

MODERASI ISLAM PENCANTUMAN PENGHAYAT KEPERCAYAAN DI KOLOM KTP/KK DALAM NALAR MAQASID

Hamka Husein Hasibuan

hasibuan152@gmail.com

Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract: This article analyzes the decision of the Constitutional Court (MK) which rules that Penghayat Kepercayaan (the indigenous believers) has the right to include their credentials on their Identity (KTP) and Family Cards (KK). Using the “maqasid” approach, this article provides alternative answers, mediating the accepting and rejecting parties. The moderation of Islam is concluded, when the maqasid is used as reasoning sources in seeing things which bridges between texts and the reality besides considering the reasonality. By using the Jasser Auda’s maqasid paradigm, the paper concludes that inclusion of the local faith as their religious identity on the state documents is a part of development and human rights in the nation-state framing.

Keywords: *Identity, indigenous believer, Maqasid, MK, and Human Right.*

Abstrak: Artikel ini menganalisis Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Pencantuman Penghayat Kepercayaan di kolom KTP/KK dengan menggunakan konsep maqasid. Dengan pendekatan maqasid, artikel ini memberikan jawaban alternatif, sebagai sintesis antara pihak yang menerima dan pihak yang menolak. Moderasi Islam itu tampak, ketika maqasid digunakan sebagai nalar dalam melihat sesuatu, yang bisa mendialogkan antara teks dengan realitas yang berkembang dengan tetap berpegang kepada kekuatan nalar. Dengan menggunakan paradigma maqasid Jasser Auda, maka pencantuman itu merupakan bagian dari development (pembangunan) dan human right (hak insani). Kedua poin ini diletakkan dalam kerangka nation-state.

Keyword: *Identitas, Penghayat, Maqasid, MK, dan Human Right.*

Pendahuluan

Islam sejak dini sudah mendeklarasikan dirinya sebagai agama moderasi.¹ Letak moderasi Islam berada pada sifatnya yang terbuka sekaligus selektif terhadap perubahan dan dinamika manusia yang berjalan cepat. Islam tidak berada pada ekstrim kanan, sehingga menolak (*tahrim*) apapun yang datang dari luar, terutama datangnya dari Barat. Pada saat yang sama ia juga tidak ekstrim kiri, yang membolehkan dan mengakomodasi (*tahmil*) semuanya. Islam berada pada tengah-tengah: akomodatif sekaligus selektif (*tagyir*). Hal yang sama ketika Islam merespons modernitas. Sesuatu yang positif (*maslahah*) diambil, dan sesuatu negatif (*madarat*) ditolak. Salah satu persoalan modernitas itu adalah adanya konsep kewargaan (*citizenship*). Dalam kewargaan, setiap warga negara dianggap setara sesuai dengan kesepakatan bersama dalam konsep negara-bangsa (*nation-state*). Konsepsi kewargaan mendudukan warga sebagai individu yang setara di depan hukum dan negara. Sehingga hak sipil, hak politik, dan hak sosial setiap warga wajib dilindungi.²

Dalam konteks kekinian, isu terakhir adalah adanya putusan Mahkamah Konstitusi (MK) – sempat heboh di awal tahun 2018 bahkan sampai sekarang --dengan nomor registrasi 97/PU-XVI/2016, memutuskan bahwa Penghayat Kepercayaan berhak mencantumkan identitas kepercayaan mereka dalam kolom Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan Kartu Keluarga (KK) sebagaimana agama lainnya.³ Masuknya Penghayat Kepercayaan dalam kolom agama di

Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan Kartu Keluarga (KK) menimbulkan pro-kontra. Ada dua kelompok secara garis besar dalam merespons putusan tersebut. Pertama adalah pihak yang menolak, dengan menjadikan semangat keagamaan sebagai landasan penolakan. Bagi pihak ini, pencantuman Penghayat Kepercayaan dalam kolom KTP bertentangan dengan semangat agama. Selain itu, Penghayat Kepercayaan tidak mungkin disamakan dengan agama.⁴ Kelompok ini beralasan adanya kemungkinan disalahgunakan oleh masyarakat untuk tidak memeluk agama apa pun atau kelompok Penghayat bisa bermunculan dan bertambah dengan dalih putusan MK tersebut. Atau bisa jadi nanti ada sebagian masyarakat yang menghindar dari kewajiban agama dengan alasan ia adalah seorang Penghayat Kepercayaan.

Di sisi lain, bagi pihak yang sepakat, putusan MK itu membawa angin segar dalam perjalanan dan kemajuan Hak Asasi Manusia (HAM) di Indonesia. Kelompok ini menilai, bahwa MK sudah tepat memutuskan sesuai dengan tuntutan para pemohon, karena UU Nomor 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan, terutama dalam Pasal 61 ayat (1) dan Pasal 64 ayat (1) dianggap diskriminatif dan tidak adil. Dalam pasal tersebut dinyatakan, bahwa Penganut Kepercayaan tidak dicantumkan dalam kolom agama.⁵ Ketentuan ini –menurut pemohon – dapat menghambat akses para penganut terhadap pendidikan, layanan publik, juga layanan sosial.

Tanpa mengesampingkan dua sikap yang berseberangan di atas, tulisan

¹ Lihat QS Al-Baqarah (2): 143.

² Freddy K. Kalidjernih, *Puspa Ragam Konsep dan Isu Kewarganegaraan*, edisi ke-3, (Bandung:Widya Aksara Press, 2011), h. 05.

³ Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 97/PU-XVI/2016, h. 136.

⁴ <https://news.detik.com/berita/d-3819916/mui-minta-penghayat-kepercayaan-di-ktp-tak-dicantumkan-di-kolom-agama>, diakses tanggal 24 Januari 2019.

⁵ Lihat Pasal 61 ayat (1) dan Pasal 64 ayat (1) UU No. 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan.

ini merupakan analisis terhadap Putusan MK tersebut dengan menimbang masalah dan mafsadahnya. Pertanyaan besar yang dijawab oleh tulisan ini adalah bagaimana masalah dan mafsadah dari putusan MK di atas? Pertanyaan tersebut akan dilihat dengan menggunakan kacamata maqasid.⁶ Layaknya sebuah analisis kebijakan (*policy*), titik perhatian dalam tulisan ini adalah membicarakan kebijakan publik berorientasi pada maksud atau tujuan, bukan aktor-aktor yang ada di dalamnya.⁷ Disebabkan putusan MK bersifat final dan mengikat, maka tulisan ini hanya berbicara dalam dua hal pokok saja: 1) fokus utamanya adalah penjelasan kebijakan publik, bukan mengenai anjuran kebijakan yang pantas; 2) konsekuen-konsekuensi dari putusan tersebut diteliti dan diselidiki dengan menggunakan metode ilmiah, dalam hal ini adalah maqasid. Dengan melihat masalah dan mafsadahnya, maka tulisan akan memberikan argumen ketiga sebagai alternatif dari dua respons di atas, ekstirm kanan (menolak) di satu sisi, dan ekstirm kiri (menerima) di sisi yang lain. Dalam konteks ini, akan terlihat letak moderasi Islam itu.

