

# **HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL**

Rini Apriyani, S.H., M.H.

Andi Kurniawan, A.Md.IP., S.H., M.H., M.Si.

Reza Okva Marwendi, S.H., M.H.

Rendy Dwi Hermanto, Lc., M.H.

Ahmad Subhan, S.H.I., M.H.

Hamdan Arief Hanif, S.H., M.H.

Andre Zanj Deananda, S.H., M.H.

Musyaffa Amin Ash Shabah, S.H.I., M.H.

Ashwab Mahasin, M.H.

Ahmad Wali, S.H., M.H., CPM., CLD., CMLC., CLA., CSO.

Eling Sinta, S.H., M.H.

**LAW**

# HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL

## **Penulis:**

Rini Apriyani, S.H., M.H.  
Andi Kurniawan, A.Md.IP., S.H., M.H., M.Si.  
Reza Okva Marwendi, S.H., M.H.  
Rendy Dwi Hermanto, Lc., M.H.  
Ahmad Subhan, S.H.I., M.H.  
Hamdan Arief Hanif, S.H., M.H.  
Andre Zanj Deananda, S.H., M.H.  
Musyaffa Amin Ash Shabah, S.H.I., M.H.  
Ashwab Mahasin, M.H.  
Ahmad Wali, S.H., M.H., CPM., CLD., CMLC., CLA., CSO.  
Eling Sinta, S.H., M.H.

## **Editor:**

Dr. Faisal, S.Ag., M.H.



Penerbit CV. Gita Lentera

[www.gitalentera.com](http://www.gitalentera.com)

# Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional

## Penulis:

Rini Apriyani, S.H., M.H.  
Andi Kurniawan, A.Md.IP., S.H., M.H., M.Si.  
Reza Okva Marwendji, S.H., M.H.  
Rendy Dwi Hermanto, Lc., M.H.  
Ahmad Subhan, S.H.I., M.H.  
Hamdan Arief Hanif, S.H., M.H.  
Andre Zanj Deananda, S.H., M.H.  
Musyaffa Amin Ash Shabah, S.H.I., M.H.  
Ashwab Mahasin, M.H.  
Ahmad Wali, S.H., M.H., CPM., CLD., CMLC., CLA., CSO.  
Eling Sinta, S.H., M.H.

## Editor:

Dr. Faisal, S.Ag., M.H.

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang  
©All right reserved

ISBN: 978-634-7607-68-3

|               |                                                                                             |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| Layouter      | : Rangga Kari Pratama, S.S.                                                                 |
| Desain Sampul | : Tim Gita Lentera                                                                          |
| Image         | : Freepik                                                                                   |
| Penerbit      | : CV. Gita Lentera                                                                          |
|               | Perm. Permata Hijau Regency Blok F/1 Kel.                                                   |
|               | Pisang, Kec. Pauh, Padang                                                                   |
|               | Website: <a href="https://gitalentera.com">https://gitalentera.com</a>                      |
|               | Email: <a href="mailto:gitalentera.publisher@gmail.com">gitalentera.publisher@gmail.com</a> |
|               | Anggota IKAPI No. 042/SBA/2023                                                              |

Cetakan Pertama, 8 Mei 2026

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.



# HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL



## KATA PENGANTAR

Indonesia adalah laboratorium hukum yang unik, tempat di mana nilai-nilai transendental bertemu dengan norma-norma konstitusional dalam sebuah harmoni yang dinamis. Di tengah keberagaman sistem hukum yang berlaku, Hukum Islam tidak hanya hadir sebagai sebuah keyakinan teologis, melainkan telah bertransformasi menjadi pilar penting yang memperkaya dan memperkuat arsitektur hukum nasional.

Buku *Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* ini disusun untuk menjawab kebutuhan akan literatur yang mampu membedah secara jernih posisi, peran, dan kontribusi hukum Islam dalam bingkai negara hukum Indonesia. Kami menyadari bahwa integrasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional bukanlah proses yang statis, melainkan sebuah perjalanan panjang yang melibatkan dialektika pemikiran, kebijakan politik hukum, dan kebutuhan sosiologis masyarakat.

Melalui kolaborasi pemikiran dari sebelas penulis yang memiliki kepakaran mendalam di bidang hukum, buku ini menyajikan narasi yang komprehensif. Mulai dari landasan filosofis, dinamika tata negara, hingga implementasi praktis dalam berbagai lini hukum positif di Indonesia.

Kami menyampaikan apresiasi kepada Penerbit CV. Gita Lentera yang telah memfasilitasi penerbitan karya ini. Besar harapan kami, buku ini tidak hanya menjadi referensi di ruang-ruang kuliah, tetapi juga menjadi bahan pertimbangan bagi para praktisi dan pengambil kebijakan dalam merumuskan hukum yang lebih inklusif dan berkeadilan.



# HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL



## SINOPSIS

"Bagaimana Sebuah Hukum Tuhan Menemukan Tempatnya dalam Konstitusi Negara Modern?"

Banyak yang memandang Hukum Islam dan Hukum Nasional sebagai dua entitas yang terpisah, bahkan terkadang dianggap bertentangan. Namun, benarkah demikian? Di Indonesia, realitanya jauh lebih kompleks dan menarik. Kegagalan dalam memahami dialektika antara keduanya sering kali berujung pada ketidakpastian hukum dan pemahaman yang parsial terhadap jati diri hukum bangsa.

*Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* hadir sebagai panduan definitif yang membedah anatomi integrasi hukum Islam di Indonesia. Buku ini bukan sekadar teks akademis yang kering; ia adalah peta jalan yang menelusuri bagaimana nilai-nilai syariah bertransformasi menjadi norma-norma yang mengikat secara nasional.

Ditulis dengan bahasa yang tajam, taktis, dan mendalam, buku ini dirancang untuk menantang cara berpikir Anda sekaligus memberikan pemahaman yang utuh. Cocok bagi mahasiswa hukum yang mencari fondasi kuat, dosen yang membutuhkan referensi mutakhir, maupun praktisi hukum yang memerlukan argumen legal yang presisi.

# DAFTAR ISI

|                                                                                                    |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>KATA PENGANTAR .....</b>                                                                        | <b>iii</b> |
| <b>SINOPSIS.....</b>                                                                               | <b>iv</b>  |
| <b>DAFTAR ISI.....</b>                                                                             | <b>v</b>   |
| <b>PENDAHULUAN: KONSEP DASAR HUKUM ISLAM DAN SISTEM</b>                                            |            |
| <b>HUKUM NASIONAL .....</b>                                                                        | <b>1</b>   |
| <b>Oleh: Rini Apriyani, S.H., M.H. ....</b>                                                        | <b>1</b>   |
| 1.1. Sistem dan Sistem Hukum .....                                                                 | 1          |
| 1.2. Sistem Hukum Dunia dan Sistem Hukum Indonesia .....                                           | 3          |
| 1.3. Konsep Dasar Hukum Islam.....                                                                 | 5          |
| 1.4. Karakter Dasar Hukum Islam.....                                                               | 8          |
| <b>HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL .....</b>                                               | <b>12</b>  |
| <b>Oleh: Andi Kurniawan, A.Md.IP., S.H., M.H., M.Si.....</b>                                       | <b>12</b>  |
| 2.1. Pendahuluan .....                                                                             | 12         |
| 2.2. Eksistensi Hukum Islam pada Masa Pra-Kolonial: Era Kerajaan<br>dan Kesultanan.....            | 13         |
| 2.3. Politik Hukum Kolonial Belanda: Antara Akomodasi dan<br>Reduksi.....                          | 17         |
| 2.4. Dinamika Masa Kemerdekaan dan Era Orde Lama: Pergulatan<br>Ideologi Konstitusi.....           | 20         |
| 2.5. Era Orde Baru: Puncak Positivisasi dan Teori Hukum Baru.....                                  | 22         |
| 2.6. Era Reformasi dan Kontemporer: Ekspansi dari Hukum<br>Keluarga ke Hukum Ekonomi Syariah ..... | 24         |
| 2.7. Penutup: Kesimpulan dan Refleksi.....                                                         | 26         |
| <b>LANDASAN FILOSOFIS, SOSIOLOGIS, DAN YURIDIS HUKUM ISLAM.</b>                                    | <b>30</b>  |
| <b>Oleh: Reza Okva Marwendi, S.H., M.H. ....</b>                                                   | <b>30</b>  |
| 3.1. Pendahuluan .....                                                                             | 30         |
| 3.2. Landasan Filosofis Hukum Islam .....                                                          | 32         |

|                                                                                |            |
|--------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.3. Landasan Sosiologis Hukum Islam.....                                      | 36         |
| 3.4. Landasan Yuridis Hukum Islam .....                                        | 42         |
| 3.5. Dinamika dan Tantangan Pengembangan Hukum Islam .....                     | 48         |
| 3.6. Penutup.....                                                              | 49         |
| <b>SUMBER DAN METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM DALAM</b>                            |            |
| <b>KONTEKS NASIONAL.....</b>                                                   | <b>54</b>  |
| <b>Oleh: Rendy Dwi Hermanto, Lc., M.H. ....</b>                                | <b>54</b>  |
| 4.1. Pendahuluan .....                                                         | 54         |
| 4.2. Sumber Hukum Islam .....                                                  | 56         |
| 4.3. Metode Penemuan Hukum Islam .....                                         | 58         |
| 4.4. Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional .....                             | 60         |
| 4.5. Studi Kasus Penemuan Hukum Islam di Indonesia .....                       | 62         |
| 4.6. Tantangan dan Analisis Kritis Penemuan Hukum Islam di Era<br>Modern ..... | 64         |
| 4.7. Kesimpulan.....                                                           | 67         |
| <b>HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL DI INDONESIA</b>                    | <b>71</b>  |
| <b>Oleh: Ahmad Subhan, S.H.I., M.H. ....</b>                                   | <b>71</b>  |
| 5.1. Pengertian dan Dasar Hukum Peradilan Agama .....                          | 71         |
| 5.2. Peran Pengadilan Agama dalam Sistem Peradilan Nasional...                 | 77         |
| 5.3. Struktur Lembaga Peradilan Agama.....                                     | 85         |
| 5.4. Tugas dan Wewenang Pengadilan Agama .....                                 | 94         |
| 5.5. Peran Pengadilan Agama dalam Sistem Peradilan Nasional<br>Pembahasan..... | 105        |
| 5.6. Tantangan Peradilan Agama .....                                           | 117        |
| <b>HUKUM KELUARGA ISLAM SEBAGAI BAGIAN DARI HUKUM</b>                          |            |
| <b>NASIONAL.....</b>                                                           | <b>135</b> |
| <b>Oleh: Hamdan Arief Hanif, S.H., M.H. ....</b>                               | <b>135</b> |
| 6.1. Konsep dan Ruang Lingkup Hukum Keluarga Islam .....                       | 135        |
| 6.2. Hukum Keluarga Islam dalam Sistem Hukum Nasional .....                    | 137        |
| 6.3. Tantangan dan Prospek Hukum Keluarga Islam .....                          | 140        |
| 6.4. Prospek Pengembangan Hukum Keluarga Islam .....                           | 142        |

|                                                                           |            |
|---------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>HUKUM EKONOMI SYARIAH DALAM REGULASI NASIONAL.....</b>                 | <b>146</b> |
| <b>Oleh: Andre Zanj Deananda, S.H., M.H.....</b>                          | <b>146</b> |
| 7.1. Landasan Konstitusional .....                                        | 146        |
| 7.2. Pengakuan Dalam Peraturan Perundang-Undangan .....                   | 148        |
| 7.3. Peran Lembaga Pengawas .....                                         | 150        |
| 7.4. Sumber dan Prinsip Hukum .....                                       | 151        |
| 7.5. Upaya Penyelesaian Sengketa .....                                    | 154        |
| <b>FATWA DAN YURISPRUDENSI SEBAGAI SUMBER PERTIMBANGAN</b>                |            |
| <b>HUKUM .....</b>                                                        | <b>157</b> |
| <b>Oleh: Musyaffa Amin Ash Shabah, S.H.I., M.H.....</b>                   | <b>157</b> |
| 8.1. Pengantar .....                                                      | 157        |
| 8.2. Fatwa dalam Perspektif Hukum Islam dan Nasional.....                 | 160        |
| 8.3. Yurisprudensi sebagai Sumber Penemuan Hukum .....                    | 163        |
| 8.4. Relasi Fatwa dan Yurisprudensi dalam Praktik Hukum.....              | 166        |
| 8.5. Penutup .....                                                        | 168        |
| <b>HARMONISASI HUKUM ISLAM DENGAN HUKUM ADAT DAN HUKUM</b>                |            |
| <b>BARAT .....</b>                                                        | <b>174</b> |
| <b>Oleh: Ashwab Mahasin, M.H. ....</b>                                    | <b>174</b> |
| 9.1. Pendahuluan .....                                                    | 174        |
| 9.2. Pluralisme dan Struktur Sistem Hukum di Indonesia.....               | 175        |
| 9.3. Dinamika Hukum Islam dalam Sistem Nasional .....                     | 177        |
| 9.4. Konflik dan Praktik Harmonisasi Hukum .....                          | 179        |
| 9.5. <i>Problem</i> dan Kegagalan Harmonisasi .....                       | 181        |
| 9.6. Rekonstruksi dan Model Harmonisasi .....                             | 182        |
| 9.7. Kesimpulan.....                                                      | 185        |
| <b>HAK ASASI MANUSIA DAN HUKUM ISLAM DALAM PERSPEKTIF</b>                 |            |
| <b>KONSTITUSI .....</b>                                                   | <b>189</b> |
| <b>Oleh: Ahmad Wali, S.H., M.H., CPM., CLD., CMLC., CLA., CSO.....</b>    | <b>189</b> |
| 10.1. Konsep Dasar Hak Asasi Manusia, Hukum Islam, dan<br>Konstitusi..... | 189        |
| 10.2. Sejarah Perkembangan Hak Asasi Manusia dalam Islam dan              |            |

|                                                                                           |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Konstitusi Indonesia .....                                                                | 191        |
| 10.3. Prinsip-Prinsip HAM dalam Perspektif Hukum Islam .....                              | 193        |
| 10.4. Implementasi HAM dalam Sistem Ketatanegaraan dan<br>Hukum Nasional .....            | 195        |
| 10.5. Tantangan dan Rekonstruksi HAM dalam Perspektif Hukum<br>Islam dan Konstitusi ..... | 196        |
| <b>POLITIK HUKUM DAN LEGISLASI BERNUANSYA SYARIAH .....</b>                               | <b>200</b> |
| <b>Oleh: Eling Sinta, S.H., M.H. ....</b>                                                 | <b>200</b> |
| <b>PROFIL PENULIS .....</b>                                                               | <b>209</b> |



# **PENDAHULUAN: KONSEP DASAR HUKUM ISLAM DAN SISTEM HUKUM NASIONAL**

**Oleh: Rini Apriyani, S.H., M.H.**

## **1.1. Sistem dan Sistem Hukum**

Sebelum berbicara tentang Konsep Dasar Hukum Islam terlebih dahulu akan diawali dengan pembahasan terkait sistem hukum nasional yang tidak akan terlepas dari keberadaan sistem, sistem hukum dan sistem hukum nasional tersebut karena 3 hal tersebut saling berkaitan satu sama lain.

Saat bicara tentang sistem maka kita harus mengetahui bahwa sistem tersebut merupakan suatu kesatuan yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan dan bekerja sama untuk mencapai tujuan tertentu. Sehingga dalam suatu perspektif ilmu hukum, sistem akan menjadi suatu kerangka dasar dalam memahami keteraturan sosial dan hubungan antar norma dalam masyarakat (Raharjo, 2016).

Sistem memiliki karakteristik utama berupa adanya elemen, hubungan antar elemen, tujuan, serta batas sistem. Oleh karena itu, sistem tidak dapat dipahami secara parsial, melainkan harus dilihat sebagai satu kesatuan yang utuh (Astuti, 2023). Adapun peranan sistem dalam hukum sangat penting karena sistem akan menjadi dasar

dalam membangun struktur hukum yang terorganisasi dan berfungsi secara efektif.

Menurut berbagai ahli, sistem tidak hanya sekadar kumpulan elemen, melainkan suatu kesatuan yang memiliki hubungan interdependensi. Hal ini sejalan dengan pandangan bahwa sistem merupakan suatu kesatuan yang terdiri dari unsur-unsur yang saling berkaitan dan bekerja sama untuk mencapai tujuan Bersama. Dengan demikian, sistem memiliki karakteristik utama berupa keteraturan, keterkaitan, dan tujuan.

Peranan sistem sangat penting dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam bidang hukum. Sistem memungkinkan adanya keteraturan, konsistensi, dan kepastian dalam suatu tatanan. Tanpa sistem, suatu struktur akan bersifat acak dan tidak terarah. Terdapat beberapa fungsi dari sistem, yaitu:

1. Alat pengorganisasian unsur-unsur dalam suatu bidang
2. Pedoman dalam mencapai tujuan tertentu
3. Mekanisme pengendalian dan koordinasi
4. Instrumen untuk menjaga stabilitas dan keteraturan

Sehingga dapat dilihat bahwa sistem menjadi fondasi utama dalam membangun berbagai struktur sosial, termasuk sistem hukum.

Setelah mengetahui mengenai sistem maka pembahasan akan dibawa lebih jauh kepada sistem hukum. Sistem hukum sendiri merupakan satu kesatuan norma, lembaga, dan proses dimana kesatuan tersebut akan mengatur perilaku manusia dalam masyarakat (Glendon & Merryman, 1971). Lebih lanjut Friedman menjelaskan bahwa sistem hukum terdiri dari tiga elemen utama, yaitu:

1. Struktur hukum,
2. Substansi hukum, dan
3. Kultur hukum (Friedman, 1975)

Pendekatan sistem dalam hukum memberikan pemahaman bahwa hukum tidak hanya berupa aturan tertulis, tetapi juga

mencakup praktik, budaya, dan institusi yang menjalankan hukum tersebut (Peter Mahmud Marzuki, 2014) Oleh karena itu, sistem hukum harus dipahami secara holistik.

Sistem dan sistem hukum merupakan fondasi penting dalam kehidupan bernegara. Sistem hukum nasional Indonesia yang bersifat pluralistic menunjukkan kemampuan adaptasi terhadap perkembangan masyarakat modern.

### **1.2. Sistem Hukum Dunia dan Sistem Hukum Indonesia**

Sistem hukum berlaku di seluruh dunia sehingga bisa dikatakan ada sistem hukum dunia dan ada sistem hukum nasional. Pada tingkat internasional atau pada kategori sistem hukum dunia kita mengenal tiga sistem hukum yang keberadaannya paling dominan saat ini, yaitu:

1. *Civil law* atau *Eropa Continental* merupakan sistem hukum yang berbasis pada kodifikasi hukum tertulis dan berkembang di Eropa Kontinental (Zweigert & Kötz, 1998). Dalam sistem ini, hakim berperan sebagai penerap undang-undang. Sistem ini memastikan bahwa dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara harus ada suatu kepastian hukum bagi masyarakat yang dituangkan dalam aturan tertulis sehingga masyarakat akan merasa terlindungi dalam kehidupan keseharian mereka.
2. *Common law* berkembang di Inggris dan negara Anglo-Saxon yang mengandalkan preseden sebagai sumber hukum utama (Glendon & Merryman, 1971). Hakim memiliki peran aktif dalam pembentukan hukum. Walaupun ada aturan tertulis secara formal namun Sebagian besar aturan hukum yang terdapat di negara yang menggunakan sistem hukum ini terdapat dalam bentuk tidak tertulis karena diwariskan secara turun temurun.
3. *Islamic law* merupakan sistem hukum yang bersumber dari Al-Qur'an, Hadis, Ijma, dan Qiyas serta memiliki karakter religius (Ali, 2015) Sistem ini mengatur seluruh aspek kehidupan manusia

sehingga tidak ada satupun perbuatan manusia yang tidak ada aturan nya dalam hukum Islam.

Setelah mengetahui mengenai keberadaan sistem hukum yang ada di dunia maka sekarang akan dibahas mengenai sistem hukum nasional Indonesia. Adapun Sistem hukum nasional Indonesia merupakan suatu sistem hukum campuran yang dipengaruhi oleh civil law, hukum adat, dan hukum Islam (Nursadi, 2007). Sistem ini mencerminkan pluralisme hukum yang berkembang dalam masyarakat Indonesia.

Jadi berbeda dari negara lain yang menggunakan satu sistem hukum di negara mereka, di Indonesia ternyata terdapat tiga sistem hukum. Sistem hukum nasional yang ada di Indonesia sebenarnya merupakan turunan atau perwujudan dari sistem hukum yang ada di dunia sebagaimana yang sudah dibahas sebelumnya.

1. Sistem hukum Eropa Continenal atau *Civil Law* berubah menjadi sistem hukum negara atau hukum sipil atau hukum nasional.
2. Sistem hukum Anglo Saxon atau *Common Law* berubah menjadi sistem hukum adat
3. Sistem hukum *Islamic Law* berubah menjadi sistem hukum Islam.

Sistem hukum nasional memiliki peranan penting dalam menjamin kepastian hukum, keadilan, dan kemanfaatan. Selain itu, sistem hukum juga berfungsi sebagai alat rekayasa sosial dan kontrol sosial dalam masyarakat.

Menurut Kusumaatmadja, hukum berfungsi sebagai sarana pembaharuan masyarakat sehingga sistem hukum nasional harus mampu beradaptasi dengan perkembangan sosial (Atmadja, 2002).

Sistem hukum nasional memiliki peranan yang sangat penting dalam kehidupan bernegara, antara lain:

1. Menjamin kepastian hukum
2. Menjaga ketertiban dan keadilan
3. Melindungi hak asasi manusia

4. Mengatur hubungan antara negara dan warga negara
5. Menjadi sarana pembangunan nasional.

### **1.3. Konsep Dasar Hukum Islam**

Hukum secara garis besar memiliki arti seperangkat aturan atau norma untuk mengatur segala sesuatu, khususnya kehidupan manusia. Dalam menjalani kehidupan, manusia harus memiliki aturan tertentu demi keberlangsungan kepentingan manusia yang satu dengan manusia yang lain. Harapan yang akan dicapai dari aturan tersebut adalah terciptanya kedamaian terpenuhinya kepentingan masing-masing manusia tanpa mengganggu satu sama lain.

Bicara tentang hukum Islam dapat terlihat bahwa ada dua kata di dalamnya yaitu 'hukum' dan 'Islam'. Kata hukum dapat dipahami sebagai peraturan-peraturan atau norma-norma yang mengatur tingkah laku manusia dalam suatu masyarakat, baik peraturan atau norma itu berupa kenyataan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat maupun peraturan atau norma yang dibuat dengan cara tertentu dan ditegakkan oleh penguasa (MD, 1997).

Berdasarkan dari segi bahasa, Islam berasal dari kata Aslama yang berarti tunduk, patuh, taaat, atau menurut. Sedangkan dari segi istilah atau tasyri'i, Islam adalah diin atau agama yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan wahyu, yang mengatur hubungan manusia dengan Allah (ibadah, aqidah), dengan dirinya sendiri (akhlaq), serta dengan manusia lainnya (muamalah, uqubat) (Rini Apriyani, 2018).

Hukum Islam adalah peraturan yang dirumuskan berdasarkan wahyu Allah dan sunnah Rasul tentang tingkah laku pemeluk Islam dan berlaku mengikat bagi mereka. Sedangkan menurut pengertian syara', hukum syara' adalah seruan syari' (Allah melalui rasulNya) yang berkaitan dengan amal perbuatan manusia. Seruan syari' adalah hal2 yang terdapat dalam Al Qur'an dan Sunnah, berupa perintah dan

larangan. Terdapat perbedaan antara hukum positif dan hukum Islam. Perbedaan tersebut terletak pada beberapa bagian, yaitu:

### **1. Pengertian Hukum**

Pengertian hukum positif adalah hukum berupa Undang-Undang yang mengatur hubungan antara manusia dengan manusia, ataupun dengan badan hukum, sedangkan pengertian hukum Islam adalah merupakan sebuah sistem 'kewajiban-kewajiban' dan 'larangan-larangan' daripada hukum yang spesifik.

### **2. Sumber Hukum**

Sumber hukum Islam yaitu Al Quran, As Sunah dan Al Ijtihad dimana pembuat hukumnya adalah Allah SWT dan dijelaskan oleh Nabi Muhammad SAW serta diteruskan oleh ulama. Sedangkan hukum positif Indonesia bersumber dari Undang-Undang, kebiasaan, yurisprudensi, doktrin dan traktat dimana pembuatan hukumnya dilakukan oleh pihak atau Lembaga yang berwenang untuk membuat peraturan tersebut.

### **3. Pembuat Hukum**

Pembuat hukum Islam adalah Allah SWT sedangkan pembuat hukum positif adalah pihak atau Lembaga terkait yang berwenang untuk membuat aturan tersebut.

