



Lembaga Kajian Islam dan Hukum Islam  
FAKULTAS HUKUM UNIVERSITAS INDONESIA



28 April 2014

Nomor : 001/U/Seminar/ Kajian /LKIH-FHUI/IV/2014

Hal : Undangan

Kepada Yth.

Zulham S. H. I., M. Hum.

(Akademisi Hukum Islam - Wakil Dekan Fakultas Syariah IAIN Medan)

di tempat

Dengan hormat,

Dalam rangka menggali lebih dalam mengenai urgensi dan isu-isu terkini pelaksanaan sertifikasi produk halal di Indonesia, maka Lembaga Kajian Islam dan Hukum Islam (LKIH) FHUI akan mengadakan Seminar Sertifikasi Produk Halal: Urgensi dan Polemik di Indonesia yang akan diselenggarakan pada:

Hari/tanggal : Jumat, 9 Mei 2014

Waktu : 13.00 WIB - selesai

Tempat : Ruang Soemadipraja & Taher, Fakultas Hukum Universitas  
Indonesia

Untuk itu, kami mengharapkan kehadiran Bapak untuk menjadi narasumber dalam seminar ini. Adapun TOR (*terms of reference*) dan *rundown* acara terlampir.

Atas perhatian dan kerjasama Bapak, kami ucapkan terima kasih.

Ketua Harian LKIH,  
  
Heru Susetyo Nuswanto, S. H., M. Si., Ph. D.

NIP. 0506050065

Project Officer,  
  
Rahmat Indera Satrya

NPM. 1106072280

# URGENSI SERTIFIKAT PRODUK HALAL PERSPEKTIF HUKUM ISLAM<sup>1</sup>

Oleh: Zulham<sup>2</sup>

## A. Pendahuluan

Hart menjelaskan, bahwa struktur yang telah dihasilkan dari kombinasi *primary rules of obligation* dengan *secondary rules of recognition, change* dan *adjudication* disebut dengan *the elements of law*. Tidak hanya inti dari sistem hukum saja, tetapi juga sebagai alat untuk menganalisis berbagai persoalan bagi para ahli hukum dan ahli politik.<sup>3</sup> Tentu saja pandangan Hart tentang *primary rules* dan *secondary rules* tersebut, berbeda dengan *al-ḥukm al-taklīfī* dan *al-ḥukm al-waḍ'ī* yang lebih *complex*.

*Al-ḥukm al-taklīfī* adalah hukum yang menuntut subyek hukum (*mukallaf*) untuk melakukan perbuatan dalam berbagai bentuk, baik perbuatan yang diperintah untuk melakukannya,<sup>4</sup> atau perbuatan terlarang yang dituntut untuk meninggalkannya,<sup>5</sup> maupun perbuatan yang diberikan pilihan diantara keduanya yakni antara melakukan atau meninggalkannya,<sup>6</sup> maka *al-ḥukm al-taklīfī* hanya berkaitan dengan subyek hukum

---

<sup>1</sup>Disampaikan pada Seminar Lembaga Kajian Islam dan Hukum Islam (LKIHI) Fakultas Hukum Universitas Indonesia, pada tanggal 09 Mei 2014.

<sup>2</sup>Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara dan Mahasiswa Program S3 Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

<sup>3</sup>H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, (Oxford: The Clarendon Press, 1970), h. h. 95

<sup>4</sup>QS. Al-Baqarah [2]: 168, 172. QS. Al-Naḥl [16]: 114. Ketiga ayat tersebut, memerintahkan untuk memakan makanan yang *ḥalāl* dan *ḥalāl* dengan kalimat perintah (*fi'lu al-amr*) *kulū* yang berarti "makanlah". Secara tegas, ayat ini meminta subyek hukum (*mukallaf*) untuk memakan makanan yang *ḥalāl* dan *ḥalāl*, dimana perbuatan tersebut harus dilakukan. Bahwa perintah untuk melakukan suatu perbuatan dapat berbentuk tegas (*wājib*) dan tidak tegas (*mandūb* atau *sunnah*). Pengambilan contoh ayat dan penjelasannya dari penulis, dengan menyesuaikan terhadap kajian penelitian.

<sup>5</sup>QS. Al-Baqarah [2]: 173. QS. Al-Mā'idah [5]: 3. Ayat-ayat tersebut mengandung makna larangan untuk mengkonsumsi makanan haram (bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang disembelih atas nama selain Allah), dengan kalimat larangan *ḥarrama* dan *ḥurimat* yang berarti "mengharamkan" dan "diharamkan". Kata *ḥarām* mengandung makna larangan, dan menuntut subyek hukum (*mukallaf*) untuk meninggalkan suatu perbuatan. Bahwa larangan terhadap suatu perbuatan, dapat berbentuk tegas (*ḥarām*) dan tidak tegas (*makrūh*). Contoh ayat berikut dengan penjelasannya dari penulis, dengan menyesuaikan terhadap kajian penelitian.

<sup>6</sup>Bahwa asal segala sesuatu yang diciptakan Allah adalah *ḥalāl* dan *mubāḥ* (QS. Al-Baqarah [2]: 29), tidak ada yang haram kecuali yang disebutkan oleh Al-Qur'an dan Ḥadīṣ, karena itu pula "yang halal itu jelas dan yang haram itu jelas." Imām Mahyuddin Abī Zakariyā Yahyā bin Syaraf al-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslīm bi al-Syarḥi al-Nawāwī*, (Kairo: Dār al-Manār, 2003), h. 209. Lihat juga Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Hasan Naṣar, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), h. 25. Terkait mengenai sesuatu yang tidak terdapat dalam *naṣ* (baik yang menghalalkan maupun yang mengharamkan), berarti tetap pada hukum asalnya yaitu *mubāḥ*, dan termasuk dalam wilayah yang dimaafkan Allah. Diriwayatkan dari Salmān al-Farīsī: Rasulullah SAW. ditanya tentang mentega, keju, dan keledai liar, lalu beliau menjawab: "Yang halal ialah apa yang dihalalkan Allah di dalam kitab-Nya, dan yang haram ialah apa yang diharamkan Allah di dalam kitab-Nya, sedang apa yang didiamkan oleh

(*mukallaf*). Kategori ini disebut dengan *al-ḥukm al-taklīfī*, karena subyek hukum (*mukallaf*) bertanggung jawab atas perbuatan yang dibebankan atau ditetapkan kepadanya.<sup>7</sup>

Selanjutnya *al-ḥukm al-waḍ'ī* adalah hukum yang menetapkan sesuatu menjadi hubungan antara sebab dan kewajiban serta konsekuensinya, atau hubungan antara kondisi tertentu dengan tindakan terkait, maupun karena adanya pengecualian<sup>8</sup> (seperti sebab, syarat, dan hambatan). Kategori ini disebut dengan *al-ḥukm al-waḍ'ī* karena membutuhkan keadaan tertentu yang berkaitan dengan tindakan terkait.<sup>9</sup>

Menurut mayoritas ulama Islam (*Muslim jurists*) *al-ḥukm al-taklīfī* terbagi kepada lima kategori, yakni; (1) *wājib* (*obligatory*), (2) *mandūb* atau *sunnah* (*recommended*), (3) *mubāḥ* (*permissible*), (4) *makrūh* (*reprehensible*), dan (5) *ḥarām* (*prohibited*).<sup>10</sup> Berbeda dengan Mazhab Hanafi yang membaginya kepada tujuh bagian, yakni; (1) *farḍu* (*obligatory*), (2) *wājib* (*obligatory*), (3) *mandūb* atau *sunnah* (*recommended*), (4) *mubāḥ* (*permissible*), (5) *makrūh al-taḥrīm* (*abomination*), (6) *makrūh al-tanzīh* (*disapproval*), dan (7) *ḥarām* (*prohibited*).<sup>11</sup> Selain itu terdapat *al-ḥukm al-waḍ'ī* yang terdiri kepada enam kategori, yakni; (1) sebab (*al-sabab*), (2) syarat (*al-syarṭ*), dan (3) penghalang (*al-māni'*), (4) hukum asal (*al-'azīmah*) dan keringanan (*al-rukḥṣah*), serta (5) sah (*al-ṣiḥḥah*) dan batal (*al-baṭl*).<sup>12</sup>

---

Nya berarti dimaafkan untukmu”. (H.R. Tarmizi dan Ibn Mājah). Lihat juga Yusūf al-Qarḍāwī, *Halal dan Haram dalam Islam*, Terj. Abu Sa'id al-Falahi, (Jakarta: Rabbani Press, 2003), h. 20. Sesungguhnya Ḥadīṣ tersebut memberikan pilihan kepada subyek hukum (*mukallaf*), baik untuk mengkonsumsi maupun tidak mengkonsumsi bahan panganan yang kehalalan dan keharamannya tidak tercantum dalam *naṣ*. Dengan demikian, hukum yang memberikan pilihan kepada *mukallaf*, untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan adalah *mubāḥ*. Contoh dan penjelasannya dari penulis, dengan menyesuaikan terhadap kajian penelitian.

<sup>7</sup>Wahbah al-Zuhāilī, *Uṣūlu al-Fiqhi al-Islāmī*, (Bairūt: Dār al-Fikri, 1986), h. 42

<sup>8</sup>QS. Al-Baqarah [2]: 173. Artinya: “Sesungguhnya Allah mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampau batasi, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (garis bawah ditandai oleh penulis). Situasi ini, keadaan terpaksa (sebagai kondisi tertentu), menyebabkan seseorang boleh (tidak ada dosa) mengkonsumsi makanan haram (sebagai tindakan yang dipengaruhi kondisi tertentu dengan pengecualian). Contoh ayat berikut dengan penjelasannya dari penulis, dengan menyesuaikan terhadap kajian penelitian.

<sup>9</sup>Wahbah al-Zuhāilī, *Op. Cit.*, h. 43.