⁶ Para pemikir muslim sering menggunakan *maqasid syariah* sebagai pendekatan untuk mendialogkan Islam dengan modernitas. Sekalipun ini mendapat kritikan tajam dari Farid Essack, menurut ilmuwan asal Afrika Selatan ini, kaum Islam liberal dan Islam modernis sibuk menggunakan *maqasid* sebagai basis untuk mendialogkan antara *syariah* (baca: al-Quran) agar kompatibel dengan modernitas, tetapi saat yang sama, mereka “lupa” melacak karakteristik modernitas itu sendiri. Lihat Adis Duderija (eds.), *Maqasid al-Shari‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination* (New York: Palgrave Macmillan US, 2014); Farid Essack disampaikan dalam public lecture: *The Quran and Being Muslim in Globalization World* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 26 Maret 2018).

⁷ Budi Winarto, *Kebijakan Publik: Teori dan Proses*, cet. ke-2 (Jakarta: PT. Buku Kita, 2008), h. 20.

Maqasid Sebagai Pendekatan Kontekstual

Maqasid syariah adalah metodologi yang berada di tengah-tengah. Sebab, maqasid tidak hanya berkuat hanya dalam wilayah teks semata, sehingga terkesan kaku, jumud, dan monoton. Juga tidak hanya mementingkan perkembangan realitas – sembari mengabaikan teks – akibatnya liar, tidak terkontrol. Maqasid berusaha mendialogkan keduanya dengan menjadikan nalar sebagai instrumen. Dengan kata lain, maqasid menolak cara pemahaman yang tekstualis-skripturalis, sekaligus menentang cara pandang yang menekankan nalar dan realitas. Maqasid selalu mendialogkan ketiga unsur: teks (*nas*), nalar (*‘aql*), dan realitas (*waqai’*) sekaligus.⁸ Hubungan ketiga unsur ini bersifat fungsional, bukan hirarkis-struktural.

Dialog itu dilakukan dengan cara melihat tujuan, rahasia, maksud, prinsip, ending⁹ di balik teks wahyu, untuk kemudian didialogkan dengan realitas manusia yang berkembang cepat dengan menjadikan nalar sebagai instrumen. Dengan alasan ini, Abdullah Saeed, seorang ahli Ilmu al-Quran menyatakan secara eksplisit bahwa, maqasid syariah adalah proto-kontekstualis, salah satu benih yang melahirkan pendekatan kontekstual.¹⁰ Sekalipun dalam sejarah awalnya, maqasid syariah sebagai pendekatan kontekstual menurut pengamatan Saeed, masih terpasung dalam hal-hal hukum fikih. Akan tetapi,

⁸ Ahmad Raysūnī and Muḥammad Jamāl Bārūt, *Al-Ijtihād: Al-Naṣṣ, Al-Wāqī‘, Al-Maṣlaḥah*, al-Ṭab‘ah 1, Ḥiwārāt Li-Qarn Jadīd (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 2000). h, 11.

⁹ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008). h, 02

¹⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur‘ān: Towards a Contemporary Approach* (Abingdon [England]; New York: Routledge, 2006).h. 145-146.

dalam perkembangan selanjutnya, terutama di tangan Jasser Auda,¹¹ maqasid sudah menjadi metodologi independen yang bisa digunakan untuk menganalisis problematika kehidupan manusia secara keseluruhan, bukan hanya terbatas pada hukum saja. Maqasid mempunyai peluang besar dikembangkan sebagai pendekatan yang menghasilkan kebijakan-kebijakan yang progresif.

Maqasid sendiri adalah tujuan yang ingin dicapai melalui penerapan agama dengan basis memaksimalkan *maslah}ah* dan meminimalisir *mafsadah*. Dalam konteks ini, pengertian masalah adalah efek positif dan/atau segala sesuatu yang mendatangkan efek positif, begitu juga sebaliknya, mafsadah adalah efek negatif dan/atau segala sesuatu yang mendatangkan efek negatif. Pengertian pertama menunjukkan tujuan (*maqsud*), dan yang kedua menunjukkan sarana (*wasilah*). Dengan demikian, teori maqasid tidak hanya berbicara mengenai tujuan (*purpuse; maqsud*), tapi juga

berbicara mengenai sarana dan modalitas (*instrument; wasilah*) untuk mencapai tujuan itu. Para pemikir Maqasid mengklasifikasikan Maqasid menjadi tiga tingkatan: *dharuriyat* (keniscayaan), *hajiyyat* (kebutuhan), dan *tahsiniyat* (kelengkapan). Yang pertama disimpulkan lagi ke dalam *al-kuliyah al-khamsah* (lima prinsip utama), yakni *hifz al-din* (melindungi agama), *hifz al-nafs* (melindungi jiwa), *hifz al-'aql* (melindungi akal), *hifz nasl/al-'ird* (melindungi keturunan/martabat), dan *hifz al-mal* (melindungi harta).¹²

Dalam operasionalisasi Maqasid ini, penulis mengambil masalah versi Najmuddin al-Thufi dan paradigma maqasid Jasser Auda. Menurut al-Thufi, masalah ada dua macam, masalah yang melekat dan ada dalam *'ibadah* (hubungan vertikal dengan Tuhan) dan masalah yang melekat dan ada dalam *mua'malah* (hubungan sosial-manusia). Masalah yang ada dalam hal ibadah, tidak ada yang mengetahuinya kecuali Tuhan, sementara masalah yang ada dalam hal muamalah, maka manusia diberi tugas adan wewenang oleh Tuhan mencari dengan potensi akal budi yang dimilikinya.¹³ Inilah salah satu yang membedakan al-Thufi dengan pemikir masalah lainnya. Al-Thufi memberikan porsi kepada akal budi manusia dalam mencari dan mewujudkan kemanfaatan tersebut. Dengan demikian, dalam hubungan sosial-kemanusiaan –baik dalam konteks lokal, nasional, bahkan internasional –standar dan nilai kemaslahatan itu berada pada pertimbangan akal atau kesepakatan manusia. Konsep maqasid al-Thufi tidak terjebak lagi kepada determinisme

