Jurnal Tarjih - Volume 13 Nomor 1 (2016), hlm. 81-98

REVIEW ARTIKEL: MENGELOLA KEBERAGAMAN DAN PERBEDAAN DI INDONESIA

Niki Alma Febriana Fauzi
Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Malaysia; Pendidikan Ulama Tarijih Muhammadiyah Yogyakakarta
nicky.alma@gmail.com

Judul : Hilal and Halal: How to Manage Islamic Pluralism in Indonesia?
Penulis : Nadirsyah Hosen
Jurnal : Asian Journal of Islamic Law (Cambridge), Vol 7, No. 1 (2012)
Halaman : 1-18

Pendahuluan

Di negara demokrasi seperti Indonesia, pengelolaan terhadap keberagaman dan perbedaan menjadi satu hal mutlak yang harus menjadi perhatian pemerintah. Luputnya pengelolaan yang baik dari persoalan tersebut akan berakibat pada rusaknya tenun kebangsaan. Pancasila yang menjadi dasar negara sudah seharusnya diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena dari prinsip-prinsip yang terkandung dalam Pancasila inilah keberagaman dan perbedaan itu dapat diakomodasi.[1] Termasuk dalam hal ini perbedaan pendapat

1. Dalam bahasa Azyumardi Azra, Pancasila ini disebut sebagai *common ideological platform* yang dapat memayungi keberagaman dan perbedaan, baik itu etnis, budaya, dan agama yang ada di Indonesia; Azyumardi Azra, "Indonesian Islam, Mainstream Muslims and Politics," *Makalah dipresentasikan dalam Taiwanese and Indonesian Islamic Leaders Exchange Project* (Taipei, Oktober 2006), http://

dan perbedaan fatwa.

Adanya beberapa lembaga di Indonesia yang memiliki otoritas untuk memberikan fatwa, membawa konsekuensi pada kenyataan perbedaan produk fatwa di antara mereka. Sebagai contoh fatwa tentang penentuan awal bulan hijriah. Bagi Muhammadiyah, metode hisab tentu dianggap sebagai metode paling kredibel hari ini untuk mengetahui masuknya bulan baru. Namun bagi Nahdlatul Ulama (NU), perintah rukyat faktual tidak boleh diabaikan begitu saja. Rukyat harus tetap dilakukan betapapun ilmu pengetahuan sudah sangat maju, karena menurut mereka rukyat merupakan suatu perintah yang tidak dapat digugurkan. Di pihak lain, Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang ingin mengkompromikan dua metode tersebut, semakin menambah keberagaman pendapat di Indonesia. Pertanyaan yang patut diajukan adalah bagaimana kemudian menyelesaikan atau mengelola perbedaan dan keberagaman ini?

Di sinilah kajian yang dilakukan Nadirsyah Hosen menemukan arti pentingnya. Kajian ini membahas dua isu sensitif yang sering mengemuka di Indonesia, yaitu tentang perbedaan penentuan awal bulan hijriah dan polemik tentang pemilik otoritas sertifikasi halal, serta bagaimana solusi yang seharusnya diambil pemerintah terhadap dua kasus tersebut. Meskipun kajian ini bisa dikatakan sudah cukup lama, akan tetapi masih relevan untuk didiskusikan dan dikaji bersama. Dalam review ini, penulis akan menjelaskan secara garis besar isi kajian tersebut sekaligus memberikan beberapa catatan.

Faktor Penyebab Perbedaan Pendapat

Mengawali kajiannya, Nadirsyah Hosen memberikan penjelasan tentang faktor penyebab perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan para ulama. Menurutnya, dalam tradisi Islam ilmu usul fikih dan fikih perbandingan telah memberikan tempat untuk tumbuh dan berkembangnya berbagai metode dalam memahami teks-teks keagamaan khususnya dalam rangka menggali sebuah hukum.

Di era sahabat Nabi, perbedaan pendapat tentang suatu persoalan agama juga telah terjadi. Hal tersebut seperti terekam dalam hadis Nabi yang menceritakan tentang perjalanan para sahabat menuju Bani Quraiḍah. Dalam perjalanan itu, ada yang memahami perintah Nabi untuk salat Asar di tempat Bani Quraiẓah secara literal, ada juga kelompok yang memahami perintah tersebut secara kontekstual. Terbaginya sahabat Nabi menjadi dua kelompok dan adanya apresiasi Nabi terhadap dua pendapat yang berbeda itu menjadi dasar bagi para ulama setelahnya untuk mengakomodasi dua kecenderungan tersebut.

Nadirsyah lebih lanjut menjelaskan tentang dua tipe teks agama, yaitu teks yang bersifat *qaṭ'ī* dan

www.la2009.nccu.edu.tw/20061027document--Prof.%20Azra.pdf, hlm. 2.

ẓannī. Tipe teks yang pertama adalah tipe yang sudah jelas dan spesifik, sehingga memiliki satu makna, dan tidak ada ruang penafsiran bagi teks semacam itu. Berbeda dengan tipe teks yang kedua, di sinilah ruang penafsiran bagi suatu teks terbuka lebar. Satu kata dalam al-Quran atau hadis bisa memiliki beberapa penafsiran, yang pada gilirannya akan menghasilkan kesimpulan hukum yang berbeda pula. Pada titik inilah, ijtihad itu menjadi sangat penting untuk memahami makna yang paling sesuai.

Dalam sejarah hukum Islam, metodologi ijtihad telah mengalami perkembangan secara gradual. Para ulama dan mazhab fikih berbeda-beda dalam menggunakan metodologi. Sebagai contoh ketika terjadi pertentangan antara dua dalil, maka jalan keluar yang harus dicari adalah mengompromikan atau mengharmonisasikan (*al-jam'u wat-taufīq*) dua dalil tersebut agar kesan pertentangan itu dapat hilang. Jika tidak ditemukan jalan keluar, maka jalan terakhir adalah melakukan *naskh*, dengan mempertimbangkan dalil mana yang harus digugurkan. Namun demikian tidak semua ahli hukum Islam sepakat dengan metode *naskh* ini. Selain metode-metode itu, ada juga metode *maṣāliḥ al-mursalah*, yaitu metode yang biasa digunakan terhadap kasus yang tidak dijumpai pemecahannya dalam teks agama. Seperti juga metode *naskh*, metode *maṣāliḥ al-mursalah* ini juga tidak disepakati penerimaannya oleh para ulama. Sebagai konsekuensi, seperti yang dikatakan Nadirsyah, adanya perbedaan metode tersebut akan membawa pada perbedaan pendapat atau produk fatwa.

