

Keamanan Pangan Dalam Perspektif Ormas Keagamaan di Indonesia (Studi Kasus di NTB dan Jogjakarta)

Edi Safitri, MSI

Peneliti pada Pusat Studi Islam (PSI) UII

Email: edy_pasca@yahoo.com

This paper explains about language function with functionalism approach. In general ethnic group is known as a tribe or community with the same identity or tradition. Identity of the ethnic group includes patterns of kinship, marital, religion, home architecture, settlement, language etc. Language is one of the identity and becomes a collective identity of ethnic. But language can be a nation identity not just an ethnic identity. One of the characteristic of Indonesia is Bahasa Indonesia as a national identity or national language. The mass media like television broadcasting (TVRI and private TV) are the important channels to promote the socialization of using Bahasa Indonesia correctly.

Key words: language, function, integration, identity

... sekian lama warga bangsa ini dibiarkan mengonsumsi racun untuk kemudian mati secara perlahan (Wimpi Pangkahila)

Pengertian keamanan pangan dalam konteks ini dibagi menjadi dua: keamanan pangan dari segi normatif agama (halal) dan keamanan pangan dari segi kesehatan (toyyib). Dua hal ini sengaja dibedakan karena pada kenyataan ditemukan bahwa aman dari segi normatif agama belum tentu aman secara kesehatan dan begitu sebaliknya aman secara kesehatan belum tentu pula aman menurut agama.

Pernyataan Wimpi di atas, cukup menggambarkan betapa seriusnya problem keamanan pangan di Indonesia. Banyak jenis makanan dikonsumsi masyarakat luas

ternyata mengandung zat beracun, khususnya formalin, boraks, dan bahan pewarna tekstil. Aneka makanan seperti tahu, bakso, mie basah, ikan kering, ikan segar, daging ayam dan sayuran adalah jenis makanan yang sangat populer dikonsumsi. Celakanya, banyak jenis makanan itu, menurut Wimpi Pangkahila (Kompas, 2005) telah dicemari dengan zat racun oleh para penjualnya.

Dari sekian problem tersebut, beberapa upaya memang telah dilakukan, misalnya Depkes mengeluarkan izin diedarkannya makanan apabila memenuhi standar yang ditetapkan. Di samping itu, ada juga MUI (Majelis Ulama Indonesia) mengeluarkan label halal dan haram (Atha' Mudzhar, 1993) dan beberapa keputusan hukum yang bisa disebut sebagai hasil Bahsul Masail yang

dikeluarkan oleh NU (Ahmad Zahro, 2004) atau hasil keputusan Majelis Tarjih yang dikeluarkan Muhammadiyah (Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2002) untuk menjawab problem pangan.

Memperhatikan upaya agama atau lembaga agama merespon keamanan pangan ini menjadi penting, ketika masyarakat Indonesia kenyataannya berbasiskan agama dan masih banyak yang menghargai legitimasi agama dalam mengambil sikap. Dalam hal inilah fiqh kemudian menjadi pedoman bertindak para pemeluk Islam. Masalahnya, fiqh klasik sendiri dalam melihat soal pangan kurang mampu merespon problem kontemporer, karena masalah-masalah kontemporer belum muncul saat fiqh klasik dirumuskan. Di samping itu, pendekatan halal-haram mendominasi dalam perumusan fiqh pangan klasik. Dengan kata lain, basis keamanan pangan selalu dirumuskan dengan tidak keluar dari konsep halal dan haram menurut agama (Sayid Sabiq. t.t.), tanpa melihatnya dari unsur gizi, beracun tidaknya, dan sejenisnya.

Berangkat dari kegelisahan akademik di atas, tulisan ini akan fokus mengkaji fiqh pangan yang dirumuskan oleh fiqh klasik yang selama ini menjadi acuan primer di kalangan Islam; mengkaji upaya yang dilakukan lembaga-lembaga agama: (MUI, Muhammadiyah, NU dan NW) merespon keamanan pangan yang selama ini telah dilakukan. Pendekatan interdisipliner dipilih, dengan pertimbangan bahwa dalam melihat problem sosial, agama (termasuk fiqh) tidak boleh melepaskan diri dari disiplin ilmu yang lain, seperti kesehatan, gizi, kimia dan lain-lain; dan di sisi lain agama harus bisa memecahkan masalah dan menjawab problem riil di masyarakat dengan arif dan kontekstual.

Kerangka konseptual yang dijadikan dasar penelitian ini adalah *maqashid syari'ah*, yang menyebutkan tujuan syariah pada dasarnya melindungi lima hal, yang kemudian disebut *ahkamul khamsah*: *hifzu ad-din* (menjaga agama), *hifzu al-'aql* (menjaga akal), *hifzu an-nafs* (menjaga jiwa), *hifzu al-mal* (menjaga harta) dan *hifzu an-nasl* (menjaga keturunan). Dalam buku-buku *ushul fiqh* yang *babon*, dasar-dasar syariah ini disebutkan dengan sangat baik.

Melihat isu kemanan pangan, dasar-dasar syariah ini harus lebih diutamakan sebelum menggunakan konsep halal-haram, bahkan ketika merumuskan konsep halal dan haram itu sendiri harus menggunakan prinsip *ahkamul khamsah* ini. Agama dan fiqh bukan untuk agama atau fiqh itu sendiri. Agama dan fiqh untuk manusia, karenanya manusialah yang harus memberdayakannya, memanusiawikannya dan mereformulasikannya kembali manakala agama dan fiqh tidak lagi bisa menjawab problem-problem riil manusia.

B. Hasil Pembahasan

1. *Respon Fiqh klasik Terhadap Persoalan Keamanan Pangan*

a. *Daya Jangkau Fiqh Klasik*

Kajian tentang pangan dalam literatur kitab-kitab fiqh klasik menunjukkan, belum didapatkan keterangan spesifik dan jelas tentang keamanan pangan yang ada sekarang. Fiqh klasik atau bahkan modern hanya memberikan prinsip-prinsip umum. Yang ada terbatas pada masalah binatang buruan, binatang laut, darat dan semacamnya dan belum menjangkau persoalan pangan hasil olahan atau ekstrak dari binatang tersebut.

Apa yang dibahas dalam literatur fiqh klasik lebih banyak memberikan prinsip keamanan makanan yang dihubungkan dengan justifikasi agama dan alasan syariat. Argumentasi dan kaidah-kaidah yang digunakan masih sebatas pada argumentasi naqli (al-Qur'an-Hadits), dan sedikit menggunakan argumentasi *ro'yu/pendapat-logis*. Jika pun ada belum didasarkan pada riset ilmiah. Sehingga argumen hukum yang diutarakan dalam kitab kuning masih bernuansa *kontemplatif-sepekulatif*, sebab referensinya adalah dalil kitab suci dan hadis yang mendahulukan keyakinan sebelum pembuktian.