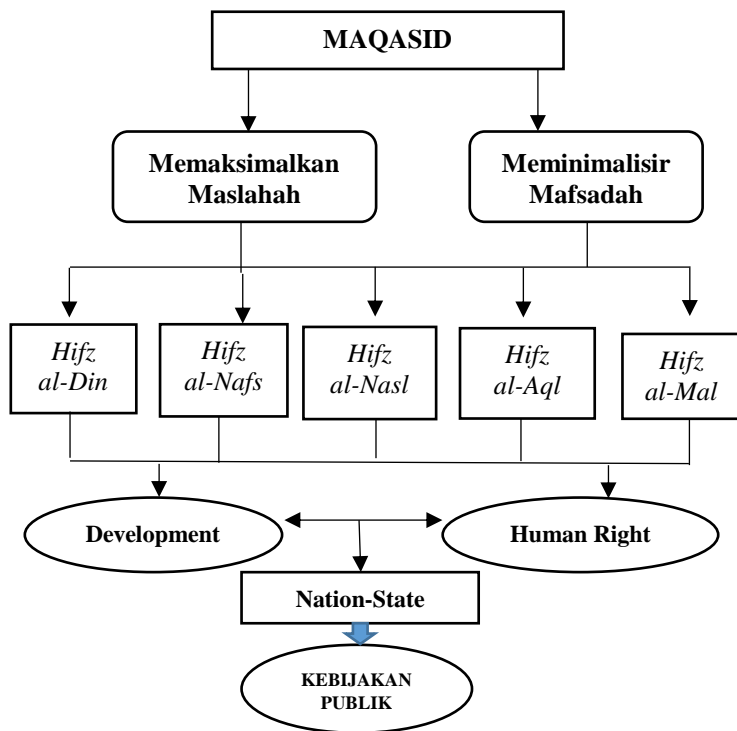
¹¹ Sejauh penelitian penulis, maqasid mempunyai lima fase: (1) fase umum, maqasid belum menjadi istilah teknis interpretasi hukum, fase ini mulai era sahabat sampai awal abad ke-5 H/11 M ; (2) fase determinisme teologis dan determinisme metodologis, fase ini maqasid sudah jadi alat interpretasi hukum, tetapi masih bagian sub-ordinat *qiya>s* dan di bawah bayangng ilmu kalam. Fase ini mulai dari Al-Gazali (w.505 H/ 1111 M) sampai awal abad ke-8 H/14 M; (3) fase maqasid sebagai metodologi independen, mulai dari Syatibi (w.790 H/1388M) sampai awal abad ke-13 H/20 M; (4) fase maqasid sebagai ilmu tersendiri, tetapi masih dalam bayang-bayang hukum, mulai Ibnu 'Asyur (w. 1325 H/1907 M) ; dan (5) Fase maqasid sebagai ilmu mandiri *islamic studies* secara umum. Dirintis Jasser Auda (l.1966 M). Lihat Felicitas Opwis, *Mushala and the Puspose of the Law* (Leiden-Bostos: Brill, 2010); Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008). h, 16-20; dan Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute International Islamic University Islamabad, 1995), h.127-167.

¹² Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2, tahqiq Abdullah Darraz, (Arab Saudi: Wizarah al-Syuun al-Islamiyah wa al-Awqaf wa al-Da'wah wa al-Irsyad, tth), h.7-8.

¹³ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh} Mukhtasar Raudah*, tahqiq Abdullah Ibn Abd al-Mushsin, Jilid 3 (Bairut: Muassah al-Risalah, 1998), h. 204.

teologis dan determinisme metodologis (*qiyas*).

Maslahah versi al-Thufi tersebut diletakkan dalam konteks *development* (pembangunan) dan *human right* (hak-hak manusia)¹⁴ seperti yang dicanangkan oleh Jasser Auda. Maqasid yang diletakkan dalam konteks pembangunan dan hak asasi manusia cakupannya berada pada level makro: keluarga, masyarakat, negara, bahkan umat manusia. Dia tidak lagi seperti Maqasid klasik yang cenderung individual, kaku, sempit, bahkan terkesan hirarkis. Namun tidak berhenti di sini, karena kajian ini adalah terkait dengan kebijakan negara, maka *development* maupun *human right* dikonstruksi dalam konteks nation-state (*dar al-'ahd*). Dalam *dar al-'ahd*, status warga tidak lagi ditentukan oleh agamanya –sebagaimana dalam konsep *dar al-islam* –melainkan dilihat dari kesepakatan dan kontrak sosialnya.¹⁵ Untuk lebih jelasnya dibuat gambar di bawah ini:



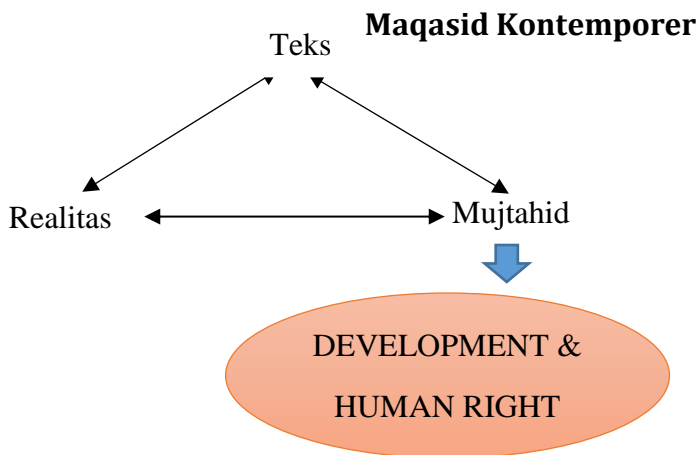
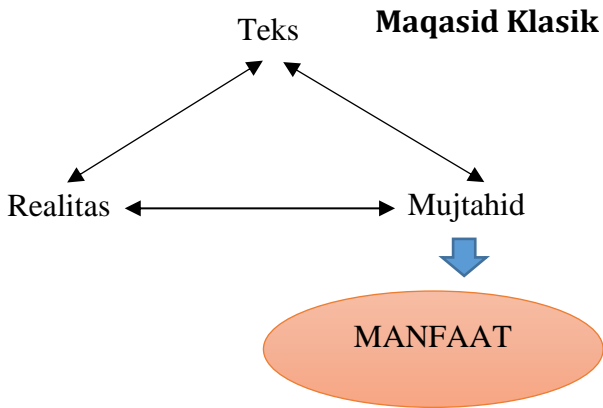
¹⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law...*h. 21-24

¹⁵ Fahmi Huwaidi, *Muwa>tinu>n La> Zimmiyu>n* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1999), h. 117.

