektif antara satu dengan yang lainnya.

Bab pertama berjudul Pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, dan rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. BAB I ini akan menjadi landasan penulis dalam melakukan penelitian pada BAB-BAB selanjutnya.

Bab kedua ini meliputi tentang Penelitian Terdahulu sebagai pijakan Penulis untuk menentukan arah penelitiannya, di lanjutkan dengan kajian teori yang di gunakan penulis sebagai acuan untuk menentukan toeri mana saja yang cocok dengan penelitian ini, setelah di temukan toeri-teori yang cocok penulis melanjutkan dengan Kerangka Konseptual dan temuan kajian-kajiannya di lanjutkan di Bab-bab setelah ini.

Bab ketiga berjudul Diskursus Kebebasan Beragama dalam Hak Asasi Manusia serta Peran dan Prosedur Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Dalam bab ini, akan memaparkan perdebatan teoritik tentang argumen filosofis dan metodologis hukum Islam dan HAM dalam menyikapi isu perkawinan beda

agama. Diskursus hukum Islam di bab ini tidak hanya dilihat dari perspektif para ahli hukum Islam klasik, tetapi juga dari sudut pandang para ahli hukum Islam kontemporer. Sedangkan diskursus yang akan menjadi acuan penulis adalah instrumen hak asasi manusia internasional adalah seperti *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR), *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), *Universal Islamic Declaration of Human Rights* (UIDHR), dan *Cairo Declaration on Human Rights* (CDHR). Tema ini dibahas dalam bab III sebagai kerangka teori dalam memetakan argumen fatwa MUI tentang perkawinan beda agama di Indonesia. Selanjutnya, penulis akan memaparkan profil secara singkat dan fungsi Majelis Ulama Indonesia sebagai pemberi fatwa sejak ia didirikan sampai saat ini (terkait hal ini penulis membaginya dalam dua periode: era Orde Baru dan Reformasi). Penulis juga akan mendeskripsikan prosedur baku yang telah disepakati tentang sumber dan argumen filosofis Majelis Ulama Indonesia dan perannya dalam kebebasan beragama. Bab ini perlu dibahas karena menjadi awal pijakan penulis secara umum, sebelum menganalisis fatwa MUI tentang perkawinan beda agama secara khususnya.

Bab keempat berjudul nilai-nilai HAM dalam Fatwa MUI tentang perkawinan beda agama. Dalam bab ini, fatwa tersebut akan diuji dan dianalisis menggunakan perspektif Hak Asasi Manusia. Pengujian dalam perspektif Hak Asasi Manusia dibutuhkan untuk mengetahui bagaimana MUI membangun nilai-nilai HAM dalam fatwa perkawinan beda agama. Begitu juga, pengujian dalam perspektif hak asasi manusia dibutuhkan untuk

memahami apakah fatwa MUI ini sesuai dengan nilai-nilai hak asasi manusia, baik yang diberlakukan di Indonesia maupun di dunia internasional.

Bab kelima berisi Penutup dan Kesimpulan. Di dalamnya akan membahas tentang kesimpulan atas penelitian tentang argumentasi nilai-nilai HAM dalam fatwa MUI tentang perkawinan beda agama.



BAB II KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Pada dasarnya kajian pokok penelitian ini adalah meneliti tentang nilai-nilai HAM serta ijtihad atau istinbath hukum fatwa MUI seputar perkawinan beda agama. Berdasarkan objek yang dikaji tersebut, penulis menemukan sejumlah hasil penelitian baik berupa tesis, disertasi, jurnal dan karya ilmiah lainnya yang membentuk diskursus tentang fatwa MUI baik secara umum, maupun secara khusus tentang isu perkawinan beda agama. Adapun mengenai penelitian terdahulu diantara ialah yang dilakukan oleh Yusnindar Riza Firmansyah. Pembahasannya tentang bagaimana perkawinan beda agama menurut prespektif elite agama Islam dan Kristen. Dari hasil penelitian ini diketahui menemukan tiga pendapat, yaitu pertama melarang adanya perkawinan beda agama secara mutlak, kedua membolehkan ada yang ketiga melarang akan tetapi member dispensasi kepada mereka yang ingin menikah beda agama. Bedanya dengan penelitian penulis adalah pada focus penelitian, adapun Yusnindar Riza Firmansyah focus meneliti perkawinan beda agama menurut prespektif elite agama Islam dan Kristen. Sedangkan penulis focus pada nilai-nilai HAM tentang pernikahan beda agama.

Ali Imran M, meneliti “Legalitas Perkawinan Beda Agama Dalam Undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan (Analisis Yuridis dan Hukum Islam)”, bahwa Undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 yang hanya berakibat untuk memberikan perlindungan hukum, selebihnya hanya bertujuan dalam bidang administrasi sebagai informasi yang dibutuhkan dalam proses pendataan Negara. Perkawinan beda agama memiliki lebih banyak mudarat daripada maslahatnya menurut hukum Islam. Bedanya dengan penelitian penulis adalah focus peneliti membahas mengenai nilai-nilai HAM dalam fatwa pernikahan beda agama. Sedang Ali Imran hanya meneliti

Legalitas Perkawinan Beda Agama Dalam Undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan.

Rusmidah Lubis, meneliti “Efektivitas Komunikasi Majelis Ulama Indonesia Dalam Mensosialisasikan Fatwa Haram Merokok Di Kecamatan Kotapinang Kabupaten Labuhanbatu Selatan” yang membahas tentang efektifitas komunikasi yang di laksanakan oleh MUI Kotapinang dalam mensosialisasikan fatwa haram rokok melalui bentuk-bentuk efektifitas komunikasi personal dan komunikasi kelompok. Bedanya dengan penelitian penulis adalah focus peneliti membahas mengenai nilai-nilai HAM dalam fatwa tentang pernikahan beda agama. Sedangkan Rusmidah Lubis meneliti efektifitas komunikasi Majelis Ulama Indonesia Dalam Mensosialisasikan Fatwa Haram Merokok Di Kecamatan Kotapinang Kabupaten Labuhanbatu Selatan.

B. Kajian Teori

1. Pengertian Kebebasan Beragama

Perkawinan beda agama adalah bagian dari Kebebasan beragama, dan sudah di ketahui bersama bahwa isu kebebasan beragama telah menjadi pusat perhatian dalam pembahasan hak asasi manusia kontemporer.⁵⁷ Oleh karena itu, membahas kebebasan beragama tidak akan lepas dari pembahasan tentang hak asasi manusia, termasuk ketika membahas tentang diskursus pengertiannya. Kebebasan beragama baik dalam istilah bahasa Inggris *religious freedom* atau *religious liberty* memiliki pengertian yang sangat luas dan terkadang tidak jelas. M. Searle Bates berpendapat bahwa salah satu penyebabnya adalah karena istilah ini sering digunakan berkaitan dengan hubungan yang sangat kompleks tentang permasalahan-permasalahan kebebasan beragama yang melibatkan individu, agama, komunitas dan negara.⁵⁸ Pendapat ini juga diakui oleh Tore Lindholm (2004) yang menyebutkan bahwa terdapat dilema dalam menentukan

⁵⁷T. N. Madan, “Freedom of Religion,” *Economic and Political Weekly* 38 (2003): 1034.

⁵⁸M. Searle Bates, *Religious Liberty: An Inquiry* (New York: Harper and Brothers, 1946), 295.

pengertian kebebasan beragama dan berkeyakinan.⁵⁹ Dilema ini berawal dari diskursus tentang pengertian hak asasi manusia secara umum. Diskursus berpusat apakah hak asasi manusia –termasuk kebebasan beragama– merupakan hak-hak yang diyakini sebagai pemberian atau tuntutan ilahi, moralitas, atau sekedar produk hukum dan budaya? Sebagian tokoh mendefinisikannya sebagai hak alami setiap manusia, sedangkan yang lainnya mendefinisikannya sebagai hak yang diproduksi oleh tradisi-tradisi tertentu.⁶⁰ Selain pengertian kebebasan beragama itu sendiri yang memang sangat luas dan tidak pasti, diskursus tentang hak asasi manusia secara umum ini juga berpengaruh terhadap keragaman para tokoh dalam mendefinisikan kebebasan beragama tersebut.

Salah satu pengertian kebebasan beragama dijelaskan oleh M. Searle Bates dalam salah satu bukunya. Menurutnya kebebasan beragama adalah term yang menunjukkan pada kondisi yang terbebas dari keterpaksaan dan pengekangan. Dengan arti lain, kebebasan harus menyediakan peluang yang sama untuk melakukan sesuatu dan menjadi sesuatu yang bermanfaat.⁶¹ Dengan demikian, kebebasan beragama menurutnya adalah kemerdekaan dalam memilih tujuan atau jalan keagamaan yang diyakininya bermanfaat dan benar, tanpa adanya kemerdekaan dalam memilih maka tidak akan pernah ada kebebasan dan kepribadian moralitas.

Arvind Sharma, salah satu Guru Besar dari McGill University, Canada, menjelaskan pengertian kebebasan beragama yang sedikit mirip dengan pendapat Searle Bates di atas. Menurutnya, konsep kebebasan beragama dapat dijelaskan dengan menggunakan tiga pendekatan. Pertama, dengan meninjau tingkatan kebebasan beragama. Kedua, dengan meninjau jenis kebebasan beragama. Ketiga, dengan meninjau kendala dalam

⁵⁹Tore Lindholm, "Philosophical and Religious Justifications of Freedom of Religion or Belief", dalam Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr, dan Bahia G. Tahzib-Lic (ed), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), 22-24.

⁶⁰Burns H. Weston, "Human Rights," *Human Rights Quarterly* 6 (1984): 262.

⁶¹M. Searle Bates, *Religious Liberty*, 295.

kebebasan beragama.⁶² Arvind Sharma berpendapat bahwa untuk mendapatkan pengertian yang tepat tentang kebebasan beragama, terlebih dahulu harus paham tentang kebebasan. Menurutnya, konsep atau pengertian tentang kebebasan terkait dengan dua elemen dasar, yakni elemen yang mempresentasikan pilihan dan elemen yang mempresentasikan kemerdekaan dari pengekangan.⁶³ Dengan demikian, menurut Arvind Sharma, kebebasan beragama adalah tidak adanya keharusan, paksaan, atau kendala dalam pilihan dan tindakan keagamaan dan keyakinan.

Hal ini sesuai dengan penjelasan dalam salah satu kamus filsafat, yakni kebebasan didefinisikan sebagai kualitas tidak adanya rintangan nasib, keharusan, atau keadaan di dalam keputusan atau tindakan seseorang.⁶⁴ Di balik definisi yang disebut belakangan ini terkandung berbagai pengertian tentang kebebasan. Definisi dalam perspektif HAM yang menyatakan kebebasan sebagai 'kekuasaan atau kemampuan bertindak tanpa paksaan, ketiadaan kendala (hambatan), kekuasaan untuk memilih tindakan seseorang, yang seringkali dilihat di dalam arti kebebasan dasar (*fundamental freedom*). Dalam kamus filsafat, setidaknya ada lima pengertian tentang kebebasan, yaitu: (1) Kebebasan pada umumnya adalah keadaan tidak dipaksa atau ditentukan oleh sesuatu dari luar, sejauh kebebasan disatukan dengan kemampuan internal definitif dari penentuan-diri. (2) Penentuan-diri sendiri, pengendalian diri, pengaturan diri, pengarahan diri. (3) Kemampuan dari seorang pelaku untuk berbuat atau tidak berbuat sesuai dengan kemauan dan pilihannya. Selain itu, juga kemampuan bertindak sesuai dengan apa yang disukai, atau menjadi penyebab dari tindakan-tindakan sendiri. (4) Didorong dan diarahkan oleh motif, ideal, keinginan, dan dorongan yang dapat di terima sebagaimana dilawankan dengan paksaan, atau rintangan (kendala) eksternal atau

⁶² Arvind Sharma, *Problematizing Religious Freedom* (New York: Springer Media, 2011), 73.

⁶³ Arvind Sharma, *Problematizing Religious Freedom*, 74.

⁶⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 409.

internal. (5) Kemampuan untuk memilih dan kesempatan untuk memenuhi atau memperoleh pilihan itu. Adapun macam-macam kebebasan di antaranya adalah kebebasan fisik, kebebasan moral, kebebasan psikologis, kebebasan hati nurani yang mengikuti suara hati sendiri tanpa hambatan, kebebasan beragama, dan kebebasan untuk mengungkapkan pendapat sendiri di depan umum.⁶⁵

Pendapat ini juga diamini oleh beberapa filsuf yang menyamakan antara hak (*right*) dengan tuntutan. Menurut mereka, hak asasi adalah “*justifiable claim, on legal or moral grounds, to have or obtain something, or to act in a certain way*”.⁶⁶ Salah satu tokoh pendukung pandangan ini adalah Joel Feinberg yang berpendapat bahwa memiliki hak berarti memiliki tuntutan untuk melawan seseorang yang bertindak diskriminatif. Oleh karena itu, kebebasan beragama sebagai salah satu hak asasi manusia juga dapat menjadi salah satu alasan untuk melawan seseorang yang bertindak diskriminatif atas nama agama. Pendapat pertama dan kedua di atas dapat ditemukan dalam pengertian yang ditawarkan oleh Wesley Hohfeld. Ia menjelaskan bahwa hak kebebasan beragama dan berkeyakinan dapat dipahami sebagai salah satu dari empat kategori: 1) Kemerdekaan atas perilaku dan tindakan diskriminatif atas nama agama. 2) Tuntutan untuk melawan seseorang yang bertindak diskriminatif. 3) Kebebasan beragama sebagai salah satu kodrat kemanusiaan. 4) Kebebasan untuk melakukan dan memilih apapun yang diyakini. Analisis Wesley Hohfeld ini telah banyak diadopsi oleh para tokoh untuk kemudian dikembangkan menjadi dasar aturan-aturan dalam beberapa negara.⁶⁷

Pendapat yang lebih lengkap dijelaskan oleh Anat Scolnicov yang berpendapat bahwa kebebasan beragama merupakan hak individual, bukan hak kelompok. Ia berargumen bahwa hak asasi manusia, secara lahiriah, tidak dapat dikategorikan sebagai hak kelompok. Anat berargumen bahwa

⁶⁵Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 412.

⁶⁶Alison Dundes Renteln, “The Concept of Human Rights,” *Anthropos Institute* 83 (1988):344.

⁶⁷Alison Dundes Renteln, “The Concept of Human Rights,” *Anthropos Institute* 83 (1988):344.

wewenang kelompok melebihi wewenang individual seperti wewenang negara yang juga melebihi wewenang individual, oleh karena itu ia dapat dibenarkan dengan alasan lain, bukan dengan alasan tuntutan hak asasi manusia. Menurutnya, penerapan hak asasi manusia hanya tergantung pada keputusan-keputusan yang jelas oleh individu-individu yang otonom, sedangkan keputusan kelompok tidak dapat diidentifikasi dengan cara apapun, oleh karena itu keputusannya bukan merupakan hak asasi manusia.⁶⁸ Menurut penulis, pendapat-pendapat di atas secara tersirat, juga meyakini bahwa hak asasi manusia hanya terbatas pada individu-individu, bukan pada kelompok. Hal ini dapat dilihat dari pengertian yang merekajelaskan bahwa kebebasan adalah kemerdekaan seseorang dalam berbagai hal.

Pendapat di atas dibantah oleh Anthony Gill, Profesor ilmu politik dari Universitas Washington. Sebagai guru besar dalam ilmu politik, pendapatnya tentang definisi atau pengertian kebebasan beragama menggunakan perspektif politik. Menurutnya, kebebasan beragama adalah sebuah konsep besar yang mencakup beragam kebijakan pemerintah tidak hanya mengenai pemeluk dan tokoh, tetapi juga mengenai institusi-institusi keagamaan. Oleh karena itu, ia mengkaji kebebasan beragama sebagai persoalan regulasi pemerintahan.⁶⁹ Namun, Anthony Gill juga menyetujui pendapat yang diutarakan oleh G. Bromley Oxnam yang dianggap sebagai pendapat paling komprehensif tentang pengertian kebebasan beragama. Oxnam menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kebebasan beragama adalah kemerdekaan beribadah sesuai dengan keyakinan masing-masing, mendidik anak sesuai dengan keyakinan orangtuanya, kemerdekaan individual untuk mengganti agama yang dianutnya, kebebasan berkhutbah, mendidik, mempublikasikan, berdakwah, dan kemerdekaan untuk mengatur atau merencanakan sesuatu dan

⁶⁸Anat Scolnicov, *The Right to Religious Freedom in International Law: Between group rights and individual rights* (New York: Routledge, 2011), 56-57.

⁶⁹Anthony Gill, *The Political Origins of Religious Liberty* (New York: Cambridge University Press, 2008), 9-10.

memperoleh fasilitas untuk tujuan tersebut. Meskipun kebebasan beragama dapat dikategorikan sebagai tuntutan moral, akan tetapi ia juga dapat dipahami sebagai masalah kebijakan peraturan pemerintah dan berkaitan dengan berbagai isu yang beragam seperti persyaratan kewarganegaraan dan pembatasan penggunaan lahan.⁷⁰ Apa yang dijelaskan oleh Oxnam di atas menunjukkan bahwa sebenarnya kebebasan beragama tidak hanya terkait dengan hak keyakinan masing-masing personal, tetapi juga berkaitan dengan kebijakan mengenai hak properti, pendidikan, kepemilikan media, pidato publik. Sebagai contoh adalah akses individu untuk memeluk agama dan berhubungan atau menjangkau kaum agama lainnya merupakan bagian penting dari kebebasan beragama.

Penulis lebih setuju bila kebebasan beragama tidak hanya terkait dengan kemerdekaan individual, tetapi juga kemerdekaan kelompok dan kebijakan-kebijakan pemerintah yang terkait dengan masalah-masalah keagamaan seperti yang telah dijelaskan Anthony Gill dan G. Bromley Oxnam. Oleh karena itu, dari berbagai pendapat di atas, penulis menyimpulkan bahwa kebebasan beragama adalah kemerdekaan bagi individu untuk memilih segala aspek keagamaan dan keyakinannya, termasuk dalam memilih agama yang ia yakini. Aspek-aspek dalam keagamaan tersebut menjadi komponen-komponen kebebasan beragama yang harus dilindungi bagi seluruh masyarakat oleh negara. Komponen-komponen tersebut akan penulis paparkan pada sub-bab di bawah ini.

2. Komponen-Komponen Kebebasan Beragama

Penulis telah memaparkan di atas bahwa pengertian kebebasan beragama sangat luas, tidak hanya terbatas kepada kemerdekaan individual, tetapi juga kemerdekaan individu keagamaan dalam menjalankan fungsinya di masyarakat. Pengertian ini juga melahirkan komponen-komponen dalam permasalahan kebebasan beragama. Terdapat beberapa macam pembagian aspek atau komponen kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pertama

⁷⁰Anthony Gill, *The Political Origins of Religious Liberty*, 10.

komponen kebebasan beragama yang dijelaskan oleh Tore Lindholm dalam buku yang dieditnya bersama W. Cole Durham dan Bahia G. Tahzib-Lie. Menurut mereka, ada setidaknya delapan komponen yang di antaranya adalah:

a. Kebebasan internal

Setiap orang memiliki kebebasan berpikir, berkata sesuai hati nurani, dan beragama. Hak ini juga mencakup kebebasan untuk memiliki, memilih, memelihara, dan mengganti agama atau kepercayaan. Sesuai dengan penjelasan Komnas HAM Indonesia, yang dimaksud dengan kebebasan internal atau *internal freedom* adalah kebebasan yang tidak dapat diintervensi oleh Negara, sehingga negara tidak dapat menyatakan suatu aliran agama sesat atau tidak, meskipun kelompok yang ada dalam masyarakat menyatakan demikian.⁷¹

b. Kebebasan eksternal

Setiap orang memiliki kebebasan untuk menunjukkan agama dan keyakinannya baik pada saat mengajar, beribadah, maupun merayakan hari keagamaannya, baik sendiri maupun dalam hubungannya dengan individu lainnya, baik pada ranah publik atau privat. Menurut Komnas HAM Republik Indonesia, dalam kebebasan eksternal inilah negara di perbolehkan melakukan intervensi dalam bentuk undang-undang pada agama-agama terkait dengan penyebaran atau pelaksanaannya. Dengan catatan, intervensi tersebut harus didasarkan pada alasan yang diperlukan (*necessary*) untuk menjaga ketertiban umum (*publicorder*), kesehatan moral masyarakat (*public health and morals*), dan kebebasan dan hak-hak fundamental orang lain (*fundamental rights and freedom of others*).⁷² Robert A. Segal menjelaskan dua komponen di atas dengan istilah lain, yakni kekerasan internal yang ditujukan terhadap sesama penganut agama yang sama

⁷¹Dijelaskan dalam buku laporan Rencana Strategis Komnas Hak Asasi Manusia Tahun 2010-2014, 32-33.

⁷²Dijelaskan dalam buku laporan Rencana Strategis Komnas Hak Asasi Manusia Tahun 2010-2014, 33.

dan kekerasan eksternal yang ditujukan terhadap penganut agama lainnya.⁷³

c. Kehendak Bebas dari paksaan

Menurut John Wilson, perbedaan atas tindakan yang bebas dan tindakan yang dipaksa dapat dilihat dari apakah seseorang tersebut melakukan tindakan dengan kemauannya sendiri atau tidak.⁷⁴ Hal ini menunjukkan bahwa salah satu aspek atau kriteria kebebasan beragama adalah tidak adanya paksaan bagi seseorang yang dapat menghalanginya untuk memilih dan memiliki agama atau keyakinan yang sesuai dengan pilihan hatinya.

d. Bebas dari diskriminasi

Komponen kebebasan beragama yang nomer empat adalah bebas dari diskriminasi, yakni setiap negara wajib menghormati dan memastikan setiap hak seseorang untuk bebas dalam memilih agama dan sikap keagamaan tanpa ada perbedaan, seperti perbedaan ras, warna kulit, gender, bahasa, agama, pendapat politik, kepemilikan, atau status lainnya.

e. Hak-hak orangtua dan wali

Shazia Choudhry dalam sebuah artikelnya menjelaskan bahwa resistensi hak asasi manusia memang menyebar di seluruh bidang hukum, akan tetapi yang rentan dilanggar adalah hak-hak dalam keluarga, khususnya yang berkaitan dengan anak.⁷⁵ Oleh karena itu, Tore Lindholm mengkategorikannya sebagai salah satu komponen kebebasan beragama, yakni setiap negara wajib menghormati kebebasan orangtua untuk memastikan pendidikan agama dan moral

⁷³Robert A. Segal, "Violence internal and external" dalam *Religion, Terror and Violence: Religions Studies Perspectives*, ed. Bryan Rennie dan Philip L. Tite (New York: Routledge, 2008), 13-37.

⁷⁴John Wilson, "Freedom and Compulsion," *Oxford University Press on Behalf of the Mind Association* 67 (1958): 60.

⁷⁵Shazia Choudhry dan Helen Fenwick, "Taking the Rights of Parents and Children Seriously: Confronting the Welfare Principle under the Human Rights Act," *Oxford Journal of Legal Studies* 25 (2005): 453-492.

anaknya yang sesuai dengan keyakinan mereka. Hal ini untuk menjaga hak-hak anak dalam mendapat kebebasan beragama dan berkeyakinan sesuai dengan perkembangannya.



f. Kebebasan berkoperasi

Aspek terpenting dalam diskursus kebebasan beragama dan berkeyakinan, khususnya dalam peraturan-peraturan kontemporer, adalah untuk menjaga dan melindungi hak-hak komunitas keagamaan untuk mempresentasikan kepentingannya sebagai sebuah komunitas.

g. Pembatasan-pembatasan yang diizinkan dalam kebebasan eksternal

Kebebasan untuk memmanifestasikan agama dan keyakinan mungkin hanya tunduk pada batas-batas yang telah ditentukan oleh hukum dengan alasan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, dan moral atau hak-hak dasar orang lain.

3. Metode Fatwa MUI

Dalam ilmu ushul fiqh, fatwa berarti pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau faqih atas jawaban yang diajukan peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat. Fatwa yang dikemukakan mujtahid atau faqih tidak mesti diikuti oleh orang yang meminta fatwa dan fatwa tersebut tidak mempunyai daya ikat. Hal ini disebabkan, fatwa seorang mufti atau ulama di suatu tempat bisa saja berbeda dari fatwa ulama lain di tempat yang sama. Fatwa biasanya cenderung dinamis karena merupakan tanggapan terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa, isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, tetapi minimal responsif.

Tindakan memberi fatwa disebut *futya* atau *ifta'*, suatu istilah yang merujuk pada profesi pemberi nasehat. Pihak yang memberi fatwa disebut mufti, sedangkan pihak yang meminta disebut *al-Mustfti*. Peminta Fatwa bisa berupa perorangan, lembaga, ataupun siapa saja yang membutuhkannya.⁷⁶

Mayoritas ulama ushul mengatakan bahwa mufti boleh saja memfatwakan pendapat mujtahid yang masih hidup, dengan syarat mufti

⁷⁶KafrawiRidwan, dkk, ed, *Ensiklopedia Islam*, jilid II cet. IV, (Jakarta: PT. IchtiarBaru Van Hoeve, 2001), hal. 16

tersebut mengetahui landasan hukum serta jalan pikiran yang diperjuangkan mujtahid tersebut.

Sejak berdirinya tahun 1975 sampai saat ini, MUI telah banyak mengeluarkan fatwa yang mencakup bidang kehidupan, yaitu ibadah, perkawinan dan keluarga, makanan, kebudayaan, soal hubungan antar agama, ilmu kedokteran, keluarga berencana, gerakan Islam dan lain sebagainya.

Adapun metode yang digunakan oleh MUI dalam menetapkan fatwanya, seperti yang tercantum dalam dasar-dasar umum penetapan fatwa adalah sebagai berikut:⁷⁷

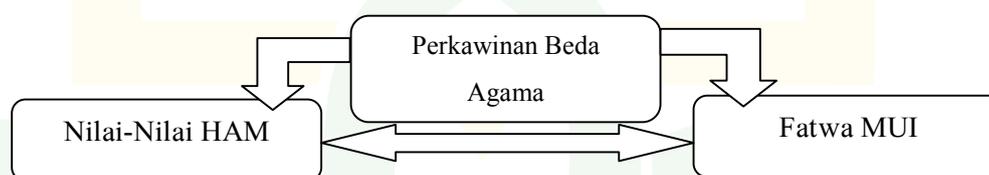
- a. Setiap keputusan fatwa harus mempunyai dasar atas Kitabullah dan Sunnah Rasul yang mu'tabbarah, serta tidak bertentangan dengan kemaslahatan umat.
- b. Jika tidak terdapat dalam Kitabullah dan Sunnah Rasul sebagaimana ditentukan pada pasal 2 ayat 1, keputusan fatwa hendaklah tidak bertentangan dengan ijma', Qiyas, yang mu'tabar, dan dalil-dalil hukum yang lain, seperti Ihtisan, Maslahah Mursalah, dan sad az-Zariah.
- c. Sebelum pengambilan keputusan fatwa hendaklah ditinjau pendapat-pendapat para imam mazhab terdahulu, baik yang berhubungan dengan dalil-dalil hukum maupun yang berhubungan dengan dalil yang dipergunakan oleh pihak yang berbeda pendapat.
- d. Pandangan tenaga ahli dalam bidang masalah yang akan diambil keputusan fatwanya dipertimbangkan.

Dari dasar-dasar umum penetapan fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, dapat diambil kesimpulan bahwa yang digunakan oleh MUI dalam menetapkan fatwanya adalah pertama dengan merujuk kepada Kitabullah

⁷⁷Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal, Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, (Jakarta: Departemen Agama, 2003), hal. 4-5

dan Sunnah Rasul. Apabila tidak ditemukan dalil-dalil dari Kitabullah dan Sunnah Rasul maka MUI merujuk kepada ijma, qiyas, istihsan, masalah mursalah, dan sad az-Zari'at serta pendapat-pendapat para imam-imam mazhab terdahulu. Dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan mazhab, maka yang difatwakan adalah hasil tarjih setelah memperhatikan fiqh muqaran dengan menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqh muqaran yang berhubungan dengan pentajrihan. Setelah melewati itu semua baru diambil pandangan tenaga ahli dalam bidang masalah yang akan diambil keputusan fatwanya. Tenaga ahli yang dimaksud adalah para pakar dalam bidangnya masing-masing. Dari semua keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa MUI dengan Komisi Fatwanya ketika menetapkan fatwanya akan memutuskan suatu permasalahan berdasarkan kemaslahatan umat, dengan merujuk kepada metode para alim ulama terdahulu.

C. Kerangka Konseptual



IAIN JEMBER

BAB III

DISKURSUS KEBEBASAN BERAGAMA DALAM HUKUM ISLAM DAN

HAK ASASI MANUSIA SERTA PERAN DAN PROSEDUR FATWA

MAJELIS ULAMA INDONESIA

Bab ini akan memaparkan beberapa diskursus yang digunakan penulis sebagai kerangka teori dalam mengkaji fatwa Majelis Ulama Indonesia terkait dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan. *Pertama*, pemaparan tentang komponen-komponen yang harus dipenuhi dalam konteks kebebasan beragama dan berkeyakinan. *Kedua*, pemaparan tentang diskursus kebebasan beragama dalam hukum Islam. *Ketiga*, pemaparan tentang diskursus kebebasan beragama dalam instrumen-instrumen hak asasi manusia internasional. Ketiga pembahasan tersebut akan menjadi pijakan awal penulis pada Bab IV ketika mengkaji sejauhmana argumentasi fatwa Majelis Ulama Indonesia dibangun dan sejauhmana fatwa Majelis Ulama Indonesia terkait dengan kebebasan beragama tidak melanggar hak-hak asasi manusia seseorang. Dengan demikian, akan didapatkan sebuah kajian tentang fatwa Majelis Ulama Indonesia yang lebih komprehensif.

A. Diskursus Ontologis Kebebasan Beragama

1. Pengertian Kebebasan Beragama

Kebebasan beragama telah menjadi pusat perhatian dalam pembahasan hak asasi manusia kontemporer.⁷⁸ Oleh karena itu, membahas kebebasan beragama tidak akan lepas dari pembahasan tentang hak asasi

⁷⁸T. N. Madan, "Freedom of Religion," *Economic and Political Weekly* 38 (2003): 1034.

manusia, termasuk ketika membahas tentang diskursus pengertiannya. Kebebasan beragama baik dalam istilah bahasa Inggris *religious freedom* atau *religious liberty* memiliki pengertian yang sangat luas dan terkadang tidak jelas. M. Searle Bates berpendapat bahwa salah satu penyebabnya adalah karena istilah ini sering digunakan berkaitan dengan hubungan yang sangat kompleks tentang permasalahan-permasalahan kebebasan beragama yang melibatkan individu, agama, komunitas dan negara.⁷⁹ Pendapat ini juga diakui oleh Tore Lindholm (2004) yang menyebutkan bahwa terdapat dilema dalam menentukan pengertian kebebasan beragama dan berkeyakinan.⁸⁰ Dilema ini berawal dari diskursus tentang pengertian hak asasi manusia secara umum. Diskursus berpusat apakah hak asasi manusia termasuk kebebasan beragama merupakan hak-hak yang diyakini sebagai pemberian atau tuntutan ilahi, moralitas, atau sekedar produk hukum dan budaya? Sebagian tokoh mendefinisikannya sebagai hak alami setiap manusia, sedangkan yang lainnya mendefinisikannya sebagai hak yang diproduksi oleh tradisi-tradisi tertentu.⁸¹ Selain pengertian kebebasan beragama itu sendiri yang memang sangat luas dan tidak pasti, diskursus tentang hak asasi manusia secara umum ini juga berpengaruh terhadap keragaman para tokoh dalam mendefinisikan kebebasan beragama tersebut.

⁷⁹M. Searle Bates, *Religious Liberty: An Inquiry* (New York: Harper and Brothers, 1946), 295.

⁸⁰Tore Lindholm, "Philosophical and Religious Justifications of Freedom of Religion or Belief", dalam Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr, dan Bahia G. Tahzib-Lie (ed), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), 22-24.

⁸¹Burns H. Weston, "Human Rights," *Human Rights Quarterly* 6 (1984): 262.

Salah satu pengertian kebebasan beragama dijelaskan oleh M. Searle Bates dalam salah satu bukunya. Menurutnya kebebasan beragama adalah term yang menunjukkan pada kondisi yang terbebas dari keterpaksaan dan pengekangan. Dengan arti lain, kebebasan harus menyediakan peluang yang sama untuk melakukan sesuatu dan menjadi sesuatu yang bermanfaat.⁸² Dengan demikian, kebebasan beragama menurutnya adalah kemerdekaan dalam memilih tujuan atau jalan keagamaan yang diyakininya bermanfaat dan benar, tanpa adanya kemerdekaan dalam memilih maka tidak akan pernah ada kebebasan dan kepribadian moralitas.

Arvind Sharma, salah satu Guru Besar dari McGill University, Canada, menjelaskan pengertian kebebasan beragama yang sedikit mirip dengan pendapat Searle Bates di atas. Menurutnya, konsep kebebasan beragama dapat dijelaskan dengan menggunakan tiga pendekatan. Pertama, dengan meninjau tingkatan kebebasan beragama. Kedua, dengan meninjau jenis kebebasan beragama. Ketiga, dengan meninjau kendala dalam kebebasan beragama.⁸³ Arvind Sharma berpendapat bahwa untuk mendapatkan pengertian yang tepat tentang kebebasan beragama, terlebih dahulu harus paham tentang kebebasan. Menurutnya, konsep atau pengertian tentang kebebasan terkait dengan dua elemen dasar, yakni elemen yang mempresentasikan pilihan dan elemen yang

⁸²M. Searle Bates, *Religious Liberty*, 295.

⁸³Arvind Sharma, *Problematizing Religious Freedom* (New York: Springer Media, 2011), 73.

mempresentasikan kemerdekaan dari pengekangan.⁸⁴ Dengan demikian, menurut Arvind Sharma, kebebasan beragama adalah tidak adanya keharusan, paksaan, atau kendala dalam pilihan dan tindakan keagamaan dan keyakinan.

Hal ini sesuai dengan penjelasan dalam salah satu kamus filsafat, yakni kebebasan didefinisikan sebagai kualitas tidak adanya rintangan nasib, keharusan, atau keadaan di dalam keputusan atau tindakan seseorang.⁸⁵ Di balik definisi yang disebut belakangan ini terkandung berbagai pengertian tentang kebebasan. Definisi dalam perspektif HAM yang menyatakan kebebasan sebagai 'kekuasaan atau kemampuan bertindak tanpa paksaan, ketiadaan kendala (hambatan), kekuasaan untuk memilih tindakan seseorang, yang seringkali dilihat di dalam arti kebebasan dasar (*fundamental freedom*). Dalam kamus filsafat, setidaknya ada lima pengertian tentang kebebasan, yaitu: (1) Kebebasan pada umumnya adalah keadaan tidak dipaksa atau ditentukan oleh sesuatu dari luar, sejauh kebebasan disatukan dengan kemampuan internal definitif dari penentuan-diri. (2) Penentuan-diri sendiri, pengendalian diri, pengaturan diri, pengarahan diri. (3) Kemampuan dari seorang pelaku untuk berbuat atau tidak berbuat sesuai dengan kemauan dan pilihannya. Selain itu, juga kemampuan bertindak sesuai dengan apa yang disukai, atau menjadi penyebab dari tindakan-tindakan sendiri. (4) Didorong dan diarahkan oleh motif, ideal, keinginan, dan dorongan yang dapat diterima sebagaimana

⁸⁴Arvind Sharma, *Problematizing Religious Freedom*, 74.

⁸⁵Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 409.

dilawankan dengan paksaan, atau rintangan (kendala) eksternal atau internal. (5) Kemampuan untuk memilih dan kesempatan untuk memenuhi atau memperoleh pilihan itu. Adapun macam-macam kebebasan di antaranya adalah kebebasan fisik, kebebasan moral, kebebasan psikologis, kebebasan hati nurani yang mengikuti suara hati sendiri tanpa hambatan, kebebasan beragama, dan kebebasan untuk mengungkapkan pendapat sendiri di depan umum.⁸⁶

Pendapat ini juga diamini oleh beberapa filsuf yang menyamakan antara hak (*right*) dengan tuntutan. Menurut mereka, hak asasi adalah “*justifiable claim, on legal or moral grounds, to have or obtain something, or to act in a certain way*”.⁸⁷ Salah satu tokoh pendukung pandangan ini adalah Joel Feinberg yang berpendapat bahwa memiliki hak berarti memiliki tuntutan untuk melawan seseorang yang bertindak diskriminatif. Oleh karena itu, kebebasan beragama sebagai salah satu hak asasi manusia juga dapat menjadi salah satu alasan untuk melawan seseorang yang bertindak diskriminatif atas nama agama. Pendapat pertama dan kedua di atas dapat ditemukan dalam pengertian yang ditawarkan oleh Wesley Hohfeld. Ia menjelaskan bahwa hak kebebasan beragama dan berkeyakinan dapat dipahami sebagai salah satu dari empat kategori: 1) Kemerdekaan atas perilaku dan tindakan diskriminatif atas nama agama. 2) Tuntutan untuk melawan seseorang yang bertindak diskriminatif. 3) Kebebasan beragama sebagai salah satu kodrat kemanusiaan. 4) Kebebasan untuk

⁸⁶Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 412.

⁸⁷Alison Dundes Renteln, “The Concept of Human Rights,” *Anthropos Institute* 83 (1988):344.

melakukan dan memilih apapun yang diyakini. Analisis Wesley Hohfeld ini telah banyak diadopsi oleh para tokoh untuk kemudian dikembangkan menjadi dasar aturan-aturan dalam beberapa negara.⁸⁸

Pendapat yang lebih lengkap dijelaskan oleh Anat Scolnicov yang berpendapat bahwa kebebasan beragama merupakan hak individual, bukan hak kelompok. Ia berargumen bahwa hak asasi manusia, secara lahiriah, tidak dapat dikategorikan sebagai hak kelompok. Anat berargumen bahwa wewenang kelompok melebihi wewenang individual seperti wewenang negara yang juga melebihi wewenang individual, oleh karena itu ia dapat dibenarkan dengan alasan lain, bukan dengan alasan tuntutan hak asasi manusia. Menurutnya, penerapan hak asasi manusia hanya tergantung pada keputusan-keputusan yang jelas oleh individu-individu yang otonom, sedangkan keputusan kelompok tidak dapat diidentifikasi dengan cara apapun, oleh karena itu keputusannya bukan merupakan hak asasi manusia.⁸⁹ Menurut penulis, pendapat-pendapat di atas secara tersirat, juga meyakini bahwa hak asasi manusia hanya terbatas pada individu-individu, bukan pada kelompok. Hal ini dapat dilihat dari pengertian yang merekajelaskan bahwa kebebasan adalah kemerdekaan seseorang dalam berbagai hal.