Dalam tradisi keilmuan fiqh dan tafsir menunjukkan, tidak ada tafsir tunggal dalam memahami ayat. Penafsiran sebuah ayat/hadis (terlebih persoalan muamalah) selalu terdapat perbedaan yang akhirnya memunculkan variasi hukum. Hal ini juga ditemukan dalam penentuan hukum makanan dan minuman dalam kitab-kitab fiqh. Ulama berbeda pendapat dalam persoalan tersebut. Sebagai contoh, al-Qur'an-Hadis melarang atau mengharamkan minuman khamar. Semua ulama sepakat, khamar adalah haram berdasarkan dalil-dalil yang ada.

Tetapi ulama fiqh berbeda pendapat ketika dihadapkan pada masalah; apakah yang dinamakan khamar? Apakah terbatas pada minuman yang dibuat dari perasan anggur sesudah dimasak sampai mendidih serta mengeluarkan buih dan kemudian menjadi bersih kembali dan sebagainya. Perbedaan pendapat demikian kiranya dapat dieliminir, jika penentuan keputusan-keputusan terkait minuman/makanan didasarkan pada hasil riset atau studi interdisipliner mengenai dampak, bahaya dan kemaslahatan yang ditimbulkan berbasiskan bukti-bukti ilmiahnya. Sementara ini rumusan fiqh pangan lebih

banyak didasarkan pada teks dan asumsi-asumsi sederhana, sehingga rumusannya pun kurang menyentuh pada keamanan pangan yang diharapkan sesuai perkembangan zaman

b. Metode yang Digunakan

Umumnya ulama fiqh menggunakan konsep *maqasid as-asyari'ah* dalam menentukan hukum, Tetapi ada juga yang tidak seperti ulama mazhab Azahiri (lihat Budhy Munawar Rachman, 1995:272) yang menggunakan dzahir Qur'an dan Sunnah sebagai penentuan hukum. Alasan tidak menggunakan *maqasid al-syari'ah* adalah, jika masalah dapat diterima sebagai dalil syara' menentukan hukum, maka akan mengakibatkan hilangnya kesucian/kesakralan hukum-hukum syarak tersebut karena adanya unsur subjektivitas dalam menentukan kemaslahatan. Selain itu, kemaslahatan juga berada pada dua kemungkinan; didukung syara' dan ditolak syara'. Sesuatu yang keberadaannya masih dalam kemungkinan tidak bisa dijadikan dalil penetapan hukum.

Pokok-pokok *maqasid al-Syari'ah* yang digunakan kebanyakan ulama fiqh secara sederhana dapat di jelaskan sebagai berikut. Maqasid al-syariah atau tujuan umum ditetapkannya hukum Islam adalah untuk merealisasikan kemaslahatan umum, memberikan kemanfaatan dan menghindarkan kemafsadatan (kerusakan) bagi manusia. Alasan mengapa kemafsadatan harus dihindarkan/dihilangkan berdasarkan firman Allah Surat al-Baqarah: 186, al-Nisa: 29, al-Ma'idah: 7, al-Hajj: 78 dan hadis. Sedangkan tujuan syariat yang harus dilindungi adalah lima hal; perlindungan terhadap agama (*ad-din*), jiwa (*an-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*), dan harta (*al-mal*). Jika seseorang

melakukan perbuatan yang intinya bertujuan memelihara kelima hal tersebut, maka perbuatannya dinamakan maslahat, begitu juga sebaliknya segala upaya yang dilakukan menolak kemandaratan terkait dengan kelima hal tersebut, maka hal itu juga disebut maslahat.

Berdasarkan segi kualitas, maslahat dapat dibedakan menjadi tiga bentuk: *Pertama, maslahah al-daruriyyah*; kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok manusia di dunia dan akhirat. Termasuk dalam kategori ini adalah lima hal pokok (*ushulul khamsah*) tersebut di atas. Memeluk agama merupakan fitrah manusia yang tidak dapat diingkari, Allah juga mensyariatkan untuk memelihara agama, namun hak hidup merupakan hak paling asasi manusia, karenanya kemaslahatan jiwa dan kehidupan manusia harus dilindungi.

Selanjutnya akal merupakan faktor penting manusia dalam menjalankan kehidupannya, karenanya Allah menjadikan pemeliharannya menjadi hal yang pokok dan melarang perilaku yang menghilangkan/mengganggu akal seperti khamar, ganja dan morfin. Berketurunan juga merupakan masalah pokok untuk kelestarian hidup, untuk itu Allah mensyariatkan nikah dengan segala hak dan kewajiban yang ditimbulkannya. Kemudian manusia tidak dapat hidup tanpa harta, karenanya harta merupakan hal pokok yang harus dilindungi. Syariat mengatur tentang berbagai transaksi dan menghukum bagi pencuri.

Kedua, Maslahah al-Hajiyyah; dibutuhkan dalam menyempurnakan kemaslahatan mendasar sebelumnya yang berupa keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan dasar manusia, seperti dalam bidang ibadah terdapat keringanan menjamak/mengqasar shalat,

berbuka puasa bagi musafir dan lain-lain. *Ketiga, Maslahah tahsiniyyah* yaitu kemaslahatan yang bersifat pelengkap berupa keleluasaan yang dapat melengkapi kemaslahatan sebelumnya. Misalnya dianjurkan memakan makanan bergizi, berpakaian rapi, beribadah sunnah dan lain-lain. Ketiga kemaslahatan tersebut penting dibedakan, sehingga seseorang dapat menentukan prioritas mengambil suatu masalah. Kemaslahatan *al-daruriyyah* harus lebih didahulukan daripada kemaslahatan *al-Hajiyyah* dan seterusnya.

c. Cara Berijtihad Ulama Fiqh

Ijtihad biasanya diartikan “mencurahkan segala kemampuan dan usaha untuk mencapai sesuatu yang diharapkan”. Terkait dengan hukum Islam ijtihad berarti “mengerahkan segala kesanggupan yang dimiliki untuk meraih hukum yang mengandung nilai-nilai syari’ah”. Keputusan hukum yang dihasilkan oleh ulama fiqh merupakan bentuk ijtihad, meskipun hasil ijtihad satu dengan lainnya berbeda keputusan hukumnya, tetapi hal tersebut merupakan usaha ijtihad yang harus dihormati.