<sup>10</sup>*Ibid*, h. 44-45

<sup>11</sup>Aḥmad Sa'id Hawā, *Al-Madkhal ilā Maḥab al-Imām Abī Hanīfah al-Nu'mān*, (Jeddah: Dār al-Andalūs, 2002), h. 128-129

<sup>12</sup>Abd al-Wahāb al-Khallāf, *Ilmu Uṣūlu al-Fiqhi*, (Al-Azhar: Maktabah Da'wah al-Islāmiyah, 2002), h. 117-127

Bahwa hukum Islam sangat berkaitan erat dengan tauhid, keyakinan akan keesaan Tuhan merupakan hal pertama dan terpenting dalam iman, bahkan menjadi syarat mutlak (*sine qua non*) dalam Rukun Islam. Setiap pembahasan tentang hukum Islam harus bertolak dan berawal dari tauhid. Pengaruh tauhid terhadap hukum Islam berlangsung secara mendalam, sehingga tauhid mendominasi pandangan dasar hukum Islam. Tanpa integrasi tauhid kedalam ajaran Islam, maka segala tindakan kesalehan dan ritual menjadi kosong tanpa makna. Untuk tujuan penegakan hukum Islam tersebut, maka diberikan tingkat perbedaan antara aspek hukumnya, yakni dengan skema dasar dan skala nilai-nilai yang digunakan untuk mengevaluasi tindakan manusia, yaitu *wājib*, *mandūb*, *mubāḥ*, *makrūh*, dan *ḥarām*.<sup>13</sup> Dengan demikian, untuk menggali konsep halal dan haram dalam hukum Islam, maka kajian pada bab ini, fokus pada *al-ḥukm al-takfīfī* sebagai mana menurut mayoritas ulama (*muslim jurists*), yang disebut juga dengan *al-aḥkām al-khamsah* (lima kaedah hukum),<sup>14</sup> atau *the five values*.<sup>15</sup>

## B. Konsep Halal dan Haram

Asyqar menjelaskan, bahwa dalil-dalil yang menyatakan *mubāḥ* adalah; (1) Kata (*lafaz*) yang menyatakan kehalalan, perizinan, tidak bersalah, tidak berdosa, dan lainnya mengacu kepada makna *mubāḥ* dan *ḥalāl*. (2) Perbuatan Rasulullah yang menunjukkan tidak ada perintah untuk melakukannya dan meninggalkannya. (3) Perkataan (*iqrār*) Rasulullah yang disaksikan atau yang disampaikan kepada para sahabat, dan tidak mengandung unsur *wājib* maupun *sunnah*. (4) Setiap perbuatan yang didiamkan syari'at, dengan tidak menuntut untuk meninggalkannya yang disebut dengan boleh secara akal (*al-ibāḥah al-'aqliyyah*), dan perbuatan yang dibolehkan dalam syari'at yang disebut dengan boleh secara syari'at (*al-ibāḥah al-syar'iyyah*), dimana keduanya termasuk dalam kategori halal.<sup>16</sup> Selanjutnya Asyqar mengajukan kaidah-kaidah tentang dengan *mubāḥ*, yaitu:<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup>Kamali menjelaskan hubungan yang erat antara hukum Islam dengan agama sebagai berikut, "We noted that Shari'ah is a path in religion; it is not a separate path but one which is a part of it. Religion is thus the larger entity and Shari'ah only a part. Its source of reference, its objectives and values are a part of mainstream Islam." Lihat Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law, an Introduction*, (Oxford: Oneworld Publications, 2008), h. 14-18

<sup>14</sup>Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), h. 10,

<sup>15</sup>Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher Sdn., 1998), h. 33

<sup>16</sup>Al-Asyqar, *Al-Wāḍiḥ fī Uṣūli al-Fiqh*, (Dār Al-Salām, 2004), h. 35-36

<sup>17</sup>*Ibid*, h. 43-46

1. Kaidah “*mubāḥ* termasuk ke dalam *al-ḥukm al-taklīfī*” (*dukhūlu al-mubāḥ taḥta al-taklīfī*); Memang sebagian ulama mengatakan, bahwa *mubāḥ* tidak termasuk ke dalam *al-ḥukm al-taklīfī* dengan membagi hukum kepada tiga bagian, yakni *al-ḥukm al-taklīfī*, *al-ḥukm al-takhyīrī*, dan *al-ḥukm al-waḍ‘ī*. Berbeda dengan sebagian ulama lainnya berpandangan, segala sesuatu yang ditetapkan dengan teks (*naṣ*) bahwa perbuatan tersebut *mubāḥ* dan *ḥalāl* atau diizinkan, maka dia termasuk ke dalam *al-ḥukm al-taklīfī* dari sisi keharusan meyakini kehalalannya, hal ini juga disebut dengan “boleh secara syari’at” (*al-ibāḥah al-syar‘iyyah*). Lain halnya dengan segala sesuatu yang didiamkan syari’at, karena segala sesuatu yang didiamkannya adalah boleh, dan hal ini pada dasarnya tidak termasuk kedalam *al-ḥukm al-taklīfī* yang disebut juga dengan “boleh secara akal” (*al-ibāḥah al-‘aqliyyah*).
2. Kaidah “*mubāḥ* dapat menjadi *wājib* dari sisi asalnya” (*al-mubāḥ qad yakūnu wājiban min ḥaiṣu al-aṣḥ*); Mengkonsumsi jenis-jenis makanan yang halal hukumnya boleh (*mubāḥ*) jika dilihat dari sisi individu, dimana manusia bebas memilih dan mengkonsumsi jenis makanan tertentu atau meninggalkannya dan mengkonsumsi makanan yang lain. Tetapi pada dasarnya makan hukumnya wajib, karena meninggalkan makanan secara keseluruhan akan menyebabkan kepunahan manusia dan membunuh diri sendiri, maka diwajibkan bagi manusia untuk menghidupi dirinya sendiri. Kaidah ini tentu saja sesuai dengan tujuan syari’at (*maqāṣid al-syarī‘ah*) dimana salah satunya manusia wajib menjaga hidupnya (*ḥifẓ al-nafṣ*).
3. Kaidah “perubahan *mubāḥ* menjadi *sunnah*, *wājib*, *ḥarām* atau lainnya karena perbedaan niat dan kondisi” (*inqilābu al-mubāḥ mustaḥabban au wājiban au muḥarraman au gairu ḥalāl bi ikhtilāfi al-niyyati wa al-aḥwālī*); Mengkonsumsi makanan hukumnya boleh, tetapi mengkonsumsi makanan dengan niat agar kuat beribadah maka hukumnya berubah menjadi *sunnah*. Pada sisi lain, sesuatu yang *mubāḥ* hukumnya dapat berubah menjadi *ḥarām*, jika perbuatan diperuntukkan kepada yang *ḥarām*, seperti mengkonsumsi sesuatu agar dapat berbuat maksiat, karena kaidah ini sangat berkaitan dengan niat.
4. Kaidah “asal segala sesuatu dalam ibadah adalah haram, dan asal segala sesuatu selain ibadah adalah boleh” (*al-aṣlu fī al-‘ibādati al-taḥrīm, wa al-aṣlu fī gairihā al-*

*ibāḥah*). Bahwa ibadah hanya kepada Allah dan bersumber dari-Nya berikut rukun, syarat dan tata caranya, maka tidak seorangpun boleh melakukan sesuatu dengan tujuan menyembah-Nya kecuali jika telah ditetapkan dalam dalil syar'iat. Selain bidang ibadah, manusia boleh melakukan setiap perbuatan karena asal hukumnya boleh, dan segala sesuatu yang diciptakan-Nya diperuntukkan untuk kemashlahatan manusia, hingga ada dalil syar'iat yang melarang perbuatan tersebut.

Mengacu kepada salah satu kaidah yang diajukan Asyqar, bahwa *mubāḥ* dapat menjadi *wājib* dari sisi asalnya, dimana setiap orang boleh mengkonsumsi jenis makanan halal yang dia sukai. Sesungguhnya secara keseluruhan, mengkonsumsi makanan hukumnya wajib, karena berkaitan dengan tujuan syari'at yang bersifat primer (*al-ḍaruriyyāt*), yakni menjaga kehidupan manusia dari kepunahan. Demikian juga mengkonsumsi makanan halal, secara keseluruhan hukumnya menjadi wajib, karena disebutkan dengan rumusan perintah (*lafaz al-amar*).<sup>18</sup> Berdasarkan pemikiran tentang konsep halal dalam hukum Islam tersebut di atas, penulis berpendapat bahwa sesuatu yang halal jika disebutkan dengan rumusan dan *lafaz* perintah (*amar*), maka hukumnya menjadi wajib. Sebagaimana halnya mengkonsumsi makanan yang halal, dirumuskan dalam dalil-dalil syar'iat dengan *lafaz* perintah (*amar*),<sup>19</sup> maka hukum mengkonsumsi makanan halal adalah wajib.

Berdasarkan rumusan dan formulasi yang dijelaskan oleh Namlati dan Asyqar, penulis menyimpulkan bahwa rumusan dan formulasi dalil yang menyatakan wajib adalah keseluruhan dalil yang menyatakan perintah baik secara bahasa maupun makna, serta dalil-dalil yang menyatakan acaman dan hukuman terhadap suatu perbuatan agar ditinggalkan. Zuhāifi mengklasifikasi hukum wajib kepada empat bagian, yakni; (1) Wajib ditinjau dari segi waktu pelaksanaannya; (2) Wajib ditinjau dari segi ketentuan kadarnya *Syāri'*; (3) Wajib ditinjau dari segi yang tuntun pelaksanaannya; dan (4) Wajib ditinjau dari segi spesifikasi perbuatan yang dituntut pelaksanaannya, dengan perinciannya sebagai berikut:

1. Wajib ditinjau dari segi waktu pelaksanaannya; yang dapat dibagi menjadi dua bagian yaitu, wajib mutlak (*al-wājib al-muṭlaq*) dan wajib terbatas (*al-wājib al-muqayyad* atau *al-mu'aqqat*). *Al-wājib al-muṭlaq* adalah setiap perbuatan yang

---

<sup>18</sup>QS. Al-Baqarah [2]: 172

<sup>19</sup>QS. Al-Baqarah [2]: 168, Al-Nahl [14]: 114

dituntut *Syāri'* dengan pasti dan tegas yang tidak ditentukan waktu pelaksanaannya, atau tidak terikat waktu.<sup>20</sup> Berbeda dengan *al-wājib al-muqayyad* atau *al-mu'aqqat* adalah setiap perbuatan yang dituntut *Syāri'* dengan tegas dan pasti pada waktu yang telah ditentukan, atau terikat waktu.<sup>21</sup>

Bagi mayoritas ulama yang terdiri atas Mazhab Syafi'i, Maliki dan Hambali, *al-wājib al-mu'aqqat* terbagi atas dua bagian, yakni wajib dalam waktu sempit (*al-wājib al-muḍayyaq*) dan wajib dalam waktu luas (*al-wājib al-muwassa'*). *Al-wājib al-muḍayyaq* adalah setiap perbuatan wajib yang dilaksanakan dengan estimasi waktu yang sempit bagi *mukallaf*, seperti hari jika dibandingkan dengan ibadah puasa, sedangkan *al-wājib al-muwassa'* adalah setiap perbuatan wajib yang dilaksanakan memiliki waktu yang leluasa, seperti waktu shalat.<sup>22</sup>

Berbeda halnya dengan Mazhab Hanafi yang berpendapat, bahwa *al-wājib al-muqayyad* atau *al-mu'aqqat* terbagi atas tiga jenis, yakni; (1) *Al-wājib al-muwassa'*, dimana waktu pelaksanaan perbuatan wajib disediakan oleh *Syāri'* dengan waktu yang leluasa, seperti shalat zuhur adalah waktu yang luang dan dapat melakukan perbuatan shalat lainnya. (2) *Al-wājib al-muḍayyaq*, dimana waktu pelaksanaannya hanya terbatas untuk perbuatan wajib jenis itu saja, dan tidak dapat melakukan perbuatan wajib dalam jenis yang sama, seperti puasa Ramadhan dimana seseorang tidak dapat melaksanakan jenis puasa lain pada waktu yang sama. (3) Wajib yang memiliki kesamaan di antara keduanya (*al-wājib ḥawāli al-syibhaini*), dimana perbuatan wajib tidak dapat dilaksanakan pada waktu lain dan harus dilaksanakan pada waktu yang telah ditentukan, seperti haji yang tidak dapat dilakukan kecuali pada bulan haji, dan *mukallaftidak* dapat melakukannya kecuali

---

<sup>20</sup>Seperti menebus *kafārat* bagi orang yang bersumpah dan mengingkarinya, maka tidak ada ketentuan waktu pelaksanaan atas perbuatan ini. Jika dia mampu dan bersedia, dapat melakukannya segera setelah mengingkarinya, atau dapat dilakukannya pada waktu yang lain setelah dia mengingkarinya. Lihat Wahbah al-Zuhāilī, *Op. Cit.*, h. 49

<sup>21</sup>Seperti shalat wajib, puasa bulan Ramadhan, menunaikan ibadah haji yang telah ditentukan waktu pelaksanaannya, dimana perbuatan tersebut tidak menjadi wajib jika belum masuk waktunya. Dalam *al-wājib al-mu'aqqat*, *mukallaf* yang dengan sengaja menunda perbuatan tersebut akan mendapatkan *punishment*, karena terdapat dua kewajiban sekaligus dalam *al-wājib al-muqayyad*, yaitu perbuatan wajib itu sendiri dan perbuatan pada waktu yang telah ditentukan. Dengan demikian, setiap orang yang melaksanakan perbuatan wajib setelah waktunya, sesungguhnya dia telah melaksanakan salah satu dari perbuatan wajib tersebut, yaitu perbuatan yang dituntut *Syāri'* seperti shalat. Apabila dia telah meninggalkan perbuatan wajib lainnya, yaitu melaksanakannya pada waktunya, maka bagi siapa saja yang meninggalkan kewajiban yang kedua ini tanpa ada hambatan atau alasan akan mendapatkan *punishment*. *Ibid*, h. 49.