Contoh: Undang-undang dibuat oleh DPR sedangkan Peraturan Daerah dibuat oleh DPRD

### **4. Subjek Hukum**

Subjek hukum (mahkum 'alaih) dalam hukum Islam adalah mukallaf yaitu orang yang telah memenuhi syarat-syarat Taufiq – Konsep dan Sumber Hukum 98 kecakapan untuk bertindak hukum (ahliyah al-ada'). Dalam hal ini terdapat persamaan dengan konsep subjek hukum dalam hukum positif dengan adanya pengecualian atau perihal cacat hukum. Namun kriteria kecakapan (dewasa) antara kedua hukum ini berbeda

## 5. Sifat Hukumnya

Sifat dari hukum positif adalah memaksa, sedangkan sifat dari hukum Islam tidak semuanya dan selamanya memaksa, ada kondisi atau keadaan tertentu sehingga terdapat dispensasi atau keringanan. Pada akhirnya penyusun melihat ada perbedaan yang sangat sensitif. Dalam hukum positif, jika orang yang menjalankan hukum (baik menjalankan aturan dan menjauhi larangan) hanya mampu mencapai raga ataupun lahirnya saja, tetapi jika hukum Islam dijalankan manusia (menaati segala perintah dan menjauhi larangan) maka yang akan dicapai adalah raga dan jiwa (lahir dan bathin) ataupun soul dari hukum Islam sendiri sehingga merasakan kedamaian yang damaikan hati (M. Taufiq, 2021)

Secara umum, tujuan hukum Islam adalah kemaslahatan dan kebahagiaan hidup manusia di dunia dan di akhirat yang dapat tercapai apabila melakukan yang hak dan mencegah yang batil. Sedangkan tujuan hukum Islam secara khusus sebagaimana tertuang dalam Maqashid Syariah, yaitu:

- a. Memelihara agama
- b. Memelihara jiwa
- c. Memelihara akal
- d. Memelihara Keturunan
- e. Memelihara harta

Selain tujuan hukum Islam dalam Maqashid Syariah, masih terdapat ruang lingkup hukum Islam yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia dan masyarakat Cuma termuat dalam beberapa bagian dari ruang lingkup tersebut yaitu:

- a. Munakahat atau hukum perkawinan Islam, yaitu aturan yang mengatur mengenai perkawinan, putusanya perkawinan dan akibat hukumnya.
- b. Wirasah atau hukum waris Islam, yaitu aturan yang mengatur mengenai pewaris, ahli waris, harta peninggalan, harta warisan

dan cara pembagian warisan atau yang kita kenal dengan istilah Faraidh.

- c. Muamalat atau hukum perdata Islam yaitu aturan yang mengatur masalah kebendaan dan hak2 atas benda, tata hubungan manusia dalam soal jual beli, sewa menyewa, pinjam meminjam, perserikatan atau perjanjian
- d. Jinayat/Uqubat atau hukum pidana Islam, yaitu aturan yang mengatur mengenai perbuatan2 yang diancam dengan hukuman baik dalam hal jarimah hudud (perbuatan pidana yang telah ditentukan bentuk dan batas hukumannya dalam Al Quran dan Sunnah seperti potong tangan, hukuman rajam) maupun jarimah ta'zir (perbuatan pidana yang bentuk dan ancaman hukumannya ditentukan oleh khalifah sebagai pelajaran bagi pelakunya
- e. Al Ahkam as sultaniyah (khilafah), yaitu aturan yang berkenaan dengan hal2 yang berhubungan dnegan kepala negara, pemerintahan (pusat maupun daerah), tentara, pajak dan masalah pemerintahan pada umumnya.
- f. Siyar, yaitu aturan yang mengatur mengenai urusan perang dan damai, hubungan daulah dengan negara lain (yang dilakukan apabila tidak akan merugikan kaum muslimin yang beda dengan yang dilakukan oleh negara kita saat ini yang hanya mementingkan kepentingan mereka dan merugikan rakyatnya).
- g. Mukhasamat atau hukum acara peradilan Islam, yaitu aturan yang mengatur mengenai masalah peradilan, kehakiman dan hukum acaranya (bagaimana cara beracara di peradilan Islam (Rini Apriyani, 2018).

#### **1.4. Karakter Dasar Hukum Islam**

Terdapat perbedaan antara karakter dasar hukum Islam yang ada di dunia atau hukum Islam secara global dengan karakter atau sifat hukum Islam di Indonesia sebagai bagian dari sistem hukum nasional.

Hukum Islam di Indonesia bersifat limitative atau terbatas. Lalu apa makna terbatasnya hukum Islam di Indonesia? Hal tersebut dapat dilihat dari dua hal, yaitu:

1. Hukum Islam di Indonesia hanya diberlakukan bagi masyarakat Indonesia yang beragama Islam atau masyarakat yang muslim. Hal ini dikarenakan ada lebih dari satu agama yang ada di Indonesia.
2. Tidak semua aturan hukum Islam diterapkan atau diberlakukan di Indonesia. Padahal kita mengetahui bahwa Islam mengatur seluruh aspek kehidupan manusia. Akan tetapi ternyata untuk pelaksanaan hukum Islam di Indonesia ternyata tidak diberlakukan hal tersebut. Jadi pemberlakuan hukum Islam di Indonesia dibatasi hanya di bidang hukum perdata dan dibatas lagi hanya pada Sembilan bagian dari hukum perdata Islam saja.

Adapun Sembilan (9) bagian dari hukum perdata Islam yang diberlakukan di Indonesia yaitu:

- a. Perkawinan
- b. Waris
- c. Wasiat
- d. Wakaf
- e. Hibah
- f. Zakat
- g. Infaq
- h. Shadaqoh
- i. Ekonomi Syariah

Pembatasan tersebut sangat bertolak belakang dengan karakter dasar Islam secara global dimana terdiri dari dua karakter yaitu:

3. Islam sebagai Dlen atau agama yang universal dan menyeluruh. Adapun makna universal yaitu aturan hukum Islam diberlakukan bagi siapa saja, dimana saja dan kapan saja. Tidak terbatas orang, tempat dan waktu. Sedangkan makna menyeluruh yaitu aturan hukum Islam mengatur seluruh aspek kehidupan manusia. tidak

ada satu perbuatan manusia pun yang tidak ada aturan hukumnya di dalam Islam.

4. Islam sebagai mabda atau ideologi yang terdiri dari aqidah dan Syariah

Pemikiran mendasar ialah pemikiran yang sama sekali tidak didahului oleh pemikiran lainnya dan hanya terbatas pada pemikiran menyeluruh mengenai 3 hal yaitu alam semesta, manusia dan kehidupan dimana 3 hal itu merupakan dasar dari kehidupan. Dasar kehidupan yang didapatkan dengan melalui proses pemikiran yang menyeluruh dan dibangun berdasarkan akal (bagaimana manusia memandang dirinya, kehidupan dan alam semesta) itulah yang dinamakan dengan aqidah.

Sedangkan syariat adalah aturan2 yang berfungsi untuk memecahkan segala persoalan manusia serta menjelaskan bagaimana cara memecahkan persoalan tersebut, memelihara aqidah dan mengembangkan mabda tersebut (Rini Apriyani, 2018).

## DAFTAR PUSTAKA

- Ali, A. (2015). Menguak Teori Hukum dan Teori Peradilan. *Jurnal Hukum & Pembangunan*, 45(3), 321–340.
- Astuti, F. D. (2023). *Sistem Hukum Indonesia*.
- Atmadja, M. K. (2002). Konsep-Konsep Hukum dalam Pembangunan. *Bandung: Alumni*.
- Friedman, L. M. (1975). *The legal system: A social science perspective*. Russell Sage Foundation.
- Glendon, M. A., & Merryman, J. H. (1971). The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Western Europe and Latin America. *The American Journal of Comparative Law*, 19(1), 156.
- M. Taufiq. (2021). Konsep dan Sumber Hukum: Analisis Perbandingan Sistem Hukum Islam dan Sistem Hukum Positif. *Istidlal: Jurnal Ekonomi Dan Hukum Islam*, 5(2), 87–98.
- MD, A. (1997). *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Islam Di Indonesia*. Rajawali Press.
- Nursadi, H. (2007). Sistem Hukum Indonesia. In *Eprints.Unmer.ac.id*.
- Peter Mahmud Marzuki. (2014). Penelitian Hukum. In *Prenadamedia group*. Kencana.
- Raharjo, S. (2016). *Ilmu Hukum*. Citra Aditya Bakti.
- Rini Apriyani. (2018). *Hukum Islam; Limitative VS Global* (1st ed.). Total Media.
- Zweigert, K., & Kötz, H. (1998). *An Introduction to Comparative Law*.



# HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL

Oleh: Andi Kurniawan, A.Md.IP., S.H., M.H., M.Si.

## 2.1. Pendahuluan

### 1. Latar Belakang: Lanskap Pluralisme Hukum di Indonesia

Sistem hukum nasional Indonesia tidak dibangun di atas ruang hampa, melainkan berdiri di atas lanskap pluralisme hukum (*legal pluralism*) yang sangat kompleks. Secara historis dan sosiologis, terdapat tiga sistem hukum besar yang saling berdialektika, bersaing, dan pada titik tertentu saling mengakomodasi di Nusantara: Sistem Hukum Barat (Eropa Kontinental warisan kolonial Belanda), Sistem Hukum Adat (kristalisasi nilai-nilai lokal), dan Sistem Hukum Islam. Ketiga sistem ini tidak hanya mewakili seperangkat norma aturan, tetapi juga membawa gerbong ideologi, kosmologi, dan cara pandang yang berbeda terhadap negara dan masyarakat.

Hukum Islam, yang bersumber dari wahyu ilahiah (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*), pada mulanya hadir sebagai *living law* (hukum yang hidup) dan berbaur dengan adat istiadat masyarakat Nusantara jauh sebelum konsep negara-bangsa (NKRI) lahir. Namun, dalam proses pembentukan negara modern, eksistensi hukum Islam mengalami pasang surut yang ekstrem akibat intervensi politik kekuasaan. Dari sinilah urgensi untuk menelusuri sejarah integrasi hukum Islam

menjadi sangat krusial, bukan sekadar sebagai romantisme masa lalu, melainkan sebagai pisau analisis untuk memahami bagaimana politik hukum nasional saat ini dibentuk dan diarahkan.

## **2. Konstruksi Makna "Integrasi Hukum Islam"**

Dalam diskursus hukum tata negara dan sosiologi hukum, istilah "integrasi" sering kali mengalami pendangkalan makna, seolah-olah hanya bermakna penyerapan istilah Arab ke dalam undang-undang. Tulisan ini mendudukan integrasi hukum Islam ke dalam dua dimensi yang tegas dan terukur: integrasi struktural dan integrasi substantif.

*Pertama*, integrasi struktural adalah pengakuan dan pelembagaan institusi hukum Islam oleh instrumen negara. Hal ini ditandai dengan eksistensi, kewenangan, dan kesejajaran Peradilan Agama dalam sistem kekuasaan kehakiman di Indonesia. *Kedua*, integrasi substantif merujuk pada proses positivisasi, yakni penyerapan materi, asas, dan norma-norma fiqh Islam menjadi hukum positif negara yang berlaku mengikat secara nasional (baik melalui Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, maupun Kompilasi). Integrasi substantif mengubah wajah hukum Islam dari yang awalnya sekadar fatwa otoritas ulama (*ghair mulzim*/tidak mengikat secara koersif) menjadi instrumen hukum negara (*mulzim*/memaksa).

### **2.2. Eksistensi Hukum Islam pada Masa Pra-Kolonial: Era Kerajaan dan Kesultanan**

#### **1. Penetrasi Organik dan Transformasi Menjadi *Living Law***

Kehadiran hukum Islam di kepulauan Nusantara tidak didahului oleh ekspedisi penaklukan militer (*futuhat*), melainkan melalui jaringan perdagangan internasional, perkawinan, dan diplomasi dakwah para sufi sejak abad ke-7 hingga ke-13 Masehi. Karakteristik penyebaran yang asimilatif ini sangat menentukan corak integrasi hukumnya. Pada fase awal, hukum Islam tidak hadir sebagai hukum tata negara yang memaksa dari atas (*top-down*), melainkan beroperasi

secara organik sebagai *living law* (hukum yang hidup) di tengah masyarakat secara volunter.

Secara sosiologis, penerimaan hukum Islam pada fase ini berpusat pada hukum privat (*al-ahwal al-syakhsiyyah*), seperti tata cara perkawinan, kewarisan, dan wakaf. Hal ini terjadi karena persoalan keluarga adalah urusan transendental yang langsung bersentuhan dengan keyakinan baru mereka. Masyarakat lokal secara sukarela menanggalkan tradisi lama yang bertentangan dengan tauhid, dan menggantinya dengan syariat Islam tanpa perlu adanya paksaan dari institusi politik.

## **2. Akulturasi dan Dialektika dengan Hukum Adat**

Ketika penganut Islam semakin masif, terjadilah perbenturan epistemologis antara norma Islam (*syari'at*) dengan norma lokal (*adat*). Alih-alih melakukan pemberantasan total, para ulama Nusantara pada masa itu mempraktikkan metodologi '*urf*' (mengakomodasi tradisi lokal yang tidak bertentangan dengan prinsip dasar Islam).

Proses akulturasi ini melahirkan sintesis hukum yang sangat unik di berbagai wilayah Nusantara. Di Minangkabau, proses dialektika ini mencapai titik kulminasinya pasca-Perang Padri, yang melahirkan adagium filosofis dan yuridis: "*Adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*" (Adat bersendikan syariat, syariat bersendikan Al-Qur'an). Artinya, hukum adat tetap hidup sebagai cangkang sosiologis, namun substansinya telah sepenuhnya diisi oleh nilai-nilai hukum Islam. Pola integrasi yang sama juga terjadi di tanah Bugis-Makassar dengan konsep *Pangadereng*, di mana unsur *Sara'* (syariat) diakui sebagai salah satu pilar penopang sistem hukum dan tata krama kerajaan.

## **3. Institusionalisasi dan Kodifikasi Lokal di Era Kesultanan**

Fase evolusi hukum Islam mencapai puncaknya ketika sentra-sentra kekuasaan beralih dari kerajaan Hindu-Buddha menjadi Kesultanan Islam (seperti Samudera Pasai, Aceh, Demak, Mataram, Banten, dan Ternate). Pada era ini, hukum Islam bertransformasi dari

sekadar hukum privat/moral menjadi alat tata kelola negara (*state law*) dan instrumen legitimasi politik para sultan.

Integrasi struktural mulai terlihat dari dibentuknya lembaga peradilan yang terspesialisasi. Di Kesultanan Banten dan Mataram Islam, dibentuk lembaga *Peradilan Serambi*, yang secara fisik bersidang di serambi masjid agung keraton. Peradilan ini dipimpin oleh para ulama (penghulu) yang diangkat oleh Sultan.

Secara substantif, kesultanan-kesultanan di Nusantara mulai melakukan proses positivisasi (kodifikasi) norma *fiqh mazhab Syafi'i* menjadi hukum negara. Bukti-bukti historis yang paling valid mengenai hal ini antara lain:

- a. Kesultanan Aceh Darussalam: Mengkodifikasi Qanun Meukuta Alam pada masa Sultan Iskandar Muda. Qanun ini mengatur secara rinci hukum ketatanegaraan, militer, pidana, hingga perdata berbasis syariat.
- b. Kesultanan Melaka: Menghasilkan Undang-Undang Melaka (Hukum Kanun Melaka) dan Undang-Undang Laut Melaka yang sangat dipengaruhi oleh ajaran *fiqh Syafi'i*, dan kelak menjadi purwarupa bagi kodifikasi hukum di kerajaan-kerajaan Semenanjung Malaya, Sumatera bagian timur, hingga pesisir Kalimantan.
- c. Kesultanan Banten dan Mataram: Terdapat penggunaan kitab-kitab *fiqh* rujukan standar seperti *Tuhfah al-Muhtaj* karya Ibnu Hajar al-Haitami dan *Nihayah al-Muhtaj* karya Ar-Ramli sebagai hukum materiil yang digunakan oleh para qadhi (hakim) dalam memutus perkara.

#### 4. Tabel Analisis Komparatif: Pola Integrasi Hukum Islam Pra-Kolonial

| Entitas Kesultanan /Wilayah            | Pendekatan Akulturasi Hukum                                   | Instrumen Pelembagaan /Kodifikasi                                                      | Karakteristik Utama                                                                        |
|----------------------------------------|---------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Kesultanan Aceh</b>                 | Syariat Islam menjadi asas negara mutlak ( <i>Top-Down</i> ). | <i>Qanun Meukuta Alam</i> , kitab <i>Mir'at at-Tullab</i> karya Abdurrauf as-Singkili. | Mengatur ranah ketatanegaraan hingga hukum pidana ( <i>Jinayat</i> ).                      |
| <b>Sumatera Barat (Minangkabau)</b>    | Konsensus kultural ( <i>Bottom-Up</i> ).                      | Adagium " <i>Adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah</i> ".                     | Integrasi mulus antara matrilineal adat dan esensi hukum Islam.                            |
| <b>Mataram Islam (Jawa)</b>            | Sinkretisme dan legitimasi spiritual.                         | <i>Peradilan Serambi</i> , jabatan <i>Penghulu Agung</i> .                             | Otoritas peradilan tunduk di bawah kuasa raja (Sultan sebagai <i>Sayidin Panatagama</i> ). |
| <b>Semenanjung &amp; Pesisir Timur</b> | Hukum perdagangan & pelayaran berbasis Islam.                 | <i>Undang-Undang Melaka</i> .                                                          | Fokus pada unifikasi hukum niaga dan keamanan maritim syariah.                             |

Berdasarkan Tabel diatas Eksistensi hukum Islam pada masa pra-kolonial menunjukkan bahwa integrasi tidak terjadi dalam ruang hampa atau dipaksakan melalui satu model yang seragam. Para

penguasa lokal dan ulama memiliki kelenturan epistemologis dalam mengawinkan teks fiqh klasik dengan realitas adat Nusantara. Meskipun kodifikasi yang ada belum memenuhi standar legislasi modern dan otoritas pelaksanaannya masih bercampur dengan kuasa absolut raja, fondasi yang dibangun pada era Kesultanan ini membuktikan satu hal secara absolut: Hukum Islam telah menjadi hukum positif negara (*state law*) yang berdaulat di Nusantara jauh sebelum sistem hukum kolonial Belanda menjajakkan kakinya.

### **2.3. Politik Hukum Kolonial Belanda: Antara Akomodasi dan Reduksi**

#### **1. Era VOC dan Hindia Belanda Awal: Pragmatisme dan Kompromi Hukum**

Ketika *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) mulai menancapkan hegemoninya di Nusantara pada abad ke-17, orientasi utama mereka adalah monopoli perdagangan, bukan unifikasi hukum. Menyadari bahwa hukum Islam telah mengakar kuat sebagai *living law* dan diinstitusionalisasikan oleh kesultanan-kesultanan lokal, VOC mengambil langkah kompromistis. Mereka tidak menghapus hukum Islam, melainkan membiarkannya berlaku bagi penduduk *Bumiputera* guna menghindari gejolak perlawanan sosial yang dapat mengganggu stabilitas ekonomi.

Bukti paling nyata dari akomodasi awal ini adalah penyusunan Kompendium Freijer pada tahun 1760. Pemerintah kolonial menugaskan D.W. Freijer untuk merangkum norma-norma fiqh mazhab Syafi'i—khususnya terkait hukum perkawinan dan kewarisan Islam—untuk digunakan sebagai pedoman pedoman bagi *Landraad* (Pengadilan Negeri) dalam memutus perkara di kalangan umat Islam. Pada fase ini, integrasi hukum Islam diakui secara pasif oleh penjajah atas dasar pragmatisme.

## **2. Teori *Receptie in Complexu*: Puncak Pengakuan Formal Kolonial**

Memasuki pertengahan abad ke-19, seiring dengan peralihan kekuasaan dari VOC ke Pemerintah Hindia Belanda, politik hukum kolonial mulai dikonstruksi secara lebih sistematis. Pada fase ini, muncul Teori *Receptie in Complexu* yang digagas oleh Lodewijk Willem Christiaan Van den Berg (1845-1927).

Van den Berg mempostulatkan bahwa: "Hukum suatu golongan masyarakat mengikuti agama yang dianutnya." Artinya, bagi masyarakat *Bumiputera* yang memeluk agama Islam, maka hukum Islam berlaku secara penuh (*in complexu*) bagi mereka, terlepas dari apakah hukum tersebut sudah tertulis atau belum.

Teori ini bukan sekadar wacana akademik, melainkan berhasil dipositifkan ke dalam instrumen perundang-undangan kolonial, yakni Pasal 78 *Regeringsreglement* (RR) tahun 1854 (yang kemudian menjadi Pasal 134 ayat 2 *Indische Staatsregeling*/IS). Melalui aturan ini, pemerintah kolonial menginstruksikan hakim-hakim sipil untuk memberlakukan hukum Islam bagi umat Islam yang bersengketa dalam perkara perdata. Selain itu, pemerintah kolonial juga mengeluarkan *Staatsblad* (Lembaran Negara) Tahun 1882 Nomor 152 yang secara resmi membentuk *Priesterraad* (Pengadilan Agama) di Jawa dan Madura. Pada titik ini, hukum Islam seolah-olah mencapai puncak integrasi strukturalnya di bawah payung hukum kolonial.

## **3. Dekonstruksi Snouck Hurgronje dan Tirani Teori *Receptie***

Pengakuan terhadap hukum Islam melalui *Teori Receptie in Complexu* ternyata membangkitkan kekhawatiran luar biasa di kalangan elit kolonial. Menguatnya sentimen Pan-Islamisme pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20—yang sering memicu pemberontakan anti-Belanda (seperti Perang Aceh dan Perang Diponegoro)—memaksa Belanda untuk mengubah strategi politik hukumnya. Di sinilah figur Christiaan Snouck Hurgronje dan Cornelis van Vollenhoven tampil sebagai arsitek dekonstruksi hukum Islam.

Snouck Hurgronje merumuskan pemisahan yang tajam antara Islam sebagai ritual (yang dibiarkan bebas) dan Islam sebagai kekuatan sosial-politik (yang harus ditekan). Bersama van Vollenhoven dari Mazhab Hukum Adat Leiden, mereka menyerang Van den Berg dan merumuskan Teori *Receptie*.

Teori *Receptie* membalik logika hukum secara total. Teori ini mempostulatkan bahwa: "Hukum Islam tidak berlaku secara langsung bagi umat Islam. Hukum Islam hanya berlaku apabila telah diterima (gerecipieerd) dan menjadi bagian dari Hukum Adat setempat."

Secara analitis, ini adalah *logical fallacy* (kesesatan logika) yang direayasa secara brilian. Dengan Teori *Receptie*, hukum Islam diturunkan derajatnya dan diletakkan di bawah subordinasi hukum adat. Hukum adat diangkat sebagai hukum asli *Bumiputera* untuk memecah belah persatuan umat Islam di Nusantara melalui stratifikasi etnis (*divide et impera*).

#### **4. Reduksi Struktural: Kebijakan Pemangkasan Kewenangan**

Dampak dari dominasi Teori *Receptie* ini sangat destruktif terhadap integrasi struktural hukum Islam. Berlandaskan teori ini, Pemerintah Hindia Belanda melakukan "kudeta yurisdiksi" yang melahirkan kemunduran besar bagi Peradilan Agama:

- a. Terbitnya Staatsblad 1937 Nomor 116: Aturan ini mencabut secara sepihak kewenangan Pengadilan Agama (*Priesterraad*) di Jawa dan Madura dalam mengadili perkara kewarisan dan waqaf. Yurisdiksi atas harta benda (ekonomi) ini dialihkan secara paksa ke Landraad (Pengadilan Sipil) untuk diputus berdasarkan Hukum Adat.
- b. Pengadilan Agama dibuat "mandul", hanya menyisakan kewenangan sempit di bidang nikah, talak, dan rujuk (hukum keluarga murni non-harta).

- c. Eksistensi putusan Pengadilan Agama tidak dapat dieksekusi secara mandiri; ia harus mendapatkan *fiat executie* (izin eksekusi) dari Ketua Landraad.

## **2.4. Dinamika Masa Kemerdekaan dan Era Orde Lama: Pergulatan Ideologi Konstitusi**

### **1. Pendudukan Jepang: Konsesi Politik dan Institusionalisasi Awal**

Masa pendudukan Jepang (1942-1945), meskipun singkat, memberikan dampak signifikan terhadap posisi tawar hukum Islam. Berbeda dengan Belanda yang menggunakan pendekatan represi dan reduksi, Jepang menggunakan strategi mobilisasi dukungan umat Islam untuk kepentingan perang Pasifik. Jepang membubarkan organisasi buatan Belanda dan mengizinkan pembentukan Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi).

Secara struktural, Jepang melakukan langkah berani dengan membentuk *Shumubu* (Kantor Urusan Agama) yang dipimpin oleh tokoh-tokoh Islam terkemuka seperti KH. Hasyim Asy'ari. Integrasi ini, meskipun bermotif politis, memberikan legitimasi birokratis pertama bagi hukum Islam di level pusat. Untuk pertama kalinya, urusan hukum Islam tidak lagi "dititipkan" di bawah pengawasan kantor urusan pribumi atau kehakiman sipil, melainkan memiliki entitas birokrasi sendiri yang kelak menjadi cikal bakal Departemen Agama.

### **2. Kontroversi Piagam Jakarta: Kegagalan Integrasi Formal-Konstitusional**

Titik paling dramatis dalam sejarah integrasi hukum Islam terjadi pada proses penyusunan konstitusi di BPUPK dan PPKI. Kelompok Islam memperjuangkan integrasi hukum Islam secara formal ke dalam dasar negara, yang termanifestasi dalam Piagam Jakarta (22 Juni 1945) melalui tujuh kata: "...dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya."

Secara analisis hukum, tujuh kata tersebut adalah upaya untuk memulihkan kedaulatan hukum Islam yang telah dikebiri oleh Teori *Receptie* kolonial. Namun, demi menjaga keutuhan bangsa dan integrasi teritorial dari ancaman disintegrasi wilayah Timur, tujuh kata tersebut akhirnya dihapuskan pada 18 Agustus 1945. Penghapusan ini sering dipandang sebagai kekalahan simbolik. Akan tetapi, secara esensial, semangat Piagam Jakarta tetap menjadi "ruh" yang menjiwai konstitusi, sebagaimana ditegaskan kelak dalam Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang menyatakan bahwa Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945 dan merupakan satu kesatuan dengan konstitusi tersebut.