Pendapat di atas dibantah oleh Anthony Gill, Profesor ilmu politik dari Universitas Washington. Sebagai guru besar dalam ilmu politik,

⁸⁸ Alison Dundes Renteln, "The Concept of Human Rights," *Anthropos Institute* 83 (1988):344.

⁸⁹ Anat Scolnicov, *The Right to Religious Freedom in International Law: Between group rights and individual rights* (New York: Routledge, 2011), 56-57.

pendapatnya tentang definisi atau pengertian kebebasan beragama menggunakan perspektif politik. Menurutnya, kebebasan beragama adalah sebuah konsep besar yang mencakup beragam kebijakan pemerintah tidak hanya mengenai pemeluk dan tokoh, tetapi juga mengenai institusi-institusi keagamaan. Oleh karena itu, ia mengkaji kebebasan beragama sebagai persoalan regulasi pemerintahan.⁹⁰ Namun, Anthony Gill juga menyetujui pendapat yang diutarakan oleh G. Bromley Oxnam yang dianggap sebagai pendapat paling komprehensif tentang pengertian kebebasan beragama. Oxnam menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kebebasan beragama adalah kemerdekaan beribadah sesuai dengan keyakinan masing-masing, mendidik anak sesuai dengan keyakinan orangtuanya, kemerdekaan individual untuk mengganti agama yang dianutnya, kebebasan berkhotbah, mendidik, mempublikasikan, berdakwah, dan kemerdekaan untuk mengatur atau merencanakan sesuatu dan memperoleh fasilitas untuk tujuan tersebut. Meskipun kebebasan beragama dapat dikategorikan sebagai tuntutan moral, akan tetapi ia juga dapat dipahami sebagai masalah kebijakan peraturan pemerintah dan berkaitan dengan berbagai isu yang beragam seperti persyaratan kewarganegaraan dan pembatasan penggunaan lahan.⁹¹ Apa yang dijelaskan oleh Oxnam di atas menunjukkan bahwa sebenarnya kebebasan beragama tidak hanya terkait dengan hak keyakinan masing-masing

⁹⁰Anthony Gill, *The Political Origins of Religious Liberty* (New York: Cambridge University Press, 2008), 9-10.

⁹¹Anthony Gill, *The Political Origins of Religious Liberty*, 10.

personal, tetapi juga berkaitan dengan kebijakan mengenai hak properti, pendidikan, kepemilikan media, pidato publik. Sebagai contoh adalah akses jamaat untuk datang bersama-sama membangun tempat ibadah dan berhubungan atau menjangkau kaum agama lainnya merupakan bagian penting dari kebebasan beragama.

Penulis lebih setuju bila kebebasan beragama tidak hanya terkait dengan kemerdekaan individual, tetapi juga kemerdekaan kelompok dan kebijakan-kebijakan pemerintah yang terkait dengan masalah-masalah keagamaan seperti yang telah dijelaskan Anthony Gill dan G. Bromley Oxnam. Oleh karena itu, dari berbagai pendapat di atas, penulis menyimpulkan bahwa kebebasan beragama adalah kemerdekaan bagi individu atau kelompok untuk memilih segala aspek keagamaan dan keyakinannya, termasuk dalam memilih agama yang diyakini. Aspek-aspek dalam keagamaan tersebut menjadi komponen-komponen kebebasan beragama yang harus dilindungi bagi seluruh masyarakat oleh negara. Komponen-komponen tersebut akan penulis paparkan pada sub-bab di bawah ini.

2. Komponen-Komponen Kebebasan Beragama

Penulis telah memaparkan di atas bahwa pengertian kebebasan beragama sangat luas, tidak hanya terbatas kepada kemerdekaan individual, tetapi juga kemerdekaan kelompok keagamaan dalam menjalankan fungsinya di masyarakat. Pengertian ini juga melahirkan komponen-komponen dalam permasalahan kebebasan beragama. Terdapat beberapa

macam pembagian aspek atau komponen kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pertama komponen kebebasan beragama yang dijelaskan oleh Tore Lindholm dalam buku yang dieditnya bersama W. Cole Durham dan Bahia G. Tahzib-Lie. Menurut mereka, ada setidaknya delapan komponen yang di antaranya adalah:

a. Kebebasan internal

Setiap orang memiliki kebebasan berpikir, berkata sesuai hati nurani, dan beragama. Hak ini juga mencakup kebebasan untuk memiliki, memilih, memelihara, dan mengganti agama atau kepercayaan. Sesuai dengan penjelasan Komnas HAM Indonesia, yang dimaksud dengan kebebasan internal atau *internal freedom* adalah kebebasan yang tidak dapat diintervensi oleh Negara, sehingga negara tidak dapat menyatakan suatu aliran agama sesat atau tidak, meskipun kelompok yang ada dalam masyarakat menyatakan demikian.⁹²

b. Kebebasan eksternal

Setiap orang memiliki kebebasan untuk menunjukkan agama dan keyakinannya baik pada saat mengajar, beribadah, maupun merayakan hari keagamaannya, baik sendiri maupun dalam hubungannya dengan individu lainnya, baik pada ranah publik atau privat. Menurut Komnas HAM Republik Indonesia, dalam kebebasan eksternal inilah negara diperbolehkan melakukan intervensi dalam bentuk undang-undang pada agama-agama terkait dengan penyebaran

⁹²Dijelaskan dalam buku laporan Rencana Strategis Komnas Hak Asasi Manusia Tahun 2010-2014, 32-33.

atau pelaksanaannya. Dengan catatan, intervensi tersebut harus didasarkan pada alasan yang diperlukan (*necessary*) untuk menjaga ketertiban umum (*public order*), kesehatan dan moral masyarakat (*public health and morals*), dan kebebasan dan hak-hak fundamental orang lain (*fundamental rights and freedom of others*).⁹³ Robert A. Segal menjelaskan dua komponen di atas dengan istilah lain, yakni kekerasan internal yang ditujukan terhadap sesama penganut agama yang sama dan kekerasan eksternal yang ditujukan terhadap penganut agama lainnya.⁹⁴

c. Kehendak Bebas dari paksaan

Menurut John Wilson, perbedaan atas tindakan yang bebas dan tindakan yang dipaksa dapat dilihat dari apakah seseorang tersebut melakukan tindakan dengan kemauannya sendiri atau tidak.⁹⁵ Hal ini menunjukkan bahwa salah satu aspek atau kriteria kebebasan beragama adalah tidak adanya paksaan bagi seseorang yang dapat menghalanginya untuk memilih dan memiliki agama atau keyakinan yang sesuai dengan pilihan hatinya.

d. Bebas dari diskriminasi

Komponen kebebasan beragama yang nomor empat adalah bebas dari diskriminasi, yakni setiap negara wajib menghormati dan

⁹³Dijelaskan dalam buku laporan Rencana Strategis Komnas Hak Asasi Manusia Tahun 2010-2014, 33.

⁹⁴Robert A. Segal, "Violence internal and external" dalam *Religion, Terror and Violence: Religions Studies Perspectives*, ed. Bryan Rennie dan Philip L. Tite (New York: Routledge, 2008), 13-37.

⁹⁵John Wilson, "Freedom and Compulsion," *Oxford University Press on Behalf of the Mind Association* 67 (1958): 60.

memastikan setiap hak seseorang untuk bebas dalam memilih agama dan sikap keagamaan tanpa ada perbedaan, seperti perbedaan ras, warna kulit, gender, bahasa, agama, pendapat politik, kepemilikan, atau status lainnya.

e. Hak-hak orangtua dan wali

Shazia Choudhry dalam sebuah artikelyamenjelaskan bahwa resistensi hak asasi manusia memang menyebar di seluruh bidang hukum, akan tetapi yang rentan dilanggar adalah hak-hak dalam keluarga, khususnya yang berkaitan dengan anak.⁹⁶ Oleh karena itu, Tore Lindholm mengkategorikannya sebagai salah satu komponen kebebasan beragama, yakni setiap negara wajib menghormati kebebasan orangtua untuk memastikan pendidikan agama dan moral anaknya yang sesuai dengan keyakinan mereka. Hal ini untuk menjaga hak-hak anak dalam mendapat kebebasan beragama dan berkeyakinan sesuai dengan perkembangannya.

IAIN JEMBER

⁹⁶Shazia Choudhry dan Helen Fenwick, "Taking the Rights of Parents and Children Seriously: Confronting the Welfare Principle under the Human Rights Act," *Oxford Journal of Legal Studies* 25 (2005): 453-492.

f. Kebebasan berkoperasi

Aspek terpenting dalam diskursus kebebasan beragama dan berkeyakinan, khususnya dalam peraturan-peraturan kontemporer, adalah untuk menjaga dan melindungi hak-hak komunitas keagamaan untuk mempresentasikan kepentingannya sebagai sebuah komunitas.

g. Pembatasan-pembatasan yang diizinkan dalam kebebasan eksternal

Kebebasan untuk memmanifestasikan agama dan keyakinan mungkin hanya tunduk pada batas-batas yang telah ditentukan oleh hukum dengan alasan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, dan moral atau hak-hak dasar orang lain.

h. Bebas dari pengurangan

Setiap negara tidak dapat mengurangi hak seseorang dalam kebebasan beragama atau berkeyakinan, bahkan di saat-saat darurat publik. Hal ini karena hak asasi seseorang merupakan hak alami yang ia miliki sejak ia lahir.

Delapan komponen dalam hak asasi kebebasan beragama dan berkeyakinan di atas ini dapat ditemukan dalam kodifikasi-kodifikasi internasional dan moral-moral hak asasi manusia. Menurut Tore Lindholm dan koleganya, ketika komponen-komponen kebebasan beragama dan berkeyakinan di atas juga mengindikasikan bahwa kelompok atau komunitas agama juga memiliki hak kebebasan. Hal ini dapat dilihat dalam penjelasan Dewan Eropa (*The Council of Europe*) dan Organisasi Keamanan dan Kerjasama Eropa (*Organization for Security and Co-operation in*

Europe) yang menjelaskan bahwa hak kebebasan beragama dan hak untuk kebebasan berserikat memerlukan hak komunitas agama untuk memperoleh status hukum untuk melaksanakan urusan mereka.⁹⁷

David Llewellyn dan H. Victor Conde dalam artikelnya menjelaskan bahwa terdapat beberapa aspek dalam upaya melindungi implementasi kebebasan beragama dan berkeyakinan. Secara umum ada tiga aspek yakni:

- a. Hak kebebasan untuk memilih agama yang diyakini
- b. Hak kebebasan untuk menunjukkan dan mengeskpresikan agama yang diyakininya
- c. Hak bebas dari paksaan dan kekerasan atas nama agama.⁹⁸

Aspek-aspek tersebut dibagi menjadi beberapa bagian. Bagian-bagian tersebut dapat dipahami dari pasal 6 *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief* yang dideklarasikan pada tahun 1981.

- a. Kebebasan beribadah dan mengadakan acara-acara keagamaan lainnya serta kebebasan membangun tempat ibadah.
- b. Kebebasan membangun dan memelihara lembaga amal dan kemanusiaan.
- c. Kebebasan membuat, memperoleh, dan menggunakan artikel dan materi yang berhubungan dengan ritual dan kebiasaan agama-agama.

⁹⁷Nazila Ghaneawith The Editors, "Introduction," dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* ed. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr, dan Bahia G. Tahzib-Lic, (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), xxxvii-xiii.

⁹⁸David Llewellyn dan H. Victor Conde, "Freedom of Religion or Belief under International Humanitarian Law and International Criminal Law" dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* ed. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr, dan Bahia G. Tahzib-Lic (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), 134-136.

- d. Kebebasan untuk menulis dan menyebarkan publikasi yang relevan dengan keyakinan agama-agama.
- e. Kebebasan untuk mengajarkan agama dan keyakinan di tempat-tempat yang sesuai dengan tujuan pengajaran tersebut.
- f. Kebebasan untuk meminta dan menerima bantuan ekonomi dan bantuan lainnya baik dari individu maupun dari lembaga tertentu.
- g. Kebebasan untuk melatih, menunjuk atau memilih pemimpin yang tepat sesuai dengan persyaratan dan standardari setiap agama atau keyakinan.
- h. Kebebasan untuk merayakan hari libur dan upacara sesuai dengan ajaran agama seseorang keyakinan.
- i. Kebebasan untuk membangun dan menjaga komunikasi dengan individu dan masyarakat dalam hal agama dan kepercayaan, baik di tingkat nasional atau internasional.⁹⁹

Hal yang sama juga dijelaskan oleh Wahid Institute. Menurut mereka, ada dua wilayah kebebasan beragama yang dapat menjadi standar. Pertama adalah *forum internum*, yakni kebebasan internal yang berisi kebebasan hati nurani untuk meyakini, menganut dan berpindah agama dan keyakinan serta hak untuk tidak dipaksa menganut atau tidak menganut suatu agama atau keyakinan. Hak-hak kebebasan ini mengacu kepadainstrumen-instrumen hukum di bawah ini:

⁹⁹David Llewellyn dan H. Victor Conde, "Freedom of Religion or Belief under International Humanitarian Law and International Criminal Law" dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr, dan Bahia G. Tahzib-Lic (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), 139.

- a. Hak kebebasan untuk menganut dan berpindah agama.
- b. Hak untuk tidak dipaksa menganut atau tidak menganut suatu agama atau kepercayaan tertentu.

Kedua adalah *forum externum*, yakni kebebasan eksternal untuk memmanifestasikan agama dan keyakinan dalam bentuk beribadah baik secara pribadi maupun bersama-sama baik secara tertutup maupun terbuka, kebebasan untuk mendirikan tempat ibadah, hak kebebasan untuk menggunakan simbol-simbol agama, hak kebebasan untuk merayakan hari besar agama, hak kebebasan untuk menetapkan pemimpin agama, hak untuk mengajarkan dan menyebarkan ajaran agama, hak orang tua untuk mendidik agama kepada anaknya, hak untuk mendirikan dan mengelola organisasi keagamaan.¹⁰⁰

Pemaparan berbagai penjelasan di atas tentang aspek-aspek dan komponen-komponen kebebasan beragama, menjelaskan satu kerangka teori yang sama. Secara sederhana kerangka teori kebebasan beragama tersebut dapat dipetakan dalam bentuk tabel di bawah ini.

Forum / Kebebasan internum	<ol style="list-style-type: none"> a. Hak untuk tidak dipaksa menganut atau tidak menganut agama tertentu. b. Kebebasan menganut dan berpindah agama.
Forum / Kebebasan eksternum	<ol style="list-style-type: none"> a. Kebebasan untuk beribadah baik secara pribadi maupun bersama-sama, baik secara tertutup maupun terbuka. b. Kebebasan untuk mendirikan

¹⁰⁰ Annual Report the Wahid Institute tentang Kebebasan Beragama dan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2008, 13-14.

	<p>tempat ibadah.</p> <p>c. Kebebasan untuk menggunakan simbol-simbol agama.</p> <p>d. Kebebasan untuk merayakan hari besar agama.</p> <p>e. Kebebasan untuk menetapkan pemimpin agama.</p> <p>f. Kebebasan untuk berpendapat, mengajarkan dan menyebarkan agama.</p> <p>g. Kebebasan orang tua untuk mendidikan agama anaknya.</p> <p>h. Kebebasan untuk mendirikan dan mengelola organisasi keagamaan.</p>
--	--

Semua pembagian komponen-komponen di atas tersebut penting untuk dijelaskan karena penulis akan menjadikannya sebagai *framework theory* atau kerangka teori dalam meneliti fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang perkawinan beda agama perspektif hukum Islam dan hak asasi manusia.

B. Argumen Epistemologis perkawinan beda agama yang berkaitan dengan kebebasan beragama dalam Hukum Islam: Klasik dan Kontemporer.

Sebelum membahas kebebasan beragama dalam perspektif hukum Islam, perlu kiranya dijelaskan secara singkat tentang relativitas hukum Islam secara umum mengenai perkawinan beda agama. Hukum Islam bersifat dinamis, tergantung pada perubahan konteks waktu, tempat, dan kondisi.¹⁰¹ Pengertian relatif di sini adalah perubahan argumentasi dan produk

¹⁰¹Terkait dengan hal ini, terdapat sebuah kaidah yang menjadi legitimasi perubahan tersebut, yakni: *تغيير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال الفتوان*. Artinya adalah sebuah fatwa atau produk hukum berubah sesuai dengan kebutuhan konteks waktu, tempat, adat-istiadat, dan kondisi yang

hukum yang awalnya dilarang menjadi diperbolehkan, legal menjadi illegal, atau dipidana menjadi tidak dipidana.¹⁰² Relativitas dan dinamika hukum Islam tersebut merupakan kausalitas dari perubahan faktor politik, sosial, dan ekonomi yang selalu berkembang.¹⁰³ Relativitas ini juga terjadi pada permasalahan hak kebebasan beragama, yakni perbedaan-perbedaan hukum yang difatwakan oleh para ahli hukum Islam klasik dan kontemporer sesuai dengan konteks sosial dan politik tertentu. Oleh karena itu, sangat niscaya bila terdapat perbedaan-perbedaan argumentatif dalam menyikapi konsep kebebasan beragama dalam Islam, baik pada masa klasik ataupun masa kontemporer saat ini.

Terdapat dua teori utama terkait dengan argumentasi kebebasan beragama dalam hukum Islam. Pertama, teori yang berkesimpulan bahwa argumentasi-argumentasi klasik cenderung melahirkan hukum yang intoleran dengan kebebasan beragama. Kelompok yang mendukung teori ini mayoritas melakukan rekonstruksi atas argumentasi-argumentasi filosofis dan metodologis klasik. Kedua, teori yang berkesimpulan bahwa argumentasi klasik masih menjadi argumen yang komprehensif dan sesuai dengan semangat zaman, serta teori-teori hukum klasik dianggap masih memiliki komitmen yang tinggi untuk menghadirkan hukum Islam yang pluralis. Tokoh-tokoh yang mendukung kesimpulan teori pertama di antaranya adalah

meliputi hukum tersebut. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arāby, 1983), 226.

¹⁰² Ismā'īl Kuksāl, *Taghayyur al-Aḥkām fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Risālah, 2000), 27.

¹⁰³ Wael B. Hallaq, "From Fatwās to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society* 1 (1994): 29-65.

Abdullahi Ahmed an-Na'im yang berpendapat bahwasanya argumentasi-argumentasi hukum Islam klasik (dalam bahasa an-Na'im disebut dengan *the historical formulation of shari'ah*) cenderung melahirkan hukum yang mengekang kebebasan beragama. Oleh karena itu, menurutnya, perlindungan kebebasan beragama dalam hukum Islam klasik tidak cukup bila ditetapkan dengan standar Universal Declaration of Human Rights (UDHR) yang meneguhkan kesetaraan manusia tanpa melihat agama dan faktor lainnya.¹⁰⁴ An-Na'im berupaya mendekonstruksi argumentasi-argumentasi metodologis klasik untuk melahirkan argumentasi-argumentasi baru dalam perlindungan hak asasi manusia (salah satu yang menjadi konsen an-Na'im adalah kebebasan beragama) yang akan penulis jelaskan pada sub bab di bawah.

Tokoh lainnya yang mendukung teori utama adalah Hasan Hanafi. Menurutya, argumentasi metodologis hukum Islam klasik cenderung *teks-oriented*, yakni masih memprioritaskan teks daripada realitas dan memprioritaskan kata daripada makna. Salah satu dampak dari argumentasi tersebut adalah lahirnya produk hukum yang mengekang kebebasan beragama. Oleh karena itu, Hasan Hanafi berupaya merekonstruksi usul fikih dengan lebih menitikberatkan pada konteks dan realitas daripada teks, seperti dalam ilmu *uṣūl al-dīn* yang lebih menitikberatkan pada revolusi daripada akidah, dan dalam ilmu hikmah yang lebih menitikberatkan pada kreatifitas

¹⁰⁴ Abdullahi A. an-Na'im dan Louis Henkin, "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate," *American Society of International Law* 94 (2000): 98.

daripadakekauan.¹⁰⁵Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen mendukung gagasan Hasan Hanafi tersebut. Mereka berpendapat bahwa penafsiran-penafsiran literal atas al-Qur'an dan hadits(penafsiran-penafsiran model ini sering identik dengan argumen hukum Islam klasik) cenderung melahirkan ruang pemisah antara batas-batas toleransi dalam al-Qur'an dan hadits dengan standar internasional hak asasi manusia. Menurut mereka berdua,model penafsiran tersebut sampai saat ini masih digunakan oleh sebagian kelompok yang disebut dengan *Muslim Tradisionalis*. Selain itu, alasan lain sebab adanya perdebatan antara hukum Islam dan standar hak asasi manusia adalah bahwa proyek standar hak asasi manusia dianggap tidak lebih dari sekedar upaya kolonialisme baru untuk menguasai dunia timur, khususnya dunia Islam.¹⁰⁶

Pendapat lain yang mendukung teori pertama, yakni teori yang menjelaskan bahwa argumentasi-argumentasi klasik cenderung melahirkan hukum yang intoleran dengan kebebasan beragama adalah kesimpulan Ali S. Asani dalam jurnal berjudul *Pluralism, Intolerance, and the Qur'an*.Menurutnya, argumentasi hukum Islam klasik tidak lagi relevan untuk diterapkan pada masa saat ini. Hal itu dikarenakan adanya perbedaan konteks sosial dan politik dengan masa saat ini. Menurutnya, penafsiran-penafsiran klasik tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan dalam al-Qur'an

¹⁰⁵Hasan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqī'*(al-Qāhīrah: Markaz al-Kitāb lil Nashr, 2005), II: 583.

¹⁰⁶Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen, "Framing the debate on Islam and human rights," dalam *Islam and Human Rights in Practice: Perspectives across the Ummah*, ed. Shahram Akbarzadendan Benjamin MacQueen (New York: Routledge, 2008), 1-3.

disesuaikan dengan tujuan politik, sosial, dan budaya pada saat itu.¹⁰⁷ Ia menawarkan penafsiran-penafsiran baru terhadap ayat-ayat problematis dalam al-Qur'an, seperti yang akan penulis paparkan pada sub bab di bawah ini. Semua kesimpulan para tokoh di atas merupakan kesimpulan yang mendukung teori pertama, yakni teori yang menjelaskan bahwa argumentasi-argumentasi klasik cenderung melahirkan hukum yang intoleran dengan kebebasan beragama.

Tokoh-tokoh yang mendukung teori kedua, yakni teori yang menjelaskan bahwa argumentasi hukum Islam klasik dianggap masih memiliki komitmen yang tinggi untuk menghadirkan hukum Islam yang pluralis, di antaranya adalah David Johnston, Jack Donnelly, Muhammad al-Zuhāifī. Tokoh yang pertama, David Johnston, berpendapat bahwa pada abad kedupuluh ini terdapat pergeseran epistemologi hukum Islam dari paradigma *naqli* atau *teks-oriented* yang lebih mendahulukan teks dari pada nalar manusia (dalam bahasa David Johnston disebut dengan paradigma ortodox) ke paradigma *'aqli* yang menjadikan akal sebagai salah satu sumber hukum, selain al-Qur'an dan sunnah, dengan demikian akal dapat mencapai aspek substantif dari teks atau syariat (hal ini disebut dengan *maqāsid al-sharī'ah*). Pergeseran tersebut akan berdampak kepada sikap utilitarianisme yang menghalalkan segala macam metode penetapan hukum terutama untuk menegosiasikan

¹⁰⁷Ali S. Asani, "Pluralism, Intolerance, and the Qur'an," *The American Scholar* 71 (2002): 52-60.

dengan perubahan sosial dunia modern saat ini.¹⁰⁸ Pergeseran epistemologi ini juga akan berdampak pada semakin kuatnya teori universalitas dalam diskursus hak asasi manusia, yakni teori yang menjelaskan bahwa segala budaya memiliki nilai moral dan prinsip yang sama.¹⁰⁹ Hal ini dapat kita simpulkan bahwa sebenarnya David Johnston lebih setuju dengan teori yang mengatakan bahwa setiap budaya memiliki moralitas masing-masing yang tidak dapat disama-ratakan. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa argumentasi hukum Islam klasik tentang hak asasi manusia (termasuk kebebasan beragama) merupakan respon yang paling murni bagi budaya keislaman di berbagai negara. Pendapat David Johnston di atas tersebut sesuai dengan pendapat dari tokoh hukum internasional yakni Jack Donnelly. Pada awalnya, Jack Donnelly memiliki kesimpulan bahwa budaya dan moralitas tidak tunggal dan universal, melainkan bermacam-macam sesuai dengan kultur setempat. Pandangannya tentang relativitas moral dan budaya tersebut, mempengaruhi perspektifnya dalam mengkaji kebebasan beragama dalam Islam yang mirip dengan kesimpulan David Johnston di atas.¹¹⁰

Pendapat lainnya yang mendukung teori kedua adalah Muhammad al-Zuhailī. Ia menjelaskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* klasik merupakan pondasi dan prinsip dasar hak asasi manusia yang di antaranya adalah hak kebebasan beragama. Menurutnya, konsep *maqāṣid al-sharī'ah* klasik yang terkonep

¹⁰⁸David Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh," *Islamic Law and Society* 11 (2004): 233-236.

¹⁰⁹David Johnston, "Maqāṣid al-Sharī'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights," *Die Welt des Islams* 47 (2007): 149-187.

¹¹⁰Jack Donnelly, *International Human Rights* (Colorado: Westview Press, 2007), 38-55.

dalam tiga bagian: *ḍarūriyyāt*, *ḥājjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*, sangat menekankan pada kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Salah satu kemaslahatan tersebut adalah kebebasan dalam beragama atau *hiḏẓ al-dīn*.¹¹¹ Kesimpulan-kesimpulan di atas tersebut merupakan kesimpulan yang mendukung teori kedua, yakni teori yang menjelaskan bahwa argumentasi klasik masih menjadi argumen yang komprehensif dan sesuai dengan semangat zaman, serta teori-teori hukum klasik dianggap masih memiliki komitmen yang tinggi untuk menghadirkan hukum Islam yang pluralis. Penjelasan di atas menjelaskan bahwa sebenarnya terdapat dua tataran argumen terkait kebebasan beragama dalam hukum Islam yaitu tataran normatif dan tataran *maqāṣid al-sharī'ah*. Diskursus tentang argumen-argumen ini akan dijelaskan dengan rinci dalam sub bab di bawah ini.

1. Argumen Normatif

Diskursus hukum Islam klasik dan kontemporer tentang kebebasan beragama selalu didasarkan kepada argumentasi normatifal-Baqarah ayat 256 yang berarti *“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya Telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat”*. Menurut al-Rāzī (w. 604 H) dan Qurṭūbī (w. 671 H), ada beberapa pendapat mengenai penafsiran ayat di atas.¹¹² Penafsiran pertama berpendapat bahwa ayat ini telah dihapus (*naskh*) oleh surat al-Taubah ayat

¹¹¹Muḥammad al-Zuḥāifī, “Maqāṣid al-Sharī'ah: Asās li Ḥuqūq al-Insān,” [Artikel], (al-Maktabah al-Islāmiyyah), http://library.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php?lang=&BabId=3&ChapterId=3&BookId=287&CatId=0&startno=0 (diakses 31 Maret, 2015).

¹¹²Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981), VII: 15-17. Lihat juga Abī 'Abd Allah al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Muassah al-Risālah, 2006), IV: 280.

73 yang menjelaskan bahwa Nabi pernah memaksa dan memerangi orang Arab agar masuk Islam. Penafsiran ini memiliki kesimpulan yang ekstrim, yakni Islam membolehkan pemaksaan untuk memeluk agama Islam, seperti yang telah dilakukan Nabi dalam surat al-Taubah ayat 73 tersebut. Penulis belum menemukan satupun kitab tafsir atau hukum Islam yang berpendapat seperti pendapat di atas. Menurut penulis, penafsiran di atas tersebut hanya diikuti oleh sebagian kecil para ulama klasik, sehingga pendapatnya tidak populer dalam diskursus kebebasan beragama.

Penafsiran kedua menyatakan bahwa surat al-Baqarah ayat 256 ini tetap berlaku, karena turun kepada *ahl al-kitāb* yang membayar pajak (*jizyah*), sedangkan surat al-Taubah ayat 73 tersebut turun kepada penyembah berhala. Penafsiran kedua ini berpendapat bahwa kedua ayat tersebut memiliki wilayahnya masing-masing. Penafsiran ketiga atas ayat 256 dalam surat al-Baqarah tersebut lebih melihat *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya ayat), yakni mengenai seorang perempuan Yahudi yang tidak memiliki anak dan berjanji jika memiliki anak, maka akan memaksanya untuk masuk agama Yahudi.¹¹³ Menurut penafsiran ketiga ini, memaksa seseorang untuk memeluk Islam, merupakan cara yang dilarang

¹¹³Terdapat penjelasan lain tentang *asbāb al-nuzūl* ayat 256 surat al-Baqarah, yakni ayat ini diturunkan berkaitan dengan kelompok *anṣār* yang hendak memaksa anaknya untuk masuk Islam, sedangkan anak mereka lebih memilih memeluk agama Yahudi dan Nasrani. Riwayat lain tentang *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut yakni tentang Abū al-Ḥuṣain yang memiliki dua anak laki-laki yang memeluk agama Nasrani setelah pulang dari berdagang di Syam. Abū al-Ḥuṣain hendak memaksa mereka untuk kembali memeluk Islam. Lihat Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān* (al-Qāhirah: Maktabah Ibn Taymiyah, t.t), V: 407-412.

oleh shari'ah itu sendiri.¹¹⁴ Penafsiran kedua dan ketiga merupakan penafsiran yang banyak diyakini oleh mayoritas para ulama klasik. Hal ini dapat dilihat dari penafsiran-penafsiran yang mayoritas berpendapat bahwa ayat tersebut menjadi landasan utama.

Pendapat-pendapat yang mendukung penafsiran kedua dan ketiga adalah Qatādah dan 'Aṭā'. Mereka berdua berpendapat bahwa ayat tersebut memiliki kesimpulan bahwa selama *ahl al-Kitāb* (penganut agama Yahudi dan Nasrani) mau membayar pajak, maka mereka tidak boleh diperangi. Akan tetapi bila mereka tidak mau membayar pajak, maka mereka boleh diperangi dan dipaksa masuk Islam. Pendapat ini dinukil dan diperkuat oleh mayoritas ulama klasik dalam berbagai kitabnya, di antaranya adalah al-Ṭabarī (w. 310 H) dan al-Baghawī (w. 516 H).¹¹⁵

Salah satu ahli tafsir Mu'tazilah, yakni al-Zamakhsharī (w. 513 H) dan Ibn Kathīr (w. 774 H) ketika menafsirkan ayat di atas tersebut, menjelaskan bahwa Allah melarang umat Islam memaksa seseorang untuk masuk Islam. Ia memiliki pandangan bahwa masalah keimanan adalah masalah hidayah atau petunjuk dari Allah, jika sekiranya Allah membuka hatinya, maka dia akan masuk Islam. Ayat ini sesuai dengan ayat 99 surat Yūnus:

“Dan Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?”

¹¹⁴ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, IV: 280-281.

¹¹⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, V: 414-415. Lihat juga Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī, Ma'ālim al-Tanzīl* (Riyad: Dār Ṭayyibah, 1409 H), I: 314.

Menurut al-Zamakhsharī, ayat ini memiliki kandungan makna bahwa Allah SWT tidak menghendaki hambanya beriman karena terpaksa atau dipaksa, akan tetapi Allah SWT menghendaki agar hambanya beriman dengan keyakinan yang sesungguhnya.¹¹⁶ Hal ini menunjukkan bahwa keimanan dan keyakinan merupakan aspek yang paling fundamental dalam diri manusia. Ia harus benar-benar lahir dari hati nurani yang merdeka tanpa ada paksaan.

Apa yang telah dijelaskan di atas menunjukkan bahwa mayoritas ahli hukum klasik, menghargai hak seseorang untuk memilih agama yang sesuai dengan keyakinannya masing-masing, meski masih dibatasi untuk mereka yang telah membayar pajak (*jizyah*) kepada negara. Hal ini juga diakui oleh para ulama kontemporer seperti Sa'īd Ramāḍanal-Būṭī. Menurutnya, kebebasan (*al-ḥurriyyah*) dalam berpendapat dan berkeyakinan dalam beragama merupakan prinsip yang dijunjung tinggi oleh Islam. Hal ini dapat dilihat dari kehidupan Nabi di Madinah yang bertetangga dan bernegara bersama dengan komunitas kaum Yahudi.¹¹⁷ Senada dengan kesimpulan di atas, Muḥammad al-Zuhāilī berpendapat bahwa kebebasan beragama dalam Islam adalah sebuah bentuk toleransi kepada non-Muslim, yakni Islam mengakui hak kebebasan beragama bagi kaum non-Muslim. Menurutnya, sesuai dengan ayat di atas, Islam

¹¹⁶Abi al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *Tafsīr al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta'wīl* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2009),III: 146. Lihat juga Ibn Kathīr al-Dimshaqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), I: 521.

¹¹⁷Muḥammad Sa'īd Ramāḍan al-Būṭī, *Ḥurriyyat al-Insān fī Zill 'Ubūdiyyatih Lillāh* (Damshiq: Dār al-Fikr, 1992),80-83.

melarang umatnya memaksa umat agama lain untuk memeluk Islam. Hal ini karena memberi kebebasan kepada seseorang untuk masuk Islam adalah prinsip dan rukun mendasar dalam Islam.¹¹⁸

Mayoritas ahli tafsir dan hukum berpendapat bahwa Islam melarang tindakan paksa dalam menyerukan seseorang untuk memeluk Islam. Setiap orang di luar Islam memiliki hak untuk memeluk agama yang mereka yakini, tetapi hal ini berbeda ketika seorang muslim-muslimah keluar dari Islam (*murtad-apostasy*). Ulama klasik (khususnya para ahli hukum Islam abad awal) mengembangkan sebuah aturan bagi orang murtad (seorang muslim yang keluar dari Islam). Aturan-aturan tersebut termasuk dalam lingkup pidana dan perdata.¹¹⁹ Mayoritas para ulama klasik berpendapat bahwa orang murtad yang tidak bertaubat, maka hukumannya adalah hukuman mati.¹²⁰ Mayoritas fikih klasik menjelaskan bahwa setelah vonis murtad dibacakan, tidak secara otomatis dijatuhi hukuman mati, hakim harus memberikan waktu tiga hari untuk bertaubat. Jika ia tetap konsisten dengan keyakinannya, maka hukuman mati dapat dieksekusi.¹²¹ Pendapat para ulama klasik tersebut berangkat dari hadis

¹¹⁸Muhammad al-Zuhāifī, “al-Ḥurriyah al-Dīniyyah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah: Ab‘āduhā wa Dawābiṭuhā,” *Majallat Jāmi‘ah Damshiq lil ‘Ulūm al-Iqtisādiyyah wa al-Qānūniyyah* 27 (2011): 386-388.

¹¹⁹Rudolph Peters dan Gert J.J. De Vries, “Apostasy in Islam,” *Die Welt des Islams* 7 (1977): 1. Lihat juga Frank Griffel, “Toleration and Exclusion: Al-Shāfi‘ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 64 (2001): 340-341.

¹²⁰Nu‘mān ‘Abd al-Razzāq al-Sāmarrā‘ī, *Aḥkām al-Murtad fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Riyāḍ: Dār al-‘Ulūm li al-Ṭaba‘ah wa al-Nashr, 1983), 183.

¹²¹‘Abd al-Raḥman al-Juzayrī, *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah* (Kairo: al-Maktab al-Thaqafī, 2000), 303. Lihat juga Abī Ishāq al-Shayrāzī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī* (Beirut: Dār al-Shāmiyyah, 1996) V: 211. Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām al-*

Nabi yang berbunyi *man baddala dīnāh faqtulūh*, hadis ini memerintahkan membunuh orang yang berpindah agama dari Islam, dan hadis *lā yaḥillu dam imrī'in muslim illa bi-ihdā thalāth*.¹²² Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī (w. 196 H) dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.¹²³ Sedangkan terkait dengan hukuman bagi murtadah (muslimah yang keluar dari Islam), terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama klasik. Mayoritas para ulama berpendapat bahwa baik laki-laki maupun perempuan sama-sama dihukum mati. Sedangkan bagi Imam Abū Ḥanifah (w. 80 H), muslimah yang keluar dari Islam tidak dihukum mati seperti perempuan non-muslim.¹²⁴ Pendapat ini juga diyakini oleh sebagian ahli tafsir dan hukum Islam kontemporer, semisal Wahbah al-Zuhāili yang berpendapat bahwa manusia bebas dalam memilih agama atau kaidah yang dipandang sesuai dengannya. Inilah hak dasar setiap manusia sebelum mereka memilih memeluk Islam sebagai agamanya, tetapi ketika seseorang telah menyatakan keislamannya, ia tidak lagi memiliki kebebasan dalam hal beragama.¹²⁵ Hukuman ini berlaku umum, baik bagi umat Islam yang murtad dan tidak memusuhi Islam (*murtad dhimmi*) maupun yang

IAIN JEMBER

Shāfi'ī (Beirut: Dār al-Arqam, 1997), II: 165. Dan Abū Zakariyyā al-Dimshaqī, *Rawḍah al-Ṭālibīn* (Riyāḍ: Dār al-‘Ālam al-Kutub, 2003), VII: 28.

¹²² Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz Sharḥ al-Wajīz* (Bayrūt: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 1997), XI: 97. Lihat juga Ibn Rusḥd al-Qurṭubī, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Jeddah: al-Ḥaramain, t.t), 1: 459.

¹²³ Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Kairo: Dār Ibn al-Haytam, 2004), 354.

¹²⁴ Ibn Rusḥd al-Qurṭubī, *Bidāyah al-Mujtahid*, 1: 459.