Tetapi tidak semua keputusan ulama adalah bagian dari ijtihad, jika keputusan tersebut tidak dikeluarkan dengan jalan menemukan keputusan hukum secara sungguh-sungguh lewat penggalian dan pengkajian mendalam, maka biasanya disebut sebagai pendapat saja, meskipun sesungguhnya sebuah ijtihad adalah sebuah pendapat. Ulama fiqh memberikan syarat-syarat yang ketat terhadap mujtahid.

al-Syarastani, menyebutkan tidak kurang dari lima syarat: (i) mengetahui bahasa Arab dan seluk beluk terkait dengannya; (ii) mengetahui Hadits dan yang berhubungan dengannya; (iii) mengetahui

tafsir Al-Qur'an dan yang berhubungan dengannya; (iv) mengetahui persoalan yang diijma'i para sahabat dan tabiin; dan (v) mengetahui prosedur qiyas dan sejenisnya (al-Syarastani, tt; 200-201)

Sedangkan wilayah yang dapat diijtihadkan adalah masalah-masalah baru yang hukumnya belum ditegaskan oleh al-Qur'an atau Sunnah secara jelas, masalah baru yang hukumnya belum diijma'i oleh ulama, nash-nash *dhanny* dan dalil-dalil hukum yang diperselisihkan dan Hukum Islam yang *ma'qulu 'l-ma'na/ta'aqquly* (kausalitas hukumnya/illat-nya dapat diketahui mujtahid). Sebaliknya ulama bersepakat, ijtihad tidak berlaku pada Hukum yang telah ditegaskan nash al-Qur'an atau Sunnah yang statusnya *qath'iy (ahkamun manshushah)*, Hukum Islam yang telah diijma'i ulama, Hukum Islam yang bersifat *ta'abbudy/ ghairu ma'quli 'lma'na* (yang kausalitas hukumnya/illat-nya tidak dapat dicerna dan diketahui mujtahid).

Dalam melakukan ijtihad untuk mendapatkan jawaban mendasarkan pada runtutan/hirarkhi tertinggi sumber hukum Islam yaitu al-Qur'an dan hadis dan jika tidak ditemukan, maka menggunakan metode-metode lainnya seperti *ijma, qiyas, ijtihad, Istihsan, Maslahat, Istishab, Urf, Sadd al-Zari'ah, Mazhab Sahabi, dan Syar'u Man Qablana*. Kesepuluh hal ini dikenal dengan *al-Masadir al-Taba'iyah* (sumber hukum yang tidak disepakati seluruh ulama/ diperselisihkan).

Di kalangan ulama fiqh sendiri terjadi perselisihan mengenai hirarkhi/ sumber penggalan hukum tersebut, tetapi umumnya sumber yang disepakati (*al-Masadir al-Asasiyyah*) ada empat, yaitu *al-Qur'an, Sunnah Nab, Ijma'*, dan *Qiyas*. Sedangkan yang lainnya (*al-Masadir al-Taba'iyah*) dikatakan sebagai dalil atau metode

memperoleh hukum syara' melalui ijtihad. Alasannya metode-metode tersebut merupakan metode penggalan hukum Islam yang tidak dapat berdiri sendiri, tetapi harus disandarkan kepada al-Qur'an dan atau Sunnah Nabi. Oleh sebab itu, ada di antara metode ijtihad tersebut yang keabsahannya sebagai dalil diperselisihkan ulama usul fiqh. Misalnya, metode *istihsan* diterima oleh ulama Mazhab Hanafi, Maliki dan sebagian Mazhab Hanbâli sebagai dalil; sedangkan ulama Mazhab Syâfi'i menolaknya. Karenanya dalam suatu kasus akan ditemukan beberapa hukum, apabila landasan yang dipakai adalah salah satu dari *al-Masadir al-Taba'iyah* tersebut.

d. Dalam Hal Makanan; Persoalan Toyyib Kurang Mendapat Perhatian

Pembahasan makanan dalam literatur kitab fiqh klasik kurang menyentuh/membahas masalah "thayyiban". Thayyib dalam pengertian ini berarti makanan yang suci, tidak kotor dari segi zatnya atau rusak (kadaluwarsa), atau tercampur benda najis yang membahayakan kesehatan fisik serta akal. Makanan thayyib juga berarti makanan yang sehat, proporsional dan aman. Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan, makanan thayyib adalah makanan yang baik dan bergizi yang dapat dilihat dari segi kebersihan, cita rasa, dan cara penyajiannya.

Fiqh klasik lebih menekankan pada persoalan halalnya makanan yang dikonsumsi. Halal dalam persoalan makanan adalah dibolehkannya sesuatu oleh Allah SWT berdasar suatu prinsip yang sesuai dengan syariat-Nya. Status halal menyiratkan pentingnya semangat spiritual/non materi dalam memperoleh dan mengonsumsi makanan. Penekanan

mengenai makanan yang *thayyib* kiranya sangat penting mengingat terdapat perbedaan antara makanan yang halal dan *tayyib*. Makanan halal belum tentu *tayyib*. Makanan yang halal lebih bernuansa “ukhrawi”-”spiritual” dan non materi, sedangkan *thayyib* lebih bersifat “duniawi”.

Dalam arti lebih menyentuh unsur zatnya/materi. *Thayyib* ini harus memenuhi standar gizi serta proporsional (baik, seimbang dan sesuai kesehatan tubuh). Baik bagi bayi belum tentu bagi orang dewasa. Baik menurut orang sakit belum tentu menurut orang sehat dan seterusnya. Sehingga dalam literatur fiqh klasik aspek halal lebih menonjol daripada aspek *thayyib*.

2. Respon dan Daya Jangkau Ormas Keagamaan Di Indonesia

a. Kasus *Nahdlatul Ulama* (NU)

Metode penentuan halal haramnya pangan, dalam keputusan-keputusan Bahsul Masail NU, lebih banyak ditentukan oleh sumber rujukan pendapat madzhab dalam kitab kuning. Sesuatu yang dihalalkan dan diharamkan oleh kitab kuning, sesuai dengan prosedur yang telah ditetapkan oleh Mukhtamar NU (pendapat *asy-Syakhani*, Nawawi, Rafi'i, dan seterusnya) ke-1 tahun 1926 yang kemudian diperbarui tahun 2004.

Pendefinisian halal dan haram berdasarkan keputusan Bahsul Masail NU tentang makanan dan minuman, dapat dijelaskan dengan dua hal (mengacu pada keputusan-keputusan soal makanan): *pertama*, identik dengan suci tidaknya makanan-minuman. Sesuatu pangan akan disebut halal, kalau ia suci, dan sesuatu itu dianggap suci apabila tidak mengandung unsur-unsur yang diharamkan *syara'*, seperti unsur babi, dan lain-lainnya. Tampak sekali ini merupakan turunan dari apa yang

disebutkan oleh Al-Qur'an atau hadits Nabi, tentang apa-apa saja dari makanan dan minuman yang halal dan yang haram.