Implikasi dari penggunaan paradigma *development* dan *human right* dalam maqasid adalah perubahan titik tekan dari maqasid klasik menuju maqasid kontemporer. Dalam maqasid klasik, *maslahah* diterjemahkan dengan *manfaat*,¹⁶ sehingga maqasid klasik basisnya adalah kemanfaatan. Maka di mana ada manfaat maka di situ ada maqasid. Jika nalar seperti ini diikuti, maqasid klasik mempunyai kemiripan dengan utilitarianisme. Dalam utilitarianisme, kemanfaatan/kebahagian terbesar yang dijadikan patokan dan basis dalam mengambil kebijakan.¹⁷ Logika maqasid klasik dan utilitarianisme ini, mau tidak mau akan mengabaikan hak-hak dari kalangan minoritas, karena tidak bisa terakomodasi dalam kemanfaatan terbesar tadi. Di sini kelihatan kelemahan dari maqasid klasik. Maka untuk menanggulangi kekuarangan maqasid klasik tersebut, paradigma maqasid harus digeser kepada *development* dan *human right*. Dengan kata lain, masalah diterjemahkan sebagai *development* dan *human right*. Dengan menjadikan kedua ini sebagai basis, maka hak-hak minoritas akan bisa terpenuhi. Gambar di bawah ini untuk keterangan lebih lanjut.

¹⁶ Muhammad Said Ramadhani al-Buthi, *D}awa>bit al-Maslah}ah fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyah* (ttp: Muassis al-Risalah, tth), h. 23; Al-Gazali, *al-Mustas}fa> min 'Ilm al-U}su>l*, jilid.1 (Baghdad: Musanna, 1970), h. 294-295.

¹⁷ John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Chicago: The University of Chicago, 1906), h. 09.



Penghayat Kepercayaan: Ruang Lingkup dan Penyebaran

Aliran kepercayaan atau kebatinan –pasca reformasi sering disebut sebagai agama leluhur¹⁸-- keberadaannya sudah diakui bersamaan dengan agama lainnya sejak Negeri ini ada. Hal ini tercermin dalam UUD 1945 maupun peraturan perundang-undangan lainnya. Salah satunya termaktub dalam GBHN tahun 1978 yang diwadahi dalam sayap kata “Kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa”, yaitu tidak merupakan agama.¹⁹ Sekalipun demikian, dalam GBHN tersebut tidak didefinisikan secara jelas apa itu kepercayaan. Hal yang sama juga terjadi dalam putusan MK. Dalam putusan tersebut, MK tidak memberikan definisi apa yang disebut dengan “Penghayat” dan “Kepercayaan”, juga apa kriteria supaya disebut Penghayat Kepercayaan. Akan tetapi, sekalipun dalam kedua sumber di atas tidak didefinisikan, dari kata yang dipakai bisa dilihat, bahwa agama dan kepercayaan adalah dua yang berbeda.

Untuk itu, di sini dipinjam definisi yang dibuat oleh Rahnip. Rahnip ketika menjelaskan apa itu aliran kepercayaan dan kebatinan, memulai penjelasan tersebut dengan mendefinisikan kebatinan terlebih dahulu. Menurutnya, kebatinan adalah hasil pemikiran dan angan-angan manusia yang menimbulkan suatu aliran kepercayaan bagi penganutnya dengan melakukan ritus tertentu, bertujuan untuk mengetahui hal-hal yang gaib, bahkan untuk mencapai persekutuan dengan apa yang mereka anggap sebagai

¹⁸ Samsul Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia* (Yogyakarta: CRCS [Center for Religious and Cross-cultural Studies] Universitas Gadjah Mada), h. 03.

¹⁹ Lihat GBHN Tahun 1993 Bab IV F butir 6: “Agama dan Kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa.”

Tuhan melalui perenungan batin, sehingga dengan demikian, menurut pendapatnya, mencapai budi luhur untuk kesempurnaan hidup kini dan mendatang, sesuai dengan konsepsi sendiri.²⁰

Dalam peraturan yang ada, aliran kebatinan dan kepercayaan disebut dengan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Pengertian yang diberikan oleh Rahnip di atas hampir sama dengan Peraturan Bersama Menteri No. 43 dan 41 Tahun 2009 dengan ada penambahan “kerifan lokal”. Dalam peraturan ini disebutkan, bahwa Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa adalah Pernyataan dan Pelaksanaan hubungan pribadi dengan Tuhan Yang Maha Esa berdasarkan keyakinan yang di wujudkan dengan perilaku ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa serta pengamalan budi luhur yang ajarannya bersumber dari kearifan lokal bangsa Indonesia.²¹

Definisi di atas menunjukkan, aliran kepercayaan timbul dari kebatinan. Kebatinan dengan aliran-aliran kepercayaan dalam segala unsur meteri dan hakikatnya berbeda dengan agama. Materi agama bukanlah hasil pikir manusia dan perenungan manusia. Materi kebatinan –sebagai awal mula aliran kepercayaan –merupakan kreasi manusia, mencampuradukkan beberapa kepercayaan, mulai dari kepercayaan animisme dan dinamisme zaman pra-sejarah, ajaran-ajaran dewa, teknik-teknik yoga, mistik, tasawuf, filsafat, bahkan sampai pada pengambilan hipotesa keilmuan dewasa ini, yang dapat menimbulkan kultus-kultus individu kepada pemimpin dan pendiri pertama aliran-aliran tersebut.

²⁰ Rahnip, *Aliran Kepercayaan dan Kebatinan dalam Sorotan* (ttp: Pustaka Progresif, 1997), h. ix.

²¹ Lihat Bab I, Pasal 1 Ayat 2 Peraturan Bersama Menteri No. 43 dan 41 Tahun 2009.

Dari sini, secara sederhana bisa dikatakan, bahwa Penghayat Kepercayaan adalah orang –baik dalam individu maupun organisasi –yang mengikuti salah satu kepercayaan di luar agama yang diakui oleh Negara, yakni Islam, Kristen, Budha, Hindu, dan Khong Hu Chu. Sekalipun definisi ini ruang lingkungnya masih luas, dalam tulisan ini, definisi inilah yang dipakai. Hal ini, juga sesuai dengan kutipan pidato kenegaraan Presiden Soeharto di depan Sidang DPR-MPR 16 Agustus 1978, sebagai berikut:

“...Dalam kesempatan ini saya ingin menambah penjelasan tentang kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa yang dalam kenyataannya memang merupakan bagian dari kebudayaan nasional kita. Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa bukanlah agama dan juga bukan agama baru. Karena itu tidak perlu dibandingkan, apalagi dipertentangkan dengan agama. Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa adalah kenyataan budaya yang hidup dan dihayati oleh sebagian bangsa kita...”²²

Penjelasan di atas menunjukkan setidaknya ada tiga unsur yang terdapat didalam Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, meliputi :

1. Wadah (Organisasi, Paguyuban, Komunitas, dan lain-lain)
2. Ajaran
3. Sumber Daya Manusia (SDM)

²² *Ibid*, h. 15.