¹²⁵ Wahbah az-Zuhāili, *Kebebasan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ahmad Minan dan Salafuddin Ilyas (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), 153-159.

memusuhi Islam (*murtad ḥarbī*).¹²⁶ ‘Abd al-Qādir ‘Audah dalam salah satu bukunya menjelaskan bahwa hukuman bagi orang murtad beragama sesuai dengan tingkat kemurtadannya. Pertama, *‘uqūbah aṣliyah* (hukuman asli) yang berupa hukuman mati. Kedua, *‘uqūbah badaliyah* (hukuman pengganti) yang berupa hukuman *ta’zīr* seperti cambuk, diasingkan, denda dan *ta’zīr* lainnya. Ketiga, *‘uqūbah taba’iyyah* (hukuman ketundukan) yang dapat berupa dua macam: yakni merampas harta bendanya atau membatasi hak sosialnya.¹²⁷

Penjelasan ini menyimpulkan bahwa hak kebebasan beragama dalam argumentasi normatif fikih klasik hanya terbatas pada sikap toleran kepada umat agama lain. Sedangkan bagi orang yang keluar dari Islam, tetap dikenai sanksi baik berupa hukuman mati atau hukuman-hukuman lainnya, meskipun dengan syarat-syarat tertentu. Penjelasan di atas menjadi salah satu argumentasi Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen berpendapat bahwa penafsiran literal atas al-Qur’an dan hadits (penafsiran model ini sering identik dengan argumen hukum Islam klasik) cenderung mengaburkan batas-batas toleransi dalam al-Qur’an dan hadits.¹²⁸ Menurut penulis, model penafsiran tersebut sampai saat ini masih diikuti oleh sebagian kelompok yang disebut dengan *Muslim Tradisionalis*.

¹²⁶ Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn bin Sharf al-Nawāwī, *Kitāb al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhazzab lil Shairāzī* (Jiddah: Maktabah al-Irshād, t.t), XX: 275-278.

¹²⁷ ‘Abd al-Qādir ‘Audah, *al-Tasyrī‘ al-Jinā‘ī al-Islāmī: Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ‘ī* (Bairut: Mu’assasah al-Risālah, 1997), II: 720-731.

¹²⁸ Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen, “Framing the debate on Islam and human rights,” dalam *Islam and Human Rights in Practice: Perspectives across the Ummah*, ed. Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen (New York: Routledge, 2008), 1-3.

Argumen normatif hukum Islam klasik ini berbeda dengan apa yang nyatakan dalam UDHR (the Universal Declaration of Human Right) yang akan penulis jelaskan pada sub-bab di berikutnya. UDHR merupakan salah satu semangat perdamaian dunia. Lebih khusus, hak asasi manusia merupakan bukti budaya baru toleransi dan perdamaian lintas agama. Hal ini patut disyukuri, mengingat pada abad pertengahan, hubungan antara agama, khususnya Islam dengan agama lain, tidak lepas dari peperangan dan permusuhan, yang sedikit banyak juga mempengaruhi produk hukum Islam seperti yang telah dijelaskan di atas. Mengingat saat ini, keharmonisan hubungan antar agama semakin tinggi dan kondisi sosial-politik dan sosial-budaya mulai berkembang, maka tidak mengherankan bila banyak para pemikir kontemporer berupaya untuk merekonstruksi argumen normatif hukum Islam dengan berbagai metodologi-metodologi yang juga merupakan hasil rekonstruksi dari metodologi-metodologi klasik.

Di antara para pemikir kontemporer tersebut adalah Abdullahi Ahmed an-Na'im, Jasser Auda, Akram Rida, Jamal al-Banna, dan pemikir-pemikir lainnya. Semisal an-Na'im merekonstruksikan *nāsikh-mansūkh*¹²⁹ yang lebih menitikberatkan kepada penghapusan ayat-ayat *Madaniyyah* dan

¹²⁹Teori *nāsikh-mansūkh* an-Na'im ini berbeda terbalik dengan teori mayoritas ahli hukum Islam, yakni: penghapusan hukum atau dalil *syar'i* dengan hukum atau dalil *syar'i* yang datang setelahnya. Menurut an-Na'im, ayat-ayat yang dihapus tersebut, pada dasarnya hanya dihapus karena kebutuhan waktu dan ditanggihkan sampai waktu yang sesuai datang. Apabila kemudian waktunya tiba, ayat-ayat tersebut mempunyai ketetapan hukum kembali, sehingga menjadi ayat yang diberlakukan (*al-ayāt al-muḥkamat*) dan menjadi basis legislasi yang baru. Lihat Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 58-60.

memberlakukan ayat-ayat *Makkiyah* ketika ada pertentangan dapat melahirkan hukum Islam yang lebih humanis dan sesuai dengan semangat kemanusiaan internasional. Hal ini dikarenakan ayat-ayat *Makkiyah* merupakan ayat-ayat universal yang menghargai setiap keyakinan individu.¹³⁰ Semisal ayat 256 surat al-Baqarah yang memiliki makna kebebasan beragama merupakan dasar untuk menghapus ayat-ayat yang mengandung kekerasan dalam beragama yang mayoritas berupa ayat-ayat *Madaniyyah*. Ali S. Asani memberikan contoh lain ayat *Makkiyah* yang mencerminkan nilai-nilai universal dan egaliter, yakni surat al-Hujarat ayat 13:

“Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh! Yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.”

Menurutnya, ayat-ayat *Makkiyah* yang mengandung nilai-nilai universal merupakan ayat-ayat utama yang menjadi bukti bahwa al-Qur’an penuh dengan nilai-nilai pluralitas yang tinggi. Ayat *Makkiyah* ini menjadi pijakan dasar rekonstruksi an-Na’im dalam teori *nasikh-mansukhnya*.

An-Na’im menjelaskan meskipun keluar dari Islam (*riddah/apostasy*) dikecam oleh al-Qur’an dengan kata-kata yang paling keras, namun al-Qur’an tidak menetapkan hukuman apapun bagi muslim

¹³⁰ Apa yang diyakini an-Na’im tersebut sedikit mirip dengan yang dijelaskan oleh Al-Shātibī. Ia menjelaskan bahwa ayat *Makkiyah* merupakan ayat dasar dalam bidang hukum dan keimanan. Lihat Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī‘ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 528-531.

yang keluar dari Islam. Tetapi, mayoritas ahli hukum Islam klasik mengklasifikasikan *riddah* sebagai *had* yang dapat dihukum mati dengan berlandaskan kepada sunnah. Menurut an-Na'im, pengklasifikasian seperti ini melanggar hak asasi kebebasan beragama, yang didukung oleh al-Qur'an dalam sejumlah ayatnya.¹³¹ Sependapat dengan an-Na'im, Jawdat Sa'id menjelaskan bahwa surat al-Baqarah ayat 256 merupakan nash yang jelas mengharamkan pemberian hukuman mati bagi orang yang keluar dari Islam. Ia berpendapat bahwa hadis *man baddala dīnah faqtulūh* tersebut tidak dapat membatalkan al-Qur'an yang menjamin hak kebebasan beragama setiap individu, karena ayat tersebut merupakan ayat yang kukuh, kuat, pasti dan jelas. Dalam prakteknya, Nabi pun tidak pernah memerintahkan membunuh musyrik Quraisy, semisal dalam kasus Perjanjian Hudaibiyah.¹³² Hal ini semakin menguatkan pendapat di atas bahwa kebebasan memilih agama juga menjadi hak bagi setiap muslim yang hendak keluar dari Islam.

Terdapat penjelasan yang komprehensif dari Jamāl al-Bannā, dalam bukunya yang berjudul "*Hurriyyah al-Fikr wa al-'Itiqād fī al-Islām*", setelah mengumpulkan beberapa ayat yang berkaitan dengan penjelasan tentang *riddah*, ia menjelaskan bahwa al-Qur'an tidak menjatuhkan hukuman bagi orang yang keluar dari Islam. Hal ini karena aspek imam dan kufur merupakan aspek individu, bukan merupakan aspek publik yang

¹³¹ Ahmed an-Na'im, *Toward An Islamic Reformation*, 175-179.

¹³² Jawdat Sa'id, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Dirāsah wa Abḥāth fī al-Fikr al-Islāmī* (Damaskus: al-'Ilm wa al-Salām lil-Dirāsah wa al-Nashr, 1997), 38.

harus dijatuhi sanksi oleh negara atau pemerintah.¹³³ Selain itu, Mirza Tahir Ahmad, ketika menjelaskan ayat 217 surat al-Baqarah yang memiliki arti:

“Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya”,

Ia berpendapat bahwa *riddah* merupakan salah satu aspek hak kebebasan beragama yang fundamental.¹³⁴ Sedikit mirip dengan Jamāl al-Bannā dan pemikir kontemporer lainnya, Akram Riḍā Mursī menjelaskan bahwa dalam al-Qur’an tidak ditemukan penjelasan tentang hukuman bagi *murtad* atau orang yang keluar dari Islam, kecuali hanya sebatas petunjuk tentang adanya siksaan yang pedih di dunia dan akhirat.¹³⁵

Salah satu ahli tafsir Indonesia kontemporer, Quraish Shihab, berpendapat bahwa dalam konteks pemimpin dan penguasalah, hadis Nabi yang berbunyi *man baddala dīnāh faqtulūh* harus dipahami. Menurutnya, hadis tersebut dan hadis lainnya yang berkaitan dengan larangan pindah agama, harus dilihat sebagai bentuk kebijaksanaan Nabi dalam menata suatu masyarakat. Hal ini yang perlu dipertimbangkan, yakni melihat dasar pertimbangan Nabi apakah sebagai peletak syari’at atau sebagai pemimpin masyarakat yang dapat berubah sesuai dengan perubahan konteks situasi. Menurutnya, dapat saja hadis tersebut hanya berlaku

¹³³Jamāl al-Bannā, *Ḥurriyyah al-Fikr wa al-‘Itiqād fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t), 17.

¹³⁴Declan O’Sullivan, “The Interpretation of Qur’anic Text to Promote or Negate the Death Penalty for Apostates and Blasphemers,” *Journal of Qur’anic Studies* 3 (2001): 65.

¹³⁵Akram Riḍā Mursī, *al-Riddah wa al-Ḥurriyyah al-Dīniyyah* (t.t Dār al-Wafā’, 2006), 41.

dalam masyarakat tertentu saja. Hal ini juga diyakini oleh Ali S. Asani dan Muḥammad Jum‘ah Aḥmad yang berpendapat bahwa ijtiḥād Nabi tidak seluruhnya berlaku universal karena terbatas pada ruang dan waktu.¹³⁶ Hal itu dikarenakan adanya perbedaan konteks sosial dan politik dengan masa saat ini.¹³⁷ Dengan demikian terdapat titik-temu antara al-Qur‘an yang universal dengan hadis Nabi yang sebagiannya dianggap relatif karena didasarkan pada pertimbangan kondisi. Dalam konteks ini pula Jawdat Sa‘id berpendapat bahwa hadis *man baddala dīnah faqtulūh* seperti yang telah dijelaskan di atas tidak dapat membatalkan al-Qur‘an yang menjamin hak kebebasan beragama setiap individu, sesuai dengan ayat *lā ikrah fī al-dīn*.¹³⁸ Hal ini juga dijelaskan oleh Masykuri Abdillah dalam salah satu artikelnya, bahwa meski hadis *man baddala dīnah faqtulūh* merupakan hadis *aḥad* yang *ṣaḥīḥ*, tetapi sanad hadis *‘amālī* yang menyatakan bahwa Nabi melaksanakan hukum mati terhadap orang murtad adalah lemah (*dhā‘if*). Menurut Masykuri Abdillah, para ulama klasik memberikan hukuman mati kepada orang murtad tidak dapat dilepaskan dari realitas sosiologis dan politik pada waktu itu, dimana hubungan antar kelompok masyarakat didasarkan pada hubungan konflik. Ketika seseorang keluar dari komunitas (agama) dan bergabung dengan komunitas (agama) lain, maka ia akan menjadi musuh bagi komunitas

¹³⁶Muḥammad Jum‘ah Aḥmad, “al-Ijtiḥād al-Maṣlaḥī lil-Nabiy wa Daurh fi Ta’ṣīl Qawā‘id al-Uṣūl wa Faṭḥ Bāb al-Ijtiḥād ‘inda ‘Ulamā’ al-Muslimīn,” *Majallah Surr Man Ra’a* 9 (2013): 205.

¹³⁷Ali S. Asani, “Pluralism, Intolerance, and the Qur‘an,” *The American Scholar* 71 (2002): 52-60.

¹³⁸Jawdat Sa‘id, *Lā Ikrāh fī al-Dīn*, 38.

awalnya. Masykuri berpendapat bahwa apa yang terjadi di atas ini tidak lagi menjadi budaya untuk saat ini, dimana hubungan antar kelompok didasarkan pada perdamaian yang dikontrol oleh masing-masing negara dan hukum internasional.¹³⁹

Diskursus argumen normatif tentang kebebasan beragama di atas memberikan kesimpulan bahwa kebebasan beragama dalam perspektif hukum Islam masih menuai perdebatan panjang tentang batas-batas kebebasan beragama itu sendiri. Perdebatan tersebut berkisar antara doktrin hukum Islam klasik dengan doktrin baru yang dihasilkan oleh para pemikir kontemporer. Menurut Khaled Abou El Fadl, diskursus ini bermuara kepada dua model penafsiran al-Qur'an: penafsiran kontekstual dan penafsiran tekstual. Penafsiran kontekstual adalah penafsiran yang mempertimbangkan aspek sosial kewahyuan al-Qur'an dan konteks masa saat ini. Sedangkan penafsiran tekstual cenderung mengabaikan aspek-aspek sosial dan historis al-Qur'an. Menurutnya, penafsiran tekstual cenderung dimanfaatkan oleh kelompok radikal Islam untuk memperkuat orientasinya yang eksklusif dan intoleran.¹⁴⁰

Perdebatan dalam diskursus kebebasan beragama tidak hanya terjadi pada tataran argumentasi normatif saja, melainkan juga terjadi pada tataran argumentasi filosofis hukum Islam. Argumentasi-argumentasi

¹³⁹Masykuri Abdillah, "Islam dan Hak Asasi Manusia: Pengakuan dan Problem HAM di Indonesia," *Jurnal Miqot* 38 (2014): 381-382.

¹⁴⁰Khaled Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), 11.

filosofis tersebut lebih banyak bermuara kepada nilai-nilai substantif yang sering disebut dengan *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan syari'at).

C. Problem Universalisme Hak Asasi Manusia

Hak asasi manusia (HAM) merupakan suatu konsep etika modern dengan gagasan pokok penghargaan terhadap manusia dan kemanusiaan. Gagasan ini membawa kita kepada sebuah tuntutan moral tentang bagaimana seharusnya manusia memperlakukan sesama manusia. Oleh karena itu, hak asasi manusia merupakan unsur normatif yang melekat pada setiap diri individu yang dalam segi penerapannya berada pada ruang lingkup hak mendapatkan kesetaraan dan hak mendapatkan kebebasan yang berhubungan dengan interaksi antar individu atau instansi.

Membahas hak asasi manusia secara umum dan hak kebebasan beragama secara khusus, tidak akan dapat dilepaskan dari pembahasan tentang politik internasional. Hal ini dikarenakan lahirnya deklarasi-deklarasi hak asasi manusia sebagai sebuah prinsip dan dasar kemanusiaan internasional disebabkan oleh peristiwa-peristiwa politik masa dahulu. Sebuah kesadaran manusia akan sesuatu yang sangat penting dan berharga terkadang lahir dari peristiwa dramatis. Sebagai contoh, penemuan lubang ozon di Antartika pada tahun 1985 memberikan kontribusi signifikan atas tumbuhnya kesadaran manusia akan pentingnya lapisan ozon. Kesadaran tersebut diawali dengan lahirnya Protokol Montreal pada tahun 1987.¹⁴¹ Hal ini mirip dengan awal

¹⁴¹Protokol Montreal adalah sebuah traktat internasional yang dirancang untuk melindungi lapisan ozon dengan meniadakan produksi sejumlah zat yang diyakini bertanggung jawab atas berkurangnya lapisan ozon. Traktat ini terbuka untuk ditandatangani pada 16 September 1987

lahirnya deklarasi hak asasi manusia internasional yang disebabkan oleh peristiwa *holocaust*, yakni pembunuhan massal secara sistematis yang dilakukan oleh Jerman terhadap jutaan warga sipil selama perang dunia II.¹⁴² Oleh karena itu, menurut Jack Donnelly, sebelum Perang Dunia II, hak asasi manusia selalu dilanggar oleh mayoritas negara kolonial karena kurangnya kepedulian dan kesadaran atas hak asasi tersebut.¹⁴³ Dengan demikian, deklarasi-deklarasi hak asasi manusia tersebut merupakan awal perkembangan moral manusia yang oleh Michael Ignatieff disebut dengan “*moral progress*”, yakni perkembangan hak asasi manusia merupakan dasar perkembangan moral manusia.¹⁴⁴ Apa yang dijelaskan oleh Michael Ignatieff juga menjadi pendapat mayoritas para ilmuwan. Masykuri Abdillah menjelaskan bahwa hak asasi

dan berlaku sejak 1 Januari 1989. Lihat Guus J.M. Velders, “The Importance of the Montreal Protocol in Protecting Climate,” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 104 (2007): 4815.

¹⁴²Secara historis, ide tentang adanya hak asasi dalam diri manusia sudah berkembang pada abad ke 15 M. Salah satu pelopornya adalah John Locke. Menurutnya, hak asasi adalah hak-hak moralitas yang tidak dapat dilanggar oleh otoritas publik manapun. Dalam pandangan liberalnya, setiap individu adalah makhluk yang setara dan otonom yang hak alaminya mendahului hukum nasional dan internasional. Salah satu dari hak moralitas tersebut adalah hak kebebasan beragama. Hal ini dapat dilihat dari piagam John Locke yang berjudul “*A Letter Concerning Toleration*”. Dalam piagam tersebut, John Locke terlihat berbicara sebagai orang yang beriman. Ia menjelaskan bahwa karya tersebut telah membebaskan manusia dari seluruh kekuasaan atas satu sama lainnya dalam hal agama. Pendapat ini didukung oleh John P. Humphrey. Menurutnya, diskursus tentang hak asasi dan kemerdekaan fundamental manusia telah menjadi perhatian para filsuf, politikus, dan ahli hukum klasik. Mereka selalu mempertanyakan dan mendiskusikan tentang hubungan masyarakat dengan negara, perlindungan terhadap manusia, dan saling mengutarakan tentang martabat manusia yang esensial. Lebih lengkapnya lihat jurnal Sanford Kessler, “John Locke’s Legacy of Religious Freedom,” *Palgrave Macmillan Journals* 17 (1985): 484. Dan John P. Humphrey, “The Universal Declaration of Human Rights,” *International Journal* 4 (1949): 351.

¹⁴³Jack Donnelly, *International Human Rights*, 4-5.

¹⁴⁴Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry* (New Jersey: Princeton University Press, 2001), 4. Hal ini juga didukung oleh berbagai ilmuwan dari Universitas Harvard dengan salah satu jurnalnya. Lihat The President and Fellows of Harvard College, “The Universal Declaration of Human Rights,” *Health and Human Rights* 3 (1998): 177-178.

manusia pada hakikatnya merupakan hak moral, bukan hak politik. Oleh karenanya, seseorang bisa hidup meski tanpa adanya organisasi politik.¹⁴⁵

Pada tahun 1948, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) mendeklarasikan sebuah piagam hak asasi manusia yang dikenal dengan *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR). Meski demikian, piagam ini hanya sekedar deklarasi PBB dan tidak mengikat menjadi hukum bagi negara-negara yang tergabung dalam Perserikatan Bangsa-Bangsa. Menurut Mary Robinson, piagam ini merupakan deklarasi pertama yang bertujuan untuk meningkatkan hak asasi seluruh umat manusia. Menurutnya, kehancuran Perang Dunia II membuat masyarakat dunia bersedia untuk berkomitmen melindungi dan memelihara standar-standar perlindungan hak asasi manusia.¹⁴⁶ Meski piagam ini bukan merupakan perjanjian internasional dan tidak mengikat, akan tetapi terdapat beberapa negara yang tidak memberikan suara (abstain) seperti Arab Saudi yang menganggap piagam tersebut tidak mengakui hak-hak asasi sebagai karunia Tuhan dan melanggar al-Qur'an dengan menyatakan hak untuk berpindah agama. Perbedaan pandangan ini akhirnya melahirkan deklarasi baru yang akan penulis jelaskan pada paragraf di bawah.¹⁴⁷

Instrumen hak asasi manusia baru menjadi hukum yang mengikat dimulai pada tahun 19 Desember 1966 dengan dibuatnya dua perjanjian yang

¹⁴⁵Masykuri Abdillah, "Islam dan Hak Asasi Manusia: Penegakan dan Problem HAM di Indonesia," *Jurnal Miqot* 38 (2014): 375-376.

¹⁴⁶Mery Robinson, "The Universal Declaration of Human Rights: Hope and History," *Health and Human Rights* 3 (1998): 27.

¹⁴⁷Robert Traer, "Human Rights in Islam," *Islamic Studies* 28 (1989): 117.

dikenal dengan *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) yang mengatur tentang hak sipil dan politik dan *International Covenant on Economic, Social and Culture Rights* (ICESCR) yang mengatur hak ekonomi, sosial dan budaya. Dua perjanjian ini lahir sebagai tindak lanjut dari deklarasi piagam UDHR yang dianggap masih mengandung ketidaksetaraan antara hak ekonomi, sosial dan budaya sebagaimana tradisi hak asasi manusia klasik.¹⁴⁸ Oleh karena itu, tidak mengherankan bila banyak tokoh hukum internasional yang berpendapat bahwa banyak kemiripan dalam piagam *Universal Declaration of Human Rights* dan *International Covenant on Civil and Political Rights* ini.¹⁴⁹ Dengan demikian, perjanjian ini cermin dari semangat untuk terus memperbaiki unsur-unsur perlindungan atas hak asasi manusia di seluruh dunia. Setelah dua perjanjian ini diterbitkan dan diadopsi oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tahun 1966, maka instrumen hak asasi manusia telah mengikat kepada seluruh negara-negara anggota, termasuk Indonesia. Perjanjian ini juga memiliki protokol opsional untuk menambah standar dan aturan yang terdapat dalam dua perjanjian tersebut. Protokol pertama ICCPR adalah Protokol Opsional yang mulai berlaku pada tanggal 23 Maret 1976. Protokol untuk mengatur Suatu Negara Pihak dalam kovenan yang menjadi Pihak dalam Protokol ini, mengakui kewenangan Komite untuk menerima dan membahas komunikasi dari orang-orang yang tunduk pada

¹⁴⁸Linda Camp Keith, "The United Nations International Covenant on Civil and Political Rights: Does It Make a Difference in Human Rights Behavior," *Journal of Peace Research* 36 (1999): 97-98.

¹⁴⁹Unsur-unsur yang dianggap mirip dijelaskan dalam buku Henry J. Steiner, Philip Alston, dan Ryan Goodman, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals* (New York: Oxford University Press, 2008), 151-154.

wilayah hukumnya yang menyatakan dirinya sebagai korban pelanggaran terhadap hak-hak yang diatur dalam Kovenan.¹⁵⁰ Protokol kedua ICCPR adalah Protokol Opsional yang ditujukan untuk penghapusan hukuman mati. Protokol opsional kedua ini mulai diberlakukan pada tanggal 11 Juli 1991.¹⁵¹ Setelah ditetapkannya dua perjanjian (ICCPR dan ICESCR) ini, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) semakin rajin menetapkan perjanjian untuk melindungi hak-hak dasar manusia. Pada tanggal 21 Desember 1965, PBB menetapkan Perjanjian Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial yang diberlakukan pada tanggal 4 Januari 1969. Perjanjian ini dibuat untuk melindungi seseorang dari upaya diskriminasi baik berdasarkan ras, jenis kelamin, bahasa atau agama.¹⁵² Pada tanggal 25 November 1981, Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa juga mendeklarasikan sebuah piagam yang lebih spesifik yang terkait dengan kebebasan beragama yang dikenal dengan Deklarasi tentang Penghapusan Segala Bentuk Intoleransi dan Diskriminasi berdasarkan Agama atau Keyakinan. Piagam ini dideklarasikan sebagai upaya untuk semakin menguatkan standar perlindungan atas hak beragama seseorang di negara-negara anggota PBB.¹⁵³

Terdapat juga beberapa perjanjian regional benua seperti *European Convention on Human Rights* yang ditandatangani oleh Negara-negara

¹⁵⁰Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, ed. Goran Melander, Gudmundur Alfredsson, dan Leif Holmstrom, penerjemah: Madayuti Pertiwi dan lainnya (t.tmp: The Raoul Wallenberg Institute, 2004), 47.

¹⁵¹Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, 53.

¹⁵²Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, 225-241.

¹⁵³Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, 277-282.

Anggota Dewan Eropa, di Roma, pada tanggal 4 November 1950. Perjanjian Dewan Eropa ini bertujuan untuk melindungi hak asasi manusia dan kebebasan fundamental seseorang.¹⁵⁴ Perjanjian *European Convention on Human Rights* ini memiliki beberapa protokol yang di antaranya adalah Protokol Pertama yang diberlakukan pada tanggal 18 Mei 1954, Protokol No. 4 yang diberlakukan pada tanggal 2 Mei 1968 untuk menjamin beberapa hak dan kebebasan selain yang sudah termuat dalam perjanjian dan protokol pertama, Protokol No. 6 yang diberlakukan pada tanggal 1 Maret 1985 untuk penghapusan hukuman mati, serta protokol-protokol lainnya untuk memperbaharui ataupun menambah peraturan dan standar hak asasi manusia.¹⁵⁵

Organisasi Negara-negara Amerika juga membuat perjanjian tentang hak asasi manusia yang dikenal dengan istilah *Pakta San José, Kosta Rika* yang ditetapkan dan ditandatangani oleh Negara Anggota dari Organisasi Negara-negara Amerika di San José, Kosta Rika, pada tanggal 22 November 1969 dan diberlakukan pada tanggal 18 Juli 1978. Perjanjian ini setidaknya memiliki dua protokol yaitu Protokol Tambahan yang dikenal dengan *Protokol San Salvador* dan diberlakukan pada 16 November 1999 serta Protokol tentang penghapusan hukuman mati yang diberlakukan pada tanggal 28 Agustus 1991.¹⁵⁶ Organisasi Persatuan Negara Afrika juga telah membuat perjanjian tentang hak asasi manusia dan hak penduduk yang ditetapkan pada

¹⁵⁴Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, 65.

¹⁵⁵Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, 85-93.

¹⁵⁶Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, 187-201.

tanggal 27 Juni 1981 dan secara resmi diberlakukan pada tanggal 21 Oktober 1986.¹⁵⁷ Apa yang telah dijelaskan ini menunjukkan bahwa instrumen hak asasi manusia mulai mengikat setelah ditetapkannya perjanjian ICCPR dan ICESCR pada tahun 1966 oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa. Pasca ditetapkannya dua perjanjian tersebut, maka lahirlah beberapa perjanjian dan aturan-aturan baik yang ditetapkan oleh PBB ataupun yang ditetapkan oleh dewan organisasi negara di setiap benua atau wilayah. Semua perjanjian-perjanjian tersebut dilahirkan untuk menguatkan dan memperjelas perjanjian ICCPR dan ICESCR yang telah ditetapkan dan mengikat kepada seluruh negara anggota PBB di seluruh dunia.

Terdapat sebagian standar hak asasi manusia lainnya yang dikeluarkan dengan berdasarkan pada doktrin keagamaan. Mayoritas standar ini berasal dari negara-negara Islam yang di antaranya adalah piagam *Universal Islamic Declaration of Human Rights* (UIDHR) yang dideklarasikan oleh sebuah lembaga Islam di London. Piagam ini menjadi salah satu sumber keputusan pada Pengadilan Agama di Pakistan. Deklarasi piagam ini merupakan wujud respon sebagian negara-negara Islam atas piagam UDHR serta perjanjian ICCPR dan ICESCR yang oleh sebagian tokoh Islam Barat (Dewan Majelis Islam Eropa) dianggap perlu didukung dengan argumentasi teologis agama (Islam).¹⁵⁸ Hal ini sedikit mirip dengan sebab dideklarasikannya piagam hak asasi manusia oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI) di Cairo pada tahun 1990, yang kemudian piagam ini dikenal dengan *Cairo Declaration of Human*

¹⁵⁷Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, 205.

¹⁵⁸Robert Tracer, "Human Rights in Islam," *Islamic Studies* 28 (1989): 117.

Rights (CDHR). Deklarasi ini berawal dari semangat mayoritas umat Islam untuk terbebas dari kolonialisme Eropa. Oleh karena itu, OKI mendeklarasikan sebuah piagam hak asasi manusia yang bersumber pada martabat kemanusiaan yang ideal dalam al-Qur'an¹⁵⁹ Meski demikian, kedua deklarasi di atas ini tidak mengikat sebagai sebuah hukum atau perjanjian kepada negara-negara anggota PBB. Hal ini dikarenakan, piagam di atas tersebut hanya sebatas deklarasi atas hak asasi manusia versi Islam, mirip dengan *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) sebelum ditetapkannya Perjanjian ICCPR dan ICESCR oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa.

Kemuculan deklarasi hak asasi manusia versi Islam tersebut diakibatkan adanya perbedaan-perbedaan teori hak asasi dan sumber yang menjadi landasan utamadeklarasi-deklarasi tersebut. Penulis berpendapat bahwa perbedaan-perbedaan tersebut, khususnya antara konsep Dunia Barat dan Dunia Islam, justru terpusat pada masalah hak kebebasan beragama.¹⁶⁰ Hal ini juga dinyatakan oleh Louis Henkin bahwa ideologi agama dan hak asasi manusia berbeda dalam teori-teori, sumber-sumber dan norma substansinya.¹⁶¹ Penulis telah menjelaskan di sub-bab di atas bahwa

¹⁵⁹Abdullah al-Ahsan, "Law, Religion and Human Dignity in the Muslim World Today: An Examination of OIC's Cairo Declaration of Human Rights," *Journal of Law and Religion* 24 (2008-2009): 571-572.

¹⁶⁰Hak kebebasan beragama yang penulis maksud adalah hak keluar dari agama Islam. Penulis membatasinya pada maksud tersebut karena kebebasan beragama dalam arti "tidak boleh memaksa seseorang untuk memeluk Islam" merupakan kebebasan agama yang telah disepakati oleh seluruh ulama, baik klasik maupun kontemporer serta diakui juga oleh instrumen HAM itu sendiri.

¹⁶¹Louis Henkin, "Religion, Religions, and Human Rights," *The Journal of Religious Ethics* 26 (1998): 229.

perbedaan-perbedaan pandangan dan argumentasi tentang kebebasan beragama dalam hukum Islam, salah satunya dipengaruhi oleh cara pandang para ahli hukum dalam menyikapi deklarasi-deklarasi hak asasi manusia kontemporer. Dengan demikian, terdapat hubungan timbal-balik antara hukum Islam di satu sisi dan HAM di sisi yang lain dalam menyikapi persoalan kebebasan beragama ini. Sebagian tokoh Islam berusaha mendeklarasikan Hak Asasi Manusia Islam untuk mendapatkan produk hukum yang sesuai dengan instrumen hak asasi manusia internasional (UDHR). Hal ini dapat dilihat dalam Piagam *Universal Islamic Declaration on Human Rights* (UIDHR) yang sedikit mirip dengan Piagam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR), *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), dan *International Covenant on Economic, Social and Culture Rights* (ICESCR). Di sisi lain, sebagian tokoh Islam lainnya yang tidak sependapat dengan instrumen internasional tersebut, meresponnya dengan mendeklarasikan instrumen hak asasi manusia versi Islam lainnya (*Cairo Declaration of Human Rights*) yang memiliki perbedaan mendasar dengan perjanjian-perjanjian di PBB yang sifat hukumnya mengikat negara-negara anggota seperti ICCPR dan ICESCR. Oleh karena itu, paling tidak terdapat dua teori atau instrumen hak asasi manusia dalam membahas tentang kebebasan beragama. Penulis akan menjelaskan kedua teori tersebut pada sub-bab di bawah ini.

1. Kebebasan Beragama sebagai Hak Asasi Manusia Mutlak

Pandangan ini didukung oleh deklarasi *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) serta diperkuat oleh *International Covenant on*

Civil and Political Rights (ICCPR) dan *International Covenant on Economic, Social and Culture Rights* (ICESCR) sebagai dua perjanjian yang bersifat mengikat.¹⁶² Kedua perjanjian ini kemudian diratifikasi oleh pemerintah Indonesia pada tahun 2005 dengan ditetapkannya Undang-Undang No. 11 dan No. 12 tahun 2005. Meski Indonesia telah memiliki regulasi yang mengatur hak asasi manusia berupa UUD1945 dan Undang-Undang No. 39 tahun 1999, tetapi menurut Masykuri Abdillah pengesahan ICCPR dan ICESCR ini merupakan suatu kemajuan bagi bangsa Indonesia dalam penegakan HAM.¹⁶³ Dengan demikian, segala hal yang menjadi poin-poin kebebasan beragama dalam ICCPR dan ICESCR, juga menjadi poin dalam UU No. 11 dan No. 12 tahun 2005.

Dalam piagam *Universal Declaration of Human Rights*, terdapat beberapa pasal yang menjamin hak seseorang untuk beragama dan memilih agama yang sesuai dengan keyakinannya. Misalnya, Dalam pasal 2 ditegaskan dengan sangat jelas bahwa:

*“Setiap orang berhak atas semua hak dan kebebasan yang tercantum dalam Deklarasi ini, tanpa perbedaan apapun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, politik atau pendapat lain, asal-usul kebangsaan atau sosial, kekayaan, kelahiran atau status lainnya”*¹⁶⁴

Pasal ini menjelaskan bahwa semua orang tanpa terkecuali, berhak memiliki kebebasan-kebebasan dalam berbagai bidang yang telah dinyatakan dalam deklarasi ini. Kebebasan-kebebasan tersebut tidak dapat

¹⁶²

¹⁶³ Masykuri Abdillah, *Islam dan Dinamika Sosial Politik di Indonesia*, 22.

¹⁶⁴ The President and Fellows of Harvard College, “The Universal Declaration of Human Rights,” *Health and Human Rights* 3 (1998): 178.

dihilangkan meski atas nama ras, jenis kelamin, bahasa, agama, politik, atau alasan apapun. Di antara kebebasan-kebebasan sebagai hak seseorang tersebut adalah kebebasan beragama. Hal ini dinyatakan dalam pasal selanjutnya, yakni pasal 18 dan 19 yang berbunyi:

“Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama; hak ini termasuk kebebasan untuk mengubah agama atau kepercayaan, dan kebebasan, baik sendiri atau dalam komunitas dengan orang lain dan di depan umum atau swasta, untuk mewujudkan agama atau keyakinannya dalam pengajaran, praktek, ibadah dan ketaatan.”(Pasal 18 UDHR)

“Setiap orang berhak atas kebebasan berpendapat dan berekspresi; hak ini termasuk kebebasan memiliki pendapat tanpa gangguan, dan untuk mencari, menerima dan menyampaikan informasi dan buah pikiran melalui media apa saja dan tanpa batasan.”(Pasal 19 UDHR).¹⁶⁵

Pasal 18 di atas menegaskan bahwa salah satu dari kebebasan beragama sebagai sebuah hak adalah kebebasan untuk mengubah agama atau kepercayaan yang seseorang yakini. Hal ini dikuatkan dengan pasal selanjutnya yang menegaskan bahwa setiap orang memiliki kebebasan untuk berpendapat dan mengekspresikannya. Kedua pasal di atas tidak memberi batasan atas kebebasan beragama. Dengan demikian, kebebasan beragama merupakan hak asasi manusia yang mutlak dan tidak dapat dihilangkan atas alasan apapun. Hal ini juga dapat dilihat dalam instrumen *International Covenant on Civil and Political Rights*(ICCPR) dan *International Covenant on Economic, Social and Culture Rights*

¹⁶⁵The President and Fellows of Harvard College, “The Universal Declaration of Human Rights,” *Health and Human Rights* 3 (1998): 181.

(ICESCR). Seperti yang telah penulis jelaskan di awal, bahwasanya ICCPR dan ICESCR merupakan instrumen lanjutan dari UDHR yang dibuat untuk mengatur dan mengikat secara legal pada negara-negara anggota PBB. Hal ini dijelaskan dalam pengantar piagam ICCPR bahwasanya piagam tersebut berlandaskan pada prinsip-prinsip yang diproklamkan dalam Piagam UDHR, yakni pengakuan atas harkat dan martabat serta hak-hak yang setara dan tak terpisahkan dari seluruh anggota umat.¹⁶⁶ Hal ini dapat dilihat dalam pasal 18 ayat (1) dan (2) dalam Piagam ICCPR dan pasal 2 ayat (2) ICESCR yang menguatkan Piagam UDHR:

“Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, keyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, pentaatan, pengamalan, dan pengajaran.” (Pasal 18 ayat 1 ICCPR)

“Tidak seorang pun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya.” (Pasal 18 ayat 2 ICCPR)¹⁶⁷

“Negara Pihak pada Kovenan ini berjanji untuk menjamin bahwa hak yang diatur dalam Kovenan ini akan dilaksanakan tanpa diskriminasi apapun seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, politik atau pendapat lainnya, asal-usul kebangsaan atau sosial, kekayaan, kelahiran atau status lainnya.” (Pasal 2 ayat 2 ICESCR)¹⁶⁸

¹⁶⁶The Johns Hopkins University Press, “International Covenant on Civil and Political of Rights,” *Human Rights Quarterly* 7 (1985): 132.

¹⁶⁷The Johns Hopkins University Press, “International Covenant on Civil and Political of Rights,” *Human Rights Quarterly* 7 (1985): 139.

¹⁶⁸Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, 10.