### **3. Pembentukan Departemen Agama: Integrasi Struktural-Birokrasi**

Meskipun gagal secara formal di tingkat konstitusi, integrasi hukum Islam justru berhasil secara luar biasa di tingkat struktural. Pada 3 Januari 1946, Pemerintah RI membentuk Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama). Langkah ini adalah "kemenangan substantif" yang mengonsolidasikan seluruh perangkat hukum Islam—mulai dari pencatatan nikah, talak, rujuk, hingga pengelolaan peradilan agama—ke dalam satu atap kementerian.

Integrasi struktural ini sangat krusial karena ia memutus ketergantungan Peradilan Agama dari pengawasan pengadilan sipil (*Landraad*) warisan Belanda. Dengan adanya Departemen Agama, hukum Islam memiliki instrumen pertahanan birokrasi dan anggaran negara untuk tetap eksis dan beroperasi di tengah arus sekularisasi hukum nasional yang masih didominasi oleh sarjana hukum didikan Barat.

### **4. Orde Lama dan Teori Dinamika Hukum: Antara Harapan dan Ketidakpastian**

Selama era Orde Lama, posisi hukum Islam berada dalam ketidakpastian legislasi (*legislative limbo*). Meskipun Departemen Agama sudah berdiri, hukum materiil yang digunakan di Peradilan

Agama masih bersifat pluralistik dan tidak seragam karena belum adanya unifikasi hukum nasional.

Pertentangan ideologi antara partai-partai Islam dan kelompok nasionalis-sekuler di Konstituante menyebabkan macetnya proses pembentukan undang-undang hukum keluarga yang baru. Dampaknya, Peradilan Agama masih beroperasi menggunakan sisa-sisa aturan kolonial dan kitab-kitab fiqh klasik tanpa adanya pedoman perundang-undangan yang modern. Upaya integrasi substantif pada masa ini terhambat oleh instabilitas politik, namun keberadaan Departemen Agama tetap menjadi benteng terakhir yang menjaga agar institusi hukum Islam tidak terhapus dari sistem hukum nasional.

## **2.5. Era Orde Baru: Puncak Positivisasi dan Teori Hukum Baru**

### **1. Runtuhnya Epistemologi Kolonial: Teori *Receptie Exit* dan *Receptie a Contrario***

Konsolidasi kekuasaan di era Orde Baru diiringi dengan kebangkitan kesadaran akademik para pakar hukum Islam untuk mendekonstruksi sisa-sisa hegemoni kolonial. Teori *Receptie* warisan Snouck Hurgronje—yang meletakkan hukum Islam di bawah subordinasi hukum adat—dihantam dengan dua teori fundamental yang melahirkan paradigma tata hukum baru di Indonesia.

*Pertama*, Teori *Receptie Exit* yang digagas oleh Prof. Hazairin. Secara radikal, Hazairin menyebut Teori *Receptie* sebagai "Teori Iblis" karena secara diam-diam bertentangan dengan UUD 1945. Menurut Hazairin, sejak proklamasi kemerdekaan dan disahkannya UUD 1945 (yang dijiwai Piagam Jakarta), hukum Islam telah terintegrasi secara organik ke dalam hukum nasional, sehingga Teori *Receptie* secara otomatis harus "keluar" (*exit*) dari tata hukum Indonesia.

*Kedua*, Teori *Receptie a Contrario* yang diformulasikan oleh Prof. Sayuti Thalib. Teori ini membalikkan logika Snouck Hurgronje secara total 180 derajat. Sayuti Thalib mempostulatkan bahwa: "Hukum adat

baru bisa berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum agama (Islam)." Teori ini mengembalikan supremasi hukum Islam di atas hukum adat, dan secara epistemologis menjadi fondasi bagi pembentukan legislasi nasional yang mengakomodasi syariat.

## **2. Integrasi Substantif Perdana: UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan**

Manifestasi pertama dari integrasi substantif di era Orde Baru adalah lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Proses legislasi RUU ini merupakan salah satu pertarungan politik paling sengit di parlemen. Draf awal rancangan undang-undang ini sangat sekuler dan berupaya mereduksi hukum agama (misalnya: perkawinan beda agama difasilitasi, pengesahan perkawinan mutlak di tangan pencatat sipil, bukan agama).

Namun, melalui kompromi politik (*siyasa syar'iyah*) dengan Fraksi PPP dan tokoh-tokoh Islam, lahirlah Pasal 2 ayat (1) yang berbunyi: "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu." Ketentuan ini mengunci validitas perkawinan pada hukum agama, bukan pada pencatatan administrasi sekuler. Ini adalah kemenangan substantif yang luar biasa, karena negara secara resmi mengakui doktrin fiqh munakahat sebagai hukum materiil yang mengikat bagi warga negara Muslim.

## **3. Kemerdekaan Yudikatif: UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama**

Integrasi struktural mencapai puncaknya dengan disahkannya UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Undang-undang ini menghapus diskriminasi struktural warisan *Staatsblad* 1937. Ada dua capaian revolusioner dalam undang-undang ini:

- a. Kesejajaran Institusional: Peradilan Agama diakui kedudukannya sejajar dan setara dengan Peradilan Umum, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara (TUN) di bawah Mahkamah Agung.

- b. Penghapusan *Fiat Executie*: Putusan Peradilan Agama kini memiliki kekuatan hukum tetap dan dapat dieksekusi secara mandiri tanpa perlu lagi meminta persetujuan (*fiat*) dari Ketua Pengadilan Negeri. Ini merupakan simbol kemerdekaan yudikatif mutlak bagi institusi hukum Islam.

#### **4. Positivisasi Fiqh: Kompilasi Hukum Islam (KHI) 1991**

Kemandirian Peradilan Agama memunculkan tantangan baru: disparitas (perbedaan) putusan antar-hakim. Karena hakim agama masih merujuk pada puluhan kitab fiqh kuning yang berbeda (*ikhtilaf*), kepastian hukum sering kali tidak tercapai. Merespons hal ini, pemerintah Orde Baru melakukan kodifikasi fiqh menjadi hukum positif melalui Instruksi Presiden (Inpres) No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI).

KHI memuat tiga buku utama: Hukum Perkawinan, Kewarisan, dan Perwakafan. Dari perspektif teori pembentukan hukum, lahirnya KHI adalah bentuk *ijtihad intiqā'i* (menyeleksi pendapat mazhab) dan *ijtihad insyā'i* (membentuk hukum baru sesuai 'urf Indonesia, seperti konsep "Harta Bersama/Gono-gini" dan "Ahli Waris Pengganti"). Meskipun bentuk hukumnya hanya berupa Instruksi Presiden—yang mencerminkan karakter politik hegemonik dan birokratis Orde Baru (*top-down*)—KHI berhasil mengubah wajah hukum Islam dari sekadar doktrin tak tertulis menjadi hukum positif yang sistematis, unifikatif, dan memaksa (*mulzim*).

### **2.6. Era Reformasi dan Kontemporer: Ekspansi dari Hukum Keluarga ke Hukum Ekonomi Syariah**

#### **1. Demokratisasi dan Kemunculan Perda Bernuansa Syariat**

Runtuhnya rezim sentralistik Orde Baru pada tahun 1998 dan transisi menuju era Reformasi membawa perubahan radikal dalam arsitektur politik hukum Indonesia. Demokratisasi dan implementasi otonomi daerah memberikan ruang artikulasi politik yang luas bagi

masyarakat di tingkat lokal. Hal ini memicu fenomena baru dalam integrasi hukum Islam, yakni desentralisasi hukum melalui kemunculan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa syariat di berbagai kabupaten/kota.

Secara analitis, fenomena ini melahirkan ambiguitas ketatanegaraan. Di satu sisi, hukum agama secara konstitusional merupakan kewenangan absolut pemerintah pusat (Pemerintah Federal/Pusat). Namun di sisi lain, daerah menggunakan otonominya untuk mengatur ketertiban umum berbasis moralitas Islam (seperti larangan miras, kewajiban berbusana muslim bagi ASN, dan pandai baca tulis Al-Qur'an). Puncak dari otonomi asimetris ini terjadi di Provinsi Aceh melalui UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, yang melegalkan integrasi hukum pidana Islam (*jinayat*) ke dalam *Qanun* secara utuh, sebuah pengecualian tunggal dalam sistem hukum pidana (KUHP) nasional yang unifikatif.

## **2. Ekspansi Yurisdiksi: Lahirnya Rezim Hukum Ekonomi Syariah**

Evolusi paling revolusioner dari integrasi hukum Islam di era kontemporer adalah pergeserannya dari rezim hukum keluarga (*al-ahwal al-syakhsiyyah*) menuju rezim hukum perdata komersial dan tata ekonomi. Jika selama berabad-abad hukum Islam direduksi hanya mengurus nikah, talak, dan waris, maka era Reformasi menandai bangkitnya *fiqh muamalah* (hukum ekonomi Islam) sebagai hukum positif.

Integrasi struktural yang masif terjadi melalui pengesahan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 (Amandemen UU Peradilan Agama). Pasal 49 huruf (i) secara revolusioner memperluas kewenangan absolut Peradilan Agama untuk memeriksa dan memutus sengketa di bidang ekonomi syariah (perbankan, asuransi, reasuransi, reksa dana, obligasi, sukuk, pegadaian, dan bisnis syariah lainnya). Perluasan kompetensi ini sekaligus mengakhiri dualisme penyelesaian

sengketa perbankan syariah yang sebelumnya sering ditarik ke Peradilan Umum.

### **3. Positivisasi Berbasis Pragmatisme Pasar**

Ekspansi peradilan tersebut diiringi oleh gelombang integrasi substantif melalui pembentukan berbagai perundang-undangan baru, antara lain:

- a. UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf: Mentransformasi wakaf dari sekadar benda tidak bergerak (tanah/masjid) menjadi instrumen ekonomi produktif (wakaf uang).
- b. UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah: Menjadikan prinsip syariah sebagai sistem hukum makro-ekonomi negara.
- c. UU No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal: Mengubah sertifikasi halal dari yang awalnya bersifat sukarela (*voluntary*) dan dikoordinasikan oleh ormas (MUI), menjadi kewajiban hukum yang memaksa (*mandatory*) di bawah otoritas negara (BPJPH).

Positivisasi hukum Islam pada era ini memiliki motif politik hukum yang berbeda dari era Orde Baru. Integrasi tidak lagi didorong semata-mata oleh politik identitas agama, melainkan oleh pragmatisme pasar global. Hukum Islam diintegrasikan ke dalam sistem perundang-undangan negara karena ia telah terbukti menjadi instrumen finansial yang resilien (tahan krisis) dan memiliki nilai kapitalisasi pasar yang sangat besar (industri halal global).

## **2.7. Penutup: Kesimpulan dan Refleksi**

### **1. Kesimpulan**

Sejarah integrasi hukum Islam dalam sistem hukum di Indonesia bukanlah sebuah garis lurus yang berevolusi secara alami, melainkan sebuah kurva fluktuatif yang dibentuk oleh dialektika politik kekuasaan. Pada masa pra-kolonial, hukum Islam menyatu dengan masyarakat secara organik sebagai *living law* dan terkodifikasi oleh otoritas Kesultanan lokal. Namun, hegemoni kolonial Belanda melalui

Teori *Receptie* secara sistematis mengamputasi dimensi publik dari hukum Islam dan mensubordinasikannya di bawah hukum adat demi kepentingan memecah belah bangsa.

Kemerdekaan Indonesia membuka kembali ruang negosiasi melalui perdebatan konstitusi. Meskipun secara formal ideologi negara tidak memuat frasa "Syariat Islam", perlawanan epistemologis yang dikonstruksi melalui Teori *Receptie Exit* (Hazairin) dan *Receptie a Contrario* (Sayuti Thalib) berhasil mengembalikan kedaulatan hukum Islam. Puncaknya, negara melakukan integrasi struktural (melalui pembentukan Departemen Agama dan UU Peradilan Agama) dan integrasi substantif (melalui UU Perkawinan, KHI, dan berbagai undang-undang Ekonomi Syariah).

## **2. Refleksi**

Di balik euforia keberhasilan integrasi struktural dan substantif, terdapat paradoks yang harus dikritisi dalam kajian sosiologi hukum masa depan. Ketika fiqh klasik diserap ke dalam bentuk Undang-Undang dan Kompilasi (positivisasi), hukum Islam yang asalnya sangat kaya, dinamis, dan multi-tafsir mendadak berubah menjadi teks negara yang kaku dan monopolistik. Negara telah bermetamorfosis menjadi "mujtahid tunggal" yang memaksakan satu interpretasi agama kepada seluruh warganya.

Oleh karena itu, tantangan terberat bagi hukum Islam di Indonesia hari ini bukan lagi bagaimana ia diakui oleh negara, melainkan bagaimana memastikan bahwa teks perundang-undangan Islam (KHI, Perda, UU Ekonomi Syariah) tidak mengalami stagnasi dan keusangan. Hukum Islam hanya akan tetap relevan apabila para hakim di Peradilan Agama dan Mahkamah Agung terus berani melakukan penemuan hukum (*rechtvindig*) secara progresif untuk menjawab benturan antara teks agama yang klasik dengan kompleksitas kemanusiaan kontemporer.

## DAFTAR PUSTAKA

- Asshiddiqie, Jimly. (2006). *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Arifin, Busthanul. (1996). *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Bowen, John R. (2003). *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cammack, Mark E., & Feener, R. Michael (Eds.). (2007). *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hazairin. (1973). *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: Tintamas.
- Lev, Daniel S. (1972). *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Berkeley: University of California Press.
- Mahfud MD, Moh. (2010). *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*. Jakarta: LP3ES.
- Mudzhar, M. Atho. (1993). *Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988*. Jakarta: INIS.
- Nuruddin, Amiur, & Tarigan, Azhari Akmal. (2004). *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No 1/1974 sampai KHI*. Jakarta: Kencana.
- Salim, Arskal. (2015). *Contemporary Islamic Law in Indonesia: Shari'a and Legal Pluralism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Thalib, Sayuti. (1982). *Receptie A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*. Jakarta: Bina Aksara.

Republik Indonesia. (1974). *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*.

Republik Indonesia. (1989). *Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama* (beserta amandemennya).



# LANDASAN FILOSOFIS, SOSIOLOGIS, DAN YURIDIS HUKUM ISLAM

Oleh: Reza Okva Marwendi, S.H., M.H.

## 3.1. Pendahuluan

Indonesia merupakan negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia, dengan jumlah sekitar 231 juta jiwa atau sekitar 87 persen dari total penduduk berdasarkan data Badan Pusat Statistik tahun 2020. Kondisi demografis yang unik ini membawa konsekuensi logis yang tidak dapat dihindari, yaitu bahwa nilai-nilai dan norma-norma hukum Islam memiliki peran yang sangat signifikan dan strategis dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Meskipun Indonesia secara konstitusional bukan negara Islam (*Islamic state*), hukum Islam telah lama hadir dan telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari sistem hukum nasional yang berlaku bagi segenap warga negara Indonesia (Mahfud MD, 2006).

Perdebatan mengenai relasi hukum Islam dengan hukum nasional telah berlangsung secara intensif sejak era pra-kemerdekaan dan mencapai puncaknya dalam Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) pada bulan Mei dan Juli 1945. Para pendiri bangsa (*founding fathers*) yang terdiri atas berbagai

golongan dan latar belakang ideologi yang beragam, telah berhasil merumuskan kompromi konstitusional yang memungkinkan hukum Islam eksis secara bermartabat dalam bingkai negara Pancasila. Proses historis ini mencerminkan dinamika politik hukum yang sangat kompleks antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis dalam merancang arsitektur ketatanegaraan Indonesia yang plural dan demokratis (Nasution, 1995).

Sistem hukum Indonesia yang berlaku saat ini pada hakikatnya merupakan perpaduan dari tiga sistem hukum besar yang saling berinteraksi, yaitu sistem hukum Eropa Kontinental (*civil law system*) yang diwarisi dari masa penjajahan Belanda selama tiga setengah abad, sistem hukum adat yang berakar dari berbagai tradisi lokal Nusantara yang kaya dan beragam, serta sistem hukum Islam yang bersumber dari ajaran agama Islam yang dianut oleh mayoritas penduduk. Ketiga sistem hukum ini tidak berdiri sendiri secara terpisah dalam kotak-kotak yang tidak saling berhubungan, melainkan saling berinteraksi secara dinamis, saling mempengaruhi satu sama lain, dan dalam banyak hal saling melengkapi dalam membentuk sistem hukum nasional Indonesia yang pluralistik (Rahardjo, 2006).

Kajian tentang landasan filosofis, sosiologis, dan yuridis hukum Islam dalam sistem hukum nasional menjadi sangat penting dan relevan untuk dipahami secara komprehensif dan mendalam, terutama di tengah berbagai dinamika dan tantangan yang dihadapi bangsa Indonesia saat ini. Pemahaman yang baik dan menyeluruh atas ketiga dimensi landasan ini tidak hanya memberikan justifikasi teoritis yang kokoh bagi posisi strategis hukum Islam dalam sistem hukum nasional, tetapi juga memberikan peta jalan (*roadmap*) yang jelas bagi pengembangan dan pembaruan hukum Islam ke depan dalam konteks sistem hukum Indonesia yang terus berkembang mengikuti kebutuhan zaman. Tanpa memahami ketiga landasan ini secara integral dan komprehensif, sangat sulit bagi kita untuk memposisikan hukum Islam

secara tepat dan bermartabat dalam kerangka hukum nasional yang berlaku.(Tusakdia, Nul, & Zulfikar, 2024)

Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji secara sistematis, mendalam, dan komprehensif ketiga landasan eksistensi hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia. Pertama, landasan filosofis yang membahas dimensi nilai-nilai dasar dan tujuan akhir hukum Islam sebagai sistem hukum yang bersumberkan wahyu Ilahi. Kedua, landasan sosiologis yang mengkaji aspek kemasyarakatan, historis, dan antropologis berlakunya hukum Islam di tengah masyarakat Indonesia selama berabad-abad. Ketiga, landasan yuridis yang menelaah secara kritis pengakuan formal dan positivisasi hukum Islam dalam berbagai produk perundang-undangan nasional. Melalui kajian yang integral atas ketiga landasan ini, diharapkan dapat diperoleh pemahaman yang utuh, komprehensif, dan mendalam tentang posisi strategis hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia kini dan ke depan.

### **3.2. Landasan Filosofis Hukum Islam**

#### **1. Ontologi dan Epistemologi Hukum Islam**

Secara filosofis, hukum Islam bertumpu pada keyakinan yang mendalam bahwa seluruh hukum pada hakikatnya bersumber dari Allah SWT sebagai pencipta, pemelihara, dan penguasa alam semesta beserta seluruh isinya. Pandangan teologis-filosofis ini dikenal dengan konsep al-hakimiyyah atau kedaulatan mutlak Tuhan (*divine sovereignty*), yang menegaskan bahwa otoritas tertinggi dan paling absah dalam menetapkan hukum yang mengikat manusia hanya berada pada Allah SWT semata, bukan pada manusia atau lembaga manapun. Dalam perspektif epistemologi hukum Islam, sumber pengetahuan hukum yang paling otoritatif adalah wahyu Ilahi yang terwujud dalam Al-Qur'an sebagai firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, dan Hadis Nabi sebagai sabda,

perbuatan, dan ketetapan beliau yang menjelaskan serta mengoperasionalkan petunjuk Al-Qur'an dalam kehidupan nyata (Syarifuddin, 2008).

Pandangan filosofis tentang sumber hukum ini membedakan hukum Islam secara mendasar dan fundamental dari sistem hukum sekuler yang semata-mata bersumber dari konstruksi rasionalitas manusia. Meskipun demikian, hukum Islam sama sekali tidak menafikan peran akal dalam memahami dan mengembangkan hukum. Ijtihad, yang merupakan upaya penalaran hukum secara mendalam, kreatif, dan bertanggung jawab oleh para ulama dan ahli hukum yang memenuhi syarat, justru menjadi salah satu sumber hukum Islam yang sangat penting setelah Al-Qur'an dan Hadis. Dengan demikian, hukum Islam mengintegrasikan wahyu Ilahi sebagai fondasi normatif transendental dengan rasionalitas manusiawi sebagai instrumen pemahaman dan pengembangan hukum dalam suatu kerangka yang harmonis, dinamis, dan saling melengkapi (Djazuli, 2006).

Dimensi ontologis hukum Islam juga mencakup pemahaman tentang hakikat manusia sebagai makhluk yang memiliki dua dimensi, yaitu dimensi sebagai hamba Allah (*abdullah*) yang wajib tunduk pada kehendak dan aturan Ilahi, dan dimensi sebagai khalifah Allah di muka bumi (*khalifatullah fi al-ardh*) yang diberi amanah untuk mengelola dan memakmurkan bumi berdasarkan aturan-Nya. Kedua dimensi ontologis ini memiliki implikasi hukum yang sangat dalam: bahwa hukum Islam bukan hanya berfungsi sebagai regulasi hubungan antar manusia (*hablun min al-nas*), tetapi juga berfungsi sebagai panduan hubungan manusia dengan Tuhannya (*hablun min Allah*) dan hubungan manusia dengan alam semesta (*hablun min al-alam*). Pemahaman ontologis yang komprehensif ini menjadikan hukum Islam sebagai sistem hukum yang paling holistik dan menyeluruh dibandingkan sistem hukum manapun (Syarifuddin, 2008).

## 2. Maqashid Al-Syariah sebagai Fondasi Filosofis Universal

Landasan filosofis hukum Islam yang paling komprehensif, sistematis, dan relevan secara universal adalah konsep maqashid al-syari'ah atau tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan oleh syariat Islam. Konsep ini pertama kali dirumuskan secara sistematis oleh Imam Al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) dalam karyanya al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul, yang kemudian dikembangkan dan disempurnakan secara lebih elaboratif oleh Imam Al-Syatibi (w. 790 H/1388 M) dalam magnum opus-nya al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah. Al-Syatibi dengan argumentasi filosofis yang sangat kuat menegaskan bahwa tujuan pokok diturunkannya syariat Islam kepada umat manusia adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara menyeluruh (jalb al-mashalih al-kulliyah) dan menolak segala bentuk kemudharatan yang menimpa mereka (dar'u al-mafasid), baik dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat (Mas'ud, 1995).

Al-Syatibi selanjutnya merumuskan bahwa kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat mencakup perlindungan terhadap lima unsur pokok kehidupan manusia yang disebut al-kulliyat al-khams atau al-dharuriyyat al-khams. Unsur pertama adalah perlindungan terhadap agama (*hifzh al-din*), yang mencakup jaminan kebebasan beragama, pelaksanaan ibadah, dan perlindungan dari pemurtadan paksa. Unsur kedua adalah perlindungan terhadap jiwa (*hifzh al-nafs*), yang mengharuskan adanya penegakan hukum yang tegas terhadap tindak pidana pembunuhan dan penganiayaan demi menjamin hak hidup setiap manusia. Unsur ketiga adalah perlindungan terhadap akal (*hifzh al-'aql*), yang mengharamkan segala sesuatu yang merusak kemampuan berpikir manusia termasuk minuman keras dan narkoba. Unsur keempat adalah perlindungan terhadap keturunan dan kehormatan (*hifzh al-nasl wa al-'irdh*), yang mengatur hukum perkawinan, keluarga, dan larangan zina. Unsur kelima adalah

perlindungan terhadap harta (*hifzh al-mal*), yang mengatur hukum kepemilikan, transaksi ekonomi, dan larangan riba (Mas'ud, 1995).

Relevansi universal dari kelima prinsip maqashid al-syari'ah ini sangat jelas terlihat apabila kita bandingkan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia yang diakui secara internasional dalam instrumen-instrumen hukum hak asasi manusia internasional seperti Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) 1948 dan berbagai konvensi internasional turunannya. Perlindungan terhadap jiwa sejalan dengan hak hidup (*right to life*), perlindungan terhadap akal berkorelasi dengan hak atas pendidikan (*right to education*), perlindungan terhadap keturunan berkorelasi dengan hak atas pernikahan dan keluarga (*right to family*), dan perlindungan terhadap harta berkorelasi dengan hak atas kepemilikan (*right to property*). Kesejajarannya ini membuktikan secara meyakinkan bahwa nilai-nilai fundamental hukum Islam adalah nilai-nilai universal yang melampaui batas-batas kebudayaan dan agama tertentu, sehingga hukum Islam memiliki relevansi yang mendalam bagi seluruh umat manusia tanpa terkecuali (Mas'ud, 1995).

### **3. Keadilan sebagai Nilai Filosofis**

Prinsip keadilan ('adalah atau al-'adl) merupakan salah satu nilai filosofis yang paling sentral dan fundamental dalam ajaran hukum Islam. Al-Qur'an secara berulang kali dan dengan sangat tegas memerintahkan penegakan keadilan dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Dalam Surah Al-Nisa ayat 135, Allah SWT memerintahkan: "Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapakmu dan kaum kerabatmu." Keadilan yang dimaksud bukan hanya keadilan yang bersifat formal-prosedural, melainkan keadilan yang substantif dan komprehensif yang menyentuh seluruh dimensi kehidupan manusia (Djazuli, 2006).