Terkait dengan jumlah dan penyebaran Penghayat Kepercayaan di Indonesia. Sampai sekarang belum ada data yang final. Catatan Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, menyebut ada 182 organisasi di tingkat pusat, dan lebih 1.000 organisasi di tingkat daerah yang sudah teregistrasi adalah.²³ Akan tetapi, pasca putusan MK, data sementara jumlah dan penyebaran Penghayat Kepercayaan diperkirakan dua belas juta orang dengan 187 kelompok. penghayat kepercayaan itu tersebar di 13 provinsi di Indonesia. Dengan rinciannya: Sumatera Utara 12 kelompok, Riau 1 kelompok, Lampung 5 kelompok, Banten 1 kelompok, DKI Jakarta 14 kelompok, Jawa Barat 7 kelompok, Jawa Tengah 53 kelompok, Yogyakarta 25 kelompok, Jawa Timur 50 kelompok, Bali 8 kelompok, Nusa Tenggara Barat 2 kelompok, Nusa Tenggara Timur 5 kelompok dan Sulawesi Utara 4 kelompok.²⁴

Pencantuman Penghayat: Menakar

Maslahah dan Mafsadah

Mahkamah Konstitusi (MK) mengabulkan secara menyeluruh terhadap uji materi yang diajukan oleh pemohon terhadap Pasal 61 ayat (1), (2), dan Pasal 64 ayat (1) dan (5) Undang-undang Nomor 23/2006 tentang Administrasi Kependudukan sebagaimana telah diubah dengan Undang-undang Nomor 24/2013 tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan yang diajukan pada 28 September 2016. Dalam putusan MK, ada

²³ Samsul Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia...*h. 4.

²⁴ Lihat <http://nasional.kompas.com/read/2017/11/09/12190141/ada-187-kelompok-penghayat-kepercayaan-yang-terdaftar-di-pemerintah>, diakses 25 Februari 2018

dua poin tuntunan dari pemohon, yaitu:²⁵

1. Kata “agama” dalam Pasal 61 ayat (1) dan Pasal 64 ayat (1) Undang-undang Nomor 23/2006 tentang Administrasi Kependudukan bertentangan secara bersyarat dengan UUD 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat secara tidak dimaknai juga “kepercayaan.”
2. Pasal 61 ayat (2) dan Pasal 64 ayat (5) Undang-undang Nomor 23/2006 tentang Administrasi Kependudukan bertentangan dengan UUD 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat.

Dengan adanya putusan tersebut, maka secara konstitusional Penghayat Kepercayaan berhak mencantumkan kepercayaan mereka dalam kolom agama di KTP sama seperti agama Islam, Kristen, Budha, Hindu, dan Khong Hu Chu.

Dalam konteks Maqasid setiap sesuatu –apa pun namanya –selalu mempunyai dua sisi: masalah maupun mafsadah. Masalah adalah efek positif yang ditimbulkan oleh suatu kebijakan, begitu juga sebaliknya, mafsadah adalah efek negatif yang ditimbulkannya. Untuk mengalis putusan MK ini, serperti disebutkan di atas, ada dua ukuran sekaligus batu loncatan untuk mengukur dan menganalisis masalah dan mafsadah dari putusan MK tersebut.

Hak Asasi Manusia: Perlindungan dan Kehadiran Negara

Tidak dicantumkannya kepercayaan para Penghayat di kolom KK dan KTP mengakibatkan hak-hak mereka sebagai warga negara sering

²⁵ Lihat Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 97/PU-XVI/2016, h. 136.

tidak terpenuhi. Para penghayat sering menerima diskriminasi, pengabaian, dan tindakan intoleransi baik dari masyarakat maupun dari birokrasi pemerintahan. Dengan alasan, bahwa kepercayaan mereka tidak tertulis di KK/KTP, perkawinan antar pemeluk kepercayaan yang dilaksanakan secara adat sering tidak diakui oleh negara. Bahkan tak jarang, dengan alasan yang sama, para Penghayat ini sulit mendapatkan akta kelahiran, susah mengurus ijazah di sekolah, yang berimbas pada sulitnya mendapatkan pekerjaan.²⁶ Akibatnya, para Penghayat ini tidak bisa mengakses layanan publik, layanan pendidikan, layanan sosial, layaknya para pemeluk agama lainnya.

Hal lain yang dialami oleh para Penghayat ini adalah kerugian konstitusional. Penganut Parmalim umpunya –salah satu bentuk kepercayaan di Sumatra Utara –harus rela pindah agama dengan “agama resmi” sebagai syarat untuk mendapatkan pekerjaan yang dilamarnya. Di lembaga pendidikan resmi, para penganut Parmalim ini sering keluar atau berhenti sekolah karena tidak diizinkan untuk menjalankan ibadahnya di hari Sabtu.²⁷ Para Penghayat yang lain juga mengalami hal yang sama. Dengan alasan bahwa kolom agama di KTP mereka bertanda strip (baca: kosong), kerugian finansial sering terjadi. Mereka sangat sulit mendapatkan pinjaman uang dari bank atau modal usaha dari lembaga keuangan, padahal rata-rata para Penghayat ekonominya menegah ke bawah. Beberapa perusahaan jarang merima mereka berkerja, bukan alasan mereka tidak berkompetensi atau tidak berprestasi, melainkan perusahaan mempersoalkan kolom agama dalam KTP mereka. Kalaupun para Penghayat ini diterima, dalam prakteknya di dunia

kerja, mereka sering dituduh sebagai ateis atau kafir.²⁸ Intinya hak pendidikan, hak ekonomi, hak mendapatkan layanan kesehatan, hak kebebasan menganut dan mengamalkan kepercayaan, sering tidak terpenuhi.