Kedua, identik dengan memabukkan tidaknya minuman. Sesuatu minuman diharamkan kalau ia mengandung *khamar*, dianggap memabukkan. Sebaliknya yang tidak memabukkan dianggap bukan *khamar*. Di sini juga sama, tampak sekali ini turunan dari apa yang disebutkan oleh Al-Qur'an atau hadits Nabi, tentang apa-apa saja dari minuman yang diharamkan, dikategorikan sebagai *khamar*. Titik berat pada dua hal itu, telah menjadikan keputusan Bahsul Masail NU miskin pertimbangan aspek kesehatan: bahaya tidaknya sebuah makanan dikonsumsi dari sisi kesehatan. Pendefinisian halal haram yang lebih banyak mengacu pada dua hal itu, tentu saja memiliki kelemahan-kelemahan ketika dihadapkan pada persoalan-persoalan baru.

Padahal, perkembangan baru menunjukkan secara jelas: banyak beredar jenis-jenis minuman yang tidak memabukkan, tetapi memiliki aspek kimiawi yang membahayakan; jenis makanan yang tidak disebutkan komposisi kandungan kimiawinya, sehingga konsumen tidak tahu apakah itu berbahaya atau tidak. Di samping itu, banyak juga yang diproduksi dan beredar jenis makanan dan minuman, yang tidak mengandung unsur-unsur yang dilarang *syara'* (unsur babi misalnya), tetapi mengandung unsur kimiawi yang di masa lalu belum dijangkau, seperti mengandung boraks, dan sejenisnya.

Secara kelembagaan, NU tidak memiliki lembaga yang khusus menangani persoalan keamanan pangan, baik di NU pusat maupun daerah (Yogyakarta dan NTB). Respon tentang pangan ternyata dilakukan oleh Bahsul Masail dalam bentuk keputusan hukum yang dikeluarkan lewat

mekanisme tertinggi, yaitu Bahsul Masail yang diselenggarakan Muktamar NU, Munas, Konbes, Rapat Partai NU, dan Bahsul Masail yang dilakukan LBM NU, tetapi respon itu bersamaan dengan respon atas kasus-kasus yang lain.

Ketiadaan lembaga yang khusus menangani masalah terkait menunjukkan cakupan lembaga ini sangat luas dan tidak bisa fokus yang metaforanya bisa dikatakan, dari soal doa tahlilalan sampai soal penggusuran tanah. Jangkauan yang terlalu luas ini sebenarnya mendatangkan kelebihan, Bahsul Masail bisa merespon isu-isu baru, aktual yang dibutuhkan masyarakat. Kelemahannya, banyak sekali masalah yang ditangani, sehingga aspek-aspek penting tidak mesti bisa dijawab karena semua masalah ingin ditangani.

Berdasarkan penelusuran, persoalan pangan yang direspon secara langsung sejak tahun 1926, hanya berjumlah empat masalah, yaitu: kasus micin, minuman memabukkan, kasus binatang biawak dan hukum alkohol. Di wilayah DIY bahkan sama sekali tidak pernah dibicarakan. Sementara di NTB, ada dua kasus yang pernah dibicarakan, yaitu kasus air pengolahan limbah dan soal label halal. Dengan begitu, dari segi jumlah, keputusan soal pangan dan keamanan pangan sangat kecil dibandingkan dengan masalah yang lain.

Kesulitan ini sebenarnya, bisa diselesaikan dengan cara: *pertama*, durasi waktunya, selama ini lebih mengacu pada Muktamar dan Munas Alim Ulama dan jarang sekali Konbes diselenggarakan. Mungkin penting sekali memperpendek durasi dengan cara menyelenggarakan Konbes, di samping Muktamar dan Munas Alim Ulama, bahkan dengan Rakernas LBMNU. Sayangnya, dalam merespon berbagai persoalan, NU hanya menunggu pertanyaan,

tidak berusaha merespon secara cepat, ketika ditanya misalnya tentang perkembangan boraks dan sejenisnya: sebagaimana pernyataan Malik Madani, "Memang hal itu belum dibahas, karena setahu saya belum ada yang menanyakannya..." (wawancara dengan Malik Madani Mei 2008). Seperti juga di NU pusat, keadaan di NU daerah ternyata juga tidak lebih baik.

Di sini masalahnya lagi-lagi, NU memang belum menjawab persoalan-persoalan serius tentang perkembangan makanan dan minuman yang membanjir di pasaran Indonesia, termasuk warga NU sendiri. Selain itu, posisi Bahsul Masail sendiri sebagai hasil ijtihad, ternyata tidak memiliki kekuatan mengikat kepada umat Islam secara keseluruhan. Dengan sendirinya, hasil bahsul masail yang merespon soal pangan juga tidak memiliki kekuatan lebih, selain bahwa ia hasil dari sebuah produk ijtihad, yang bisa saja diabaikan atau dipakai oleh individu atau lembaga lain.

b. Kasus Muhammadiyah

Sama halnya dengan NU, Muhammadiyah juga tidak memiliki lembaga khusus yang menangani persoalan keamanan pangan, baik di tingkat pusat maupun Wilayah (Yogyakarta dan NTB). Persoalan pangan masuk dalam kajian Majelis Tarjih Muhammadiyah. Majelis ini merupakan lembaga di bawah pimpinan organisasi Muhammadiyah yang memang secara khusus diberi otoritas merespon perkembangan pemikiran, sosial, politik, budaya dan keagamaan dari perspektif agama termasuk juga persoalan pangan. Posisi ini tentunya membuat banyak warganya menaruh harapan besar kepada Majelis Tarjih dalam memberikan bimbingan

dan keputusan hukum menyangkut masalah yang mereka hadapi.

Namun demikian, ternyata tidak, atau lebih tepatnya belum semua masalah bisa dijawab oleh Majelis Tarjih. Selain karena memang kapasitas Majelis Tarjih lebih didominasi oleh para ahli agama (ulama atau fuqaha), juga karena selama ini hanya berusaha menjawab pertanyaan yang muncul. Bila sebuah masalah itu tidak dipertanyakan masyarakat, maka kecil kemungkinan akan sempat dicarikan jawabannya. Termasuk persoalan pangan yang akhir - akhir ini semakin mengkhawatirkan.