Ayat (1) dan (2) pasal 18 tersebut menegaskan apa yang dideklarasikan dalam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) bahwasanya setiap orang memiliki hak yang mutlak untuk berpikir, berkeyakinan, dan beragama sesuai dengan hati nurani. Setiap orang tidak dapat memaksanya untuk memilih keyakinan dan agama lain atau melarangnya untuk pindah pada agama yang ia yakini. Namun demikian, ayat berikutnya dalam pasal 18 ICCPR ini memberikan batasan:

“Kebebasan menjalankan dan menentukan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan berdasarkan hukum, dan yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, atau moral masyarakat, atau hak-hak dan kebebasan mendasar orang lain.” (Pasal 18 ayat 3 ICCPR)¹⁶⁹

Ayat 3 ini menjelaskan bahwasanya kebebasan beragama tersebut dapat dibatasi oleh otoritas hukum dengan alasan melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, moralitas, dan hak-hak kebebasan orang lain. Ayat 3 dalam pasal 18 ini menjadi pembeda atas hak kebebasan beragama dalam Piagam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR). Meski terdapat perbedaan dalam pembatasannya, akan tetapi piagam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) dan Perjanjian *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) memiliki pandangan yang sama dalam persoalan kebebasan beragama. Dalam pandangan keduanya, kebebasan beragama merupakan hak mutlak seluruh manusia yang telah melekat sejak kelahirannya, termasuk hak untuk berpindah agama atau dalam Islam disebut dengan *riddah/apostasy*.

¹⁶⁹The Johns Hopkins University Press, “International Covenant on Civil and Political of Rights,” *Human Rights Quarterly* 7 (1985): 139.

Hal ini juga didukung oleh Piagam *Universal Islamic Declaration on Human Rights* (UIDHR) yang menegaskan bahwa semua manusia memiliki hak untuk mengungkapkan pendapat dan keyakinan serta menjalankan ibadah yang ia yakini tanpa harus diganggu oleh seorangpun, meski piagam tidak mengikat kepada negara-negara anggota seperti sifat piagam UDHR di atas. Piagam UIDHR tidak memberi batasan tentang keumuman “keyakinan” di dalam konteks ini. Dengan demikian, seorang yang hendak berpindah dari Islam ke agama lainnya yang ia yakini merupakan salah satu hak yang juga diakui secara tersirat oleh Piagam *Universal Islamic Declaration on Human Rights* (UIDHR). Hal ini ditegaskan dalam pasal di bawah ini yang berbunyi:

“Setiap orang berhak untuk mengungkapkan pikiran dan keyakinannya selama dia tetap dalam batas-batas yang ditentukan oleh UU.”(ayat a Pasal 12 UIDHR)

“Tidak seorang pun terus menghina atau mengejek keyakinan agama orang lain atau menghasut permusuhan publik terhadap mereka; menghormati perasaan keagamaan orang lain adalah wajib bagi semua umat Islam.”(ayat ePasal 12 UIDHR)

“Setiap orang berhak atas kebebasan hati nurani dan ibadah sesuai dengan keyakinan agamanya masing-masing.”(Pasal 13 UIDHR)¹⁷⁰

Tiga piagam tersebut, meski berbeda dalam bahasa penegasannya, akan tetapi memiliki nilai dasar hak asasi manusia yang sama, khususnya tentang kebebasan beragama. Hal ini didasari kepada teori-teori hak asasi manusia. Pertama, teori universalisme, yakni teori yang berdasarkan kepada konsep universalisme moral dan kepercayaan akan keberadaan nilai-

¹⁷⁰Human Rights Library University of Minnesota, *Universal Islamic Declaration of Human Rights*, https://www1.umn.edu/humanrts/instree/islamic_declaration_HR.html (diakses pada tanggal 04 Mei 2015).

nilai moral universal yang melekat pada seluruh umat manusia sejak ia lahir, ontologi ini dikenal dengan sebutan *The Nature of Human Rights*.¹⁷¹ Gagasan universalisme moral meletakkan kebenaran moral yang bersifat lintas budaya dan lintas waktu yang dapat diidentifikasi secara rasional. Menurut teori ini, semua hak asasi manusia (khususnya hak kebebasan beragama) di seluruh dunia sama meski memiliki perbedaan rentang waktu dan budaya. Nilai-nilai tersebut tidak berubah meski dengan alasan budaya sekalipun.¹⁷²

Asal muasal universalisme moral ini terkait dengan tulisan-tulisan Aristoteles. Dalam karyanya, *Nicomachean Ethics*, Aristoteles menguraikan suatu argumentasi yang mendukung keberadaan moralitas yang bersifat alamiah. Keberadaan moralitas ini harus menjadi dasar bagi seluruh sistem keadilan rasional. Kebutuhan akan sesuatu moralitas yang tunggal kemudian diturunkan dalam serangkaian kriteria universal yang komprehensif untuk menguji legitimasi dari sistem hukum yang sebenarnya “buatan manusia”.¹⁷³ Oleh karena itu, menurut para pakar, diskursus tentang hak asasi manusia sebagai proyek politik internasional sangat erat kaitannya dengan klaim universalitas.¹⁷⁴ Semisal kebebasan beragama sebagai hak mutlak manusia sejak lahir, maka tidak ada seorangpun yang dapat membatasinya hanya karena alasan perbedaan waktu, budaya dan

¹⁷¹Jack Donnelly, *International Human Rights*, 21-23.

¹⁷²Henry J. Steiner, Philip Alston, dan Ryan Goodman, *International Human Rights in Context*, 517.

¹⁷³Cecilia Wainryb, “The Application of Moral Judgments to Other Cultures: Relativism and Universality,” *Sociology of Religion* 69 (1999): 352.

¹⁷⁴Jack Donnelly, “The Relative Universality of Human Rights,” *Human Rights Quarterly* 29 (2007): 281.

doktrin agama. Inilah yang disebut dengan teori relativisme dalam diskursus hak asasi manusia internasional. Dasar dari doktrin hukum ini adalah kepercayaan akan eksistensi moralitas alami yang didasarkan kepada identifikasi terhadap kepentingan kemanusiaan yang bersifat fundamental. Salah satu kepentingan manusia yang bersifat fundamental tersebut adalah kebebasan beragama dan berkeyakinan yang melekat sejak manusia dilahirkan.¹⁷⁵

Salah satu pendukung teori tersebut adalah John Locke, ia berpendapat bahwa seseorang individu memiliki hak-hak alamiah yang terpisah dari pengakuan politis yang diberikan negara kepada dirinya, salah satunya adalah hak kebebasan beragama, hal inilah yang disebut dengan hak asasi manusia.¹⁷⁶ Menurutnya, hak asasi manusia adalah hak-hak moralitas yang tidak dapat dilanggar oleh otoritas publik manapun. Dengan demikian, setiap individu adalah makhluk yang setara dan otonom yang hak alaminya mendahului hukum nasional dan internasional.¹⁷⁷ Salah satu dari hak moralitas tersebut adalah hak kebebasan beragama. Hal ini dapat dilihat dari karya John Locke berjudul “*A Letter on Toleration*” (1689).

Dalam buku tersebut, ia menuturkan bahwa karya tersebut telah membebaskan manusia dari seluruh kekuasaan atas satu sama lainnya dalam hal agama. Baginya, Tuhan telah memberikan hak yang melekat

¹⁷⁵Louise I. Shelley, “Human Rights as an International Issue,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 506 (1989): 45-46.

¹⁷⁶Sanford Kessler, “John Locke’s Legacy of Religious Freedom,” *Palgrave Macmillan Journals* 17 (1985): 493.

¹⁷⁷David P. Forsythe, *Human Rights in International Relations* (New York: Cambridge University Press, 2006), 29.

untuk hidup, kebebasan beragama dan kepemilikan kepada seluruh individu manusia.¹⁷⁸ Hal ini juga diamini oleh Cranston, seperti yang dijelaskan oleh Jack Donnelly dalam bukunya “*Universal Human Rights in Theory and Practice*.” Ia bahwa hak kebebasan beragama dalam HAM harus menjadi hak individu yang spesial, karena masyarakat banyak yang membandingkannya dengan hak-hak yang berasal dari undang-undang lain atau adat-istiadat masyarakat tertentu.¹⁷⁹

Pembahasan tentang teori universalisme moral di atas menunjukkan bahwasanya sumber piagam-piagam hak asasi manusia di Dunia Barat berawal dari diskursus filsafat yang mengkaji unsur alamiah manusia atau yang dikenal dengan istilah *theory of human nature*. Hal ini dapat dilihat dari penjelasan para pakar Barat yang menuturkan bahwa hak asasi manusia selalu mempertimbangkan kebutuhan manusia (*human needs*) dan kemanusiaan itu sendiri, bukan mempertimbangkan doktrin keagamaan.¹⁸⁰ Thomas Hobbes, salah satu pakar hukum Internasional menyebutnya dengan istilah *natural rights*, yakni hak-hak yang dimiliki oleh setiap orang secara alami sehingga mereka dapat melakukan apapun secara bebas, baik untuk memiliki, menggunakan, atau menikmati sesuatu apapun, termasuk kebebasan beragama dan berkeyakinan.¹⁸¹ Teori *natural rights* ini juga dijelaskan oleh Katerina Dalacaora, ia menjelaskan bahwa hak asasi

¹⁷⁸Sanford Kessler, “John Locke’s Legacy of Religious Freedom,” *Palgrave Macmillan Journals* 17 (1985): 484.

¹⁷⁹Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (New York: Cornell University Press, 2003),31.

¹⁸⁰Michael Freeman, *Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002), 65-67.

¹⁸¹Ernest Bloomfield Zeisler, “A Theory of Human Rights,” *American Journal of Economics and Sociology* 11 (1952): 416.

manusia adalah hak setiap orang berdasarkan kemanusiaan mereka. Pada dasarnya, hak-hak tersebut merupakan kebebasan dan keamanan bagi mereka yang tanpa keberadaannya, mereka belum sepenuhnya menjadi manusia. Menurut Katerina, hak-hak tersebut tidak dapat dicabut, independen, tidak terdefinisi, dan tanpa tergantung pada keadaan.¹⁸² Menurut Michael J. Perry, teori-teori di atas menjadi bukti bahwa sesungguhnya doktrin non-keagamaan juga mampu menentukan martabat-martabat yang melekat pada setiap manusia.¹⁸³

Salah satu dari piagam yang menyatakan kebebasan beragama sebagai hak mutlak manusia adalah piagam hak asasi manusia versi Islam, yakni *Universal Islamic Declaration on Human Rights* (UIHDR). Meski tidak secara langsung mendasari piagamnya kepada teori-teori sekuler di atas, tetapi piagam UIHDR mempertimbangkan teori-teori tersebut dalam merumuskan unsur-unsur hak asasi manusia versi Islam. Dengan demikian, Piagam UIHDR ini merupakan hasil dari eklektisisme antara dua sumber, yakni teori sekuler dan doktrin hukum Islam.¹⁸⁴ Kenyataan ini didukung sepenuhnya oleh Katerina Dalacaora yang menegaskan bahwa doktrin Islam tidak selamanya memiliki doktrin hukum yang radikal. Menurutnya, pada tingkat pemikiran, doktrin Islam tersebut dapat didamaikan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia internasional

¹⁸²Katerina Dalacaora, *Islam, Liberalism, and Human Rights: Implications for International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 6.

¹⁸³Michael J. Perry, *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 15.

¹⁸⁴Tabet Koraytem, "Arab Islamic Developments on Human Rights," *Arab Law Quarterly* 16 (2001): 260.

yang menjunjung tinggi kedaulatan manusia, khususnya dalam hal kebebasan beragama. Tentunya hal ini dapat terjadi bila penetapan hukum Islam sebagai dasar hak asasi manusia dalam Islam dilakukan dengan metodologi yang relevan dengan kemajuan zaman (metodologi liberal).¹⁸⁵

Pandangan ini juga diakui oleh Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen yang melakukan penelitian tentang hak kebebasan beragama hak perempuan di negara-negara Islam seperti Iran, Mesir, Malaysia, dan Indonesia. Mereka berkesimpulan bahwa penafsiran-penafsiran literal atas syari'at dan tidak sesuai lagi dengan kemajuan zaman, cenderung melahirkan ruang pemisah antara kebebasan beragama versi Islam dengan standar internasional hak asasi manusia.¹⁸⁶ Dengan demikian, ada peluang untuk mendamaikan doktrin Islam dan doktrin hak asasi manusia internasional tentang kebebasan beragama. Hal inilah yang menjadi metodologi dan paradigma piagam *Universal Islamic Declaration on Human Rights* yang diadopsi oleh Dewan Majelis Islam Eropa.

Di awal Bab, penulis telah menjelaskan bahwa ada dua pandangan tentang kebebasan beragama dalam perspektif hak asasi manusia.

Pandangan pertama yang menegaskan bahwa hak kebebasan beragama merupakan hak mutlak manusia, diwakili oleh tiga piagam yang argumentasinya telah penulis jelaskan di atas. Pada sub-bab di bawah ini,

¹⁸⁵Katerina Dalacaora, *Islam, Liberalism, and Human Rights*, 41.

¹⁸⁶Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen, "Framing the debate on Islam and human rights,". 1-3.

penulis akan menjelaskan pandangan yang kedua yang menegaskan bahwa kebebasan beragama bukan merupakan hak asasi mutlak manusia.

2. Kebebasan Beragama Bukan sebagai Hak Asasi Mutlak

Piagam *Cairo Declaration of Human Rights* (CDHR) merupakan piagam yang dideklarasikan sebagai respon atas berbagai piagam hak asasi manusia Barat. Oleh karena itu, menurut Masykuri Abdillah, CDHR merupakan formulasi hak asasi manusia yang didefinisikan sebagai acuan konsep hak asasi manusia versi Islam oleh mayoritas negara-negara anggota Organisasi Kerjasama Islam (OKI). Masykuri menjelaskan bahwa CDHR dan konsep-konsep hak asasi manusia lainnya dari negara-negara Arab merupakan upaya menerapkan konsep hak asasi manusia yang lebih sesuai dengan kondisi dan budaya regional dan lokal tertentu.¹⁸⁷ Ini menunjukkan bahwasanya konsep-konsep negara-negara Arab berangkat dari relativisme moral atau yang sering dikenal dengan istilah “partikularisme HAM” sebagaimana dijelaskan oleh Masykuri Abdillah dalam artikelnya di atas.¹⁸⁸ Meski demikian, piagam ini hanya sekedar deklarasi seperti UDHR yang tidak memiliki daya mengikat sebagai sebuah instrumen hukum seperti ICCPR dan ICESCR yang ditetapkan oleh PBB. Sebagaimana telah penulis jelaskan di awal, bahwa respon ini berawal dari perdebatan tentang hak kebebasan beragama. Deklarasi ini juga sebagai wujud semangat mayoritas umat Islam untuk terbebas dari kolonialisme

¹⁸⁷Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, 97-98.

¹⁸⁸Masykuri Abdillah, “Islam dan Hak Asasi Manusia: Pengakuan dan Problem HAM di Indonesia,” *Jurnal Miqot* 38 (2014): 383.

Eropa. Berbeda dengan piagam *Universal Islamic Declaration on Human Rights* (UIDHR) yang menjadikan deklarasi-deklarasi hak asasi manusia Barat sebagai dasar pertimbangan di luar doktrin agama (syari'at), piagam CDHR justru menolak sebagian poin-poin dalam piagam hak asasi manusia Barat yang dianggap tidak sesuai dengan doktrin agama. Salah satu yang ditolak adalah kemutlakan hak kebebasan beragama.¹⁸⁹ Hal ini juga yang menyebabkan Dunia Barat sering mengecam Dunia Arab sebagai pelanggar HAM tertinggi.¹⁹⁰ Piagam CDHR juga mendeklarasikan hak kebebasan beragama namun terbatas kepada Islam saja. Hal ini dikarenakan sumber yang digunakan hanya sebatas doktrin Islam. Kesimpulan ini dapat dilihat dari pasal di bawah:

“Islam adalah agama kebenaran dan agama dengan sifat dasar yang masih murni. Oleh karena itu, tidak boleh memaksa seseorang dengan segala bentuk tekanan atau mengeksploitasi kemiskinan dan kebodohnya dalam rangka memaksanya untuk berpindah ke agama lain atau menjadi ateis.” (Pasal 10 CDHR)

“Semua orang berhak untuk mengekspresikan pendapatnya secara bebas sedemikian rupa selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah.” (Pasal 22 ayat a CDHR)¹⁹¹

¹⁸⁹ Tabet Koraytem berkesimpulan bahwa pemahaman tentang hak asasi manusia di dunia Islam sangat beragam. Kesimpulan tersebut dibuat setelah ia meneliti berbagai instrumen atau piagam hak asasi manusia dalam dunia Islam. Lebih lengkapnya dapat dibaca di Tabet Koraytem, “Arab Islamic Developments on Human Rights,” *Arab Law Quarterly* 16 (2001): 260. Pendapat yang sama juga dipaparkan oleh Bielefeldt yang menjelaskan bahwa terdapat berbagai pandangan Muslim dalam menyikapi hak asasi manusia. Hal ini dikarenakan kompleksitas penafsiran doktrin Islam. Lihat dalam Heiner Bielefeldt, “Muslim Voices in the Human Rights Debate,” 17 (1995): 587.

¹⁹⁰ Abdullah al-Ahsan, “Law, Religion and Human Dignity in the Muslim World Today: An Examination of OIC’s Cairo Declaration of Human Rights,” *Journal of Law and Religion* 24 (2008-2009): 571-572.

¹⁹¹ The Organisation of the Islamic Conference, *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (Geneva: Majelis Umum PBB, 1993), 6 & 10.

Kedua pasal tersebut membatasi hak kebebasan beragama dan berpendapat hanya bila tidak bertentangan dengan syari'at dan doktrin Islam. Pasal 10 di atas menunjukkan bahwa CDHR hanya menegaskan hak asasi umat Islam untuk beribadah dan memeluk agamanya tanpa gangguan. Piagam ini sama sekali tidak menegaskan hak kebebasan beragama umat lain dalam memeluk agamanya masing-masing. Pasal 22 ayat (a) semakin memperkuat hal tersebut dengan menegaskan bahwa seseorang memiliki hak berpendapat dan berekspresi selama tidak bertentangan dengan syari'at. Hal ini berarti menunjukkan setiap orang, khususnya muslim, tidak diperbolehkan berpendapat yang dianggap bertentangan dengan doktrin Islam. Dengan demikian, orang yang keluar dari Islam bukan merupakan hak asasinya karena telah bertentangan dengan doktrin Islam itu sendiri.

Salah satu argumentasi CDHR selain argumentasi doktrin Islam adalah teori relativisme budaya (*cultural relativism*). Teori ini baru muncul menjelang berakhirnya perang dingin sebagai respon terhadap klaim universal dari gagasan hak asasi manusia internasional (teori universalisme). Gagasan tentang relativisme budaya mendalilkan bahwa kebudayaan merupakan satu-satunya sumber keabsahan hak atau kaidah moral.¹⁹² Oleh karena itu, menurut teori relativisme ini, hak kebebasan beragama perlu dipahami dari konteks kebudayaan masing-masing negara. Semua kebudayaan mempunyai hak hidup serta martabat yang sama yang harus dihormati. Berdasarkan dalil ini, pendukung teori relativisme

¹⁹²Todd Landman, *Studying Human Rights* (New York: Routledge, 2006), 50. Lihat juga Jack Donnelly, *Universal Human Rights*, 89-93.

menolak universalitas moral sebagai dasar hak kebebasan beragama manusia, apalagi bila ia didominasi oleh satu budaya saja (Barat). Dalam bahasan Holmes yang dikutip oleh Epstein, gagasan ini dikenal dengan istilah relativisme moral, yakni keyakinan bahwa tidak ada dasar moral yang otoritatif yang dapat dijadikan dasar untuk segala tindak-tanduk manusia.¹⁹³

Teori ini umumnya diusung oleh negara-negara berkembang dan negara-negara Islam. Gagasan ini begitu mengemuka pada dasawarsa 1990-an dengan disuarakan oleh para cendekiawan di negara-negara tersebut.¹⁹⁴ Salah satu tokoh hukum internasional yang mendukung teori ini adalah Jack Donnelly yang berpandangan bahwa universalitas hak asasi manusia tersebut bersifat relatif sesuai dengan budaya yang hidup di tengah masyarakat, meskipun dia sendiri mengakui bahwa hak asasi manusia sebagai proyek politik internasional sangat erat kaitannya dengan klaim universalitas.¹⁹⁵ Semisal hak asasi manusia versi Islam merupakan cerminan yang paling otoritatif dalam Islam karena hal ini berdasarkan kepada budaya teosentrisnya yang menjadikan doktrin syari'at sebagai sumber ajaran Islam. Berbeda dengan hak asasi manusia versi Barat yang memiliki budaya antroposentris yang menjadikan humanisme dan kemanusiaan sebagai landasan paling utama dalam hak asasi manusia.

¹⁹³Richard A. Epstein, *Skeptisisme dan Kebebasan: Pembelaan Modern untuk Liberalisme Klasik*, penerjemah: Sugianto Tandra dan A. Zaim Rofiqi (Jakarta: Freedom Institute, 2006), 104.

¹⁹⁴Hanny Megally, "Human Rights in the Arab World: Reflections on the Challenges Facing Human Rights Activism," dalam *Human Rights in the Arab World: Independent Voices*, ed: Anthony Chase dan Amr Hamzawy (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2006), 109.

¹⁹⁵Jack Donnelly, "The Relative Universality of Human Rights," *Human Rights Quarterly* 29 (2007): 281.

Contoh yang paling konkrit dijelaskan sendiri oleh Jack Donnelly dalam persoalan hak kebebasan beragama. Ia menjelaskan bahwa *Universal Declaration of Human Rights* menegaskan bahwa setiap orang memiliki hak untuk bebas beragama, termasuk juga hak untuk mengganti agama atau kepercayaannya. Islam, seperti agama-agama lainnya mendukung konsep kebebasan beragama tersebut. Mayoritas negara-negara dan komunitas-komunitas Islam menghormati hak umat agama lain untuk beribadah dan menjalankan keyakinannya, akan tetapi mayoritas mazhab dan sarjana Muslim menolak hak seorang Muslim untuk berpindah agama dari Islam ke agama lainnya. Dalam persoalan ini, Jack Donnelly menilai bahwa penolakan-penolakan tersebut tidak melanggar universalisme hak asasi manusia, karena menurutnya universalisme hak asasi manusia bersifat relatif sesuai dengan budaya masing-masing agama dan tempat.¹⁹⁶

Pembahasan tentang diskursus kebebasan beragama dalam Hukum Islam dan hak asasi manusia dalam Bab III ini menunjukkan bahwa perdebatan tentang kebebasan beragama sebagai hak asasi setiap manusia tidak hanya terjadi dalam perspektif hukum Islam saja, tetapi juga terjadi pada perspektif hak asasi manusia internasional. Hal ini niscaya karena terjadi timbal-balik atau saling mempengaruhi antara hukum Islam di satu sisi dan hak asasi internasional di sisi yang lain. Sebagian umat Islam – dengan alasan bahwa hukum Islam itu dinamis – menjadikan instrumen-instrumen hak asasi manusia internasional sebagai salah satu

¹⁹⁶Jack Donnelly, *International Human Rights*, 48-50.

pertimbangannya dalam menetapkan hukum tentang hak asasi manusia, khususnya dalam hal kebebasan beragama. Namun, sebagian umat Islam yang lainnya menolak unsur-unsur dalam instrumen hak asasi manusia internasional karena dianggap melanggar doktrin-doktrin Islam. Hal inilah yang menjadi perdebatan tidak hanya dalam tataran hukum Islam, tetapi juga dalam diskursus hak asasi manusia internasional.

Pemetaan diskursus tentang kebebasan beragama ini akan menjadi pisau analisis penulis dalam mengkaji dan meneliti fatwa-fatwa MUI tentang perkawinan beda agama. Hal ini guna mengetahui sejauh mana argumentasi fatwa MUI dibangun baik pada tataran argumentasi normatif, filosofis, dan metodologisnya. Selanjutnya jawaban tersebut membantu penulis untuk menganalisa kedudukan fatwa-fatwa MUI tentang perkawinan beda agama dalam diskursus hak asasi manusia internasional. Akan tetapi, sebelum menganalisa fatwa tentang perkawinan beda agama tersebut, penulis akan lebih dahulu menjelaskan secara umum tentang profil, prosedur dan kedudukan Fatwa MUI dalam Politik Hukum Indonesia. Hal ini untuk mendapatkan deskripsi MUI secara umum sebelum masuk pada pembahasan inti mengenai fatwanya tentang perkawinan beda agama di Indonesia.

D. Peran dan prosedur fatwa majelis ulama Indonesia

1. MUI sebagai Pemberi Fatwa: Studi Periodisasi

Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disingkat menjadi MUI) adalah wadah, majelis dan/atau lembaga yang menghimpun para ulama

atau para intelektual Islam guna menyatukan gerak, langkah, visi dan misi umat Islam Indonesia dalam mencapai cita-cita bersama.¹⁹⁷ Majelis atau lembaga ini merupakan salah satu dari tiga organisasi besar yang menjadi poros diskursus keislaman saat ini; *Pertama*, Muhammadiyah yang sering dicitrakan sebagai kelompok reformis. *Kedua*, Nahdlatul Ulama yang sering dicitrakan sebagai kelompok tradisional. *Ketiga*, MUI sendiri yang dicitrakan sebagai “tangan panjang” pemerintah atau negara.¹⁹⁸ Lembaga atau majelis ini didirikan pada 26 Juli 1975 di bawah kewenangan dan administrasi Kementerian Agama. Sampai saat ini, MUI telah mengadakan beberapa kali kongres atau musyawarah nasional, serta mengalami beberapa pergantian kepemimpinan; mulai dari Hamka (1975-1980), Syukri Ghazali (1980-1985), Hasan Basri (1985-1998), KH. Ali Yafie (1998-2000), Sahal Mahfudz (2000-2015), Din Syamsuddin (Pjs: 2015), dan Ketua Umum saat ini, hasil keputusan Musyawarah Nasional ke IX yang diselenggarakan pada tanggal 26 Agustus 2015: KH. Ma'ruf Amin (2015-2020).

Majelis Ulama Indonesia memiliki perwakilan di setiap propinsi yang berkedudukan di ibukota propinsi dan di daerah yang berkedudukan di ibukota kabupaten.¹⁹⁹ Sejak berdiri sampai saat ini, Majelis Ulama Indonesia telah menetapkan berbagai fatwa di banyak bidang sosial. Fatwa-fatwa tersebut memiliki fungsi yang beragam sesuai dengan faktor

¹⁹⁷Tim Penulis MUI Jawa Barat, *MUI dalam Dinamika Sejarah* (Bandung: MUI Jabar, 2005), 3.

¹⁹⁸Nico J.G. Kaptein dan Michael Laffan, “Theme Issue: Fatwās in Indonesia,” *Islamic Law and Society* 12 (2005): 4-5.

¹⁹⁹Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), 4.

sosial ketika fatwa tersebut ditetapkan.²⁰⁰ Hal ini dikarenakan fatwa lebih khusus daripada ijtihad. Bila objek penelitian ijtihad melibatkan hal-hal yang aktual dan juga non-aktual (fikih *iftirāḍī*), maka objek fatwa hanya berkisar pada kasus-kasus yang aktual karena sesuai dengan permohonan seseorang.²⁰¹ Oleh karenanya, fatwa lebih memiliki potensi untuk melahirkan hukum-hukum yang lebih responsif.²⁰² Quṭb Sānū, Wakil Ketua *Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī* Jiddah juga menjelaskan bahwa karena fatwa harus menekankan pada masalah-masalah yang aktual, maka proses penetapan fatwa tersebut harus melalui penelitian (*istiqrā*) yang sistematis, metodologis, dan aktual.²⁰³ Bahkan Yusuf al-Qaraḍāwī menambahkan syarat *muftī* untuk peka rasa terhadap kesengsaraan yang terjadi di masyarakat agar fatwa yang dihasilkan tidak benar-benar bermaslahat.²⁰⁴ Apalagi bila fatwa yang dikeluarkan tersebut berupa fatwa *jamā‘ī* (kolektif) seperti fatwa Majelis Ulama Indonesia yang dihasilkan melalui proses kolektif para pakar di dalamnya. Muḥammad Ismā‘il berpendapat bahwa fatwa seperti yang dikeluarkan oleh MUI tersebut

²⁰⁰Wael B. Hallaq menjelaskan bahwa secara umum fatwa merupakan perwujudan dari sifat adaptif hukum Islam atas dinamika sosial yang terjadi di tengah masyarakat. Dengan demikian, produk dari fatwa tersebut akan terus berkembang sesuai dengan tuntutan kebutuhan masyarakat pada setiap waktu. Baca Wael B. Hallaq, “From Fatāwā to Furū’: Growth and Change in Islamic Substantive Law,” *Islamic Law and Society* 1, (1994): 65. Bandingkan dengan Abū Zakariyyā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwī, *Adāb al-Fatwā wa al-Muftī wa al-Mustaftī* (Damshiq: Dār al-Fikr, 1988), 13-14.

²⁰¹Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al- Ghazālī, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* (Maḍīnah: Shirkah al-Maḍīnah al-Munawwarah, t.t.), IV: 147. Lihat juga Wahbah al-Zuhāilī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damshiq: Dār al-Fikr, 1986), II: 1156.

²⁰²Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arābi, t.t.), 401.

²⁰³Quṭb Muṣṭafā Sānū, *Ṣinā‘at al-Fatawa al-Mu‘āṣirah: Qirā‘ah Hādīyah fī Adawātihā wa Adābihā wa Ḍawābiḥihā wa Tanzīmihā fī Ḍau‘i al-Wāqi‘ al-Mu‘āṣir* (Kuala Lumpur: t.p.,2013), 30.

²⁰⁴Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Fatwa Bayn al-Indībāt wa al-Tasayyub* (al-Qāhirah: Dār al-Ṣaḥwah, 1988), 32.

memiliki signifikansi yang besar karena ijtihad ini dilakukan dengan cara kolektif (bermusyawarah) yang secara kuantitatif lebih mendekati kebenaran daripada yang dilakukan secara individu. Ia menganalogikan hal tersebut dengan lampu, bahwa semakin banyak sinar cahaya yang berkumpul, maka akan semakin memperjelas jalan dan tempat.²⁰⁵ Menurut Rifyal Ka'bah, pada masa klasik, fatwa diterbitkan oleh individu-individu yang dikenal dengan istilah *mufīī*, namun saat ini karena jaranganya individu-individu yang memiliki kualitas sebagai *mufīī*, maka pemberi fatwa bertransformasi menjadi institusi yang di dalamnya terdiri dari anggota yang ahli dalam bidang fikih dan ushul fikih.²⁰⁶

Untuk itu, penulis selanjutnya akan memaparkan secara singkat fungsi MUI sebagai organisasi keagamaan yang memiliki otoritas dalam mengeluarkan fatwa sejakia dibentuk pada masa pemerintahan Orde Baru sampai era reformasi saat ini. Sebagian peneliti berpendapat bahwa peran MUI dipengaruhi oleh kontestasi perpolitikan di Indonesia, dan ada juga yang berpendapat sebaliknya yakni pengaruh fatwa tersebut terhadap kehidupan sosial dan politik di Indonesia.

²⁰⁵ Lebih jelasnya, ijtihad *jamā'ī* adalah proses penetapan hukum yang mana para ulama berijtihad bersama-sama tentang suatu masalah yang menyangkut kemaslahatan banyak orang. Lihat Sya'ban Muhammad Ismā'īl, *al-Ijtihād al-Jamā'ī wa Daur al-Majāmi' al-Fiqhiyyah fi Taṭbīqihī* (Bayrūt: Dār al-Ṣābūnī, 1998), 21-29. Menurut al-Raysūnī, pentingnya fatwa *jamā'ī* saat ini berdasarkan kepada lima hal: 1) Ditetapkan dengan prosedur musyawarah. 2) Menutup kemungkinan fatwa-fatwa individu yang hanya mengikuti hawa nafsu. 3) Jauh dari keraguan dan kesalahan. 4) Permasalahan-Permasalahan kontemporer saat ini hanya mampu diselesaikan dengan fatwa (ijtihad) *jamā'ī* karena dilakukan dengan cara kolektif. 5) Fatwa (ijtihad) *jamā'ī* adalah pengganti dari ijtihad mutlak yang hanya dapat dilakukan oleh segelintir orang yang punya kapabilitas mempuni. Baca Qutb al-Raysūnī, *Ṣinā'ah al-Fatwā fi al-Qaḍāyā al-Mu'aṣirah* (Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2014), 176-177.

²⁰⁶ Rifyal Ka'bah, "Islamic Law in Court Decisions and Fatwa Institutions in Indonesia," dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, ed. R. Michael Feener dan Mark. E. Cammack (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 89.

2. Fungsi Fatwa MUI pada Masa Orde Baru

Orde Baru merupakan suatu istilah yang umum digunakan untuk menamai suatu tatanan pemerintah negara (rezim politik) Republik Indonesia yang berkuasa sejak tahun 1966 hingga Mei 1998. Menurut Greg Fealy, istilah ini baru populer pada tahun 1990-an untuk menyebut sebuah hierarki dalam estafet pemerintahan Indonesia.²⁰⁷ Meski lebih condong kepada pemerintahan Soeharto, akan tetapi, bagi sebagian masyarakat, istilah ini masih diperdebatkan cakupannya.²⁰⁸ Seperti yang penulis paparkan di atas, bahwa pada pemerintahan Orde Baru (Soeharto) inilah Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disingkat menjadi MUI) didirikan. Terdapat berbagai diskursus tentang tujuan didirikannya MUI sebagai Majelis para ulama dan intelektual Islam Indonesia.

Mohammad Atho Mudzhar dalam disertasinya menjelaskan bahwa paling tidak ada tiga peristiwa politik penting di dalam negeri sebelum terbentuknya MUI.²⁰⁹ Pertama, lahirnya Partai Golkar (Golongan Karya) sebagai partai yang direkomendasikan pemerintah. *Kedua*, pembatasan

²⁰⁷Edward Aspinall dan Greg Fealy, "Introduction: Soeharto's New Order and its Legacy," dalam *Soeharto's New Order and its Legacy: Essays in Honour of Harold Crouch*, ed. Edward Aspinall dan Greg Fealy (Canberra: ANU E Press, 2010), 4.

²⁰⁸Menurut Marzuki Wahid dan Rumadi Ahmad, sebetulnya belum ada kesepakatan nasional bahwa rezim Orde Baru dengan seluruh komponennya di Indonesia ini telah berakhir. Soeharto yang berkuasa selama 32 tahun sebagai Presiden Orde Baru memang telah tumbang (melalui pengunduran diri) pada Mei 1998. Tetapi aparat pemerintah pengganti Soeharto, yakni BJ. Habibie, dkk., bukanlah tokoh kritis atas Orde Baru. Bahkan rezim Habibie juga termasuk bagian pendukung kuat rezim Orde Baru. Bahkan beberapa kalangan menganggap rezim BJ. Habibie sebagai Neo-Orde Baru. Akan tetapi penulis memilih hanya mengkategorikan pemerintahan Soeharto sebagai Orde Baru ditinjau dari sistem politik yang diterapkan. Lebih jelasnya baca Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 55-59.

²⁰⁹Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 53-54.

ruang gerak partai-partai Islam.²¹⁰ *Ketiga*, diajukannya rancangan undang-undang yang semula bersifat sekular. Tiga peristiwa politik yang terjadi tersebut dapat menjadi landasan sosiologis untuk mengetahui tujuan didirikannya Majelis Ulama Indonesia.

M.B. Hooker dalam salah satu bukunya menjelaskan bahwa Majelis Ulama Indonesia didirikan dengan tujuan untuk menyediakan fatwa-fatwa yang otoritatif dalam isu-isu nasional yang dianggap penting dan membutuhkan sebuah legalitas hukum Islam.²¹¹ Berdirinya Majelis Ulama Indonesia juga menjadi awal bagi umat Islam memiliki lembaga yang menjadi forum konsultasi internal dan menjadi mediator antara umat Islam dengan pemerintah, di tengah-tengah sudah dibentuknya lembaga-lembaga di agama-agama lainnya. Semisal Protestan memiliki Persatuan Gereja-Gereja Indonesia (PGI), Katolik memiliki Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), agama Budha memiliki Perwakilan Umat Budha Indonesia, dan agama Hindu memiliki Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI).²¹² Hal ini menunjukkan bahwa berdirinya Majelis Ulama Indonesia (MUI) tidak hanya untuk menyediakan fatwa-fatwa yang otoritatif, akan tetapi juga untuk memberikan wadah yang lebih universal bagi umat Islam Indonesia

²¹⁰Hal ini juga dijelaskan oleh Donald J. Porter bahwa partai Golkar menjadi mesin pemilu bagi rezim pemerintahan Orde Baru dengan cara otoriter. Karena meski partai-partai lain dapat mengikuti pemilu, akan tetapi adanya kecurangan dan manipulasi dapat memastikan kemenangan menjadi milik partai Golkar. Lebih lengkapnya baca Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London: Routledge, 2002), 23-24.

²¹¹M.B. Hooker, *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law* (Keng Terrace: ISEAS Publishing, 2008), 30.

²¹²C. van Dijk, "Religious Authority, Politics and Fatwas in Contemporary Southeast Asia," dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, ed. R. Michael Feener dan Mark E. Cammack, (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 45.

yang beragam. Oleh karena itu lembaga ini diinisiasi oleh para ulama yang berkumpul di Jakarta yang pada akhirnya dikenal dengan sebutan Kongres Nasional Pertama Majelis Ulama Indonesia.²¹³ Dengan demikian, tujuan Majelis Ulama Indonesia didirikan adalah sebagai kepemimpinan umat Islam secara kolektif dan menjaga persatuan dan kesatuan umat Islam yang beragam dalam pemikiran keagamaan dan organisasi sosial-kemasyarakatan dan tidak jarang menimbulkan egoisme politik.

Atho Mudzhar menambahkan tujuan dibentuknya Majelis Ulama Indonesia adalah untuk mencari bentuk peranan baru bagi para ulama dalam masyarakat, karena mulai awal pemerintahan Soeharto (Orde Baru), peran para ulama dibatasi hanya pada persoalan-persoalan keagamaan saja. Hal ini akibat dari kebijakan pemerintah yang mewajibkan semua partai politik berlandaskan pada ideologi negara, yakni Pancasila. Hal inilah yang telah membatasi peran para ulama dalam kegiatan-kegiatan politik-formal. Guna mengembalikan peran para ulama tersebut, maka dibentuklah sebuah wadah perkumpulan yang diberi nama Majelis Ulama Indonesia yang diamanatkan untuk memberikan fatwa-fatwa atas beragam permasalahan keagamaan.²¹⁴

Apa yang dijelaskan di atas tersebut bukan berarti menunjukkan bahwa pendirian dan dibentuknya Majelis Ulama Indonesia terlepas dari agenda politik pemerintahan Orde Baru pada masa tersebut. Pada era

²¹³C. van Dijk, "Religious Authority, Politics and Fatwas in Contemporary Southeast Asia," dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, 46-47. Lihat juga Tim Penulis MUI Jawa Barat, *MUI dalam Dinamika Sejarah*, 5-8.