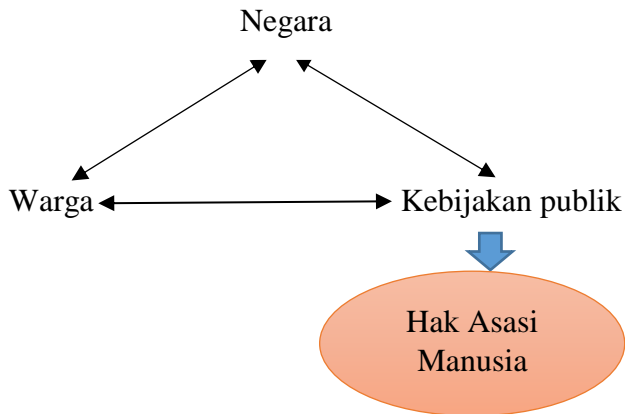
Dalam konteks ini, putusan MK itu adalah bagian dari upaya untuk melindungi hak asasi manusia itu. Negara sebagai institusi yang netral bertanggungjawab untuk melindungi (*to protect*), menghormati (*to respect*), dan memenuhi (*to fulfill*) hak-hak warganya sebagai warganegara yang sama dan setara. Dalam konteks ini, lima prinsip universal (*al-kulliyah al-khamsah*) sebagai intisari dari maqasid harus menjadi landasan Negara dalam mengambil kebijakan. Maqasid di sini harus diterjemahkan sesuai dengan perkembangan realitas kehidupan manusia. Dalam konsep negara-bangsa – dalam terminologi politik Islam kontemporer disebut sebagai *da>r al-’ahd wa al-syaha>dah* --mempunyai premis utama, setiap warganegara sama dan setara; tidak ada lagi warga pokok, warga kelas satu atau warga kelas dua. Semuanya mempunyai hak-hak warga negara yang sama. Dengan alasan itu, maka maqasid tidak bisa lagi diterjemahkan sebagai *kemanfaatan terbesar* seperti pemaknaan maqasid pra-modren,²⁹ sebelum adanya konsep nation-state. Dengan menerjemahkan maqasid dalam paradigma hak asasi manusia, maka semua pihak bisa terakomodasi, bukan hanya pihak mayoritas saja sebagaimana dalam pemaknaan *kemanfaatan terbesar*. Ilustrasi sederhana seperti di bawah ini:

²⁸ *Ibid*, h. 8-9

²⁹ Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), h. 46-51

²⁶ *Ibid*, h. 07

²⁷ *Ibid*, h.7-8



Lima prinsip universal (*al-kulliyah al-khamsah*) itu, yakni hak kebebasan beragama (*hifz al-din*), hak keamanan dan kenyamanan (*hifz al-nafs*), hak sosial (*hifz al-nasl*), hak pendidikan (*hifz al-aql*), hak ekonomi (*hifz al-mal*) harus tertuang dalam konstitusi. Konstitusi inilah yang harus menjadi landasan dan pegangan bersama serta rel pemerintah dalam menjalankan Negara. Prinsip konstitusionalisme dalam Negara modern adalah prinsip utama. Menurut An-Naim, konstitusionalisme bukan sekadar pemerintahan yang sesuai dengan konstitusi, melainkan adanya upaya dan proses untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu. Tujuan itu adalah terciptanya kebebasan individu dan keadilan sosial secara menyeluruh.³⁰ Dengan demikian, semua warga berada pada level yang sama dan diberlakukan dengan setara, serta mendapat hak yang sama pula. Konsekuensi logis dari “sama dan setara” adalah tidak ada warga kelas satu, kelas dua, dan seterusnya; status seseorang tidak lagi dilihat dari agama, suku, maupun keturunannya. Prinsip konstitusionalisme menggariskan bahwa, tidak ada istilah *mayoritas* dan

³⁰ *Ibid*, h. 71-72

minoritas, semuanya melebur dalam kesepakatan yang diikat.

Dengan demikian, Indonesia sebagai *darl al-‘ahd wa al-syahadah* menghendaki, orang yang sudah terikat dengan kesepakatan disebut sebagai *muwatinun* (warganegara) bukan sebagai *zimmuyun* (warga bertanggung).³¹ Implikasi *muwa>tin* adalah semua bentuk perimordial, baik itu suku, ras, agama, jenis kelamin sudah melubur dalam wadah kewargaan. Dengan kata lain, kewargaan adalah standar bersama. Putusan MK dengan bolehnya Penghayat Kepercayaan mencantumkan identitas kepercayaan mereka merupakan perwujudan dari “kesamaan dan kesetaraan” semua warga negara dalam bernegara. Di sini berlaku kaidah maqasid yang sering digunakan: *tasarruf al-imam ‘ala ra’iyyatih manutun bil masalah* (kebijakan publik yang dibuat oleh pemerintah harus berorientasi pada kemasalahatan).³² Kemaslahatan di sini, adalah kemaslahatan untuk semua, bukan golongan atau pihak tertentu saja.

Putusan MK tersebut bagian dari realisasi dari prinsip konstitusionalisme yang berpegang kepada –dalam kacamata maqasid –pada *al-kulliyah al-khamsah*. Hak kebebasan beragama (*hifz al-din*) –di mana setiap agama termasuk aliran kepercayaan dan kebatinan bebas menjalankan agama dan kepercayaannya masing-masing –harus menjadi prinsip bersama. Bebas dimaksud disini adalah setiap individu bebas dari tindakan-tindakan diskrimatif baik itu verbal atau visual dalam praktek masyarakat/birokrasi, juga setiap warga dalam konteks negara-bangsa bisa

³¹ Fahmi Huwaidi, *Muwatinun La Zimmiyun..* h. 117.

³² Imam Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Asba>h wa al-Naza>ir fi >Qawa>id wa Furu>’ Fiqh al-Sya>fiyah*, (Libanon: Dar al-Kutu al-Ilmiyah, 1986), h. 121.

menjalankan agama/kepercayaannya tanpa ada paksaan dari pihak lain.

Kebebasan beragama dan berkeyakinan (*hifz al-din*) tentu harus dibarengi dengan hak-hak yang lain, baik itu hak politik, hak ekonomi, maupun hak pendidikan. Jika *hifz al-din* memberikan kebebasan kepada Penghayat Kepercayaan untuk melaksanakan kepercayaan mereka; *hifz al-nasl*, berdampak pada kemudahan Penghayat Kepercayaan dalam mencari dan memperoleh kerja; *hifz al-'aql*, mewujudkan akses pendidikan yang selama ini sulit diperoleh; *hifz al-nafs*, eksistensi sebagai Penghayat Kepercayaan tidak menjadi beban bagi mereka, dan *hifz al-mal*, berakibat para penganut aliran kepercayaan bisa mengakses layanan publik dan ekonomi yang selama cenderung diskriminatif terhadap mereka.