<sup>22</sup>*Ibid*, h. 51-52

hanya satu kali pada dalam satu tahun, walaupun *mukallaf* mampu melaksanakannya namun dia tidak dapat melakukannya setiap bulan di luar bulan haji.<sup>23</sup>

2. Wajib ditinjau dari segi ketentuan kadarnya; wajib dari sisi ketentuan, kadar dan batasannya yang ditetapkan oleh *Syāri*;<sup>24</sup> hal ini terbagi atas dua bagian, yakni; (1) wajib dengan ketentuan dan kadarnya dibatasi (*al-wājib al-muḥaddad*), adalah setiap perbuatan wajib yang kadar dan ketentuannya telah ditetapkan *Syāri*; dimana kadar dan ketentuan tersebut tidak dapat dikurangi atau dihilangkan oleh *mukallaf*, kecuali hanya melakukan apa yang telah ditetapkan *Syāri*.<sup>25</sup> (2) wajib dengan ketentuan yang tidak dibatasi (*al-wājib gairu al-muḥaddad*), adalah setiap perbuatan wajib yang kadarnya belum ditetapkan *Syāri*; atau perbuatan yang dituntut *Syāri* kepada *mukallaf* tanpa batasan kadar dan ketentuan, namun perbuatan tersebut diwajibkan oleh *Syāri* dimana *mukallaf* bebas menentukan kadarnya.<sup>26</sup>
3. Wajib ditinjau dari segi yang dituntut melaksanakannya; dibagi menjadi dua bagian, yakni: (1) *Al-wājib al-‘ainī* adalah setiap perbuatan yang dituntut *Syāri* untuk melakukannya kepada setiap orang *mukallaf*, yang tidak boleh diwakilkan pelaksanaannya kepada orang lain.<sup>27</sup> (2) *Al-wājib al-kafā’ī* atau *kifāyah* adalah setiap perbuatan yang diwajibkan, dengan tidak melihat kepada siapa individu yang

---

<sup>23</sup>*Ibid*, h. 50

<sup>24</sup>Baik merupakan hak Allah seperti shalat, puasa, dan haji maupun yang menjadi hak manusia memenuhi janji, membayar hutang, dan memberi nafkah. *Ibid*, h. 59

<sup>25</sup>Seperti; shalat yang telah ditetapkan rukun dan syaratnya, zakat yang telah ditetapkan nisabnya, membayar barang yang dibeli sesuai dengan harganya, dan membayar upah sesuai dengan kesepakatannya. Hukum *al-wājib al-muḥaddad* adalah wajib bagi agama yang ditetapkan pelaksanaannya, dan kebenaran atas perbuatan tersebut tidak dapat dikurangi atau berdasarkan keridaan individu, namun *mukallaf* hanya boleh melaksanakan sebagaimana yang ditetapkan syari’at. *Ibid*, h. 59

<sup>26</sup>Seperti; menolong orang susah, infaq, sedekah, dan memberi makan orang kelaparan adalah perbuatan wajib yang tidak dibatasi *Syāri* kadar dan jumlahnya hanya tergantung kepada hajat dan kondisinya. Dengan demikian, hukum *al-wājib gairu al-muḥaddad* adalah wajib bagi agama yang tidak ditentukan kadar pelaksanaannya, perbuatan tersebut juga berdasarkan kemampuan, keikhlasan dan keridhaan *mukallaf*. *Ibid*, h. 60

<sup>27</sup>Seperti; shalat, zakat, haji, dan menghindari perbuatan yang diharamkan, maka hukum *al-wājib al-‘ainī* adalah wajib bagi setiap *mukallaf*, dan perintahnya tidak dijatuhkan kepada sekelompok *mukallaf*. Terkait dengan mewakilkan perbuatan kepada orang lain, jumhur ulama berpadangan; (1) Boleh mewakilkan perbuatan *mukallaf* dalam hal dan bidang harta. (2) Tidak boleh mewakilkan perbuatan *mukallaf* dalam bidang ibadah badaniah seperti shalat dan puasa. Dan (3) Boleh mewakilkan perbuatan *mukallaf* bagi yang sudah uzur, baik dari hartanya maupun dari badaniahnya, seperti ibadah haji. *Ibid*, h. 60-61

melakukannya, tetapi dituntut pelaksanaannya kepada seluruh *mukallaf* dalam arti kelompok atau masyarakat.<sup>28</sup>

4. Wajib ditinjau dari spesifikasi perbuatan yang dituntut pelaksanaannya; dalam hal ini dibagi kepada dua jenis, yaitu: (1) *Al-wājib al-mu‘ayyan* adalah perbuatan wajib yang dituntut pelaksanaannya, sebagaimana yang telah ditetapkan atau dikhususkan sifat dan zatnya, tanpa adalah pilihan dengan ataupun terhadap perbuatan lainnya.<sup>29</sup> (2) *Al-wājib al-mukhayyar* adalah setiap perbuatan wajib yang dituntut *Syāri‘* pelaksanaannya, dengan diberikan pilihan untuk melaksanakan salah satu di antara perbuatan tersebut.<sup>30</sup>

Zuhāīfī mengklasifikasikan hukum haram kepada dua jenis, yaitu;

1. Haram dari sisi zatnya (*al-ḥarām li ḡātihī*), adalah segala sesuatu yang ditetapkan *Syāri‘* keharamannya sejak awal, karena perbuatan tersebut menimbulkan kehancuran, kebinasaan, kerugian, dan bahaya bagi pelakunya. Seperti zina, mencuri, membunuh, memakan bangkai, meminum khamar, memakan harta orang lain dengan tidak sah (*bāṭil*). Keseluruhan perbuatan tersebut mengandung kerusakan dan bahaya, dimana jika dilakukan *mukallaf* maka dia akan terjebak pada kebatilan karena bukan perbuatan terpuji, serta tidak memiliki dampak terhadap kemanfaatan (*al-maṣlahah*) sebagaimana yang diinginkan.<sup>31</sup>

Konsep pembagian hukum haram dari sisi zatnya ini, memiliki keterkaitan dengan tujuan syari‘at sebagaimana yang dijelaskan oleh Syāṭibī. Bahwa salah satu cara mencapai tujuan syari‘at dilakukan dari sisi peniadaannya (*negation*), yaitu melalui larangan dan pengharaman atas suatu perbuatan. Hal ini dapat diuraikan sebagai berikut; (1) Larangan syirik karena akan membatalkan keimanan, hal ini bertujuan

---

<sup>28</sup>Seperti; mencari orang yang hilang, membangun rumah sakit, memandikan hingga menguburkan janazah, membalas salam, dan amar ma‘ruf nahi munkar. Dimana keseluruhan perbuatan yang dituntut tersebut harus diwujudkan dengan tujuan menciptakan kemaslahatan bagi masyarakat luas. *Ibid*, h. 62

<sup>29</sup>Seperti; shalat, zakat, puasa, mengembalikan harta curian dan perbuatan wajib lainnya yang sejenis. Hukum *al-wājib al-mu‘ayyan* adalah perbuatan wajib yang tidak dapat dikurangi, diganti atau dihilangkan *mukallaf* kecuali hanya melaksanakan perbuatan tersebut sesuai dengan jenis, sifat, zat dan kekhususannya. *Ibid*, h. 65

<sup>30</sup>Seperti; dalam menebus *kafārat* bagi orang yang mengingkari sumpahnya, *Syāri‘* mewajibkan bagi mereka untuk memberi makan kepada sepuluh orang miskin atau memerdekakan hamba sahaya, maka hukumnya wajib untuk melaksanakan salah satu diantara pilihan tersebut. Hukum *al-wājib al-mukhayyar* adalah perbuatan yang wajib dilakukan *mukallaf* dengan memilih salah satunya yang diberikan *Syāri‘* pilihannya, jika dia tidak melakukan salah satu diantara keduanya maka dia akan mendapatkan *punishment*. *Ibid*, h. 65

<sup>31</sup>*Ibid*, h. 81.

untuk menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*); (2) Larangan membunuh karena menghilangkan jiwa, larangan ini bertujuan untuk menjaga jiwa dan hidup (*ḥifẓ al-nafs*); (3) Larangan mengkonsumsi segala yang memabukkan karena akan menghilangkan ingatan, larangan ini bertujuan untuk menjaga akal dan fikiran (*ḥifẓ al-‘aql*); (4) Larangan berbuat zina karena dapat mengacaukan keturunan, larangan bertujuan untuk menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*); (5) Larangan mencuri karena mengacaukan dan mengganggu kepemilikan orang lain, larangan ini bertujuan untuk menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*).<sup>32</sup>

2. Haram dari sisi lainnya (*al-ḥarām li gairihi*), adalah segala sesuatu atau setiap perbuatan yang disyari’atkan pada awalnya atau pada zatnya, namun dilakukan dengan cara yang salah atau cara yang diharamkan. Perbuatannya dapat saja hukumnya wajib, sunnah, atau boleh, namun karena perbuatannya dilakukan dengan disertai sesuatu diluar aturannya, atau bahkan perbuatan yang dilarang atau diharamkan, maka hukumnya menjadi haram. Seperti; puasa pada hari Idul Fitri, jual beli pada shalat jum’at dan lain sebagainya. Dilihat dari sisi zat dan sifatnya, perbuatan tersebut disyaria’tkan tanpa ada bahaya dan kerusakan di dalamnya, namun karena diikuti dengan sesuatu atau perbuatan yang dilarang, menjadi penyebab (*al-sabab*) pengharamannya.<sup>33</sup>

Sebagaimana dengan pembagian hukum haram yang dibagi kepada dua bagian, yaitu haram dilihat dari sisi zatnya dan haram dilihat dari sisi lainnya. Demikian juga dengan produk haram, dapat dilihat dari sisi zatnya dan juga dapat dilihat dari sisi lainnya. Dilihat dari sisi zatnya, makanan haram adalah keseluruhan makanan yang ditetapkan haram dari zat atau bahan makanannya sebagaimana yang ditetapkan dengan dali-dalil syari’at. Dilihat dari sisi lainnya, makanan tersebut dapat saja halal dari sisi zat atau bahannya, namun dapat menjadi haram ketika cara memproduksinya atau