²¹⁴Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama*, 45-46.

tersebut, pemerintah yang dianggap otoriter, menghendaki adanya wadah politik tunggal bagi umat Islam yang dapat dengan tegas mendukung agenda partai pemerintah pada masa tersebut, yakni partai Golongan Karya (Golkar). Menurut C. Van Dijk, hal ini dikarenakan pemerintah khawatir dengan potensi politik umat Islam yang dianggap mengancam keberlangsungan pemerintah Orde Baru pada masa tersebut.²¹⁵ Oleh karena itu, *Ensiklopedi Islam Indonesia* mencatat bahwa Majelis Ulama dibentuk atas amanat Presiden RI pada saat itu, yakni Presiden Suharto.²¹⁶ Hal ini bukan tanpa alasan, karena sejarah menjelaskan bahwa para tokoh Islam memiliki peran yang penting dalam proses politik bangsa Indonesia baik pada masa pra-kolonial, maupun pada masa kolonial.²¹⁷ Inilah yang

²¹⁵Kesimpulan ini dapat dilihat dalam C. van Dijk, "Religious Authority, Politics and Fatwas in Contemporary Southeast Asia," dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, 46-47. Bandingkan dengan kesimpulan yang ditawarkan oleh M. Atho Mudzhar dalam Disertasinya yang berjudul *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*.

²¹⁶Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*(Jakarta: Djambatan, 1992), 428. Hal ini juga diakui oleh M. Atho Mudzhar dalam disertasinya yang menjelaskan bahwa sejak permulaan tahun 1970, pemerintah telah menggagas pembentukan MUI. Namun, pernyataan tegas pemerintah mendukung dibentuknya majelis ulama tersebut baru disampaikan pada 24 Mei 1975, yakni ketika Presiden menerima delegasi dari Dewan Masjid Indonesia, ia menekankan perlunya dibentuk Majelis Ulama Indonesia. Menurut Atho Mudzhar, setidaknya ada dua alasan yang dikemukakan oleh Presiden Soeharto pada saat itu; *pertama*, keinginan pemerintah agar kaum Muslimin bersatu. *Kedua*, kesadaran bahwa masalah yang dihadapi bangsa tidak dapat diselesaikan tanpa keikutsertaan para ulama. Baca Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama*, 46.

²¹⁷Moch. Nur Ichwan, "Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society* 12 (2005): 45-47. Apa yang diyakini oleh pemerintah Orde Baru (Suharto) juga diyakini oleh John L. Esposito dalam salah satu bukunya yang berjudul *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change*. John L. Esposito menjelaskan bahwa ada dua aspek yang perlu diperhatikan ketika melihat Islam dan kekuatan politik agama; *pertama*, Islam haruslah dipandang sebagai pelaku dan/atau organisasi yang pengaruhnya sebagian besar diambil dari misi keislaman yang tujuan formalnya adalah untuk menjalankan ajaran Islam tidak hanya di bidang agama saja, melainkan juga di bidang hukum dan politik. *Kedua*, Islam dipandang sebagai ideologi politik yang juga memakai simbol-simbol dan nilai-nilai Islam yang ada hubungannya dengan urusan umum. Apa yang dijelaskan oleh Esposito ini paling tidak menyiratkan bahwa Islam (Muslim) memiliki potensi yang kuat untuk melakukan sebuah revolusi, perubahan, atau transformasi. Hal inilah yang dikhawatirkan oleh pemerintah Soeharto sehingga membentuk

dikhawatirkan oleh pemerintah Orde Baru sehingga membentuk sebuah lembaga yang dapat menjadi wadah mayoritas umat Islam dan mendukung agenda pemerintah ke depannya.

Kebijakan-kebijakan pemerintah Soeharto (Orde Baru) yang membuat rezimnya dikenal dengan sebutan “Orde Konstitusional” karena menjadikan Pancasila dan UUD 1945²¹⁸ sebagai pijakan dasar perjalanannya dan dikenal dengan sebutan “Orde Pembangunan” karena menjadikan pembangunan (*development*) sebagai solusi segala persoalan, membutuhkan stabilitas nasional sebagai syarat mutlak. Sebab, tanpa stabilitas nasional yang kuat terutama di bidang politik, labilitas-labilitas dalam masyarakat dan kegoncangan-kegoncangan ekonomi dapat menghambat laju pembangunan yang menjadi dasar setiap kebijakan pemerintah. Dalam kondisi seperti itu, kepastian dan ketertiban melalui hukum sangat dibutuhkan.²¹⁹ Pemerintah melihat hukum Islam sangat potensial sebagai penjaga stabilitas nasional karena mayoritas warga Indonesia beragama Islam. Hal inilah yang juga menjadi faktor pemerintah mengharapkan agar persatuan umat Islam melalui Majelis Ulama Indonesia menjadi wadah yang mendukung segala kebijakan pemerintah dalam misi pembangunannya.

Majelis Ulama Indonesia. Lebih jelasnya baca John L. Esposito, *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change* (New York: Syracuse University Press, 1980), 11.

²¹⁸Oleh Donald J. Porter, hal ini disebut dengan “*underpinnings of corporatism*” yakni dasar-dasar persatuan dari beragam warga Indonesia. Lihat Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia*, 29-30.

²¹⁹Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, 66-79.

Pada masa pemerintahan Orde Baru, MUI hanya memiliki kewenangan yang terbatas dan sempit. Mereka hanya dapat memberikan nasihat dan fatwa kepada pemerintah dan kepada kaum muslimin mengenai persoalan-persoalan sosial yang terjadi di tengah masyarakat. Selain itu, seperti yang telah dijelaskan oleh M.B. Hooker di atas, bahwa MUI juga diharapkan menjadi pemersatu di kalangan umat Islam dan mediator antara Umat Islam dengan pemerintah.²²⁰ Sesuai dengan yang ditulis oleh Atho Mudzhar, bahwa kewenangan MUI yang terbatas tersebut karena pemerintah melarang MUI melaksanakan program dan politik praktis. Hal ini disampaikan sendiri oleh Soeharto pada pidato pembukaan pada Konferensi Nasional Pertama para ulama pada tanggal 21 Juli 1975.²²¹ Dengan demikian peran Majelis Ulama Indonesia pada masa Orde Baru hanya sebatas memberikan fatwa dan nasehat bagi masyarakat dan mengontrol dan mendukung kebijakan-kebijakan pemerintah. Hal ini disimpulkan sendiri oleh M. Atho Mudzhar dalam disertasinya bahwa sebagian fatwa Majelis Ulama Indonesia berkaitan dengan kecenderungan untuk mendukung kebijakan-kebijakan pemerintah.²²² Bahkan pada masa pemerintahan Orde Baru, permintaan fatwa (*istifta'*) terhadap Majelis Ulama Indonesia banyak yang berasal dari Kementerian Agama.²²³ Meski demikian, tidak semua fatwa Majelis Ulama Indonesia tertuju untuk

²²⁰M.B. Hooker, *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*, 30.

²²¹Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama*, 54.

²²²Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama*, 119-126.

²²³C. van Dijk, "Religious Authority, Politics and Fatwas in Contemporary Southeast Asia," dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, 46.

kepentingan pemerintah. MUI juga tidak jarang mengeluarkan fatwa terkait dengan isu-isu yang kontroversial, khususnya terkait dengan persoalan keyakinan seperti fatwa atas aliran Malaysia yang dikenal dengan Darul Arqam (fatwa tahun 1997) yang ditetapkan sebagai aliran dan ajaran yang sesat dan menyesatkan. Menurut para peneliti, tujuan MUI mengeluarkan fatwa tentang aliran sesat dan menyesatkan adalah untuk menghindari kerusuhan sosial yang akan timbul.²²⁴ Terlepas dari adanya perdebatan di atas, paling tidak dapat disimpulkan bahwa pada era Orde Baru, MUI telah memiliki otoritas keagamaan yang diakui oleh pemerintah dengan peran yang dimiliki sebagai pemberi fatwa dan nasihat bagi masyarakat dan pemerintahan.²²⁵

Pasca era Orde Baru atau yang dikenal dengan era reformasi, peran Majelis Ulama Indonesia mulai berubah dan berkembang. Hal ini dapat dilihat dari otoritasnya yang tidak lagi hanya sekedar mengeluarkan fatwa dan nasihat. Penulis akan menjelaskan secara singkat perkembangan peran MUI pada era Reformasi sampai saat ini. Hal ini perlu dipaparkan karena fokus penelitian ini adalah fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berkaitan dengan kebebasan beragama pada rentang era Reformasi.

3. Fungsi Fatwa MUI pada Era Reformasi

²²⁴C. van Dijk, "Religious Authority, Politics and Fatwas in Contemporary Southeast Asia," dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, 46-47.

²²⁵Menurut, Nico Kaptein, untuk mengetahui seberapa jauh otoritas keagamaan dimiliki oleh seseorang atau lembaga, maka konsepsi tentang fatwa dapat menjadi salah satu tolak ukurnya. Lihat Nico J.G. Kaptein, "The Voice of the 'Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia," *Archives de sciences sociales des religions* 125 (2004): 115-116.

Lengsernya Presiden Soeharto dari tampuk kepemimpinan tertinggi di Republik Indonesia, yang berarti juga akhir dari rezim pemerintahan Orde Baru, berpengaruh terhadap transformasi MUI.²²⁶ Pada akhir masa Orde Baru, reputasi MUI sangat rendah dan tidak lagi dipercaya oleh masyarakat sebagai majelis yang independen karena dikenal sebagai alat pemerintah. Pasca Orde Baru dan/atau memasuki era reformasi, MUI mulai bangkit kembali dengan suasana keagamaan dan politik yang baru, karena pada era ini kehidupan politik berubah sangat drastis. Salah satunya adalah masyarakat Indonesia memiliki peluang dan hak yang sangat besar untuk mempengaruhi, mengkritisi dan mengutarakan pendapat yang berbeda dengan kebijakan pemerintah. Ini sesuai dengan pendapat yang dipaparkan oleh C. van Dijk, bahwa pasca jatuhnya rezim Orde Baru dan dimulai era Reformasi, MUI mengalami transformasi yang awalnya dikenal sebagai koalisi pemerintah berubah menjadi lembaga yang selalu menyuarakan oposisi. Hal ini dapat dilihat dari perubahan peran MUI yang awalnya tidak memiliki peran politik pada masa rezim Orde Baru, justru memasuki kancah politik dengan menjadi pemain aktif dalam dunia politik Indonesia. Salah satu contohnya adalah ketika MUI melarang umat Islam untuk memilih PDI-P (Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan) yang dipimpin oleh Megawati Soekarnoputri karena

²²⁶Hal ini dijelaskan oleh Moch. Nur Ichwan di kesimpulan artikelnya yang berjudul “Ulamā’, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto,” *Islamic Law and Society* 12 (2005). Baca juga Moch. Nur Ichwan, “Menuju Islam Moderat Puritan: Majelis Ulama Indonesia dan Politik Ortodoksi Keagamaan,” dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, ed. Martin van Bruinessen, Terj. Agus Budiman (Bandung: al-Mizan, 2014)

distigmasi sebagai partai yang anti Islam.²²⁷ Penjelasan di atas menunjukkan transformasi mendasar yang dialami oleh Majelis Ulama Indonesia pasca jatuhnya pemerintahan Orde Baru dan dimulainya era reformasi.

Moch. Nur Ichwan dalam salah satu artikelnya menjelaskan hal yang menarik. Menurutnya, pada era reformasi saat ini, fatwa-fatwa dan *tausiyah-tausiyah* MUI justru membawa Indonesia lebih dekat kepada pemahaman keagamaan yang ortodoks daripada ketika MUI berada di bawah pemerintahan pada masa Orde Baru. Hal ini juga diakui oleh Donald J. Porter dalam salah satu bukunya.²²⁸ Perubahan nyata ini berawal ketika masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid (20 Oktober 1999 - Juli 2001), tepatnya ketika ia menyarankan agar paham komunisme dilegalkan dan diresmikannya hubungan perdagangan antara Indonesia dengan Israel. Terkait dengan ini, Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan dua *tausiyah*. *Tausiyah* pertama menjelaskan alasan-alasan mengapa komunisme dalam segala bentuknya seharusnya memang tidak dilegalkan di Indonesia. *Tausiyah* kedua dikeluarkan tepat pada ulang tahun ke-35 dari peristiwa kudeta 1965. Secara ringkas *tausiyah* kedua ini menjelaskan potensi bahaya bila paham komunisme dilegalkan dan menyerukan agar masyarakat tetap bersatu dan waspada atas paham tersebut.²²⁹

²²⁷Contoh transformasi lainnya dapat dilihat dalam artikel C. van Dijk, "Religious Authority, Politics and Fatwas in Contemporary Southeast Asia," 51-52.

²²⁸Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia*, 79-80.

²²⁹Tausiyah lengkapnya lihat di Moch. Nur Ichwan, "Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society* 12 (2005): 46.

Majelis Ulama Indonesia pada masa Abdurrahman Wahid juga mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan pernyataan Presiden (pemerintah). Fatwa tersebut terkait dengan kehalalan produk MSG Ajinomoto. Produk yang pada awalnya telah menerima sertifikat halal dari LPPOM ini dengan persyaratan tidak boleh menggunakan daging babi pada setiap produk yang dihasilkan, ternyata di kemudian hari terbukti menggunakan enzim babi. Oleh karena itu, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia berfatwa bahwa produk Ajinomoto merupakan produk yang dilarang dan haram, meskipun Abdurrahman Wahid menentangnya dan menganggap MUI telah melakukan kesalahan dalam proses berfatwa tersebut. Fatwa MUI yang sebagian menyuarakan oposisi dengan pemerintahan tersebut mendapat dukungan dari mayoritas Muslim Indonesia dalam melawan pernyataan-pernyataan kontroversial Presiden Abdurrahman Wahid.²³⁰ Apa yang dilakukan oleh MUI menunjukkan bahwa lembaga ini telah mengalami transformasi dari yang awalnya dekat dengan pemerintah berubah menjadi lembaga yang lebih terlihat sebagai lembaga yang lebih bersikap oposisi kepada pemerintah.

Transformasi Majelis Ulama Indonesia pada era reformasi juga dapat dilihat dari dibentuknya DSN (Dewan Syari'ah Nasional) pada tahun 1999.²³¹ DSN dibentuk dengan untuk bertanggungjawab memberikan fatwa terkait dengan permasalahan-permasalahan perbankan.

²³⁰Moch. Nur Ichwan, "Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society* 12 (2005): 46.

²³¹Alfitri, "Expanding a Formal Role for Islamic Law in the Indonesian Legal System: The Case of Mu'amalat," *Journal of Law and Religion* 23 (2007/2008): 264.

Karena pada masa tersebut, institusi-institusi keuangan Islam sedang tumbuh pesat dengan pemahaman syari'ahnya masing-masing untuk diterapkan dalam institusi tersebut. Oleh karena itu pembentukan Dewan Syari'ah Nasional adalah untuk mencegah kebingungan dan agar masyarakat mendapat kepastian terkait institusi yang benar-benar sesuai dengan nilai-nilai syari'ah.²³² Hal ini menunjukkan bahwa pasca era Orde Baru dan dimulainya era reformasi, kewenangan fatwa Majelis Ulama Indonesia tidak hanya pada aspek sosial-keagamaan, akan tetapi telah meluas sampai bidang ekonomi mikro.

Apa yang telah dijelaskan di atas menunjukkan bahwa transformasi Majelis Ulama Indonesia yang pada awalnya dekat dan dianggap sebagai alat pemerintahan, pada era reformasi mulai menjaga jarak.²³³ Pada masa Orde Baru, MUI memposisikan diri sebagai *khādim al-ḥukūmah* (pelayan pemerintah), sedangkan pada masa Presiden Abdurrahman Wahid, MUI memposisikan diri sebagai *khādim al-ummah* atau pelayan umat. Hal ini ditegaskan sendiri oleh Ali Yafie, mantan Ketua Umum MUI, dalam salah

²³²C. van Dijk, "Religious Authority, Politics and Fatwas in Contemporary Southeast Asia," 55-56.

²³³Secara umum, sulit menolak penilaian bahwa setelah reformasi identitas keislaman tampak makin kuat ditegaskan di ruang publik—dalam berbagai sektor, ekonomi, politik, di media, di sekolah, di pasar, maupun di jalan-jalan melalui pengajian zikir terbuka, demonstrasi, dan dengan berbagai cara, secara beradab atau kekerasan, secara komersial. Menurut Zainal Abidin Bagir, konteks politik yang berubah radikal setelah reformasi, yang tak terlalu menguntungkan wacana Islam toleran-liberal-terbuka. Ini tak berarti, seperti yang banyak dikhawatirkan orang, bahwa pemikiran seperti itu hanya bisa hidup dalam era otoritarianisme. Namun jelas bahwa rezim otoritarian dan developmentalis Orba memberi ruang gerak lebih besar, dan sama sekali tak mengherankan, lebih menyukai wacana yang moderat seperti dicirikan di atas. Baca Zainal Abidin Bagir, "Membaca Beragam Wajah Islam Indonesia," dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, ed. Martin van Bruinessen, Terj. Agus Budiman (Bandung: al-Mizan, 2014), 12-14.

satu bukannya.²³⁴ Menurut Nur Ichwan, secara politis, perubahan atau transformasi yang dilakukan oleh MUI dalam memainkan perannya sangat dipengaruhi oleh peralihan dari era Orde Baru menuju era Reformasi. Tumbangny rezim Orde Baru pada tahun 1998 akhirnya membuka peluang dan transformasi politik yang tak terbayangkan sebelumnya dalam masyarakat Indonesia. Menurut Ichwan, gerakan reformasi tersebut menuntut demokratisasi, tata pemerintahan yang baik (*good governance*), dan pemberdayaan masyarakat sipil. Oleh karena itu, banyak organisasi, khususnya organisasi Islam, mendefinisikan kembali orientasi dan rencana kerja politik mereka. Hal ini dapat dipahami dari banyaknya organisasi, gerakan, dan partai politik Muslim baru bermunculan dengan menggunakan paradigma nasionalis, liberal, dan Islamis. Mereka telah berupaya untuk menghadirkan konsep mereka sendiri tentang reformasi, dan menghindarkan diri dari stigma anti-reformasi. Bagi Ichwan, salah satu organisasi yang bertransformasi menggunakan paradigma Islamis adalah Majelis Ulama Indonesia. Hal ini dapat dilihat dari peran mereka (MUI) dalam membela kepentingan dan aspirasi Muslim yang lebih konservatif. Ini bisa dilihat dari pelbagai fatwa, tausiyah, dan pernyataan

²³⁴ Hal ini juga diakui oleh Ali Yafie (mantan Ketua Umum MUI). Ia menjelaskan bahwa pada era Reformasi, hendaknya MUI menjadi lembaga yang mampu berorientasi menjadi *khādim al-ummah* (pelayan umat), bukan *khādim al-hukumah* (pelayan pemerintah). Lebih lengkapnya baca Ali Yafie, *Potensi dan Peran Ulama* (Jakarta: Sekretariat MUI-DKI, 2002), 18.

lain yang dikeluarkan, juga dari bagaimana ia menghadapi isu-isu sosial, politik, ekonomi dan budaya.²³⁵

Menurut sebagian peneliti, transformasi MUI juga dapat dipahami dari dinamika internal MUI itu sendiri. Setelah keruntuhan era Orde Baru misalnya, MUI mencoba mengubah dirinya dari semula semi-pemerintah menuju organisasi masyarakat sipil dengan munas yang teratur, di mana pemimpin dipilih dan kebijakan penting dirundingkan. MUI pasca-Orde Baru ini juga merekrut wakil-wakil dari pelbagai aliran Islam politis, yang tidak mendapat tempat selama periode Soeharto. Majelis ini melakukan beberapa prakarsa yang dirancang untuk memberinya peran yang lebih aktif dalam pengislaman masyarakat.²³⁶ Bahkan menurut Nur Ichwan, pada masa silam, perjuangan ideologis di dalam MUI adalah antara tradisionalisme Islam Nahdlatul Ulama (NU) dan modernisme Islam Muhammadiyah, yang dimenangkan oleh yang disebut belakangan (bahkan ketika ulama yang berafiliasi ke NU memegang kekuasaan di dalam MUI). Kini, tradisionalis, modernis, puritan dan radikal bersaing untuk mendapatkan pengaruh di MUI, dan yang menang adalah suara-suara reformis dan puritan. Fakta bahwa sebagian jabatan tinggi di MUI telah diduduki oleh ulama yang berafiliasi ke Nahdlatul Ulama ternyata tidak membuat perubahan berarti, karena para ulama ini

²³⁵Moch. Nur Ichwan, "Menuju Islam Moderat Puritan: Majelis Ulama Indonesia dan Politik Ortodoksi Keagamaan," dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, ed. Martin van Bruinessen, Terj. Agus Budiman (Bandung: al-Mizan, 2014), 103-105.

²³⁶Martin van Bruinessen, "Selayang Pandang Organisasi, Serikat, dan Gerakan Muslim di Indonesia," dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, ed. Martin van Bruinessen, Terj. Agus Budiman (Bandung: al-Mizan, 2014), 65.

kebetulan lebih dekat pada reformisme puritan ketimbang kepada tradisionalisme arus-utama. Meski yang berpandangan radikal di dalam MUI amat sedikit, namun suara mereka signifikan, terutama dalam memengaruhi tausiyah atau fatwa yang dirumuskan bukan hanya oleh Komisi Fatwa dan dewan pimpinan MUI, tetapi juga oleh forum yang mengundang perwakilan organisasi atau gerakan Islam seperti Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI), Kongres Umat Islam Indonesia (KUII), dan Ijtima' Ulama. Di dalam forum inilah kelompok radikal memiliki kesempatan untuk menyatakan pandangan mereka yang ketat dan kaku, dan dengan retorik menuduh semua yang berbeda pandangan sebagai munafik, fasik, dan kufur.²³⁷ Apa yang dijelaskan ini dapat dibenarkan dalam perspektif politik, namun dalam tinjauan normatifnya, penulis melihat transformasi MUI ini tidak berdampak kepada metodologi ijtihadnya. Sejak didirikan sampai saat ini, Majelis Ulama Indonesia masih memegang teguh prosedur yang sama dalam menetapkan sebuah hukum suatu masalah. Untuk itu, pada sub-bab selanjutnya, penulis akan menjelaskan secara singkat tentang prosedur penetapan hukum MUI secara umum.

4. Prosedur Umum Penetapan Fatwa MUI

Fatwa merupakan salah satu produk ijtihad, namun dapat dikatakan lebih dinamis dan lebih luas dari pada produk ijtihad lainnya. ini

²³⁷Moch. Nur Ichwan, "Menuju Islam Moderat Puritan: Majelis Ulama Indonesia dan Politik Ortodoksi Keagamaan," dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, 106-107.

dikarenakan fatwa dapat dikemukakan dalam dua ruang lingkup sekaligus, baik wilayah ijtihadi maupun wilayah non-ijtihadi. Jika fatwa yang dimintakan ternyata sudah ada dan dinyatakan secara tegas dalam al-Qur'an, hadis, dan dinyatakan secara konsensus oleh ulama maka fatwa harus diterbitkan apa adanya.²³⁸ Hal ini kemungkinan besar diyakini oleh MUI bila suatu masalah sudah jelas dalil *qat'ī*-nya, karena MUI berasumsi bahwa menyalahi hal-hal tersebut berarti seperti *tahakkum* atau membuat hukum, dan yang demikian tidak diperbolehkan dalam pemahaman MUI.²³⁹ Dengan demikian, sejalan dengan pandangan ulama lainnya, MUI juga berkeyakinan bahwa hukum Islam dibagi menjadi dua, yakni hukum-hukum *qat'ī* dan hukum-hukum *zannī*. Hal inilah yang menjadi salah alasan mengapa MUI hanya berijtihad dalam kasus-kasus yang dikategorikan sebagai permasalahan hukum *zannī*.

Majelis Ulama Indonesia memiliki berbagai komisi yang di antaranya adalah Komisi Fatwa. Menurut Atho Mudzhar, komisi inilah yang ditugaskan dan bertanggungjawab mengeluarkan fatwa mengenai persoalan-persoalan hukum Islam yang dilakukan dengan secara kolektif (*ijtihād jamā'ī*). Sesuai dengan yang tertulis di Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, penetapan-penetapan fatwa yang dilakukan oleh Komisi Fatwa harus bersifat responsif, proaktif, dan

²³⁸Penulis berpendapat demikian karena menurut berbagai literatur klasik, mufti pertama adalah Nabi Muhammad SAW yang menfatwakan tentang keesaan Allah SWT melalui wahyu-Nya, sedangkan keesaan Allah bukan merupakan wilayah ijtihadi. Dengan demikian, fatwa juga menjangkau hal-hal yang non-ijtihadi. Lebih jelasnya baca Muḥammad Taqī al-'Uthmānī, *Usūl al-Iftā' wa Adabuhu* (Karaci: Maktabah Ma'ārif al-Qur'ān, 2011), 29-30.

²³⁹Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 15. Lihat juga Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama*, 63.

antisipatif.²⁴⁰ Maksud fatwa yang responsif adalah fatwa dikeluarkan dengan sungguh-sungguh atas kesadaran akan fungsinya sebagai solusi keberagamaan. Sedangkan fatwa harus proaktif adalah fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tidak harus menunggu permintaan fatwa dari seseorang atau masyarakat.²⁴¹ Antisipatif adalah fatwa yang dikeluarkan oleh MUI yang merupakan respon tanggap atas sesuatu yang sedang dan/atau akan terjadi atau sesuatu yang sedang kontroversial.

Menurut Rumadi Ahmad, terdapat empat fase perkembangan metodologi ijtihad MUI: pertama, fase 1975-1986; kedua, fase 1986-1997; ketiga fase 1997-2002; dan keempat, fase 2002-sekarang.²⁴² Pada fase pertama ini, MUI tidak memiliki pedoman baku dalam menetapkan hukum. Hal ini dijelaskan oleh Atho Mudzhar dalam disertasinya bahwa metodologi ijtihad MUI pada fase ini tidak mengikuti satu pola tertentu.²⁴³ Sedangkan pada fase kedua, ketiga, dan keempat tidak ada perbedaan yang mendasar. Menurut Rumadi, perbedaan tersebut hanya terdapat pada penempatan klausul-klausul, misalnya klausul mengenai keharusan meninjau pendapat para ulama yang pada fase ketiga

²⁴⁰Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 5. Lihat juga Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama*, 68.

²⁴¹Pada mulanya definisi fatwa adalah jawaban seseorang atas pertanyaan terkait dengan masalah hukum-hukum Islam dan lainnya. Akan tetapi pada realitasnya fatwa berkembang tidak hanya sekedar jawaban atas pertanyaan hukum, akan tetapi juga terkait dengan penetapan-penetapan hukum pada suatu masalah yang tidakawali dengan pertanyaan dan ditulis dalam kitab-kitab. Baca Muhammad Taqī al-‘Uthmānī, *Uṣūl al-Iftā’ wa Adabuhu* (Karaci: Maktabah Ma‘ārif al-Qur’ān, 2011), 8-11.

²⁴²Rumadi Ahmad, *Fatwa Hubungan antar Agama di Indonesia: Kajian Kritis tentang Karakteristik, Praktik, dan Implikasinya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016), 159.

²⁴³Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama*, 69-70.

ditempatkan pada Dasar Umum sedangkan pada fase keempat ditempatkan pada metode.²⁴⁴

Terlepas dari fase perkembangan metodologi ijtihad MUI tersebut, penulis berpendapat bahwa metodologi ijtihad MUI secara umum, lebih bercorak metodologi mazhab Syafi'iyah. Hal ini dapat dilihat dari pedoman dan prosedur penetapan fatwanya yang selalu berdasarkan kepada al-Qur'an dan sunah (menurut pemahaman MUI, sunah di sini dapat berarti hadis), *ijmā'*, dan *qiyās* sebagai metodologi utama dalam penetapan hukum. Selanjutnya, MUI juga menggunakan dalil-dalil lain yang *mu'tabar* atau otentik.²⁴⁵ Penulis beranggapan bahwa dalil-dalil *mu'tabar* di sini adalah dalil-dalil yang telah diakui keotentikannya oleh mazhab yang empat (Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah), seperti *istihsan* (pemberlakuan masalah *juz'iyah* / parsial ketika berhadapan dengan kaidah *kulliyah* / umum) dan *istiṣlāḥ/maṣlaḥah mursalah* (kemaslahatan yang tidak dukung oleh *naṣṣ/teks syar'ī* tertentu), *istiṣḥāb* (status hukum suatu masalah yang berdasarkan kepada ketentuan-ketentuan hukum pada masa lampau karena tidak ada dalil yang merubahnya), pendapat para sahabat,²⁴⁶ *'urf* (adat istiadat atau tradisi), *shar'un man qablanā* (sesuatu hukum yang ditetapkan untuk umat terdahulu juga ditetapkan untuk umat Islam saat ini), dan *sadd al-dharā'ī*

²⁴⁴Rumadi Ahmad, *Fatwa Hubungan antar Agama di Indonesia*, 163-164.

²⁴⁵Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 5.

²⁴⁶Menurut mayoritas para ulama, pendapat para sahabat Nabi Muhammad merupakan pendapat yang *qat'ī*, yakni yang harus diterima dan tidak ada ruang untuk berijtihad lagi di dalamnya. Hal ini karena para sahabat merupakan orang yang menerima langsung informasi doktrinal dari Nabi Muhammad SAW. Selengkapnya baca Wahbah al-Zuhāīfī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damshīq: Dār al-Fikr, 1986), II: 417-419.

(memotong jalan atau *wasīlah* yang dapat menunjukkan kepada kerusakan atau kemafsadatan). Selain itu, MUI juga tidak jarang menggunakan kaidah-kaidah fikih ketika akan menetapkan sebuah hukum dari suatu permasalahan di masyarakat.²⁴⁷ Dalil-dalil yang telah dipaparkan secara singkat di atas menjadi dalil yang digunakan oleh Majelis Ulama Indonesia.

Majelis Ulama Indonesia, dalam proses penetapan hukumnya, tidak semua menggunakan dalil-dalil yang telah penulis paparkan di atas dengan sekaligus, akan tetapi ada prosedur dalam menggunakan dalil-dalil tersebut karena setiap dalil memiliki tingkat hierarkinya masing. Prosedur-prosedur dijelaskan secara singkat oleh Majelis Ulama Indonesia sebagai berikut:

- a. Sebelum fatwa ditetapkan, ditinjau terlebih dahulu pendapat para imam mazhab dan ulama yang *mu'tabar* atau otoritatif tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara saksama berikut dalil-dalilnya.
- b. Masalah yang telah jelas hukumnya hendaknya disampaikan sebagaimana adanya dan mestinya.
- c. Dalam masalah yang terjadi khilafah di kalangan mazhab, maka:

²⁴⁷Meski terjadi perdebatan terkait dalil-dalil *mu'tabar* di kalangan mazhab yang empat, akan tetapi dalil-dalil tersebut disepakati sebagai bagian dari dalil *'aqli* dalam Ahlussunnah wal Jama'ah yang menjadi paham keagamaan Majelis Ulama Indonesia. Kitab-kitab usul fikih dari klasik sampai modern sekalipun masih memasukkan dalil-dalil tersebut dalam pembahasannya. Hal ini dapat dilihat dalam Wahbah al-Zuhāīfī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damshīq: Dār al-Fikr, 1986), II: 417-419.

- 1) Penetapan fatwa didasarkan kepada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat ulama mazhab melalui metode *al-jam‘u wa al-taufiq*, dan
 - 2) Jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih*(pengunggulan) melalui metode *muqāranah* (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah usul fikih perbandingan.
- d. Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan kepada hasil ijtihad *jama‘*(kolektif) melalui metode *bayāni*, *ta‘līlī* (*qiyāsi*, *istihsāni*, *ilhāqī*), *istiṣlahī*, dan *sadd al-dharī‘ah*.
- e. Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*maṣāliḥ ‘ammah*) dan *maqāṣid al-sharī‘ah*.²⁴⁸

Prosedur yang dijelaskan di atas menunjukkan bahwa dalam metodologi ijtihadnya, MUI lebih mengedepankan pendapat-pendapat para ulama otoritatif (klasik) yang tertulis dalam teks-teks kitab klasik, baik melalui *al-jam‘u wa al-taufiq* (kompromi proporsional) atau *tarjih*(pengunggulan) dengan melihat tingkat keunggulan para ulama klasik. Ijtihad hanya dimungkinkan bila masalah yang akan sedang dihadapi tidak ditemukan pendapat hukumnya dalam kitab-kitab klasik. Dalam kondisi demikian, barulah MUI melakukan ijtihad atau penetapan hukum tentunya dengan menggunakan seperangkat dalil-dalil *mu‘tabar*

²⁴⁸Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 5-6.

dalam kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang telah penulis jelaskan di atas. Dalam menetapkan fatwa suatu masalah, terdapat mekanisme yang harus diikuti oleh anggota Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Hal ini dimaksud fatwa yang dikeluarkan tidak hanya kuat secara argumentatif, akan tetapi juga didukung dengan mekanisme yang kuat juga. Majelis Ulama Indonesia menjelaskan tentang mekanisme tersebut sebagai berikut:

- a. Rapat harus dihadiri oleh para anggota Komisi yang jumlahnya dianggap cukup memadai oleh pemimpin rapat.
- b. Dalam hal-hal tertentu, rapat dapat menghadirkan tenaga ahli yang berhubungan dengan masalah yang akan dibahas.
- c. Rapat diadakan jika ada:
 - 1) Permintaan atau pertanyaan dari masyarakat yang oleh Dewan Pimpinan dianggap perlu dibahas dan dikeluarkan fatwa tentangnya.
 - 2) Permintaan atau pertanyaan dari pemerintah, lembaga/organisasi sosial, atau MUI sendiri.
 - 3) Perkembangan dan temuan masalah-masalah keagamaan yang muncul akibat perubahan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni.
- d. Rapat dipimpin oleh Ketua dan Wakil Ketua Komisi atas persetujuan Ketua Komisi, didampingi oleh Sekretaris dan/atau Wakil Sekretaris Komisi.

- e. Jika Ketua dan Wakil Ketua Komisi berhalangan hadir, maka rapat dipimpin oleh salah seorang anggota Komisi yang disetujui.
- f. Selama proses rapat, Sekretaris dan/atau Wakil Sekretaris Komisi mencatat usulan, saran dan pendapat anggota Komisi untuk dijadikan Risalah Rapat dan bahan fatwa Komisi.
- g. Setelah melakukan pembahasan secara mendalam dan komprehensif serta memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang, rapat menetapkan fatwa.
- h. Keputusan Komisi sesegera mungkin dilaporkan kepada Dewan Pimpinan untuk dipermaklumkan kepada masyarakat atau pihak-pihak yang bersangkutan.²⁴⁹

Prosedur dan metodologi ijtihad fatwa Majelis Ulama Indonesia yang telah dijelaskan di atas ditetapkan dengan dasar agar fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia, khususnya yang dikeluarkan oleh Komisi Fatwa, mengandung hukum yang benar-benar sesuai dengan nilai-nilai syari'at dan bermaslahat bagi kepentingan umat. Lebih jelasnya, Ma'ruf Amin dalam kata pengantarnya terhadap buku *Himpunan Fatwa MUI* menjelaskan bahwa adanya pedoman dan prosedur penetapan fatwa ini karena tidak dibenarkan memberikan fatwa hanya didasarkan pada keinginan dan kepentingan tertentu atau dugaan semata-mata tanpa didasarkan pada dalil.²⁵⁰

²⁴⁹Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 6-7.

²⁵⁰KH. Ma'ruf Amin, Pengantar dalam buku *Himpunan Fatwa MUI* (Jakarta: Departemen Agama, 2003), vii.

BAB IV

FATWA MUI TENTANG PERKAWINAN BEDA AGAMA

Bab ini menguji dua fatwa MUI tentang perkawinan beda agama dalam 1 pendekatan, yakni pendekatan hak asasi manusia. Sebelum menguji fatwa-fatwa tersebut, penelitian ini akan terlebih dahulu menjelaskan konteks sosial saat fatwa-fatwa tersebut ditetapkan. Hal ini penting karena fatwa-fatwa (dan produk hukum Islam lainnya) merupakan respon dari permasalahan-permasalahan yang terjadi di tengah masyarakat. Dengan demikian, diharapkan akan didapati sebuah kajian yang komprehensif.

A. Fatwa tentang Perkawinan beda Agama Tahun 1980 dan 2005 M

1. Deskripsi Fatwa

Dua Fatwa ini memiliki beberapa item sebagai isi dari fatwa tersebut. *Pertama*, fatwa ini didahului dengan mekanisme memperhatikan fenomena di berbagai daerah adanya perkawinan beda agama di berbagai daerah yang menimbulkan keresahan masyarakat. *Kedua*, setelah memperhatikan fenomena perkawinan tersebut, MUI dalam fatwa kemudian menimbang berbagai argumen yang terkait dengan permasalahan yang sedang diteliti, yakni terkait perkawinan beda agama. Dalam argumennya tersebut, MUI merujuk kepada berbagai ayat al-Qur'an yang di antaranya adalah ayat 3 Surat Annisa', ayat 21 surat Ar-ruum, ayat 10 surat Mumtahanah, dan ayat 6 surat At-Tahrim, ayat 221 surat Al-Baqarah, ayat 5 surat Al-Maidah, . Dalam fatwa ini MUI juga menguatkan argumennya menggunakan Hadis Nabi yang menurut penjelasan MUI,

semua ayat dan Hadis tersebut menjelaskan tentang tinjauan mengawini seorang perempuan ditinjau dari segi agama dan nasabnya, sertamenyempurnakan iman dengan jalan melaksanakan perkawinan.