Putusan MK ini adalah sarana (*wasilah*) dalam mewujudkan prinsip-prinsip pokok dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Di sini *sarana* sama pentingnya dengan *tujuan* yang ingin dicapai dalam konstitusi. Keduanya bersinergi, *sarana* tanpa *tujuan* atau *tujuan* tetapi tidak dibarengi dengan *sarana* adalah sia-sia. Keduanya berkait-kelindan. Dalam konteks ini, penulis tidak sepakat dengan pihak yang mengatakan bahwa kajian maqasid hanya berfokus pada *tujuan* saja. Bagi kalangan ini, *sarana* bukanlah bagian inti kajian maqasid. Argumen utama penulis adalah kaidah usul: *ma la yatim al-wajib ila bi fahuawa wajibun*³³, segala *sesuatu* yang tidak sempurna atau tidak terealisasi tanpa dengannya, maka *sesuatu* itu adalah wajib. Kata *sesuatu* yang pertama adalah *tujuan* (*maqsud*), sementara *sesuatu* yang kedua adalah *sarana* (*wasilah*). Artinya *tujuan* tidak akan sempurna tanpa adanya *sarana*

yang merealisasikannya. Dalam konteks ini, hak kebebasan beragama/berkeyakinan, hak keamanan, hak pendidikan, hak politik, hak sosial, dan hak ekonomi tidak akan terwujud tanpa ada otoritas legal yang mendukungnya. Otoritas legal, final dan mengikat itu adalah putusan MK.

Pembangunan: Manusia Sebagai Subjek

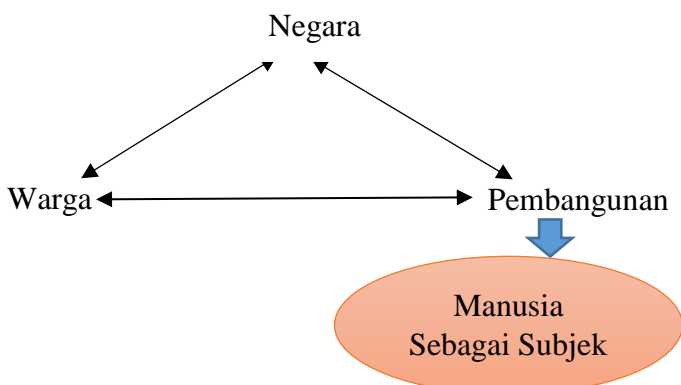
Dengan perlindungan terhadap hak-hak warganegara, dengan menjamin setiap individu dan kelompok mendapatkan haknya, maka proses pembangunan –baik dari segi fisik, psikis dan mental –bisa berjalan dengan lancar. Pembangunan tanpa didahului pemenuhan dan perlindungan hak-hak tidak akan berjalan. Pembangunan yang dimaksud di sini adalah pembangunan manusia. Yaitu suatu usaha untuk memajukan kehidupan masyarakat dan warganya. Tujuan utamanya adalah menciptakan suatu lingkungan yang memungkinkan masyarakat untuk menikmati kehidupan yang kreatif dan berkeadilan sosial. Selama ini, paradigma tradisional tentang pembangunan cenderung mengidentikkan pembangunan dengan pertumbuhan ekonomi.³⁴ Kinerja pembangunan dikatakan berhasil bila pertumbuhan ekonomi di suatu wilayah relatif tinggi. Logika yang dipakai dalam paradigma ini adalah manusia sebagai objek pembangunan. Sehingga pembangunan yang banyak diterima adalah pembangunan merupakan suatu proses di mana pendapatan perkapita suatu negara meningkat selama kurun waktu yang panjang dengan catatan bahwa jumlah penduduk yang hidup di bawah “garis kemiskinan absolut” tidak

³³ Abdul Hamid Hakim, *Maba>diu al-Awaliyah* (Jakarta: Sa“diyah Putra, tth), h. 35.

³⁴ Michael P. Todaro, *Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga*. Edisi VI. Terj. Haris Munandar (Jakarta: Erlangga, 1998), h. 16.

meningkat dan distribusi pendapatan tidak semakin timpang.

Maqasid menyatakan, bahwa logika itu harus dibalik. Manusia harus diletakkan sebagai subjek pembangunan, bukan objek. Al-Quran menyebutnya dengan istilah *khilafah*³⁵, bahwa manusia secara asasi makhluk yang bertanggungjawab untuk melaksanakan kerja-kerja yang bisa melahirkan kemakmuran, keadilan dan peradaban di muka bumi. Untuk mencapai sebuah masyarakat yang makmur, aman dan sejahtera, maka yang pertama kali dibangun adalah manusianya. Dengan menggunakan logika ini, putusan MK tersebut yang menyatakan bahwa, Penghayat Kepercayaan berhak masuk dalam kolom KTP, bisa dimaknai sebagai pembangunan yang menempatkan manusia sebagai subjek. Banyak pengalaman menunjukkan adanya ketidakadilan dan diskriminasi terhadap beberap individu atau kelompok mengakibatkan tidak berjalannya proses pembangunan. Ini bisa dilihat umpunya, ada perlakuan diskriminatif yang didapatkan oleh Penghayat Kepercayaan di beberapa daerah.³⁶ Ini dialami ketika mereka mau mengurus akta kelahiran, masuk sekolah, bahkan dalam mencari pekerjaan. Perlakuan diskriminatif ini mereka alami akibat kerpercayaan mereka tidak tercantum dalam kolom KTP.



³⁵ Lihat QS Al-Baqarah (2): 30.

³⁶ Lihat Putusan Mahkamah Konstitusi ...
h. 6-10

Kesulitan dalam mengakses pendidikan umpamanya dialami oleh anak-anak Penghayat Kerpercayaan ketika memasuki sekolah dasar (SD) karena ketahuan sebagai penganut kepercayaan Sapto Darmo, dan ketika sekolah anak-anak tersebut dipaksa mengikuti pelajaran agama Islam, sesuatu yang berbeda dengan yang mereka yakini. Hal yang sama juga dialami oleh sebagian penganut kepercayaan ini dalam prosesi pemakaman jenazah, ada sebagian daerah yang menolak, karena menganggap Penghayat Kepercayaan tidak sama dengan agama yang dianut oleh warga setempat. Begitu juga dengan contoh-contoh yang lain.³⁷

Putusan MK ini bisa didudukkan sebagai sarana untuk mewujudkan pembangunan yang tidak diskriminatif dan berkeadilan sosial. Pembangunan yang berkeadilan sosial dan tidak diskriminatif tidak bisa dicapai kecuali dengan mencantumkan Penghayat Kepercayaan dalam KTP, maka hukum mencantumkan Penghayat Kepercayaan dalam kolom KTP adalah wajib. Dengan dibolehkannya Penghayat Kepercayaan mencantumkan identitas kepercayaan mereka maka terpenuhi salah satu bagian dari *hifz al-din*. *Hifz al-din* di sini di maknai sebagai kebebasan beragama dan berkeyakinan

Dengan demikian, adanya putusan MK ini, suatu tanda dalam konteks bernegara, tidak ada yang dianaktirikan. Sebelumnya, para Penghayat Kepercayaan masih merasakan, mereka diperlakukan tidak sama dengan agama lainnya. Kekecewaan yang dialami oleh Penghayat Kepercayaan ini selama ini kalau tidak direspon oleh negara akan

³⁷ *Ibid*, h. 10

berdampak buruk terhadap proses pembangunan dan kemajuan suatu negara. Bila dikaitkan dengan revolusi mental yang didengungkan oleh Jokowi, maka putusan MK ini adalah salah satu bagian dari revolusi mental. Revolusi mental tidak mungkin terjadi bila dalam sebuah negara, masih ada hirarkisitas kelas. Di sinilah letak kemaslahatan dari putusan MK ini.