---

<sup>32</sup>Syāṭibī mengemukakan cara untuk menjaga *al-ḍarūriyāt al-khamsah* melalui dua cara, yaitu: *Pertama*, dari segi mengadakannya (*min nihāyati al-wujūd*), yaitu dengan cara menjaga dan memelihara hal-hal yang dapat mewujudkan keberadaannya. *Kedua*, dari segi peniadaanya (*min nihāyati al-‘adam*) yaitu dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaannya. Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syāṭibī, selanjutnya disebut Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, Juz II, (Bairūt: Dār Kutub al-‘Ilmiyah, tt.), h. 16-25

<sup>33</sup>Kondisi ini sesuai dengan kaidah, “apa saja yang membawa kepada yang haram adalah haram” (*mā ‘adda ilā al-ḥarāmi fahua ḥarāmun*). Lihat Yusūf al-Qarḍāwī, *Halal dan Haram dalam Islam*, *Op. Cit.*, h. 33-34. Wahbah al-Zuhāfī, *Op. Cit.*, h. 82.

pengolahannya serta tujuan mengkonsumsinya melanggar ketentuan-ketentuan syari'at.<sup>34</sup>

### C. Urgensi Sertifikasi Produk Halal

*Maqāṣid al-syarī'ah*, bertujuan untuk (1) menjaga agama; (2) menjaga hidup; (3) menjaga akal; (4) menjaga keturunan; dan (5) menjaga harta. Itu berarti, bahwa makanan haram dapat mempengaruhi konsistensi sebagian atau bahkan kelima tujuan *maqāṣid al-syarī'ah* tersebut. Hal ini dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Larangan mengkonsumsi makanan haram karena alasan mempengaruhi tujuan menjaga agama. Seperti larangan mengkonsumsi hewan yang tidak disembelih atas nama Allah; larangan mengkonsumsi makanan yang dipersembahkan untuk berhala. Keduanya dilarang karena meniatkan konsumsi atas nama selain Allah, dan itu merusak dan membahayakan akidah. Demikian juga dengan larangan mengkonsumsi sesuatu yang memabukkan, karena mengacaukan akal fikiran dan akhirnya mengacaukan ibadah, dan itu tentu saja mengacaukan tujuan menjaga agama.
2. Larangan mengkonsumsi makanan haram karena alasan mempengaruhi tujuan menjaga hidup. Seperti larangan mengkonsumsi bangkai, darah, daging babi, dan khamar. Seluruhnya dilarang karena membahayakan bagi kesehatan sebagaimana hasil penelitian dan penjelasan sebelumnya, bahaya tersebut bahkan dapat mengancam keselamatan jiwa seperti *over dosis* mengkonsumsi narkoba misalnya. Sebaliknya, untuk menjaga tujuan hidup ini, Islam menghalalkan seseorang mengkonsumsi makanan haram jika dalam keadaan terpaksa dan darurat. Ini adalah wujud perhatian hukum Islam atas tujuan menjaga hidup sebagaimana dimaksud.
3. Larangan mengkonsumsi makanan haram karena alasan mempengaruhi tujuan menjaga akal. Seperti larangan mengkonsumsi sesuatu yang memabukkan, karena akan mengacaukan fikiran dan menghilangkan kesadaran dalam bertindak, ini berarti pemabuk bertindak tidak atas kesadarannya. Kajian tentang larangan mabuk ini, sesungguhnya tidak hanya berhenti sampai mempengaruhi tujuan menjaga akal saja. Tetapi juga mempengaruhi tujuan *maqāṣid al-syarī'ah* yang lainnya, seperti mengacaukan tujuan menjaga agama, mengacaukan tujuan menjaga hidup karena

---

<sup>34</sup>Jarībah bin Aḥmad al-Harītsī, *Fikih Ekonomi Umar bin al-Khathab*, Terjemahan Asmuni Solihan Zamakhsyari, (Jakarta: Khalifa, 2008), h. 138.

pemabuk bertindak di luar kesadarannya dan membahayakan jiwanya, mengacaukan tujuan menjaga keturunan karena pemabuk bagi wanita mempengaruhi janin, dan terakhir mengacaukan tujuan menjaga harta dimana pemabuk selalu memanfaatkan hartanya dengan cara yang salah karena bertindak di luar kesadarannya.

4. Larangan mengkonsumsi makanan haram karena alasan mempengaruhi tujuan menjaga keturunan. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa mengkonsumsi sesuatu yang memabukkan akan membahayakan pada janin yang ada dalam kandungan. Demikian juga dengan makanan haram lainnya sebagaimana telah disebut di atas, memang pada dasarnya bahaya tersebut menimpa kesehatan, jiwa dan hidup konsumennya. Bahkan lebih jauh lagi, tentu makanan akan mempengaruhi kualitas keturunan, karena sejatinya orang yang sehat secara fisik, jiwa dan akal akan melahirkan keturunan yang *fit* pula, sebagaimana benih yang sehat akan melahirkan tumbuhan yang sehat pula.
5. Larangan mengkonsumsi makanan haram karena alasan mempengaruhi tujuan menjaga harta. Sama seperti larangan mengkonsumsi sesuatu yang memabukkan, seorang pemabuk tentu mempergunakan hartanya di luar kesadarannya. Lain hal lagi, bahwa pemabuk yang sudah kecanduan selalu membelanjakan hartanya untuk mabukan juga. Pada perkembangan selanjutnya, pemabuk dapat saja merampas hak milik orang lain karena bertindak di luar kesadarannya, dan itu mengacaukan kepemilikan harta orang lain, sehingga mutlaklah bahwa mabuk mengacaukan tujuan menjaga harta.

Singkatnya, penulis berpendapat bahwa *'illah* larangan mengkonsumsi makanan haram karena mengganggu, mengacaukan, bahkan merusak sebagian ataupun kelima tujuan primer syari'at (*five primary goals of shari'ah/al-ḍarāriyah al-khamsah* dalam *maqāsid al-syarī'ah*) tersebut di atas, sebagaimana yang dijelaskan oleh Syāṭibī. Tetapi pada perkembangannya, sejumlah makanan haram tersebut memang dapat diurai dengan teknologi, sehingga seakan-akan beberapa diantaranya tidak lagi membahayakan. Berdasarkan hal tersebut Fathurrahman Djamil berpendapat, bahwa ketentuan makanan haram dari sisi zatnya (*al-ḥarām li ḥātihī*) memiliki karakteristik hukum bersifat *ta'abbudī* (irrasional). Pendapat ini sesungguhnya didukung dengan QS.

Al-Nahl [16]: 114, bahwa mengkonsumsi makanan halal adalah ibadah, demikian juga sebaliknya meninggalkan makanan haram adalah ibadah.

Syātibī menekankan kebebasan individu yang fundamental, yaitu kebebasan menjaga agama, hidup, akal/pikiran, keturunan, serta kekayaan dan kehormatan,<sup>35</sup> maka segala upaya yang diatribusikan untuk mewujudkan tujuan syari'ah (*maqāsid al-syarī'ah*) tersebut adalah *ḍarūriyāt*, walaupun kelima tujuan tersebut disebut juga dengan *al-ḍarāriyāt al-khamsah*. Ini berarti, setiap perbuatan yang ditujukan untuk melaksanakan tujuan yang *ḍarūriyāt*, berarti perbuatan tersebut juga *al-ḍarūriyāt al-khamsah*.

Muhammad Akbar Khan berpendapat, bahwa setiap negara wajib berperan untuk melindungi semua hak dan kebebasan individu yang fundamental tersebut, yang diderivasikan dari *al-ḍarāriyāt al-khamsah*, yaitu: (1) Negara harus menjamin setiap Muslim melaksanakan Agamanya, sesuai dengan tujuan pertama. (2) Negara harus menjamin keamanan dan kesejahteraan semua manusia di bawah pemerintahannya, hal ini dilakukan dengan menyediakan sandang, pangan dan papan guna menjamin kehidupan dan keselamatan semua manusia, sesuai dengan tujuan kedua. (3) Negara harus menyediakan dan memfasilitasi kondisi untuk pertumbuhan pikiran yang sehat, seperti dengan memberikan kebebasan berekspresi dan pendidikan universal, sesuai dengan tujuan ketiga. (4) Negara harus menciptakan kondisi untuk sistem keluarga yang sehat, sesuai dengan tujuan keempat. (5) Akhirnya, negara harus menjamin kesejahteraan ekonomi rakyat secara keseluruhan, yang dapat dipergunakan untuk mengimplementasikan empat tujuan yang pertama, sesuai dengan tujuan kelima.<sup>36</sup>

Memang, penjelasan Akbar Khan dari perspektif filosofis tersebut, masih jauh dari persoalan peran negara terhadap sertifikasi dan labelisasi produk halal, namun tujuan pertama dan tujuan kelima dapat dijadikan pegangan, untuk diderivasikan lebih lanjut, guna menguraikan peran negara terhadap sertifikasi dan labelisasi produk halal. Bahwa mengkonsumsi makanan halal merupakan perbuatan untuk menjalankan agama, dan kebebasan menjalankan agama merupakan hak fundamental individu,<sup>37</sup> sedangkan

---

<sup>35</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, *Op. Cit.*, h. 16-25

<sup>36</sup> Muhammad Akbar Khan, *The Role of Islamic State in Consumer Protection*, (Pakistan Journal of Islamic Research, Vol 8, 2011), h. 33

<sup>37</sup> "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance."

konsumen Muslim tidak dapat memastikan kehalalan makanan mereka pada produk yang bersifat *mass production* dan berkarakteristik *credence* tanpa adanya informasi melalui sertifikasi dan labelisasi. Demikian pula dengan jaminan kesejahteraan ekonomi bagi konsumen Muslim, bahwa dengan sertifikasi dan labelisasi tersebut konsumen Muslim akan mendapatkan kesejahteraan ekonomi dengan efisiensi dan pengurangan biaya pencarian produk halal yang bersifat *mass production* dan berkarakteristik *credence*.<sup>38</sup>

Dari perspektif hukum Islam, bahwa salah satu kaidah *mubāḥ* yang diajukan Asyqar adalah “*mubāḥ* dapat menjadi *wājib* dari sisi asalnya” (*al-mubāḥ qad yakūnu wājiban min ḥaisu al-aṣl*).<sup>39</sup> Setelah merujuk kepada dalil-dalil Al-Qur’an tentang ayat-ayat makanan halal, jelas bahwa mengkonsumsi makanan halal adalah perintah yang hukumnya wajib.<sup>40</sup> Hal ini karena, ayat-ayat yang menjadi dalil mengkonsumsi makanan halal tersebut diformulasikan dalam bentuk perintah (*amr/order*), dan setiap perintah bertujuan untuk mewajibkan (*al-amru li al-wujūb*), sedangkan sebaliknya larangan bertujuan untuk mengharamkan (*al-nahyu li al-tahrīm*).<sup>41</sup>

---

Article 18, The Universal Declaration of Human Rights. Walaupun Lerner mengungkapkan kesulitannya untuk mendefinisikan agama dan kepercayaan untuk menghindari kontroversi filosofis, sebagaimana disebutkan, “*Modern human rights law has sought to avoid much philosophical controversy by asserting that the terms religion and belief are meant to refer to both theistic views of the universe, as well as atheistic, agnostic, rationalistic and other convictions where religion and belief are absent. Because religion, in general, has been too hard to define, the United Nations has adopted instead a catalog of rights in the sphere of religion, under the heading of freedom of thought, conscience, and religion. The same approach has been followed in regional human rights instruments. None of the international and regional instruments addressing the freedom of rights of religion has attempted to define religion.*” Natan Lerner, *Religion, Secular Beliefs and Human Rights*, (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2012), h. 5

<sup>38</sup>Anthony I. Ogus, *Regulation Legal Form and Economic Theory*, (Oregon: Hart Publishing, 2004), h. 126-149

<sup>39</sup>Al-Asyqar, *Op. Cit.*, h. 43-46

<sup>40</sup>Lihat QS. Al-Baqarah [2]: 168, 172, QS. Al-A’raf [7]: 31, dan QS. Al-Naḥl [16]: 114.