Selain al-Qur'an dan Hadis, MUI juga menguatkan argumennya dengan menggunakan perbedaan pendapat Ulama tentang perkawinan antara laki-laki muslim dengan perempuan Ahlu Kitab. Menurut MUI, perkawinan beda agama lebih besar mafsadahnya daripada masalahnya.²⁵¹ Bagi MUI, adanya perkawinan beda agama di tengah-tengah masyarakat akan menodai murninya agama Islam dan menimbulkan kerancauan dalam hal nasab.

Item ketiga dari isi keseluruhan fatwa MUI tentang perkawinan beda agama adalah penetapan yang memutuskan tentang status perkawinan beda agama dalam perspektif hukum Islam. Dalam fatwa ini, setelah memperhatikan fenomena yang ada terkait dengan perkawinan beda agama dan menimbang berbagai argumen-argumen al-Qur'an, Hadis, dan *Ijma'* para sahabat Nabi, akhirnya Komisi Fatwa MUI memutuskan:

- a. Perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah.
- b. Perkawinan laki-laki muslim dengan wanita Ahlu Kitab, menurut *qaul mu'tamad*, adalah haram dan tidak sah.²⁵²

Deskripsi di atas ini menunjukkan bahwa fatwa MUI tentang perkawinan beda agama setidaknya mencakup beberapa

²⁵¹Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, 52.

²⁵²Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI*, 52.

mekanisme penerbitan fatwa. Diawali dengan memperhatikan fenomena objek yang sedang diteliti. Setelah memperhatikan objek tersebut, MUI kemudian menimbang berbagai argumen sebagaimana yang telah dideskripsikan di atas, setelah itu baru MUI menetapkan keputusannya tentang status perkawinan beda agama dalam perspektif hukum Islam.

2. Konteks Sosial Fatwa

Pada dasarnya isu-isu mengenai pernikahan yang termasuk didalamnya adalah pernikahan beda agama memang bukan merupakan hal yang baru bagi masyarakat Indonesia yang multikultural. Pernikahan tersebut telah terjadi di kalangan masyarakat (diberbagai dimensi sosialnya) dan sudah berlangsung sejak lama. Namun demikian, tidak juga berarti bahwa persoalan pernikahan beda agama tidak dipermasalahkan, bahkan cenderung selalu menuai kontroversi di kalangan masyarakat. Ada anggapan bahwa penyebabnya adalah keberadaan UU No. 1 Tahun 1974 yang tidak mengakomodir persoalan perkawinan beda agama, karena perkawinan campur yang dimaksud dalam Pasal 57 UUP adalah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarganegaran, bukan karena perbedaan agama.

Sementara keberadaan Pasal 2 ayat (1) UUP yang berisi perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu, dianggap menutup kesempatan untuk terjadinya perkawinan beda agama di Indonesia, sehingga dalam perkembangannya,

keberadaan Pasal 2 ayat (1) UUP dalam proses penggugatan dan diajukan Judicial Review ke Mahkamah Konstitusi.²⁵³

Bagi Masyarakat muslim Indonesia, kontroversi dan polemik seputar perkawinan beda agama selalu menghangat karena beberapa hal: 1) sejak dikeluarkannya Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, dimana dalam Buku I KHI Pasal 40 huruf (c) menegaskan bahwa seorang wanita yang tidak beragama Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan pria muslim. Padahal dalam literatur klasik (kitab-kitab tafsir dan fikih) cenderung membolehkan perkawinan seorang pria muslim dengan perempuan ahli kitab; 2) adanya fatwa MUI Pusat tahun 2005 yang kembali menegaskan tentang keharaman perkawinan beda agama, baik perkawinan antara seorang wanita muslimah dengan non muslim, maupun perkawinan antara seorang pria muslim dengan wanita ahli kitab.

3. Argumen Fatwa dalam Pandangan HAM

Hal pertama yang harus dijawab untuk menguji fatwa MUI tersebut dalam perspektif HAM, yakni apakah fatwaperkawinan beda agama sesuai dengan nilai-nilai HAM tentang kebebasan beragama ? Menurut hemat penulis, hal ini perlu dijelaskan karena MUI sendiri dalam fatwanya memutuskan perkawinan beda agama di hukumi haram dan tidak sah.²⁵⁴

Satu hal yang perlu diingat bahwa hak kebebasan beragama memiliki dua wilayah yang berbeda seperti yang sering dijelaskan di atas.

²⁵³Muhammad Khairuddin Hamsin, *Perkawinan Beda Agama dalam Tinjauan Syariah dan Hukum Positif Menyoal Pasal 2 ayat (1) UU No.1 Tahun 1974* h. 2

²⁵⁴Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI*, 52.

Dua wilayah tersebut adalah wilayah *internum* dan *externum*. Dalam wilayah *internum*, hak beragama seseorang tidak dapat dibatasi oleh negara atau perseorangan. Bahkan dalam keadaan perang dan keadaan darurat umum sekalipun, negara wajib untuk tidak mengintervensi forum *internum* ini, sebagaimana diatur dalam Pasal 28I(ayat 1), Pasal 4 (ayat 2)

International Covenant on Civil and Political Rights:

“(2) Pengurangan kewajiban atas pasal-pasal 6, 7, 8, 11, 15, 16, dan 18 (hak beragama dan berkeyakinan) sama sekali tidak dapat dibenarkan berdasarkan ketentuan ini.”²⁵⁵

Dan pasal 74 dan 74 UU No. 39/1999 tentang HAM:

“Tidak satu ketentuan pun dalam Undang-undang ini boleh diartikan bahwa Pemerintah, partai, golongan atau pihak manapun dibenarkan mengurangi, merusak, atau menghapuskan hak asasi manusia atau kebebasan dasar yang diatur dalam Undang-undang ini.”²⁵⁶

Sedangkan dalam wilayah *externum*, hak kebebasan beragama seseorang dapat dibatasi oleh negara dengan pertimbangan-pertimbangan yang sejalan dengan prinsip HAM. Secara normatif, pembatasan-pembatasan ini telah diatur dalam UUD 1945 pasal 28J dan Pasal 18 (ayat 3) Kovenan Hak Sipil dan Politik. Dalam Pasal 28J UUD 1945 ditegaskan bahwa pembatasan terhadap manifestasi beragama hanya dapat dilakukan melalui Undang-Undang dalam rangka melindungi keamanan dan ketertiban umum, moral, nilai-nilai agama dan untuk menghormati hak dan kebebasan

²⁵⁵Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, ed. Goran Melander, Gudmundur Alfredsson, dan Leif Holmstrom, penerjemah: Madayuti Pertiwi dan lainnya (t.tmp: The Raoul Wallenberg Institute, 2004), 32.

²⁵⁶Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, 18.

orang lain.²⁵⁷ Sementara dalam Pasal 18 ayat 3 Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik ditegaskan bahwa pembatasan dapat dilakukan berdasarkan hukum, yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, moral masyarakat, atau hak-hak dan kebebasan mendasar orang lain.²⁵⁸ Menurut sebagian kalangan, pembatasan ini justru dibuat khusus untuk mengatur tentang hak asasi manusia dalam beragama sebagai mana ditetapkan dalam pasal 18 ayat (3) yang berisi hak mengekspresikan agama dan keyakinannya sebagai komponen kebebasan beragama dalam wilayah *externum*.²⁵⁹

Fatwa MUI tentang perkawinan beda agama yang sekilas membatasi hak beragama individu, khususnya dalam wilayah *externum* karena fatwa tersebut membatasi hak individu tersebut dalam menjalankan segala aktifitas dalam mengekspresikan keyakinannya yang di antaranya adalah melaksanakan ibadah dengan sesuai keyakinannya. Dari delapan komponen yang termasuk dalam wilayah *externum*, ada setidaknya tiga komponen yang dibatasi. Pertama adalah hak seseorang dalam mempertahankan keyakinannya. Hak ini dijamin oleh instrumen hak asasi

²⁵⁷Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

²⁵⁸Pembatasan tidak boleh diterapkan untuk tujuan-tujuan yang diskriminatif atau diterapkan dengan cara yang diskriminatif. Bahwa konsep moral yang dimaksud harus berasal dari banyak tradisi sosial, filosofi, dan agama; oleh karenanya, pembatasan terhadap kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan untuk tujuan melindungi moral harus didasarkan pada prinsip-prinsip yang diambil tidak hanya dari satu tradisi saja. Orang-orang yang sudah menjadi subyek pembatasan hukum tertentu, misalnya narapidana, harus dapat menikmati hak mereka untuk menjalankan agama atau kepercayaannya sebagaimana dimungkinkan dan sesuai dengan kekhususan pembatasan terhadap mereka. Silahkan baca Raoul Wallenberg Institute, *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, 32.

²⁵⁹Richard B. Lillich, "Civil Rights," dalam *Human Rights in The World Community: Issues and Action*, ed. Richard Pierre Claude dan Burns H. Weston (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 92.

manusia sebagaimana tertulis dalam pasal 2 ayat (1) atas *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) sebagai berikut:

“Setiap negara pihak pada kovenan ini berjanji untuk menghormati dan menjamin hak yang diakui dalam kovenan ini bagi semua individu yang berada di dalam wilayahnya dan berada di wilayah yuridiksinya, tanpa pembedaan jenis apapun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pandangan politik atau pandangan lainnya, asal-usul kebangsaan atau sosial, hak milik, status kelahiran atau status lainnya.”²⁶⁰

Hak kedua yang dibatasi oleh fatwa ini adalah hak seseorang dalam menjalankan keyakinannya. Hak dijamin dalam Pasal 22 Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia yang berbunyi sebagai berikut:

- (1) *Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.*
- (2) *Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.²⁶¹*

Hak ketiga yang dibatasi oleh fatwa ini adalah hak seseorang dalam menyampaikan pendapat atau materi keagamaan. Hak ini dijamin dalam *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) sebagaimana dijelaskan dalam Komentar Umum 22 sebagai berikut:

Kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan dapat dilakukan baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum atau tertutup. Kebebasan untuk menjalankan agama dan kepercayaan dalam ibadah, ketaatan, pengamalan, dan pengajaran mencakup berbagai kegiatan.²⁶²

²⁶⁰Komnas HAM, *Komentar Umum Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik, Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya* (Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2009), 51.

²⁶¹Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia.

²⁶²Komnas HAM, *Komentar Umum Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik, Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya*, 50.

Pembatasan hak dalam wilayah *externum* ini perlu diuji lebih mendalam untuk mendapatkan kesimpulan yang lebih komprehensif. Secara teoritis apa yang diputuskan oleh MUI dalam fatwanya tersebut dapat dikatakan telah sesuai dengan penjelasan komponen-komponen HAM di atas. Meski MUI bukan merupakan lembaga pemerintahan yang kebijakan bersifat mengikat seperti undang-undang,²⁶³ namun rekomendasi MUI kepada pemerintah dalam fatwanya untuk membatasi segala aktifitas seseorang dilakukan dengan pertimbangan yang diperbolehkan secara yuridis yakni pertimbangan untuk berkeyakinan. Namun pertanyaan selanjutnya adalah apakah pertimbangan yang dilakukan oleh MUI tersebut mencerminkan realitas di lapangan atau tidak. Dengan arti lain apakah adanya perkawinan campuran dan perkawinan beda agamamemang lebih besar mafsadahnya daripada manfaatnya.

Untuk menjawab hal ini, MUI menyertakan argumen dalam fatwanya tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama ini. Seperti yang telah dijelaskan pada sub-bab sebelumnya bahwa argumen normatif MUI beragama dari berbagai ayat-al-Qur'an dan Hadis, serta kesepakatan ulama (*ijma*). Seakan bagi MUI setiap perkawinan campuran dan perkawinan beda agama dari paham atau doktrin baku Islam di nyatakan haram, maka secara tidak langsung perkawinan campuran dan perkawinan beda agama tersebut telah meresahkan masyarakat. Seperti

²⁶³Pembatasan hak beragama atau hak asasi secara umum hanya dapat diterapkan melalui undang-undang dengan mempertimbangkan ketertiban umum, moral, kesehatan, dan hak asasi orang lain. Dengan demikian, fatwa MUI hanya sebatas rekomendasi kepada pemerintah, karena fatwa-fatwa tersebut tidak mengikat seperti undang-undang.

yang telah dijelaskan pada sub-bab sebelumnya bahwa perkawinan campuran dan perkawinan beda agamahukumnya haram yang bersumber dari hukum Islam yang disepakati oleh para ulama (*ijmā'*) adalah al-Qur'an, sunnah Nabi, *ijmā'* dan qiyās. Hal ini telah dijelaskan dalam berbagai kitab fikih.²⁶⁴

Penjelasan pada sub-bab di atas menjelaskan bahwa perkawinan campuran dan perkawinan beda agama merupakan salah satu fenomena yang terjadi dan akan terus ada. Oleh karena itu, kelompok ataupun perorangan yang menolak perkawinan campuran dan perkawinan beda agama sebagai salah satu fenomena baru yang dianggap sebagai salah satu penyimpangan dalam agama Islam. Berdasarkan hal ini, MUI menerbitkan fatwa yang salah satu keputusannya adalah hukum haram tentang perkawinan beda agama, dan MUI merekomendasikan kepada pemerintah agar mengambil tindakan tegas berupa larangan terhadap perkawinan campuran dan perkawinan beda agama.²⁶⁵

Apa yang difatwakan MUI untuk mengharamkan perkawinan campuran dan perkawinan beda agama tersebut dapat dibenarkan dalam perspektif HAM, karena mafsadah yang ditimbulkan oleh fenomena ini dapat meresahkan masyarakat. Suatu pertimbangan yang dalam instrumen HAM di Indonesia maupun internasional sangat dimungkinkan.²⁶⁶

²⁶⁴Wahbah al-Zuhāfi, *Uṣūl al-Fiḥ al-Islāmī*, I: 417-418.

²⁶⁵Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI*, 53.

²⁶⁶Gagasan tentang hak asasi manusia tidak akan terlepas dari tujuan untuk menciptakan perdamaian di muka bumi ini. Pada tahun 1919, pernah diadakan Konferensi Perdamaian di Paris, Prancis. Konferensi ini dihadiri oleh berbagai profesi yang sama-sama memiliki impian untuk

Ancaman untuk meresahkan masyarakat tersebut dikarenakan terdapat perbedaan pakem yang sangat doktrinal antara perkawinan campuran dan perkawinan beda agamadengan pakem keagamaan yang telah berlaku di masyarakat Indonesia. Perbedaan tersebut terbaca dari respon masyarakat tentang fenomena ini. Ancaman tersebut dapat dipahami secara sosiologis saat perkawinan campuran dan perkawinan beda agama ini pertama kali muncul. fenomena ini menghebohkan masyarakat di Indonesia dan memenuhi halaman berbagai harian koran dan majalah. Hal ini membuat isu tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agamamenjadi isu nasional dan cukup meresahkan masyarakat.²⁶⁷ Secara rasional, realitas yang ditimbulkan gerakan ini telah diidentifikasi dapat meresahkan dan oleh karena itu sangat dimungkinkan untuk dilarang. Mengutip penjelasan seorang teoritikus keadilan kontemporer, John Rawls, kebebasan beragama dan berkeyakinan dapat dibatasi ketika ada dugaan kuat yang masuk akal bahwa kalau tidak melakukannya maka hal itu akan memunculkan perdebatan publik. Menurutnya, dugaan tersebut harus didasarkan pada bukti dan cara berpikir yang diterima oleh semuanya.²⁶⁸ Atas dasar inilah MUI berpendapat bahwa perkawinan

mewujudkan perdamaian di masa depan. Ini menunjukkan bahwa yang inti dari hak asasi manusia (khususnya hak beragama) adalah terciptanya perdamaian yang dalam istilah lainnya disebut dengan “ketertiban umum”. baca Paul Gordon Lauren, *The Evolution of International Human Rights: Visions Scen* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 90-91.

²⁶⁷Zarkasih “Inkar Sunah: Asal-Usul dan Perkembangan Pemikiran Inkar Sunnah di Dunia Islam,” *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 4 (2012): 90-91.

²⁶⁸Menurut John Rawls, standar pembatasan ini tidaklah melanggar kebebasan yang setara milik siapapun, karena pertimbangan dapat mengacaukan ketertiban umum merupakan sebuah bahaya bagi kebebasan semau manusia. Lebih lengkapnya baca John Rawls, *Teori Keadilan: Dasar-Dasar*

campuran dan perkawinan beda agama dapat mengancam tradisi beragama di Indonesia. Dengan demikian, pembatasan atas hak beragama khususnya dalam wilayah *externum* dimungkinkan apabila yang dimaksud perkawinan campuran dan perkawinan beda agama adalah apa yang telah dijelaskan di atas. Hal ini penting karena MUI sendiri dalam fatwanya tidak menjelaskan secara definitif apa yang dimaksud dengan perkawinan campuran dan perkawinan beda agama tersebut.

4. Kesimpulan Pasal

Penjelasan dan pengujian baik dalam perspektif hak asasi manusia menemukan beberapa kesimpulan. Pertama, argumen fatwa MUI terlampau fokus pada argumen-argumen normatif seperti beragam ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi dengan melandasi penafsirannya terhadap pendapat ulama-ulama klasik. MUI juga berargumen dengan *ijmā'* para sahabat atau para ulama yang menjadi pendukung atas argumen normatif di atas, meski hal tersebut tidak dijelaskan secara rinci. Menurut MUI, ayat-ayat, Hadis, dan *ijmā'* ini mengandung penegasan tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama dan kewajiban umat Islam untuk selalu mentaati hukum Islam. Dengan demikian, keyakinan seseorang termasuk keyakinan yang harus dijamin oleh negara. Dengan demikian juga, argumen MUI dalam fatwanya tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama ini selain langsung merujuk kepada sumber hukum Islam, yakni al-Qur'an

Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara, penerjemah: Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 266-273.

dan Hadis, juga diawali dengan peninjauan terhadap pendapat para ulama (aqwāl al-‘ulamā’) yang menurut MUI semua pendapat bersepakat tentang haramnya perkawinan campuran dan beda agama. Hal ini sesuai dengan prosedur penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia yang menjelaskan bahwa proses penetapan fatwa diawali dengan peninjauan terhadap pendapat Imam mazhab dan para ulama otoritatif terlebih dahulu.

Kesimpulanlainnya yang dapat diambil dari pengujian ini adalah fatwa MUI tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama secara implisit menggunakan argumen hak asasi manusia. Pada awal sub bab di atas telah dijelaskan bahwa salah satu pertimbangan MUI menerbitkan fatwa adalah pertimbanganbanyaknya mafsadah atau kesenjangan sosial. Pertimbangan ini merupakan salah satu dari berbagai pertimbangan yang memungkinkan bagi pemerintah untuk membatasi hak beragama warga negaranya. Secara sosiologis, realitas yang ditimbulkan perkawinan campuran dan perkawinan beda agama ini telah diidentifikasi dapat memunculkan kesenjangan sosial dan oleh karena itu sangat dimungkinkan untuk dilarang prakteknya. Meski MUI bukan merupakan lembaga pemerintahan yang kebijakannya (fatwanya) bersifat mengikat secara menyeluruh, tetapi pertimbangan-pertimbangan yang dijelaskan oleh MUI dalam fatwanya tersebut menunjukkan bahwa MUI juga menggunakan argumen hak asasi manusia meski MUI meski MUI tidak

menyebutnya dengan argumen hak asasi manusia.²⁶⁹ Dalam istilah Atho Mudzhar, argumen ini disebut dengan argumen politis. Dua kesimpulan ini menemukan bahwasanya argumen normatif yang *notabene* sebagai ciri khas metodologi klasik tidak selamanya melahirkan hukum yang tidak sesuai dengan hak asasi manusia. Salah satu buktinya adalah kesesuaian substantif antara fatwa MUI tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama dengan hak asasi manusia yang terjelaskan dalam berbagai instrumen HAM nasional maupun internasional.

Argumentasi fatwa MUI yang telah dijelaskan di atas masih belum cukup untuk menyimpulkan argumen fatwa MUI tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama secara umum. Penelitian ini masih perlu menguji argumen fatwa-fatwa lainnya yang terkait dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Apakah argumen MUI terkait fatwa lainnya tersebut komprehensif atau justru minim argumen? Bila demikian adanya, lalu apakah fatwa-fatwa tersebut juga menyertakan argumen hak asasi manusia sebagaimana yang tersimpulkan dalam pengujian atas fatwa MUI tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama. Untuk menjawab itu semua, guna mendapatkan kesimpulan yang lebih luas lagi, pada sub-bab selanjutnya di bawah ini akan diuji tentang argumen fatwa MUI terkait dengan perkawinan beda agama.

²⁶⁹Hasanuddin AF, Ketua Komisi Fatwa MUI, menyatakan meski fatwa dan rekomendasi yang dikeluarkan MUI ditujukan bagi umat Islam dan pemerintah, namun fatwa dan rekomendasi tersebut tidak mengikat, karena keduanya hanya bersifat panduan moral. Karena itu, MUI tidak dapat memaksa agar fatwa dan rekomendasi tersebut diikuti. Wawancara Rumadi Ahmad bersama Hasanuddin AF bisa dilihat di Rumadi Ahmad, *Fatwa Hubungan antar Agama di Indonesia: Kajian Kritis tentang Karakteristik, Praktik, dan Implikasinya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016), 156-157.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Studi ini telah berusaha mempelajari argumen fatwa-fatwa MUI tentang perkawinan beda agama dan sekaligus menguji hubungan kesesuaian substansi fatwa tersebut hak asasi manusia. Pengujian atas fatwa-fatwa tersebut menemukan dua kesimpulan. Sebagai berikut:

1. Penelitian ini menemukan bahwa metodologi dalam fatwa MUI tentang perkawinan beda agama cenderung normatif berupa ayat-ayat al-Qur'an, hadis, *ijmā'* (konsensus cendikia). Hal ini sesuai dengan Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI yang menegaskan bahwa sebelum fatwa ditetapkan, hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab dan ulama yang *mu'tabar* atau otoritatif tentang masalah yang akan difatwakan tersebut.
2. Penelitian ini juga menemukan bahwa dua fatwa yang telah diuji tersebut berargumen dengan argumen hak asasi manusia, meski tidak secara eksplisit ditegaskan dalam setiap fatwanya tersebut. Dari dua fatwa yang diuji pasca diterbitkan keputusannya, masih menyisakan perdebatan. Tentunya hal ini menjadi pertanyaan serius tidak hanya bagi MUI, tetapi juga bagi pemerintah dalam menangani kasus hukum yang terjadi antar agama di Indonesia.

B. Saran-Saran

Sesuai dengan kesimpulan dan beberapa masalah yang ditemukan dalam proses penelitian, maka akan diajukan beberapa saran, baik akademik maupun kelembagaan, paling tidak sebagai berikut:

1. Bagi para peneliti, perlu kiranya diadakan penelitian terkait pengaruh fatwa MUI tentang perkawinan beda agama, khususnya dalam aspek sosial. Hal ini penting, karena sejauh penelitian ini ditulis, hanya terdapat beragam pendapat yang bukan merupakan hasil/kesimpulan dari sebuah penelitian. Ada yang berpendapat bahwa fatwa MUI cenderung melahirkan keresahan masyarakat, dan sebagian yang lainnya berpendapat bahwa fatwa MUI tersebut berpengaruh positif terhadap kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia. Sebagai sebuah pendapat, tentunya hal tersebut tidak dapat pertanggung-jawabkan secara akademik. Oleh karena itu, dibutuhkan sebuah kajian serius terkait pengaruh fatwa MUI tentang perkawinan beda agama.
2. Bagi MUI sendiri, dalam berfatwa tentang perkawinan beda agama, sangat disarankan untuk menyertai penegasan (bila perlu dengan fatwa) larangan membuat keresahan di masyarakat. Hal ini sangat dianjurkan karena pengujian terhadap dua fatwa di atas hanya menemukan satu fatwa saja yang disertai penegasan bagi masyarakat luas tentang haram dan tidak sahnya perkawinan beda agama.

DAFTAR PUSTAKA

A. Referensi Buku

- MasykuriAbdillah. "Toleransi Beragama dalam Masyarakat Demokrasi dan Multikultural," dalam *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini*, ed. W.A.L. Stokhof dan Murni Djamal. Jakarta: INIS, 2003.
- Abdul Hamid, Ahmad Fauzi. dan lainnya. *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*, ed. Hui Yew-Foong. Pasir Panjang: ISEAS Publishingm, 2013.
- Abdul Rahman Haji. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Jakarta: Gema Insani Pers, 1997.
- Wahiduddin Adams. "Fatwa MUI dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan," dalam *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan*, ed. Nahar Nahrawi dan Nuhrison M. Nuh. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012.
- Adonis. *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- RumadiAhmad. *Fatwa Hubungan antar Agama di Indonesia: Kajian Kritis tentang Karakteristik, Praktik, dan Implikasinya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016.
- ShahramAkbarzadeh dan Benjamin MacQueen. "Framing the debate on Islam and Human Rights," dalam *Islam and Human Rights in Practice: Perspectives Across the Ummah*, ed. Shahram Akbarzadeh dan Benjamin MacQueen, New York: Routledge, 2008.
- Āli Maḥmūd, 'Abd al-Laṭīf Maḥmūd. *al-Ta'mīn al-Ijtīmā'ī fī Dau'ī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Bairut: Dār al-Nafā'is, 1994.
- ZainuddinAli. *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2010.
- MohammedArkoun. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: The Institute of Islamic Studies, 2005.
- Āli Maḥmūd, 'Abd al-Laṭīf Maḥmūd. *al-Ta'mīn al-Ijtīmā'ī fī Dau'ī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Bairut: Dār al-Nafā'is, 1994.
- Muḥammad al-Ṭahir ibn'Āshūr. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. 'Ammān: Dār al-Nafā'is, 1999.
- EdwardAspinall dan Greg Fealy. "Introduction: Soeharto's New Order and its Legacy," dalam *Soeharto's New Order and its Legacy: Essays in Honour of Harold Crouch*, ed. Edward Aspinall dan Greg Fealy. Canberra: ANU E Press, 2010.
- JasserAuda. *Maqāṣid al-Sharī'ah: Dafīl lil-Mubtadi'īn*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamī li al-Fikr al-Islāmī, t.t.

- . *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭah al-Aḥkām al-Shar‘iyyah bi-Maqāṣidihā*. Virginia: al-Ma‘had al-‘Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 2006.
- ‘Abd al-Qādir‘ Audah. *al-Tasyrī‘ al-Jinā‘ī al-Islāmī: Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ‘ī*. Bairut: Mu‘assasah al-Risālah, 1997, II.
- A. QodriAzizy. *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetensi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- AzyumardiAzra. “Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Contemporary Religio-Intellectual Connection Between Indonesia and the Middle East,” dalam *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*, ed. Johan Meuleman. London: Routledge Curzon, 2002.
- Peter RBaehr. *Human Rights: Universality in Practice*. New York: PALGRAVE Houndmills, 2001.
- Abī Muḥammad al-Ḥusain bin Mas‘ūd al-Baghawī. *Tafsīr al-Baghawī, Ma‘ālim al-Tanzīl*. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1409 H, I.
- LorensBagus. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Zainal AbidinBagir. dan lainnya, *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama di Indonesia 2012*. Yogyakarta: CRCS UGM, 2013.
- Jamāl al-Banna. *Hurriyah al-Fikr wa al-‘Itiqād fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.
- M. SearleBates. *Religious Liberty: An Inquiry*. New York: Harper and Brothers, 1946.
- John.Bowlby *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. London: Routledge, 1988.
- . *Attachment and Loss*. New York: Basic books, 1982.
- Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kairo: Dār Ibn al-Haytam, 2004.
- H. M. BurhanBungin. *Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī. *Ḥurriyyat al-Insān fī Zīll ‘Ubūdiyyatih Lillāh*. Damshiq: Dār al-Fikr, 1992.
- Charles ACoppel., “Violence: Analysis, Representation dan Resolution,” dalam *Violent Conflicts in Indonesia: Analysis, Representation dan Resolution*, ed. Charles A. Coppel. New York: Routledge, 2006.
- Cholil Suhaidi. dan lainnya. *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama di Indonesia 2009*. Yogyakarta: CRCS UGM, 2009.
- KaterinaDalacoura. *Islam, Liberalism, and Human Rights*. London: I.B. Tauris Publishers, 1998.

- C. vanDijk. "Religious Authority, Politics and Fatwas in Contemporary Southeast Asia," dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, ed. R. Michael Feener dan Mark E. Cammack. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- JackDonnelly. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. London: Cornell University, 2003.
- . *International Human Rights*. Colorado: Westview Press, 2007.
- John L'Esposito. *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change*. New York: Syracuse University Press, 1980.
- Khaled Abou ElFadl. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press, 2002.
- Wafī al-Dīn Muḥammad Ṣāliḥ al-Farfūr. *Madārik al-Ḥaqq: al-Ijmā' wa Mabāḥithuhu*. Damshiq: Dār al-Farfūr, 2001.
- Howard M Federspiel. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca: Cornell University Itaca, 1970.
- David P Forsythe. *Human Rights in International Relations*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Michael Freeman. *Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Munir Fuady. *Teori-teori Dalam Sosiologi Hukum*. Jakarta: Kencana, 2011.
- . *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*. Beirut: Dār al-Arqam, 1997.
- . *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Madīnah: Shirkah al-Madīnah al-Munawwarah, t.t.
- Anthony Gill. *The Political Origins of Religious Liberty*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Muslim bin al-Ḥajjaj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyad: Dār al-Ṭayyibah, 2006.
- Hamka. *Ayahku, Riwayat Hidup Dr. Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama*. Jakarta: Wijaya, 1950.
- Ḥasan Ḥanafī. *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqī'*. al-Qāhirah: Markaz al-Kitāb lil Nashr, 2005.
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Abī al-'Abbās Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin 'Abd al-Salām. *Majmū' al-Fatāwā*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- M. B Hooker. *Indonesian Syariaḥ: Defining a National School of Islamic Law*. Heng Mui Keng Terrace: ISEAS Publishing, 2008.
- . *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*. Bandung: Teraju, 2003.
- Moch. Nur Ichwan. "Menuju Islam Moderat Puritan: Majelis Ulama Indonesia dan Politik Ortodoksi Keagamaan," dalam *Conservative Turn: Islam*

- Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, ed. Martin van Bruinessen, Terj. Agus Budiman. Bandung: al-Mizan, 2014.
- Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Nanang Islkandar RI. *Hasil Study Banding Ahmadiyah*. Jakarta: Darul Kutub IslamiyahGAI, 2005.
- Sya'bān Muḥammad Ismā'īl. *al-Ijtihād al-Jamā'ī wa Daur al-Majāmi' al-Fiqhiyyah fī Taṭbīqihī*. Bayrūt: Dār al-Ṣābūnī, 1998.
- J.C. Holt. *Magna Carta*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Anthony H Johns. "Indonesia: Islam and Cultural Pluralism," dalam *Islam in Asia: Religion, Politics, & Society*, ed. John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1987.
- Rifyal Ka'bah. "Islamic Law in Court Decisions and Fatwa Institutions in Indonesia," dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, ed. R. Michael Feener dan Mark. E. Cammack. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Khaffif, 'Alī al-. *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā'*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabī, t.thn.
- Khāliq, 'Abd al-Ghanī 'Abd al-. *Hujjiyat al-Sunnah*. Riyād: Dār al-'Ālamiyyah lil-Kitāb al-Islāmī, 1995.
- 'Abd al-Wahāb Khallāf. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, 1956.
- Todd Landman. *Studying Human Rights*. New York: Routledge, 2006.
- Paul Gordon Lauren. *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Richard B Lillich. dan lainnya. *Human Rights in The World Community: Issues and Action*, ed. Richard Pierre Claude dan Burns H. Weston. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Tore Lindholm dan lainnya. *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. ed. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr, dan Bahia G. Tahzib-Lie. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004.
- . *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?* ed. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr, dan Bahia G. Tahzib-Lie, penerjemah Rafael Edy Bosko dan M. Rifai Abduh. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Ahmad Syafii Maarif. "Menimbang Kembali Keindonesiaan dalam Kaitannya dengan Masalah Keadilan, Kemanusiaan, Kebinekaan dan Toleransi," dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat*,

- Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, ed: Wawan Gunawan Abd. Wahid dan lainnya. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015.
- Majelis Ulama Indonesia. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*. t.tp: Erlangga, 2011.
- Majelis Ulama Indonesia. *Himpunan Fatwa MUI*. Jakarta: Departemen Agama, 2003.
- Mālik bin Anas, *Muwatta'*. t.tmp: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arābī, 2009.
- Muhammad Khalid Mas'ud. "Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation," dalam *Islamic Legal Interpretation, Muftis, and Their Fatwas*. Ed. Muhammad Khalid Mas'ud. London: Harvard University Press, 1996.
- Ann Elizabeth Mayer. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Colorado: Westview Press, 1999.
- Hanny Megally. "Human Rights in the Arab World: Reflections on the Challenges Facing Human Rights Activism" dalam *Human Rights in the Arab World: Independent Voices*, ed: Anthony Chase dan Amr Hamzawy, Philadelphia: University of Pennsylvania, 2006.
- Sharan B Merriam. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. San Francisco: John Wiley & Sons, 2009.
- M. Atho Mudzhar. *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- .PengaturanKebebasanBeragamaanPenodaan Agama di Indonesia danBerbagai Negara*. Padang: Kemenhukam, 2010.
- Musdah Mulia. *Islam dan Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi*. Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010.
- Budhy Munawar-Rachman. *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2010.
- Akram Riḍa Mursī. *al-Riddah wa al-Ḥurriyah al-Dīniyyah*. t.tmp Dār al-Wafā', 2006.
- Na'im, Abdullah Ahmed an-. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and Internasional Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Abū Zakariyā Muḥyī al-Dīn bin Sharf al- Nawāwī. *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhazzab lil Shairāzī*. Jiddah: Maktabah al-Irshād, t.t.
- . al-Manhāj Sharah Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, 1926.
- Nawawī al-Jāwī, Muḥammad bin 'Umar. *Nihāyah al-Zain fī Irshād al-Mubtadi'in*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.

- Aryeh Neier. *The International Human Rights Movement: A History*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- M. Amin Nurdin dan Ahmad Abrori. *Mengerti Sosiologi: Pengantar untuk Memahami Konsep-Konsep Dasar*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006.
- Michael J Perry. *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Rudolph Peters. *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*. London: Cambridge Press, t.t.
- Bernhard Plattdasch dan lainnya. *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*, ed. Hui Yew-Foong. Pasir Panjang: ISEAS Publishing, 2003.
- Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Yazīd al- Qazwīnī. *Sunan Ibn Mājah*. Kairo: Dār Aḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.
- Budhy Munawwar Rachman. *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progressif dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- Raoul Wallenberg Institute. *Kompilasi Instrumen Hak Asasi Manusia*, ed. Goran Melander, Gudmundur Alfredsson, dan Leif Holmstrom, penerjemah: Madayuti Pertiwi dan lainnya. t.tmp: The Raoul Wallenberg Institute, 2004.
- John Rawls. *Teori Keadilan: Dasar-Dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara*. penerjemah: Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Nicholas Rescher. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Rumadi. “Prolog: Mengawal Pluralisme di Tengah Kegamangan Negara,” dalam *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*, ed. Rumadi dan Ahmad Suaedy. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Zafrullah Salim. “Kedudukan Fatwa dalam Negara Hukum Republik Indonesia,” dalam *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum dan Perundang-undangan*, ed. Nahar Nahrawi dan Nuhrison M. Nuh. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012.
- Anat Scolnicov. *The Right to Religious Freedom in International Law: Between group rights and individual rights*. New York: Routledge, 2011.
- Robert A Segal. “Violence internal and external” dalam *Religion, Terror and Violence: Religions Studies Perspectives*, ed. Bryan Rennie dan Philip L. Tite. New York: Routledge, 2008.
- Setara Institute. *Atas Nama Ketertiban dan Keamanan*. Jakarta: Setara Institute, 2010.

- Amir Sharifudin. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1993.
- Arvind Sharma. *Problematizing Religious Freedom*. New York: Springer Media, 2011.
- Henry J Steiner., Philip Alston, dan Ryan Goodman, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Ahmad Suaedy. “Agama dan Kekerasan Kolektif: Dilema Islam Indonesia Mengarungi Transisi Demokrasi,” dalam *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*, ed. Rumadi dan Ahmad Suaedy. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- John Edward Sullivan. *Prophets of the West: An Introduction to the Philosophy of History*. New York: Halt Ribehart and Winston, 1970.
- The Organisation of the Islamic Conference, *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, Geneva: Majelis Umum PBB, 1993.
- Tim Editor, *Merriam-Webster’s Collegiate Dictionary*. Merriam-Webster Incorporated, 2004.
- Tim Penulis MUI Jawa Barat, *MUI dalam Dinamika Sejarah*. Bandung: MUI Jabar, 2005.
- Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional RI, 2008.
- John A Titaley. “Beberapa Model Keragama Agama di Asia: Keunikan Kehidupan Beragama di Indonesia,” dalam *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan*. ed. Alef Theria Wasim dan lainnya. Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005.
- R Tockary. “Catatan Singkat tentang Konflik Etnis-Agama di Indonesia,” dalam *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini*, ed. W.A.L. Stokhof dan Murni Djamal. Jakarta: INIS, 2003.
- Endang Turmudi. “Tantangan Demokratisasi dalam Masyarakat Indonesia yang Multikultur,” dalam *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini*, ed. W.A.L. Stokhof dan Murni Djamal.. Jakarta: INIS, 2003.
- U.S. Commision on International Religious Freedom. *The Right to Freedom of Religion & Belief: An Analysis of Muslim Countries*. New York: Cosimo on Demand, 2005.
- Fawaizul Umam. *Kala Beragama Tak Lagi Merdeka: Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama*. Jakarta: Prenadamedia Grup, 2015.
- Marzuki Wahid dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Ali Yafie. *Potensi dan Peran Ulama*. Jakarta: Sekretariat MUI-DKI, 2002.

Sami Zubaida. *Law and Power in The Islamic World*. New York: I.B. Tauris & Co Ltd, 2003.

Zuhāifī, Wahbah al-. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damshīq: Dār al-Fikr, 1986.

----- . *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Damshiq: Dār al-Fikr, 1985.

----- . *Kebebasan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ahmad Minan dan Salafuddin Ilyas. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005.

----- . *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manḥaj*. Damshiq: Dār al-Fikr, 2009.

B. Referensi Jurnal

Abdullah al-Ahsan. “Law, Religion and Human Dignity in the Muslim World Today: An Examination of OIC’s Cairo Declaration of Human Rights.” *Journal of Law and Religion* 24, 2008-2009.