Keadilan dalam perspektif hukum Islam berdimensi ganda yang saling melengkapi: pertama, dimensi horizontal yang mengatur hubungan keadilan antar sesama manusia dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara; dan kedua, dimensi vertikal yang mengatur hubungan keadilan antara manusia dengan Tuhannya dalam pelaksanaan kewajiban-kewajiban ibadah dan ketundukan pada perintah-perintah Ilahi. Dimensi ganda keadilan ini menjadikan penegakan hukum Islam bukan sekadar kewajiban sosial-kemasyarakatan yang berdimensi duniawi semata, melainkan juga merupakan wujud konkret pertanggungjawaban manusia kepada Allah SWT yang berdimensi ukhrawi. Dengan demikian, motivasi penegakan hukum Islam jauh lebih dalam dan lebih kuat dibandingkan hukum sekuler yang hanya berdimensi duniawi (Djazuli, 2006).

Dalam konteks negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila, landasan filosofis hukum Islam menemukan titik singgung yang sangat signifikan dengan sila pertama Pancasila, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa, dan sila kelima, yaitu Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Hazairin dengan tegas berpendapat bahwa sila Ketuhanan Yang Maha Esa mengandung imperatif konstitusional bagi setiap warga negara yang beragama untuk menjalankan syariat agamanya masing-masing dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Bagi umat Islam, hal ini berarti kewajiban untuk melaksanakan syariat Islam. Sementara sila Keadilan Sosial sejalan dengan *maqashid al-syari'ah* yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan umum. Dengan demikian, tidak terdapat pertentangan filosofis antara hukum Islam dan dasar negara Indonesia (Hazairin, 1973).

### **3.3. Landasan Sosiologis Hukum Islam**

#### **1. Akar Historis dan Antropologis Hukum Islam di Nusantara**

Secara sosiologis dan antropologis, eksistensi hukum Islam di Indonesia memiliki akar historis yang sangat panjang, dalam, dan kuat.

Para sejarawan mencatat bahwa Islam mulai masuk ke kepulauan Nusantara melalui jalur perdagangan maritim antara abad ke-7 hingga ke-13 Masehi. Para pedagang Muslim yang datang dari Jazirah Arab, Persia, India (Gujarat dan Malabar), dan kemudian juga dari daratan Cina, membawa serta bukan hanya komoditas dagang berupa rempah-rempah, kain, dan logam mulia, tetapi juga membawa nilai-nilai, tradisi, norma-norma sosial, dan aturan-aturan hukum Islam yang secara bertahap diterima dan diadopsi oleh masyarakat lokal Nusantara melalui proses akulturasi yang damai dan organik (Hooker, 1983).

Kerajaan-kerajaan Islam yang kemudian tumbuh dan berkembang pesat di berbagai penjuru Nusantara telah menjadikan syariat Islam sebagai salah satu pilar utama sistem pemerintahan dan tata hukum mereka. Kerajaan Samudera Pasai (berdiri sekitar 1267 M) di Aceh merupakan kerajaan Islam pertama di Nusantara yang secara resmi menggunakan hukum Islam sebagai hukum negara, termasuk menggunakan gelar sultan dan menerapkan hukum waris Islam. Kerajaan Demak (abad ke-15) di Jawa berhasil mengislamkan sebagian besar Pulau Jawa dan menegakkan syariat Islam dalam wilayah kekuasaannya. Kerajaan Mataram Islam, Kesultanan Banten, Kesultanan Cirebon, Kesultanan Ternate dan Tidore di Maluku, Kerajaan Gowa-Tallo di Sulawesi Selatan, dan puluhan kerajaan Islam lainnya di berbagai penjuru Nusantara, semuanya mengakui dan menerapkan hukum Islam dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat mereka (Hooker, 1983).

Lembaga-lembaga sosial keagamaan yang berfungsi sebagai wahana sosialisasi dan transmisi hukum Islam juga telah berkembang dengan sangat kuat dan mengakar di Nusantara. Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia telah berdiri sejak berabad-abad silam dan telah melahirkan jutaan ulama serta santri yang memahami dan mengamalkan hukum Islam dalam kehidupan

sehari-hari mereka. Masjid sebagai pusat kehidupan komunitas Muslim tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai pusat pengajaran hukum Islam, penyelesaian sengketa masyarakat berdasarkan hukum Islam, dan berbagai kegiatan sosial kemasyarakatan lainnya. Tradisi pengajian, majlis taklim, dan halaqah keilmuan Islam telah berlangsung selama berabad-abad sebagai mekanisme transmisi pengetahuan dan nilai hukum Islam dari generasi ke generasi (Rahardjo, 2006).

## **2. Hukum Islam sebagai *Living Law***

Sosiolog hukum terkemuka dari Austria, Eugen Ehrlich (1862-1922), dalam karyanya yang monumental *Fundamental Principles of the Sociology of Law* (1913) menegaskan prinsip penting bahwa hukum yang benar-benar efektif adalah hukum yang hidup dan tumbuh secara organik di tengah masyarakat (*living law*), bukan semata-mata hukum yang tertulis dalam kitab undang-undang atau putusan pengadilan. Hukum yang baik haruslah mencerminkan dan berakar pada kesadaran hukum (*Rechtsbewusstsein*) masyarakat yang diaturnya. Berdasarkan perspektif sosiologi hukum yang amat berpengaruh ini, hukum Islam memiliki legitimasi sosiologis yang sangat kuat dan kokoh karena ia telah mengakar dalam kesadaran hukum, nilai-nilai moral, dan praktik kehidupan masyarakat Muslim Indonesia selama lebih dari tujuh abad lamanya (Rahardjo, 2006).

Berbagai praktik hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Muslim Indonesia telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kebiasaan sosial dan budaya yang diakui, dihormati, dipatuhi, dan dipertahankan secara sukarela oleh masyarakat. Dalam bidang hukum perkawinan, misalnya, hampir seluruh umat Islam Indonesia melaksanakan perkawinan menurut ketentuan hukum Islam dengan rukun dan syarat yang telah ditetapkan, jauh sebelum negara mengatur hal ini melalui undang-undang. Dalam bidang hukum kewarisan, banyak keluarga Muslim yang membagi harta warisan

menurut ketentuan faraid (hukum waris Islam) meskipun tidak melalui proses persidangan di pengadilan. Dalam bidang wakaf, umat Islam secara spontan dan sukarela telah mewakafkan tanah dan bangunan untuk kepentingan keagamaan dan sosial selama berabad-abad tanpa menunggu regulasi negara. Fakta-fakta sosiologis ini membuktikan bahwa hukum Islam benar-benar adalah *living law* yang hidup dan berdenyut dalam nadi kehidupan masyarakat Muslim Indonesia (Rahardjo, 2006).

Data kuantitatif sosiologis pun berbicara sangat jelas dan tegas. Dengan jumlah penduduk Muslim yang mencapai sekitar 87 persen dari total penduduk Indonesia, yaitu sekitar 231 juta orang berdasarkan Sensus Penduduk 2020, adalah suatu keniscayaan sosiologis yang tidak terbantahkan bahwa nilai-nilai dan norma-norma hukum Islam turut secara substansial membentuk norma sosial, standar etika publik, sistem moral, dan kesadaran hukum masyarakat Indonesia secara luas dan mendalam. Pembentukan hukum nasional yang mengabaikan atau menggeser realitas sosiologis yang demikian kuat ini akan menghasilkan hukum yang tidak berakar pada kenyataan masyarakat, tidak mampu mencerminkan rasa keadilan yang hidup (*living sense of justice*) dalam sanubari masyarakat, dan pada akhirnya akan kehilangan efektivitas dan legitimasinya sebagai instrumen pengatur kehidupan sosial yang berwibawa (Mahfud MD, 2006).

### **3. Teori *Receptie* dan Bantahannya**

Pada era penjajahan kolonial Belanda, muncul teori *receptie* yang dikemukakan oleh Christiaan Snouck Hurgronje dan kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Cornelis van Vollenhoven, Ter Haar, dan para ahli hukum adat Belanda lainnya. Teori ini secara politis berpendapat bahwa hukum Islam baru dapat berlaku dan mengikat secara hukum bagi orang-orang Islam di Nusantara apabila norma-norma hukum Islam tersebut telah diterima (diresepsi) dan diintegrasikan ke dalam hukum adat setempat. Dalam konstruksi teori

ini, hukum adat diposisikan sebagai filter atau penyaring yang menentukan berlaku tidaknya hukum Islam, sehingga secara efektif menempatkan hukum Islam pada posisi yang subordinat dan inferior dibandingkan hukum adat (Hazairin, 1973).

Motivasi politik di balik teori *receptie* cukup transparan: pemerintah kolonial Belanda berusaha membatasi pengaruh hukum Islam yang dinilai dapat mengancam stabilitas pemerintahan kolonial. Dengan mengkonstruksikan teori *receptie*, Belanda secara strategis mencoba meminimalisir peran hukum Islam dalam kehidupan masyarakat Muslim Nusantara dan menggantinya dengan hukum adat yang lebih mudah dimanipulasi dan dikontrol oleh pemerintah kolonial. Teori *receptie* kemudian menjadi dasar kebijakan hukum kolonial yang secara sistematis mempersempit ruang berlakunya hukum Islam di Nusantara (Hazairin, 1973).

Teori *receptie* ini kemudian dibantah secara sangat tegas, sistematis, dan argumentatif oleh Hazairin (1906-1975) melalui teorinya yang terkenal dengan nama teori *receptie exit*. Dengan argumen yang tajam dan bernas, Hazairin menunjukkan bahwa teori *receptie* tidak hanya bertentangan secara frontal dengan ajaran Al-Qur'an dan Hadis yang secara tegas mewajibkan setiap Muslim untuk mematuhi syariat secara menyeluruh, tetapi juga sangat tidak sesuai dengan fakta sosiologis dan historis yang nyata tentang berlakunya hukum Islam di masyarakat Muslim Indonesia selama berabad-abad. Hazairin menegaskan dengan tegas bahwa bagi orang Islam, hukum Islamlah yang menjadi hukum asli dan primordial mereka dan harus berlaku langsung tanpa perlu melalui proses legitimasi dari hukum adat terlebih dahulu (Hazairin, 1973).

Sajuti Thalib (1926-2000) mengembangkan argumentasi lebih lanjut melalui teori *receptie a contrario* sebagai sanggahan yang semakin memperlemah teori *receptie*. Teori ini berpandangan diametral berlawanan dengan teori *receptie*, yaitu bahwa hukum

adatulah yang baru berlaku dan diakui bagi umat Islam apabila hukum adat tersebut tidak bertentangan dengan ketentuan-ketentuan hukum Islam. Jadi, dalam konstruksi teori *receptie a contrario*, posisi hukum Islam justru berada di atas hukum adat bagi masyarakat Muslim, karena hukum adat harus tunduk dan menyesuaikan diri dengan ketentuan hukum Islam. Perdebatan teoretis yang panjang dan mendalam ini pada akhirnya terjawab dengan perkembangan legislasi nasional yang semakin mengakui dan memperkuat posisi hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia (Thalib, 1985).

#### **4. Organisasi Islam dan Peran Sosiologinya**

Dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) yang berdiri pada 1926 dan Muhammadiyah yang berdiri pada 1912, memainkan peran sosiologis yang sangat penting dan tidak dapat diremehkan dalam menjaga, mengembangkan, dan mentransmisikan nilai-nilai hukum Islam di tengah masyarakat Indonesia. NU yang memiliki basis kuat di kalangan pesantren dan masyarakat pedesaan di Jawa dan berbagai daerah lainnya, secara aktif menjalankan fungsi sosial dan hukum Islam melalui berbagai lembaga yang dimilikinya, termasuk sistem pengadilan non-formal (*badal qadha*) di berbagai pesantren yang menangani berbagai sengketa hukum di kalangan umat Islam dengan merujuk pada kitab-kitab fikih klasik (Wahid, 2001).

Muhammadiyah dengan jaringan lembaga pendidikan, kesehatan, dan sosial yang sangat luas, juga berperan besar dalam sosialisasi dan penerapan hukum Islam yang terbaru dalam kehidupan masyarakat perkotaan Indonesia. Majelis Tarjih Muhammadiyah, yang berfungsi sebagai lembaga ijtihad resmi organisasi, secara rutin mengeluarkan fatwa dan keputusan hukum Islam yang menjadi panduan bagi jutaan anggota Muhammadiyah dan masyarakat Muslim Indonesia umumnya dalam berbagai persoalan hukum kontemporer. Dua organisasi besar ini bersama-sama Majelis

Ulama Indonesia (MUI) dan berbagai organisasi Islam lainnya membentuk infrastruktur sosiologis yang sangat kuat bagi eksistensi dan pengembangan hukum Islam di Indonesia (Wahid, 2001).

### **3.4. Landasan Yuridis Hukum Islam**

#### **1. Landasan Konstitusional: UUD 1945**

Secara yuridis, keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia mendapat pengakuan yang sangat kuat mulai dari tingkat konstitusional tertinggi, yaitu Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Sebagai *grundnorm* (norma dasar) yang menjadi puncak hierarki peraturan perundang-undangan di Indonesia, UUD 1945 meletakkan fondasi yuridis yang sangat kokoh bagi berlakunya hukum Islam. Pasal 29 ayat (1) yang menyatakan bahwa "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa" memiliki makna yuridis yang sangat dalam bahwa negara Indonesia mengakui supremasi nilai-nilai ketuhanan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, yang bagi umat Islam secara teologis dan yuridis mengharuskan berlakunya hukum Islam (Ismail, 2001).

Pasal 29 ayat (2) UUD 1945 yang menyatakan bahwa "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu" merupakan jaminan konstitusional yang sangat tegas dan eksplisit bagi umat Islam untuk menjalankan seluruh ajaran syariat Islam, termasuk aspek-aspek hukumnya, dalam kehidupan mereka. Ketentuan konstitusional ini merupakan landasan yuridis yang paling fundamental dan tidak dapat dikurangi (*non-derogable*) bagi berlakunya hukum Islam, karena menjamin hak setiap Muslim untuk menjalankan agamanya secara menyeluruh. Dalam konteks hukum Islam, menjalankan agama (ibadat dalam makna yang luas) mencakup seluruh aspek kehidupan seorang Muslim, bukan hanya ritual ibadah mahdhah semata (Ismail, 2001).

Pasca reformasi, UUD 1945 telah mengalami empat kali perubahan antara tahun 1999 hingga 2002 yang menghasilkan penguatan signifikan terhadap landasan konstitusional hukum Islam. Bab XA tentang Hak Asasi Manusia yang ditambahkan dalam amandemen memuat berbagai ketentuan yang memperkuat jaminan kebebasan beragama dan menjalankan ajaran agama, termasuk hukum Islam. Pasal 28E ayat (1) menjamin hak setiap orang untuk memeluk agama dan beribadat menurut agamanya. Pasal 28I ayat (1) menjamin kebebasan beragama sebagai hak yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun (*non-derogable rights*). Berbagai jaminan konstitusional yang semakin kuat ini memberikan landasan yuridis yang semakin kokoh bagi eksistensi dan pengembangan hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia (Ismail, 2001).

## **2. Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam**

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan merupakan tonggak bersejarah yang paling awal dan paling penting dalam proses formalisasi yuridis hukum Islam di Indonesia di era kemerdekaan. Proses pembentukannya sendiri diwarnai oleh perdebatan yang sangat sengit antara kelompok yang menginginkan hukum perkawinan yang sepenuhnya sekuler dengan kelompok yang menghendaki pengakuan penuh terhadap hukum perkawinan Islam. Hasil kompromi yang dicapai dalam Pasal 2 ayat (1) yang menyatakan bahwa "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu" merupakan sebuah terobosan yuridis yang sangat signifikan karena untuk pertama kalinya negara secara resmi dan formal mengakui sahnya perkawinan menurut hukum agama, termasuk hukum perkawinan Islam (Ramulyo, 1996).

Lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 merupakan tonggak bersejarah yang jauh lebih komprehensif dan mendalam dalam positivisasi hukum Islam di

Indonesia. KHI yang terdiri atas 229 pasal dalam tiga buku utama ini merupakan hasil kerja keras tim yang dipimpin oleh Busthanul Arifin yang selama bertahun-tahun melakukan penelitian lapangan di berbagai pesantren di seluruh Indonesia, studi komparatif kitab-kitab fikih dari berbagai mazhab, dan serangkaian lokakarya dan seminar nasional yang melibatkan ratusan ulama, akademisi, dan praktisi hukum Islam dari seluruh penjuru Indonesia. Proses yang panjang, demokratis, dan sangat partisipatif ini menghasilkan sebuah kodifikasi hukum Islam yang benar-benar mencerminkan kebutuhan dan kenyataan masyarakat Muslim Indonesia yang sesungguhnya (Abdurrahman, 1992).

KHI Buku I tentang Hukum Perkawinan memuat 170 pasal yang mengatur secara rinci seluruh aspek perkawinan Islam, mulai dari rukun dan syarat perkawinan, larangan perkawinan, mahar, perjanjian perkawinan, hak dan kewajiban suami istri, pemeliharaan anak (hadhanah), hingga tata cara perceraian dan akibat hukumnya. KHI Buku II tentang Hukum Kewarisan memuat 44 pasal yang mengatur pembagian warisan menurut ketentuan faraid (hukum waris Islam). KHI Buku III tentang Hukum Perwakafan memuat 15 pasal yang mengatur tata cara pelaksanaan wakaf. Kehadiran KHI memberikan kepastian hukum yang sangat diperlukan dalam penyelesaian perkara-perkara hukum keluarga Islam di Pengadilan Agama di seluruh Indonesia, sekaligus menjadi referensi standar bagi umat Islam Indonesia dalam memahami dan menerapkan hukum Islam dalam kehidupan keluarga mereka (Abdurrahman, 1992).

### **3. Peradilan Agama sebagai Pilar Yuridis**

Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama merupakan salah satu undang-undang yang paling penting dan berpengaruh dalam memperkuat landasan yuridis hukum Islam di Indonesia. Undang-undang ini memberikan dasar hukum yang sangat kokoh bagi lembaga Peradilan Agama sebagai salah satu dari empat

badan peradilan yang diakui secara resmi dalam sistem peradilan Indonesia di bawah Mahkamah Agung, sejajar dengan Peradilan Umum, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara. Undang-undang ini menegaskan kewenangan absolut Pengadilan Agama untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara tertentu di bidang hukum Islam bagi orang-orang yang beragama Islam di Indonesia (Bisri, 1998).

Perubahan pertama melalui Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 membawa perluasan kewenangan yang sangat signifikan bagi Pengadilan Agama. Selain kewenangan tradisional dalam perkara perkawinan, kewarisan, wasiat, hibah, wakaf, dan sedekah, Pengadilan Agama kini juga berwenang menyelesaikan sengketa di bidang ekonomi syariah yang mencakup berbagai jenis sengketa perbankan syariah, asuransi syariah, reasuransi syariah, reksa dana syariah, obligasi dan surat berharga berjangka menengah syariah, sekuritas syariah, pembiayaan syariah, pegadaian syariah, dana pensiun lembaga keuangan syariah, dan bisnis syariah lainnya. Perluasan kewenangan yang sangat substansial ini mencerminkan perkembangan yang sangat positif dan dinamis dalam pengakuan yuridis terhadap hukum Islam di bidang ekonomi dan keuangan syariah yang terus tumbuh pesat (Bisri, 1998).

Mahkamah Agung Republik Indonesia juga telah mengeluarkan berbagai Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) yang memperkuat landasan yuridis penerapan hukum Islam di lingkungan Peradilan Agama. PERMA Nomor 14 Tahun 2016 tentang Tata Cara Penyelesaian Perkara Ekonomi Syariah, misalnya, mengatur secara teknis prosedur penyelesaian sengketa ekonomi syariah di Pengadilan Agama dengan mempertimbangkan karakteristik khusus hukum ekonomi Islam yang berbeda dari hukum ekonomi konvensional. Perkembangan regulasi teknis seperti ini menunjukkan bahwa hukum Islam bukan sekadar diakomodasi secara formal oleh sistem hukum nasional, tetapi juga

diimplementasikan secara substantif dan operasional dalam praktik peradilan Indonesia (Bisri, 1998).

#### **4. Hukum Ekonomi Syariah dan Regulasinya**

Salah satu perkembangan yuridis yang paling dinamis, signifikan, dan bernilai strategis dalam beberapa dekade terakhir adalah pertumbuhan yang pesat dari kerangka hukum ekonomi syariah di Indonesia. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah merupakan landasan yuridis yang paling fundamental bagi pengembangan industri perbankan Islam di Indonesia. Undang-undang ini mendefinisikan dengan jelas prinsip-prinsip syariah yang menjadi landasan operasional bank syariah, menentukan akad-akad yang dapat digunakan dalam produk-produk perbankan syariah, serta mengatur mekanisme pengawasan syariah melalui lembaga Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang wajib ada di setiap bank syariah dan Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) sebagai otoritas fatwa di tingkat nasional (Ali, 1993).

Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN) atau sukuk negara semakin memperkuat posisi hukum ekonomi Islam dalam sistem hukum dan keuangan nasional Indonesia. Melalui undang-undang ini, pemerintah Indonesia secara aktif dan sistematis menerbitkan sukuk negara sebagai instrumen pembiayaan APBN dan berbagai proyek pembangunan infrastruktur nasional, yang menunjukkan bahwa hukum Islam kini telah menjadi bagian integral dari kebijakan fiskal dan keuangan negara yang paling strategis. Indonesia bahkan telah menjadi salah satu penerbit sukuk terbesar di dunia, dengan total penerbitan sukuk yang mencapai ratusan triliun rupiah. Fakta ini merupakan bukti yang sangat konkret bahwa hukum Islam telah benar-benar mengintegrasikan dirinya ke dalam sistem hukum dan ekonomi nasional Indonesia secara substantif dan berdampak nyata (Ali, 1993).

## 5. Regulasi Daerah dan Otonomi Syariah

Dalam era reformasi dan desentralisasi pasca tahun 1998, otonomi daerah yang diperluas memberikan ruang demokratis yang lebih luas bagi daerah-daerah dengan penduduk mayoritas Muslim untuk mengekspresikan aspirasi mereka dalam menerapkan norma-norma hukum Islam dalam regulasi daerah mereka. Fenomena munculnya ratusan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa syariat Islam di berbagai kabupaten dan kota di Indonesia mencerminkan ekspresi demokratis dari kehendak masyarakat Muslim setempat untuk mengatur kehidupan mereka berdasarkan nilai-nilai agama yang mereka yakini. Meskipun fenomena ini tidak lepas dari kontroversi dan perdebatan tentang batas-batas konstitusionalnya, secara sosiologis ia merupakan manifestasi autentik dari aspirasi demokrasi di tingkat lokal (Salim, 2008).

Provinsi Aceh mendapatkan perhatian yang paling signifikan dalam konteks yuridis ini. Melalui Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan kemudian dikukuhkan serta diperluas melalui Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, provinsi yang paling barat di Indonesia ini mendapatkan kewenangan khusus yang sangat luas untuk melaksanakan syariat Islam secara menyeluruh dalam seluruh aspek kehidupan masyarakatnya. Aceh memiliki lembaga Mahkamah Syar'iyah yang berwenangan untuk mengadili dan memutus perkara-perkara jinayat (pidana Islam) berdasarkan Qanun Jinayat, selain kewenangan dalam perkara perdata Islam yang biasa menjadi yurisdiksi Pengadilan Agama. Pengalaman Aceh ini menjadi semacam laboratorium hukum yang paling lengkap di Indonesia dalam mengimplementasikan hukum Islam secara komprehensif dalam bingkai sistem hukum nasional yang demokratis (Salim, 2008).

### 3.5. Dinamika dan Tantangan Pengembangan Hukum Islam

Perjalanan hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia tidak selamanya berjalan mulus tanpa hambatan dan tantangan. Setidaknya terdapat beberapa tantangan utama yang perlu dihadapi dan diatasi secara bijaksana, kreatif, dan sistematis dalam upaya terus mengembangkan peran hukum Islam dalam sistem hukum nasional.

Tantangan metodologis merupakan yang pertama dan paling mendasar. Banyak ketentuan hukum Islam klasik yang dirumuskan oleh para ulama terdahulu dalam konteks sosial, ekonomi, dan teknologi yang sangat berbeda dengan kondisi masyarakat Indonesia kontemporer abad ke-21. Persoalan-persoalan hukum baru yang belum pernah dihadapi oleh ulama klasik, seperti hukum teknologi reproduksi, hukum siber dan transaksi digital, hukum lingkungan hidup dalam perspektif Islam, dan berbagai persoalan bioetika Islam, memerlukan ijtihad yang serius, metodologis, dan bertanggung jawab. Diperlukan pengembangan metodologi ijtihad kontemporer yang mampu menjawab persoalan-persoalan hukum baru ini dengan merujuk pada nilai-nilai fundamental hukum Islam tanpa terjebak pada formalisme tekstual yang kaku dan steril (Wahid, 2001).

Tantangan kedua adalah ketegangan antara unifikasi hukum nasional dan pluralisme hukum agama. Sistem hukum nasional pada dasarnya menghendaki adanya unifikasi hukum yang berlaku secara sama bagi seluruh warga negara tanpa memandang latar belakang agama dan suku bangsa, demi mewujudkan kepastian hukum dan persamaan di hadapan hukum (*equality before the law*). Sementara itu, hukum Islam sebagai hukum agama pada dasarnya hanya berlaku khusus bagi umat Islam dan tidak dapat dipaksakan kepada pemeluk agama lain. Ketegangan struktural antara prinsip unifikasi hukum nasional dan eksistensi pluralisme hukum agama ini perlu dikelola dengan sangat bijaksana dan cermat melalui dialog konstruktif yang

terus-menerus antara semua pemangku kepentingan dalam sistem hukum nasional (Rahardjo, 2006).