<sup>41</sup>Lihat Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), h. 164-165. Bandingkan dengan *law as coercive orders* sebagaimana yang diajukan Hart dalam H.L.A. Hart, *Op. Cit.*, h. 20. Ini berarti, manusia boleh memilih dan mengkonsumsi makanan halal yang tersedia (dari sisi jenis makanannya yang berbeda, seperti ayam, kambing, sapi atau buah-buahan yang halal), karena memilih di antara makanan halal yang tersedia hukumnya boleh. Akan tetapi jika pilihannya antara makanan yang halal dan haram, maka seseorang diwajibkan untuk memilih makanan yang halal, namun secara keseluruhan, mengkonsumsi makanan pada dasarnya hukumnya wajib, karena meninggalkan panganan secara keseluruhan akan menyebabkan kematian, kepunahan manusia dan membunuh diri sendiri, sedangkan manusia diwajibkan untuk menghidupi dirinya sendiri. Sebagaimana yang tercantum dalam kerangka tujuan syari’at (*maqāṣid al-syari’ah*), dimana salah satunya manusia wajib menjaga kehidupannya (*hiḏ al-nafs*). Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari’ah*, *Op. Cit.*, Juz II, h. 16-25. Sebagaimana kaidah-kaidah yang diajukan Asyqar tentang hukum wajib, jika dilihat dari sisi haknya maka mengkonsumsi makanan halal dapat dilihat dari dua sisi hak sekaligus, yaitu hak Allah dan hak hak hamba (manusia). Disebut dengan hak Allah, karena mengkonsumsi makanan halal adalah ibadah sebagaimana yang tertera dalam QS. Al-Baqarah [2]: 172. Disebut sebagai hak manusia, karena mengkonsumsi makanan halal secara keseluruhan bertujuan untuk mempertahankan menjaga

Ibnu Qayyim dalam karyanya *I'lāmu al-Muwaqqi'īna 'an Rabbi al-'Ālamīna* mengajukan kaidah “perubahan fatwa (hukum) dan perbedaannya terjadi menurut perubahan zaman, tempat, kondisi, niat dan adat istiadat” (*tagayyuru al-fatwā wa ikhtilāfuhā biḥasbi tagayyuri al-azminati wa al-amkinati wa al-ahwāli wa al-'awā'idī*). Bahwa kaidah ini bertujuan untuk memberikan kemaslahatan (*utility/benefit*) bagi kehidupan manusia, dimana hukum dapat berubah berdasarkan zaman, tempat, kondisi dan kebiasaannya agar manusia dapat keluar dari kemafsadatan dan mudaratnya (*risk*).<sup>42</sup>

Selanjutnya Silmī dalam karyanya, menggunakan kaidah dasar *uṣūliyah* yang banyak dirujuk oleh *Islamic jurists* lainnya, yaitu bahwa “segala sesuatu yang tidak menyempurnakan wajib kecuali dengannya, maka hukumnya menjadi wajib” (*mā lā yatimmu al-wājib illā bihi fahua wājib*).<sup>43</sup> Namlati juga melakukan kajian terhadap kaidah ini, lebih lanjut dia mengatakan bahwa kaidah ini terkadang disebut juga dengan “penghantar wajib” (*muqaddimatu al-wājib*), atau “sarana wajib” (*waṣīlatu al-wājib*). Untuk mendapatkan kajian yang lebih mendalam dan komprehensif, Namlati memodifikasi kaidah tersebut dengan menyatakan bahwa kaidah ini juga disebut dengan

---

hidup manusia, bahkan menjaga akal dan fikiran manusia dari makanan dan minuman yang dapat mempengaruhinya, sebagaimana konseptualisasi tujuan syari'at yang disistematisasi Syāṭibī. Al-Asyqar, *Op. Cit.*, h. 26-27. Lihat juga pembagian hak menurut Nyazee, yaitu; (1) *The right of Allah*; (2) *The right of the individual*; (3) *The right of Allah lying side by side with the right of individual*; (4) *The collective rights of the individuals or of the community, also referred to as haqq al-sultan*. Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law, The Methodology of Ijtihad*, (Kuala Lumpur: The Other Press, 2002), h. 59

<sup>42</sup>Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Abū Bakr bin Ayyūb yang dikenal dengan Ibn Qayyim Al-Jauziyah, *I'lāmu al-Muwaqqi'īn 'an Rabbi al-'Ālamīn*, (Riyāḍ: Dār Ibnu Jauzī, 1423 H), h. 41-54. Lihat Abū 'Abd al-Rahmān 'Abd al-Majīd Jum'ah al-Jazairī, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Mustakhrijah min Kitāb I'lāmu al-Muwaqqi'īn fī ibn Qayyim al-Jauziyyah*, (Dār Ibn al-Qayyim: Rasā'il Jami'iyyah, tt), 373-382. Lihat juga Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Panduan Hukum Islam*, Terjemahan Asep Saifullah FM, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2000), h. 459-460

<sup>43</sup>Oleh Silmī, pembahasan kaidah ini dibagi kepada bagian; (1) Segala sesuatu yang tidak menyempurnakan wajib kecuali dengannya. Seperti syarat, rukun dan sebab perbuatan wajib dimana perbuatan tersebut bukanlah tujuannya, namun jika syarat, rukun dan sebab tersebut termasuk kedalam perbuatan yang menyempurnakan wajib, maka hukumnya adalah wajib. (2) Segala sesuatu yang tidak dimungkinkan bagi syari'at, akal, dan kebiasaan untuk melakukan perbuatan wajib secara sempurna, kecuali dengan melakukannya. Bagian kedua ini terbagi kepada dua jenis, yakni; (a) Setiap perbuatan wajib yang tidak dapat dilakukan oleh *mukallaf*, seperti ruku' dan sujud bagi orang sakit atau uzur yang tidak dapat dia laksanakan secara sempurna, maka dapat dilakukan dengan memberi tanda atau bahkan menggunakan mulut. (b) setiap perbuatan wajib yang dapat dilakukan oleh *mukallaf*, seperti menahan puasa selama satu hari penuh (24 jam), hal tersebut dapat saja dilakukan oleh *mukallaf* namun tidak dimungkinkan bagi akal dan syari'at. Iyāḍ bin Nāmī al-Silmī, *Uṣūlu al-Fiqhi Lizī lā Yasa'u al-Faqīhi Jahlahu*, (Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyyah, 1426 H), h. 40-41

“segala sesuatu yang tidak menyempurnakan perintah kecuali dengannya, maka dia menjadi diperintahkan” (*mā lā yatimmu al-amru illā bihi yakūnu ma'mūran bihi*).<sup>44</sup>

Hingga pada titik ini, penulis ingin menguraikan sejumlah kaidah tersebut yang langsung dapat diterapkan terhadap sertifikasi dan labelisasi produk halal, dengan penjelasan sebagai berikut: (1) Memang halal memiliki pengertian yang sama dengan *mubāḥ*. (2) Dalam konsteks mengkonsumsi makanan halal, hukumnya menjadi wajib sebagaimana kaidah yang diajukan Asyqar, yaitu *al-mubāḥ qad yakūnu wājiban min ḥaiṣu al-aṣl*. (3) Hal ini didukung dengan ayat-ayat mengkonsumsi makanan halal dengan formulasi perintah (*order*), dan perintah bertujuan untuk mewajibkan (*al-amru li al-wujūb*). (4) Perkembangannya dengan kemajuan zaman, kondisi dan teknologi, konsumen tidak lagi dapat menguji dan mengevaluasi kehalalan produk secara *visible* (dengan *search characteristic*), karena produk sudah diciptakan secara massif dan berkarakteristik *credentials* pula. Pada situasi seperti ini, maka hukum Islam harus melakukan perubahan untuk menciptakan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan, sebagaimana dengan kaidah yang diajukan oleh Ibnu Qayyim, yaitu *tagayyuru al-fatwā wa ikhtilāfuhā biḥasbi tagayyuri al-azminati wa al-amkinati wa al-ahwāli wa al-awā'id*. (5) Perubahan dimaksud, karena konsumen tidak dapat menjalankan perintah yang wajib akibat dari *mass production* dan *credence characteristic food*, maka sertifikasi dan labelisasi yang berfungsi sebagai informasi, untuk memastikan konsumen Muslim menjalankan kewajiban yang diperintahkan kepadanya. Sertifikasi dan labelisasi, pada posisi ini hukumnya menjadi wajib, karena tanpanya konsumen Muslim tidak akan dapat memastikan kehalalan makanan yang akan dikonsumsinya pada produk panganan yang *mass production* dan *credence characteristic*. Kewajibannya di sini terletak pada kewajiban mengkonsumsi makanan halal, bukan kewajiban pada sertifikasi dan labelisasi halal tersebut, namun karena ketidakmampuan konsumen Muslim memastikan kehalalan produk panganan yang akan dikonsumsinya pada *mass production* dan *credence characteristic food*, kecuali hanya dengan informasi melalui sertifikasi dan labelisasi tersebut, maka sertifikasi dan labelisasi saat itu menjadi wajib. Hal ini sesuai dengan kaidah yang diajukan Silmī yaitu *mā lā yatimmu al-wājib illā bihi*

---

<sup>44</sup>Lihat Namlati, *Al-Muhazzab fi 'Ilmi Uṣūli al-Fiqhi al-Muqāran*, (Riyād: Maktabah Rusydi, 1999), h. 220

*fahua wājib*, dan juga kaidah yang diajukan oleh Namlati yaitu *mā lā yatimmu al-amru illā bihi yakūnu ma'mūran bihi*.

Demikian juga dengan kelembagaan sertifikasi dan labelisasi halal, memang dapat dipahami bahwa membentuk lembaga sertifikasi dan labelisasi halal hukumnya bukanlah wajib dalam hukum Islam, karena membentuk lembaga tersebut bukanlah tujuan. Tujuannya adalah kewajiban mengkonsumsi makanan halal, namun karena peredaran produk makanan yang *massive*<sup>45</sup> dan *credential*,<sup>46</sup> maka konsumen Muslim hanya dapat memberikan signal *credentials* terhadap produsen. Dimana konsumen Muslim tidak dapat menyempurnakan perbuatan wajib tersebut (mengkonsumsi makanan halal), karena tidak dapat mengevaluasi, memvalidasi, dan menguji kehalalan produk walaupun setelah dikonsumsi. Berdasarkan argumentasi tersebut, maka membentuk kelembagaan sertifikasi dan labelisasi halal, hukumnya menjadi wajib, karena perubahan zaman dan kondisi, yaitu peredaran produk pangan yang bersifat *mass production* dan *credence characteristic*.