Pada penjelasan di atas disebutkan, bahwa kebijakan publik selain membawa kemaslahatan, juga mempunyai sisi mafsadah. Pengertian mafsadah di sini adalah kemudharatan (efek negatif) dan/atau sesuatu yang menimbulkan kemudharan. Dalam konteks pembangunan manusia yang berkeadilan, letak kemaslahatan Putusan MK ini adalah timbulnya kesalahpahaman di masyarakat. Kesalahpahaman di masyarakat bisa terjadi karena ketidaktahuan atau karena ada oknum-oknum tertentu yang berkepentingan. Dalam hal ini, pemerintah selaku eksekutif bisa memberikan penerangan dan penjelasan terkait dengan putusan ini. Di sisi lain, Putusan MK ini bisa dijadikan sebagai alat untuk menyerang Pemerintah dengan menggunakan isu SARA.

Pemerintah harus tetap mempertimbangkan kekhawatiran-kekhawatiran yang terjadi di kalangan masyarakat dengan masuknya Penghayat Kepercayaan dalam kolom KTP. Kekhawatiran ini –seperti disebutkan dalam latar belakang – adanya kemungkinan disalahgunakan oleh masyarakat untuk tidak memeluk agama apa pun atau kelompok Penghayat Kepercayaan bisa bermunculan dan bertambah dengan dalih putusan MK tersebut. Atau bisa jadi nanti ada sebagian masyarakat yang menghindar dari kewajiban agama dengan alasan ia adalah seorang Penghayat Kepercayaan. Kekhawatiran ini tentunya tidak berlebihan, karena

sampai sekarang pihak pemerintah sendiri belum bisa memberikan data yang valid.

Kesimpulan

Putusan MK dengan memasukkan Penghayat Kepercayaan dalam kolom agama di KTP dan KK – dalam nalar maqasid –merupakan bagian dari proses pembangunan (*development*) dan pemenuhan hak asasi manusia (*human right*). Dalam konteks pembangunan dalam tulisan ini dijadikan sebagai salah satu barometer, memberikan efek positif terhadap arah pembangunan manusia yang berkeadilan sosial dan tidak diskriminatif. Dengan masuknya Penghayat kepercayaan dalam kolom KTP sekaligus sebagai sarana untuk mewujudkan persamaan, kesetaraan, dan kebebasan setiap warga dalam mengakses layanan publik, pendidikan, dan sosial. Pencantuman itu sekaligus berdampak kepada adanya partisipasi para Penghayat dalam proses pembangunan yang menjadikan manusia –dalam hal ini adalah warga Indonesia –sebagai subjek, bukan lagi objek. Pembangunan ini dalam kacamata maqasid tidak akan terwujud, jika hak-hak asasi manusia: hak kebebasan beragama (*hifz al-din*), hak pendidikan (*hifz al-aql*), hak keamanan (*hifz al-nafs*), hak sosial (*hifz al-nasl*), hak ekonomi (*hifz al-mal*) tidak terpenuhi dan terlindungi.

Daftar Pustaka

- Al-Buthi, Muhammad Said Ramadhani *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiah* (ttp: Muassis al-Risalah, tth)
- Al-Gazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, jilid.1 Baghdad: Musanna, 1970.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2, tahqiq Abdullah Darraz, (Arab Saudi: Wizarah al-Syuun al-Islamiah wa al-Awqaf wa al-Da'wah wa al-Irsyad, tth)
- Al-Thufi, Najm al-Din, *Syarh Mukhtasar Raudah*, tahqiq Abdullah Ibn Abd al-Mushsin, Jilid 3, Bairut: Muassah al-Risalah, 1998.
- Al-Suyuti, Imam Jalaluddin, *Al-Asbah wa al-Nazair fi Qawaid wa Furu' Fiqh al-Syafiiyah*, Libanon: Dar al-Kutu al-Ilmiyah, 1986.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Duderija, Adis (eds.), *Maqāsid al-Sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination* (New York: Palgrave Macmillan US, 2014.
- Essack, Farid, *The Quran and Being Muslim in Globalization World* (Yogyakarta: Pubblic Lecture Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 26 Maret 2018.
- Fahmi, Huwaidi, *Muwatinun La Zimmiyun* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1999.
- GBHN Tahun 1993 Bab IV F butir 6: "Agama dan Kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa."
- Hakim, Abdul Hamid, *Mabadiu al-Awaliyah* (Jakarta: Sa"diyah Putra, tth)
- Kalidjernih, Freddy K. *Puspa Ragam Konsep dan Isu Kewarganegaraan*, edisi ke-3, Bandung:Widya Aksara Press, 2011.
- Masud, Muhammad Khalid, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Pakistan: Islamic Research Institute International Islamic University Islamabad, 1995.
- Maarif, Samsul, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada.
- Mill, John Stuart *Utilitarianism*, Chicago: The University of Chicago, 1906.
- Opwis, Felicitas, *Mushala and the Puspose of the Law*, Leiden-Bostos: Brill, 2010.
- Peraturan Bersama Menteri No. 43 dan 41 Tahun 2009
- Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 97/PU-XVI/2016

Rahnip, *Aliran Kepercayaan dan Kebatinan dalam Sorotan*, Pustaka Progresif, 1997.

Raysūnī, Aḥmad and Muḥammad Jamāl Bārūt, *Al-Ijtihād: Al-Naṣṣ, Al-Wāqi', Al-Maṣlahah*, al-Ṭab'ah 1, Ḥiwārāt Li-Qarn Jadīd, Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000.

Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach*, Abingdon England; New York: Routledge, 2006.

Todaro, Michael P, *Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga*. Edisi VI. Terj. Haris Munandar (Jakarta: Erlangga, 1998).

UU No. 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan.

Winarto, Budi *Kebijakan Publik: Teori dan Proses*, cet. ke-2 Jakarta: PT. Buku Kita, 2008.