> Consequently, different methods of interpretation will lead to different outcomes. This means that it is very common in Islamic law tradition to have more than one opinion in a case. [Sebagai konsekuensi, adanya perbedaan metode penafsiran akan membawa pada perbedaan hasil (fatwa). Maksudnya ialah sudah menjadi hal yang sangat lumrah dalam tradisi hukum Islam ada lebih dari satu pendapat dalam satu kasus.][2]

Intra-Religious Pluralism: Belajar dari Organisasi Islam di Indonesia

Di Indonesia terdapat tiga organisasi Islam besar yang sering memberikan fatwa terkait persoalan keagamaan, yaitu NU, Muhammadiyah, dan MUI. Uniknya masing-masing organisasi ini mengeluarkan fatwa sesuai dengan identitas ideologi pemikiran masing-masing. Fatwa-fatwa mereka terhadap suatu persoalan bisa jadi sama, tetapi tidak jarang juga berbeda. Namun demikian, terjadinya perbedaan fatwa itu tidak membuat ketiganya menjustifikasi fatwa mereka satu-satunya yang benar. Keharmonisan tiga organisasi ini, di tengah perbedaan yang mereka miliki tentunya, merupakan implementasi yang sangat baik dari apa

2. Nadirsyah Hosen, "Hilal and Halal: How to Manage Islamic Pluralism in Indonesia?", *Asian Journal of Comparative Law*, Vol. 7, No.1 (2012), hlm. 3.

yang Nadirsyah sebut sebagai intra-religious pluralism.

> Intra-religious pluralism refers to views held by specific schools or denominations within a major faith, about the validity or truth of other schools or denominations within the same major faith tradition. Intra-religious pluralism in Indonesian Islam is best illustrated by the establishment of the three main Islamic organisations. [Intra-religious pluralism merujuk kepada pandangan yang dianut oleh mazhab atau kelompok tertentu dalam suatu agama, tentang validitas atau kebenaran mazhab atau kelompok lain dalam satu tradisi agama yang sama. Intra-religious pluralism dalam Islam Indonesia diilustrasikan dengan sangat baik oleh tiga organisasi besar Islam.] [3]

Adanya beberapa fatwa bagi satu kasus tertentu sangat mungkin terjadi. Setiap fatwa dari kelompok tertentu tidak dapat membatalkan fatwa dari kelompok lain. Bahkan jika ada fatwa di dalam satu tubuh kelompok tertentu, tetapi berbeda antara pusat dan cabang misalnya, maka fatwa itu tetap memiliki kekuatan hukum yang sama. Hal ini, menurut Nadirsyah, menggambarkan betapa elemen demokrasi dan toleransi sangat kentara dipraktikkan oleh lembaga-lembaga fatwa di Indonesia.

Perbedaan ini sesungguhnya sangat baik jika dilihat dari perspektif keberagaman yang sehat. Namun demikian masih ada beberapa kalangan Muslim yang tidak dapat melihatnya sebagai sebuah keniscayaan dari perbedaan interpretasi.

> If differences of opinion operate in a healthy framework they can enrich the Muslim mind and stimulate intellectual development. They can help to expand perspectives and make us look at problems and issues in their wider and deeper ramifications, and with greater precision and thoroughness. However, other Muslims insist that there is only one correct way to do things, which happens to be their own particular way. They are unable to look at matters in a balanced, holistic way and see the various dimensions of an issue. [Apabila perbedaan pendapat berjalan dalam kerangka yang sehat, maka mereka bisa memperkaya pemikiran umat Islam sekaligus membangkitkan perkembangan intelektual. Mereka bisa memperluas perspektif dan membuat kita melihat berbagai permasalahan dan isu dengan cabang-cabang yang lebih luas dan mendalam, dan dengan keseksamaan serta ketelitian yang lebih besar. Namun, ada sebagian Muslim yang tetap bersikeras menganggap bahwa hanya ada satu metode yang sesuai, yaitu metode mereka sendiri. Mereka tidak bisa melihat persoalan

3. Nadirsyah Hosen, "Hilal and Halal: How to Manage Islamic Pluralism in Indonesia?", h. 4.

secara seimbang dan holistik, juga tidak dapat mempertimbangkan berbagai dimensi dari sebuah isu.][4]

Ijmak, Konsep Syura dan Kekuatan Legislatif

Lembaga MUI merepresentasi secara sekaligus dua kelompok Muslim Indonesia: Muslim tradisionalis dan Muslim modernis. Ini tampak dari diakomodasinya ulama-ulama dari Muhammadiyah, NU, dan bahkan ulama yang tidak berafiliasi ke dalam dua kelompok tersebut. Hal ini menurut Nadirsyah menjadikan MUI penuh warna (*full colour*). Menjadi menarik melihat 'warna' MUI itu ketika fatwa yang dikeluarkan MUI berbeda dengan Muhammadiyah atau NU. Sebagai permisalan, bagaimana bisa ulama Muhammadiyah atau ulama NU memberikan fatwa berbeda dari MUI, padahal di saat yang sama mereka menjadi anggota komisi fatwa MUI? Atau dalam bahasa usul fikihnya, sebut Nadirsyah, apakah bisa seorang ulama mendukung dua fatwa yang saling bertentangan terkait satu permasalahan? Di sinilah kemudian Nadirsyah mencoba menguraikan persoalan ini dengan mengutip pendapat Saifuddīn al-Āmidī tentang bagaimana menjelaskan dua fatwa yang saling bertentangan yang dikeluarkan oleh seseorang. Ada tiga skema fatwa yang saling bertentangan, menurut al-Āmidī. Pertama, dua fatwa yang bertentangan itu keduanya dikeluarkan dalam teks tertulis. Kedua, dua fatwa yang bertentangan itu keduanya difatwakan secara oral. Ketiga, dua fatwa yang bertentangan itu, satunya ditemukan dalam teks tertulis, dan yang lain difatwakan secara oral.

Dalam kasus perbedaan fatwa antara Muhammadiyah, NU, dan MUI, karena ketiganya mengeluarkan fatwa dalam bentuk teks tertulis, maka menurut Nadirsyah yang paling mungkin untuk diterapkan adalah skema pertama. Dua fatwa yang bertentangan itu bisa jadi dikeluarkan dalam waktu yang berbeda, atau bisa juga dalam waktu yang bersamaan. Jika yang terjadi adalah kasus yang pertama, yakni dua fatwa bertentangan dikeluarkan dalam waktu yang berbeda, maka dalam hal ini dapat diberlakukan logika *naskh*. Sementara bila yang terjadi adalah kasus kedua, maka ulama itu harus memberikan penjelasan fatwa mana yang lebih utama. Jika nihil penjelasan, maka dua fatwa itu harus dipertimbangkan. Sangat tidak mungkin seorang ulama memegangi dua pendapat (fatwa) yang saling bertentangan pada waktu yang sama, kecuali jika dia memang ingin memberikan dua pilihan fatwa kepada para pengikutnya. Skema al-Āmidī ini sayangnya hanya dapat diaplikasikan dalam konteks ijtihad personal, bukan ijtihad kolektif. Sehingga ini tidak dapat diaplikasikan dalam kasus perbedaan fatwa antara Muhamadiyah, NU, dan

4. Nadirsyah Hosen, "Hilal and Halal: How to Manage Islamic Pluralism in Indonesia?", h. 5-6.

MUI.