Pada sisi lain, ketiadaan lembaga sertifikasi dan labelisasi juga meniadakan sertifikasi dan labelisasi itu dengan sendirinya, karena masyarakat tidak mampu mensertifikasi dan melabelisasi dengan sendirinya. Berdasarkan perkembangan dan kondisi zaman yang ada, kelembagaan sertifikasi dan labelisasi produk dapat disebut sebagai “penghantar wajib” (*muqaddimatu al-wājib*) atau “sarana wajib” (*waṣīlatu al-wājib*), sebagaimana yang diungkap oleh Namlati, untuk menjamin konsumen Muslim mengkonsumsi produk halal. Jika demikian, maka kaidah “segala sesuatu yang tidak menyempurnakan wajib kecuali dengannya, maka hukumnya menjadi wajib” (*mā lā yatimmu al-wājib illā bihi fahua wājib*) dapat dipergunakan dalam hal kelembagaan sertifikasi dan labelisasi produk. Bahwa hanya dengan kelembagaan tersebut konsumen Muslim dapat menyempurnakan mengkonsumsi produk halal, yang *mass production* dan *credence characteristic* berdasarkan zaman dan kondisinya.

Berdasarkan klasifikasi dan pembagian konsep hukum wajib, salah satunya adalah wajib ditinjau dari sisi pelakunya (subjek hukum),<sup>47</sup> yang terdiri atas *al-wājib al-*

---

<sup>45</sup>Lihat kembali Inosentius Samsul, *Perlindungan Konsumen, Kemungkinan Penerapan Tanggung Jawab Mutlak*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 2004), h. 30

<sup>46</sup>Gilles Grolleau dan Sandos BenAbid, *Fair Trading in Markets for Credence Goods, An Analysis Applied to Agri-Food Products*, (Intereconomics, Vol. 36, No. 4, 2001), h. 208-209.

<sup>47</sup>Selain dari sisi pelakunya, klasifikasi konsep hukum wajib dalam Islam terdapat juga wajib ditinjau dari sisi: (1) watunya; (2) zatnya; dan (3) batasan atau kadarnya. Keseluruhan konsep klasifikasi

‘*ainī*’ dan *al-wājib al-kafā’ī*. Jika diterapkan pada kewajiban mengkonsumsi produk halal, maka mengkonsumsi makanan halal hukumnya *al-wājib al-‘ainī*, karena perintah mengkonsumsi makanan halal diwajibkan dan berlaku bagi semua *mukallaf* secara individu. Hal ini terbukti dari dalil-dalil tentang makanan halal, dalam kaidah bahasa Arab disebut menggunakan kata perintah untuk semua orang (*jama’*),<sup>48</sup> yaitu “makanlah kamu semuanya” (*kulū*).<sup>49</sup> Selanjutnya terkait kelembagaan sertifikasi dan labelisasi halal, hukumnya menjadi *al-wājib al-kafā’ī (collective responsibility)*,<sup>50</sup> karena kelembagaannya harus ada dalam kelompok masyarakat, untuk memastikan kehalalan makanan ummat Islam melalui sertifikasi dan labelisasi tersebut, sebagai informasi.

Wahbah al-Zuhaili memang memberikan contoh *al-farḍu al-kifāyah* seperti membangun rumah sakit, memandikan hingga menguburkan janazah, membalas salam, amar ma’ruf nahi munkar dan mencari orang yang hilang. Dimana keseluruhan perbuatan yang dituntut tersebut, harus diwujudkan dengan tujuan menciptakan

---

wajib tersebut dapat diterapkan pada kewajiban mengkonsumsi makanan halal, sebagai berikut: (1) Ditinjau dari sisi waktunya adalah *wājib gairu mu’aqqat* atau *wājib muṭlaq*, dimana kewajiban mengkonsumsi makanan halal tidak ditentukan oleh waktu, sehingga manusia dapat kapan saja mengkonsumsi makanan halal tersebut selama dia membutuhkannya. (2) Ditinjau dari sisi zatnya adalah *wājib mu’ayyan* dan *wājib mukhayyar* sekaligus. Disebut *wājib mu’ayyan*, karena mengkonsumsi makanan ditetapkan untuk mempertahankan hidup yang merupakan unsur primer (*ḍaruriyyāt*) dari teori tujuan syari’at (*maqāsid al-syari’ah*), sedangkan mengkonsumsi makanan halal telah ditentukan wilayah zatnya yaitu; makanan yang tidak dilarang, makanan yang dibolehkan, dan makanan yang didiamkan atau tidak disebutkan kehalalannya dan keharamannya. Ini membuktikan bahwa mengkonsumsi makanan halal hukumnya adalah wajib yang ditentukan zatnya (*wājib mu’ayyan*). Disebut *wājib mukhayyar*, karena memang subyek hukum (*mukallaf*) diwajibkan dengan diberi pilihan untuk mengkonsumsi salah satu makanan diantara jenis makanan halal tersebut. (3) Ditinjau dari sisi batasan atau kadarnya adalah *wājib gairu muḥaddad*, karena mengkonsumsi makanan halal tidak dibatasi oleh *Syāri’* dan *mukallaf* bebas menentukan kadar yang dia konsumsi dari makanan halal tersebut. Kendatipun demikian, *Syāri’* memberikan batasan dalam mengkonsumsi untuk tidak berlebihan. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Op. Cit.*, h. 49. Iyāḍ bin Nāmī Al-Silmī, *Op. Cit.*, h. 32, 53-54. Namlati, *Al-Jāmi’u al-Masā’ilu Uṣūlu al-Fiqhi wa Taṭbīqihā ‘alā al-Mazhabī al-Rājiḥ*, (Riyād: Maktabah Rusydi, 1420), h. 25, 41-44. Namlati, *Op. Cit.*, h. 156, 274-278. Al-Asyqar, *Op. Cit.*, h. 35-36. QS. Al-Baqarah [2]: 168. QS. Al-A’rāf [7]: 31.

<sup>48</sup>Kata “*kulū*” (كُلُوا) berasal dari kata “*akala*” (أَكَلَ), dilihat dari jenis kata kerjanya termasuk dalam kelompok kata kerja yang lengkap (*ṣaḥīḥ*) dengan huruf hamzah di awal kata kerjanya (*mahmūzu al-fā’i*). Jika kata kerja tersebut dirubah menjadi kata perintah, maka berubah menjadi “*ku*” (كُلْ) yang artinya “makanlah,” namun jika kata perintah tersebut diperuntukkan bagi banyak orang (*jamā’*), maka berubah menjadi “*kulū*” (كُلُوا) yang artinya “makanlah kamu semuanya.” Penjelasan tentang bentuk kata kerja ini dapat dilihat dalam ‘Abdullah Sulaimān al-Jarbū’, dkk., *Ta’līmu al-‘Arabīyah li al-Naṭiqīn Bigairihā*, Juz II, (Al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Su’ūdiyyah: Jāmi’ah Ummu al-Qurā, 2007), h. 466. Muhammad Muḥyī al-Dīni ‘Abdu al-Hamīd, *Durūsu al-Taṣrīf*, (Bairūt: Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1995), h. 151

<sup>49</sup>QS. Al-Baqarah [2]: 168, 172. QS. Al-A’rāf [7]: 31. QS. Al-Naḥl [16]: 114.

<sup>50</sup>*Farḍu kifāyah* adalah kewajiban yang jika telah dilakukan oleh sebagian ummat Islam, maka terbebaslah ummat Islam seluruhnya dari dosa. Lihat Yusūf al-Qarḍāwī, dkk., *Kebangkitan Islam dalam Perbincangan Para Pakar*, Terjemahan Moh. Nurhakim, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), h. 72

kemaslahatan bagi masyarakat luas<sup>51</sup> (*public interest*). Terkait konteks penelitian ini, Wahbah al-Zuhaili tidak mengklasifikasikan bentuk-bentuk *al-farḍu al-kifāyah* yang dapat dilaksanakan hanya oleh warga, juga tidak mengklasifikasikan bentuk-bentuk *al-farḍu al-kifāyah* yang tidak dapat dilaksanakan oleh warga, kecuali dengan intervensi negara.

Bagi penulis, beberapa *al-farḍu al-kifāyah* dapat dilaksanakan oleh masyarakat secara mandiri, namun beberapa lainnya membutuhkan peran dan intervensi negara untuk melaksakannya.<sup>52</sup> Untuk menentukan dan mengukur *al-farḍu al-kifāyah* yang membutuhkan peran dan intervensi negara, penulis berargumentasi pada pendapat Anthony I. Ogus dan Myriam Senn, bahwa *al-farḍu al-kifāyah* tersebut benar merupakan kepentingan umum (*public interest*), dan itu sudah menjadi bukti kuat (*prima facie*) bagi negara untuk melakukan intervensi,<sup>53</sup> dan sepanjang masyarakat tidak dapat melakukannya secara mandiri. Sebagaimana contoh yang diajukan oleh Wahbah al-Zuhaili, seperti; Membangun rumah sakit tentu saja membutuhkan regulasi standar (*standard regulation*) dan regulasi persetujuan terlebih dahulu (*prior approval regulation*) yang membutuhkan intervensi negara. Menguburkan janazah memang merupakan *public interest*, namun masyarakat dapat melakukannya secara mandiri dan bergotong royong, dalam hal ini tentu tidak sepenuhnya membutuhkan intervensi negara, kecuali nanti berkaitan dengan sistem administrasi dan area perkuburannya.

Berbeda halnya dengan kelembagaan sertifikasi dan labelisasi, sebagai *al-farḍu al-kifāyah*, yang bertujuan untuk menciptakan informasi yang simetris bagi konsumen Muslim tentang kehalalan produk makanan. Tidak dapat dilaksanakan oleh masyarakat Muslim secara mandiri, karena masyarakat Muslim (sebagai konsumen Muslim), tidak memiliki keahlian teknis untuk melakukan sertifikasi dan labelisasi guna menguji dan memvalidasi kehalalan produk makanan yang bersifat *mass production* dan berkarakteristik *credence* tersebut.<sup>54</sup> Pada posisi tersebut, maka untuk mendirikan dan

---

<sup>51</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Op. Cit.*, h. 62

<sup>52</sup> Muhammad Izzuddin Taufiq menjelaskan, bahwa *farḍu kifāyah* ada yang bersifat permanen; seperti dalam banyak kitab *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* dicontohkan seperti shalat jenazah (ibadah) dan menduduki jabatan hakim (muamalah), namun ada juga *farḍu kifāyah* yang bersifat fleksibel; hukum yang tergantung pada situasi dan kondisi zaman. Lihat Muhammad Izzuddin Taufiq, *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam*, Terjemahan Sari Narulita, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), h. 118

<sup>53</sup> Lihat kembali Anthony I. Ogus, *Op. Cit.*, h. 30. Lihat juga Myriam Senn, *Non-State Regulatory Regimes, Understanding Institutional Transformation, Op. Cit.*, h. 7-10

<sup>54</sup> Gilles Grolleau dan Sandos BenAbid, *Op. Cit.*, h. 209. Jim Hawkins, *Financing Fertility*, (Harvard Journal on Legislation, Vol. 47, Winter 2010), h. 128. Aurora Paulsen, *Catching Sight of*

menjalankan lembaga sertifikasi dan labelisasi halal, yang merupakan *al-farḍu al-kifāyah* tersebut, membutuhkan peran negara.<sup>55</sup>

#### D. Penutup

Hingga pada titik ini, penulis berpandangan, bahwa keseluruhan uraian tersebut di atas, yaitu uraian tentang kaidah-kaidah *uṣūliyah* yang disistematisasi sedemikian rupa dan diterapkan pada sertifikasi dan labelisasi produk halal, menjustifikasi dan membenarkan adanya peran negara terhadap sertifikasi dan labelisasi guna menguji dan memvalidasi kehalalan produk pangan.<sup>56</sup> Penjelasan tersebut di atas, menjadi alasan yang membenarkan (*justification*) dan urgensi mengapa negara harus berperan terhadap sertifikasi dan labelisasi produk halal perspektif hukum Islam, guna melindungi konsumen Muslim<sup>57</sup> dari produk yang diharamkan.