Alfitri. “Expanding a Formal Role for Islamic Law in the Indonesian Legal System: The Case of Mu’Amalat.” *Journal of Law and Religion* 23, 2007/2008.

FeriAmsari. “Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Pemenuhan Tujuan Hukum dalam Kasus Sekte al-Qiyadah.” *Jurnal Yudisial* 3, 2010.

Donna EArzt. “The Application of International Human Rights Law in Islamic State.” *Human Rights Quarterly* 12, 1990.

Ali SAsani. “Pluralism, Intolerance, and the Qur’an.” *The American Scholar* 71, 2002.

LuthfiAssyaukanie. “Fatwa and Violence in Indonesia.” *Journal of Religion and Society* II, 2009.

Mohamad AbuBakar. “Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia.” *Asian Survey* 21, 1981.

HeinerBielefeldt. “Muslim Voices in the Human Rights Debate.” *Human Rights Quarterly* 17, 1995.

----- . “Western versus Islamic Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights.” *Political Theory* 28, 2000.

Ahmad NajibBurhani. “Treating Minorities with Fatwas: A Study of teh Ahmadiyya Community in Indonesia.” *Contemporary Islam* 8, 2013.

Dohrman WByers. “The Morality of Human Rights: A Secular Ground.” *Journal of Law and Religion* 26, 2010-2011.

Chicago University. “Content Analysis: A New Evidentiary Technique.” *The University of Chicago Law Review* 15, 1948.

- ShaziaChoudhry dan Helen Fenwick. "Taking the Rights of Parents and Children Seriously: Confronting the Welfare Principle under the Human Rights Act." *Oxford Journal of Legal Studies* 25, 2005.
- David Weberman. "A New Defense of Gadamer's Hermeneutics." *Philosophy and Phenomenological Research* 60, 2000.
- JackDonnelly. "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights." *The American Political Science Review* 76, 1982.
- , "The Relative Universality of Human Rights." *Human Rights Quarterly* 29, 2007.
- Lawrence MFriedman, dan Harry N. Scheiber. "Legal Cultures and the Legal Profession." *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 48, 1995.
- FrankGriffel. "Toleration and Exclusion: Al-Shāfi'ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 64, 2001.
- PiersGillespie. "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism." *Journal of Islamic Studies* 18, 2007.
- ImHalimatusa'diyah. "The Religious Market in Contemporary Indonesia: A Case Study of the Eden-Salamullah Group." *Studia Islamika* 15, 2008.
- Mark AHall, dan Ronald F. Wright. "Systematic Content Analysis of Judicial Opinions." *California Law Review* 96, 2008.
- Wael BHallaq. "From Fatwās to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law." *Islamic Law and Society* 1, 1994.
- AhmadHasan. "The Theory of Naskh." *Islamic Studies* 4, 1965.
- , "The Sunnah: Its Early Concept and Development" *Islamic Studies* 7, 1968.
- SyafiqHasyim. "The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom." *Les notes de l'Irasec* 12, 2011.
- , "Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia." *Journal of Philosophy and Social Criticism* 10, 2014.
- LouisHenkin. "Religion, Religions, and Human Rights." *The Journal of Religious Ethics* 26, 1998.
- Howard, Rhoda E. and Jack Donnelly. "Human Dignity, Human Rights, and Political Regimes." *The American Political Science Review* 80, 1986.
- Human Rights Library University of Minnesota. "Universal Islamic Declaration of Human Rights." t.t.

- FelicitasOpwis. "Maşlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory." *Islamic Law and Society* 12, 2005.
- DeclanO'Sullivan. "The Interpretation of Qur'anic Text to Promote or Negate the Death Penalty for Apostates and Blasphemers." *Journal of Qur'anic Studies* 3, 2001.
- RudolphPeters. dan Gert J.J. De Vries. "Apostasy in Islam." *Die Welt des Islams* 17, 1976-1977.
- Alison DundesRenteln. "The Concept of Human Rights." *Anthropos Institute* 83, 1988.
- MeryRobinson. "The Universal Declaration of Human Rights: Hope and History." *Health and Human Rights* 3, 1998.
- AdamSchwarz. "Indonesia after Suharto." *Foreign Affairs* 76, 1997.
- Louise IShelley. "Human Rights as an International Issue." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 506, 1989.
- Mun'imSirry. "Fatwas and their controversy: The case of the Council of Indonesian Ulama (MUI)." *Journal of Southeast Asian Studies* 44, 2013.
- GideonSjoberg. "A Sociology of Human Rights, *Social Problems* 48, 2001.
- The President and Fellows of Harvard College. "The Universal Declaration of Human Rights." *Health and Human Rights* 3, 1998.
- The Johns Hopkins University Press. "International Covenant on Civil and Political of Rights." *Human Rights Quarterly* 7, 1985.
- BassamTibi. "Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations." *Human Rights Quarterly* 16, 1994.
- RobertTraer. "Human Rights in Islam." *Islamic Studies* 28, 1989.
- Guus J.MVelders. "The Importance of the Montreal Protocol in Protecting Climate." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 104, 2007.
- MargaVicedo. "The social nature of the mother's tie to her child: John Bowlby's theory of attachment in post-war America. *The British Journal for the History of Science* 44, 2011.
- CeciliaWainryb. "The Application of Moral Judgments to Other Cultures: Relativism and Universality." *Sociology of Religion* 69, 1999.
- Burns HWeston. "Human Rights." *Human Rights Quarterly* 6, 1984.
- JohnWilson. "Freedom and Compulsion." *Oxford University Press on Behalf of* -----, "Maqāṣid al-Sharī'ah Asās li Ḥuqūq al-Insān." *Kitāb al-Ummat* 87, 2002.

C. Penelitian Belum Diterbitkan

- Annual Report the Wahid Institute tentang Kebebasan Beragama dan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2008.
- ImHalimatusa'diyah. Religious Market in Indonesian Islam: Eden Salamullah as a New Religious Producer. *Tesis Fakultas Pascasarjana UIN syarif Hidayatullah Jakarta*.
- SyafiqHasyim. The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and its Role in the Shariatization of Indonesia, *Disertasi Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Freie Universitaet, Berlin*, 2014.
- Khozin, Wakhid. Studi tentang Majelis Ulama Indonesia dalam Kerukunan Umat Beragama, *Tesis Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia*, 2004.
- Laporan Kontras tentang Diskriminasi dan Kekerasan terhadap Agama Minoritas.
- Laporan Nurcholis Madjid Society dan Research Center for Islam and Indonesia tentang Religious Freedom 2006-2008: Data media dan analisis tentang Kebebasan Beragama.
- Laporan Rencana Strategis Komnas Hak Asasi Manusia Tahun 2010-2014.
- Laporan Tahunan Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tentang Kehidupan Beragama di Indonesia Tahun 2008.
- Laporan Tahunan Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tentang Kehidupan Beragama di Indonesia Tahun 2012.
- Laporan Tahunan Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia 2013.
- Laporan the Wahid Institute tentang Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010.
- Ni'am, M. Asrorun. Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa MUI, *Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2008.
- Rosyid, Maskur. Implementasi Konsep Maslahat al-Tūfi dalam Fatwa MUI 2005-2010, *Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2013.
- Zinira, Maurisa. Politik Akomodasi Negara Terhadap Negara (studi Kasus Penggunaan Fatwa MUI Sampang Atas Syi'ah dalam Kasus Penodaan Agama, *Tesis Agama dan Lintas Budaya Universitas Gadjah Mada*, 2013.

Lampiran I

KEPUTUSAN FATWA

MAJELIS ULAMA INDONESIA

Nomor : 4/MUNAS VII/MUI/8/2005

Tentang

PERKAWINAN BEDA AGAMA

Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam Musyawarah Nasional VII MUI, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426H. / 26-29 Juli 2005M., setelah

MENIMBANG :

Bahwa belakangan ini disinyalir banyak terjadi perkawinan beda agama;

Bahwa perkawinan beda agama ini bukan saja mengundang perdebatan di antara sesama umat Islam, akan tetapi juga sering mengundang keresahan di tengah-tengah masyarakat;

Bahwa di tengah-tengah masyarakat telah muncul pemikiran yang membenarkan perkawinan beda agama dengan dalih hak asasi manusia dan kemaslahatan;

Bahwa untuk mewujudkan dan memelihara ketentraman kehidupan berumah tangga, MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang perkawinan beda agama untuk dijadikan pedoman.

MENINGGAT :

Firman Allah SWT :

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawini-nya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. (QS. al-Nisa [4] : 3);

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa

tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir. (QS. al-Rum [3] : 21);

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

Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi. (QS. al-Maidah [5] : 5);

Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita yang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik walaupun ia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya . Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran. (QS. al-Baqarah [2] : 221)

Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami-suami) mereka mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya diantara kamu. Dan Allah maha mengetahui dan maha bijaksana (QS. al-Mumtahanah [60] : 10).

Dan barang siapa diantara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, Ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain, karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka dan berilah mas kawin mereka menurut yang patut, sedang mereka pun wanita-wanita yang memelihara diri bukan pezina dan bukan (pula) wanita-wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka mengerjakan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut pada kesulitan menjaga diri (dari perbuatan zina) diantaramu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. Dan Allah Maha Pengamun dan Maha Penyayang (QS. al-Nisa [4] : 25).

Hadis-hadis Rasulullah s.a.w :

Wanita itu (boleh) dinikahi karena empat hal : (i) karena hartanya; (ii) karena (asal-usul) keturunannya; (iii) karena kecantikannya; (iv) karena agama. Maka hendaklah kamu berpegang teguh (dengan perempuan) yang menurut agama Islam; (jika tidak) akan binasalah kedua tangan-mu (Hadis riwayat muttafaq alaih dari Abi Hurairah r.a);

Qawidah Fiqh :

Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) dari pada menarik kemaslahatan.

Dan kaidah *sadd al-dzari'ah*

MEMPERHATIKAN :

Keputusan Fatwa MUI dalam Munas II tahun 1400/1980 tentang Perkawinan Campuran.

Pendapat Sidang Komisi C Bidang Fatwa pada Munas VII MUI 2005 :

Dengan bertawakkal kepada Allah SWT

MEMUTUSKAN

MENETAPKAN : FATWA TENTANG PERKAWINAN BEDA AGAMA

Perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah.

Perkawinan laki-laki muslim dengan wanita Ahlu Kitab, menurut qaul mu' tamad, adalah haram dan tidak sah.

Ditetapkan di : Jakarta

Pada Tanggal : 22 Jumadil Akhir 1426 H.

29 Juli 2005 M.

MUSYAWARAH NASIOANAL VII
MAJELIS ULAMA INDONESIA,
Pimpinan Sidang Komisi C Bidang Fatwa

Ketua, Sekretaris,

K. H. MA' RUF AMIN HASANUDIN

IAIN JEMBER

lampiran II

Daftar Anggota Komisi Fatwa MUI Pusat

No	Nama anggota	Organisasi
1	KH. Ma'ruf Amin	Nahdlatul Ulama
2	Prof. DR. H. M. Amin Suma, MA.SH	Muhammadiyah
3	DR. H. Anwar Ibrahim	Nahdlatul Ulama
4	Prof. K.H. Ali Mustafa Yaqub, MA	Nahdlatul Ulama
5	Dr. H.M. Masyhuri Na'im	Nahdlatul Ulama
6	Drs. H. Asrorun Ni'am Sholeh, M.Ag.	Nahdlatul Ulama
7	Drs. KH. Hafiz Usman	Nahdlatul Ulama
8	K. H. Irfan Zidni, MA	Nahdlatul Ulama
9	K.H. Masyhuri Syahid, MA	Nahdlatul Ulama
10	Dra. Hj. Maria Ulfah, MA	Nahdlatul Ulama
11	Drs. H. Chozin Chumaidi	Nahdlatul Ulama
12	Drs. KH. Sholeh Harun	Nahdlatul Ulama
13	Drs. KH. Ghazalie Masroeri	Nahdlatul Ulama
14	Drs. H. Asnawi Latief	Nahdlatul Ulama
15	Prof DR H.A. Qodri Azizi, MA	Nahdlatul Ulama
16	Dra. Hj. Mursyidah Thahir, MA	Nahdlatul Ulama
17	Prof. Dr. H. Fathurrahman Djamil, MA	Muhammadiyah
18	Drs. Hasanuddin, M.Ag.	Muhammadiyah

PERKAWINAN CAMPURAN

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Majelis Ulama Indonesia dalam Musyawarah Nasional II tanggal 11-17 Rajab 1400 H, bertepatan dengan tanggal 26 Mei-1 Juni 1980 M., setelah :

Mengingat :

1. Firman Allah :

وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ، وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ، وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا، وَلَعِبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ، أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ
(البقرة: 221)

“Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mu’min lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mu’min) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mu’min lebih baik dari orang musyrik walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah

menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.” (QS. al-Baqarah [2]: 221).

...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ
 أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ
 مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ
 بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ
 (المائدة: 5)

“...(Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita yang diberi Al-Kitab (Ahlu Kitab) sebelum kamu, bila kamu telah membayar maskawin mereka dengan maksud menikahnya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amal-amalnya dan ia di akhirat termasuk orang-orang merugi.” (QS. Al-Maidah[5]:5)

فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَ
 هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ (المتحنة: 10)

“...Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka (wanita mukmin) tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal bagi mereka...” (QS. al-Mumtahanah [60]:10).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا
(التحریم: 6)

“Hai orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka...”
(QS. at- Tahrir[66]:6).

2. Sabda Nabi Muhammad SAW

مَنْ تَزَوَّجَ فَقَدْ اسْتَكْمَلَ نِصْفَ الْإِيمَانِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي
النِّصْفِ الْبَاقِي (رواه الطبراني)

“Barangsiapa telah kawin, ia telah memelihara setengah bagian dari imannya, karena itu, hendaklah ia taqwa kepada Allah dalam bahagian yang lain” (HR. Tabrani)

Sabda Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Aswad bin Sura'i :

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يُعَرَّبَ عَنْهُ لِسَانُهُ،
فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَ يُنصَّرَانِهِ وَ يُمَجَّسَّانِهِ (رواه الأسود بن
السراعي)

“Tiap-tiap anak dilahirkan dalam keadaan suci sehingga ia menyatakan oleh lidahnya sendiri. Maka, ibu bapaknya adalah yang menjadikannya (beragama) Yahudi, Nasrani, atau Majusi.”

MEMUTUSKAN

Menfatwakan :

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

memfatwakan perkawinan tersebut
hukumnya haram.

Jakarta, 17 Rajab 1400 H
1 Juni 1980 M

**DEWAN PIMPINAN/MUSYAWARAH NASIONAL II
MAJELIS ULAMA INDONESIA**

Ketua Umum

ttd

Prof. Dr. HAMKA

Sekretaris

ttd

Drs. H. Kafrawi

AIN JEMBER

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Nurkafidz Nizam Fahmi

NIM : 0839117011

Program Studi : Hukum Keluarga

Jurusan : Shari'ah

Program : Magister

Institusi : Pascasarjana IAIN Jember

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa tesis yang berjudul "Implementasi Nilai-Nilai Ham Tentang Kebebasan Beragama Dalam Penetapan Fatwa Perkawinan Beda Agama (Studi Terhadap Fatwa Mui Tahun 1980-2005) adalah benar-benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang di sebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan di dalamnya, maka sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya selaku penulis.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Jember, 15 Mei 2019

Yang membuat



Nurkafidz Nizam Fahmi
NIM : 0839117011

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Nurkafidz Nizam Fahmi adalah mahasiswa Pascasarjana IAIN Jember. Ia lahir di Jember, 05 Oktober 1993. Sekarang ini, ia bertempat tinggal di Ringin Telu Bangorejo Banyuwangi.

Pendidikan formalnya diperoleh sejak Sekolah Dasar hingga Perguruan Tinggi: MI Nahdlatul Subban (2000-2006), SMP Plus Darussalam (2006-2009), MA Al-Amiriyyah (2009-2012), dan S-1 Prodi Manajemen Pendidikan Islam IAI Darussalam (2012-2016). Pendidikan Non-Formalnya diperoleh di seluruh jenjang pendidikan Madrasah Diniyah PP. Darussalam Blokagung (2006-Sekarang).

Pengalaman organisasinya diawali dari menjadi Penanggung Jawab Buletin Fenomena PP. Darussalam Blokagung (2016-Sekarang), Ketua 1 pengurus PP. Darussalam Blokagung (2017-2019), sebagai tenaga pengajar di Madrasah Diniyyah Al-Amiriyyah dan Ma'had Aly Darussalam (2014-sekarang).

IAIN JEMBER

**IMPLEMENTASI NILAI-NILAI HAM TENTANG KEBEBASAN
BERAGAMA DALAM PENETAPAN FATWA PERKAWINAN BEDA
AGAMA (STUDI TERHADAP FATWA MUI TAHUN 1980 dan 2005)**

NURKAFIDZ NIZAM FAHMI
IAIN Jember, Jawa Timur, Indonesia
Fahminizam26@gmail.com

ABSTARCT

This study found that the fatwas of the Indonesian Ulema Council on interfaith marriages were based on two arguments that cannot be separated from one another. The first argument is an Islamic legal argument in the form of the Qur'an, hadith, and ijmā' based on the interpretation and opinion of the classical authoritative scholars. The second argument is the argument for human rights in the form of religious freedom. Every individual who carries out a marriage that is not in accordance with the Qur'an, Hadith, and ijmā', is automatically considered to be limiting in terms of religious freedom.

This finding shows the position of the MUI in human rights discourse about interfaith marriage. MUI continues to make classical literature the main reference for each of its fatwas, but at the same time tries to understand and adapt to the reality of the diversity of modern society and the principle of religious freedom echoed by international human rights. This position shows that the MUI actually has a dual role, namely as agents of modernization and legal conservatism.

They explained that the fatwa was the mechanism of the MUI to bring to orthodox (Sunni) religious understanding. The determination of MUI towards Sunni theology has the consequence of disqualifying other theological concepts. Therefore, the fatwa of the MUI in this field of theology tends to be exclusive. This study also agrees with M.B. Hooker (2003) explained that the MUI fatwas concerning religious freedom were the object of the government's interest in maintaining the integrity of the country. The standard of religious freedom in this context is a standard constructed by the government itself. This study rejects the opinion of Piers Gillespie (2007) who states that the main basis of the publication of the MUI fatwa on interfaith marriage is social factors, not religious or political factors. This factor is the dissatisfaction of the MUI towards the Reformation era (1998-present) which provides broad freedom, especially in freedom of expression.

This research is a library research. The approach used is the normative approach of human rights. The primary data of this research is the result of the MUI fatwa collection on religious marriage in 1980 dan 2005. While the secondary sources are the books of Jurisprudence and ushul jurisprudence, which are mainly the MUI reference in fasting, as well as national and international laws on human rights.

Keywords: Human Rights Values, Different Religion Marriage, MUI Fatwa.

ABSTRAK

Penelitian ini menemukan bahwa fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang perkawinan beda agama didasarkan pada dua argumen yang tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya. Argumen pertama adalah argumen hukum Islam berupa al-Qur'an, hadis, dan ijmā' dengan berdasarkan pada penafsiran dan pendapat para ulama klasik yang otoritatif. Argumen kedua adalah argumen hak asasi manusia berupa kebebasan beragama. Setiap individu yang melaksanakan perkawinan yang tidak sesuai dengan al-Qur'an, Hadis, dan ijmā', maka otomatis dianggap membatasi dalam hal kebebasan beragama.

Temuan ini menunjukkan posisi MUI dalam diskursus hak asasi manusia tentang perkawinan beda agama. MUI tetap menjadikan literatur klasik sebagai referensi utama atas setiap fatwa-fatwanya, tetapi di waktu yang sama mencoba memahami dan menyesuaikan dengan realitas kemajemukan masyarakat modern dan prinsip kebebasan beragama yang didengungkan oleh hak asasi manusia internasional. Posisi ini memperlihatkan bahwa sebenarnya MUI memiliki peran ganda, yakni sebagai agen modernisasi dan konservatisasi hukum.

Mereka menjelaskan bahwa fatwa merupakan mekanisme MUI untuk membawa kepada pemahaman keagamaan ortodok (Sunni). Keteguhan MUI terhadap teologi Sunni memiliki konsekuensi mendiskualifikasi konsep teologi lainnya. Oleh karena itu, fatwa MUI dalam bidang teologi ini cenderung berwatak eksklusif. Penelitian ini juga sependapat dengan M.B. Hooker (2003) yang menjelaskan bahwa fatwa-fatwa MUI tentang kebebasan beragama menjadi objek kepentingan pemerintah untuk menjaga keutuhan negara. Standar kebebasan beragama dalam konteks ini adalah standar yang dikonstruksi oleh pemerintah sendiri. Penelitian ini menolak pendapat Piers Gillespie (2007) yang menyatakan bahwa dasar utama terbitnya fatwa MUI tentang perkawinan beda agama adalah faktor sosial, bukan faktor agama maupun politik. Faktor tersebut adalah ketidakpuasan MUI terhadap era Reformasi (1998-sekarang) yang memberikan kebebasan luas, khususnya dalam kebebasan berpendapat.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan normatif berupa hak asasi manusia. Data primer penelitian ini adalah hasil kumpulan fatwa MUI tentang perkawinan beda agama pada tahun 1980 dan 2005. Sedangkan sumber sekunder adalah kitab-kitab fikih dan ushul fikih terutama yang menjadi acuan MUI dalam berfatwa, serta undang-undang nasional maupun internasional tentang hak asasi manusia.

Kata Kunci: Nilai-Nilai HAM, Perkawinan Beda Agama, Fatwa MUI.

A. Latar Belakang

Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan suatu konsep etika modern dengan gagasan pokok penghargaan terhadap manusia dan kemanusiaan. Gagasan ini membawa kita kepada sebuah tuntutan moral tentang bagaimana seharusnya manusia memperlakukan sesama manusia. Menurut Jack Donnelly, hak asasi merupakan hak fitrah yang dimiliki seseorang karena aspek kemanusiaannya.¹ Dengan demikian, hak asasi manusia tersebut tidak dapat dicabut dan berdiri secara independen.² Oleh karena itu, hak asasi manusia merupakan unsur normatif yang melekat pada setiap diri manusia sebagai sebuah martabat (*dignity*) yang dalam penerapannya berada pada ruang lingkup hak persamaan dan hak kebebasan yang terkait dengan interaksi antar individu atau instansi sehingga tidak boleh ada diskriminasi, eksploitasi, dan kekerasan terhadap manusia dan pengekangan apapun terhadap kebebasan dasar manusia.³ Dengan demikian konsep hak asasi manusia merupakan prinsip dasar manusia yang paling universal karena didasarkan kepada konsepsi substantif karakteristik martabat manusia.⁴ Menurut Michael Ignatiff, hal ini disebut dengan “*moral progress*” yakni perkembangan hak asasi manusia merupakan dasar perkembangan moral manusia.⁵

Perkawinan beda agama sebagai fakta sosial bukanlah isu-isu baru. Namun secara historis perkawinan beda agama ini telah terjadi di kalangan tokoh-tokoh Islam sejak zaman Nabi Muhammad Saw.⁶ kemudian zaman sahabat,⁷ tabi'in hingga masa-masa berikutnya dan berlanjut sampai sekarang.

¹ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (London: Cornell University, 2003), 7.

² Katerina Dalacoura, *Islam, Liberalism, and Human Rights* (London: I.B. Tauris Publishers, 1998), 6.

³ Jack Donnelly, “Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights,” *The American Political Science Review* 76 (1982): 303. Lihat juga Dohrman W. Byers, “The Morality of Human Rights: A Secular Ground,” *Journal of Law and Religion* 26 (2010-2011): 3-5.

⁴ Rhoda E. Howard and Jack Donnelly, “Human Dignity, Human Rights, and Political Regimes,” *The American Political Science Review* 80 (1986): 801-802. Bandingkan dengan Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 13-14.

⁵ Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry* (New Jersey: Princeton University Press, 2001): 4.

⁶ Rasulullah Saw, menikahi Maria al-Qibṭiyyah binti Sham'un, berasal dari daerah Ansena, Ashuṭ, Mesir. Seorang hamba sahaya yang dihadiahkan oleh Gubernur Mesir, Muqawis, setelah perang Khaibar. Melalui Maria al-Qibṭiyyah, Rasulullah Saw, dikaruniai putra yang diberi nama Ibrahim. Rasulullah Saw. Juga mengawini Sāfiyah binti Ḥuyai bin Akḥṭab bin Shu'aib bin Tha'labah. Nasabnya sampai ke Nabi Harun, saudara Nabi Musa as. Beliau berdarah Yahudi dari bani Nadhīr. Landasan historis di atas sebenarnya kurang relevan, sebab sebelum pernikahan Rasulullah dengan Maria al-Qibṭiyyah dan Sāfiyah binti Ḥuyai bin Akḥṭab bin Shu'aib bin Tha'labah, keduanya sudah terlebih dahulu memeluk Islam. Lihat Ahmad Luṭfi Fathullah, *Potret Kehidupan Pribadi dan Kehidupan Rasulullah Saw.* (Jakarta: Pusat Kajian Hadits)

⁷ *Uthmān bin 'Affān* menikah dengan wanita Kristen bernama *Naylah binti al-Farāfiṣah al-Kalābiyyah* yang selanjutnya memeluk Islam, lalu *Hudhaifah bin al-Yamani* menikahi wanita Yahudi dari *Madā'in*, kemudian *Talḥah Ubaidillah* menikah dengan wanita Kristen dan masih banyak lagi sahabat lain yang melakukan praktek pernikahan beda agama ini, terutama pada

Lebih-lebih dalam konteks masyarakat yang plural dan heterogen, seperti di negara Indonesia, yang merupakan bangsa multikultural dan multiagama. Pluralitas di bidang agama terwujud dalam banyaknya agama yang diakui secara sah di Indonesia, selain Islam ada agama Hindu, Budha, Kristen, Katolik, dan lain-lain.⁸ Sensus penduduk tahun 1980 menunjukkan bahwa Islam dipeluk oleh sebagian besar bangsa Indonesia (88,2 % dari 145 juta penduduk), disusul Protestan (5,8 %), Katolik (3%), Hindu (2,1 %), dan Budha (0,9 %). Oleh karena itu, perkawinan beda agama menjadi sebuah fakta yang wajar dan sangat mungkin terjadi.⁹

Dalam konteks Keindonesiaan, meskipun perkawinan beda agama tidak diperbolehkan oleh Undang-undang No 1 tahun 1974, namun fenomena semacam ini terus ada dan berkembang. Lewat media masa maupun media elektronik, kita bisa melihat beberapa artis yang melaksanakan perkawinan tersebut sebagai contoh, Jamal Mirdad seorang Muslim menikah dengan Lidia Kandaw yang beragama Kristen; Nurul Arifin (Muslimah) dengan Mayong (Katholik); Ina Indayati (Muslimah) menikah dengan Jeremi Thomas yang beragama Kristen; Frans Lingua (Kristen) menikah dengan Amara (Islam); Yuni Shara (Muslimah), menikah dengan Hendry Siahaan (Kristen); Ari Sigit (Muslim) menikah dengan Rica Callebaut (Kristen); Ari Sihasale (Kristen) menikahi Nia Zulkarnain yang beragama Islam; Dedy Corbuzer yang beragama Katholik dengan Kalina yang beragama Islam. Selain itu, tentunya masih sangat banyak peristiwa semacam ini yang tidak terdeteksi dan terekspose oleh media.

Hal menarik yang lainnya adalah keputusan Mahkamah Agung No. 1400K/Pdt/1986, MA yang mengabulkan permohonan kasasi Andi Vonny Gani P. (Islam) yang menikah dengan Andrianus Petrus Hendrik Nelwan (Kristen Protestan), serta membatalkan penetapan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat tanggal 11 April 1986 No. 382/PDT/P/1986/PNJKT.PST tentang penolakan melangsungkan perkawinan oleh Pegawai Luar Biasa Pencatat Sipil Provinsi DKI Jakarta. Menurut MA, UU tentang perkawinan tidak memuat ketentuan apa pun yang menjelaskan larangan perkawinan bagi kedua mempelai yang berbeda agama, hal mana sejalan dengan UUD 1945 Pasal 27 yang menentukan bahwa segala warga negara sama kedudukannya dalam hukum, termasuk di dalamnya kesamaan hak asasi untuk menikah dengan sesama warga negara sekalipun berbeda agama.

waktu mereka melakukan ekspansi Islam (*fath*) keberbagai wilayah di luar Madinah. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, Jilid:VII,1984), 153-155. Lihat juga Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut:Dār al-Fikr, Jilid:II,1983), Cet.IV, 90-91.

⁸Abdurrahman Wahid (mantan Presiden RI ke-4) menyatakan bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk, selain Islam ada Hindu, Budha, Kristen, Katolik, Protestan, dan lain-lain. Bahkan yang Islam ada yang santri dan ada yang kejawen. Lihat *Koran Kedaulatan Rakyat Yogyakarta*, Sabtu, 27 Maret 2004, 11.

⁹Lihat M.Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta:INIS,1993),11.

Faktanya, selama ini oleh sebagian kalangan, MUI dianggap sering melahirkan fatwa-fatwa yang tidak menghargai kebebasan beragama, termasuk terkait dengan isu Perkawinan Beda Agama. Semisal, penelitian yang dilakukan oleh Rumadi Ahmad, dengan metode komparatif antara fatwa Muhammadiyah, NU, dan MUI, ia berkesimpulan bahwa fatwa MUI terkait dengan hubungan antaragama cenderung eksklusif. Menurutnya, watak eksklusif tersebut tercermin dalam keputusan-keputusannya. Dalam memandang hubungan antaragama, fatwa MUI cenderung melihat ke dalam (*in world looking*) daripada melihat ke luar. Rumadi memberikan contoh semisal dalam pengharaman natal bersama, pengangkatan anak dan fatwa yang berhubungan dengan kebebasan beragama lainnya. Bahkan M.B. Hooker menambahkan beberapa kasus lain, yakni fatwa MUI tentang kesesatan beberapa aliran dan pernikahan beda agama.

Fatwa MUI yang oleh sebagian kalangan dianggap cenderung eksklusif dan intoleran tersebut tentunya tidak berangkat dari argumentasi yang kosong. Dalam berfatwa, MUI memiliki prosedur, prinsip dan dasar metodologi yang telah disepakati bersama, akan tetapi seperti yang dijelaskan oleh M. Atho Mudzhar bahwa dalam berfatwa, MUI terkadang tidak konsisten dengan dasar dan prinsip yang telah ditentukannya sendiri. Dari latar belakang ini, kiranya perlu untuk dikaji dan diteliti tentang “implementasi nilai-nilai ham tentang kebebasan beragama dalam penetapan fatwa perkawinan beda agama.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang yang sudah dijelaskan diatas, maka rumusan masalah didalam jurnal ini adalah

1. Bagaimana impelmentasi nilai-nilai HAM tentang kebebasan beragama dalam penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 1980 dan 2005 tentang Perwawinan Beda Agama dibangun ?
2. Bagaimana Fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 1980 dan 2005 tentang Perwawinan Beda Agama dipandang dalam Nilai-Nilai Hak Asasi Manusia tentang kebebasan beragama ?

C. Kajian Teori

1. Pengertian Kebebasan Beragama

Perkawinan beda agama adalah bagian dari Kebebasan beragama, dan sudah di ketahui bersama bahwa isu kebebasan beragama telah menjadi pusat perhatian dalam pembahasan hak asasi manusia kontemporer.¹⁰ Oleh karena itu, membahas kebebasan beragama tidak akan lepas dari pembahasan tentang hak asasi manusia, termasuk ketika membahas tentang diskursus pengertiannya. Kebebasan beragama baik dalam istilah bahasa Inggris *religious freedom* atau

¹⁰T. N. Madan, “Freedom of Religion,” *Economic and Political Weekly* 38 (2003): 1034.

religious liberty memiliki pengertian yang sangat luas dan terkadang tidak jelas. M. Searle Bates berpendapat bahwa salah satu penyebabnya adalah karena istilah ini sering digunakan berkaitan dengan hubungan yang sangat kompleks tentang permasalahan-permasalahan kebebasan beragama yang melibatkan individu, agama, komunitas dan negara.¹¹ Pendapat ini juga diakui oleh Tore Lindholm (2004) yang menyebutkan bahwa terdapat dilema dalam menentukan pengertian kebebasan beragama dan berkeyakinan.¹² Dilema ini berawal dari diskursus tentang pengertian hak asasi manusia secara umum. Diskursus berpusat apakah hak asasi manusia –termasuk kebebasan beragama- merupakan hak-hak yang diyakini sebagai pemberian atau tuntutan ilahi, moralitas, atau sekedar produk hukum dan budaya? Sebagian tokoh mendefinisikannya sebagai hak alami setiap manusia, sedangkan yang lainnya mendefinisikannya sebagai hak yang diproduksi oleh tradisi-tradisi tertentu.¹³ Selain pengertian kebebasan beragama itu sendiri yang memang sangat luas dan tidak pasti, diskursus tentang hak asasi manusia secara umum ini juga berpengaruh terhadap keragaman para tokoh dalam mendefinisikan kebebasan beragama tersebut.

2. Komponen-Komponen Kebebasan Beragama

Penulis telah memaparkan di atas bahwa pengertian kebebasan beragama sangat luas, tidak hanya terbatas kepada kemerdekaan individual, tetapi juga kemerdekaan individu keagamaan dalam menjalankan fungsinya di masyarakat. Pengertian ini juga melahirkan komponen-komponen dalam permasalahan kebebasan beragama. Terdapat beberapa macam pembagian aspek atau komponen kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pertama komponen kebebasan beragama yang dijelaskan oleh Tore Lindholm dalam buku yang dieditnya bersama W. Cole Durham dan Bahia G. Tahzib-Lie. Menurut mereka, ada setidaknya delapan komponen yang di antaranya adalah:

1) Kebebasan internal

Setiap orang memiliki kebebasan berpikir, berkata sesuai hati nurani, dan beragama. Hak ini juga mencakup kebebasan untuk memiliki, memilih, memelihara, dan mengganti agama atau kepercayaan. Sesuai dengan penjelasan Komnas HAM Indonesia, yang dimaksud dengan kebebasan internal atau internal freedom adalah kebebasan yang tidak dapat diintervensi oleh Negara, sehingga negara tidak dapat menyatakan suatu aliran agama sesat atau tidak, meskipun kelompok yang ada dalam masyarakat menyatakan demikian.

2) Kebebasan eksternal

¹¹M. Searle Bates, *Religious Liberty: An Inquiry* (New York: Harper and Brothers, 1946), 295.

¹²Tore Lindholm, "Philosophical and Religious Justifications of Freedom of Religion or Belief", dalam Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr, dan Bahia G. Tahzib-Lie (ed), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), 22-24.

¹³Burns H. Weston, "Human Rights," *Human Rights Quarterly* 6 (1984): 262.

Setiap orang memiliki kebebasan untuk menunjukkan agama dan keyakinannya baik pada saat mengajar, beribadah, maupun merayakan hari keagamaannya, baik sendiri maupun dalam hubungannya dengan individu lainnya, baik pada ranah publik atau privat. Menurut Komnas HAM Republik Indonesia, dalam kebebasan eksternal inilah negara diperbolehkan melakukan intervensi dalam bentuk undang-undang pada agama-agama terkait dengan penyebaran atau pelaksanaannya. Dengan catatan, intervensi tersebut harus didasarkan pada alasan yang diperlukan (*necessary*) untuk menjaga ketertiban umum (*public order*), kesehatan dan moral masyarakat (*public health and morals*), dan kebebasan dan hak-hak fundamental orang lain (*fundamental rights and freedom of others*). Robert A. Segal menjelaskan dua komponen di atas dengan istilah lain, yakni kekerasan internal yang ditujukan terhadap sesama penganut agama yang sama dan kekerasan eksternal yang ditujukan terhadap penganut agama lainnya.

3) Kehendak Bebas dari paksaan

Menurut John Wilson, perbedaan atas tindakan yang bebas dan tindakan yang dipaksa dapat dilihat dari apakah seseorang tersebut melakukan tindakan dengan kemauannya sendiri atau tidak. Hal ini menunjukkan bahwa salah satu aspek atau kriteria kebebasan beragama adalah tidak adanya paksaan bagi seseorang yang dapat menghalanginya untuk memilih dan memiliki agama atau keyakinan yang sesuai dengan pilihan hatinya.

4) Bebas dari diskriminasi

Komponen kebebasan beragama yang nomor empat adalah bebas dari diskriminasi, yakni setiap negara wajib menghormati dan memastikan setiap hak seseorang untuk bebas dalam memilih agama dan sikap keagamaan tanpa ada perbedaan, seperti perbedaan ras, warna kulit, gender, bahasa, agama, pendapat politik, kepemilikan, atau status lainnya.

5) Hak-hak orangtua dan wali

Shazia Choudhry dalam sebuah artikelnya menjelaskan bahwa resistensi hak asasi manusia memang menyebar di seluruh bidang hukum, akan tetapi yang rentan dilanggar adalah hak-hak dalam keluarga, khususnya yang berkaitan dengan anak. Oleh karena itu, Tore Lindholm mengkategorikannya sebagai salah satu komponen kebebasan beragama, yakni setiap negara wajib menghormati kebebasan orangtua untuk memastikan pendidikan agama dan moral anaknya yang sesuai dengan keyakinan mereka. Hal ini untuk menjaga hak-hak anak dalam mendapat kebebasan beragama dan berkeyakinan sesuai dengan perkembangannya.

6) Kebebasan berkoperasi

Aspek terpenting dalam diskursus kebebasan beragama dan berkeyakinan, khususnya dalam peraturan-peraturan kontemporer, adalah

untuk menjaga dan melindungi hak-hak komunitas keagamaan untuk mempresentasikan kepentingannya sebagai sebuah komunitas.

7) Pembatasan-pembatasan yang diizinkan dalam kebebasan eksternal

Kebebasan untuk memanifestasikan agama dan keyakinan mungkin hanya tunduk pada batas-batas yang telah ditentukan oleh hukum dengan alasan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, dan moral atau hak-hak dasar orang lain.