Di sini kemudian, Nadirsyah mengusulkan solusi pemecahan dari problem ini menggunakan teori ijmak yang ditafsirkan olehnya sebagai teori yang lebih dekat dengan konsep *syura*, yang dalam pendekatan modern dapat diimplementasikan sebagai kekuatan legislatif.

> In this context, the doctrine of *ijmā*' is closely related to the concept of *syūrā* (consultation), and therefore can be implemented as a 'legislative' power in the modern sense. [Dalam konteks ini, doktrin ijmak sangat erat kaitannya dengan konsep syura, dan oleh karena itu dalam pengertian modern dapat diimplementasikan sebagai kekuatan legislatif.] [5]

Penafsiran Nadirsyah terhadap teori ijmak itu digunakannya untuk membaca dua permasalahan yang dibahas dalam kajiannya, yaitu tentang perbedaan penentuan awal bulan hijriah dan polemik pemilik otoritas sertifikasi halal.

Kasus Pertama: Perbedaan Penentuan Awal Bulan Hijriah

Menurut Nadirsyah, ketidak-sepakatan tentang penentuan awal bulan hijriah merupakan ekses dari perbedaan metode antara hisab dan rukyat. Masing-masing kelompok dari dua kubu ini mengemukakan argumen yang berakar dari tradisi Islam, bahkan sering mengutip dalil-dalil yang sama untuk mendukung pandangan mereka. Perbedaan ini wajar, karena di satu sisi ada kelompok yang menekankan pada lahiriah teks, dan di sisi lain ada kelompok yang mengambil semangat (*maqāṣid*) dari teks tersebut.

NU menganut metode rukyat, sementara Muhammadiyah berpegang pada hisab. MUI mencoba mengombinasikan dua metode tersebut dengan menganut metode yang dikenal dengan *imkanur rukyat*, yakni jika tinggi bulan ketika terbenam matahari di seluruh Indonesia kurang dari dua derajat, maka bulan baru tidak mungkin terlihat. Jika ada saksi yang melaporkan mengaku melihat, maka itu harus ditolak. Akan tetapi jika tinggi bulan ketika terbenam matahari di seluruh Indonesia di atas dua derajat, tidak penting apakah bulan itu dapat dirukyat atau tidak disebabkan cuaca yang mendung, maka besok akan menjadi awal bulan baru.

Pemerintah dalam hal ini mengadopsi pendekatan yang dilakukan MUI, yaitu dengan apa yang disebut sebagai sidang *isbat*. Dalam sidang *isbat* itu pemerintah akan mengundang para astronom, perwakilan dari semua ormas Islam, dan lembaga-lembaga resmi pemerintah yang terkait dengan persoalan ini. Sidang dilaksanakan pada tanggal 29 Syakban, Ramadan, dan Zulkaidah. Kementerian Agama akan meminta stafnya untuk menjelaskan posisi hilal berdasarkan perhitungan

5. Nadirsyah Hosen, "Hilal and Halal: How to Manage Islamic Pluralism in Indonesia?", h. 8.

astronomi. Setelah itu, ia akan meminta laporan dari semua tim observasi di seluruh Indonesia, apakah hilal dapat dilihat atau tidak. Jika ada saksi yang mengklaim bahwa ia melihat hilal, lalu kesaksiannya itu diterima, maka kesaksian ini akan dilaporkan pada forum sidang *isbat* dan berpotensi akan menjadi dasar keputusan dari Kementerian Agama. Kementerian Agama akan meminta komentar dari semua perwakilan ormas dan astronom yang hadir. Setelah itu, baru kemudian Kementerian Agama membuat sebuah keputusan.

MUI menganut dan mengikuti kaidah fikih, "*ḥukm al-ḥākim ilzāmun wa yarfa' al-khilāf (keputusan seorang hakim itu mengikat dan menghilangkan silang pendapat)*." Sehingga, apapun keputusan pemerintah yang dalam hal ini diwakili Kementerian Agama akan didukung dan diikuti. Sikap MUI ini berbeda dengan sikap Muhammadiyah dan NU. Bagi Muhammadiyah, jika posisi bulan sudah berada di atas ufuk (pada saat terbenam matahari di seluruh Indonesia), seberapa pun tingginya (meskipun hanya 0.1 derajat), maka esoknya adalah hari pertama bulan baru. MUI dan pemerintah tidak akan menerima klaim hilal yang kurang dari dua derajat. Sebelumnya, NU menerima kesaksian laporan klaim hilal dengan tinggi berapa pun, meski secara astronomis tidak mungkin terlihat. Namun sekarang, NU hanya menerima laporan hilal jika tingginya dua derajat atau lebih di atas ufuk. Sehingga prinsip ini serupa dengan yang dianut MUI dan pemerintah.

Muhammadiyah dan NU berpotensi memiliki pendapat berbeda. Menurut Nadirsyah, mereka bimbang untuk mengikuti kaidah fikih di atas, karena masing-masing cenderung melihat keputusan pemerintah itu tergantung dengan siapa yang menjadi menteri Agama. Ketiadaan mufti di Indonesia menjadikan urusan keagamaan semacam ini rentan untuk dipolitisasi.

> The Chair of the Fatwa Committee of the MUI is not officially considered to be a Mufti. Since the New Order Government (1966-1998) decisions of this type have been delivered by the Minister of Religious Affairs. The involvement of the government minister has not changed in the post-Soeharto era. This could be seen as a politicisation of religion, through the government's involvement in the decision-making process. [Ketua komite fatwa MUI tidak bisa dianggap seorang mufti secara resmi. Sejak pemerintahan Orde Baru (1966-1998) keputusan-keputusan (keagamaan) semacam ini telah dilimpahkan kepada Kementerian Agama. Keterlibatan pemerintah ini tidak berubah pada era setelah Soeharto. Hal ini bisa dianggap sebagai politisasi agama, karena keterlibatan pemerintah dalam proses pembuatan keputusan.] [6]

6. Nadirsyah Hosen, "Hilal and Halal: How to Manage Islamic Pluralism in Indo-

Di sisi lain, MUI mendorong dua ormas tersebut agar tidak mendeklarasikan secara publik keputusan masing-masing. Muhammadiyah sebab menggunakan metode hisab dapat memprediksi jauh-jauh hari kapan bulan baru akan jatuh dan selalu mengumumkan keputusan mereka secara terbuka sebelum sidang *isbat* digelar. Hal ini membuat pemerintah dan MUI gerah dan bertanya-tanya: jika mereka (Muhammadiyah) sudah membuat keputusan sendiri, lalu apa inti dari musyawarah dan sidang *isbat* digelar? Sikap Muhammadiyah ini mendapat kritik tajam dari berbagai kalangan, termasuk seorang astronom terkemuka, Thomas Djamaluddin. Muhammadiyah merespons dengan ketidakhadiran wakilnya pada sidang *isbat* 19 Juli 2012. Alasan ketidakhadiran Muhammadiyah adalah bahwa sidang *isbat* semacam itu tidak berguna, karena pemerintah akan selalu menggunakan metode rukyat dan mengesampingkan metode hisab.