Tantangan ketiga adalah efektivitas implementasi dan penegakan hukum Islam dalam praktik nyata di lapangan. Keberadaan berbagai regulasi yang mengakomodasi hukum Islam tidak secara otomatis menjamin bahwa ketentuan-ketentuan hukum Islam tersebut dapat ditegakkan secara efektif dan berkeadilan. Masih terdapat berbagai kesenjangan antara *law in the books* (hukum yang tertulis dalam regulasi) dengan *law in action* (hukum yang benar-benar hidup dalam praktik). Keterbatasan sumber daya manusia hakim dan panitera yang benar-benar kompeten dalam hukum Islam di berbagai daerah, keterbatasan infrastruktur peradilan yang memadai, rendahnya pemahaman sebagian masyarakat terhadap hak-hak dan kewajiban mereka menurut hukum Islam, serta berbagai faktor struktural lainnya menjadi hambatan nyata dalam penegakan hukum Islam yang efektif dan berkeadilan (Bisri, 1998).

### 3.6. Penutup

Berdasarkan uraian komprehensif di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan penting tentang posisi dan peran hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia. Hukum Islam memiliki tiga landasan yang sangat kokoh, saling berkaitan secara organis, dan saling memperkuat satu sama lain dalam membentuk eksistensi yang legitimate dan berwibawa bagi hukum Islam dalam kerangka sistem hukum nasional Indonesia yang demokratis dan pluralistik.

Secara filosofis, hukum Islam bertumpu pada prinsip-prinsip ketuhanan yang transendental dan konsep maqashid al-syari'ah yang berorientasi pada kemaslahatan universal umat manusia. Nilai-nilai filosofis hukum Islam, terutama prinsip keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan umum, memiliki keselarasan yang mendalam dengan nilai-nilai dasar negara Pancasila yang menjadi fondasi kehidupan

berbangsa dan bernegara Indonesia. Tidak terdapat pertentangan filosofis yang mendasar antara hukum Islam dan dasar negara Indonesia apabila keduanya dipahami dan diinterpretasikan secara substansif dan kontekstual. Justru sebaliknya, keduanya memiliki banyak titik temu dan saling memperkuat dalam mewujudkan cita-cita keadilan dan kesejahteraan bagi seluruh rakyat Indonesia.

Secara sosiologis, hukum Islam telah mengakar kuat dalam tradisi, kesadaran hukum, dan praktik kehidupan nyata masyarakat Muslim Indonesia selama lebih dari tujuh abad lamanya. Sebagai living law yang hidup dan berdenyut dalam nadi kehidupan masyarakat, hukum Islam memiliki legitimasi sosiologis yang tidak perlu diragukan lagi. Fakta demografis bahwa lebih dari 87 persen penduduk Indonesia memeluk Islam, ditambah dengan keberadaan infrastruktur sosial keagamaan yang sangat kuat berupa pesantren, masjid, organisasi Islam, dan berbagai lembaga keagamaan lainnya, semakin memperkuat legitimasi sosiologis hukum Islam sebagai hukum yang benar-benar hidup dan relevan bagi mayoritas warga negara Indonesia.

Secara yuridis, hukum Islam telah mendapatkan pengakuan formal yang semakin kuat dan komprehensif melalui berbagai produk perundang-undangan yang menjadikannya bagian integral dari sistem hukum positif Indonesia. Mulai dari landasan konstitusional dalam Pasal 29 UUD 1945, Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, Kompilasi Hukum Islam melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991, Undang-Undang Peradilan Agama beserta perubahannya, Undang-Undang Perbankan Syariah, Undang-Undang SBSN, Undang-Undang Pemerintahan Aceh, hingga berbagai Peraturan Mahkamah Agung dan regulasi teknis lainnya, semuanya mencerminkan pengakuan yuridis yang terus berkembang dan menguat terhadap hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia.

Tantangan ke depan yang perlu mendapat perhatian serius adalah bagaimana terus mengembangkan, memperbarui, dan memperkuat hukum Islam agar mampu menjawab secara kreatif dan responsif kebutuhan masyarakat yang terus berkembang secara dinamis seiring perkembangan zaman, sekaligus tetap mempertahankan harmoni, kohesi, dan kebersamaan dalam kerangka pluralisme hukum Indonesia yang merupakan kekayaan dan kebanggaan bangsa. Upaya ijtihad yang kontekstual, responsif, dan metodologis; dialog konstruktif yang berkelanjutan antar berbagai sistem hukum yang hidup berdampingan di Indonesia; serta penguatan kapasitas kelembagaan hukum Islam dalam seluruh aspeknya secara konsisten dan terencana merupakan agenda-agenda penting yang perlu terus didorong secara sinergis oleh semua pemangku kepentingan. Dengan demikian, hukum Islam dapat memberikan kontribusi yang optimal dan bermartabat bagi terwujudnya sistem hukum nasional Indonesia yang adil, humanis, berkeadaban, dan mencerminkan nilai-nilai Ketuhanan Yang Maha Esa sebagaimana diamanatkan oleh konstitusi.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman. (1992). *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo.
- Ali, M. D. (1993). *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Bisri, C. H. (1998). *Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Djazuli, A. (2006). *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Hazairin. (1973). *Tujuh Serangkai tentang Hukum*. Jakarta: Tintamas.
- Hooker, M. B. (1983). *Islam in South-East Asia*. Leiden: E. J. Brill.
- Ismail, N. (2001). *Hukum Islam dalam Bingkai Hukum Nasional*. Yogyakarta: Gama Media.
- Mahfud MD, M. (2006). *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*. Jakarta: LP3ES.
- Mas'ud, M. K. (1995). *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Nasution, H. (1995). *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan.
- Rahardjo, S. (2006). *Hukum dalam Jagat Ketertiban*. Jakarta: UKI Press.
- Ramulyo, M. I. (1996). *Hukum Perkawinan Islam: Suatu Analisis dari Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Salim, A. (2008). *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Syarifuddin, A. (2008). *Ushul Fiqh Jilid 1*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Thalib, S. (1985). *Receptie a Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan*

Hukum Islam. Jakarta: Bina Aksara.

Wahid, A. (2001). Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan. Depok: Desantara.



# **SUMBER DAN METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM DALAM KONTEKS NASIONAL**

**Oleh: Rendy Dwi Hermanto, Lc., M.H.**

## **4.1. Pendahuluan**

Hukum Islam dalam konteks negara modern tidak lagi dapat dipahami semata sebagai sistem normatif yang bersumber dari teks keagamaan. Ia telah berkembang menjadi konstruksi hukum yang terus berinteraksi dengan realitas sosial, politik, dan institusional. Dalam konteks Indonesia, interaksi tersebut berlangsung dalam kerangka sistem hukum nasional yang bersifat pluralistik, di mana hukum Islam tidak berdiri sebagai sistem otonom, melainkan terintegrasi secara parsial dan selektif ke dalam struktur hukum negara (Formichi, 2012).

Proses integrasi ini terutama terlihat melalui formalisasi dan positivisasi hukum Islam dalam berbagai bidang, seperti hukum keluarga, ekonomi syariah, dan kelembagaan keagamaan. Namun, formalisasi tersebut tidak selalu berbanding lurus dengan penguatan substansi hukum. Dalam banyak kasus, hukum Islam justru direduksi menjadi seperangkat norma prosedural yang terlembagakan secara administratif, tetapi kehilangan orientasi pada tujuan dasarnya.

Dengan demikian, tanpa dukungan kerangka metodologis yang memadai, formalisasi berpotensi menggeser hukum Islam dari sistem nilai yang hidup menjadi instrumen legal yang kaku (Agustian, 2019; Fauzan & Fata, 2018).

Kondisi ini menunjukkan bahwa persoalan utama dalam penemuan hukum Islam di Indonesia bukan terletak pada ketiadaan sumber normatif, melainkan pada kelemahan dalam mengoperasionalkan sumber tersebut secara kontekstual. Pendekatan yang terlalu bertumpu pada tekstualitas, tanpa diimbangi dengan kerangka tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*), cenderung menghasilkan produk hukum yang sah secara formal tetapi lemah dalam dimensi keadilan substantif. Sebaliknya, penggunaan *maqāṣid* tanpa kerangka operasional yang jelas juga membuka ruang bagi subjektivitas interpretasi yang tidak terkendali. Dengan demikian, problem metodologis ini berada di antara dua kutub ekstrem: formalisme normatif dan fleksibilitas yang tidak terstruktur.

Dalam situasi tersebut, penemuan hukum Islam menuntut pendekatan yang mampu menjembatani teks dan realitas sekaligus menjaga landasan epistemologisnya. Kebutuhan ini semakin mendesak seiring dengan bergesernya otoritas penafsiran hukum Islam, yang tidak lagi dimonopoli oleh ulama, tetapi juga melibatkan institusi negara, lembaga keuangan, dan aktor sosial lainnya. Pergeseran ini tampak, antara lain, dalam praktik peradilan konstitusional, di mana putusan Mahkamah Konstitusi turut berperan dalam membentuk penafsiran hukum Islam dalam kerangka hukum nasional (Alfitri, 2016).

Berangkat dari latar belakang tersebut, bab ini menegaskan bahwa formalisasi hukum Islam tanpa pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* yang operasional cenderung menghasilkan hukum yang bersifat prosedural, bukan substantif. Oleh karena itu, pembahasan dalam bab ini tidak hanya mengkaji sumber dan metode penemuan hukum Islam

secara konseptual, tetapi juga menelaah bagaimana keduanya bekerja dalam praktik. Selain itu, bab ini mengidentifikasi kelemahan metodologis yang menyebabkan kesenjangan antara normativitas dan realitas, guna merumuskan kerangka penemuan hukum Islam yang lebih integratif, kritis, dan berorientasi pada kemaslahatan dalam konteks sistem hukum nasional Indonesia.

#### **4.2. Sumber Hukum Islam**

Sumber hukum Islam merupakan fondasi normatif dalam proses penemuan dan pembentukan hukum. Namun, dalam konteks kontemporer, sumber hukum tidak lagi dapat dipahami secara kaku sebagai klasifikasi hierarkis antara sumber utama dan pendukung. Dinamika sosial dan kompleksitas sistem hukum nasional menuntut agar sumber hukum diposisikan sebagai sistem yang terbuka, yang memungkinkan interpretasi dan adaptasi tanpa kehilangan legitimasi normatifnya.

Al-Qur'an tetap menempati posisi sebagai sumber utama dengan otoritas tertinggi. Akan tetapi, karakter normatif Al-Qur'an tidak selalu bersifat langsung dan operasional. Banyak ayat yang bersifat umum (mujmal) dan memerlukan elaborasi lebih lanjut agar dapat diterapkan dalam konteks konkret. Oleh karena itu, pendekatan terhadap Al-Qur'an tidak cukup berhenti pada pembacaan tekstual, tetapi harus mempertimbangkan konteks sosial dan kerangka sistem hukum nasional yang berlandaskan Pancasila dan konstitusi.

Hadis sebagai sumber kedua berfungsi menjelaskan dan merinci ketentuan Al-Qur'an, sehingga memberikan dimensi praktis dalam implementasi hukum. Namun, dalam konteks modern, penggunaan hadis menghadapi tantangan yang tidak sederhana, terutama terkait autentisitas, validitas, dan otoritas keilmuan dalam publikasinya. Ketiadaan standardisasi otoritas tersebut di Indonesia berimplikasi pada kualitas penemuan hukum yang dihasilkan (Bahrudin et al.,

2023). Dengan demikian, pemanfaatan hadis menuntut pendekatan epistemologis yang tidak hanya tekstual, tetapi juga kritis dan selektif.

Berbeda dengan Al-Qur'an dan hadis, *ijma'* dan *qiyas* berfungsi sebagai mekanisme respons terhadap persoalan yang tidak diatur secara eksplisit dalam teks. Dalam praktiknya, *ijma'* menghadapi problem serius berupa fragmentasi otoritas, mengingat tidak adanya lembaga tunggal yang diakui secara universal dalam konteks nasional. Hal ini menyebabkan klaim konsensus menjadi relatif dan sering kali bersifat sektoral. Sementara itu, *qiyas* tetap relevan sebagai instrumen analogi dalam merespons perkembangan sosial, meskipun penggunaannya harus dikendalikan agar tidak menyimpang dari prinsip dasar syariah.

Selain sumber-sumber tersebut, instrumen seperti *istihsan*, *maslahah mursalah*, dan *urf* memainkan peran strategis dalam menjembatani antara teks dan realitas. Ketiganya membuka ruang fleksibilitas dalam penetapan hukum, sekaligus menjaga orientasi pada kemaslahatan. Dalam konteks Indonesia yang plural, *urf* memiliki signifikansi khusus karena memungkinkan integrasi norma sosial ke dalam pertimbangan hukum sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip syariah. Pendekatan *maslahah*, terutama, menjadi instrumen penting dalam merespons isu-isu kontemporer seperti pengelolaan zakat dan ekonomi syariah, yang menuntut keseimbangan antara fleksibilitas dan akuntabilitas (Prima & Rahman, 2019).

Meskipun secara normatif sumber hukum Islam tampak lengkap dan mapan, keberadaannya tidak secara otomatis menghasilkan hukum yang substantif. Persoalan utama terletak pada cara sumber tersebut dioperasionalkan. Ketika sumber hukum diperlakukan secara semata-mata tekstual tanpa kerangka metodologis yang memadai, maka sifat dinamisnya justru tereduksi menjadi legitimasi bagi hukum yang prosedural. Oleh karena itu, efektivitas sumber hukum sangat bergantung pada metode penemuan hukum yang digunakan, yakni

metode yang mampu mengintegrasikan otoritas teks dengan tujuan substantif syariah.

#### **4.3. Metode Penemuan Hukum Islam**

Metode penemuan hukum Islam merupakan elemen kunci dalam menentukan apakah hukum yang dihasilkan bersifat substantif atau sekadar prosedural. Dalam konteks modern, persoalan utama tidak lagi terletak pada ketersediaan sumber hukum, melainkan pada bagaimana sumber tersebut diolah melalui kerangka metodologis yang memadai. Tanpa metode yang jelas dan terstruktur, penemuan hukum berisiko terjebak dalam formalisme normatif, yakni kecenderungan mereproduksi teks tanpa mempertimbangkan tujuan dan konteks penerapannya dalam realitas sosial.

Secara klasik, ijtihad dipahami sebagai upaya intelektual individual untuk menggali hukum dari sumber-sumbernya. Namun, kompleksitas persoalan kontemporer—terutama dalam bidang ekonomi, hukum publik, dan teknologi—tidak lagi dapat ditangani melalui pendekatan individual semata. Kondisi ini menuntut pergeseran menuju ijtihad yang bersifat kolektif dan interdisipliner. Di Indonesia, pergeseran tersebut tampak dalam institusionalisasi ijtihad melalui peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan berbagai institusi negara. Meskipun memperluas spektrum otoritas penafsiran, proses ini sekaligus memunculkan persoalan baru, khususnya terkait standar metodologis dan konsistensi epistemologis dalam penetapan hukum (Suhendar et al., 2023). Dalam praktiknya, perbedaan pendekatan antar lembaga tidak selalu menghasilkan kekayaan perspektif, tetapi justru memperlihatkan fragmentasi metodologis yang belum terkelola dengan baik.

Dalam situasi tersebut, pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* seharusnya berfungsi sebagai fondasi dalam menjembatani antara teks normatif dan realitas sosial, dengan menempatkan tujuan hukum

sebagai orientasi utama. Namun, dalam praktiknya, maqāṣid sering kali berhenti pada tataran normatif dan belum teroperasionalisasi secara sistematis. Akibatnya, maqāṣid berpotensi menjadi legitimasi abstrak yang fleksibel tetapi tidak terukur, sehingga membuka ruang subjektivitas dalam penetapan hukum. Hal ini menunjukkan bahwa problem utama bukan terletak pada konsep maqāṣid itu sendiri, melainkan pada ketiadaan kerangka metodologis yang mampu mengintegrasikannya secara operasional dalam proses penemuan hukum (Putra, 2023).

Oleh karena itu, penemuan hukum Islam memerlukan model metodologis yang integratif dan terstruktur. Model ini tidak hanya menggabungkan analisis tekstual dan pendekatan maqāṣid, tetapi juga menempatkannya dalam alur kerja yang sistematis dan saling terkait. Proses tersebut diawali dengan identifikasi masalah hukum secara komprehensif, dengan mempertimbangkan dimensi sosial, ekonomi, dan kelembagaan yang melingkupinya. Selanjutnya, dilakukan analisis terhadap sumber normatif melalui mekanisme *istinbāt* untuk menemukan dasar hukum yang relevan. Tahap berikutnya adalah pemetaan tujuan hukum (maqāṣid) yang berkaitan dengan kasus, termasuk kemungkinan terjadinya konflik antar tujuan. Berdasarkan pemetaan tersebut, dilakukan penentuan prioritas dengan merujuk pada hierarki kebutuhan (*ḍarūriyyāt*, *ḥājīyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*), guna memastikan proporsionalitas dalam penetapan hukum. Keseluruhan proses tersebut kemudian dirumuskan dalam bentuk argumentasi melalui mekanisme *istidlāl*, sehingga hasil penemuan hukum tidak hanya sah secara normatif, tetapi juga dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan institusional.

Dalam kerangka metodologis ini, penggunaan hadis sebagai sumber hukum tetap memerlukan pendekatan kritis, terutama terkait persoalan autentisitas, validitas, dan otoritas keilmuan dalam publikasinya. Lemahnya standardisasi dalam aspek tersebut

berdampak langsung pada kualitas istinbāt hukum yang dihasilkan (Bahrudin et al., 2023). Oleh karena itu, kritik terhadap hadis tidak dapat diposisikan sebagai tahap tambahan, melainkan harus terintegrasi dalam keseluruhan proses metodologis.

Dengan demikian, metode penemuan hukum Islam harus dipahami sebagai suatu sistem yang mengintegrasikan ijtihad, analisis tekstual, dan pendekatan maqāṣid secara operasional. Tanpa integrasi tersebut, hukum yang dihasilkan cenderung bersifat legalistik—sah secara formal, tetapi lemah dalam mewujudkan tujuan substantif syariah. Dalam konteks ini, penguatan metodologi bukan sekadar kebutuhan akademik, melainkan menjadi prasyarat mendasar agar hukum Islam tetap berfungsi sebagai sistem nilai yang responsif, adaptif, dan berorientasi pada kemaslahatan dalam dinamika sistem hukum nasional.

#### **4.4. Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional**

Keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia tidak dapat dipahami sebagai relasi dua sistem yang terpisah, melainkan sebagai proses interaksi yang dinamis dan bersifat dialektis. Dalam konteks negara hukum yang pluralistik, hukum Islam tidak hanya berfungsi sebagai norma religius, tetapi juga sebagai sumber materiil dalam pembentukan hukum nasional. Oleh karena itu, posisinya harus dianalisis melalui proses formalisasi, positivisasi, serta pergeseran otoritas penafsiran dalam struktur kelembagaan negara.

Formalisasi hukum Islam merupakan upaya memasukkan norma syariah ke dalam sistem hukum nasional melalui mekanisme legislasi. Proses ini sering dipandang sebagai bentuk pengakuan negara, namun dalam praktiknya tidak selalu berjalan secara linear. Formalisasi kerap diwarnai tarik-menarik kepentingan politik, sehingga substansi hukum yang dihasilkan lebih mencerminkan kompromi daripada nilai syariah itu sendiri (Agustian, 2019). Dalam kelanjutannya, positivisasi—yakni

menjadikan norma syariah sebagai hukum yang mengikat—justru berpotensi mengarah pada birokratisasi hukum Islam. Kodifikasi yang ketat cenderung mengurangi fleksibilitas syariah, mempersempit ruang ijtihad, dan mendorong transformasi hukum menjadi prosedural-administratif (Fauzan & Fata, 2018). Tanpa kerangka evaluatif berbasis *maqāṣid al-sharī'ah*, hukum yang dihasilkan sulit diukur dari sisi kemaslahatan substantifnya.

Di sisi lain, pergeseran otoritas penafsiran menunjukkan bahwa hukum Islam tidak lagi berada sepenuhnya dalam ranah keagamaan. Lembaga negara seperti Mahkamah Konstitusi berperan dalam menafsirkan hukum Islam dalam kerangka konstitusional, sehingga memperluas domain interpretasi ke ranah ketatanegaraan (Alfitri, 2016). Bersamaan dengan itu, institusi keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) tetap memiliki otoritas normatif melalui fatwa, khususnya dalam sektor ekonomi syariah. Namun, fatwa tidak memiliki kekuatan mengikat secara formal, sehingga posisinya bergantung pada adopsi oleh regulasi negara atau praktik kelembagaan. Kondisi ini mencerminkan adanya ketegangan antara otoritas normatif dan otoritas legal, yang belum sepenuhnya terintegrasi (Suhendar et al., 2023).

Dengan demikian, hukum Islam dalam sistem hukum nasional berada dalam ruang negosiasi yang terus berlangsung antara nilai normatif, kepentingan politik, dan struktur hukum negara. Formalisasi dan positivisasi memang menunjukkan pengakuan negara, tetapi tidak secara otomatis menghasilkan hukum yang substantif. Dalam banyak kasus, hukum yang dipositivisasikan justru cenderung menjadi administratif dan menekankan kepatuhan formal, sehingga menimbulkan kesenjangan antara validitas legal dan efektivitas substantif. Kondisi ini menegaskan bahwa integrasi hukum Islam belum sepenuhnya diiringi oleh penguatan metodologi berbasis *maqāṣid al-sharī'ah*, sehingga diperlukan pengujian lebih lanjut

melalui praktik konkret untuk menilai sejauh mana hukum tersebut benar-benar mewujudkan tujuan syariah.

#### **4.5. Studi Kasus Penemuan Hukum Islam di Indonesia**

Penemuan hukum Islam dalam konteks nasional perlu diuji melalui praktik konkret untuk menilai sejauh mana sumber dan metode yang digunakan mampu menghasilkan hukum yang substantif. Dalam hal ini, studi kasus tidak hanya berfungsi sebagai ilustrasi, tetapi sebagai instrumen evaluatif untuk menguji efektivitas metodologi penemuan hukum, khususnya dalam melihat apakah pendekatan yang digunakan telah mengintegrasikan *maqāṣid al-sharī'ah* secara operasional atau masih berhenti pada level normatif dan prosedural.

Kasus pertama dapat dilihat dalam regulasi zakat di Indonesia. Secara formal, regulasi ini menunjukkan keberhasilan integrasi norma syariah ke dalam sistem hukum nasional melalui pembentukan lembaga dan mekanisme pengelolaan yang terstruktur (Prima & Rahman, 2019). Namun, jika dianalisis menggunakan kerangka metodologis yang telah diuraikan sebelumnya, terlihat bahwa proses penemuan hukumnya belum sepenuhnya berorientasi pada tujuan substantif. Identifikasi masalah belum secara komprehensif memperhitungkan faktor sosial seperti tingkat literasi zakat dan kepercayaan publik. Akibatnya, meskipun dasar normatifnya kuat, implementasinya tidak optimal dalam mewujudkan perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*) dan kesejahteraan sosial. Rendahnya kepatuhan muzaki, lemahnya koordinasi kelembagaan, serta distribusi yang belum merata menunjukkan bahwa hukum lebih berfungsi sebagai instrumen administratif daripada mekanisme redistribusi yang efektif.

Kasus kedua berkaitan dengan praktik fatwa dalam sektor keuangan syariah. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai produk ijtihad kolektif memiliki legitimasi normatif yang kuat dan menjadi rujukan utama dalam praktik ekonomi syariah (Suhendar et

al., 2023). Namun, dalam kerangka metodologis, terdapat ketidaksinkronan antara tahap istidlāl dan implementasi kelembagaan. Fatwa yang dihasilkan tidak selalu diikuti oleh penguatan aspek legal-formal, sehingga efektivitasnya bergantung pada kepatuhan sukarela institusi. Dalam perspektif maqāṣid, kondisi ini melemahkan perlindungan harta (ḥifẓ al-māl) karena tidak adanya jaminan kepatuhan yang bersifat mengikat. Hal ini menunjukkan bahwa penemuan hukum berhenti pada level normatif tanpa dilanjutkan dengan integrasi struktural yang memadai dalam sistem hukum nasional.

Kasus ketiga muncul dalam isu hak asasi manusia, khususnya terkait LGBT, yang memperlihatkan ketegangan antara norma syariah dan prinsip HAM dalam sistem hukum nasional (Fauziah et al., 2020; Wijayanto & Putri, 2022). Pendekatan yang dominan dalam merespons isu ini masih bersifat tekstual dan normatif, sehingga diskursus hukum berhenti pada dikotomi halal-haram tanpa menghasilkan formulasi yang operasional. Dalam kerangka metodologis berbasis maqāṣid, seharusnya dilakukan identifikasi masalah secara komprehensif, termasuk dimensi sosial, psikologis, dan hukum, serta pemetaan tujuan hukum seperti perlindungan agama (ḥifẓ al-dīn), jiwa (ḥifẓ al-nafs), dan kehormatan (ḥifẓ al-'ird). Namun, ketiadaan kerangka operasional menyebabkan maqāṣid tidak berfungsi sebagai alat analisis, melainkan sekadar legitimasi normatif. Akibatnya, hukum yang dihasilkan cenderung bersifat deklaratif dan tidak memberikan solusi yang aplikatif dalam konteks sistem hukum nasional.