---

*Credence Attributes: Compelling Production Method Disclosures on Eggs*, (Loyola University of Chicago School of Law, *Loyola Consumer Law Review*, Vol. 24, 2011), h. 284. Tracey M. Roberts, *Innovations in Governance: A Functional Typology of Private Governance Institutions*, (Duke Environmental Law and Policy Forum, Vol. 22, 2011), h. 84, 108.

<sup>55</sup>Untuk mendukung pendapat tersebut, Sa'id Hawa menetapkan kaidah-kaidah umum untuk menetapkan definisi operasional *al-farḍu al-kifāyah* yang sesuai dengan situasi, kondisi dan samannya, sebagai berikut: (1) Semua hal yang dibutuhkan untuk tegaknya agama dan juga kehidupan di dunia, maka hukumnya adalah *al-farḍu al-kifāyah*. (2) Semua hal yang dibutuhkan aplikatifnya dalam memberikan hak kepada orang yang berhak menerimanya, maka hukumnya adalah *al-farḍu al-kifāyah*. (3) Semua hal yang membuat semua yang wajib tidak akan terealisasi kecuali tanpanya, maka hukumnya adalah wajib, dan demikian pula dengan *farḍu kifāyah*. Semua perantara yang butuh dilakukan untuk merealisasikan suatu hal yang bersifat *al-farḍu al-kifāyah*, maka hukumnya adalah *al-farḍu al-kifāyah* pula. Lihat Sa'id Hawa, *Farḍu 'Ain wa Farḍu Kifāyah*, (Dār al-Salām, 1984), h. 7 dikutip dari Muhammad Izzuddin Taufiq, *Op. Cit.*, h. 119

<sup>56</sup>Sebagaimana Brunei Darussalam, menganut pandangan bahwa sertifikasi dan labelisasi halal adalah tanggung jawab bersama secara *kafā'ī*. Dalam case study Brunei Halal Brand, Paul Temporal menyebutkan "*Undertaking the obligation of farḍu kifāyah means that the acclamation to provide pure halal food in accordance with the best Islamic standards is not just to the population of Brunei, but to the wider world*". Lihat Paul Temporal, *Islamic Branding and Marketing; Creating A Global Islamic Business*, (Singapore: John Wiley and Sons, 2011), h. 27.

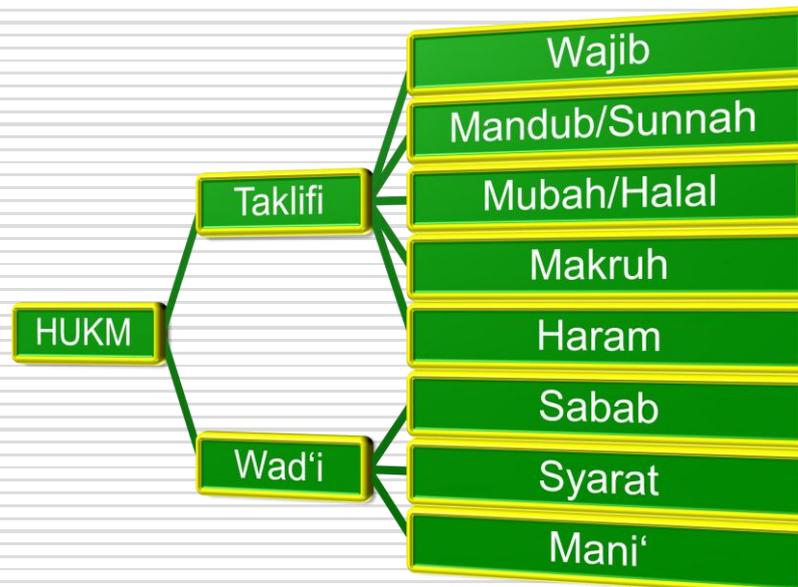
<sup>57</sup>Kendatipun tidak sepenuhnya sesuai dengan konteks peran negara terhadap sertifikasi dan labelisasi produk halal sebagai upaya perlindungan konsumen Muslim, namun secara umum masih terkait dengan upaya perlindungan konsumen dalam Islam. Muhammad Akbar Khan mengajukan beberapa alasan yang menjustifikasi peran negara dalam perlindungan konsumen dengan menyatakan, bahwa untuk membangun keadilan ekonomi guna melindungi hak-hak konsumen, di antaranya negara berwenang mengintervensi dalam perdagangan terkait masalah sebagai berikut: (1) Negara dapat memaksa seseorang menjual komoditas yang dimilikinya, atas dasar kepentingan umum, kepada masyarakat yang membutuhkannya agar terhindar dari bahaya. (2) Negara dapat mengontrol harga pasar untuk kepentingan masyarakat, jika harga pasar tidak stabil. (3) Negara dapat mengintervensi pasar jika terjadi penipuan perdagangan barang. (4) Negara berwenang memberikan hukuman kepada pelaku pasar yang melakukan penipuan terhadap konsumen. Lihat Muhammad Akbar Khan, *Op. Cit.*, h. 35-37

# URGENSI SERTIFIKAT PRODUK HALAL PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

OLEH:  
ZULHAM

DISAMPAIKAN PADA  
SEMINAR LKIH FAKULTAS HUKUM  
UNIVERSITAS INDONESIA  
09 MEI 2014

## PENDAHULUAN



# KONSEP HALAL HARAM



Muhammad Sulaiman 'Abdullah Al-Asyqar, *Al-Wadih fi Usuli al-Fiqh*, h. 43-46

# KONSEP HALAL HARAM



## KONSEP HALAL HARAM

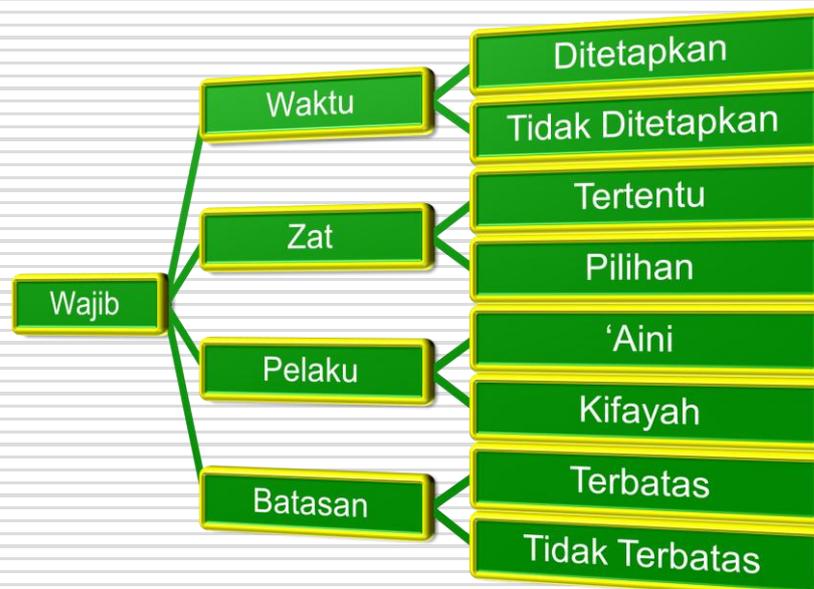
﴿﴾ فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واشكروا نعمت الله إن كنتم إياه تعبدون ﴿﴾

- Maka **makanlah** yang **halal** lagi baik dari rezki yang telah diberikan Allah kepadamu dan syukurilah nikmat Allah, jika kamu hanya kepada-Nya saja **menyembah**. (Q.S. An-Nahl 16: 114)

﴿﴾ يأبأها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ﴿﴾

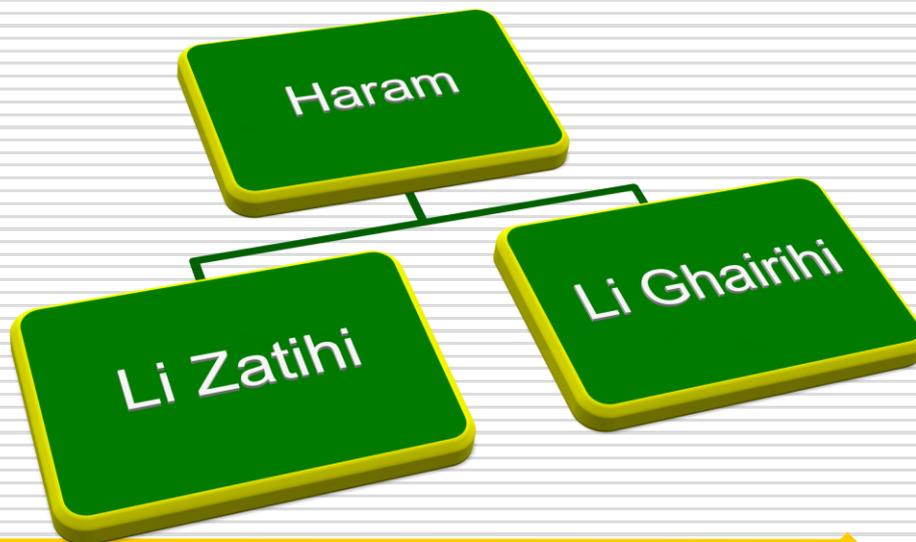
- **Hai sekalian manusia**, **makanlah** yang **halal** lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu. (QS. Al-Baqarah 2: 168)