Kaidah fikih (*ḥukm al-ḥākim ilzāmun wa yarfa' al-khilāf*) yang dijadikan argumen oleh MUI ini menurut Nadirsyah perlu dieksplorasi lebih lanjut. Kaidah yang dipegangi MUI, lanjut Nadirsyah, justru hanya menjadikan organisasi ini seperti stempel legitimasi pemerintah terkait keputusan mereka. Ia menjelaskan bahwa dalam sistem kekhalifahan, tidak ada pemisahan kekuasaan antara eksekutif, yudikatif, dan legislatif (parlemen). Kata *al-ḥākim* dalam kaidah tersebut merujuk kepada kekuasaan eksekutif, bukan yudikatif, karena yudikatif bekerja untuk tujuan-tujuan praktis di bawah kekuasaan eksekutif.

Di bawah asas demokrasi dan pemisahan kekuasan yang terkandung dalam konstitusi Indonesia, pemerintah Indonesia membentuk pengadilan agama (*religious court*). Dari situ, sebut Nadirsyah, kekuasaan eksekutif menjadi terpisah dari kekuatan yudikatif. Menurut Undang-Undang No. 3 tahun 2006, Pengadilan Agama ini memiliki otoritas untuk menerima atau menolak laporan kesaksian hilal. Sayangnya, pengadilan ini tidak memiliki kekuasaan untuk mendeklarasikan kapan jatuhnya awal dan akhir Ramadan. Peran pengadilan ini berhenti hanya pada tataran kesaksian (*witnessing*). Setelah itu Kementerian Agama yang memiliki hak untuk memutuskan. Di sinilah kemudian Nadirsyah memberikan sebuah usulan agar Ketua Hakim atau Ketua Muda dari pengadilan tinggi agama pusat adalah seseorang yang memiliki hak untuk mendeklarasikan kapan jatuhnya Ramadan, Idul Fitri, dan Idul Adha. Dengan merevisi Undang-Undang No. 3 tahun 2006, pengadilan tersebut diberi kekuasaan lebih dalam menentukan awal bulan hijriah. Pengadilan ini juga harus mempertimbangkan kedua metode: rukyat dan hisab. Dari sini tampak bahwa tawaran solusi Nadirsyah adalah ingin memberikan kuasa penuh kepada Ketua Hakim atau Ketua Muda seperti

nesia?", h. 10.

kuasa yang dimiliki mufti.

Kasus Kedua: Polemik Pemilik Otoritas Sertifikasi Halal

Sertifikat halal telah menjadi sebuah simbol global tentang kepastian kualitas suatu produk. Tidak hanya bagi Muslim, tetapi juga perusahaan-perusahaan terkait dalam pasar global. Perkembangan teknologi baru dalam pemrosesan makanan, kosmetik dan obat-obatan, memunculkan berbagai tantangan bagi para sarjana dan para pemimpin Muslim. Terciptanya sebuah pemahaman yang diikuti oleh kerja sama di tengah para sarjana Islam dan para pemimpin di satu sisi, dan para saintis yang menginvestigasi dan mengaudit produk bersama dengan perusahaan dan lembaga pemberi sertifikat di sisi yang lain, adalah sebuah keharusan. Hal ini, menurut Nadirsyah, untuk menjamin bahwa makanan atau bahan-bahan yang halal dipersiapkan dan diperjualbelikan secara terpisah dari makanan non-halal, sekaligus untuk membedakan secara jelas di antara keduanya. Kontaminasi silang antara peralatan yang digunakan untuk makanan halal dan non-halal, yang mungkin terjadi selama pengumpulan, pencucian atau penjualan harus dicegah. Beberapa masalah muncul disebabkan perbedaan mazhab pemikiran Islam, perbedaan teknik audit dan investigasi di antara saintis, dan juga adanya kepentingan bisnis serta kompetitor.

Indonesia dianggap sebagai salah satu aktor utama dalam persoalan sertifikasi halal. Sebagai contoh, Indonesia menjadi ketua World Halal Council (WHC), sebuah federasi sertifikasi halal yang berdiri di seluruh dunia setelah proses sertifikasi dan akreditasi mereka diterima secara global dan internasional. Sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia, pasar Indonesia untuk produk halal sangat besar. MUI telah membentuk LPPOM MUI pada tanggal 6 Januari 1989 dengan melibatkan saintis dan auditor bekerja bersama dengan komite fatwa yang terdiri dari para ahli dan sarjana studi Islam.

Prosedur untuk mendapatkan sertifikat halal adalah sebagai berikut. Terlebih dahulu perusahaan yang ingin mendapatkan sertifikat halal membuat sebuah aplikasi. LPPOM kemudian akan mengecek aplikasi tersebut, dan kemudian mengirimkan auditor ke perusahan bersangkutan. Mereka akan mengecek semua dokumen yang berkaitan dengan bahan materi, keseluruhan proses produksi, dan mengambil sampel jika dibutuhkan. Auditor juga akan mengunjungi tempat produksi (setiap tempat, cabang dan penyuplai) di pabrik di negara asal dan tempat pangkalan bahan materi. Hasil audit akan dievaluasi dalam rapat tim auditor. Jika semua kriteria halal telah terpenuhi, laporan tersebut akan diberikan kepada komite fatwa MUI. Komite ini akan memutuskan status halal dari produk tersebut. Ketika komite itu yakin akan kehalalan produk

tersebut, sertifikat halal MUI akan diberikan, yang akan valid selama dua tahun. Dalam hal ini, saintis melakukan investigasi dan cek laboratorium, sementara para ulama di MUI menguji laporan dari para saintis menggunakan literatur fikih klasik dan modern sebelum mengeluarkan sertifikat halal. Oleh karena itu, MUI berargumen bahwa sertifikat halal itu sesungguhnya adalah fatwa tertulis yang diberikan oleh mereka, sebagaimana fatwa-fatwa yang lain.

Menurut Nadirsyah, penting untuk dicatat bahwa MUI itu bukan sebuah badan negara. Jadi, sertifikat halal yang diberikan tidak dapat dianggap sebagai keputusan pemerintah. Karena Muhammadiyah dan NU[7] tidak mengeluarkan sertifikat halal, maka MUI menjadi satu-satunya pemberi sertifikat halal di Indonesia. Sebagai perbandingan, sebut Nadirsyah, Singapura dan Malaysia masing-masing memiliki satu lembaga berwenang untuk mengeluarkan sertifikat halal (MUIS dan JAKIM). Di Australia, ada sekitar 15 lembaga pemberi sertifikat halal. Hal ini memunculkan pertanyaan tentang pluralitas dalam perbedaan tradisi dan mazhab mengenai persoalan ini. Haruskah kita memiliki standar dan persyaratan tertentu mengenai sertifikat halal?