Ketiga kasus tersebut menunjukkan pola yang konsisten, yaitu adanya kecenderungan kuat menuju formalisasi dan institusionalisasi hukum Islam yang tidak diiringi oleh penguatan metodologi penemuan hukum. Dalam masing-masing kasus, kelemahan tidak terletak pada sumber normatif, melainkan pada kegagalan dalam mengintegrasikan

tahapan metodologis secara utuh, khususnya dalam mengoperasionalkan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai dasar penetapan hukum.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa problem utama penemuan hukum Islam di Indonesia bukan pada keterbatasan sumber hukum, melainkan pada kelemahan dalam pengoperasian metodologi. Formalisasi hukum tanpa dukungan pendekatan *maqāṣid* yang operasional cenderung menghasilkan hukum yang prosedural dan kurang efektif dalam menjawab kebutuhan masyarakat. Oleh karena itu, penguatan metodologi penemuan hukum menjadi kebutuhan mendesak agar hukum Islam tidak hanya memiliki legitimasi normatif, tetapi juga mampu berfungsi sebagai instrumen keadilan substantif dalam praktik kehidupan sosial.

#### **4.6. Tantangan dan Analisis Kritis Penemuan Hukum Islam di Era Modern**

Penemuan hukum Islam dalam konteks nasional menghadapi tantangan yang bersifat sistemik, yang berkaitan dengan cara hukum diproduksi, dilegitimasi, dan dioperasionalkan dalam struktur hukum modern. Persoalan utama tidak terletak pada keterbatasan sumber normatif, melainkan pada kelemahan metodologis dalam mengintegrasikan teks, tujuan hukum, dan realitas sosial. Dengan demikian, krisis yang dihadapi merupakan krisis metodologi sekaligus krisis integrasi.

Salah satu tantangan utama adalah dominasi formalisasi hukum Islam yang tidak diimbangi dengan orientasi substantif. Integrasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional melalui legislasi dan positivisasi memang menunjukkan pengakuan negara terhadap syariah, namun proses tersebut kerap diwarnai tarik-menarik kepentingan politik sehingga substansi hukum tidak sepenuhnya merefleksikan nilai-nilai syariah (Agustian, 2019). Bahkan, positivisasi

sering berujung pada birokratisasi hukum yang mengurangi fleksibilitas dan daya adaptif syariah (Fauzan & Fata, 2018). Dalam kondisi ini, hukum Islam cenderung direduksi menjadi instrumen administratif yang menekankan kepatuhan prosedural, bukan sebagai sarana transformasi sosial.

Konsekuensi dari kecenderungan tersebut adalah munculnya kesenjangan antara validitas formal dan efektivitas substantif hukum. Hal ini terlihat dalam praktik seperti regulasi zakat, yang secara normatif telah terinstitusionalisasi, tetapi masih menghadapi persoalan dalam kepatuhan dan distribusi (Prima & Rahman, 2019; Wisandani, 2020). Dengan demikian, keberlakuan hukum secara legal tidak secara otomatis menjamin keberhasilan fungsionalnya dalam mewujudkan keadilan sosial.

Selain itu, penemuan hukum Islam juga dihadapkan pada problem fragmentasi otoritas. Pergeseran dari *ijtihad* individual ke *ijtihad* institusional melibatkan berbagai aktor—ulama, lembaga keagamaan, institusi negara, hingga pelaku industri—namun tanpa standar metodologis yang seragam, pluralitas ini justru menghasilkan inkonsistensi dan ketidakpastian hukum. Dalam praktik keuangan syariah, misalnya, hubungan antara fatwa dan regulasi negara mencerminkan kompleksitas otoritas yang belum sepenuhnya terintegrasi (Suhendar et al., 2023).

Fragmentasi tersebut memperlihatkan ketidakseimbangan antara otoritas normatif dan otoritas legal. Fatwa memiliki legitimasi keagamaan, tetapi tidak mengikat secara hukum; sebaliknya, regulasi negara memiliki daya paksa, tetapi tidak selalu berbasis pada pertimbangan normatif yang memadai. Ketegangan ini semakin kompleks dengan keterlibatan lembaga negara seperti Mahkamah Konstitusi yang turut menafsirkan hukum Islam dalam kerangka konstitusional (Alfitri, 2016), sehingga otoritas penafsiran menjadi tersebar dan tidak lagi tunggal.

Di sisi lain, persoalan epistemologis juga muncul dalam penggunaan sumber hukum, khususnya hadis. Isu autentisitas, validitas, dan regulasi publikasi hadis menunjukkan bahwa belum adanya standardisasi otoritas keilmuan berdampak langsung pada kualitas istinbāt hukum (Bahrudin et al., 2023). Ketidakjelasan ini berimplikasi pada legitimasi hasil penemuan hukum, sehingga menuntut pendekatan metodologis yang lebih kritis dan sistematis.

Seluruh problem tersebut bermuara pada keterbatasan operasionalisasi *maqāṣid al-sharī'ah*. Meskipun telah diterima sebagai kerangka penting, dalam praktiknya *maqāṣid* sering digunakan secara normatif tanpa indikator yang terukur. Akibatnya, *maqāṣid* berisiko menjadi legitimasi abstrak yang membuka ruang subjektivitas interpretasi. Kelemahan ini tampak dalam respons terhadap isu-isu kontemporer seperti hak asasi manusia dan LGBT, di mana pendekatan yang dominan masih bersifat tekstual dan berhenti pada legitimasi normatif tanpa menghasilkan solusi operasional (Fauziah et al., 2020; Wijayanto & Putri, 2022).

Dengan demikian, penemuan hukum Islam masih bergerak dalam ketegangan antara tekstualitas yang rigid, penggunaan *maqāṣid* yang tidak operasional, dan praktik institusional yang tidak terkoordinasi. Kondisi ini mendorong hukum Islam berada dalam dua ekstrem: formalisme legal yang prosedural dan normativitas moral yang tidak memiliki daya implementasi.

Dalam konteks ini, diperlukan rekonstruksi metodologi penemuan hukum Islam yang bersifat integratif dan operasional. Proses penemuan hukum harus dimulai dari identifikasi masalah secara komprehensif, dilanjutkan dengan analisis normatif melalui mekanisme istinbāt, kemudian dievaluasi menggunakan kerangka *maqāṣid* yang terukur, dan diakhiri dengan formulasi hukum yang memiliki legitimasi sekaligus daya implementasi. Model ini

memungkinkan tercapainya keseimbangan antara teks, tujuan hukum, dan realitas sosial secara sistematis.

Pada akhirnya, problem utama penemuan hukum Islam dalam konteks nasional bukan terletak pada keterbatasan sumber normatif, melainkan pada ketiadaan kerangka metodologis yang mampu mengintegrasikan secara sistematis antara teks, *maqāṣid al-sharī'ah*, dan realitas sosial. Tanpa integrasi tersebut, formalisasi dan positivisasi hanya akan menghasilkan hukum yang sah secara legal, tetapi lemah dalam efektivitas substantif, sehingga hukum Islam belum sepenuhnya berfungsi sebagai instrumen keadilan yang responsif dan berorientasi pada kemaslahatan.

#### **4.7. Kesimpulan**

Berdasarkan keseluruhan pembahasan, dapat ditegaskan bahwa sumber hukum Islam—Al-Qur'an, hadis, ijma', dan qiyas—tetap memiliki posisi fundamental dalam konstruksi hukum Islam. Namun, dalam konteks sistem hukum nasional yang pluralistik, keberadaan sumber-sumber tersebut tidak secara otomatis menjamin lahirnya hukum yang relevan dan efektif. Penentu utamanya justru terletak pada metode penemuan hukum, khususnya dalam kemampuan mengintegrasikan teks normatif, tujuan hukum, dan realitas sosial secara seimbang.

Dalam praktik di Indonesia, penemuan hukum Islam berlangsung dalam ruang interaksi yang kompleks antara norma keagamaan, struktur hukum negara, dan dinamika sosial-politik. Proses formalisasi dan positivisasi memang menunjukkan adanya pengakuan negara terhadap hukum Islam, tetapi pada saat yang sama juga mengandung risiko reduksi makna ketika hukum dikonversi menjadi norma administratif yang menekankan aspek prosedural. Dengan demikian, keberhasilan integrasi hukum Islam tidak dapat diukur hanya dari keberadaannya dalam sistem hukum positif,

melainkan dari sejauh mana hukum tersebut mampu mewujudkan keadilan dan kemaslahatan secara nyata.

Lebih jauh, analisis terhadap praktik penemuan hukum menunjukkan adanya problem metodologis yang bersifat sistemik. Dominasi pendekatan tekstual, fragmentasi otoritas penafsiran, serta ketidakseimbangan antara otoritas normatif dan otoritas legal menunjukkan bahwa hukum Islam belum sepenuhnya dioperasionalkan dalam kerangka metodologis yang terintegrasi. Kondisi ini diperparah oleh belum optimalnya penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah*, yang dalam banyak kasus masih berfungsi sebagai legitimasi normatif, bukan sebagai instrumen analisis yang operasional dan terukur.

Oleh karena itu, problem utama penemuan hukum Islam di Indonesia bukan terletak pada keterbatasan sumber hukum, melainkan pada kelemahan metodologis dan integrasi sistemik. Rekonstruksi metodologi menjadi kebutuhan yang mendesak, dengan menempatkan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai kerangka operasional yang terintegrasi dengan analisis tekstual dan konteks sosial. Pendekatan ini tidak hanya memperkuat legitimasi normatif, tetapi juga memastikan bahwa hukum yang dihasilkan memiliki daya guna dalam menjawab persoalan masyarakat.

Pada akhirnya, tulisan ini menegaskan bahwa formalisasi hukum Islam tanpa penguatan metodologi berbasis *maqāṣid al-sharī'ah* akan cenderung menghasilkan hukum yang bersifat prosedural. Sebaliknya, hanya melalui integrasi metodologis yang koheren antara teks, tujuan hukum, dan realitas sosial, hukum Islam dapat berfungsi secara efektif sebagai instrumen keadilan yang responsif, adaptif, dan berorientasi pada kemaslahatan dalam konteks negara modern.

## DAFTAR PUSTAKA

- Agustian, T. (2019). Formalisasi Hukum Islam Kedalam Tata Hukum Indonesia. *El-Ghiroh*, 16(01), 15–36.
- Alfitri, A. (2016). Putusan Mahkamah Konstitusi Sebagai Tafsiran Resmi Hukum Islam Di Indonesia. *Jurnal Konstitusi*, 11(2), 296.
- Bahrudin, M. K., Suliaman, I., & Adnan, M. A. M. (2023). The Reality and Challenges of Authoritative Regulation on Hadith Publication in Malaysia and Indonesia. *Journal of Usuluddin*, 51(1), 81–114.
- Fauzan, P. I., & Fata, A. K. (2018). Positivisasi Syariah di Indonesia, Legalisasi Atau Birokratisasi? *Jurnal Konstitusi*, 15(3), 592.
- Fauziah, A., Samiyono, S., & Khairiyati, F. (2020). Perilaku Lesbian Gay Bisexual dan Transgender (LGBT) dalam Perspektif Hak Azasi Manusia. *Jurnal Surya Kencana Satu Dinamika Masalah Hukum Dan Keadilan*, 11(2), 151–162.
- Formichi, C. (2012). *Preface: New Perspectives on Political Islam in Twentieth-Century Indonesia*. 1–13.
- Prima, S., & Rahman, H. (2019). Regulasi Pengelolaan Zakat di Indonesia. *Jurnal Yuridis*, 6(1), 132.
- Putra, M. I. (2023). Politik dan Kebijakan Pendidikan Agama Islam Berbasis Multikultural Menuju Pendidikan Agama Islam yang Ideal di Indonesia. *El-Ghiroh*, 21(2), 165–184.
- Suhendar, H., Mukhlas, O. S., & Hakim, A. A. (2023). Legal Politics of the Existence of Fatwa in Islamic Financial Institutions: Evidence From Indonesia. *Jurnal Hukum Islam*, 21(2), 279–308.
- Wijayanto, E., & Putri, V. Y. (2022). LGBT RUU KUHP dan Hak Asasi Manusia dalam Tinjauan Negara Hukum Pancasila. *Jurnal Justisia Jurnal Ilmu Hukum Perundang-Undangan Dan Pranata Sosial*, 7(2), 290.

Wisandani, I. (2020). Analisis Penerapan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia pada Lembaga Amil Zakat Nasional Dompot Peduli Umat Daarut Tauhid Priangan Timur. *Jurnal Justisia Ekonomika Magister Hukum Ekonomi Syariah*, 4(2).



# **HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL DI INDONESIA**

**Oleh: Ahmad Subhan, S.H.I., M.H.**

## **5.1. Pengertian dan Dasar Hukum Peradilan Agama**

### **1. Pengertian dan Dasar Hukum Peradilan Agama serta Pengertian Peradilan Agama secara Konseptual**

Peradilan agama merupakan salah satu lembaga peradilan yang menjalankan fungsi kekuasaan kehakiman dalam sistem hukum Indonesia. Lembaga ini memiliki kewenangan untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara tertentu yang berkaitan dengan umat Islam sesuai dengan ketentuan hukum Islam yang telah diakomodasi dalam sistem hukum nasional. Keberadaan peradilan agama mencerminkan upaya negara dalam memberikan ruang bagi masyarakat muslim untuk memperoleh keadilan berdasarkan prinsip-prinsip syariah tanpa keluar dari kerangka sistem hukum nasional.

Dalam negara hukum, lembaga peradilan memiliki peran yang sangat penting karena berfungsi sebagai penegak hukum sekaligus penjaga keadilan dalam masyarakat. Negara hukum menuntut adanya sistem peradilan yang independen, objektif, serta bebas dari campur tangan pihak mana pun. Dengan adanya sistem peradilan yang kuat,

masyarakat dapat memperoleh kepastian hukum serta perlindungan terhadap hak-haknya sebagai warga negara.

Peradilan agama menjadi salah satu instrumen penting dalam mewujudkan tujuan tersebut, khususnya bagi masyarakat muslim di Indonesia. Hal ini disebabkan karena banyak aspek kehidupan umat Islam yang berkaitan erat dengan hukum Islam, seperti perkawinan, perceraian, warisan, hibah, dan wakaf. Apabila perkara-perkara tersebut tidak ditangani oleh lembaga yang memiliki pemahaman terhadap hukum Islam, maka dikhawatirkan akan muncul ketidakadilan dalam penyelesaiannya.

Selain itu, keberadaan peradilan agama juga mencerminkan pluralitas sistem hukum di Indonesia. Sistem hukum nasional tidak hanya bersumber dari hukum Barat yang diwariskan oleh pemerintah kolonial Belanda, tetapi juga dari hukum adat dan hukum Islam yang telah lama hidup dalam masyarakat. Dalam konteks ini, peradilan agama berperan sebagai lembaga yang menjembatani penerapan hukum Islam dalam sistem hukum nasional.

Dengan demikian, secara konseptual peradilan agama dapat dipahami sebagai lembaga peradilan yang memiliki kewenangan khusus dalam menangani perkara-perkara tertentu yang berkaitan dengan umat Islam berdasarkan prinsip-prinsip hukum Islam yang telah diakui dalam sistem hukum nasional Indonesia.

## **2. Pengertian Peradilan Agama Menurut Para Ahli**

Beberapa ahli hukum di Indonesia memberikan definisi mengenai peradilan agama berdasarkan sudut pandang akademik maupun praktik hukum. Pendapat para ahli ini memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai konsep peradilan agama dalam sistem hukum nasional.

Menurut Ahmad Mujahidin, peradilan agama merupakan lembaga peradilan yang memiliki kewenangan untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara tertentu yang

berkaitan dengan umat Islam berdasarkan hukum Islam yang berlaku di Indonesia.

Pendapat lain dikemukakan oleh a dalam bidang hukum keluarga dan beberapa bidang hukum keperdataan Islam lainnya.

Sementara itu, Cik Hasan Bisri menjelaskan bahwa peradilan agama merupakan lembaga hukum yang dibentuk oleh negara untuk menyelesaikan sengketa yang timbul di antara umat Islam dengan menggunakan prinsip-prinsip hukum Islam sebagai dasar pertimbangannya.

Selain itu, Atho Mudzhar berpendapat bahwa peradilan agama merupakan institusi hukum yang berfungsi untuk mengintegrasikan nilai-nilai hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional melalui proses peradilan.

Dari berbagai pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa peradilan agama memiliki karakteristik khusus yang membedakannya dari lembaga peradilan lainnya. Karakteristik tersebut antara lain:

- a. Peradilan agama merupakan bagian dari sistem kekuasaan kehakiman.
- b. Peradilan agama memiliki kewenangan khusus terhadap perkara yang melibatkan umat Islam.
- c. Peradilan agama menggunakan prinsip-prinsip hukum Islam sebagai dasar pertimbangan dalam penyelesaian perkara.

Dengan demikian, peradilan agama memiliki peran penting dalam menghubungkan antara nilai-nilai hukum Islam dengan sistem hukum nasional Indonesia.

### **3. Pengertian Peradilan Agama Menurut Peraturan Perundang-Undangan**

Secara yuridis, pengertian peradilan agama dapat ditemukan dalam Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 sebagaimana telah diubah dengan Undang Undang no 03 Tahun 2006 dan Undang Undang nomor 50 Tahun 2009 tentang Peradilan Agama. Dalam

undang-undang tersebut disebutkan bahwa peradilan agama adalah salah satu pelaksana kekuasaan kehakiman bagi rakyat pencari keadilan yang beragama Islam mengenai perkara-perkara tertentu sebagaimana diatur dalam undang-undang.

Pengertian tersebut menegaskan bahwa peradilan agama merupakan lembaga peradilan yang secara khusus diperuntukkan bagi masyarakat yang beragama Islam dalam menyelesaikan perkara-perkara tertentu yang berkaitan dengan hukum Islam.

undang-undang tersebut juga menegaskan bahwa peradilan agama merupakan bagian dari sistem kekuasaan kehakiman yang berada di bawah Mahkamah Agung. Dengan demikian, peradilan agama memiliki kedudukan yang setara dengan lingkungan peradilan lainnya, seperti peradilan umum, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara.

Pengaturan mengenai peradilan agama dalam undang-undang ini memberikan landasan hukum yang kuat bagi keberadaan lembaga tersebut dalam sistem peradilan nasional. Selain itu, undang-undang tersebut juga mengatur secara rinci mengenai organisasi, kewenangan, serta prosedur beracara di lingkungan peradilan agama.

#### **4. Prinsip Kekuasaan Kehakiman dalam Peradilan Agama**

Sebagai lembaga yang menjalankan fungsi kekuasaan kehakiman, peradilan agama juga tunduk pada prinsip-prinsip dasar kekuasaan kehakiman yang berlaku dalam sistem hukum Indonesia. Prinsip-prinsip tersebut antara lain meliputi independensi kekuasaan kehakiman, persamaan di hadapan hukum, serta peradilan yang sederhana, cepat, dan biaya ringan.

Prinsip independensi kekuasaan kehakiman merupakan prinsip yang sangat penting dalam penyelenggaraan peradilan. Prinsip ini menegaskan bahwa lembaga peradilan harus bebas dari campur tangan pihak lain, baik dari pemerintah maupun dari pihak-pihak yang memiliki kepentingan terhadap perkara yang sedang diperiksa.

Menurut Sudikno Mertokusumo, independensi kekuasaan kehakiman merupakan syarat utama bagi terciptanya negara hukum yang demokratis. Tanpa adanya independensi peradilan, maka sulit bagi lembaga peradilan untuk menjalankan fungsinya secara objektif dan adil.

Selain itu, prinsip persamaan di depan hukum juga menjadi dasar penting dalam penyelenggaraan peradilan agama. Prinsip ini menegaskan bahwa setiap orang memiliki kedudukan yang sama di hadapan hukum tanpa adanya diskriminasi.

Dengan adanya prinsip-prinsip tersebut, diharapkan peradilan agama dapat menjalankan tugasnya secara profesional serta mampu memberikan keadilan bagi masyarakat yang mencari penyelesaian perkara melalui lembaga tersebut.

## **5. Dasar Hukum Konstitusional Peradilan Agama**

Dasar hukum utama keberadaan peradilan agama di Indonesia terdapat dalam Undang-Undang Dasar 1945, khususnya Pasal 24 yang mengatur mengenai kekuasaan kehakiman.

Pasal 24 ayat (2) UUD 1945 menyatakan bahwa kekuasaan kehakiman dilakukan oleh Mahkamah Agung dan badan peradilan yang berada di bawahnya dalam lingkungan peradilan umum, peradilan agama, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara.

Ketentuan tersebut menunjukkan bahwa peradilan agama memiliki landasan konstitusional yang kuat dalam sistem ketatanegaraan Indonesia. Dengan adanya pengakuan dalam konstitusi, keberadaan peradilan agama tidak dapat dipisahkan dari sistem peradilan nasional.

## **6. Dasar Hukum Undang-Undang Peradilan Agama**

Selain dasar konstitusional, keberadaan peradilan agama juga diatur dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Salah satu peraturan yang menjadi landasan utama bagi peradilan agama adalah Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

Undang-undang ini merupakan tonggak penting dalam perkembangan peradilan agama di Indonesia karena memberikan pengaturan yang lebih jelas mengenai kedudukan dan kewenangan lembaga tersebut dalam sistem peradilan nasional.

Dalam perkembangannya, undang-undang tersebut mengalami beberapa perubahan, yaitu melalui Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009. Perubahan tersebut dilakukan untuk menyesuaikan dengan perkembangan masyarakat serta kebutuhan hukum yang semakin kompleks.

## **7. Dasar Hukum Kewenangan Peradilan Agama**

Kewenangan peradilan agama diatur secara tegas dalam Pasal 49 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006. Berdasarkan ketentuan tersebut, peradilan agama memiliki kewenangan untuk menangani perkara-perkara yang berkaitan dengan; Perkawinan, Waris, Wasiat, Hibah, Wakaf, Zakat, Infak, Sedekah, dan Ekonomi syariah.

Kewenangan ini menunjukkan bahwa peradilan agama memiliki peran penting dalam mengatur berbagai aspek kehidupan umat Islam, khususnya yang berkaitan dengan hukum keluarga dan ekonomi syariah.

## **8. Integrasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional**

Keberadaan peradilan agama juga mencerminkan proses integrasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia. Sistem hukum Indonesia bersifat pluralistik karena mengakomodasi berbagai sumber hukum yang hidup dalam masyarakat.

Menurut Atho Mudzhar, integrasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional merupakan proses yang berlangsung secara bertahap melalui pembentukan berbagai peraturan perundang-undangan yang mengakomodasi prinsip-prinsip syariah.

Peradilan agama menjadi salah satu lembaga yang berperan dalam proses integrasi tersebut karena menjadi forum resmi bagi penerapan hukum Islam dalam penyelesaian sengketa.

## **9. Kedudukan Peradilan Agama dalam Sistem Kekuasaan Kehakiman**

Dalam struktur kekuasaan kehakiman di Indonesia, peradilan agama berada di bawah Mahkamah Agung sebagai lembaga peradilan tertinggi. Struktur organisasi peradilan agama terdiri dari:

- a. Pengadilan Agama sebagai pengadilan tingkat pertama
- b. Pengadilan Tinggi Agama sebagai pengadilan tingkat banding
- c. Mahkamah Agung sebagai pengadilan kasasi

Struktur ini menunjukkan bahwa peradilan agama merupakan bagian integral dari sistem peradilan nasional.

## **10. Signifikansi Dasar Hukum Peradilan Agama**

Dasar hukum yang kuat merupakan faktor penting bagi keberlangsungan lembaga peradilan agama dalam menjalankan fungsinya. Dengan adanya dasar hukum yang jelas, peradilan agama memiliki legitimasi untuk menyelesaikan berbagai perkara yang berkaitan dengan hukum Islam.

Selain itu, dasar hukum tersebut juga memberikan kepastian hukum bagi masyarakat dalam mencari keadilan melalui lembaga peradilan agama.

Menurut penelitian yang dimuat dalam *Jurnal Hukum dan Peradilan*, keberadaan dasar hukum yang kuat bagi peradilan agama merupakan salah satu faktor penting dalam meningkatkan kepercayaan masyarakat terhadap lembaga peradilan.

Dengan demikian, peradilan agama memiliki peranan yang sangat penting dalam mendukung terciptanya sistem peradilan yang adil, transparan, dan akuntabel di Indonesia.

## **5.2. Peran Pengadilan Agama dalam Sistem Peradilan Nasional**

### **1. Latar Belakang dan Urgensi Lembaga Peradilan di Indonesia**

Indonesia memiliki sekitar 17.504 pulau dari Sabang sampai Merauke. Di negeri seribu pulau ini tentunya terdapat berbagai ragam budaya yang ada di dalamnya. Ragam budaya yang berkembang dari

berabad-abad tahun yang lalu melahirkan ragam suku, Bahasa, dan ragam kepercayaan yang ada yang menjadikan Indonesia ini menjadi negara yang multikultur. Istilah Nusantara sendiri yang menjadi kekhasan tersendiri penyebutan untuk melambangkan persatuan dari berbagai budaya di Indonesia.

Dalam keragaman budaya yang ada dalam negara Indonesia ini tentunya tidak luput pula adanya masalah-masalah yang timbul. Mulai dari masalah antar individu hingga masalah antar kelompok. Untuk menjaga kedamaian dan keadilan bagi Masyarakat Indonesia ini pemerintah membuat Lembaga peradilan Dimana segala permasalahan yang ada bisa di selesaikan dan memberikan kepastian hukum bagi siapa saja tanpa terkecuali.