Meskipun menyadari masalah pangan itu penting, namun kapasitas Majelis Tarjih belum sempat membahas secara fokus. Energi Majelis Tarjih banyak terdistribusikan menjawab sejumlah pertanyaan warga yang selama ini sudah banyak ditujukan ke lembaga ini. Dan di antara pertanyaan warga itu, dan ini yang disayangkan, tidak ada yang mengangkat masalah keamanan pangan kontemporer. Kebanyakan dari mereka bertanya soal ibadah dan aqidah, walaupun ada soal makanan, lebih pada soal keharaman makanan secara konvensional seperti soal miras, daging babi, dan sebagainya.

Dalam konteks ini, fatwa-fatwa Majelis Tarjih akhirnya lebih banyak dilatarbelakangi oleh pertanyaan yang muncul dari warganya, bukan karena inisiatif majelis sendiri. Terkait cara merespon berbagai persoalan yang muncul tidak terkecuali persoalan pangan, selain dalam bentuk fatwa, juga melalui wacana dalam jurnal tarjih. Namun demikian, wacana yang ada tidak sampai pada keputusan hukum apapun, baik berupa fatwa ataupun keputusan Muhammadiyah.

Dari seluruh fatwa yang dikeluarkan, persoalan pangan yang direspon, dari penelusuran data yang dilakukan, hanya berjumlah delapan masalah, yakni: masalah makanan yang diharamkan, makanan di hari natal, memotong bangkai, masalah miras, khamar dan alkohol, hukum memakan daging yang tidak diketahui disembelih dengan membaca basmalah atau tidak, memakan makanan sembelihan orang kristen serta masalah halal-haram makanan (daging). Melihat permasalahan pangan yang direspon majelis tarjih ini, selain dari segi jumlah masih sangat kecil, jika dibandingkan dengan persoalan yang lain, juga belum menjangkau pada persoalan keamanan pangan dalam konteks ini.

Dilihat dari segi metode memutuskan status hukum, selalu merujuk pada al-Qur'an dan Hadîts dengan menggunakan metode *ijtihad jama'i* yaitu ijtihad yang, bukan saja melibatkan ahli agama (fiqh), melainkan juga melibatkan pakar dari bermacam-macam disiplin ilmu seperti kedokteran, ekonomi, sosial dan sebagainya sesuai dengan objek ijtihad. Fatwa yang dikeluarkan sebagai bentuk ijtihad tidak mengikat, sehingga tidak ada tuntutan bagi warganya mematuhi.

c. Kasus Nahdlatul Wathan (NW) NTB

Organisasi NW diangkat dalam penelitian ini karena keberadaannya di wilayah NTB yang dijadikan studi kasus, selain DIY merupakan organisasi lokal yang relatif besar, setidaknya dibandingkan NU ataupun Muhammadiyah di sana, sehingga peneliti perlu mengetahui dinamika NW khususnya responnya terhadap persoalan pangan dan keamanan pangan.

Berdasarkan penelusuran data, respon NW terhadap persoalan tersebut relatif tidak

berbeda dengan NU dan Muhammadiyah. NW tidak memiliki konsen terhadap persoalan pangan. Secara kelembagaan, kendati dalam perangkat organisasinya memiliki konsen di ranah sosial kemasyarakatan, yang terwadahi dalam sebuah lajnah yang menangani kerja-kerja kultural di bidang sosial, namun wacana keamanan pangan belum banyak dibicarakan dan secara kelembagaan pula belum terwadahi dalam lembaga khusus. Dengan sendirinya NW juga tidak pernah memutuskan persoalan pangan, terutama menyangkut status hukum sebuah produk dan jenis pangan.

Berdasarkan program kerja NW baik sebelum periode 2004 atau sesudahnya (2004-2009), organisasi ini justru lebih mengarah pada tiga aspek; pendidikan, sosial dan dakwah islamiyah. Respon terhadap persoalan pangan yang diistilahkan oleh kalangan NW makanan yang halal dan *toyyib* ini, dilakukan secara pribadi-pribadi oleh pengurus NW. Meski tidak diagendakan secara kelembagaan, namun secara pribadi-pribadi pengurus sesungguhnya memiliki kesadaran pentingnya akan hal itu, baik dari segi agama (halalnya) maupun dari segi kesehatannya (*toyyibnya*).

Bentuk kegiatannya pun masih sebatas himbauan-himbauan melalui berbagai forum terutama forum majelis taklim, -itupun direspon jika ada pertanyaan dari jamaah- yang dalam hal ini disampaikan oleh individu-individu pengurus. Sedangkan dari segi materi yang disampaikan/dijawab masih belum beranjak dari logika halal-haram seperti terumuskan dalam literatur *fiqh* klasik. Aspek kesehatan belum menjadi dasar pertimbangan menentukan status hukum produk pangan.

Sebagaimana dikemukakan oleh TGH. Muhammad Yusuf Ma'mun, bahwa dalam

melihat halal haramnya makanan NW berpedoman pada agama yang mengatakan *innalhalala bayyinun wal harama bayyinun* (baik yang halal maupun yang haram, sudah jelas aturannya). Sehingga, secara tanggungjawab keagamaan, NW sudah melampauinya. Dengan begitu dalam melaksanakan tugas tersebut NW tidak merujuk pada standar BP POM dan fatwa halal-haram MUI. Prinsip ini dilakukan karena bagi NW, dasar utamanya adalah *nash*, sementara ketentuan medis, dinas kesehatan, dan (termasuk) keputusan MUI hanya menjadi penguat hukum halal-haram yang ditetapkan *nash*.

d. Kasus Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Cara menjawab masalah di lingkungan MUI lewat mekanisme komisi fatwa. Fatwa MUI merupakan bagian akhir dari pendirian ulama terhadap suatu masalah tertentu yang dikeluarkan baik atas inisiatif sendiri ataupun adanya saran atau masukan dari masyarakat. Fatwa dirumuskan berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Rasul yang *mu'tabarah* serta tidak bertentangan dengan kemaslahatan. Jika tidak ditemukan dasar pijak dari kedua sumber tersebut, fatwa hendaknya tidak bertentangan dengan *ijma'*, *qiyas*, yang *mu'tabar*, dan dalil hukum yang lain seperti *Istihsan*, *masalih* dan *sadd al-Dzari'ah*. Sebelum diputuskan, fatwa harus meninjau dan mempertimbangkan juga berbagai pendapat Imam Mazhab terdahulu. Baik yang berhubungan dengan dalil-dalil hukum maupun berhubungan dengan dalil yang dipergunakan oleh pihak yang berbeda.

Pandangan tenaga ahli dalam bidang terkait juga menjadi pertimbangan merumuskan fatwa. Ketika suatu masalah yang memerlukan fatwa tidak dapat

dilakukan seperti prosedur di atas, maka harus ditetapkan dengan penafsiran dan ijtihad. Sebagaimana produk-produk fatwa yang dirumuskan organisasi keagamaan lainnya NU atau Muhammadiyah, sifat keputusan fatwa MUI juga tidak mempunyai kekuatan mengikat kepada seluruh umat Islam keseluruhan.

Secara kelembagaan persoalan pangan dalam struktur MUI, baik di tingkat pusat ataupun seberapa besar MUI daerah masuk dalam konsen Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM MUI). LPPOM merupakan Badan Otonom yang dibentuk dan berada dalam struktur MUI. Tugas utama lembaga ini adalah melakukan kajian dan penelitian ilmiah terhadap produk-produk pangan (makanan, minuman, obat-obatan dan kosmetika) yang beredar di masyarakat, di mana hasilnya dijadikan pertimbangan MUI khususnya komisi fatwa dalam menentukan status hukum dari sebuah produk pangan.

Inisiatif pendirian lembaga ini, setidaknya didasari oleh kesadaran, di satu sisi, MUI sebagai lembaga ikut bertanggung jawab melindungi umat Islam dalam hal mengkonsumsi makanan. Khususnya membantu memenuhi hak-hak umat memperoleh keamanan pangan. Di sisi lain menyadari keterbatasan SDM di MUI sendiri terutama terkait masalah pangan, yang tidak bisa tidak membutuhkan berbagai ahli dari disiplin tertentu. Diharapkan melalui lembaga ini, di mana di dalamnya diisi oleh berbagai pakar, bisa meningkatkan kualitas fatwa.

Keberadaan LPPOM ini sekaligus telah memposisikan MUI sebagai organisasi keagamaan satu-satunya di Indonesia yang di dalam struktur kelembagaannya, baik di tingkat pusat maupun yang berada di propinsi, memiliki suatu badan khusus yang khusus menangani persoalan pangan. Hal

ini tentunya menjadi prestasi tersendiri bagi MUI, setidaknya jika dibandingkan organisasi keagamaan yang ada di Indonesia tidak terkecuali Muhammadiyah, NU dan NW yang menjadi subyek dari kajian ini.

Keberadaan LPPOM tentulah sangat relevan, jika dikaitkan dengan berbagai kemajuan teknologi pangan yang begitu pesat. Kemajuan teknologi pangan ini bagaikan pisau bermata dua. Di satu sisi berdampak positif, namun di sisi lain memunculkan berbagai persoalan baru seperti, berbagai macam rekayasa pangan yang berakibat munculnya berbagai jenis produk baru yang setidaknya belum terjangkau oleh kajian fiqh klasik, sehingga pemecahan masalah pangan semakin rumit dan kompleks.

Dalam menjangkau permasalahan, selain pendekatan normatif agama tentunya juga dibutuhkan sains. Pendekatan sains guna melengkapi ketentuan yang masih global tersebut. Dalam artian kata, penentuan halal haramnya tetap berbasis kaidah-kaidah fiqh klasik misalkan tentang mudharat dan tidak mudharatnya, namun pada tataran implementasi yaitu untuk mengetahui, apakah makanan tersebut berbahaya atau tidak, mengandung zat yang halal atau haram dibutuhkan penelitian secara ilmiah.

Dengan begitu bisa jadi suatu produk dinyatakan halal pada saat tertentu, tetapi berkat kemajuan sains dan teknologi pangan, beberapa tahun kemudian menjadi tidak halal lagi karena ada rekayasa bahan baku. Dalam konteks inilah peran LPPOM dalam struktur MUI secara konseptual sangat kontekstual menjawab berbagai persoalan pangan kini. Terlebih lembaga ini diisi oleh para pakar diberbagai bidang terutama bidang pangan.

Keterlibatan sains dalam perumusan dan penyusunan status hukum produk

pangan yang secara teknis terwadahi dalam LPPOM ini, secara metodologis, MUI, sudah mengalami dinamika yang cukup signifikan yaitu dari fatwa deduktif menuju fatwa induktif. Yang dimaksud deduktif dalam konteks ini, adalah suatu cara memutuskan fatwa yang berangkat dari teks menuju konteks atau dari hal-hal yang bersifat general menuju pada hal-hal yang partikular.

Pendekatan deduktif ini lebih mengedepankan dalil-dalil atau kaidah-kaidah fiqh; bagaimana bunyi dalil-dalil atau kaidah-kaidah fiqh yang ada, kemudian dicocokkan terhadap obyek yang akan dihukumi. Penggunaan definisi halal-haram dalam pendekatan ini biasanya merujuk dan lebih mengedepankan dengan apa yang sudah ditentukan dan dirumuskan oleh berbagai pendapat mazhab yang terdapat dalam literatur kitab kuning. Pendekatan semacam ini tentu saja memiliki kelemahan-kelemahan ketika dihadapkan pada persoalan-persoalan baru.

Sedangkan fatwa induktif adalah sebaliknya. Berangkat dari partikular (berbasis sains) menuju pada hal-hal yang bersifat general. Dengan kata lain dari konteks menuju teks; bagaimana obyek yang akan difatwakan kemudian disesuaikan dengan kaidah-kaidah hukum yang ada. Karena berbasis sains, pendekatan semacam ini relatif lebih kontekstual ketika dihadapkan pada berbagai persoalan baru. Sekadar catatan, istilah deduktif-induktif ini, bukan istilah baku yang digunakan MUI dan juga tidak dikenal di MUI setidaknya peneliti dalam hal ini, belum mendengar istilah tersebut digunakan oleh nara sumber yang sudah kami wawancarai atau dalam literatur buku, sekali lagi, penggunaan kedua istilah tersebut sekadar memudahkan peneliti menjelaskan

fakta yang ada.

Namun pada tataran implementatif dan tentunya patut disayangkan, peran LPPOM ternyata, jika dihubungkan dengan upaya melindungi konsumen dari berbagai problem pangan yang muncul saat ini, tidaklah begitu relevan. Sebab apa yang dilakukan LPPOM lewat program setifikasi halal tersebut ternyata lebih pada aspek-aspek normatif agama. Memang lembaga ini melakukan kerja-kerja penelitian terhadap rekayasa pangan yang ada, namun lebih pada untuk mengetahui dan menyoal sejauh mana produk pangan tersebut steril dari bahan-bahan yang diharamkan agama.

Sekadar contoh, salah satu data yang dapat dikemukakan di sini, seperti dinyatakan dalam buku pedoman untuk memperoleh sertifikasi halal LPPOM MUI. Rumusan tersebut menyatakan bahwa yang dimaksud dengan produk halal yang memenuhi syariat Islam dan menjadi syarat memperoleh sertifikat halal dari MUI di antaranya:

- a. Tidak mengandung babi dan bahan bahan yang berasal dari babi
 - b. Tidak mengandung bahan-bahan yang diharamkan seperti; bahan yang berasal dari organ manusia, darah, dan kotoran-kotoran.
 - c. Semua bahan yang berasal dari hewan yang disembelih dengan syariat Islam.
 - d. Semua tempat penyimpanan tempat penjualan pengolahan dan transportasinya tidak boleh digunakan untuk babi; jika pernah digunakan untuk babi atau barang yang tidak halal lainnya terlebih dahulu dibersihkan dengan tata cara yang diatur menurut syariat.
 - e. Semua makanan yang tidak mengandung khamar.
- Dengan rumusan demikian, fungsi

LPPOM dalam struktur MUI yang direalisasikan dalam program sertifikasi halal pada makanan, minuman, obat-obatan dan kosmetika, sangat jelas yaitu melakukan pemeriksaan dan penelitian terhadap hal-hal yang terkait bahan baku dan proses produksi yang itu dimaksudkan mengetahui sejauh mana produk pangan, termasuk zat-zat tambahan yang digunakan, tidak tercemari oleh unsur-unsur yang diharamkan agama.

Menghadapi berbagai dampak dari rekayasa pangan yang begitu pesat, jelas keamanan pangan masyarakat, tidak mungkin terjawab, jika daya jangkauan dari kerja-kerja LPPOM masih berkuat pada logika-halal haram sebagaimana terumuskan dalam literatur fikih klasik. Padahal diketahui bersama akibat rekayasa pangan ini tidak hanya membuka kemungkinan terjadinya perubahan makanan dari halal menjadi tidak halal karena bahan tambahannya berasal dari ekstraksi hewan tidak halal. Tapi (bahan tambahan tersebut) juga bisa membahayakan bagi kesehatan.

Secara konseptual berdirinya LPPOM beserta latar belakang keilmuan dan SDM yang dimiliki, tentu sangat memungkinkan lembaga ini menjangkau persoalan secara lebih luas, tidak hanya melakukan penelitian dari aspek kehalalan, melainkan juga dari aspek thayyibnya atau kesehatannya. Memang masalah kesehatan sebagaimana dinyatakan KH. Hasanuddin, wakil ketua komisi Fatwa MUI Pusat saat itu (wawancara Mei 2008 di Jakarta) menjadi wilayah BPOM seperti masalah boraks, formalin dan berbagai zat pewarna lainnya, yang diatur melalui mekanisme kerjasama yang dituangkan dalam bentuk MOU.

Di antara poin MOU tersebut menurutnya adalah bahwa sebelum sebuah produk diajukan kehalalannya, maka terlebih

dahulu harus lolos tes kesehatan. Jika demikian, menunjukkan keberadaan LPPOM MUI semakin tumpang tindih. Jika perannya hanya sebatas mengetahui sejauh mana produk-produk pangan tercampur dari bahan-bahan yang haram, peran tersebut sesungguhnya *include* dalam kerja-kerja BPOM.

Selain pengawasan, kerja-kerja BPOM juga melakukan berbagai penelitian terhadap berbagai kandungan produk pangan. Berdasarkan data ini dengan sendirinya tanpa lewat LPPOM pun, MUI (komisi fatwanya) berbasis kerja-kerja BPOM, sesungguhnya bisa menentukan; apakah produk pangan tersebut halal atau tidak. Mengenai bagaimana lingkungan produksi di luar produk seperti apakah tempat produksi steril dari bahan-bahan haram seperti kemungkinan tersentuh oleh anjing, babi dan lain-lain sesungguhnya lebih pada persoalan teknis yang bisa di atasi dengan melakukan kerjasama katakanlah, pelibatan MUI di lapangan.

Sertifikat Halal merupakan cara kongkrit yang dilakukan MUI melindungi serta memberikan jaminan pangan yang halal dan sehat bagi masyarakat terhadap produk-produk beredar, yang secara teknis pelaksanaannya di lapangan, baik itu yang berkenaan dengan prosedur memperolehnya, pemeriksaan sampai mekanisme pengawasan dilakukan oleh LPPOM bekerjasama dengan Depkes cq. Dirjen POM.

C. Penutup

Mencermati perilaku masyarakat Indonesia (konsumen) yang masih kental dengan tradisi agama, sebagai suatu cara, pemberian jaminan halal melalui program sertifikasi ini sebenarnya sangat tepat dalam melindungi masyarakat dari produk-produk

berbahaya, namun pada tatataraan praksis, selain persoalan yang masih berkuat pada logika halal-haram (belum halal toyyib) sebagaimana dikemukakan di atas, terdapat beberapa catatan, sehingga membuat program ini menjadi kurang efektif;

- (a) Belum adanya regulasi yang mengikat produsen. Dengan demikian program sertifikasi bersifat sukarela berbasis kesadaran produsen untuk mengajukan atau tidak sertifikasi halal bagi produk mereka.
- (b) Pengawasan dan penegakan hukum yang sangat lemah. Memang MUI dalam hal ini menjalankan fungsi kontrol dengan melakukan sidak di lokasi dan mewajibkan produsen memberikan laporan secara reguler. Namun hanya berlaku bagi produk yang sedang dan sudah memperoleh sertifikasi, wewenang tersebut tidak berlaku bagi produsen produk pangan yang tidak menyatakan atau tidak mengurus sertifikasi halal tapi produknya beredar di pasaran yang jumlahnya sangat banyak.
- (c) SDM dan sarana dan prasarana yang tidak mendukung. Hal ini terjadi khususnya pada MUI daerah. Meskipun masalah SDM dan sarana dan prasarana pendukung tidak begitu dihadapi oleh MUI yang berada di DIY, karena darimsegi SDM ataupun sarana bisa dilakukan dengan cara kerjasama dengan pihakperguruan tinggi misalkan, namun tidak dengan yang terjadi di MUI NTB. Berdasarkan temuaan, hingga riset ini selesai, MUI NTB belum memiliki LPPOM secara mandiri, karena keterbatasan SDM, sarana dan prasarana pendukung. Sehingga sertifikasi dijalankan dengan apa adanya dan tidak sesuai dengan ketentuan yang disyaratkan oleh

prosedur sertifikasi yang dirumuskan oleh MUI sendiri

Daftar Pustaka

- A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab, Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad sesuai Saintifik-Modern*, Jakarta: Teraju, 2003
- Abd Rahman al-Jaziry, *Kitab al-Fiqh ála Mazahib al-Arbaáh*, Bairut: Dar al-Fikr, 2002
- Abdul Wahab Khalaf, *ilmu Ushul Fiqh*, Dar al Kuwaetiyah, 1968
- Abdurrahman al-Nasaí, *Sunan an-Nasaí*, Halib: Maktab al-Matbu'ah al-Islamiyah, 1986
- Abdusshomad Buchori dkk, *Bunga Rampai: Petunjuk Produk Halal*, Surabaya: MUI Jawa Timur, 2004
- Abd. Rahman al-Jaziry, *Kitab al-Fiqh ala Mazahib al-Arba'ah*, Bairut: Dar Al-fikr, 2002
- Abi Ábdillah Muhammad Bin Yazid, *Sunan Ibn Majah*, t.: Dar Ihya' al-Kutub Al-Árabiyyah, 1987
- Abi Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Turki-Istanbul: al-Maktabah al-Islamiyah li Tabaáh, t.th.
- Abi Hasan Ali ibn Muḥammad ibn Habib al-Mawardi, *al Hawi al Kabir*, Dar Kitab al Alamiyah, Bairut Lebanon, 1994
- Aboebakar, *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim*. Djakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasjim, 1957.

- Abu Yahya Zakaria al-Anshari, *Fathul wahab bi syarhi Minhaj athulab*, Beirut, dar alfikr, tt
- Abu Zahro, *Ushul Fiqh*, Mesir: Dar Fikr al Arabi, 1973
- Ahmad as-Showi, *Hasyiyah al-'Allamah as-Sawi ala Tafsir al-Jalalin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993
- Ahmad Bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1980
- Ahmad Zahro, *Lembaga Bahsul Masail NU 1926-1999: Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LKiS, 2005
- Aisjah Girindra, *LPPOM MUI, Pengukir Sejarah Sertifikasi Halal* Jakarta; LPPOM MUI: 2005
- Andre Feillard, *NU vis a Vis Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1999)
- al-Hudhari Bik, *Tarikh at Tasyri' al Islami*, Matba'ah Sa'adah, Mesir, 1954
- al-Imam Muslim Bin Hajjaj al-Nisabury, *Sahih al-Muslim*, Bairut: Dar Ihya' Kutub al-Árabiyyah, 1985
- al-Turmuzdi, *Sunan at-Turmudzi*, t.: al-Maktab al-Islamiyyah, 1983
- Al-Qurtubi, *Al-Jami li Ahkamil Quran*. Tanpa Penerbit tanpa tahun
- Anton Apriyantono, *Panduan Belanja dan Konsumsi Halal*, Jakarta, Khairul Bayan, 2003.
- Asy-Syahrastani, *al-Milâl wa an-Nihâl* (ttp.: Dar al-Fikr, t.t.).
- Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995
- Departemen Penerangan RI, *10 tahun Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta, 1985.
- Depag, *Sistem dan Prosedur Penetapan Fatwa Produk Halal Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: 2003
- Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Ihtiar Baru van Hoeve, 2001
- Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama*. Yogyakarta: LKiS, 2004
- H.A. Djazuli, *Ilmu Fiqh, Penggalan, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam*, Jakarta: Kencana, 2005
- H.A. Nazri Adlani, dkk, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: MUI, 1997)
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia. MUI, Jakarta:1997.
- Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: 2005
- Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitab "al-Aqdiyah", bab "Bayanu ajri al-hakim idzâ ijtahada ashaba wa akhtha'a. Beirut: Dar al-Fikr, 1992, II:123, Hadîts nomor 1716.
- Jamalullail Abdul Aziz, "Hamzanwadi dan NW", Risalah pada Universitas Kebangsaan Malaysia 1989 (tidak

- dipublikasikan), sebagaimana dikutip Mohammad Noor dkk., *Visi Kebangsaan Religius; Refleksi Pemikiran dan Perjuangan TG. KH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904 – 1997*, Jakarta: LOGOS, 2004.
- MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia; Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Teraju, Bandung, 2002
- Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Inis, 1993)
- Muhammad ibn Idris al-Syâfi'î, *al Umm*, Dar Ma'rifah, Bairut-Lebanon, tt
- Muhammad Khatib al-Syarini, *Mugni al Muhtaj*, Dar Fikri, Bairut-Lebanon, tt
- Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al Manar*, Bairut: Dar al Fikr, 1983)
- Mohammad Noor dkk., *Visi Kebangsaan Religius; Refleksi Pemikiran dan Perjuangan TG. KH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904 – 1997*, Jakarta: LOGOS, 2004.
- Muhammad Zainuddin bin Haji Abdul Madjid, *Al-Tuhfat anfaniyyah Syarh al-Nahdlat al-Zainiyyat*, Pancor: PP Darun Nahdlatain, cet. I.
- Nur Khalik Ridwan dan Ahmad Nurhasim, *Demoralisasi Khittah NU dan Pembaruan* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004).
- Nur Khalik Ridwan, *NU dan Neoliberalisme: Tantangan dan Harapan Menjelang Satu Abad*, (Yogyakarta: LKiS, 2008)
- Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta, 2001.
- Sulistiyowati, *Dapatkah Konsumen Mempengaruhi Mutu dan Ketersediaan Pangan di Era Pasar Global?* (Wacana ELSPAT: Edisi 27:VI)
- AD/ART terbaru (AD/ART perubahan) yang dihasilkan dalam Muktamar XI NW, tanggal 4-5 Rajab 1425 H, atau bertepatan dengan tanggal 28-29 Agustus 2004, di Asrama Aji Selong, Lombok Timur.
- Departemen Litbang PB NW, *Draft Buku Nahdlatul Wathan Pasca Maulana Syaikh*, (belum diterbitkan), tahun 2005
- Hasil Rumusan Materi Bahsul Masail ad-Diniyah dalam Menyambut Munas NU di Surabaya*. Bahsul Masail di PP Qomarul Huda, Bagu, Lombok Tengah, 2006
- PBNU, *Hasil Muktamar Nahdlatul Ulama ke-27 Situbondo: Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah Perjuangan 1926* (Semarang: Sumber Barokah, t.t.).
- PP, LBM NU, *Profil Lembaga Bahsul Masail NU*, (Jakarta: PP LBMNU, 2004).
- Kumpulan Hasil Muktamar XI Nahdlatul Wathan, Asrama Haji Selong, Lombok Timur, 4 – 5 Rajab 1425 H/ 28 – 29 Agustus 2004.

UNISIA, Vol. XXXIII No. 73 Juli 2010

Tim Yayasan Pendidikan Hamzanwadi-
Pondok Pesantren Darun Nahdlatain
NW Pancor, *Hamzanwadi 80 Tahun
dan Pengabdianya Terhadap
Agama, Nusa dan Bangsa*, Pancor:
Yayasan Pendidikan Hamzanwadi,
1985.

Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan
Pemikiran Islam, edisi-4, Yogyakarta:
Majelis Tarjih dan Pengembangan
Pemikiran Islam dan LPPI UMY, Juli
2002