Besarnya nilai produk halal dalam pasar global membuat Kementerian Agama merasa tidak senang karena mereka tidak dilibatkan dalam proses sertifikasi halal. Situasi ini mendorong pemerintah untuk membuat draft RUU Jaminan Produk Halal, yang tujuannya jelas untuk mengurangi peran MUI. Mereka menawarkan bahwa peran MUI cukup dibatasi dalam memberikan fatwa tentang produk halal, sementara Kementerian Agama yang akan mengaudit dan mengeluarkan sertifikat halal. MUI menolak usulan ini. Kementerian Agama bahkan secara personal telah melakukan pendekatan kepada ketua MUI, tapi MUI tetap bersikeras dengan perannya yang sekarang. Argumen Kementerian Agama adalah bahwa fatwa halal, audit dan sertifikasi tidak bisa dikuasai oleh satu organisasi tertentu. Itu monopoli, dan berpotensi terjadi negosiasi terlarang antara MUI dan perusahan bersangkutan terkait harga dan pembiayaan sertifikasi. Namun, MUI menolak alasan tersebut dan mendekati partai-partai Islam di DPR untuk mengubah atau merevisi RUU tersebut.

Di sini ini kemudian Nadirsyah memberikan satu tawaran solusi, bahwa wewenang untuk mengeluarkan sertifikat halal itu harus dibuka bagi

7. Saat kajian ini ditulis oleh Nadirsyah, NU belum mendirikan sebuah badan pemberi sertifikat halal. Seperti diketahui, pada tahun 2013 NU baru meluncurkan Badan Halal NU, berdasarkan rekomendasi Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Konferensi Besar NU di Pondok Pesantren Kempek Cirebon tahun 2012. Lihat misalnya "PBNU Luncurkan Badan Halal NU" http://www.antarajatim.com/lihat/berita/104070/pbnu-luncurkan-badan-halal-nu.

organisasi Islam mana pun, termasuk Muhammadiyah dan NU. Jika tawaran ini diterima, maka standar MUI tidak akan menjadi satu-satunya standar halal di Indonesia. Fatwa bisa saja dari MUI, namun, akan ada lembaga-lembaga yang melakukan audit dan investigasi terhadap produk-produk. Dengan demikian, akan ada juga lembaga yang mengeluarkan sertifikat halal berdasarkan fatwa dan laporan audit tersebut. Akankah ini menjadi pluralitas pelayanan halal, atau justru akan membawa kepada kekacauan? Menurut Nadirsyah, jika pendapat ini diterima, maka akan ada perbedaan pemberi sertifikat halal dan itu akan memberikan kebebasan kepada pasar untuk memutuskan mana lembaga yang paling terpercaya. Hal ini juga akan membawa pada berkurangnya biaya sertifikasi, disebabkan adanya kompetisi antara para pemberi sertifikat halal. Pertanyaan selanjutnya yang mungkin akan muncul ialah: jika ada perselisihan, bisakah aktor-aktor terkait (pelanggan, perusahaan dan pemberi sertifikat halal) mengadukan kepada pengadilan agama? Menurut Nadirsyah, Undang-Undang No. 3 tahun 2006 tidak memberikan kepada pengadilan agama kekuatan untuk menyelesaikan persoalan ini, karena kekuasaan hukumnya terbatas pada hukum keluarga dan persoalan ekonomi syariah. Aktor-aktor tersebut bisa mengadukannya kepada "pengadilan sekular", kecuali jika Undang-Undang No. 3 tahun 2006 itu diamandemen.

Beberapa Catatan Kritis

Kajian menarik yang dilakukan Nadirsyah Hosen ini bukan tanpa kekurangan. Penulis melihat ada beberapa hal yang perlu mendapat catatan, terutama dalam kasus penentuan awal bulan hijriah.

***Tentang Hadis* Ikhtilāf Ummatī Raḥmah**

Di awal tulisannya, Nadirsyah mengutip sebuah pernyataan yang sering dinisbatkan kepada Nabi tentang perbedaan dalam umat Islam adalah sebuah rahmat.

> Diversity among Muslim people is a blessing (*ikhtilāf ummatī raḥmah*) –a statement attributed to the Prophet Muhammad. This means that juristic differences provide Muslims with a few opinions, based on their situations and conditions. [Perbedaan di tengah umat Islam adalah sebuah rahmat (*Ikhtilāf Ummatī Raḥmah*) –suatu pernyataan yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad. Ini mengandung maksud bahwa perbedaan fikih memberikan kepada umat Islam beberapa pendapat sesuai dengan situasi dan kondisi mereka.] [8]

Nadirsyah dalam kajiannya itu merujuk kepada kitab *Kanz al-'Umal fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl* karangan 'Ala'uddīn 'Alī bin Ḥisām al-Dīn

8. Nadirsyah Hosen, "Hilal and Halal: How to Manage Islamic Pluralism in Indonesia?", hlm. 1.

al-Hindī tanpa memberikan penjelasan bagaimana status hadis tersebut. Di tengah masyarakat sebenarnya telah berkembang diskusi mengenai validitas hadis tersebut. Ini menimbulkan pertanyaan, bagaimana sesungguhnya kualitas hadis *ikhtilāf ummatī raḥmah*? Apakah betul itu adalah perkataan yang diucapkan oleh Nabi?

Dalam kitab hadis sembilan, tidak ditemukan jalur periwayatan dari hadis tersebut. Mullā ʻAlī al-Qārī mencoba menjelaskan asal usul riwayat itu. Berdasarkan penelusurannya, riwayat tersebut terdapat dalam kitab *Garīb al-Ḥadīts* karya al-Khaṭṭābī, *al-Ḥujjah ʻalā Tārik al-Maḥajjah* karya Naṣr al-Maqdisī, dan *ar-Risālah al-Asyʻariyyah* karya al-Baihaqī. Akan tetapi Mullā ʻAlī al-Qārī mengomentari negatif riwayat-riwayat yang terdapat dalam tiga kitab tersebut. Bahwa dalam karya al-Khaṭṭābī tidak ditemukan asal usul sanadnya, sementara dua kitab yang lain masing-masing tidak menyertakan rangkaian sanad hadis tersebut. Memang banyak ulama yang meyakini bahwa hadis itu tidak ada sumbernya dalam kitab hadis muktabar mana pun.[9] Namun al-Zarkasyī memberikan penilaian yang sedikit berbeda ketika mengomentari riwayat yang terdapat dalam kitab *al-Ḥujjah ʻalā Tārik al-Maḥajjah* karya Naṣr al-Maqdisī. Menurutnya, riwayat tersebut *marfūʻ* kepada Nabi.[10] Sayangnya ia tidak menjelaskan lebih lanjut apakah riwayat yang *marfūʻ* itu valid atau tidak. Penilaian al-Zarkasyī ini janggal karena tidak ada satu pun kitab yang mencantumkan hadis tersebut dengan disertai sanad. Pertanyaannya, dari mana ia bisa mengetahui jika riwayat tersebut *marfūʻ*?