## **2. Struktur Sistem Peradilan Nasional dan Mahkamah Agung**

Lembaga peradilan disini tentunya sangat dibutuhkan mengingat negara Indonesia ini merupakan negara hukum. Menerapkan dan menegakkan hukum dan keadilan merupakan peran dari lembaga peradilan. Di lembaga peradilan ini rakyat dapat di adili dan mendapat keadilan dengan hukum yang pasti. Pada sistem peradilan di Indonesia, peradilan sendiri terdiri dari peradilan umum dan peradilan khusus. Peradilan umum merupakan lembaga peradilan yang memiliki wewenang memeriksa, mengadili dan memutus pelanggaran hukum yang dilakukan oleh seseorang terkait tindak pidana yang menurut Undang Undang menjadi kompetensi Lembaga peradilan umum seperti mencuri, penyalagunaan Narkotika dan lain lain Sedangkan lembaga peradilan khusus merupakan lembaga peradilan yang diberi wewenang khusus untuk memeriksa, mengadili, dan memutuskan suatu pelanggaran hukum tertentu, seperti Pengadilan Agama, Pengadilan Tata Usaha Negara, Pengadilan Hak Asasi Manusia, Peradilan Tindak Pidanan Korupsi. Dalam sistem peradilan di Indonesia terdapat lembaga peradilan tinggi yaitu

Mahkamah Agung, dimana semua Lembaga peradilan di Indonesia berada di bawahnya.

### **3. Klasifikasi Hukum Pidana: Umum dan Khusus**

Semua lembaga peradilan di Indonesia membentuk suatu sistem yang saling bergantung dan memberi kepastian hukum pada masing-masing wilayah hukumnya. Masing-masing lembaga peradilan memiliki kewenangan yang berbeda dari lembaga peradilan lainnya, baik dari segi kewenangan formil dan kewenangan materil. Berikut penjabaran dari masing-masing lembaga peradilan di Indonesia:

#### **a. Peradilan Umum**

Peradilan Umum merupakan bagian sistem peradilan yang berada dibawah Mahkamah Agung. Berdasarkan pada Pasal 2 UU Nomor 8 Tahun 2004 Jo UU Nomor 49 Tahun 2009 peradilan umum memiliki wewenang memeriksa, mengadili, dan memutus perkara perdata dan pidana bagi rakyat yang mencari keadilan pada umumnya. Peradilan umum memiliki wilayah hukum tersendiri, dimana wilayah hukumnya sesuai dengan tingkatan pengadilannya. Pada tingkatan pertama ada Pengadilan Negeri, bertempat di ibukota kabupaten/kota. Pengadilan Negeri memiliki wewenang memeriksa, memutus perkara yang wilayah hukumnya hanya sebatas wilayah Kabupaten/kota.

Selanjutnya pada tingkatan kedua ada Pengadilan Tinggi, dimana Pengadilan Tinggi bertempat di ibu kota provinsi. Pengadilan tinggi berperan sebagai pengadilan tingkat banding dimana wilayah hukumnya hanya meliputi wilayah Provinsi. Pada Tingkat kasasi bisa di ajukan pada Mahkamah Agung diman keputusan yang telah di keluarkan menjadi Keputusan final.

Pada Pasal 8 Undang-Undang Nomor 49 Tahun 2009 perubahan atas Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1986 Tentang Peradilan Umum pada lingkup Peradilan Umum dapat membentuk pengadilan khusus yang di atur dalam undang-

undang. Pada pengadilan khusus yang dibentuk dapat diangkat hakim ad hoc untuk memeriksa, mengadili dan memutus perkara yang memerlukan keahlian khusus dalam bidang tertentu dan jangka waktu tertentu. Peradilan khusus misalnya Pengadilan Anak, Pengadilan Niaga, Pengadilan Hak Asasi Manusia, dll.

Pada Pasal 50 Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1986 Tentang Peradilan Umum menyatakan “Pengadilan Negeri bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara pidana dan perkara perdata ditingkat pertama.” Dalam hal ini yang dimaksud perkara perdata dan pidana yang umum perlu dijabarkan lebih lanjut.

Perdata umum merupakan jenis sengketa yang masuk dalam ranah umum. Sengketa ini dapat terjadi baik individu dengan individu, individu dengan kelompok, maupun kelompok dengan kelompok. Dilihat dari kitab undang-undang hukum perdata, yang dimaksud perdata umum setidaknya mencakup 3 hal:

- 1) Orang (*pesoon*), orang merupakan suatu subjek hukum yang mana memiliki hak dan kewajiban berdasarkan hukum. Orang disini yang dimaksud yaitu seseorang maupun badan hukum. Sengketa yang berkaitan dengan orang disini dapat mencakup dua hal, yaitu keadaan hukum dan kewenangan hukum.
- 2) Benda, pengadilan negeri juga berwenang dalam menyelesaikan perkara yang berkaitan dengan benda berwujud maupun tidak berwujud dalam ranah hukum keluarga sengketa kebendaan yang menjadi wewenang pengadilan negeri yaitu gugaran harta Bersama dan harta wari selain orang yang beragama islam. Selain itu pengadilan negeri juga berwenang menyelesaikan sengketa yang berkaitan dengan atribut hak yang melekat pada diriseseorang,

misalnya, hak milik, hak guna bangunan, hak guna usaha, hak pakai, hak sewa, hak cipta, dll.

- 3) Perjanjian, Adalah suatu kesepakatan yang dibuat sehingga timbul suatu hubungan hukum antara dua orang atau lebih yang memberi hak pada satu pihak dan kewajiban pada pihak lain. Dalam suatu perjanjian, biasanya melekat unsur perikatan. Bentuk sengketa pada perjanjian misalnya, wanprestasi, perbuatan melawan hukum, perlindungan konsumen, sengketa mengenai kontrak baku, dan sebagainya.

Perkara pidana sendiri dibagi menjadi dua, yang pertama hukum pidana umum. Hukum pidana umum yaitu hukum pidana yang dibentuk dan diberlakukan bagi setiap orang pada umumnya. Dimana hukum pidanan umum ini yang menjadi wewenang dari pengadilan negeri. Yang ke dua ada hukum pidana khusus, hukum pidana aini sengaja di bentuk untuk diberlakukan bagi orang-orang tertentu saja. Misalnya pada pengadilan militer yang khusus menangani kasus perdata dan pidana bagi orang TNI.

b. Pengadilan Agama (Peradilan khusus)

Sebagai bagian dari sistem peradilan yang berada di bawah Mahkamah Agung, peradilan agama merupakan peradilan yang khusus memeriksa, mengadili, dan memutus perkara perdata orang beragama Islam. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 Peradilan Agama memiliki wewenang untuk memeriksa, mengadili, dan memutus perkara perdata Islam, meliputi perkara perkawinan, perceraian, waris, hibah, dll. Pada awal kemerdekaan, negara belum membentuk lembaga Peradilan Agama . Namun seiring berjalanya waktu kebutuhan hukum untuk umat Islam di masyarakat ternyata semakin banyak. Hingga pada 1970 lahirlah UU nomor 14 tahun 1970 dimana ini menjadi pengakuan terhadap Pengadilan Agama. Sebelum adanya Undang-Undang khusus untuk mengatur Peradilan Agama, setiap

keputusan yang diambil harus di kukuhkan oleh pengadilan negeri. Hal ini menunjukkan keterbatasannya wewenang dari pengadilan Agama. Pada tahun 1989 terbitlah Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 jo sebagaimana telah dirubah Undang-Undang Nomor 3 tahun 2006 tentang peradilan agama, berdasarkan Undang-Undang ini memperjelas kedudukan dan kewenangan peradilan agama dalam sistem peradilan di Indonesia.

Secara hierarki peradilan agama memiliki dua wilayah hukum. Pada tingkatan pertama, ada peradilan agama dimana wilayah hukumnya di ibukota kabupaten/kota. pada tingkatan kedua terdapat pengadilan tinggi agama dimana pengadilan tinggi ini merupakan pengadilan tingkat banding. Wilayah hukum pengadilan tinggi agama yaitu di ibukota Provinsi.

Berdasarkan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 jo. Undang-Undang Nomor 3 tahun 2006, tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, pengadilan agama memiliki tugas memeriksa perkara perdata islam, meliputi perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, shodaqoh, dan ekonomi syariah. Pada 52A Undang-Undang Nomor 3 tahun 2006 juga menyebutkan bahwa Pengadilan agama juga berwenang memberikan istbat kesaksian rukyat hilal dalam penentuan awal bulan pada tahun Hijriyah.

Untuk menyelaraskan hukum di ranah hukum islam di peradilan agama agar tidak ada perbedaan acuan sumber hukum Islam para hakim, maka dibuatlah Kompilasi Hukum Islam yang merupakan hasil ijtihad para ulama. Di dalam Kompilasi Hukum Islam terdapat hukum-hukum baru yang sedikit berbeda dari wacana fiqih yang mana terdapat pengaruh hukum adat dan sosial terhadap ketentuan-ketentuan yang termaktub dalam Kompilasi Hukum Islam. Misalnya kawin hamil, harta bersama

(gonogini), melembagakan ahli waris pengganti, pelebagaan wasiat wajibah bagi waris anak angkat dan ayah angkat.

c. Pengadilan militer

Di Indonesia suatu tindak pidana yang dilakukan oleh masyarakat dan instansi militer memiliki wilayah hukum yang berbeda. Bagi masyarakat umum yang melakukan tindakan pidana maka akan diadili di pengadilan negeri, sedangkan bagi seseorang yang berada di instansi militer yang melakukan tindakan pidana maka akan diadili di pengadilan militer.

Pengadilan militer merupakan bagian dari sistem peradilan yang ada di Indonesia Dimana pengadilan militer ini khusus untuk ranah perdata, pidana dan tata usaha militer. Berdasarkan pada undang-undang nomor 31 tahun 1997 memiliki wewenang yang sah dalam wilayahnya hukumnya.

Pengadilan militer memiliki sistem hierarki yang berbeda dengan pengadilan lainnya. Pada pengadilan militer tingkat pertama dikhususkan untuk perkara pidana yang dilakukan oleh seseorang yang berpangkat kapten kebawah. Yang ke dua ada pengadilan militer tingkat tinggi, pengadilan militer tingkat tinggi ini merupakan pengadilan militer tingkat banding pada perkara pidana yang telah diputus pada tingkat pertama. Pengadilan tingkat ini juga memutuskan perkara pidana bagi seseorang yang berpangkat mayor keatas. Di tingkat ini juga memutus perkara gugatan sengketa tata usaha militer. Dan yang ke tiga terdapat pengadilan militer utama yang merupakan pengadilan militer tingkat banding untuk perkara pidana dan sengketa tata usaha militer yang telah di putus di tingkat pengadilan militer tinggi.

d. Pengadilan Tata Usaha Negara

Dalam kehidupan bernegara tentunya masyarakat dan badan atau pejabat tata usaha negara saling bersinggungan dalam suatu kepentingan. Suatu kepentingan tersebut tidak

selalu berjalan beriringan sesuai dengan keinginan masing-masing pihak. Bahkan terdapat kemungkinan terjadinya suatu benturan antara masyarakat dan badan atau pejabat tata usaha negara.

#### **4. Hirarki dan Dasar Hukum Peradilan Tata Usaha Negara**

Dalam menghadapi kemungkinan terjadinya benturan antara masyarakat dan badan atau pejabat tata usaha negara maka pemerintah berupaya memberikan penyelesaian yang seadil-adilnya terhadap benturan antar kepentingan tersebut. Solusi tersebut yaitu beracara melalui pengadilan Tata Usaha Negara.

Di pengadilan Tata Usaha Negara tentu objek perkara yang di sengketakan harus sengketa yang timbul dalam bidang Tata usaha negara antara seseorang atau badan hukum perdata dengan badan atau pejabat tata usaha negara sebagai akibat dari keluarganya suatu keputusan Tata usaha negara yang dianggap merugikan hak seseorang atau badan hukum perdata. Dengan demikian pengadilan Tata usaha negara memiliki peran penting dalam memberikan perlindungan kepada rakyat yang mencari keadilan.

Seseorang atau suatu badan hukum perdata apa bila merasa memiliki kepentingan yang dirugikan oleh Keputusan tata usaha negara maka dapat mengajukan gugatan kepada pengadilan tata usaha negara yang berwenang agar Keputusan tata usaha negara itu dapat di batalkan atau pun tidak sah, dengan atau tanpa Ganti rugi. pada isi gugatan yang di tuntutan di pengadilan tata usaha negara hanya terbatas pada satu tuntutan pokok dimana tuntutan tersebut berupa agar Keputusan tata usaha negara yang merugikan kepentingan penggugat itu dibatalkan atau dinyatakan tidak sah. Tuntutan tambahan yang diperbolehkan hanya berupa tuntutan ganti rugi atau rehabilitasi.

Pengadilan Tata usaha negara memiliki wewenang memeriksa mengadili dan memutus sengketa Tata usaha negara. Hierarki

peradilan tata usaha negara, memiliki 3 tingkatan. Pada Tingkat pertama ada pengadilan tata usaha negara yang bertugas memeriksa, mengadili dan memutus sengketa tata usaha negara serta menyelesaikan sengketa mengadili antar pengadilan tata usaha negara. Pada Tingkat banding terdapat pengadilan tinggi tata usaha negara, Dimana pengadilan ini mengadili pada Tingkat banding. Kemudian pada Tingkat ketiga ada mahkamah agung, Dimana di mahkamah agung merupakan pengadilan Tingkat kasasi.

Undang-undang yang mengatur tentang pengadilantata usaha negara yaitu:

- a. Undang-undang Nomor 5 disahkan pada tahun 1364 tentang peradilan tata usaha negara.
- b. Undang-Undang Nomor 9 Tahun 2004 tentang Reformasi PTUN Nomor 5 Tahun 1985.
- c. Undang-Undang Nomor. 51 Tahun 1388, perubahan kedua atas UU Nomor 1388 Tahun 1986 atas keputusan TUN.
- d. Hukum Tata Usaha Peradilan Tata Usaha Negara berdasarkan pasal 53 sampai 141 Undang-undang nomor 53.5 yang disetujui pada tahun 1365.

### **5.3. Struktur Lembaga Peradilan Agama**

#### **1. Peradilan Agama**

Peradilan Agama merupakan salah satu pelaksana kekuasaan kehakiman di Indonesia yang berada di bawah naungan Mahkamah Agung sejalan dengan tiga lingkungan peradilan lain, yaitu peradilan umum, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara. Sebagai pilar hukum yang otonom dalam bingkai kehakiman nasional, Peradilan Agama memiliki kompetensi khusus untuk memutus perkara-perkara bagi umat Islam. Kewenangan ini mencakup spektrum yang luas, mulai dari aspek fundamental hukum keluarga hingga dinamika kontemporer yang muncul dalam sengketa ekonomi syariah.

Kewenangan absolut Peradilan Agama tercantum dalam Pasal 49 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

Kewenangan Peradilan Agama mencakup sengketa di antara orang-orang beragama Islam dalam bidang: a) perkawinan, b) waris, c) wasiat, d) hibah, e) wakaf, f) zakat, g) infaq, h) shadaqah dan i) ekonomi syariah. Adapun kewenangan dari Peradilan Agama ada beberapa macam yaitu sebagai berikut:

- a. Kewenangan absolut yang merupakan kewenangan berdasarkan lingkungan tertentu dalam memeriksa dan memutuskan suatu perkara, sedangkan kewenangan mutlak adalah kewenangan pengadilan dalam memeriksa jenis perkara yang secara khusus tidak akan dapat diperiksa oleh pengadilan atau lembaga lain selain pengadilan agama.
- b. Kewenangan relatif pengadilan adalah suatu wewenangan yang berdasarkan yurisdiksi dalam suatu wilayahnya, pengadilan hanya bertugas mengadili masalah di wilayahnya saja tidak boleh mencampuri urusan pengadilan wilayah lain karena setiap pengadilan memiliki ranahnya masing-masing.

Secara struktural, Pengadilan Agama terdiri dari Pengadilan Tingkat Pertama dan Pengadilan Tinggi Agama sebagai Pengadilan Tingkat Banding. Jika terdapat kesalahan penerapan hukum dalam putusan banding, kasasi dapat diajukan ke Mahkamah Agung. Pengadilan Agama memiliki kewenangan absolut dan relatif yang diatur oleh undang-undang, yang memungkinkan pengadilan ini mengadili perkara perdata berdasarkan hukum Islam, khususnya bagi masyarakat beragama Islam. Kewenangan absolut mencakup peradilan perkara perdata Islam, sedangkan kewenangan relatif menentukan wilayah hukum pengadilan berdasarkan lokasi tempat tinggal pihak yang terlibat.

Kekuasaan kehakiman di lingkungan Peradilan Agama dilaksanakan oleh Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama. Fungsi peradilan agama antara lain Fungsi mengadili (judicial power), Fungsi pembinaan Fungsi pengawasan, Fungsi nasehat, Fungsi administratif dan fungsi lainnya melakukan koordinasi dalam pelaksanaan tugas hisab dan rukyat dengan instansi lain yang terkait, seperti DEPAG, MUI, Ormas Islam dan lain-lain, serta pelayanan penyuluhan hukum, pelayanan riset/penelitian dan sebagainya serta memberi akses yang seluas-luasnya bagi masyarakat dalam era keterbukaan dan Transparansi Informasi Peradilan, sepanjang diatur dalam Keputusan Ketua Mahkamah Agung RI Nomor KMA/144/SK/VIII/2007 tentang Keterbukaan Informasi di Pengadilan.

Hubungan Pengadilan Agama dengan Mahkamah Agung melibatkan pembinaan teknis peradilan, termasuk penerbitan pedoman dan pelatihan hakim. Departemen Agama berperan dalam aspek organisasi, administrasi, dan keuangan Pengadilan Agama, mencakup pembentukan dan standarisasi pengadilan serta pembinaan kepegawaian. Keterpaduan antara Pengadilan Agama, Mahkamah Agung, dan Departemen Agama memastikan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam terintegrasi dengan baik dalam sistem peradilan nasional.

Struktur berjenjang tersebut menunjukkan bahwa setiap putusan pengadilan dapat diuji Kembali melalui mekanisme Upaya hukum, sehingga memberikan jaminan perlindungan hukum bagi para pihak yang berperkara.

## **2. Pengadilan Tinggi Agama dan Tingkat Banding**

### **a. Pengertian dan Kedudukan Pengadilan Tinggi Agama**

Pengadilan Tinggi Agama (PTA) merupakan institusi yudisial di bawah naungan Mahkamah Agung yang memegang mandat sebagai pengadilan tingkat kedua. Fokus utamanya adalah menangani permohonan banding atas putusan-putusan yang

telah dikeluarkan oleh Pengadilan Agama. Jadi, jika ada pihak yang merasa kurang puas dengan hasil sidang di tingkat pertama, PTA inilah yang bertugas mengkaji kembali perkara tersebut secara mendalam. Disamping itu juga bertugas dan berwenang mengadili di tingkat pertama dan terakhir sengketa kewenangan mengadili antar Pengadilan Agama di daerah hukumnya.

Dalam struktur kekuasaan kehakiman di Indonesia, Pengadilan Tinggi Agama (PTA) memegang peran vital sebagai lembaga peradilan tingkat banding. Secara hierarkis, kedudukan PTA berada di tengah-tengah, ia membawahi Pengadilan Agama sebagai institusi tingkat pertama dan bertanggung jawab langsung kepada Mahkamah Agung (MA) RI sebagai otoritas tertinggi. Posisi ini menempatkan PTA sebagai jembatan koordinatif yang strategis dalam menjaga integritas proses hukum di lingkungan Peradilan Agama.

Untuk melaksanakan tugas pokok tersebut, Pengadilan Tinggi Agama mempunyai fungsi sebagai berikut:

- 1) Memberikan pelayanan teknis yustisial bagi perkara banding;
- 2) Memberikan pelayanan di bidang administrasi perkara banding dan administrasi peradilan lainnya;
- 3) Memberikan Keterangan, pertimbangan dan nasehat tentang Hukum Islam pada Instansi Pemerintah di daerah hukumnya, apabila diminta sebagaimana diatur dalam Pasal 52 Undang-undang Nomor 50 Tahun 2010 tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama;
- 4) Mengadakan pengawasan atas pelaksanaan tugas dan perilaku Hakim, Panitera, Sekretaris dan Jurusita di daerah hukumnya;

- 5) Mengadakan pengawasan terhadap jalannya peradilan di tingkat Pengadilan Agama dan menjaga agar peradilan diselenggarakan dengan seksama dan sewajarnya;
- 6) Memberikan pelayanan administrasi umum kepada semua unsur di lingkungan Pengadilan Tinggi Agama dan Pengadilan Agama (kepegawaian, keuangan kecuali biaya perkara dan umum);
- 7) Melaksanakan tugas-tugas pelayanan lainnya seperti Hisab Rukyat dan sebagainya.

Secara administratif, Pengadilan Tinggi Agama beroperasi di level provinsi dengan cakupan wilayah hukum yang membawahi beberapa Pengadilan Agama di daerah-daerah. Posisi strategis ini menempatkan PTA sebagai jembatan birokrasi dan hukum yang menghubungkan unit peradilan dasar dengan Mahkamah Agung.

Dari sisi legalitas, landasan operasional instansi bersumber pada Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989. Seiring berjalannya waktu, regulasi ini telah diperbarui melalui UU Nomor 3 Tahun 2006 serta UU Nomor 50 Tahun 2009.

#### b. Pengadilan Agama Tingkat Banding

Upaya hukum banding merupakan salah satu bentuk perlindungan hukum bagi para pihak yang merasa tidak puas terhadap putusan pengadilan tingkat pertama. Banding berfungsi sebagai sara kontrol terhadap putusan pengadilan tingkat pertama agar tidak terjadi kesewenang-wenangan hakim untuk menjaga keseimbangan antara kepastian hukum dan rasa keadilan. Selain itu, upaya hukum banding menjadi bagian dari prinsip *due process of law* yang menjamin hak setiap orang untuk memperoleh peradilan yang adil dan tidak memihak juga menegaskan bahwa sistem banding merupakan bentuk koreksi

terhadap potensi kesalahan penerapan hukum atau kesalahan dalam penilaian alat bukti.

Dalam konteks hukum acara perdata maupun Peradilan Agama, banding berfungsi sebagai sarana untuk meminta pemeriksaan ulang terhadap suatu perkara oleh pengadilan yang lebih tinggi, yaitu Pengadilan Tinggi Agama.

Tujuan utama dari banding ini adalah memberikan kesempatan kepada pengadilan tingkat yang lebih tinggi untuk mengevaluasi kembali putusan tersebut, demi menjamin keadilan serta kesesuaian dengan ketentuan hukum yang berlaku. Umumnya, permohonan banding diajukan karena terdapat anggapan bahwa hakim tingkat pertama telah melakukan kesalahan, baik dalam penerapan hukum maupun dalam menilai fakta-fakta yang ada. Keberatan yang diajukan bisa berkaitan dengan keputusan perceraian, hak pengasuhan anak, pembagian harta bersama, atau besaran nafkah yang dianggap tidak proporsional. Selain itu, banding juga diajukan apabila ada indikasi bahwa pertimbangan hakim terhadap bukti belum menyeluruh. Oleh karena itu, upaya banding berfungsi sebagai jaminan keadilan dan bentuk pengawasan terhadap akurasi putusan pengadilan sebelumnya.

Banding memiliki beberapa karakteristik penting yang membedakannya dari Upaya hukum lain, antara lain:

1) Aspek Devolutif

Secara prinsip, banding mengalihkan seluruh kewenangan penanganan perkara. Artinya, tugas untuk memeriksa dan memutus kasus tersebut berpindah sepenuhnya dari pengadilan Tingkat pertama ke instansi yang lebih tinggi.

2) Efek Suspensif

Secara umum, pelaksanaan atau eksekusi dari putusan pengadilan Tingkat pertama tidak bisa dijalankan dulu selama

proses banding masih berjalan. Putusan tersebut seolah-olah “dibekukan” hingga ada Keputusan tetap dari Tingkat yang lebih tinggi.

### 3) Pemeriksaan Berkas (*Judex Facti*)

Berbeda dengan sidang di tingkat awal, proses di Tingkat banding biasanya tidak mengharuskan para pihak untuk hadir Kembali di ruang sidang. Hakim lebih fokus menilite dokumen dan berkas perkara yang ada untuk meninjau ulang fakta-fakta hukum yang telah ditetapkan sebelumnya.

Jika kita telaah dari sudut pandang tujuan, keberadaan Upaya hukum banding sebenarnya memegang peranan penting yang sangat fundamental dalam system peradilan kita. Urgensinya tidak boleh dipandang sebelah mata hanya sebagai instrument pemuas kepentingan individu bagi pihak-pihak yang bertikai. Sebaliknya, institusi banding membawa beban tanggung jawab yang lebih besar, yakni menjaga marwah hukum itu sendiri secara objektif.

Di satu sisi banding memang menjadi kanal bagi pencari keadilan untuk mnguji Kembali putusan yang dianggap cacat secara hukum. Namun di sisi lain, fungsi strategis banding terletak pada Upaya standardisasi penerapan hukum. Artinya, mekanisme ini memastikan bahwa interpretasi hukum di Tingkat pertama tetap berada dalam koridor yang benar, sehingga potensi terjadinya disparitas atau ketimpangan putusan antarwilayah dapat diminimalisir demi tegaknya supremasi hukum yang konsisten.