## KONSEP HALAL HARAM



Wahbah Zuhaili, Al-Silmi, Al-Namlati

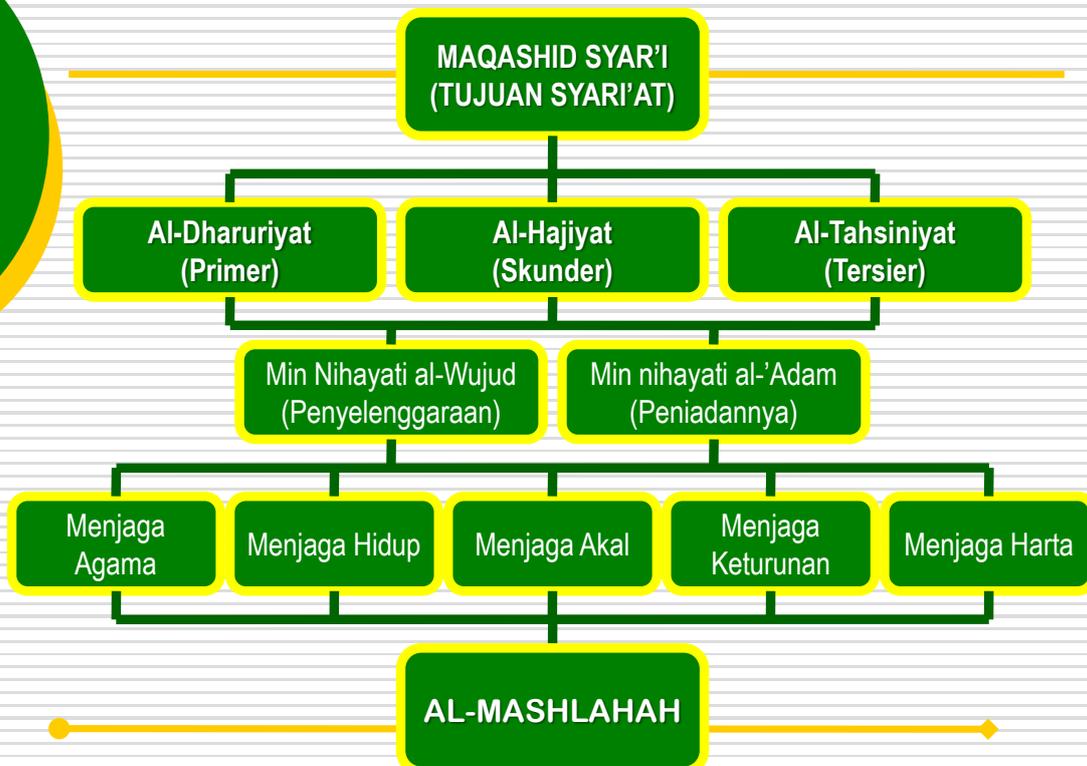
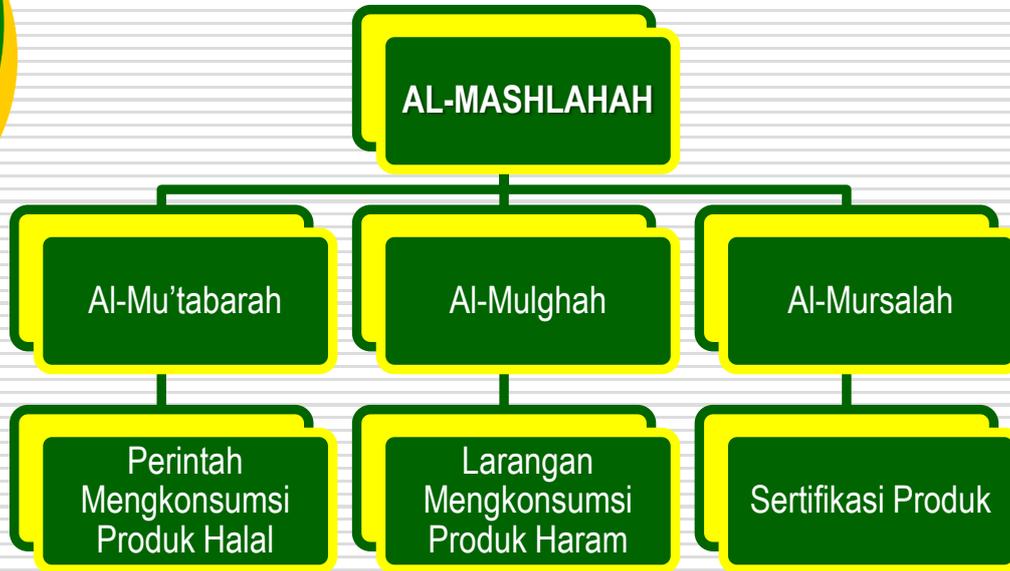
## KONSEP HALAL HARAM



## KONSEP HALAL HARAM

- Diriwayatkan dari Salman al-Farisi: Rasulullah SAW. ditanya tentang mentega, keju, dan keledai liar, lalu beliau menjawab: “Yang halal ialah apa yang dihalalkan Allah di dalam kitab-Nya, dan yang haram ialah apa yang diharamkan Allah di dalam kitab-Nya, sedang apa yang didiamkan oleh-Nya berarti dimaafkan untukmu”. (HR. Tarmizi dan Ibn Majah).
- Asal segala sesuatu adalah mubah... (Qardhawi)

# URGENSI SERTIFIKASI PRODUK



## URGENSI SERTIFIKASI PRODUK

---

Tagayyuru al-fatwa wa ikhtilafuha bihasbi tagayyuri al-azminati wa al-amkinati wa al-ahwali wa al-'awa'idi  
(Ibnu Qayyim)

Ma la yatimmu al-wajib illa bihi, fahua wajib  
(Al-Namlati – Al-Silmi)

## URGENSI SERTIFIKASI PRODUK

---

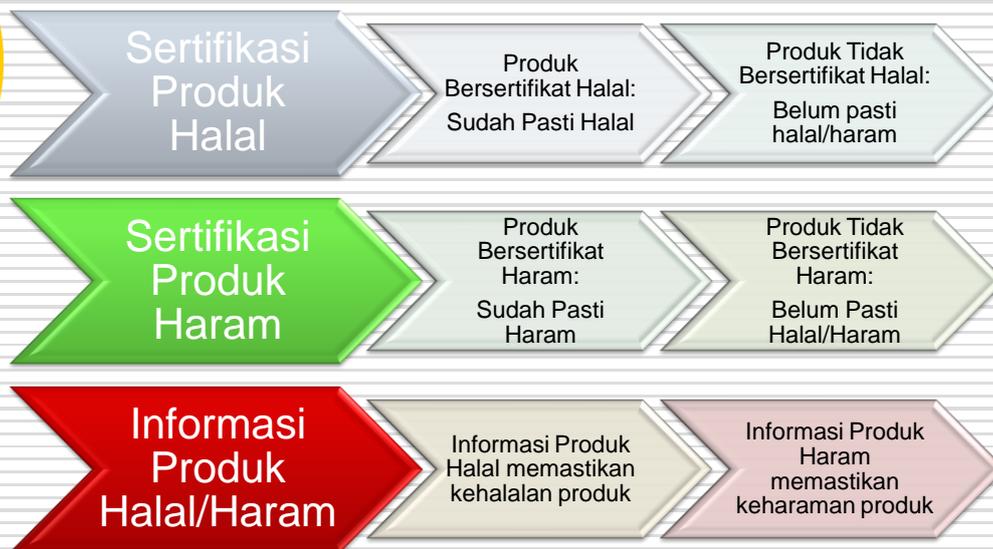
Wasilatu al-Wajib

Sertifikasi Produk

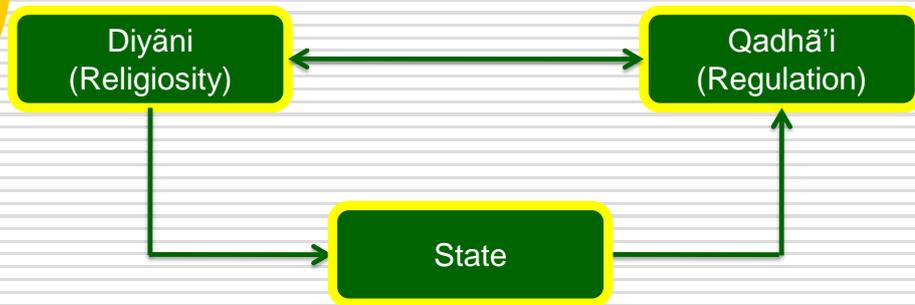
# SERTIFIKASI PRODUK HALAL/HARAM



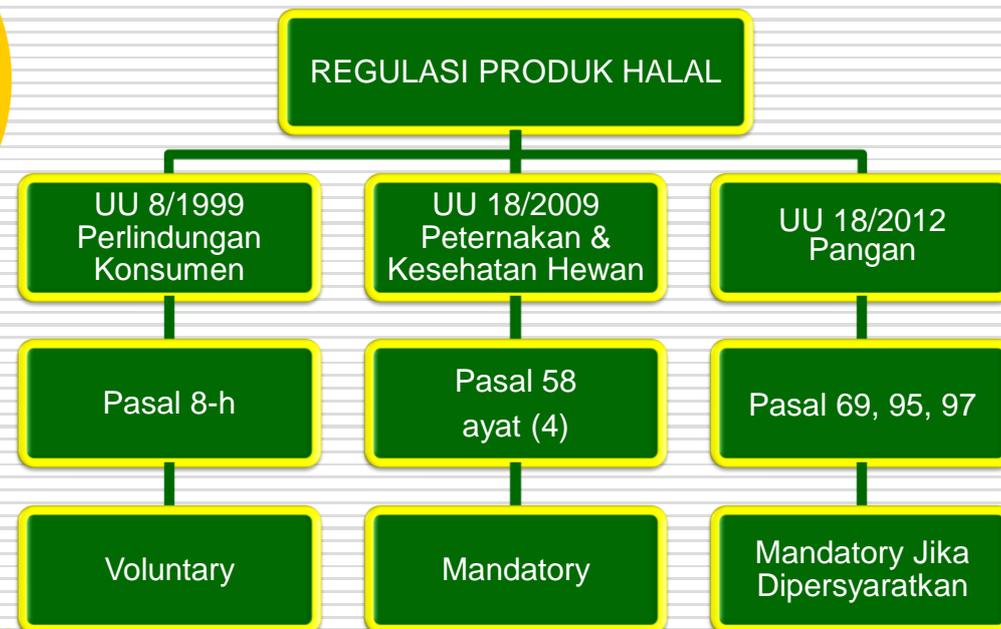
# SERTIFIKASI PRODUK HALAL/HARAM



# PERAN NEGARA



# PENGATURAN PRODUK HALAL





WASSALAM

TERIMA KASIH



**SURAT KETERANGAN**

Nomor: 004/U/Seminar/Kajian/LKIH-FHUI/IV/2014

Dengan hormat, Lembaga Kajian Islam dan Hukum Islam (LKIH) Fakultas Hukum Universitas Indonesia (FHUI) menerangkan bahwa:

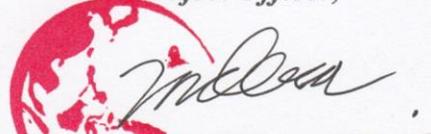
1. Ir. Lukmanul Hakim, M.SI. : Direktur LPPOM MUI
2. Hj. Ledia Hanifa Amaliah, S.SI., M.Psi. : Ketua Panja RUU JPH DPR RI
3. Dr. Yusuf Shofie, SH., MH. : Badan Perlindungan Konsumen Nasional
4. Zulham, S.HI., M.Hum. : Wakil Dekan III Fakultas Syari'ah IAIN SU

Benar telah menjadi narasumber pada "Seminar Sertifikasi Produk Halal: Urgensi dan Polemik di Indonesia" pada hari Jum'at tanggal 9 Mei 2014 di Ruang Soemadipraja & Taher, Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

Demikian surat keterangan ini kami sampaikan, atas perhatian dan kerjasamanya kami ucapkan terima kasih.

Depok, 9 Mei 2014

Ketua Harian LKIH,  
  
**Heru Susetyo Nuswanto, S. H., M. Si., Ph. D.**  
NIP. 0506050065

Project Officer,  
  
**LKIH-FHUI**  
**Rahmat Indera Satrya**  
NPM. 1106072280