Kejanggalan tersebut diperkuat dengan penilaian Nāṣiruddīn al-Albānī yang menyatakan bahwa hadis tersebut palsu dan tidak ada sumbernya sama sekali.[11] Menurut as-Suyūṭī, ketiadaan sanad hadis itu kemungkinan karena ia terdapat dalam kitab-kitab para *ḥuffāẓ* yang tidak sampai kepada kita.[12] Dalam kitab *Kanz al-ʻUmal* yang dikutip Nadirsyah sendiri sesungguhnya diterangkan oleh *muḥaqqiq*-nya bahwa hadis tersebut adalah hadis yang lemah.[13]

Para ulama lebih lanjut menilai aspek hadis tersebut dari sisi matan. Adalah Ibnu Ḥazm, seorang ulama yang sangat kritis dalam mengomentari matan hadis ini.

Ini (maksudnya hadis *ikhtilāf ummatī raḥmah*) adalah perkataan yang paling sesat yang pernah ada. Karena

9. Mullā ʻAlī al-Qārī, *al-Asrār al-Marfūʻah fī al-Akbār al-Mauḍūʻah*, ed. Muḥammad ibn Luṭfī aṣ-Ṣibāgh, cet. ke-2 (Beirut dan Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1406/1986), hlm. 108-109.

10. Mullā ʻAlī al-Qārī, *al-Asrār al-Marfūʻah fī al-Akhbār al-Mauḍūʻah*, hlm. 109.

11. Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīṡ al-Ḍaʻīfah wa al-Mauḍūʻah* (Riyāḍ: al-Maktabah al-Maʻārif, 1412/1992), I: 141.

12. Jalāluddīn as-Suyūṭī, *al-Jāmiʻ aṣ-Ṣaghīr fī Aḥādīṡ al-Basyīr al-Naẕīr*, cet. ke-2 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1425/2004), hlm. 24.

13. Alā'uddīn ʻAlī bin Ḥisām al-Dīn al-Hindī, *Kanz al-ʻUmal fī Sunan al-Aqwāl wa al-Afʻāl* (ttp: Mu'assasah al-Risālah, tt), vol. 10, hlm. 136. Lihat catatan kaki no. 3.

seandainya perselisihan itu adalah rahmat, maka tentu kesepakatan adalah kemurkaan (*sukhṭ*).[14]

Al-Albānī menambahi:

> Sesungguhnya di antara dampak dari hadis yang menyesatkan ini adalah menjadikan kebanyakan umat Islam terlena dengan perselisihan di antara mazhab yang empat. Mereka selamanya tidak mau lagi merujuk kepada al-Quran dan sunah yang sahih. Padahal imam-imam mereka memerintahkan hal tersebut (kembali kepada al-Quran dan sunah).[15]

Apa yang dilakukan Nadirsyah dengan mengutip hadis tersebut barangkali ingin menjelaskan bahwa keberagaman pendapat dalam masalah fikih adalah sesuatu yang wajar. Jika memang demikian, penjelasan yang lebih longgar terkait hadis tersebut dari al-Manāwī dalam *Faiḍ al-Qadīr* dapat mengakomodasi maksud Nadirsyah ini. Bahwa perselisihan yang dimaksud bisa menjadi rahmat adalah perselisihan di antara para mujtahid dalam masalah ijtihadiyah.[16] Itu pun dengan syarat perbedaan tersebut harus dilihat dalam kerangka keberagaman yang sehat. Namun demikian, sudah selayaknya Nadirsyah tidak menisbatkan hadis yang tidak bersumber itu kepada Nabi saw. Meskipun Nadirsyah dalam kalimatnya sendiri menggunakan kalimat pasif, yang berarti ia juga sebenarnya kurang yakin terhadap validitas hadis itu, tetapi sudah seharusnya ia menjelaskannya agar para pembaca mendapat informasi yang akurat.

Sidang Isbat dan Kebenaran Konsensus

Dalam kajian filsafat didiskusikan tentang bagaimana suatu kebenaran itu dapat dicapai. Ada beberapa teori kebenaran yang berkembang, salah satunya adalah teori kebenaran konsensus. Teori ini mengatakan bahwa pernyataan dapat menjadi sebuah kebenaran, jika pernyataan tersebut disepakati oleh kebanyakan orang.[17] Dengan kata lain, suatu kebenaran diukur melalui seberapa banyak orang mengakui atau meyakini sesuatu tersebut sebagai kebenaran. Sebagai contoh, hasil penjumlahan dari 2+2 = 4 dapat dipatahkan, jika orang-orang sekarang menyepakati bahwa 2+2 = 5. Kebenaran konsensus adalah tentang kesepakatan. Habermas sebagai tokoh yang dianggap sebagai pelopor teori ini, mengaitkannya sebagai salah satu instrumen komunikasi.[18]

Teori kebenaran ini banyak mendapat kritikan tajam, salah satunya dari Nigel Warburton. Baginya, teori kebenaran konsensus tidak reliabel untuk dijadikan metode menemukan

14. Ibnu Ḥazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Aḥmad Muḥammad Syākir (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, tt), vol. 5: 64.

15. Al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīṡ aḍ-Ḍa'īfah wal-Mauḍū'ah*, hlm. 141-142.

16. Al-Manāwī, *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' aṣ-Ṣaghīr*, cet. ke-2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1391/1972), I: 209.

17. Nigel Warburton, *Thinking from A to Z*, ed. ke-2 (New York dan London: Routledge, 2000), hlm. 134.

18. Philip Pettit, "Habermas on Truth and Justice," *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, Vol. 14 (1982), hlm. 210-1.

kebenaran. Alasan pertama mengapa kesepakatan itu tidak dapat dijadikan indikator kebenaran adalah karena seringkali orang-orang itu mudah tertipu. Mereka mudah sekali disesatkan tentang berbagai hal, hanya karena adanya para 'penipu percaya diri' yang merasa tahu. Alasan kedua karena orang cenderung sering berkhayal. Mereka bisa saja mempercayai sebuah pernyataan dan mendukungnya sebagai sebuah kebenaran padahal pada kenyataannya tidak sesuai fakta, atau bertentangan dengan banyak fakta yang diyakini.

Dalam kasus sidang *isbat* seringkali orang menganggap bahwa apa yang disepakati dari forum tersebut adalah sebuah kebenaran. Itu karena mereka menganggap bahwa apa yang disepakati pasti adalah sebuah kebenaran atau paling tidak lebih dekat dengan kebenaran. Padahal menurut Ota Weinberger bisa saja kesepakatan yang dicapai itu adalah kesepakatan keliru.[19]

Jika kita melihat teori lain untuk mencari kebenaran, ada satu teori yang barangkali dapat dipertimbangkan khusus dalam hal penentuan awal bulan hijriah, yaitu teori kebenaran koherensi. Robert C. Solomon dalam *Introducing Philosophy: A Text with Integrated Readings* menulis tentang pengertian teori kebenaran koherensi:

> The coherence theory of truth: which says that a statement or a belief is true if and only if it "coheres" or ties in with other statements and beliefs. [Teori kebenaran koherensi: adalah teori yang mengatakan bahwa sebuah pernyataan atau kepercayaan itu benar, jika dan hanya jika pernyataan atau kepercayaan itu berhubungan atau bertalian dengan pernyataan dan kepercayaan yang lain.] [20]

Dengan kata lain, ukuran kebenaran menurut teori ini adalah kekoherensian sebuah pernyataan dengan penyataan-pernyataan terdahulu yang sudah diterima kebenarannya.[21] Sebuah kesimpulan dari ilmu pengetahuan yang sudah mapan dapat dijadikan tolok ukur untuk menilai suatu proposisi, pernyataan atau ketetapan yang muncul belakangan. Jika proposisi, pernyataan atau ketetapan itu bertentangan dengan kesimpulan ilmu pengetahuan yang sudah diterima dulu kebenarannya, maka proposisi tersebut tidak dapat dikatakan kebenaran. Karena tidak ada kekoherensian satu sama lain di antara keduanya. Pernyataan 2+2=5 itu salah atau tidak benar, karena ia bertentangan dengan kesimpulan terdahulu yang sudah

19. Ota Weinberger, *Alternative Action Theory: Simultaneously a Critique of Georg Henrik Von Wright's Practical Philosophy* (London: Kluwer Academic Publishers, 1998), hlm. 63.

20. Robert C. Solomon, *Introducing Philoshopy; A Text with Integrated Readings* (Florida: Harcourt Brace College, 1992), hlm. 232; Alan R. White, *Truth* (Newyork: Anchor Books, 1970), hlm. 102-9.

21. Syamsul Anwar, "Paradigma Pemikiran Hadis Modern", dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 158.

diyakini kebenarannya bahwa 2+2=4. Seperti itu juga kesimpulan-kesimpulan yang muncul dari ilmu astronomi, terutama ilmu hisab sebagai metode untuk menemukan kapan jatuhnya hari sebagai permulaan bulan hijriah. Akurasi dari ilmu hisab ini memberikan kepastian kepada kita tentang kebenaran jatuhnya bulan Ramadan, Syawal, dan Zulhijah.

Tawaran solusi dari Nadirsyah agar merevisi Undang-Undang No. 3 tahun 2006 sebagai kritik atas kaidah fikih yang dianut MUI sekaligus kritik atas penyelenggaraan sidang *isbat* tampaknya hanya menjadi solusi sementara bagi permasalahan utama yang hingga hari ini belum terpecahkan. Permasalahan tersebut seperti yang akan penulis kemukakan dalam bagian selanjutnya.

Problem Mendasar: Ketiadaan Kalender Islam Internasional

Sangat disayangkan bahwa dalam kajian ini Nadirsyah sama sekali tidak menyinggung apa yang beberapa tahun belakangan sedang menjadi kegelisahan sebagian besar umat Islam tentang raibnya Kalender Islam Pemersatu. Solusi bagi permasalahan penentuan awal bulan hijriah sesungguhnya ada pada poin ini, yaitu bagaimana mewujudkan Kalender Islam Internasional. Seperti yang berulangkali Syamsul Anwar tekankan dalam banyak tulisannya bahwa ada suatu ironi yang memilukan sekaligus memalukan bagi umat Islam hari ini, yaitu di usia peradaban Islam yang hampir menyentuh satu setengah milenium, kita belum lagi memiliki satu sistem tata waktu yang bersifat global.[22] Padahal wujudnya sebuah kalender dalam suatu peradaban merupakan "*civilizational imperative*" (keharusan peradaban).[23]

Untuk mewujudkan cita-cita agung itu, memang harus ada sikap *legowo* untuk meninggalkan rukyat dan menerima hisab sebagai satu metode yang memungkinkan. "Keterbatasan kaveran rukyat di atas muka bumi dan karena dengan rukyat tanggal yang pasti hanya bisa diketahui baru pada H-1, padahal kalender itu sendiri harus dibuat dengan memuat jadwal waktu jauh kedepan,"[24] maka meninggalkan rukyat demi terwujudnya kemaslahatan yang lebih besar merupakan pilihan yang tidak terbantahkan.

22. Lihat misalnya Syamsul Anwar, *Diskusi dan Korespondensi Kalender Hijriah Global* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2014), hlm. 1; Syamsul Anwar, "Pengantar: Mencari Bentuk Ideal Kalender Global Islam", dalam Jamāluddīn 'Abd ar-Rāziq, *Kalender Kamariah Islam Unifikatif: Satu Hari Satu Tanggal di Seluruh Dunia*, terj. Syamsul Anwar (Yogyakarta: Itqan Publisihing, 2013), hlm. xiii.

23. Lihat selengkapnya dalam Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, "The Islamic Lunar Calendar as a Civilizational Imperative", dalam Mohammad Ilyas dan Syed Kamarulzaman Kabeer (ed.), *Unified World Islamic Calendar: Shari'a, Science and Globalization* (Penang: University of Science Malaysia, 2001), hlm. 9-13; Syamsul Anwar, "Peradaban Tanpa Kalender: Inikah Pilihan Kita?", http://www.muhammadiyah.or.id/id/download-kalender-islam-falak-382.html

24. Syamsul Anwar, "Mencari Bentuk Ideal Kalender Global Islam", hlm. xiii.

Namun sayangnya, kuatnya paradigma rukyat masih sangat mengakar dalam pemahaman masyarakat. Tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di belahan bumi yang lain. Di Afrika Selatan, misalnya, masih ada sekelompok orang yang dengan basis keagamaan tekstualis-parsialis, menganggap bahwa ilmu astronomi untuk penentuan awal bulan adalah bidah.[25] Pemahaman kelompok ini jelas menjadi batu sandungan yang kerap kali menghalangi terwujudnya kalender Islam terpadu. Dalam sebuah seminar proposal tesis beberapa waktu lalu, penulis juga mendapati sebuah pernyataan dari seorang dosen di Malaysia yang kurang memiliki kesadaran akan pentingnya suatu sistem tata waktu yang bersifat global. Dalam kesempatan itu ia mengatakan, "Untuk apa membahas persoalan ini lagi,[26] di negara kami persoalan ini sudah selesai dan tidak perlu dibahas lagi."[27] Pernyataan dosen tersebut jelas tidak mempertimbangkan kebutuhan global terhadap wujudnya kalender Islam terpadu. Ia hanya memandang faktor-faktor lokal di negaranya, masalah itu dianggap sudah selesai dengan adanya keputusan JAKIM (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).[28]

Keprihatinan tentang kurangnya kesadaran masyarakat dan para ahli mengenai masalah ini juga disampaikan Syamsul Anwar dalam kata pengantarnya untuk buku *Kalender Kamariah Islam Unifikatif* karya Jamāluddīn 'Abd al-Rāziq. Menurutnya, para pakar ilmu falak syar'i di Indonesia belum banyak yang mengikuti perkembangan mutakhir dalam upaya mencari bentuk ideal dari kalender global Islam terpadu. Hal itu, menurut Syamsul Anwar, tampak dalam diskusi-diskusi mereka yang bersifat penyatuan kalender lokal tanpa menyadari bahwa penyatuan kalender Islam itu memerlukan pemecahan global. Perlunya pemecahan yang sifatnya global karena ada satu ibadah dalam Islam, yaitu puasa Arafah, yang pelaksanaannya terkait dengan tempat dan waktu yang berbeda. Di kalangan para astronom Muslim Indonesia juga demikian. Mereka masih lebih banyak berpikir tentang bagaimana menyatukan kalender dalam ruang lingkup lokal daripada global. Alasan mereka bahwa penyatuan lokal yang

25. Syed Habibul Haq Nadvi, "The Controversy in Regard to the Religious Requirement of the Physical Sighting of the New Moon in South Africal", dalam Mohammad Ilyas dan Syed Kamarulzaman Kabeer (ed.), *Unified World Islamic Calendar*, hlm. 129-30.

26. Maksudnya adalah persoalan penentuan awal bulan hijriah dan kalender Islam terpadu.

27. Pernyataan ini disampaikan oleh Dr. Munirah binti Abd Razzak, ketua departemen al-Quran dan al-Hadith, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Malaysia, pada seminar proposal tesis departemen al-Quran dan al-Hadith, Rabu, 27 April 2016.

28. Di Malaysia penentuan awal bulan hijriah sepenuhnya adalah otoritas JAKIM. Bahkan segala macam praktik kegamaan telah diatur dan dikelola oleh lembaga ini, sepeti khutbah jumat, sertifikasi halal, dan lain sebagainya. Lihat selengkapnya http://www.islam.gov.my/mengenai-jakim/fungsi-jakim.

ada di bawah batang hidung sendiri saja belum tercapai, kenapa harus berpikir tentang penyatuan global.[29]

Kurangnya kesadaran akan pentingnya kalender Islam global sepertinya berlaku pada Nadirsyah dalam kajiannya ini. Pada tahun 2012 saat kajiannya ditulis, gagasan tentang penyatuan kalender Islam sesungguhnya sudah didengungkan oleh beberapa kalangan. Tetapi hal tersebut tampaknya kurang dilihat dan diapresiasi oleh Nadirsyah. Baginya, seperti cara berpikir kebanyakan para ahli falak syar'i dan para astronom di Indonesia, pemecahan bagi masalah penentuan awal bulan hijriah khusus di Indonesia jauh lebih penting. Dengan kapasitas yang dimiliki, Nadirsyah seharusnya bisa mewacanakan kalender Islam terpadu ini secara lebih luas, sehingga isu tentang ketiadaan kalender Islam internasional menjadi kegelisahan bersama warga Muslim dunia.

Penutup

Kajian Nadirsyah Hosen ini meskipun telah lama dilakukan, tetapi masih relevan untuk dikaji dan diskusikan kembali. Itu karena salah satu persoalan yang diangkat terkait penentuan awal bulan hijriah yang hingga hari ini masih menjadi persoalan kita bersama. Harapan dari review ini sesungguhnya agar wacana pentingnya kalender Islam internasional terus mengemuka dan berkembang, hingga kita sama-sama menyadari bahwa sesungguhnya persoalan inilah yang menjadi permasalahan utama. Apakah kita tidak malu kepada peradaban lain, saat usia peradaban Islam yang telah sangat tua ini, tidak menjadikan umatnya semakin dewasa dalam melihat pentingnya pengelolaan waktu?

29. Syamsul Anwar, "Mencari Bentuk Ideal Kalender Global Islam," hlm. xix-xx.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣiruddīn, *Silsilah al-Aḥādīṡ aḍ-Ḍa'īfah wal-Mauḍū'ah*, Riyāḍ: al-Maktabah al-Ma'ārif, 1412/1992.

Al-'Alwānī, Ṭāhā Jābir, "The Islamic Lunar Calendar as a Civilizational Imperative," dalam Mohammad Ilyas dan Syed Kamarulzaman Kabeer (ed.), *Unified World Islamic Calendar: Shari'a, Science and Globalization*, Penang: University of Science Malaysia, 2001.

Anwar, Syamsul, "Paradigma Pemikiran Hadis Modern", dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

—, "Pengantar: Mencari Bentuk Ideal Kalender Global Islam", dalam Jamāluddīn 'Abd al-Rāziq, *Kalender Kamariah Islam Unifikatif: Satu Hari Satu Tanggal di Seluruh Dunia*, terj. Syamsul Anwar, Yogyakarta: Itqan Publisihing: 2013.

—, "Peradaban Tanpa Kalender: Inikah Pilihan Kita?", http://www.muhammadiyah.or.id/

id/download-kalender-islam-falak-382.html

—, *Diskusi dan Korespondendensi Kalender Hijriah Global*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2014.

Azra, Azyumardi, "Indonesian Islam, Mainstream Muslims and Politics", Makalah dipresentasikan dalam Taiwanese and Indonesian Islamic Leaders Exchange Project, (Taipei, Oktober 2006), http://www.la2009.nccu.edu.tw/20061027document--Prof.%20Azra.pdf.

"Fungsi JAKIM", http://www.islam.gov.my/mengenai-jakim/fungsi-jakim.

Al-Hindī, Alā'uddīn 'Alī bin Ḥisām al-Dīn, *Kanz al-'Umal fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*, ttp: Mu'assasah al-Risālah, tt.

Hosen, Nadirsyah, "Hilal and Halal: How to Manage Islamic Pluralism in Indonesia?", *Asian Journal of Comparative Law*, Vol. 7, No.1 (2012).

Ibnu Ḥazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Aḥmad Muḥammad Syākir, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, tt.

Al-Manāwī, *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' aṣ-Ṣaghīr*, cet. ke-2, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1391/1972.

Nadvi, Syed Habibul Haq, "The Controversy in Regard to the Religious Requirement of the Physical Sighting of the New Moon in South Africal", dalam Mohammad Ilyas dan Syed Kamarulzaman Kabeer (ed.), *Unified World Islamic Calendar Shari'a, Science and Globalization*, Penang: University of Science Malaysia, 2001.

"PBNU Luncurkan Badan Halal NU", http://www.antarajatim.com/lihat/berita/104070/pbnu-luncurkan-badan-halal-nu.

Pettit, Philip, "Habermas on Truth and Justice," *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, Vol. 14 (1982).

Al-Qārī, Mullā 'Alī, *al-Asrār al-Marfū'ah fī al-Akhbār al-Mauḍū'ah*, ed. Muḥammad ibn Luṭfī al-Ṣibāgh, cet. ke-2, Beirut dan Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1406/1986.

Solomon, Robert C., *Introducing Philosophy: A Text with Integrated Readings*, Florida: Harcourt Brace College, 1992.

As-Suyūtī, Jalāluddīn, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr fī Aḥādīṡ al-Basyīr al-Naẕīr*, cet. ke-2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425/2004.

Warburton, *Thinking From A to Z*, edisi ke-2, New York dan London: Routledge, 2000.

Weinberger, Ota, *Alternative Action Theory: Simultaneously a Critique of Georg Henrik Von Wright's Practical Philosophy*, London: Kluwer Academic Publishers, 1998.

White, Alan R., *Truth*, Newyork: Anchor Books, 1970.