## 3. Mahkamah Agung

### a. Kedudukan Mahkamah Agung dalam Peradilan Agama

Dalam bingkai negara hukum di Indonesia, Mahkamah Agung (MA) memegang otoritas tertinggi sebagai pemuncak kekuasaan kehakiman. Khususnya dalam konteks Peradilan Agama, institusi ini menempati posisi sentral sebagai pengadilan tingkat kasasi. Artinya, Mahkamah Agung menjadi benteng

terakhir bagi para pencari keadilan sekaligus menjadi muara akhir dari seluruh proses hukum yang berjalan di bawahnya.

Jika kita melihat pada sistem peradilan yang sifatnya berjenjang, mekanisme penyelesaian perkara diatur melalui tiga tahapan utama yang saling berkaitan. Proses ini dimulai dari Pengadilan Agama sebagai pintu masuk di tingkat pertama, kemudian berlanjut ke Pengadilan Tinggi Agama untuk upaya banding, hingga akhirnya berujung di Mahkamah Agung dalam ranah kasasi. Struktur piramida ini memberikan peran strategis bagi MA untuk menentukan legalitas serta memberikan status finalitas terhadap suatu putusan hukum agar memiliki kekuatan yang tetap.

Di luar fungsi teknis tersebut, eksistensi Mahkamah Agung merupakan representasi nyata dari penerapan kebijakan *one roof system* (sistem satu atap). Prinsip ini menegaskan bahwa seluruh badan peradilan, tanpa terkecuali Pengadilan Agama, kini berada di bawah payung administratif dan yudisial yang sama. Penyatuan ini bukan sekadar soal birokrasi, melainkan upaya untuk memperkuat independensi kekuasaan kehakiman agar terhindar dari intervensi pihak luar.

#### b. Fungsi dan Kewenangan Mahkamah Agung

Fungsi utama Mahkamah Agung dalam struktur peradilan kita terfokus pada mandatnya untuk mengadili perkara di tingkat kasasi. Di titik ini, peran MA menjadi sangat spesifik, yaitu sebagai penjaga konsistensi penerapan hukum nasional. Berbeda dengan pengadilan di tingkat bawah, MA tidak lagi memiliki urgensi untuk mengulas kembali fakta-fakta persidangan secara detail. Sebaliknya, institusi ini bergerak dalam kapasitas sebagai *judex juris*, yang artinya fokus pemeriksaan sepenuhnya diarahkan pada apakah hukum telah diterapkan secara tepat dan benar oleh hakim pada tingkat sebelumnya.

Lebih jauh lagi, sistem hukum kita juga mengenal apa yang disebut sebagai upaya hukum luar biasa melalui mekanisme Peninjauan Kembali (PK). Kewenangan ini diberikan kepada Mahkamah Agung untuk menangani perkara yang putusannya sebenarnya sudah inkrah atau berkekuatan hukum tetap. Biasanya, langkah ini diambil apabila ditemukan variabel yang sangat krusial, seperti adanya kekhilafan nyata dari hakim atau ditemukannya bukti baru yang bersifat menentukan (*novum*) yang belum sempat terungkap di persidangan sebelumnya.

Secara filosofis, seluruh rangkaian kewenangan ini—baik kasasi maupun PK—merupakan instrumen penting untuk meminimalisir risiko kekeliruan dalam proses peradilan. Tujuannya sangat jelas: untuk memastikan bahwa legalitas formal tidak mengabaikan aspek keadilan substantif. Dengan kata lain, Mahkamah Agung hadir untuk memastikan bahwa keadilan yang diterima oleh masyarakat bukan sekadar prosedur administratif, melainkan kebenaran hukum yang sejati.

c. Peran Mahkamah Agung dalam Menjamin Keadilan

Dalam sistem yudisial, peran strategis Mahkamah Agung (MA) tidak hanya sebatas memutus perkara, tetapi juga sebagai jangkar keadilan yang menjamin adanya keseragaman penerapan hukum di seluruh pelosok Indonesia. Melalui putusan-putusannya, MA menciptakan standarisasi agar hukum tidak ditafsirkan secara liar atau berbeda-beda oleh pengadilan di berbagai daerah. Di sinilah yurisprudensi memegang peranan krusial; putusan MA sering kali bertransformasi menjadi pedoman fundamental bagi para hakim di tingkat bawah saat menghadapi kasus-kasus dengan karakteristik serupa.

Urgensi dari adanya keseragaman ini bermuara pada upaya mitigasi terhadap ketidakpastian hukum. Tanpa adanya garis haluan yang jelas dari Mahkamah Agung, risiko munculnya

disparitas putusan yang kontradiktif akan semakin besar, yang pada akhirnya dapat menggerus kepercayaan masyarakat terhadap institusi peradilan.

Khusus dalam lingkup Peradilan Agama, tanggung jawab Mahkamah Agung menjadi semakin kompleks. MA harus berperan sebagai penjamin agar prinsip-prinsip hukum Islam yang diterapkan tetap berdiri kokoh dalam koridor hukum nasional. Dengan kata lain, Mahkamah Agung berfungsi sebagai jembatan yang menyelaraskan nilai-nilai syariat dengan bingkai konstitusional negara, memastikan bahwa keadilan yang dihasilkan tetap relevan dan integratif dalam sistem hukum Indonesia yang plural.

## **5.4. Tugas dan Wewenang Pengadilan Agama**

### **1. Perkawinan (Perceraian, Isbatnikah, Nafkah, Hak Asuh Anak)**

Pasal 49 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama mengatur bahwa Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara tingkat pertama antara orang-orang beragama Islam di bidang: perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah, dan ekonomi syari'ah

Peradilan Agama memiliki tugas dan wewenang utama dalam menangani perkara perkawinan, termasuk perceraian, isbat nikah, nafkah, dan hak asuh anak. Dalam bidang perceraian, pengadilan berperan aktif menentukan kewajiban nafkah iddah, mut'ah, dan nafkah anak secara *ex officio* untuk melindungi hak-hak perempuan dan anak pasca perceraian.

Lain hal dalam masalah isbat nikah, pengadilan agama berwenang mengesahkan pernikahan yang belum tercatat secara resmi sesuai hukum negara. Dalam hal nafkah, pengadilan berwenang menetapkan kewajiban suami memberikan nafkah dengan nominal

yang ditetapkan oleh pengadilan agama yang nantinya diberikan kepada istri dan anak setelah perceraian sebagai bentuk perlindungan ekonomi keluarga.

Mengenai hak asuh anak (*hadhanah*), hakim memiliki tugas kewajiban untuk mempertimbangkan kepentingan terbaik anak dengan memperhatikan kondisi psikologis, moral, dan kemampuan ekonomi orang tua sebelum memutuskan hak asuh.

Namun, pelaksanaan putusan terkait hak asuh dan nafkah masih menghadapi tantangan dalam penegakan hukum sehingga perlindungan terhadap anak dan perempuan belum optimal di beberapa kasus. Secara keseluruhan, Peradilan Agama berfungsi sebagai lembaga yang mengharmonisasikan hukum Islam dengan perlindungan sosial dan keadilan gender dalam ranah keluarga Muslim di Indonesia.

## **2. Waris**

Berdasarkan rujukan UU Peradilan Agama terbaru, yaitu UU Nomor 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas UU Nomor 7 Tahun 1989, Pengadilan Agama memiliki wewenang absolut untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara waris bagi orang-orang yang beragama Islam.

Berikut adalah rincian tugas dan wewenang Pengadilan Agama dalam ranah waris beserta landasan hukumnya:

### **a. Landasan Hukum Wewenang Waris**

Wewenang Pengadilan Agama dalam ranah waris diatur dalam: Pasal 49 UU Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (diubah terakhir dengan UU No. 50 Tahun 2009), yang menegaskan bahwa Pengadilan Agama berwenang menangani perkara waris.

Pasal 107 ayat (4) UU No. 7 Tahun 1989, yang mengatur wewenang dalam memutus permohonan pembagian harta peninggalan di luar sengketa (*voluntair*).

b. Wewenang Pengadilan Agama dalam Ranah Waris

Pengadilan Agama berwenang menangani dua jenis perkara waris: Gugatan Waris (*Kontensius*): Sengketa waris antar ahli waris, termasuk sengketa penentuan siapa yang berhak menjadi ahli waris, penentuan porsi bagian, atau penguasaan harta waris secara sepihak.

Permohonan Penetapan Ahli Waris (*Voluntair*): Permohonan tanpa sengketa untuk mendapatkan kepastian hukum mengenai siapa saja ahli waris yang sah, yang biasanya digunakan untuk pengurusan balik nama sertifikat, pengambilan dana bank, atau asuransi.

c. Tugas Pengadilan Agama Terkait Waris

Dalam melaksanakan kewenangannya, Pengadilan Agama bertugas: Memeriksa dan Memutus: Mengadili perkara waris di tingkat pertama.

Menetapkan (*Fatwa Waris*): Mengeluarkan penetapan ahli waris dan pembagian harta peninggalan berdasarkan hukum Islam (*Kompilasi Hukum Islam*). Eksekusi: Melaksanakan eksekusi atas putusan waris yang telah berkekuatan hukum tetap.

Kewenangan ini hanya berlaku bagi orang-orang yang beragama Islam. Jika pewaris beragama Islam, namun ahli warisnya berbeda agama, maka penyelesaiannya tetap dilakukan di Pengadilan Agama berdasarkan UU tersebut.

### 3. Wasiat

Berdasarkan undang-undang peradilan agama terbaru, yaitu UU No. 50 Tahun 2009 (Perubahan Kedua atas UU No. 7 Tahun 1989), kewenangan Pengadilan Agama dalam ranah wasiat diatur secara eksplisit dalam Pasal 49.

Pengadilan Agama berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam mengenai:

a. Dasar Hukum (Pasal-Pasal UU Peradilan Agama)

Pasal 49 Huruf c UU No. 3 Tahun 2006 (yang diubah dengan UU No. 50 Tahun 2009): Menyatakan secara tegas bahwa wasiat merupakan salah satu kewenangan absolut peradilan agama.

Penjelasan Pasal 49 huruf c: Wasiat yang dimaksud adalah perbuatan seseorang memberikan suatu benda atau manfaat kepada orang lain atau lembaga/organisasi, yang berlaku setelah yang membuat wasiat meninggal dunia, berdasarkan hukum Islam.

b. Tugas dan Wewenang dalam Ranah Wasiat

Pengadilan Agama memiliki tugas untuk menyelesaikan sengketa atau permohonan yang berkaitan dengan wasiat, antara lain:

- 1) Penyelesaian Sengketa Wasiat: Mengadili gugatan terkait keabsahan wasiat, wasiat yang melanggar batas (lebih dari 1/3 harta), atau wasiat yang merugikan ahli waris.
- 2) Penetapan Wasiat Wajibah: Melakukan tahkim (penetapan) terhadap wasiat wajibah bagi pihak-pihak yang tidak menerima wasiat dari pewaris namun menurut hukum Islam berhak mendapatkannya, seperti anak angkat atau orang tua angkat.
- 3) Pembatalan Wasiat: Mengadili permohonan pembatalan wasiat jika terbukti wasiat tersebut dibuat di bawah paksaan atau melanggar syariat.
- 4) Pelaksanaan Wasiat: Memastikan wasiat dilaksanakan setelah hutang-hutang pewaris dilunasi.

c. Batasan Kewenangan Wasiat

Pengadilan Agama mengacu pada Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam memutuskan perkara wasiat, di mana prinsip utamanya adalah:

Wasiat hanya diperbolehkan maksimal 1/3 dari harta warisan, kecuali seluruh ahli waris menyetujuinya. Wasiat tidak boleh diberikan kepada ahli waris, kecuali ahli waris lainnya menyetujui.

Jika sengketa wasiat melibatkan orang non-Islam atau menggunakan hukum perdata barat secara murni, kewenangannya mungkin beralih ke Pengadilan Negeri, namun pada prinsipnya perkara wasiat orang Islam adalah kewenangan absolut Pengadilan Agama.

#### **4. Hibah**

Mengenai HIBAH, Pengadilan Agama memiliki kewenangan absolut untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara hibah yang dilakukan oleh orang-orang yang beragama Islam.

Berikut adalah rincian tugas dan wewenang Pengadilan Agama terkait hibah dan perkara lainnya:

a. Wewenang Pengadilan Agama dalam Perkara Hibah

Sesuai Pasal 49 UU No. 3 Tahun 2006 dan UU No. 50 Tahun 2009, PA berwenang menangani sengketa atau permohonan hibah, meliputi:

- 1) Sengketa Hibah: Pemeriksaan dan pemutusan sengketa antara pemberi hibah, penerima hibah, atau ahli waris yang merasa dirugikan oleh tindakan hibah tersebut.
- 2) Pembatalan Hibah: Memutuskan keabsahan atau pembatalan akta hibah yang dibuat, terutama jika hibah tersebut melanggar hukum Islam (misalnya hibah seluruh harta yang merugikan ahli waris).
- 3) Penarikan Kembali Hibah: Memeriksa permohonan penarikan kembali hibah, khususnya hibah dari orang tua kepada anaknya yang menurut Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 212 dapat ditarik kembali.

- 4) Penyelesaian Sengketa Hibah Harta Bersama: Sengketa hibah atas harta yang merupakan harta bersama suami istri.
- b. Dasar Hukum Hibah di Pengadilan Agama

Dalam menyelesaikan perkara hibah, Pengadilan Agama merujuk pada:

  - 1) Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang Peradilan Agama.
  - 2) Kompilasi Hukum Islam (KHI): Pasal 210-214, yang mengatur rukun, syarat, jumlah maksimal hibah (tidak boleh melebihi  $\frac{1}{3}$  harta), dan penarikan kembali hibah.
- c. Tugas Hakim dan Panitera dalam Perkara Hibah
  - 1) Hakim Pengadilan Agama: menerima perkara hibah, memeriksa bukti, mengadili, dan menjatuhkan putusan dengan mempertimbangkan asas kemanfaatan, keadilan, dan penegakan hukum, tidak hanya terpaku pada teks undang-undang tetapi juga rasa keadilan (kontralegem),
  - 2) Panitera: mengurus administrasi perkara hibah, mendampingi hakim di sidang, mencatat jalannya persidangan, dan melaksanakan putusan/penetapan.

## **5. Wakaf**

Berdasarkan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan UU Nomor 50 Tahun 2009 (Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama), serta UU Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, tugas dan wewenang Pengadilan Agama meliputi memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara perdata Islam di tingkat pertama.

Dalam konteks wakaf, kewenangan Pengadilan Agama sangat krusial, khususnya dalam menyelesaikan sengketa wakaf antar orang-orang yang beragama Islam.

- a. Tugas dan Wewenang Pengadilan Agama Terkait Wakaf
- 1) Penyelesaian Sengketa Wakaf (Perdata) : Pengadilan Agama berwenang memutus sengketa yang timbul dari pengurusan, pengelolaan, dan pengalihan harta benda wakaf, baik sengketa antar ahli waris wakif (pemberi wakaf) maupun dengan nazhir (pengelola wakaf).
  - 2) Isbat Wakaf (Penetapan Wakaf): Proses isbat wakaf bertujuan memberikan perlindungan hukum terhadap tanah-tanah wakaf yang belum bersertifikat atau hanya diwakafkan secara lisan, melalui mekanisme permohonan, pemeriksaan, pembuktian, dan penetapan.
  - 3) Pembatalan Akta Ikrar Wakaf (AIW): Pengadilan Agama berwenang membatalkan AIW jika terbukti terjadi perbuatan melawan hukum dalam proses perwakafan atau melanggar syariah.
  - 4) Perubahan Status Harta Wakaf: Penyelesaian perkara jika terjadi perubahan status harta benda wakaf yang tidak sesuai dengan ikrar wakaf (misalnya pengalihan fungsi tanah wakaf).
  - 5) Penggantian/Pemberhentian Nazhir: Menyelesaikan perkara perdata terkait penggantian nazhir yang tidak amanah atau melanggar perjanjian, yang sebelumnya telah melalui pembinaan oleh Badan Wakaf Indonesia (BWI).
- b. Dasar Hukum Utama
- 1) UU Nomor 3 Tahun 2006 (Perubahan atas UU Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama): Pasal 49 menetapkan secara absolut wewenang PA dalam bidang wakaf.
  - 2) UU Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf: Mengatur perbuatan hukum wakif, pendaftaran harta wakaf, serta penyelesaian sengketa melalui musyawarah, dan jika tidak berhasil, diselesaikan melalui Pengadilan Agama.

c. Sumber Lain (Kompilasi Hukum Islam/KHI)

KHI Pasal 215-228 juga mengatur mengenai tata cara perwakafan, nazhir, dan sengketa wakaf yang menjadi acuan hakim Pengadilan Agama.

## **6. Zakat**

Berdasarkan undang-undang terbaru mengenai peradilan agama, yaitu UU Nomor 3 Tahun 2006 (Perubahan Pertama) dan UU Nomor 50 Tahun 2009 (Perubahan Kedua) atas UU Nomor 7 Tahun 1989, tugas dan wewenang Pengadilan Agama telah diperluas, termasuk dalam bidang Zakat.

Berikut adalah rincian tugas dan wewenang Pengadilan Agama khususnya terkait Zakat, Infaq, dan Shadaqah:

a. Dasar Hukum Kewenangan Zakat

Pasal 49 UU No. 3 Tahun 2006 menyatakan bahwa Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: Zakat, Infaq, Shadaqah.

b. Tugas dan Wewenang Peradilan Agama Khusus Terkait Zakat

- 1) Pengadilan Agama berwenang menangani sengketa yang muncul dalam pengelolaan zakat, antara lain:
- 2) Sengketa Pengelolaan Zakat: Menyelesaikan perselisihan antara Lembaga Amil Zakat (LAZ) atau Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) dengan muzakki (pemberi zakat) atau mustahik (penerima zakat).
- 3) Penyelesaian Sengketa Hak: Menentukan hak dan kewajiban pihak-pihak terkait dalam pendistribusian atau pemungutan zakat.
- 4) Eksekusi Perkara Zakat: Melakukan eksekusi terhadap putusan perkara zakat yang telah berkekuatan hukum tetap (inkracht).

c. Konteks Kewenangan (Sumber Lain)

- 1) Subjek Hukum: Kewenangan ini berlaku bagi orang-orang yang beragama Islam.
- 2) Perluasan Kewenangan: Sebelum UU No. 3 Tahun 2006, zakat tidak secara eksplisit disebutkan dalam wewenang utama PA. UU ini memperluas yurisdiksi PA untuk memberikan kepastian hukum dalam hukum Islam di Indonesia.
- 3) Pembebasan tentang Sengketa Ekonomi Syariah: Meskipun berkaitan zakat berdiri sendiri dalam Pasal 49, seringkali perkara zakat berkaitan dengan sengketa ekonomi syariah yang juga menjadi wewenang PA.

d. Fungsi Pengadilan Agama terkait Zakat

Selain mengadili (fungsi yudisial), Pengadilan Agama juga berfungsi memberikan kepastian hukum atas kewajiban zakat, infaq, dan shadaqah yang terjadi di masyarakat.

Secara singkat, UU terbaru mempertegas bahwa semua sengketa terkait zakat antar individu muslim atau lembaga zakat berwenang diselesaikan oleh Pengadilan Agama.

## **7. Infak**

Pasal 49 UU No. 3 Tahun 2006 jo. UU No. 50 Tahun 2009 menegaskan: Pengadilan Agama berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara tingkat pertama antara orang-orang Islam di bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah, dan ekonomi Syariah. Artinya, khusus untuk infaq, kewenangan PA mencakup:

- a. Sengketa pemberian/penyaluran infaq (misalnya antara donatur dan lembaga pengelola Islam).
- b. Sengketa penentuan hak atas harta infaq (misalnya status harta yang sudah diniatkan/diakadkan sebagai infaq).

- c. Sengketa infaq yang berkaitan dengan kontrak ekonomi syariah (misalnya infaq yang menjadi bagian skema sosial suatu produk syariah).

Tugas & Wewenang Fungsional Hakim dan Pengadilan. Secara fungsional, tugas hakim PA adalah: menerima, memeriksa, mengadili, dan menyelesaikan perkara perdata Islam yang diajukan, sesuai Pasal 49, termasuk jika objeknya adalah infaq. Panitera membantu melalui administrasi perkara dan pelaksanaan putusan/penetapan.

- a. Dalam semua jenis perkara (waris, zakat, infaq, dsb.), pola tugasnya sama:
- b. Penerimaan dan pendaftaran perkara.
- c. Pemeriksaan/pembuktian (bukti tertulis, saksi, dsb.).
- d. Menjatuhkan putusan/penetapan berdasarkan hukum Islam dan rasa keadilan.
- e. Eksekusi putusan perdata bila telah berkekuatan hukum tetap.

## **8. Sedekah**

Berdasarkan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang telah mengalami perubahan melalui UU No. 3 Tahun 2006 dan terakhir UU No. 50 Tahun 2009, tugas dan wewenang Pengadilan Agama (PA) telah diperluas secara signifikan, terutama dalam ranah ekonomi dan sosial keagamaan. Berikut adalah rincian tugas dan Kewenangan Khusus Mengenai Sedekah (Shadaqah).

Berbeda dengan masa lalu di mana sedekah dianggap sebagai urusan sukarela yang tidak masuk ranah hukum formal, UU Peradilan Agama terbaru menetapkan bahwa PA memiliki kompetensi absolut atas sengketa sedekah.

- a. Penyelesaian Sengketa: PA berwenang menangani sengketa jika ada pihak yang merasa dirugikan dalam pelaksanaan sedekah, misalnya penyalahgunaan dana sedekah oleh lembaga pengelola atau sengketa mengenai akad sedekah.

- b. Legalitas Akad: Meskipun sedekah bersifat sukarela, jika telah diikrarkan secara lisan atau tertulis dan memenuhi unsur-unsur hukum Islam, Pengadilan Agama dapat mengadili keabsahan atau pembatalan sedekah tersebut jika terjadi cacat hukum.
- c. Kewajiban Hakim (Pasal 229 KHI): Jika dasar hukum mengenai sedekah dalam perundang-undangan kurang jelas, hakim PA dilarang menolak perkara. Mereka wajib menggali nilai-nilai hukum yang hidup di masyarakat (termasuk literatur fikih klasik) untuk memberikan kepastian hukum.

## **9. Ekonomi Syariah**

Pengadilan Agama memiliki tugas memeriksa dan memutus perkara perdata Islam, termasuk ekonomi syariah, berdasarkan UU Nomor 7/1989 jo UU Nomor 3/2006 jo UU Nomor 50/2009, yang tetap berlaku hingga 2026 tanpa pengganti baru. Perkembangan terbaru seperti SEMA MA Nomor 1/2025 memperkuat kewenangan dengan fokus pada substansi akad syariah, bukan sekadar label kontrak.

Kewenangan Utama Ekonomi Syariah, pengadilan Agama punya kewenangan absolut atas sengketa ekonomi syariah antara orang Islam atau pihak yang tunduk sukarela pada hukum Islam, termasuk bank syariah, asuransi syariah, reksa dana syariah, obligasi syariah, pembiayaan syariah, dan bisnis syariah lainnya (Pasal 49 UU 3/2006). SEMA 1/2025 menegaskan bahwa yurisdiksi ditentukan oleh substansi prinsip syariah (seperti murabahah atau musyarakah), bukan judul kontrak formal, untuk cegah eksepsi kewenangan.

Tugas Pokok pengadilan Agama dalam bidang Ekonomi Syariah bisa disimpulkan dengan beberapa poin di bawah ini:

- a. Menerima, memeriksa, mengadili, dan memutus sengketa seperti wanprestasi akad syariah, eksekusi jaminan, atau pembatalan akad ribawi.
- b. Melakukan mediasi wajib sesuai PERMA 1/2016 untuk perdamaian.

- c. Memberikan nasihat hukum Islam terkait ekonomi syariah jika diminta (Pasal 52 UU Peradilan Agama).

Terdapat perkembangan terbaru pada SEMA 1/2025 berbasis kaidah fikih "al-ibratu fi al-uqud bi al-maqasidi" (fokus substansi, bukan kata-kata), memungkinkan hakim menggali intent asli transaksi via bukti materiil. PERMA 4/2025 perkuat kompetensi atas gugatan OJK terhadap pelaku usaha keuangan syariah yang melanggar prinsip syariah. Contoh kasus: sengketa pembiayaan Bank Syariah Mandiri di Pengadilan Agama Padang, di mana hakim tegakkan hukum acara tapi dorong mediasi.

## **5.5. Peran Pengadilan Agama dalam Sistem Peradilan Nasional Pembahasan**

### **1. Menegakkan Hukum Islam**

Hukum Islam atau syariat Islam merupakan sistem hukum yang bersumber dari wahyu Allah SWT dan Sunnah Rasulullah SAW. Hukum ini mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, baik dalam hubungan dengan Allah (hablun minallah) maupun hubungan dengan sesama manusia (hablun minannas). Tujuan utama hukum Islam adalah menegakkan keadilan, menciptakan kemaslahatan, dan menghindarkan manusia dari kemudharatan. Secara terminologis, hukum Islam adalah seperangkat peraturan yang bersumber dari wahyu dan Sunnah yang mengatur kehidupan umat manusia agar selaras dengan kehendak Allah SWT.

Dalam literatur klasik, hukum Islam disebut fiqh, yang berarti pemahaman mendalam terhadap hukum-hukum syariat yang bersifat praktis. Hukum Islam tidak hanya mencakup aspek ibadah seperti shalat, puasa, zakat, dan haji, tetapi juga mencakup bidang muamalah, jinayah (pidana), siyasah (politik), dan peradilan. Yang terpenting dalam penerapan hukum Islam adalah menegakkan keadilan, bukan sekadar menjalankan hukum secara kaku. