**POLA PENYERAPAN FIKIH PRODUK HALAL KE DALAM UU NO. 33 TAHUN 2014 TENTANG JAMINAN PRODUK HALAL: SEBUAH TINJAUAN *MAQASHID SYARI’AH***

**Siti Rohmah**

Fakultas Hukum, Universitas Brawijaya

sitirohmah@ub.ac.id

***Abstract***

*This study aims to analyze and identify patterns of absorption of Islamic law in the provisions of Islamic law in the law no. 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee, and reviewing it from the perspective of maqashid syari'ah. The results of this study indicate: 1) Law no. 33 of 2014 concerning the Guarantee of Halal Products is a distinctive product of legislation. One hand, its existence reflects the pattern of Islamization of national law because its presence is a form of constitutional response to the legal needs of the majority of Indonesian Muslims. However, on the other hand, its existence also reflects the pattern of nationalization of Islamic law, because the substance contained in the JPH Law adopts Islamic legal values ​​that are enforced nationally. 2) Maqashid syari'ah as a perspective sees the absorption of Islamic law in Law No. 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee as follows: a) The pattern of Islamization of Halal Product Guarantee into National law is an expression of preserving religion (hifdz al-din) and the maintenance of hifdzu al-'aql; b) The pattern of nationalization of Islamic law in the JPH Law is deemed appropriate, if it is related to the philosophical values ​​contained in the pattern of absorption of Islamic law. This is because the pattern of nationalizing Islamic law is a pattern that emphasizes the absorption of Islamic legal values ​​that are compatible with Indonesian culture.*

*Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan mengidentifikasi pola penyerapan hukum Islam yang ada dalam ketentuan fikih produk halal ke dalam UU No. 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal, serta meninjaunya dalam perspektif maqashid syari’ah. Hasil studi ini menunjukkan: 1) Undang-Undang No. 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal merupakan produk perundang-undangan yang distingtif. Satu sisi, keberadaannya mencerminkan pola islamisasi hukum nasional sebab, kehadirannya merupakan bentuk jawaban konstitusional dari kebutuhan hukum mayoritas muslim Indonesia. Namun, di lain sisi keberadaannya juga mencerminkan pola nasionalisasi hukum Islam, sebab substansi yang terkandung di dalam UU JPH mengadopsi nilai-nilai hukum Islam yang diberlakukan secara nasional. 2) Maqashid syari’ah sebagai sebuah perspektif melihat penyerapan hukum Islam yang ada dalamUU No 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal sebagai berikut: a) Pola Islamisasi Jaminan Produk Halal ke dalam hukum Nasional merupakan ekspresi untuk menjaga kelestarian agama (hifdz al-din) dan terpeliharanya hifdzu al-‘aql; b) Pola nasionalisasi hukum Islam dalam UU JPH dirasa tepat, jika dikaitkan dengan nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalam pola penyerapan hukum Islam tersebut. Sebab, pola nasionalisasi hukum Islam merupakan pola yang menekankan pada penyerapan nilai-nilai hukum Islam yang kompatibel dengan kultur keindonesiaan.*

**Keyword**: *Halal Product Fiqh, Halal Product Guarantee Law, Maqashid Syari’ah*

1. **Pendahuluan**

Pasca reformasi upaya transformasi nilai-nilai agama ke dalam hukum nasional mempunyai kesempatan lebih luas dibandingkan dengan pada masa sebelumnya.[[1]](#footnote-1) Hanya saja tetap perlu disadari bahwa pola dan model pemaksaan tampaknya sudah tidak akan mudah dilaksanakan. Hal ini mencakup perkembangan dan pembinaan hukum nasional.[[2]](#footnote-2) Konsekuensinya, perkembangan hukum nasional akan mencakup tiga elemen sumber hukum yang mempunyai kedudukan sama dan seimbang, yaitu hukum Adat, eks hukum Barat dan hukum Islam.[[3]](#footnote-3)

Pembaruan hukum Islam di tengah alam demokrasi benar-benar berpengaruh signifikan terhadap perkembangan transformasi hukum Islam di Indonesia. Baik transformasi yang melalui jalur legislasi maupun non legislasi. Dalam perkembangannya, jalur kultural lebih banyak mendominasi keberadaan hukum Islam di Indonesia, daripada jalur stuktural melalui jalan legislasi. Hal ini disebabkan oleh berbagai permasalahan dalam proses legislasi. Walaupun demikian, upaya transformasi hukum Islam dengan jalan legislasi harus tetap dilakukan. Sebab legislasi hukum Islam merupakan tuntutan objektif dan urgen karena akan mendukung implementasi hukum Islam secara pasti dan mempunyai kekuatan formal yuridis di negara Indonesia ini. Sebagaimana kasus yang terjadi dalam legislasi jaminan produk halal yang belakangan menjadi isu paling menarik dalam hal pengakomodiran negara terhadap nilai agama Islam.

Faktanya, secara konfiguratif transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional dimulai sejak terbentuknya UU RI No 1 tahun 1974 tentang Perkawinan hingga terbentuknya UU No 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal. Rentan waktu selama 46 tahun dari tahun 1974 hingga 2020 dengan 19 produk hukum Islam tersebut merupakan sebuah tolok ukur keberhasilan transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional.[[4]](#footnote-4). Yang secara *de facto* dan *de jure* upaya ransformasi tersebut mampu mendekonstruksi teori *recptie* Snouck Hourgronje yang selama ini menghegomoni kognisi hukum nasional.[[5]](#footnote-5)

Tentunya upaya transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional tersebut tidak lepas dari peran partai politik Islam yang ada di parlemen pada waktu itu seperti Masyumi; dan partai politik Islam saat ini seperti PPP, PAN, PKB, dan PKS. Pada aras yang lain peran ekstra parlementer seperti MUI, Ormas NU dan Muhammadiyah juga sangat vital. Mereka selama ini telah berjuang keras dalam mengawal transformasi hukum Islam dalam kerangka hukum nasional. Namun sangat disayangkan pola transformasi hukum Islam yang terjadi selama ini cenderung bersifat Islam *symbolic*, yang lebih mengedepankan eksklusifitas keislaman secara formalitas belaka. Sementara pada aras lain partai Nasionalis sekuler pada waktu itu dan sekarang seperti Golkar, PDIP, Demokrat, Gerindra, Hanura mencoba menawarkan transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional secara subtansialis.

An-Naim[[6]](#footnote-6) berpendapat, pola ideal dalam proses transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional adalah dengan pola nasionalisasi hukum Islam, bukan pola Islamisasi hukum nasional yang ccenderung ortodoks. Menurut An-Na’im pola nasionalisasi hukum Islam adalah upaya mengharmonisasikan hukum Islam dengan hukum nasional secara transformatif-kontekstual. Yang tidak mengedepankan simbol-simbol Islam dalam produk perundang-undangannya, akan tetapi substansinya adalah diadopsi dari hukum Islam namun menggunakan simbol nasional. Sedangkan untuk pola yang ke dua menurut An-Naim adalah pola Islamisasi hukum nasional yaitu sebuah upaya memasukkan hukum Islam secara normatif ke dalam hukum nasional, yang lebih mengedepankan ego sektoral keislaman eksklusif dan mengabaikan pluralitas masyarakat Indonesia yang heterogen.[[7]](#footnote-7)

Konsekuensi dari pola ini akan melahirkan Islam *symbolic* yang tidak ramah lingkungan dalam konteks keindonesiaan.[[8]](#footnote-8) Bahkan Kholid Aboul Fadl juga mengungkapkan konsep yang senada, bahwa pemaksaan produk fiqih yang tekstual akan melahirkan sebuah hukum Islam yang otoritarianisme. Yang dalam operasionalisasi dan implementasi hukumnya selalu bersifat represif.[[9]](#footnote-9)

Kedua pola yang ditawarkan oleh An-Naim tersebut, dalam konteks keindonesiaan UU No 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal merupakan produk ideal yang layak djadikan sebagai *role model* karena proses transformasinya yang unik dan distingtif. Tidak sebagaimana yang terjadi daam proses transformasi zakat, haji dan wakaf dalam bentuk Undang-undang. Yang sumbernya dari hukum Islam dan juga diperuntukkan untuk ummat Islam dalam konteks nasional. Berbeda halnya dengan proses lahirnya undang-undnag jamian halal yang sumbernya dari hukum Islam namun diperuntukkan untuk semua produsen baik dalam konteks nasional dan internasional. Sehingga legislasi jaminan produk halal merupakan *condiitio sine quanon* yang harus diperhatikan oleh pemerintah dalam rangka memberikan kepastian hukum kepada konsumen yang mayoritas beragama Islam.

**Dalam prespktif yuridis, legislasi jaminan produk halal dapat dimaknai sebagai representasi tanggung jawab negara dalam upaya memberikan perlindungan kepada warga negaranya. Karena negara secara konstitusional mempunyai kewajiban melindungi hak rakyatnya untuk** melaksanakan keyakinan dan ajaran agamanya tanpa ada hambatan dan gangguan, sebagaimana termaktub dalam Undang Undang Dasar 1945 Pasal 28 E ayat (1) dan Pasal 29 ayat (1) dan ayat (2) [[10]](#footnote-10). Hak untuk menjalankan keyakinan dan ajaran agama ini sebagaimana **hak asasi manusia, hak mendapat perlindungan hukum dan persamaan hak dan kedudukan dalam hukum, serta hak untuk memperoleh kehidupan yang layak dengan demikian adalah hak** setiap warga negara republik indonesia, yang dijamin oleh konstitusi. Umat islam Indonesia sebagai bagian dari warga negara Indonesia tentu juga memiliki hak konstitusional untuk memperoleh perlindungan hukum dalam menjalankan keyakinannya tersebut.

Salah satu keyakinan dasar dalam ajaran Islam adalah kewajiban untuk memperhatikan konsumsinya.[[11]](#footnote-11) Karena bagi umat Islam, konsumsi tidak hanya dipandang sebagai mekanisme pemenuhan kebutuhan individu saja, namun konsumsi dianggap sebagai kegiatan ibadah dan pengabdian kepada Allah. Karena itu, persoalan konsumsi terikat dengan aturan-aturan hukum yang telah ditetapkan Allah. Dalam ajaran Islam, persoalan konsumsi dan proses untuk mendapatkanya diatur dalam mekanisme hukum halal dan haram.[[12]](#footnote-12) Umat Islam juga secara tegas diwajibkan atau diperintahkan untuk menkonsumi yang halal tersebut.[[13]](#footnote-13)

Akan tetapi seiring dengan kemajuan teknologi, berbagai produk makanan muncul dengan berbagai variasi, mulai dari beragamnya pola pengolahan sampai dengan pencampuran dengan berbagai bahan/zat tambahan yang pada akhirnya membawa ketidakjelasan status produk tersebut dimata hukum Islam. Ketidakjelasan tersebut semakin besar di era globalisasi saat ini. Berbagai produk konsumsi dari luar negeri masuk membanjiri pasar dalam negeri yang tak jarang juga tanpa adanya status jelas soal halal dan haramnya. Oleh karena itu, adanya jaminan dan kepastian status kehalalan produk yang dikonsumsi umat Islam adalah kebutuhan yang tidak bisa diabaikan.