3. Metode Fatwa MUI

Dalam ilmu ushul fiqh, fatwa berarti pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau faqih atas jawaban yang diajukan peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat. Fatwa yang dikemukakan mujtahid atau faqih tidak mesti diikuti oleh orang yang meminta fatwa dan fatwa tersebut tidak mempunyai daya ikat. Hal ini disebabkan, fatwa seorang mufti atau ulama si suatu tempat bisa saja berbeda dari fatwa ulama lain di tempat yang sama. Fatwa biasanya cenderung dinamis karena merupakan tanggapan terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa, isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, tetapi minimal responsif. yang merujuk pada profesi pemberi nasehat. Pihak yang memberi fatwa disebut mufti, sedangkan pihak yang meminta disebut al-Mufti. Peminta Fatwa bisa berupa perorangan, lembaga, ataupun siapa saja yang membutuhkannya.¹⁴

Mayoritas ulama ushul mengatakan bahwa mufti boleh saja memfatwakan pendapat mujtahid yang masih hidup, dengan syarat mufti tersebut mengetahui landasan hukum serta jalan pikiran yang diperjuangkan mujtahid tersebut.

Sejak berdirinya tahun 1975 sampai saat ini, MUI telah banyak mengeluarkan fatwa yang mencakup bidang kehidupan, yaitu ibadah, perkawinan dan keluarga, makanan, kebudayaan, soal hubungan antar agama, ilmu kedokteran, keluarga berencana, gerakan Islam dan lain sebagainya.

D. Metode Penelitian

Penelitian ini hendak meneliti konstruk implementasi fatwa MUI seputar isu perkawinan beda agama. Dengan demikian, penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang menekankan pada kepustakaan murni (*library research*), dalam arti bahwa data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini berasal dari sumber kepustakaan sebagai bahan primer maupun sekunder, seperti buku, dokumen resmi, naskah, surat kabar, dan literatur-literatur lain. Sifat penelitian ini adalah normatif, empiris, dan yuridis karena fokus penelitian adalah fatwa yang secara langsung berkuat pada teks-teks syariat yang diterbitkan oleh Majelis Ulama Indonesia di Indonesia. Setelah itu, fatwa-fatwa MUI tersebut akan diuji dalam perspektif hak asasi manusia. Oleh karena itu penelitian ini juga bersifat yuridis

¹⁴ Kafrawi Ridwan, dkk, ed, *Ensiklopedia Islam*, jilid II cet. IV, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), hal. 16

dengan memasukkan juga pembahasan tentang asas-asas, nilai-nilai dan sistematika hukum fatwa MUI dan hubungannya dengan hukum undang-undang negara Indonesia.¹⁵

Penelitian ini dirancang menggunakan pendekatan multidisipliner. Pertama, pendekatan usul fikih digunakan untuk mengkaji dan menguji argumen-argumen yang dibangun MUI dalam fatwanya terkait isu-isu perkawinan beda agama. Pada pengujian ini akan dilihat sejauh mana MUI membangun metodologi dan argumennya dalam menerbitkan fatwa terkait perkawinan beda agama. Kedua, pendekatan yuridis untuk menguji sejauh mana fatwa MUI tersebut sesuai dengan instrumen hak-hak asasi manusia yang berlaku secara nasional dan internasional. Pada pengujian akan dilihat apakah secara sosiologis, fatwa tersebut melanggar hak-hak dasar seseorang dalam beragama dan berkeyakinan atau tidak.

E. peran dan prosedur fatwa Majelis Ulama Indonesia

1. Prosedur Umum Penetapan Fatwa MUI

Fatwa merupakan salah satu produk ijtihad, namun dapat dikatakan lebih dinamis dan lebih luas dari pada produk ijtihad lainnya. ini dikarenakan fatwa dapat dikemukakan dalam dua ruang lingkup sekaligus, baik wilayah ijtihadi maupun wilayah non-*ijtihadi*. Jika fatwa yang dimintakan ternyata sudah ada dan dinyatakan secara tegas dalam al-Qur'an, hadis, dan dinyatakan secara konsensus oleh ulama maka fatwa harus diterbitkan apa adanya. Hal ini kemungkinan besar diyakini oleh MUI bila suatu masalah sudah jelas dalil *qaṭ'ī*-nya, karena MUI berasumsi bahwa menyalahi hal-hal tersebut berarti seperti *taḥakkum* atau membuat-buat hukum, dan yang demikian tidak diperbolehkan dalam pemahaman MUI. Dengan demikian, sejalan dengan pandangan ulama lainnya, MUI juga berkeyakinan bahwa hukum Islam dibagi menjadi dua, yakni hukum-hukum *qaṭ'ī* dan hukum-hukum *ẓannī*. Hal inilah yang menjadi salah alasan mengapa MUI hanya berijtihad dalam kasus-kasus yang dikategorikan sebagai permasalahan hukum *ẓannī*.

Majelis Ulama Indonesia memiliki berbagai komisi yang di antaranya adalah Komisi Fatwa. Menurut Atho Mudzhar, komisi inilah yang ditugaskan dan bertanggungjawab mengeluarkan fatwa mengenai persoalan-persoalan hukum Islam yang dilakukan dengan secara kolektif (*ijtihād jamā'ī*). Sesuai dengan yang tertulis di Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, penetapan-penetapan fatwa yang dilakukan oleh Komisi Fatwa harus bersifat responsif, proaktif, dan antisipatif. Maksud fatwa yang responsif adalah fatwa dikeluarkan dengan sungguh-

¹⁵Menurut Zainuddin Ali, penelitian yuridis-normatif dalam hukum adalah sebuah penelitian yang membahas doktrin-doktrin dan asas-asas hukum. Hal ini dapat diuraikan menjadi tiga objek: pembahasan asas-asas hukum, sistematika hukum, dan taraf sinkronisasi hukum. lihat Zainuddin Ali, *Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), 24-30.

sebenarnya kesadaran akan fungsinya sebagai solusi keberagaman. Sedangkan fatwa harus proaktif adalah fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tidak harus menunggu permintaan fatwa dari seseorang atau masyarakat. Antisipatif adalah fatwa yang dikeluarkan oleh MUI yang merupakan respon tanggap atas sesuatu yang sedang dan/atau akan terjadi atau sesuatu yang sedang kontroversial.

Menurut Rumadi Ahmad, terdapat empat fase perkembangan metodologi ijtihad MUI: pertama, fase 1975-1986; kedua, fase 1986-1997; ketiga fase 1997-2002; dan keempat, fase 2002-sekarang. Pada fase pertama ini, MUI tidak memiliki pedoman baku dalam menetapkan hukum. Hal ini dijelaskan oleh Atho Mudzhar dalam disertasinya bahwa metodologi ijtihad MUI pada fase ini tidak mengikuti satu pola tertentu. Sedangkan pada fase kedua, ketiga, dan keempat tidak ada perbedaan yang mendasar. Menurut Rumadi, perbedaan tersebut hanya terdapat pada penempatan klausul-klausul, misalnya klausul mengenai keharusan meninjau pendapat para ulama yang pada fase ketiga ditempatkan pada Dasar Umum sedangkan pada fase keempat ditempatkan pada metode.

Terlepas dari fase perkembangan metodologi ijtihad MUI tersebut, penulis berpendapat bahwa metodologi ijtihad MUI secara umum, lebih bercorak metodologi mazhab Syafi'iyah. Hal ini dapat dilihat dari pedoman dan prosedur penetapan fatwanya yang selalu berdasarkan kepada al-Qur'an dan sunah (menurut pemahaman MUI, sunah di sini dapat berarti hadis), *ijmā'*, dan *qiyās* sebagai metodologi utama dalam penetapan hukum. Selanjutnya, MUI juga menggunakan dalil-dalil lain yang mu'tabar atau otentik. Penulis beranggapan bahwa dalil-dalil mu'tabar di sini adalah dalil-dalil yang telah diakui keotentikannya oleh mazhab yang empat (Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah), seperti *istihsan* (pemberlakuan maslahat juz'iyah / parsial ketika berhadapan dengan kaidah kulliyah / umum) dan *istiṣlāḥ/maṣlahah* mursalah (kemaslahatan yang tidak didukung oleh *naṣṣ*/teks syar'i tertentu), *istiṣhāb* (status hukum suatu masalah yang berdasarkan kepada ketentuan-ketentuan hukum pada masa lampau karena tidak ada dalil yang merubahnya), pendapat para sahabat, *'urf* (adat istiadat atau tradisi), *shar'un man qablanā* (sesuatu hukum yang ditetapkan untuk umat terdahulu juga ditetapkan untuk umat Islam saat ini), dan *sadd al-dharā'ī* (memotong jalan atau wasīlah yang dapat menunjukkan kepada kerusakan atau kemafsadatan). Selain itu, MUI juga tidak jarang menggunakan kaidah-kaidah fikih ketika akan menetapkan sebuah hukum dari suatu permasalahan di masyarakat. Dalil-dalil yang telah dipaparkan secara singkat di atas menjadi dalil yang digunakan oleh Majelis Ulama Indonesia.

Majelis Ulama Indonesia, dalam proses penetapan hukumnya, tidak semua menggunakan dalil-dalil yang telah penulis paparkan di atas dengan sekaligus, akan tetapi ada prosedur dalam menggunakan dalil-dalil tersebut

karena setiap dalil memiliki tingkat hierarkinya masing. Prosedur-prosedur dijelaskan secara singkat oleh Majelis Ulama Indonesia sebagai berikut:

- 1) Sebelum fatwa ditetapkan, ditinjau terlebih dahulu pendapat para imam mazhab dan ulama yang mu'tabar atau otoritatif tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara saksama berikut dalil-dalilnya.
- 2) Masalah yang telah jelas hukumnya hendaknya disampaikan sebagaimana adanya dan mestinya.
- 3) Dalam masalah yang terjadi khilafah di kalangan mazhab, maka:
 - Penetapan fatwa didasarkan kepada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat ulama mazhab melalui metode *al-jam'uw wa al-taufiq*, dan
 - Jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* (pengunggulan) melalui metode *muqāranah* (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah usul fikih perbandingan.
- 4) Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan kepada hasil ijtihad *jama'ah* (kolektif) melalui metode *bayāni, ta'īli (qiyāsi, istihsāni, ilhaqi), istiṣlahi, dan sadd al-dharī'ah*.
- 5) Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*maṣāliḥ 'ammah*) dan *maqāsid al-sharī'ah*.

Prosedur yang dijelaskan di atas menunjukkan bahwa dalam metodologi ijtihadnya, MUI lebih mengedepankan pendapat-pendapat para ulama otoritatif (klasik) yang tertulis dalam teks-teks kitab klasik, baik melalui *al-jam'uw wa al-taufiq* (kompromi proporsional) atau *tarjih* (pengunggulan) dengan melihat tingkat keunggulan para ulama klasik. Ijtihad hanya dimungkinkan bila masalah yang akan sedang dihadapi tidak ditemukan pendapat hukumnya dalam kitab-kitab klasik. Dalam kondisi demikian, barulah MUI melakukan ijtihad atau penetapan hukum tentunya dengan menggunakan seperangkat dalil-dalil mu'tabar dalam kalangan Ahl *al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang telah penulis jelaskan di atas. Dalam menetapkan fatwa suatu masalah, terdapat mekanisme yang harus diikuti oleh anggota Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Hal ini dimaksud fatwa yang dikeluarkan tidak hanya kuat secara argumentatif, akan tetapi juga didukung dengan mekanisme yang kuat juga. Majelis Ulama Indonesia menjelaskan tentang mekanisme tersebut sebagai berikut:

- 1) Rapat harus dihadiri oleh para anggota Komisi yang jumlahnya dianggap cukup memadai oleh pemimpin rapat.
- 2) Dalam hal-hal tertentu, rapat dapat menghadirkan tenaga ahli yang berhubungan dengan masalah yang akan dibahas.

Rapat diadakan jika ada:

- 1) Permintaan atau pertanyaan dari masyarakat yang oleh Dewan Pemimpin dianggap perlu dibahas dan dikeluarkan fatwa tentangnya.

- 2) Permintaan atau pertanyaan dari pemerintah, lembaga/organisasi sosial, atau MUI sendiri.
- 3) Perkembangan dan temuan masalah-masalah keagamaan yang muncul akibat perubahan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni.
- 4) Rapat dipimpin oleh Ketua dan Wakil Ketua Komisi atas persetujuan Ketua Komisi, didampingi oleh Sekretaris dan/atau Wakil Sekretaris Komisi.
- 5) Jika Ketua dan Wakil Ketua Komisi berhalangan hadir, maka rapat dipimpin oleh salah seorang anggota Komisi yang disetujui.
- 6) Selama proses rapat, Sekretaris dan/atau Wakil Sekretaris Komisi mencatat usulan, saran dan pendapat anggota Komisi untuk dijadikan Risalah Rapat dan bahan fatwa Komisi.
- 7) Setelah melakukan pembahasan secara mendalam dan komprehensif serta memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang, rapat menetapkan fatwa.
- 8) Keputusan Komisi sesegera mungkin dilaporkan kepada Dewan Pimpinan untuk dipermaklumkan kepada masyarakat atau pihak-pihak yang bersangkutan.

Prosedur dan metodologi ijtihad fatwa Majelis Ulama Indonesia yang telah dijelaskan di atas ditetapkan dengan dasar agar fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia, khususnya yang dikeluarkan oleh Komisi Fatwa, mengandung hukum yang benar-benar sesuai dengan nilai-nilai syari'at dan bermaslahat bagi kepentingan umat. Lebih jelasnya, Ma'ruf Amin dalam kata pengantarnya terhadap buku Himpunan Fatwa MUI menjelaskan bahwa adanya pedoman dan prosedur penetapan fatwa ini karena tidak dibenarkan memberikan fatwa hanya didasarkan pada keinginan dan kepentingan tertentu atau dugaan semata-mata tanpa didasarkan pada dalil. Untuk itu, pada sub-bab selanjutnya, penulis akan menjelaskan secara singkat tentang peran Majelis Ulama Indonesia dalam konteks kerukunan umat beragama, baik kerukunan eksternal yakni lintas agama maupun internal yakni lintas aliran dalam satu agama (Islam).

F. Hasil dan Pembahasan

1. Deskripsi Fatwa tentang Perkawinan beda Agama Tahun 1980 M dan Tahun 2005 M

Pada dasarnya isu-isu mengenai pernikahan yang termasuk didalamnya adalah pernikahan beda agama memang bukan merupakan hal yang baru bagi masyarakat Indonesia yang multikultural. Pernikahan tersebut telah terjadi di kalangan masyarakat (diberbagai dimensi sosialnya) dan sudah berlangsung sejak lama. Namun demikian, tidak juga berarti bahwa persoalan pernikahan beda agama tidak dipermasalahkan, bahkan cenderung selalu menuai kontroversi di kalangan masyarakat. Ada anggapan bahwa penyebabnya adalah keberadaan UU

No. 1 Tahun 1974 yang tidak mengakomodir persoalan perkawinan beda agama, karena perkawinan campur yang dimaksud dalam Pasal 57 UUP adalah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarganegaraan, bukan karena perbedaan agama. Sementara keberadaan Pasal 2 ayat (1) UUP yang berisi perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu, dianggap menutup kesempatan untuk terjadinya perkawinan beda agama di Indonesia, sehingga dalam perkembangannya, keberadaan Pasal 2 ayat (1) UUP dalam proses penggugatan dan diajukan Judicial Review ke Mahkamah Konstitusi.

2. Argumen Fatwa dalam Pandangan HAM

Hal pertama yang harus dijawab untuk menguji fatwa MUI tersebut dalam perspektif HAM, yakni apakah fatwa perkawinan beda agama sesuai dengan nilai-nilai HAM tentang kebebasan beragama? Menurut hemat penulis, hal ini perlu dijelaskan karena MUI sendiri dalam fatwanya memutuskan perkawinan beda agama di hukum haram dan tidak sah.

Fatwa MUI tentang perkawinan beda agama yang sekilas membatasi hak beragama individu, khususnya dalam wilayah *externum* karena fatwa tersebut membatasi hak individu tersebut dalam menjalankan segala aktifitas dalam mengekspresikan keyakinannya yang di antaranya adalah melaksanakan ibadah dengan sesuai keyakinannya. Dari delapan komponen yang termasuk dalam wilayah *externum*, ada setidaknya tiga komponen yang dibatasi. Pertama adalah hak seseorang dalam mempertahankan keyakinannya. Hak ini dijamin oleh instrumen hak asasi manusia sebagaimana tertulis dalam pasal 2 ayat (1) atas International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) sebagai berikut:

“Setiap negara pihak pada kovenan ini berjanji untuk menghormati dan menjamin hak yang diakui dalam kovenan ini bagi semua individu yang berada di dalam wilayahnya dan berada di wilayah yuridiksinya, tanpa pembedaan jenis apapun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pandangan politik atau pandangan lainnya, asal-usul kebangsaan atau sosial, hak milik, status kelahiran atau status lainnya.”

Hak kedua yang dibatasi oleh fatwa ini adalah hak seseorang dalam menjalankan keyakinannya. Hak dijamin dalam Pasal 22 Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia yang berbunyi sebagai berikut:

(3) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

(4) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Hak ketiga yang dibatasi oleh fatwa ini adalah hak seseorang dalam menyampaikan pendapat atau materi keagamaan. Hak ini dijamin dalam

International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) sebagaimana dijelaskan dalam Komentar Umum 22 sebagai berikut:

Kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan dapat dilakukan baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum atau tertutup. Kebebasan untuk menjalankan agama dan kepercayaan dalam ibadah, ketaatan, pengamalan, dan pengajaran mencakup berbagai kegiatan.

Pembatasan hak dalam wilayah *externum* ini perlu diuji lebih mendalam untuk mendapatkan kesimpulan yang lebih komprehensif. Secara teoritis apa yang diputuskan oleh MUI dalam fatwanya tersebut dapat dikatakan telah sesuai dengan penjelasan komponen-komponen HAM di atas. Meski MUI bukan merupakan lembaga pemerintahan yang kebijakan bersifat mengikat seperti undang-undang, namun rekomendasi MUI kepada pemerintah dalam fatwanya untuk membatasi segala aktifitas seseorang dilakukan dengan pertimbangan yang diperbolehkan secara yuridis yakni pertimbangan untuk berkeyakinan. Namun pertanyaan selanjutnya adalah apakah pertimbangan yang dilakukan oleh MUI tersebut mencerminkan realitas di lapangan atau tidak. Dengan arti lain apakah adanya perkawinan campuran dan perkawinan beda agama memang lebih besar mafsadahnyanya daripada manfaatnya.

Untuk menjawab hal ini, MUI menyertakan argumen dalam fatwanya tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama ini. Seperti yang telah dijelaskan pada sub-bab sebelumnya bahwa argumen normatif MUI beragama dari berbagai ayat-al-Qur'an dan Hadis, serta kesepakatan ulama (*ijma'*). Seakan bagi MUI setiap perkawinan campuran dan perkawinan beda agama dari paham atau doktrin baku Islam di nyatakan haram, maka secara tidak langsung perkawinan campuran dan perkawinan beda agama tersebut telah meresahkan masyarakat. Seperti yang telah dijelaskan pada sub-bab sebelumnya bahwa perkawinan campuran dan perkawinan beda agama hukumnya haram yang bersumber dari hukum Islam yang disepakati oleh para ulama (*ijmā'*) adalah al-Qur'an, sunnah Nabi, *ijmā'* dan *qiyās*. Hal ini telah dijelaskan dalam berbagai kitab fikih.

Penjelasan pada sub-bab di atas menjelaskan bahwa perkawinan campuran dan perkawinan beda agama merupakan salah satu fenomena yang terjadi dan akan terus ada. Oleh karena itu, kelompok ataupun perorangan yang menolak perkawinan campuran dan perkawinan beda agama sebagai salah satu fenomena baru yang dianggap sebagai salah satu penyimpangan dalam agama Islam. Berdasarkan hal ini, MUI menerbitkan fatwa yang salah satu keputusannya adalah hukum haram tentang perkawinan beda agama, dan MUI merekomendasikan kepada pemerintah agar mengambil tindakan tegas berupa larangan terhadap perkawinan campuran dan perkawinan beda agama.

Apa yang difatwakan MUI untuk mengharamkan perkawinan campuran dan perkawinan beda agama tersebut dapat dibenarkan dalam perspektif HAM, karena mafsadah yang ditimbulkan oleh fenomena ini dapat meresahkan masyarakat. Suatu pertimbangan yang dalam instrumen HAM di Indonesia maupun internasional sangat dimungkinkan.

Ancaman untuk meresahkan masyarakat tersebut dikarenakan terdapat perbedaan pakem yang sangat doktrinal antara perkawinan campuran dan perkawinan beda agama dengan pakem keagamaan yang telah berlaku di masyarakat Indonesia. Perbedaan tersebut terbaca dari respon masyarakat tentang fenomena ini. Ancaman tersebut dapat dipahami secara sosiologis saat perkawinan campuran dan perkawinan beda agama ini pertama kali muncul. Fenomena ini menghebohkan masyarakat di Indonesia dan memenuhi halaman berbagai harian koran dan majalah. Hal ini membuat isu tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama menjadi isu nasional dan cukup meresahkan masyarakat. Secara rasional, realitas yang ditimbulkan gerakan ini telah diidentifikasi dapat meresahkan dan oleh karena itu sangat dimungkinkan untuk dilarang. Mengutip penjelasan seorang teoritikus keadilan kontemporer, John Rawls, kebebasan beragama dan berkeyakinan dapat dibatasi ketika ada dugaan kuat yang masuk akal bahwa kalau tidak melakukannya maka hal itu akan memunculkan perdebatan publik. Menurutnya, dugaan tersebut harus didasarkan pada bukti dan cara berpikir yang diterima oleh semuanya. Atas dasar inilah MUI berpendapat bahwa perkawinan campuran dan perkawinan beda agama dapat mengancam tradisi beragama di Indonesia. Dengan demikian, pembatasan atas hak beragama khususnya dalam wilayah *externum* dimungkinkan apabila yang dimaksud perkawinan campuran dan perkawinan beda agama adalah apa yang telah dijelaskan di atas. Hal ini penting karena MUI sendiri dalam fatwanya tidak menjelaskan secara definitif apa yang dimaksud dengan perkawinan campuran dan perkawinan beda agama tersebut.

3. Kesimpulan Pasal

Penjelasan dan pengujian baik dalam perspektif hak asasi manusia menemukan beberapa kesimpulan. Pertama, argumen fatwa MUI terlampau fokus pada argumen-argumen normatif seperti beragama ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi dengan melandasi penafsirannya terhadap pendapat ulama-ulama klasik. MUI juga berargumen dengan *ijmā'* para sahabat atau para ulama yang menjadi pendukung atas argumen normatif di atas, meski hal tersebut tidak dijelaskan secara rinci. Menurut MUI, ayat-ayat, Hadis, dan *ijmā'* ini mengandung penegasan tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama dan kewajiban umat Islam untuk selalu mentaati hukum Islam. Dengan demikian, keyakinan seseorang termasuk keyakinan yang harus dijamin oleh negara. Dengan demikian juga, argumen MUI dalam fatwanya tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama ini selain langsung merujuk kepada

sumber hukum Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis, juga diawali dengan peninjauan terhadap pendapat para ulama (*aqwāl al-'ulamā'*) yang menurut MUI semua pendapat bersepakat tentang haramnya perkawinan campuran dan beda agama. Hal ini sesuai dengan prosedur penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia yang menjelaskan bahwa proses penetapan fatwa diawali dengan peninjauan terhadap pendapat Imam mazhab dan para ulama otoritatif terlebih dahulu.

Kesimpulan lainnya yang dapat diambil dari pengujian ini adalah fatwa MUI tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama secara implisit menggunakan argumen hak asasi manusia. Pada awal sub bab di atas telah dijelaskan bahwa salah satu pertimbangan MUI menerbitkan fatwa adalah pertimbangan banyaknya mafsadah atau kesenjangan sosial. Pertimbangan ini merupakan salah satu dari berbagai pertimbangan yang mungkin bagi pemerintah untuk membatasi hak beragama warga negaranya. Secara sosiologis, realitas yang ditimbulkan perkawinan campuran dan perkawinan beda agama ini telah diidentifikasi dapat memunculkan kesenjangan sosial dan oleh karena itu sangat dimungkinkan untuk dilarang prakteknya. Meski MUI bukan merupakan lembaga pemerintahan yang kebijakannya (fatwanya) bersifat mengikat secara menyeluruh, tetapi pertimbangan-pertimbangan yang dijelaskan oleh MUI dalam fatwanya tersebut menunjukkan bahwa MUI juga menggunakan argumen hak asasi manusia meski MUI tidak menyebutnya dengan argumen hak asasi manusia. Dalam istilah Atho Mudzhar, argumen ini disebut dengan argumen politis. Dua kesimpulan ini menemukan bahwasanya argumen normatif yang notabene sebagai ciri khas metodologi klasik tidak selamanya melahirkan hukum yang tidak sesuai dengan hak asasi manusia. Salah satu buktinya adalah kesesuaian substantif antara fatwa MUI tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama dengan hak asasi manusia yang terjabarkan dalam berbagai instrumen HAM nasional maupun internasional.

Argumentasi fatwa MUI yang telah dijelaskan di atas masih belum cukup untuk menyimpulkan argumen fatwa MUI tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama secara umum. Penelitian ini masih perlu menguji argumen fatwa-fatwa lainnya yang terkait dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Apakah argumen MUI terkait fatwa lainnya tersebut komprehensif atau justru minim argumen? Bila demikian adanya, lalu apakah fatwa-fatwa tersebut juga menyertakan argumen hak asasi manusia sebagaimana yang tersimpulkan dalam pengujian atas fatwa MUI tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama. Untuk menjawab itu semua, guna mendapatkan kesimpulan yang lebih luas lagi, pada sub-bab selanjutnya di bawah ini akan diuji tentang argumen fatwa MUI terkait dengan perkawinan beda agama.

G. Kesimpulan dan Saran

a. Kesimpulan

Studi ini telah berusaha mempelajari argumen fatwa-fatwa MUI tentang perkawinan beda agama dan sekaligus menguji hubungan kesesuaian substansi fatwa tersebut hak asasi manusia. Pengujian atas fatwa-fatwa tersebut menemukan dua kesimpulan. Sebagai berikut:

- b. Penelitian ini menemukan bahwa argumen MUI tentang perkawinan beda agama cenderung normatif berupa ayat-ayat al-Qur'an, hadis, *ijmā'* (konsensus cendikia). Kecendrungan argumen MUI dalam aspek ini merupakan konsekuensi dari fatwa haram dan tidak sahnya perkawinan beda agama yang telah dirumuskan oleh MUI itu sendiri. Di antara kriteria tersebut adalah terjadinya keresahan masyarakat dan banyaknya mafsadah dalam praktek perkawinan beda agama. Kriteria seperti ini tidak membutuhkan metode ushul fikih lainnya seperti *qiyās*, *istihsan*, *istiṣlah*, *sadd al-dharī'ah*, dan metode-metode lainnya. Dengan demikian, untuk menerbitkan sebuah fatwa tentang perkawinan beda agama yang diduga menyimpang dari syariat Islam, MUI cukup melihat dan menyesuaikan ajaran dan kandungan al-Qur'an dan sunnah, disertai dengan konsensus para ulama (*ijmā'*) sebagai dalil penguat dan pendukung atas argumen MUI. Temuan ini telah sesuai dengan apa yang ditegaskan dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI, bahwa dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, maka penetapan fatwa harus didasarkan pada hasil ijtihad kolektif (*jamā'ī*) melalui metode *bayānī*, *ta'līfī* (*qiyās*, *istihsan*, *ilḥaq*), *istiṣlah*, dan *sadd al-dharī'ah*. Sedangkan masalah akidah, bagi MUI, telah dijelaskan dalam al-Qur'an dan hadis, serta disepakati oleh para ulama, sehingga untuk mengetahui sebuah kasus terindikasi menyimpang, cukup dengan merujuk pada al-Qur'an dan hadis. Argumen MUI yang cenderung normatif berupa al-Qur'an, hadis, *ijmā'* tersebut menekankan pada penafsiran-penafsiran ulama Sunni. Hal ini dapat dipahami dari kesesuaian pemahaman MUI terhadap ayat tersebut dengan penafsiran-penafsiran para ulama klasik dalam berbagai kitab seperti kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān* karya Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Ibn Kathīr al-Dimshaqī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* karya Abī 'Abd Allah al-Qurṭubī, dan kitab tafsir lainnya. Bagi MUI (dan mayoritas muslim Indonesia), penafsiran-penafsiran ulama-ulama klasik Sunni di atas dianggap sebagai pendapat yang otoritatif (*mu'tabar*) dalam diskursus hukum Islam, maka tidak mengherankan apabila standar penafsiran teks keagamaan MUI dalam setiap fatwanya selalu didasarkan kepada penafsiran-penafsiran ulama klasik tersebut. Hal ini sesuai dengan Pedoman dan Prosedur Penetapan

Fatwa MUI yang menegaskan bahwa sebelum fatwa ditetapkan, hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab dan ulama yang *mu'tabar* atau otoritatif tentang masalah yang akan difatwakan tersebut.

- c. Penelitian ini juga menemukan bahwa dua fatwa yang telah diuji tersebut berargumen dengan argumen hak asasi manusia, meski tidak secara eksplisit ditegaskan dalam setiap fatwanya tersebut. Argumen hak asasi manusia ini dapat dipahami dari dasar pertimbangan MUI dalam setiap fatwanya. MUI selalu mempertimbangkan ketertiban umum (dalam istilah lain disebut ketertiban sosial) sebagai dasar pentingnya menerbitkan dua fatwa yang telah diuji di atas. Pertimbangan ini merupakan salah satu pertimbangan yang dimungkinkan untuk menjadi dasar pembatasan hak beragama seseorang dalam diskursus hak asasi manusia. Dalam pasal 18 ayat 3 Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik ditegaskan bahwa terdapat lima pertimbangan yang menjadi dasar pembatasan hak beragama seseorang, yakni ketertiban umum, keamanan, moral masyarakat, kesehatan publik, dan tidak mengganggu hak asasi individu lainnya. Sedangkan dalam pasal 28J Undang-Undang Dasar tahun 1945 terdapat enam pertimbangan, yaitu ketertiban umum, keamanan, moral, nilai-nilai agama, kesehatan publik, serta menghormati hak dan kebebasan orang lain. Dari berbagai pertimbangan tersebut, MUI konsisten menggunakan pertimbangan ketertiban umum sebagai dasar pentingnya menerbitkan dua fatwa yang telah diuji tersebut. Standar MUI untuk sebuah kasus dapat dianggap telah menimbulkan keresahan masyarakat adalah bila sebuah kasus tersebut telah menodai ajaran dan syariat Islam serta mengkampanyekannya sehingga menimbulkan keresahan di tengah masyarakat. Hal ini dapat dipahami dari dua fatwa yang telah diuji yang keseluruhannya memiliki persamaan standar, yakni kasus perkawinan beda agama sebagai objek fatwa dianggap meresahkan masyarakat karena telah menyimpang dari kandungan al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, argumen hak asasi manusia dan argumen hukum Islam seperti pada kesimpulan pertama memiliki satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dalam fatwa MUI tentang perkawinan beda agama. Keputusan dan rekomendasi MUI kepada pemerintah untuk melarang segala perkawinan beda agama yang terdapat dalam sebagian besar fatwa MUI ini, tidak hanya didasarkan pada temuan bahwa perkawinan beda agama menyimpang dari ajaran agama Islam, tetapi juga karena perkawinan beda agama tersebut dianggap meresahkan masyarakat. Penelitian ini menemukan bahwa dua fatwa tersebut yang didasarkan pada kemaslahatan untuk melindungi ketertiban umum, tidak selamanya memberikan dampak yang signifikan. Dari dua fatwa yang

diuji pasca diterbitkan keputusannya, masih menyisakan perdebatan. Tentunya hal ini menjadi pertanyaan serius tidak hanya bagi MUI, tetapi juga bagi pemerintah dalam menangani kasus hukum yang terjadi antar agama di Indonesia.

d. Saran

Penelitian ini hanya sebagian dari penelitian-penelitian yang telah ada terkait MUI secara umum. Selama penulisan penelitian ini, ditemukan berbagai masalah yang belum jelas dan membutuhkan penelitian lebih lanjut terkait fatwa MUI tentang perkawinan beda agama. Sesuai dengan kesimpulan dan beberapa masalah yang ditemukan dalam proses penelitian, maka akan diajukan beberapa saran, baik akademik maupun kelembagaan, paling tidak sebagai berikut:

1. Bagi para peneliti, perlu kiranya diadakan penelitian terkait pengaruh fatwa MUI tentang perkawinan beda agama, khususnya dalam aspek sosial. Hal ini penting, karena sejauh penelitian ini ditulis, hanya terdapat beragam pendapat yang bukan merupakan hasil/kesimpulan dari sebuah penelitian. Ada yang berpendapat bahwa fatwa MUI cenderung melahirkan keresahan masyarakat, dan sebagian yang lainnya berpendapat bahwa fatwa MUI tersebut berpengaruh positif terhadap kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia. Sebagai sebuah pendapat, tentunya hal tersebut tidak dapat pertanggung-jawabkan secara akademik. Oleh karena itu, dibutuhkan sebuah kajian serius terkait pengaruh fatwa MUI tentang perkawinan beda agama.
2. Bagi MUI sendiri, dalam berfatwa tentang perkawinan beda agama, sangat disarankan untuk menyertai penegasan (bila perlu dengan fatwa) larangan membuat keresahan di masyarakat. Hal ini sangat dianjurkan karena pengujian terhadap dua fatwa di atas hanya menemukan satu fatwa saja yang disertai penegasan bagi masyarakat luas tentang haram dan tidak sahnya perkawinan beda agama.
3. Setiap proses penetapan fatwa, khususnya terkait perkawinan beda agama, MUI selalu mengadakan penelitian terlebih dahulu, baik dengan mengundang ahli terkait maupun melalui kajian mendalam dan faktual yang dilakukan oleh Komisi Pengkajian yang langsung turun ke lapangan. Meski upaya tersebut telah dilakukan, namun hendaknya MUI melakukannya dengan lebih komprehensif dan menyeluruh. Hal ini penting, karena dari dua fatwa yang telah diuji dan dikaji di atas, setidaknya terdapat fatwa yang mengindikasikan kurangnya penelitian yang lebih mendalam sebelum fatwa-fatwa tersebut diterbitkan. Meski tidak menimbulkan kesalahan fatal dalam fatwanya, namun kurangnya penelitian yang mendalam tersebut, membuat penjelasan sebagian fatwa MUI tersebut kurang lengkap dan tidak utuh dalam mendeskripsikan fenomena yang sedang diteliti atau yang sedang difatwakan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Annual Report the Wahid Institute tentang Kebebasan Beragama dan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2008.
- Im Halimatusa'diyah. Religious Market in Indonesian Islam: Eden Salamullah as a New Religious Producer. *Tesis Fakultas Pascasarjana UIN syarif Hidayatullah Jakarta*.
- Syafiq Hasyim. The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and its Role in the Shariatization of Indonesia, *Disertasi Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Freie Universitaet, Berlin*, 2014.
- Khozin, Wakhid. Studi tentang Majelis Ulama Indonesia dalam Kerukunan Umat Beragama, *Tesis Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia*, 2004.
- Laporan Kontras tentang Diskriminasi dan Kekerasan terhadap Agama Minoritas.
- Laporan Nurcholis Madjid Society dan Research Center for Islam and Indonesia tentang Religious Freedom 2006-2008: Data media dan analisis tentang Kebebasan Beragama.
- Laporan Rencana Strategis Komnas Hak Asasi Manusia Tahun 2010-2014.
- Laporan Tahunan Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tentang Kehidupan Beragama di Indonesia Tahun 2008.
- Laporan Tahunan Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tentang Kehidupan Beragama di Indonesia Tahun 2012.
- Laporan Tahunan Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia 2013.
- Laporan the Wahid Institute tentang Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010.
- Ni'am, M. Asrorun. Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa MUI, *Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2008.
- Rosyid, Maskur. Implementasi Konsep Maslahat al-Ṭūfi dalam Fatwa MUI 2005-2010, *Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2013.
- Alison Dundes Renteln. "The Concept of Human Rights." *Anthropos Institute* 83, 1988.
- Mery Robinson. "The Universal Declaration of Human Rights: Hope and History." *Health and Human Rights* 3, 1998.

- Adam Schwarz. "Indonesia after Suharto." *Foreign Affairs* 76, 1997.
- Louise I Shelley. "Human Rights as an International Issue." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 506, 1989.
- Mun'im Sirry. "Fatwas and their controversy: The case of the Council of Indonesian Ulama (MUI)." *Journal of Southeast Asian Studies* 44, 2013.
- Gideon Sjoberg. "A Sociology of Human Rights," *Social Problems* 48, 2001.
- The President and Fellows of Harvard College. "The Universal Declaration of Human Rights." *Health and Human Rights* 3, 1998.
- The Johns Hopkins University Press. "International Covenant on Civil and Political Rights." *Human Rights Quarterly* 7, 1985.
- Bassam Tibi. "Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations." *Human Rights Quarterly* 16, 1994.
- Robert Traer. "Human Rights in Islam." *Islamic Studies* 28, 1989.
- Guus J.M Velders. "The Importance of the Montreal Protocol in Protecting Climate." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 104, 2007.
- Marga Vicedo. "The social nature of the mother's tie to her child: John Bowlby's theory of attachment in post-war America." *The British Journal for the History of Science* 44, 2011.
- Cecilia Wainryb. "The Application of Moral Judgments to Other Cultures: Relativism and Universality." *Sociology of Religion* 69, 1999.
- Burns H Weston. "Human Rights." *Human Rights Quarterly* 6, 1984.
- Luthfi Assyaukanie. "Fatwa and Violence in Indonesia." *Journal of Religion and Society* II, 2009.
- Mohamad Abu Bakar. "Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia." *Asian Survey* 21, 1981.
- Heiner Bielefeldt. "Muslim Voices in the Human Rights Debate." *Human Rights Quarterly* 17, 1995.
- , "Western versus Islamic Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights." *Political Theory* 28, 2000.
- Ahmad Najib Burhani. "Treating Minorities with Fatwas: A Study of the Ahmadiyah Community in Indonesia." *Contemporary Islam* 8, 2013.
- Dohrman W Byers. "The Morality of Human Rights: A Secular Ground." *Journal of Law and Religion* 26, 2010-2011.