Jaminan kehalalan tersebut bahkan dalam terminologi hukum Islam bisa dikategorikan sebagai perkara yang wajib.[[14]](#footnote-14) Hal ini berdasarkan pada konsep *maqosid syariah[[15]](#footnote-15)* (tujuan syari’ah) yang dikenal dalam kajian Ushul fiqh,yaitu menjaga agama *(Hifdz Ad-Din)* menjaga jiwa *(Hifdz An-Nafs)* menjaga Akal *(Hifdz Al-Aql)* menjaga harta *(Hifdz Al-Aml)* dan menjaga keturunan *(Hifdz An-Nasb).* Kelima tujuan syariah ini juga disebut *al-kulliyyat alkhamsah* (lima hal pokok)*.*[[16]](#footnote-16)Karena mengkonsumsi yang halal adalah kewajiban setiap muslim, maka proses pelaksanannya adalah ibadah yang masuk dalam kerangka menjaga agama *(Hifdz Ad-Din)*. Mengkonsumsi yang halal juga bisa masuk dalam upaya menjaga jiwa *(Hifdz An-Nafs)* dan juga menjaga akal *(Hifdz Al-Aql)* jika konteks keharaman perkara yang dikonsumsi tersebut berdasarkan upaya menghindari kerusakan atau menolak *madharat,* seperti keharaman mengkonsumsi makanan atau minuman yang membahayakan kesehatan[[17]](#footnote-17) dan keharaman minuman yang berpotensi memabukan.[[18]](#footnote-18)

Jaminan kehalalan, atau dalam bentuk formalnya berupa sertifikasi dan labelisasi halal, menjadi wajib karna ia menjadi perantara (*wasilah*) terlaksananya sebuah kewajiban, yaitu mengkonsumsi yang halal. Kewajiban mengkonsumsi yang halal akan menjadi sulit tanpa adanya jaminan kehalalan. Sehingga dengan mengacu pada kidah fiqh :*“Ma la yatimmu al wajibu illa bihi fa huwa wajibun”*yang artinya“ suatu hal yang bila sebuah kewajiban tidak sempurna tanpa kehadiranya maka hal tersebut menjadi wajib pula hukumnya”, maka adanya jaminan halal sama hukumnya dengan mengkonsumsi yang halal, yaitu wajib.

1. **Urgensi Penyerapan Hukum Islam ke Dalam Hukum Nasional**

Apabila dicermati, masyarakat Islam Indonesia–khususnya para tokohnya – yang terlibat dalam pembahasan mengenai hukum Islam, setidaknya ada dua kelompok, kelompok yang menekankan pada pendekatan normatif atau formalisme dan kelompok yang menekankan pada pendekatan kultural (budaya). Pendekatan ini sebagai perwujudan kehidupan politik dari masing-masing kelompok; atau justru sebaliknya, yakni bahwa cerminan politik mereka sebagai wujud keyakinan terhadap jenis pendekatan tersebut.

Hal ini juga sekaligus sebagai jawaban dari pertanyaan bagaimana cara menerapkan hukum Islam, ketika kita sepakat bahwa hukum Islam merupakan salah satu dari tiga bahan baku dalam pembinaan hukum nasional. Terdapat dua pendekatan, yakni formal dan kultural.

*Pertama*, pendekatan formal atau normatif. Menurut pendekatan ini, hukum Islam harus diterapkan kepada mereka yang sudah mengucapkan dua kalimah syahadah atau sudah masuk Islam. Istilah “positivisasi hukum Islam” tidak akan popular, kecuali berarti bahwa mereka yang beragama Islam harus dengan serta merta menjalankan atau dipaksakan untuk menerima hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, proses kehidupan politik, termasuk partai politik, adalah dalam rangka atau sebagai alat untuk menerapkan hukum Islam secara normatif dan formal ini.

Konsekuensinya, pelaksanaan Piagam Jakarta menjadi persoalan besar dan serius yang harus selalu diperjuangkan, oleh karena merupakan satu-satunya cara untuk penerapan hukum Islam secara formal – kalau perlu dipaksakan – di negara Indonesia.[[19]](#footnote-19) Jika ditarik lagi ke atas dari sisi ekstrimitas, pendekatan ini menjadi skripturalis dan tekstualis yang biasanya kurang mempertimbangkan kontekstual dan lingkungan sosiologis. Pada dasarnya pendekatan normatif saja tidak selalu jelek, oleh karena akan diposisikan sebagai pengontrol. Namun, jika berlebihan akan sampai pada skripturalis dan pemaksaan tadi. Sampai batas ini, merupakan positivisasi tidak merupakan jawabannya, karena cenderung pada pemaksaan secara formal ideologis. Jika pendekatan ini yang diterapkan sering ada persoalan yang muncul, yaitu hukum Islam yang mana? Pertanyaan ini sangat serius, terutama ketika dapat kita temukan terjadinya perbedaan pendapat (*ikhtilaf al-fukaha*) tentang hukum Islam itu sendiri. Hal-hal seperti inilah yang sering terjadi sebagai ekses upaya pengislaman di beberapa Negara di Timur Tengah yang kemudian hampir tidak pernah selesai. Tampaknya, pertanyaan tentang hukum Islam yang mana akan membuntuti, seandainya perjuangan menerapkan Piagam Jakarta itu berhasil. Ini bukan masalah kecil, namun dapat menjadi masalah serius, terutama ketika tidak dapat disatukan dalam menerima definisi tentang hukum Islam itu sendiri.

*Kedua*, *pendekatan kultural*. Menurut pendapat ini, yang terpenting bukan formalisme penerapan hukum Islam atau dengan pendekatan normative ideologis. Namun, penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam masyarakat itulah yang justru lebih penting. Barangkali dapat kita jadikan salah satu contoh pendekatan yang kedua ini adalah ungkapan K. H. M. A. Sahal Mahfudh, Mantan Ketua Umum MUI Pusat dan Mantan Rois Amm PB NU, mengenai hukum Islam dalam kerangka hukum nasional. Menurutnya, “terciptanya hukum yang ideal dalam masyarakat madani. Dengan demikian, harus dimulai juga dengan penyerapan nilai-nilai hukum universal tersebut di atas dalam kerangka kemasyarakatan yang proporsional”. Nilai-nilai hukum universal yang dimaksud itu meliputi : keadilan, kejujuran, kebebasan, persamaan di muka hukum, perlindungan hukum terhadap masyarakat tak seagama dan menjunjung tinggi supremasi hukum Allah. Maksudnya adalah bahwa “nilai tersebut harus diupayakan tertanam dan terimplementasikan dalam segala unsur masyarakat madani, mulai dari system kelembagaan dan unsur masyarakat pendukungnya”. Dengan istilah penyerapan nilai, maka berarti bahwa prosesnya itu bersifat kultural, bukan pemaksaan secara normatif.

Dengan pendekatan secara kultural seperti ini, KH Sahal yakin “akan memperkecil kendala yang ada pada tahap implementasi”. Oleh karena itu, menurut KH Sahal “*labelisasi yang sering menimbulkan sikap antipati dan kecurigaan dari kalangan masyarakat juga hendaknya diminimalkan*”.

Di Indonesia periode legislasi (*taqnin*) ditandai dengan dimasukkannya hukum Islam ke dalam beberapa peraturan perundang-undangan, baik yang langsung menyebut dan menggunakan istilah-istilah hukum Islam dan berlaku khusus bagi umat Islam, seperti Undang-undang Zakat, Undang-undang Haji, maupun yang berlaku umum dengan memasukkan substansinya seperti Undang-udang No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal. Dari sudut pandang kebangsaan, legislasi hukum Islam yang berlaku khusus bagi umat Islam menimbulkan masalah kaitannya dengan unifikasi hukum. Disatu sisi, legislasi demikian dilakukan untuk memenuhi keinginan dan kebutuhan hukum umat Islam.

Selain dua pendekatan tersebut di atas, jika berbicara mengenai teori penyerapan hukum Islam ke dalam hukum Nasional, maka kurang afdhol kiranya kalau kita tidak mengkaji pemikiran Abdullah Ahmad An Na’im. Menurutnya, ada dua tipologi penyerapan hukum Islam ke dalam hukum Nasional. Yaitu, pola Nasionalisasi Hukum Islam dan pola Islamisasi hukum Nasional. Menurut An-Na’im pola nasionalisasi hukum Islam adalah upaya mengharmonisasikan hukum Islam dengan hukum nasional secara transformatif-kontekstual. Yang tidak mengedepankan simbol-simbol Islam dalam produk perundang-undangannya, akan tetapi substansinya adalah diadopsi dari hukum Islam namun menggunakan simbol nasional.[[20]](#footnote-20)

Sedangkan untuk pola yang ke dua menurut An-Naim adalah pola Islamisasi hukum nasional yaitu sebuah upaya memasukkan hukum Islam secara normatif ke dalam hukum nasional, yang lebih mengedepankan ego sektoral keislaman eksklusif dan mengabaikan pluralitas masyarakat Indonesia yang heterogen.[[21]](#footnote-21) Konsekuensi dari pola ini akan melahirkan Islam *symbolic* yang tidak ramah lingkungan dalam konteks keindonesiaan.[[22]](#footnote-22) Bahkan Kholid Aboul Fadl juga mengungkapkan konsep yang senada, bahwa pemaksaan produk fiqih yang tekstual akan melahirkan sebuah hukum Islam yang otoritarianisme. Yang dalam operasionalisasi dan implementasi hukumnya selalu bersifat represif.[[23]](#footnote-23)

Namun disisi lain, produk hukum yang berlaku khusus bagi umat (pemeluk agama) tertentu cenderung kontradiktif dengan keinginan untuk mewujudkan sebuah unifikasi hukum yang bertujuan untuk dapat menghindari dualisme hukum yang dikotomis. Sedangkan unifikasi hukum diperlukan untuk kepentingan nasional. Berpijak pada pentingnya penyerapan hukum Islam pada Undang-Undang No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal inilah, ekspektasinya proses penyerapan hukum Islam tersebut mampu menjadi pijakan teoritis atas lahirnya pola penyerapan hukum Islam ke dalam hukum positif di berbagai bidang hukum lainnya. Sehingga sumber hukum Islam yang menjadi tendensi hidup masyarakat Indonesia yang mayoritasnya beragama Islam mampu dimanifestasikan dalam pembentukan hukum nasional. Karena itu pemikiran pentingnya penyerapan hukum Islam ke dalam hukum Nasional Indonesia sebagaimana dalam Undang-undang No 1 tahun 1974 tentang Perkawinan barangkali adalah jalan alternatif dalam rangka menjembatani kedua pemikiran di atas.

1. **Memahami *Maqashid Syari’ah* Sebagai Sebuah Perspektif Dan Pendekatan**

Untuk memaknai maqashid syariah, bisa dilihat dari dua sisi pemaknaan, yaitu dari sisi etimologi dan terminologi. Secara etimologis, *maqashid syariah* terdiri dari dua kata, *maqashid* dan *syariah*. *Maqashid* adalah bentuk plural dari *maqshud*, *qashd*, *maqshid,* atau *qushd* yang merupakan derivasi dari kata kerja *qashada yaqshudu* yang berarti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan, dan kekurangan.[[24]](#footnote-24) Sedangkan kata *Syariah* yang secara bahasa bermakna jalan menuju mata air, seringkali dimaksudkan sebagai *al nusus al muqaddasah* (teks-teks suci) dari al Qur’an dan sunnah yang *mutawatir* yang sama sekali belum dicampuri oleh pemikiran manusia, sehingga muatan syariah meliputi *aqidah*, *amaliyyah,* dan *khuluqiyyah.*[[25]](#footnote-25)

Dengan demikian, maka secara terminologis, *maqashid* *syariah* dapat diartikan sebagai nilai dan makna yang dijadikan tujuan yang hendak direalisasikan oleh *syari’* (pembuat hukum) di balik pembuatan syariat dan hukum yang diperoleh melalui penelitian mujtahid terhadap teks-teks syariah.[[26]](#footnote-26) Atau bisa juga berarti ilmu yang mempelajari tujuan dan rahasia “pembebanan” syariah, serta mengatur kemaslahatan manusia dalam kehidupan di dunia dan akhirat sesuai dengan tujuan-tujuan tersebut.[[27]](#footnote-27) Secara sederhana istilah *maqashid* *syariah* bisa diartikan sebagai tujuan penyariatan hukum dalam Islam. Oleh karenanya, yang menjadi tema utama dalam pembahasannya adalah seputar hikmah dan *ilat* (sebab/ alasan)ditetapkannya suatu hukum.[[28]](#footnote-28)

Sebagai tujuan di balik penetapan hukum, maka *maqashid* *syariah* memiliki sandaran yang kuat baik dari al Qur’an maupun hadis Nabi yang *nash*-nya senantiasa menegaskan nilai-nilai, tujuan, *illat* dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Terdapat sekian ayat yang menjadi bukti adanya tujuan di balik penetapan hukum, misalnya saja, salah satu ayat yang terdapat dalam surat al Baqarah yang menegaskan bahwa kewajiban berpuasa adalah dalam rangka menuju ketakwaan.[[29]](#footnote-29)

Begitu pula dalam hadis Nabi yang merekam tentang perintah Nabi saw agar tidak shalat asar—dalam riwayat lain shalat dhuhur—kecuali di sebuah perkampungan, Bani Quraidhah. Sebagian Sahabat melaksanakan shalat sekalipun belum tiba di sebuah perkampungan yang disebut oleh Nabi, karena mereka khawatir jika waktu shalat telah habis. Mereka berpendapat bahwa perintah Nabi saw tersebut bertujuan agar mereka bersegera dalam perjalanan sehingga masih menemui waktu shalat di Bani Quraidhah. Sementara sebagian yang lainnya, menunda untuk melaksanakan shalat sebelum sampai di Bani Quraidah, walaupun waktu shalat telah lewat karena melaksanakan perintah Nabi Saw.[[30]](#footnote-30)

Hal ini menegaskan bahwa benih-benih pemikiran *maqashid* telah ada sejak awal perkembangan hukum Islam. Sekalipun mayoritas ulama *maqashidiyyun* mengatakan bahwa pengungkapan nilai-nilai, hikmah, *illat,* dan tujuan syariat ke dalam suatu tema besar bernama *maqashid* belumlah ditemukan pada masa-masa tersebut.[[31]](#footnote-31)

Jika ditelusuri, kapan para ulama mulai menyinggung persoalan maqashid dalam karya mereka, maka bisa kita lihat bahwa Imam Imam Malik (w. 179 H) dalam *Muwattha*’-nya sudah menuliskan riwayat yangmenunjuk pada kasus penggunaan *maqashid* pada masa sahabat.Kemudian setelah itu diikuti oleh Imam Syafi’i (w. 204 H) dalamkaryanya, *Al Risalah* yang menyinggungpembahasan mengenai *ta’lil al ahkam* (pencarian alasan pada sebuah hukum),sebagian *maqashid kulliyyah* seperti *hifzhu al nafs* dan *hifzhu al mal* yangmerupakan cikal bakal bagi tema-tema ilmu *maqashid*. Setelah Imam Syafi’i, muncullah Turmudzi al Hakim (w. 320 H) dalam bukunya *Al Shalatu wa Maqashiduha* dan *al Haj wa Maqashiduha;* yang kemudian diikuti oleh Abu Bakar al Qaffal al Shashi yang lebih dikenal dengan nama al Qaffal al Kabir (w. 365 H) dalam kitabnya *Mahasin Al Syara’i fi Furu’i asy Syafi’iyah Kitab fi Maqashid al Syariah* .

Perkembangan berikutnya adalah hadirnya Abul Hasan al Amiri (w. 381) dalam kajian *maqashid syariah* dan telah menyumbangkan pemikiran tentang lima hal pokok yang terealisasikan dalam rangka membangun kehidupan individu dan kehidupan social, yaitu, *mazjaratu qatlin nafs* (sanksi hukum untuk pembunuhan jiwa), *mazjaratu akhd al mal* (sanksi hukum terhadap perampasan harta), *mazjaratu hatk al satri* (sanksi hukum terhadap pembuka aib), *mazjaratu thalb al ‘irdh* (sanksi hukum terhadap penodaan kehormatan), dan *mazjaratu khal’u al baydhah* (sanksi hukum untuk pelepasan kehormatan dan ketulusan). Kemudian diikuti oleh Imam al Haramayni Abdul Malik al Juwaini yang telah berhasil memaparkan dasar-dasar *maqashid* *syariah* dengan membagi maslahah ke dalam tiga tingkatan secara hirarkis, yaitu *Dharuriyat, Hajiyat dan Tahsiniyat*.[[32]](#footnote-32)

Konsep *Dharuriyat* ini kemudian dijabarkan secara rinci oleh Imam al Ghazali. Pemeliharaan terhadap *al umur al dharuriyah* dalam kehidupan manusia berarti memelihara hal-hal yang menjadi sendi eksistensi kehidupan manusia. Kategori *al umur al dharuriyah* adalah memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara kehormatan atau keturunan, dan memelihara harta.[[33]](#footnote-33)

Nama lain yang tercatat sebagai generasi pemikir *maqashid* adalah Ibnu Rusyd, Abu Bakar ibn ‘Arabi, Fakhrudin al Razi, Syaifudin al ‘Amidi, Izzudin ibn Abdil Salam, Shihabudin al Qarafi, Najmudin al Thufi, Ibnu Taymiyah dan Ibnu Qayyim al Jauziyah. Namun yang perlu dicatat, dalam era ini, *Maqashid* *Syariah* belum menjadi tema besar dan kajian mandiri melainkan bagian integral dari kajian *ushul fiqh*. Selain itu, kata *maqashid* syariah tidak menjadi bagian judul dari kitab-kitab karya mereka. Ia mengalami proses metamorphosis sempurna dengan hadirnya Imam al Syathibi yang juga dikukuhkan sebagai “bapak” *maqashid*.[[34]](#footnote-34) Setelah itu dilanjutkan oleh Ibnu ‘Asyur dengan karyanya *Maqashid Syariah Islamiyah* yang kehadirannya seakan menghidupkan kembali kajian yang telah lama terhenti sejak masa Syathibi.[[35]](#footnote-35)

Pasca Ibnu ‘Asyur, lahirlah berbagai karya dalam bidang *maqashid* *syariah* yang antara lain Ahmad Raisuni dengan karya *Nadhariyyatul Maqashid ‘Inda al Imam al Syathibi*; Hammadi al Ubaidhi, *al Syathibi wa Maqashid al Syari’ah*; Abdurrahman Zaid al Kailani, *Qawaid al Maqashid ‘Inda al Imam al Syathibi*; Abdul Munin Idris, *Fikru al Maqashid ‘Inda al Syathibi min Khilal Kitab al Muwafaqat*; Abd Majid Najar, *Masalik al Kasyf ‘an Maqashid al Syari’ah Baina al Syathibi wa Ibn ‘Asyur; Jailani al Marini*, *al Qawaid al Ushuliyyah ‘Inda al Syathibi*; serta Basyir Mahdi al Kabisi, *al Syathibi wa Manhajatuhu fi Maqashid al Syari’ah* dan *Habib Iyad dalam Maqashid al Syari’ah fi Kitab al Muwafaqat li al Syathibi*. Begitu pula Jasser Auda yang telah melahirkan karya, *Maqashid* *Syariah as Philosophy of Islamic Law: System Approach.*

Ibn al- Qayyim dalam pengkajiannya terhadap maqashid syari’ah pernah mengemukakan bahwa syari’at dasar dan landasan adanya suatu hukum adalah hikmah dan terwujudnya kemaslahatan manusia baik di dunia maupun akhirat. Maslahat yang dimaksud disini menurutnya adalah keadilan, rahmat, kemaslahatan dan hikmah secara menyeluruh. Setiap masalah-masalah yang menyimpang dari keadilan ke tirani dari rahmat ke permusuhan, dari maslahat ke kebinasaan dan dari hikmah ke kesia-siaan bukanlah termasuk syari’at, sekalipun dengan interpretasi yang bagaimanapun.3 Pendapat ini sangat sesuai dengan objek kajian *maqashid syari’ah*.

Alyubi secara khusus membahas persoalan ini dalam kitabnya *Maqashid al- Syari’ah al- Islamiyyah wa ‘Alaqatuha bi al-Adillati al- Syari’ati,.* Ia menyebutkan bahwa berdasarkan kemaslahatan yang dikandung hukum syara’, maka dapat dibagi kepada empat macam, yaitu *dharuriyyat, hajjiat, tahsiniyat* dan *mukammilat.* Sementara Al-Syatibi membagi tingkatan kemaslahatan menjadi tiga tingkatan *maqashid syari’ah,* yaitu: *pertama, maqashid al-dharuriyat* (tujuan primer) yang dimaksudkan untuk memelihara lima unsur pokok kehidupan manusia tersebut. *Kedua, maqashid hajjiyat* (tujuan sekunder), maksudnya untuk menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap lima unsur pokok menjadi lebih baik lagi. *Ketiga, maqasid al-tahsiniyat* (tujuan tersier), maksudnya agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan pemeliharaan lima unsur pokok tersebut.[[36]](#footnote-36)

Agar lebih mudah dalam memahami konsep maqashid syari’ah beserta tingkatan kebutuhannya, berikut ini akan dijelaskan tentang ke lima pokok kemaslahatan dengan peringkatnya masing-masing:[[37]](#footnote-37)

1. Memelihara agama; memelihara agama berdasarkan kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat.
2. *Dharuriyat*: memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang primer. Seperti melaksanakan shalat 5 waktu. Kalau shalat diabaikan maka terancamlah eksistensi agama.
3. *Hajiyyat*: melaksanakan ketentuan agama dengan maksud menghindari kesulitan. Contohnya seperti adanya syari’at *rukhshah* bagi para musafir dalam menjalankan perintah shalat dengan kebolehan meng*qashar*nya, dan masih banyak lagi contoh lainnya.
4. *Tahsiniyat*: yaitu mengikuti perintah agama guna menjunjung tinggi martabat manusia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajiban terhadap Tuhan. Misalnya memelihara kebersihan badan, pakaian dan tempat tinggal. Pengelompokan di atas tidak mengandung arti bahwa yang termasuk *tahsiniyyat* itu dianggap tidak penting. Karena kelompok ini akan menguatkan kelompok hajiyyat dan dharuriyyat. Misalnya menjaga kebersihan badan, pakaian dan tempat dari kotoran dan najis pada saat shalat dapat mempengaruhi keabsahan shalat.
5. Memelihara jiwa; memelihara jiwa berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi 3 peringkat:
6. *Dharuriyyat*, contohnya seperti seperti memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup.  Kalau kebutuhan pokok ini diabaikan,  maka akan berakibat terancamnya eksistensi manusia.  Misalnya dalam keadaan kelaparan  dan tidak ada makanan lain selain makanan haram seperti daging babi,  maka   dalam keadaan ini,   demi menjaga hidupnya seseorang boleh memakannya; akan tetapi hanya sebatas untuk mempertahankan hidupnya.
7. *Hajiyyat*, contohnya seperti diperbolehkannya  membunuh  binatang yang dihalalkan untuk memperoleh kenikmatan makanan yang lezat dan halal.  Perbuatan seperti ini jika tidak dilakukan tidak sampai mengancam eksistensi manusia,  hanya saja dapat mempersulit manusia (oleh karena  mencari makanan yang lezat menjadi lebih terbatas).
8. *Tahsiniyyat*, contohnya seperti misalnya kegiatan yang berhubungan dengan kesopanan atau etika yang menjadikan kegiatan makan menjadi bernilai ibadah,  dan sama sekali kegiatan tersebut jika tidak dilakukan tidak akan mengancam eksistensi manusia ataupun mempersulit kehidupannya
9. Memelihara akal; memelihara akal berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi 3 peringkat:
10. *Dharuriyyat.* Contohnya seperti haramnya mengkonsumsi minuman keras.  jika ketentuan ini tidak dipatuhi,  maka akan mengancam eksistensi akal manusia karena meminum minuman keras  dapat merusak akal manusia
11. *Hajiyyat*, Contohnya seperti anjuran menuntut ilmu.  jika anjuran menuntut ilmu tersebut diabaikan,  tidak akan sampai merusak akal manusia,  akan tetapi akan mempersulit hidup manusia.  oleh karena manusia senantiasa membutuhkan ilmu pengetahuan agar ia dapat hidup dengan sempurna dan tidak tergilas oleh  zaman yang senantiasa berkembang  dan dengan ilmu pengetahuan manusia dapat memperoleh  petunjuk pada kebenaran dan keselamatan.
12. *Tahsiniyyat*, Contohnya seperti menghindari perbuatan menghayal atau menonton serta mendengarkan sesuatu yang tidak berfaedah.  Hal ini erat kaitannya dengan etiket dan tidak mengancam jam eksistensi akal secara langsung.
13. Memelihara keturunan; memelihara keturunan berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi 3 peringkat:
14. *Dharuriyyat*, Contohnya seperti larangan berbuat zina dan perintah melakukan pernikahan.  Jika institusi pernikahan diabaikan dan perbuatan zina dibiarkan merajalela hal tersebut pasti mengancam eksistensi keturunan.
15. *Hajiyyat*, contohnya seperti  larangan berdua-duaan di tempat sepi dengan lawan jenis yang bukan mahramnya. contoh lainnya adalah dibolehkannya perceraian sebagai jalan terakhir bagi pasangan suami istri jika keharmonisan rumah tangga sudah tidak bisa dipertahankan lagi.
16. *Tahsiniyyat*, Contohnya seperti anjuran menjaga pandangan menghindari pornografi.
17. Memelihara harta. memelihara harta berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi 3 peringkat:
18. *Dharuriyyat*, Contohnya seperti dibolehkannya jual beli sebagai tata cara pemilikan harta yang sah, serta larangan riba dalam bertransaksi dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara-cara yang tidak sah, seperti mencuri, merampas, korupsi, dan lainnya. jika ketentuan tersebut dilanggar akan mengancam eksistensi harta.
19. *Hajiyyat*, Contohnya seperti dibolehkannya jual beli *salam* (pemesanan) jika tidak dilakukan kegiatan jual beli *salam* tidak akan sampai mengancam eksistensi harta hanya saja jika tidak dilakukan kemungkinan akan mempersulit orang yang memerlukan modal atau memiliki keterbatasan modal dalam berdagang
20. *Tahsiniyyat*, Contohnya seperti ketentuan  atau keharusan berbuat jujur dalam bertransaksi. hal ini berkaitan dengan etika berbisnis dan berpengaruh pada sah tidaknya transaksi tersebut.

Urutan peringkat kebutuhan di atas mulai dari *dharuriyyat, hajiyyat* dan *tahsiniyyat* didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya.  Urutan peringkat ini akan terlihat tingkat urgensinya manakala kemaslahatan yang ada pada masing-masing peringkat satu sama lain bertentangan. Dalam hal ini peringkat *dharuriyat* yang menempati urutan pertama kemudian disusul oleh peringkat *hajiyyat* barulah yang terakhir adalah peringkat  *tahsiniyyat*.  Memelihara kebutuhan *dharuriyat* merupakan bentuk pemeliharaan terhadap kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia yang menurut As-Syatibi ada lima hal pokok seperti telah dijelaskan di atas.  Jika tidak terpenuhi kebutuhan *dharuriyat* di atas maka akan mengancam eksistensi kelima hal pokok di atas. Berbeda dengan kelompok *dharuriyat,* kebutuhan *hajiyyat* tidak termasuk kebutuhan yang esensial melainkan Kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan dalam hidupnya.  Jika  kebutuhan *hajiyyat* ini tidak terpenuhi tidak akan sampai mengancam eksistensi kelima hal pokok di atas akan tetapi dapat mempersulit manusia dalam kehidupannya.  Sementara kebutuhan *tahsiniyat* merupakan penyempurna dari kebutuhan *dharuriyat* dan hajiyyat, sehingga apabila kebutuhan *tahsiniyyat* tidak terpenuhi tidak akan sampai mengancam eksistensi kelima hal pokok di atas atau bahkan mempersulit manusia.  Kebutuhan tersier hanyalah berkaitan dengan kepatutan dan etika; akan tetapi kebutuhan tahsiniyyat ini kadangkala juga menjadi syarat dan berpengaruh pada keabsahan dalam memenuhi kebutuhan *dharuriyyat* dan *hajiyyat*. [[38]](#footnote-38)

Menurut syatibi penetapan kelima tujuan pokok di atas, didasarkan pada dalil-dalil yang ada di dalam Al-Quran dan hadis.  Ayat-ayat Al-Quran yang dijadikan dasar pada umumnya adalah ayat-ayat *makkiyah* yang tidak di*nasakh* dan ayat-ayat *madaniyah* yang menguatkan ayat-ayat *makkiyah*.  misalnya ayat tentang perintah shalat, larangan membunuh,  larangan mabuk-mabukan,  larangan berzina serta larangan memakan harta orang lain dengan cara yang tidak dibenarkan (bathil).[[39]](#footnote-39)

1. **Pola Penyerapan Hukum Islam Ke Dalam UU No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal**

Sebelum berbicara mengenai pola penyerapan fikih produk halal ke dalam UU No 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal, peneliti mencoba mengantarkan pada persoalan tersebut melalui pola penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional di Indonesia. Apabila dilihat dari sisi historis, pola penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional sempat mengalami pasang surut. Dalam perspektif Lodwijk Willem C. Van Den Berg, seorang antropolog yang *concern* di bidang hukum Islam dan pernah tinggal di Indonesia pada tahun 1870-1887, Ia mengatakan bahwa sebelum kedatangan pemerintah kolonial Belanda bagi umat Islam telah berlaku penuh hukum Islam. Sebab mereka telah memeluk agamanya walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan. Hukum Islam telah mengubah pola pikir dan pandangan kesadaran masyarakat Indosesia hingga mereka menjadikannya hukum Islam sebagai hukum adat dan prilaku keseharian. Teori Van Den Berg ini kemudian dikenal dengan istilah Teori Receptie in Complexu.

Dalam perkembangannya, Teori *Receptie in Complexu* ini ditentang oleh Christian Snouck Hurgronye, yang pada saat itu berprofesi sebagai penasihat pemerintah Hindia Belanda (1898) dengan teori receptie-nya. Melalui teorinya itu, Hurgronye menyatakan bahwa bagi orang Indonesia pada dasarnya berlaku hukum adat; hukum Islam akan berlaku jika norma hukum Islam diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat. Teori receptie ini kemudian mendapatkan penguatan dan pengembangan oleh Van Vollenhoven dan Ter Haar Barn.

Menurut Alfian[[40]](#footnote-40), teori *receptie* berpijak pada asumsi dan pemikiran bahwa jika orang-orang pribumi mempunyai kebudayaan yang sama atau dekat dengan kebudayaan Eropa, maka penjahahan atas Indonesia akan berjalan dengan baik dan tidak akan timbul guncagan-guncangan terhadap kekuasaan pemerintah Hindia Belanda. Oleh karena itu, pemerintah Belanda harus mendekati golongan-golongan yang akan menghidupkan hukum adat dan memberikan dorongan kepada mereka, untuk mendekatkan golongan hukum adat kepada pemerintahannya. Snouck dengan dasar teori ini telah berhasil meminimalisasi hukum Islam dari masyarakat Indonesia. Hukum Islam ditekan menjadi hukum rakyat rendahan dan tersubordinasi.

Para ahli hukum Indonesia mencermati betul teori resepsi tersebut yang mengakibatkan masyarakat Indonesia menjauhi hukum Islam. Salah satu yang menentangnya adalah Hazairin dalam bukunya *Tujuh Serangkai Tentang Hukum Islam.* Ia berpendirian bahwa setelah Indonesia meproklamirkan kemerdekaan pada tanggal 17 Aggustus 1945 melalui Pasal 2 Aturan Peralihan Undang-undang Dasar 1945 yang menyatakan hukum warisan kolonial Belanda yang mendasarkan pada Teori Receptie dianggap tidak berlaku lagi karena jiwanya bertentangan dengan undang-undang Dasar 1945. Menurutnya, Teori Receptie harus exit karena bertentangan dengan Al-Qur’an dan As-Sunnah. Hazairin menyebutnya Teori Receptie adalah Teori ‘Iblis’.[[41]](#footnote-41)

Berdasarkan atas pemikiran dan penentangannya terhadap teori resepsi, Hazairin memberikan kongklusi bahwa:[[42]](#footnote-42)

1. Teori *Receptie* dianggap tidak berlaku dan harus *exit* dari tata hukum negara Indonesia sejak tahun 1945
2. Sesuai dengan UUD 1945 pasal 29 ayat 1, maka Indonesia berkewajiban membentuk hukum nasional yang salah satu sumbernya adalah hukum agama
3. Sumber hukum nasional itu selain agama Islam, juga agama lain bagi pemeluk agamanya masing-masing, baik dibidang hukum perdata maupun hukum pidana sebagai hukum nasional[[43]](#footnote-43).

Pemikirian Hazairin di atas sangat penting untuk dijadikan pedoman dalam mengembalikan pemurnian hukum Islam yang sejalan dengan ajaran tentang penaatan hukum. Memperkuat teori Penaatan Otoritas Hukum dan juga mempertajam teori *receptie in complexu* yang disampaikan oleh para ahli Belanda tentang kebijakannya terhadap hukum islam.

Selanjutnya, Sayuti Thalib mengemukakan pendapat yang senada dengan Hazairin melalui teorinya yang dikenal dengan teori *receptio a contrario.* Disebut demikian karena teori ini memuat tentang kebalikan (*contra*) dari teori *receptie*. Teori ini muncul berdasarkan hasil penelitian terhadap hukum perkawinan dan kewarisan yang berlaku saat itu. Di antara poin-poin pemikirannya adalaha sebagai berikut:[[44]](#footnote-44)

1. Bagi orang Islam berlaku hukum Islam
2. Hal tersebut sesuai dengan keyakinan dan cita-cita hukum, cita-cita bathin dan moralnya,
3. Hukum adat berlaku bagi orang Islam jika tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam.

Sayuti Thalib berpendapat bahwa di Indonesia dengan dasar hukum Pancasila dan UUD 1945, semestinya orang yang beragama menaati hukum agamanya, sesuai dengan sila “Ketuhanan Yang Maha Esa.” Terhadap aturan-aturan lain, hukum adat misalnya, aturan-aturan itu dapat diberlakukan bagi orang Islam kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Ichtijanto[[45]](#footnote-45), seorang dosen pengajar mata kuliah kapita selekta Hukum Islam dan Sejarah Hukum Islam di Fakultas Pascasarjana di Universitas Indonesia (UI) juga turut mewarnai konstalasi pemikiran berlakunya Hukum Islam di Indonesia. Ia mengemukakan sebuah teori yang terkait dengan hukum Islam yang dikenal dengan teori eksistensi. Teori ini menerangkan tentang adanya hukum Islam di dalam hukum nasional. Teori ini mengungkapkan bentuk eksistensi hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional, bunyi dari teori ini adalah sebagai berikut :

1. Hukum Islam merupakan integral dari hukum nasional Indonesia.
2. Keberadaaan, kemandirian, kekuatan dan wibawanya diakui oleh hukum nasional serta serta diberi status sebagai hukum nasional.
3. Norma-norma hukum Islam (agama) berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia.
4. Sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia.

Bentuk eksistensi seperti yang sudah dijelaskan di atas merupakan ekses dari fakta sosio yuridis eksistensi hukum Islam di Indonesia jika kita review kembali catatan sejarah perkembangan bangsa Indonesia. Mulai dari rumusan *Jakarta Charter* dengan dasar *ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya*, yang kemudian dirubah dalam arti yang lebih luas demi kepentingan nasional pada tanggal 18 Agustus 1945 diganti dengan redaksi “Ketuhanan yang maha esa”, pembukaan UUD 1945 berikut pasal 29 ayat 1 dan 2, GBHN yang senantiasa mengharapkan agama tidak hanya hanya terletak di wilayah personal tapi juga harus masuk di wilayah komunal dan hasil penelitian hukum yang mengindikasikan adanya hasrat untuk merujuk pada hukum Islam.[[46]](#footnote-46)

Pembentukan hukum Islam ke dalam hukum nasional ditandai dengan masuknya beberapa aspek hukum Islam ke dalam undang-undang, baik yang langsung menyebutkannya dengan istilah hukum Islam maupun tidak. Tujuan dari dimasukkannya hukum Islam ini adalah menemukan kesesuaian antara hukum Islam dengan hukum nasional. Dengan sendirinya ketegangan-ketegangan pemeluk agama Islam terhadap tanah airnya bisa diminimalisir. Mutlak diperlukannya usaha pembentukan hukum Islam di Indonesia ini karena dalam catatan statistik merupakan kelompok mayoritas, tapi harus melihat sisi heteroginitas bangsa dari berbagai agama. Menurut Ali Yafie, upaya memperjuangkan hukum Islam ke dalam hukum nasional dalam arti hukum positif untuk memenuhi kebutuhan rakyat Indonesia perlu dipikirkan kembali.[[47]](#footnote-47) Terlebih lagi belakangan sejak dibukannya pintu demokrasi pasca reformasi upaya pembuatan *Darut Taqnin* yaitu periode hukum Islam yang mengharuskan hukum tersebut mendapat porsi lebih banyak dalam kepentingan nasional. Diiringi dengan perlu diolahnya kembali fiqh agar bisa terintegrasi dalam peraturan perundang-undangan. Pembentukan hukum Islam ke dalam hukum nasional hanya sebatas pada hukum yang pelaksanaannya memerlukan bantuan kekuasaan negara dan berkorelasi dengan ketertiban umum, seperti kekuasaan peradilan, pernikahan, perbankan syariah, sertifikasi halal, dan lain sebagainya.

Namun, sekali lagi upaya penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional tidak boleh hanya dilakukan secara tekstual dan mengedepankan otoritarianisme mayoritas. Upaya tersebut harus diimbangi dengan perspektif maqashid syari’ah yaitu dengan cara memperjuangkan hukum Islam dari nilai-nilai universal yang terkandung di dalamnya demi mencapai kemaslahatan. Upaya tersebut sebangun dengan pola penyerapan hukum Islam yang ditawarkan An-Na’im.

An-Naim[[48]](#footnote-48) berpendapat, pola ideal dalam proses transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional adalah dengan pola nasionalisasi hukum Islam, bukan pola Islamisasi hukum nasional yang cenderung ortodoks. Menurut An-Na’im pola nasionalisasi hukum Islam adalah upaya mengharmonisasikan hukum Islam dengan hukum nasional secara transformatif-kontekstual. Yang tidak mengedepankan simbol-simbol Islam dalam produk perundang-undangannya, akan tetapi substansinya adalah diadopsi dari hukum Islam namun menggunakan simbol nasional. Sedangkan untuk pola yang ke dua menurut An-Naim adalah pola Islamisasi hukum nasional yaitu sebuah upaya memasukkan hukum Islam secara normatif ke dalam hukum nasional, yang lebih mengedepankan ego sektoral keislaman eksklusif dan mengabaikan pluralitas masyarakat Indonesia yang heterogen.[[49]](#footnote-49)

Konsekuensi dari pola ini akan melahirkan Islam *symbolic* yang tidak ramah lingkungan dalam konteks keindonesiaan.[[50]](#footnote-50) Bahkan Khalid Aboul Fadl juga mengungkapkan konsep yang senada, bahwa pemaksaan produk fiqih yang tekstual akan melahirkan sebuah hukum Islam yang otoritarianisme. Yang dalam operasionalisasi dan implementasi hukumnya selalu bersifat represif.[[51]](#footnote-51)

Kedua pola yang ditawarkan oleh An-Naim tersebut, dalam konteks keindonesiaan UU No 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal merupakan produk ideal yang layak djadikan sebagai *role model* karena proses transformasinya yang unik dan distingtif. Tidak sebagaimana yang terjadi dalam proses transformasi zakat, haji dan wakaf dalam bentuk Undang-undang. Yang sumbernya dari hukum Islam dan juga diperuntukkan untuk ummat Islam dalam konteks nasional. Berbeda halnya dengan proses lahirnya undang-undnag jamian halal yang sumbernya dari hukum Islam namun diperuntukkan untuk semua produsen baik dalam konteks nasional dan internasional. Sehingga legislasi jaminan produk halal merupakan *condiitio sine quanon* yang harus diperhatikan oleh pemerintah dalam rangka memberikan kepastian hukum kepada konsumen yang mayoritas beragama Islam.

**Dalam prespktif yuridis, legislasi jaminan produk halal dapat dimaknai sebagai representasi tanggung jawab negara dalam upaya memberikan perlindungan kepada warga negaranya. Karena negara secara konstitusional mempunyai kewajiban melindungi hak rakyatnya untuk** melaksanakan keyakinan dan ajaran agamanya tanpa ada hambatan dan gangguan, sebagaimana termaktub dalam Undang Undang Dasar 1945 Pasal 28 E ayat (1) : “*Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali”*; dan Pasal 29 ayat (1) yang berbunyi: *“Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa” ayat (2) :” Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”*

Hak untuk menjalankan keyakinan dan ajaran agama ini sebagaimana **hak asasi manusia, hak mendapat perlindungan hukum dan persamaan hak dan kedudukan dalam hukum, serta hak untuk memperoleh kehidupan yang layak; dengan demikian adalah hak** setiap warga negara republik Indonesia, yang dijamin oleh konstitusi. Umat islam Indonesia sebagai bagian dari warga negara Indonesia tentu juga memiliki hak konstitusional untuk memperoleh perlindungan hukum dalam menjalankan keyakinannya tersebut.

Legislasi fikih produk halal dalam UU atau *qanun* memang belum pernah disinggung dalam diskursus fikih klasik. Hal ini mungkin karena kondisi pada saat itu belum membutuhkan untuk mengundangkan suatu aturan tentang fikih produk halal. Pada saat itu makanan, obat-obatan dan kosmetik yang beredar tidak sebanyak dan sekompleks seperti saat ini. Namun, kondisi modern saat ini sangat berbeda dengan kompleksitas permasalahan masyarakat tak terkecuali dalam hal mengetahui status kehalalan suatu produk.. Makanan, minuman, obat-obatan, kosmetik dan lain sebagainya yang beredar di masyarakat luas.

Lanskap inilah yang menjadikan UU JPH sebagai produk perundang-undangan yang distingtif. Satu sisi, keberadaannya mencerminkan pola Islamisasi hukum nasional sebab, harus diakui bahwa kehadiran UU ini merupakan bentuk jawaban konstitusional dari mayoritas muslim Indonesia. Namun, di lain sisi keberadaannya juga mencerminkan pola nasionalisasi hukum Islam, sebab substansi yang terkandung di dalam UU JPH mengadopsi nilai-nilai hukum Islam yang diberlakukan secara nasional.

1. **Pola Penyerapan Fikih Produk Halal Ke Dalam UU No. 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal Dalam Perspektif Maqashid Syari’ah**

Setelah memahami tentang pola penyerapan hukum Islam ke dalam UU JPH sebagaimana dijelaskan di atas, maka selanjutnya akan dibahas mengenai tinjauan *maqashid syari’ah* terhadap pola penyerapan hukum Islam ke dalam UU JPH. *Maqashid* *syariah* sendiri diartikan sebagai nilai dan makna yang dijadikan tujuan yang hendak direalisasikan oleh *syari’* (pembuat hukum) di balik pembuatan syariat dan hukum yang diperoleh melalui penelitian mujtahid terhadap teks-teks syariah. Secara sederhana istilah *maqashid* *syariah* bisa difahami sebagai tujuan hukum dalam Islam. Maqashid syari’ah sendiri merupakan kajian yang utama dalam mengkaji filsafat hukum Islam.

Sebagai tujuan di balik penetapan hukum, maka *maqashid* *syariah* memiliki sandaran yang kuat baik dari al Qur’an maupun hadis Nabi yang *nash*-nya senantiasa menegaskan nilai-nilai, tujuan, *illat* dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Terdapat sekian ayat yang menjadi bukti adanya tujuan di balik penetapan hukum, misalnya saja, salah satu ayat yang terdapat dalam surat al Baqarah yang menegaskan bahwa kewajiban berpuasa adalah dalam rangka menuju ketakwaan.[[52]](#footnote-52) Begitu pula dalam hadits nabi banyak riwayat yang menegaskan nilai dan tujuan di balik syariatNya.

Benih-benih pemikiran tentang *maqashid syari’ah* telah ada sejak awal perkembangan hukum Islam. Menurut Raisuni, barangkali orang yang paling awal menggunakan kata *maqashid* dalam judul karyanya adalah Turmudzi al Hakim (w. 320 H) dalam bukunya *Al Shalatu wa Maqashiduha* dan *al Haj wa Maqashiduha.* Namun demikian, jika ditelusuri karya-karya yang sudah membahas tentang *maqashid syari’ah*, maka jauh sebelum Turmudzi, Imam Malik (w. 179 H) dalam *Muwattha*’-nya sudah menuliskan riwayat yangmenunjuk pada kasus penggunaan *maqashid* pada masa sahabat.Kemudian setelah itu diikuti oleh Imam Syafi’i (w. 204 H) dalamkaryanya, *Al Risalah* yang menyinggungpembahasan mengenai *ta’lil al ahkam* (pencarian alasan pada sebuah hukum),sebagian *maqashid kulliyyah* seperti *hifzhu al nafs* dan *hifzhu al mal* yangmerupakan cikal bakal bagi tema-tema ilmu *maqashid*. Setelah Imam Syafi’i, muncullah Turmudzi al Hakim yang kemudian al Qaffal al Kabir (w. 365 H) dalam kitabnya *Mahasin Al Syara’i fi Furu’i asy Syafi’iyah Kitab fi Maqashid al Syariah* .

Perkembangan berikutnya adalah hadirnya Abul Hasan al Amiri (w. 381) dalam kajian *maqashid syariah* dan telah menyumbangkan pemikiran tentang lima hal pokok yang terealisasikan dalam rangka membangun kehidupan individu dan kehidupan social, yaitu, *mazjaratu qatlin nafs* (sanksi hukum untuk pembunuhan jiwa), *mazjaratu akhd al mal* (sanksi hukum terhadap perampasan harta), *mazjaratu hatk al satri* (sanksi hukum terhadap pembuka aib), *mazjaratu thalb al ‘irdh* (sanksi hukum terhadap penodaan kehormatan), dan *mazjaratu khal’u al baydhah* (sanksi hukum untuk pelepasan kehormatan dan ketulusan). Kemudian diikuti oleh Imam al Haramayni Abdul Malik al Juwaini yang telah berhasil memaparkan dasar-dasar *maqashid* *syariah* dengan membagi maslahah ke dalam tiga tingkatan secara hirarkis, yaitu *Dharuriyat, Hajiyat dan Tahsiniyat*.[[53]](#footnote-53)

Konsep *Dharuriyat* ini kemudian dijabarkan secara rinci oleh Imam al Ghazali. Pemeliharaan terhadap *al umur al dharuriyah* dalam kehidupan manusia berarti memelihara hal-hal yang menjadi sendi eksistensi kehidupan manusia. Kategori *al umur al dharuriyah* adalah memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara kehormatan atau keturunan, dan memelihara harta.[[54]](#footnote-54) Nama lain yang tercatat sebagai generasi pemikir *maqashid* adalah Ibnu Rusyd, Abu Bakar ibn ‘Arabi, Fakhrudin al Razi, Syaifudin al ‘Amidi, Izzudin ibn Abdil Salam, Shihabudin al Qarafi, Najmudin al Thufi, Ibnu Taymiyah dan Ibnu Qayyim al Jauziyah. Namun yang perlu dicatat, dalam era ini, *Maqashid* *Syariah* belum menjadi tema besar dan kajian mandiri melainkan bagian integral dari kajian *ushul fiqh*. Selain itu, kata *maqashid* syariah tidak menjadi bagian judul dari kitab-kitab karya mereka. Ia mengalami proses metamorfosis sempurna dengan hadirnya Imam al Syathibi yang juga dikukuhkan sebagai *the father of* *maqashid*.[[55]](#footnote-55) Setelah itu dilanjutkan oleh Ibnu ‘Asyur dengan karyanya *Maqashid Syariah Islamiyah* yang kehadirannya seakan menghidupkan kembali kajian yang telah lama terhenti sejak masa Syathibi.[[56]](#footnote-56)

Pasca Ibnu ‘Asyur, lahirlah berbagai karya dalam bidang *maqashid* *syariah* yang antara lain Ahmad Raisuni dengan karya *Nadhariyyatul Maqashid ‘Inda al Imam al Syathibi*; Hammadi al Ubaidhi, *al Syathibi wa Maqashid al Syari’ah*; Abdurrahman Zaid al Kailani, *Qawaid al Maqashid ‘Inda al Imam al Syathibi*; Abdul Munin Idris, *Fikru al Maqashid ‘Inda al Syathibi min Khilal Kitab al Muwafaqat*; Abd Majid Najar, *Masalik al Kasyf ‘an Maqashid al Syari’ah Baina al Syathibi wa Ibn ‘Asyur; Jailani al Marini*, *al Qawaid al Ushuliyyah ‘Inda al Syathibi*; serta Basyir Mahdi al Kabisi, *al Syathibi wa Manhajatuhu fi Maqashid al Syari’ah* dan *Habib Iyad dalam Maqashid al Syari’ah fi Kitab al Muwafaqat li al Syathibi*. Begitu pula Jasser Auda yang telah melahirkan karya, *Maqashid* *Syariah as Philosophy of Islamic Law: System Approach.*

Teori maqasid al-syari’ah dibangun di atas premis yang sangat meyakinkan bahwa semua hukum syari’ah ditetapkan dalam satu tujuan . Syari’ah diberlakukan bukan untuk diri sendiri tetapi mengabdi untuk kepentingan diluar dirinya yaitu, kemaslahatan manusia. Kemaslahatan manusia paling pokok dan bersifat universal yang menjadi tujuan utama ditetapkannya syari’ah adalah kebebasan beragama, keselamatan jiwa, keselamatan akal, kehormatan keluarga dan keamanan harta benda. Kemaslahatan manusia itu akan selalu berkembang sesuai dengan perkembangan zamannya. Begitu pula dengan maqasid al-syari’ah, konsep tersbut juga akan berkembang sesuai dengan kemaslahatan umat manusia. Dari uraian tersebut jelas terungkap, bahwa Hukum Islam dalam pembentukannya pasti mempertimbangkan *maqasid al-syariah*, sebab maqasid syari’ah merupakan *behind motive* dari ditetapkannya sebuah Hukum.

Tujuan utama dari penyerapan Hukum Islam ke dalam UU JPH adalah untuk menjaga agama (*hifdz al-diin*). Menurut Ghazali, negara memiliki peran vital untuk menjaga agama, sementara pada waktu yang bersamaan, agama mempunyai peran yang cukup signifikan dalam memberikan spirit ruh bagi tegaknya sebuah negara. Bila dilihat dari kedua fungsi tersebut, maka upaya legislasi fikih produk halal ke dalam UU JPH adalah implementasi praksis dari apa yang dikemukakan oleh Ghazali. Bahkan dalam tinjauan maqashid syari’ah peran negara dalam menjaga agama, dalam hal ini legislasi UU JPH merupakan sesuatu yang *dlaruri*. Sebab, jika negara tidak hadir dalam rangka memberikan jaminan konstitusional kepada kebutuhan mayoritas muslim di Indonesia untuk mendapatkan informasi makanan, obat-obatan dan kosmetik yang halal, maka negara dianggap telah kehilangan fungsi *hirasah*-nya.

Dalam Perspektif Al-Syatibi, maqashid syari’ah dimaknai sebagai tujuan primer dibalik teks-teks hukum yang disyariatkan dalam hukum Islam. Tujuan hukum tersebut kemudian dikenal dengan *kulliyatul khamsah,* yaitu *Hifdzu al-din, hifdzhu al-nafs, hifdzhu al-‘aql, hifdzu al-nasl* dan *hifdzu al-mal.* Dari lima tujuan pokok hukum Islam tersebut, semuanya diorientasikan sebagai upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah terjadinya kerusakan dan kemudharatan. Bila dikaitkan dengan pola Islamisasi Jaminan Produk Halal ke dalam hukum Nasional, maka upaya tersebut merupakan ekspresi untuk menjaga kelestarian agama dalam bentuk menyediakan produk-produk halal yang beredar di negara Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Pola Islamisasi Jaminan Produk Halal ke dalam hukum Nasional tersebut juga bisa dimaknai sebagai upaya prevensi beredarnya produk-produk yang diharamkan tanpa ditandai dengan label dan status keharaman yang jelas. Sebab jika tidak, efek kemafsadatan yang ditimbulkan dari beredarnya produk yang tidak jelas status kehalalannya tersebut akan mencederai *hifdzhu al-din* sebagai puncak hierarkis *maqashid* *syari’ah* yang terkonfigurasi dalam *kulliyatul khamsah* di atas.

Selain *hifdzu al-din* terdapat juga *hifdzu al-‘aql* yang terancam eksistensi pemeliharaannya jika Negara tidak hadir untuk men-*take over* manajemen distribusi peredaran produk-produk makanan, minuman, obat-obatan, kosmetik dan lain sebagainya. Dengan adanya regulasi yang jelas terkait manajemen distribusi disertai dengan status kehalalan suatu produk tersebut, maka hal ini akan membantu melindungi umat Islam dari mengkonsumsi barang yang haram dan memungkinkan mengancam terpeliharanya *hifdzu al-‘aql.*

Dalam perspektif ulama klasik, *hifdzu al-‘aql* ilustrasinya kerapkali dihubungkan dengan khamr, dan obat-obatan terlarang yang bisa merusak potensi akal sebagai navigator manusia menentukan yang *haq* dan yang *bathil*. Ketika konsumsi obat-obatan terlarang dan minuman keras tidak di atur, maka masyarakat Indonesia akan kehilangan filter pembeda antara yang *haq* dan *bathil* tersebut, hal tersebut dapat membahayakan masa depan peradaban manusia. Pada momentum inilah, pola penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional melalui Islamisasi jaminan produk halal ke dalam hukum nasional dianggap kompatibel dengan spirit maqashid syari’ah yang digagas oleh ulama klasik.

Pada waktu yang bersamaan, dalam persepktif kontemporer, maqashid syari’ah tidak hanya dipahami sebagai pemeliharaan terhadap kulliyatul khamsah. Namun, ada transformasi dari narasi pemeliharaan menuju narasi pengembangan. Seperti narasi pengembangan agama, pengembangan jiwa, pengembangan akal, pengembangan keturunan dan pengembangan harta. Bentuk transformasi dari narasi pemeliharaan menuju narasi pengembangan dalam konsep *maqashid syari’ah* kontemporer diekspresikan melalui pengembangan nilai-nilai hukum Islam ke dalam produk perundang-undangan baik dalam skala regional, nasional maupun internasional.

Islam sebagai agama *rahmatan lil ‘alamin* dengan nilai-nilai universalitasnya harus mampu dibuktikan bahwa eksistensinya *shalih li kuli zaman wa makan* (kompatibel di setiap ruang dan waktu). Maqashid Syari’ah merupakan sebuah perspektif yang tepat untuk dijadikan sebagai pijakan konseptual dalam membuktikan bahwa hukum Islam kompatibel di setiap ruang dan waktu. Dala konteks inilah Nuruddin Al-Khadimy menawarkan adanya ijtihad maqashidy selain ijtihad ushuly dan ijtihad furu’iy yang pernah dikembangkan oleh para ulama klasik. Ijtihad maqashidy dimaksudkan sebagai upaya sungguh-sungguh seorang mujtahid untuk mampu mengungkap dan menggali makna filosofis dari maksud disyari’atkannya hukum Islam. Al-Khadimy juga menambahkan bahwa seorang mujtahid maqashidy harus mengungkap pesan-pesan syari’ yang universal seperti nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, kesetaraan, kebaikan, dan lain sebagainya. Sehingga sebagai konsekuensinya ijtihad maqashidy tidak boleh bertentangan dengan nilai-nilai filosofis yang universal, tidak boleh bertentangan dengan nilai-nilai dan norma-norma global, *pun* juga tidak boleh bertentangan dengan norma hukum nasional.

Pada momentum inilah maqashid syari’ah perspektif Jasser Auda yang *based on philosophy and system* juga menarik untuk dijadikan sebagai optik untuk melihat pola penyerapan hukum Islam ke dalam UU JPH. Pola nasionalisasi hukum Islam dalam UU JPH dirasa tepat, jika dikaitkan dengan nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalam pola penyerapan hukum Islam tersebut. Sebab, pola nasionalisasi hukum Islam merupakan pola yang menekankan pada penyerapan nilai-nilai hukum Islam yang kompatibel dengan kultur keindonesiaan. Dalam perspektif an-Na’im, pola nasionalisasi berbeda dengan pola Islamisasi. Jika pola Islamisasi lebih menekankan penyerapan hukum Islam secara tekstual, maka pola nasionalisasi adalah upaya penyerapan hukum Islam secara substansialis dan filosofis. Dalam konteks nasionalisasi hukum Islam ke dalam UU JPH terlihat bahwa Undang-undang tersebut tidak dimaksudkan untuk kepentingan mayoritarianisme atas nama umat Islam *an-sich*, melainkan terdapat nilai-nilai keadilan untuk seluruh rakyat Indonesia. Sebab, pihak yang diuntungkan dari adanya UU JPH ini bukan hanya umat Islam yang sebagian besar berposisi sebagai konsumen, akan tetapi justru pihak yang paling diuntungkan dengan adanya UU JPH ini adalah para produsen besar yang kebanyakan dari mereka adalah notabenenya non muslim. Seperti perusahaan Indofood, Garuda food, Siantar food, Wings food, Sido Muncul, dan lain sebagainya.

Lanskap inilah yang merupakan ekspresi pengembangan *kulliyatul khamsah* yang menitikberatkan pada aspek pengembangan agama dan pengembangan harta. Dalam konteks modern memelihara agama saja tidak cukup, ia harus dikembangkan dalam bentuk perundang-undangan. UU JPH merupakan bentuk pengembangan agama menjadi sebuah regulasi nasional yang awalnya hanya tertuang dalam narasi-narasi kitab klasik. Pada saat yang bersamaan, lahirnya UU JPH merupakan bentuk upaya pengembangan harta. Indonesia sebagai negara mayoritas muslim sangat disayangkan potensinya karena hanya mampu menduduki peringkat 10 dari sisi produksi halal food. Padahal, dengan posisi Indonesia sebagai mayoritas muslim, harusnya Indonesia mampu menduduki peringkat teratas dalam memproduksi halal food tersebut. Lahirnya UU JPH merupakan salah satu upaya konstitusional pemerintah untuk meningkatkan produktivitas halal industry di Indonesia, yang belakangan marak diminati.

Dalam konteks global, banyak peneliti yang mengafirmasi bahwa produsen baik muslim maupun non muslim sangat diuntungkan dengan adanya labelisasi halal ini. Omset penjualan mereka meningkat drastis ketimbang sebelum mereka memberikan label halal pada produknya. Untuk melegitimasi hal ini ada baiknya jika jika kita mengaca pada negara tetangga seperti Thailand dan Australia, meskipun kedua negara tersebut merupakan negara yang minoritas Muslim namun pendapatan mereka dari mengekspor daging halal ke negara-negara muslim terbilang cukup besar. Hal ini menunjukkan bahwa bagi produsen pun labelisasi halal ini memberikan keuntungan tersendiri.

1. **Simpulan**

Berdasarkan tipologi yang dikemukakan oleh An-Naim tentang penyerapan hukum Islam ke dalam hukum Nasional, maka UU JPH merupakan pola penyerapan yang unik. Sebab, mencakup dua pola penyerapan hukum Islam sekaligus kedalamnya. Yaitu, pola Islamisasi hukum nasional dan pola nasionalisasi hukum Islam di sisi yang lain. Adapun yang menjadi indikator bahwa UU JPH tergolong pola Islamisasi hukum nasional dikarenakan di dalamnya banyak ditemui materi-materi yang diserap dari fikih produk halal serta kehadirannya merupakan bentuk jawaban konstitusional dari kebutuhan hukum mayoritas muslim Indonesia untuk mendapatkan informasi terkait kehalalan suatu produk. Sementara indikator bahwa UU JPH tergolog dalam pola nasionalisasi hukum Islam dikarenakan substansi yang terkandung di dalam UU JPH mengadopsi nilai-nilai hukum Islam yang diberlakukan secara nasional. Kedua pola penyerapan tersebut jika ditinjau dari perspektif maqashid syari’ah maka Pola Islamisasi Jaminan Produk Halal ke dalam hukum Nasional merupakan upaya Negara untuk memelihara kelestarian agama (*hifdz al-din*) dalam bentuk menyediakan produk-produk halal bagi penduduknya yang mayoritas muslim. Pada waktu yang bersamaan, pola penyerapan hukum Islam tersebut juga bisa dimaknai sebagai upaya pencegahan beredarnya produk-produk yang diharamkan tanpa ditandai dengan label dan status keharaman yang jelas. Sebab jika tidak, efek mudharat yang ditimbulkan dari beredarnya produk yang tidak jelas status kehalalannya tersebut akan mencederai *hifdzhu al-din..* Selain bertujuan memperkokoh hifdz al-din pola Islamisassi UU JPH juga dalam rangka melindungi umat Islam dari mengkonsumsi barang yang haram dan memungkinkan mengancam terpeliharanya *hifdzu al-‘aql;* Adapun Pola nasionalisasi hukum Islam dalam UU JPH dirasa tepat, jika dikaitkan dengan nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalam pola penyerapan hukum Islam tersebut. Sebab, pola nasionalisasi hukum Islam merupakan pola yang menekankan pada penyerapan nilai-nilai hukum Islam yang kompatibel dengan kultur keindonesiaan. Dalam konteks nasionalisasi hukum Islam ke dalam UU JPH terlihat bahwa Undang-undang tersebut tidak dimaksudkan untuk kepentingan mayoritarianisme atas nama umat Islam *an-sich*, melainkan terdapat nilai-nilai keadilan untuk seluruh rakyat Indonesia. Sebab, pihak yang diuntungkan dari adanya UU JPH ini bukan hanya umat Islam yang sebagian besar berposisi sebagai konsumen, akan tetapi justru pihak yang paling diuntungkan dengan adanya UU JPH ini adalah para produsen besar yang kebanyakan dari mereka adalah notabenenya non muslim.

**Daftar Pustaka**

Alfian (editor).*Segi-Segi Sosial Masyarakat Aceh*, (Jakarta: LP3S, 1997).

al Nawawi*,* Syaraf al Din. *Shahih Muslim bi Syar al Nawawi, Vol. 6* (Kairo: Darul Fajri li al Turats, 1999)

Al-Syatibi. *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari’a*. Kairo: Mustafa Muammad, n.d.

An-Na’im, Abdullah Ahmad. *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam (Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law),* diterjemahkan oleh Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani (Yogyakarta:Lkis, 1994).

Atmaja, Mochtar Kusama. *Konsep-Konsep Hukum Dalam Pembangunan Hukum Nasional,* (Bandung: Alumni, 2006)

Auda*,* Jasser. *Fiqh al Maqashid Inathat al Ahkam bi Maqasidiha* (Herndon: IIIT, 2007)

Azizy, Qodri. *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam Dan Hukum Umum*, (Jakarta: Teraju, 2004)

Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Syariah Menurut Al Syathibi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996)

Fanani, Muhyar. *Membumikan hukum Islam: nasionalisasi hukum Islam dan Islamisasi hukum nasional Pasca Reformasi,* Yogyakarta: Tiara wacana, 2009.

Ibn Zughaybah*,* Izzudin. *al Maqashid al ‘Amah li al al Syari’ah al Islamiyah* (Kairo: Dar al safwah, 1996)

Ichtijanto S.A., *Hukum Islam dan Hukum Nasional*. Jakarta: IND-HILL, 1990.

Jazuni, *Legislasi hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya, 2005)

Jauhar, Ahmad Al-Mursi Husain. maqashid syariah,terjemah khikmawati. (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2010)

Khaled M Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatiif, (*Jakarta: Serambi, 2004).

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al Syariah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010)

Muallim, Amir; dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta,UII Press,1999.

Muhyar Fanani, *Membumikan hukum Islam: nasionalisasi hukum Islam dan Islamisasi hukum nasional Pasca Reformasi,* Yogyakarta: Tiara wacana, 2009.

Rasyid, M Hamdan. *Peranan Undang-Undang Jaminan Produk Halal Dalam Menjamin Kehalalan Makanan Dan Minuman*, Jurnal Syariah edisi 3 November 2015, Lembaga Kajian Islam dan Hukum Islam Fakultas Hukum Universitas Indonesia. jakarta 2015.

Rohmah, Siti. “Rekonstruksi Teoritis Penyerapan Hukum Islam ke Dalam Hukum Nasional di Indonesia.” *Ijtihad : Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 12, no. 1 (June 11, 2018): 85. https://doi.org/10.21111/ijtihad.v12i1.2548.

Rosyadi, Rahmat, and M. Rais Ahmad. *Formalisasi Syariat Islam Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2006.

Supriyanti, Renny. “Pengantar Hukum Islam Dasar-Dasar Dan Aktualisasinya Dalam Hukum Positif.” Bandung: Widya Padjadjaran, 2011.

Thalib, Sayuti. *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*, Bina Aksara, 1980.

Umar, Hasbi. *Nalar Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007)

Zulham, *Justifikasi Intervensi Negara Atas Kelembagaan Sertifikasi Halal Terhadap Massive And Credential Products*, Jurnal Syariah edisi 3 November 2015,Lembaga Kajian Islam dan Hukum Islam Fakultas Hukum Universitas Indonesia. jakarta 2015.

1. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam Dan Hukum Umum*, (Jakarta: Teraju, 2004)*172* [↑](#footnote-ref-1)
2. Pembinaan hukum nasional dalam GBHN 1973 sampai dengan memasuki era reformasi pada tahun 1998, pada esensinya Indonesia merupakan Negara berkembang, selalu berusaha menjalankan pembangunan hukum nasional, yang dalam praktiknya sarat dengan nuansa dan pengaruh politik penguasa. Sebagai konsekuensi perubahan politik, memasuki era reformasi, iklim politik akan mengalami perubahan yang cukup signifikan. Setelah memasuki era reformasi, arah dan kebijakan hukum nasional yang juga sekaligus merupakan politik hukum nasional harus berlandaskan pada Garis Garis Besar haluan Negara (GBHN) tahun 1999, yang merupakan produk era reformasi. Dengan kata lain, berbicara mengenai arah kebijakan hukum nasional, haruslah diawali dan dilandasi dengan kehendak rakyat Indonesia dalam era reformasi yang tertuang dalam GBHN 1999: *Menata system hukum nasional yang menyeluruh dan terpadu dengan* mengakui dan menghormati hukum agama dan hukum adat *serta memperbaharui* *perundang-undangan warisan colonial dan hukum nasional yang diskriminatif, termasuk ketidakadilan gender dan ketidaksesuaiannya dengan tuntutan reformasi melalui program legislasi.* Arah kebijakan GBHN tersebut dapat dipahami bahwa pembangunan hukum nasional secara garis besar bersumber pada (a) Hukum Adat, (b) Hukum Agama (dalam hal ini hukum Islam), dan (c) hukum dari luar, khususnya dari dunia Barat. Memang pembahasan tentang ketiga sumber tersebut sebenarnya sudah diakui pula pada era Orde Baru, namun dilakukan dengan “malu-malu” atau bahkan berpura-pura dan penuh dengan kekhawatiran / ketakutan terhadap kekuasaan, oleh karena penguasa waktu itu sangat takut atau memusuhi hukum Islam. Hal ini terjadi, oleh karena selama kekuasaan pemerintahan Orba didominasi oleh doktrin “Islam phobia” (anti Islam), sebagai kelanjutan dari “Politik Islam” pemerintahan Belanda ketika menjajah Indonesia. Meskipun juga harus diakui, kemudian penguasa Orba berangsur-angsur mendekati Islam, namun sudah terlanjur menjadi kondisi yang tidak tertolong, yang berakhir dengan tergulingnya kekuasaan Orba pada awal tahun 1998, sebagai akibat gelombang reformasi. Tetapi tetap selama masa pemerintahan Orba tidak secara tegas hukum Islam diberi tempat dalam sistem hukum nasional*.* Mochtar Kusama Atmaja, *Konsep-Konsep Hukum Dalam Pembangunan Hukum Nasional,* (Bandung: Alumni, 2006), 1 [↑](#footnote-ref-2)
3. Rahmat Rasyadi, Rahmat Rosyadi and M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2006). h.9 [↑](#footnote-ref-3)
4. Jazuni, *Legislasi hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya, 2005), h, 7 [↑](#footnote-ref-4)
5. Rasyadi, Rahmat, *Formalisasi Syariat Islam Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia,* (Bogor: PT Ghalia Indonesia, 2006) h, 5 [↑](#footnote-ref-5)
6. Abdullah Ahmad An-Na’im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam (Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law),* diterjemahkan oleh Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani (Yogyakarta:Lkis, 1994). h, 17 [↑](#footnote-ref-6)
7. Muhyar Fanani, *Membumikan hukum Islam: nasionalisasi hukum Islam dan Islamisasi hukum nasional Pasca Reformasi,* Yogyakarta: Tiara wacana, 2009, h 178 [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibid*.* hal. 178 [↑](#footnote-ref-8)
9. Baca Khaled M Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatiif, (*Jakarta: Serambi, 2004). [↑](#footnote-ref-9)
10. Undang Undang Dasar 1945 Pasal 28 E ayat (1) : “Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali”. Pasal 29 ayat (1): “Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa” ayat (2) :” Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu” [↑](#footnote-ref-10)
11. *Maka* hendaklah *manusia itu memperhatikan makanannya*.Q.S.`Abasa/80: 24 [↑](#footnote-ref-11)
12. Katakanlah*: "Terangkanlah kepadaku tentang rezki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya Haram dan (sebagiannya) halal". Katakanlah: "Apakah Allah telah memberikan izin kepadamu (tentang ini) atau kamu mengada-adakan saja terhadap Allah ?"* Q.S. Yunus/10:59 [↑](#footnote-ref-12)
13. Beberapa ayat Al-Qur’an dengan frase *amar* (perintah) dengan tegas menunjukan wajibnya mengkonsumsi yang halal. “D*an makanlah makanan yang halal lagi baik dari apa yang Allah telah rezekikan kepadamu, dan bertakwalah kepada Allah yang kamu beriman kepada-Nya.* Q.S Al Maidah/5:88. “*Hai orang-orang yang beriman, makanlah di antara rezki yang baik-baik yang Kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika benar-benar kepada-Nya kamu menyembah”*. Q.S Al Baqoroh/2:172. ” *Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu”*. Q.S Al Baqoroh/2:168. [↑](#footnote-ref-13)
14. Zulham, *Justifikasi Intervensi Negara Atas Kelembagaan Sertifikasi Halal Terhadap Massive And Credential Products*, Jurnal Syariah edisi 3 November 2015,Lembaga Kajian Islam dan Hukum Islam Fakultas Hukum Universitas Indonesia. jakarta 2015,hlm 93-95. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Maqosid syariah* adalah tujuan ditetapkanya hukum Allah terhadap hamba-Nya. Inti dari *Maqosid syariah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat dan menolak *mudharat*. Lihat : Amir Muallim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*,(Yogyakarta,UII Press,1999) hlm 92 [↑](#footnote-ref-15)
16. *Maqosid syariah p*ertamakali di kemukakan Imam Juwayniy, yang kemudian dikembangkan oleh Al-Ghozali dan asy-Syatibi. Lihat :Ahmad Al-Mursi Husain Jauhar, maqashid syariah,terjemah khikmawati. (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2010). Hlm.XV [↑](#footnote-ref-16)
17. M Hamdan Rasyid, *Peranan Undang-Undang Jaminan Produk Halal Dalam Menjamin Kehalalan Makanan Dan Minuman*, Jurnal Syariah edisi 3 November 2015,Lembaga Kajian Islam dan Hukum Islam Fakultas Hukum Universitas Indonesia. jakarta 2015,hlm. 16 [↑](#footnote-ref-17)
18. M Hamdan Rasyid, *Peranan Undang-Undang Jaminan Produk Halal Dalam Menjamin Kehalalan Makanan Dan Minuman*, ……,hlm. 20 [↑](#footnote-ref-18)
19. *Ibid* [↑](#footnote-ref-19)
20. Siti Rohmah, “Rekonstruksi Teoritis Penyerapan Hukum Islam ke Dalam Hukum Nasional di Indonesia,” *Ijtihad : Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 12, no. 1 (June 11, 2018): 85, https://doi.org/10.21111/ijtihad.v12i1.2548. [↑](#footnote-ref-20)
21. Muhyar Fanani, *Membumikan hukum Islam: nasionalisasi hukum Islam dan Islamisasi hukum nasional Pasca Reformasi,* Yogyakarta: Tiara wacana, 2009, h 178 [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid*.* hal. 178 [↑](#footnote-ref-22)
23. Baca Khaled M Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatiif, (*Jakarta: Serambi, 2004). [↑](#footnote-ref-23)
24. Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al Syariah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 179. [↑](#footnote-ref-24)
25. Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syariah Menurut Al Syathibi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 61. [↑](#footnote-ref-25)
26. Jasser Auda*, Fiqh al Maqashid Inathat al Ahkam bi Maqasidiha* (Herndon: IIIT, 2007), h. 15. [↑](#footnote-ref-26)
27. Izzudin Ibn Zughaybah*, al Maqashid al ‘Amah li al al Syari’ah al Islamiyah* (Kairo: Dar al safwah, 1996), h. 45. [↑](#footnote-ref-27)
28. Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 120 [↑](#footnote-ref-28)
29. Hai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu bepuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa (QS. al Baqarah: 183). [↑](#footnote-ref-29)
30. Syaraf al Din al Nawawi*, Shahih Muslim bi Syar al Nawawi, Vol. 6* (Kairo: Darul Fajri li al Turats, 1999), h. 315*.* Riwayat tersebut berasal dari Ibn Umar ra. *Dia berkata: Nabi Muhammad SAW bersabda pada waktu terjadinya perang al Ahzab:* *Janganlah salah seorang dari kalian shalat Asar kecuali di perkampungan Yahudi Bani Quraydah*, *Maka sebagian sahabat Nabi Saw. telah* *mendapati waktu Asar di jalan (sebelum sampai di Bani* Quraydah*) lalu sebagian sahabat berkata: Kami tidak akan shalat sebelum sampai pada perkampungan yang ditunjuk oleh nabi. Sedangkan sebagian sahabat yang lainnya berkata kami tetap akan salat di jalan. Kemudian setelah itu diadukanlah kedua persoalan tersebut kepada Baginda Nabi namun nabi tidak menyalahkan satu kelompok sahabat dan membenarkan yang lainnya.* [↑](#footnote-ref-30)
31. Mawardi, *Fiqih Minoritas*, h. 190 [↑](#footnote-ref-31)
32. Mawardi, *Fiqih Minoritas*, h. 191-192 [↑](#footnote-ref-32)
33. Umar, *Nalar*, h. 123 [↑](#footnote-ref-33)
34. Mawardi, *Fiqih Minoritas*, h. 193 [↑](#footnote-ref-34)
35. *Ibid.*, h. 197. [↑](#footnote-ref-35)
36. Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari’a* (Kairo: Mustafa Muammad, n.d.). [↑](#footnote-ref-36)
37. Renny Supriyanti, “Pengantar Hukum Islam Dasar-Dasar Dan Aktualisasinya Dalam Hukum Positif” (Bandung: Widya Padjadjaran, 2011). [↑](#footnote-ref-37)
38. Supriyanti. [↑](#footnote-ref-38)
39. Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari’a*. [↑](#footnote-ref-39)
40. Alfian (editor), 1997, *Segi-Segi Sosial Masyarakat Aceh*, (Jakarta: LP3S,), 207-209. [↑](#footnote-ref-40)
41. H. Ichtijanto S.A., *Pengembangan Teori berlakunya Hukum Islam…h*.127. [↑](#footnote-ref-41)
42. H. Ichtijanto S.A., Op. Cit, hal.131. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ibid, 131 [↑](#footnote-ref-43)
44. Selengkapnya lihat, Sayuti Thalib, 1980, *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*, (Bina Aksara), 15-70 [↑](#footnote-ref-44)
45. H. Ichtijanto S.A., *Pengembangan Teori berlakunya Hukum Islam…*h.137. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Ibid*., 80-81. [↑](#footnote-ref-46)
47. Jazuni, Legislasi *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti,2005), 348-349 [↑](#footnote-ref-47)
48. Abdullah Ahmad An-Na’im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam (Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law),* diterjemahkan oleh Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani (Yogyakarta:Lkis, 1994). H, 17 [↑](#footnote-ref-48)
49. Muhyar Fanani, *Membumikan hukum Islam: nasionalisasi hukum Islam dan Islamisasi hukum nasional Pasca Reformasi,* Yogyakarta: Tiara wacana, 2009, h 178 [↑](#footnote-ref-49)
50. *Ibid.* hal. 178 [↑](#footnote-ref-50)
51. Kholed M Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatiif,* Jakarta: Serambi, 2004. [↑](#footnote-ref-51)
52. Hai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu bepuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa (QS. al Baqarah: 183). [↑](#footnote-ref-52)
53. Mawardi, *Fiqih Minoritas*, h. 191-192 [↑](#footnote-ref-53)
54. Umar, *Nalar*, h. 123 [↑](#footnote-ref-54)
55. Mawardi, *Fiqih Minoritas*, h. 193 [↑](#footnote-ref-55)
56. *Ibid.*, h. 197. [↑](#footnote-ref-56)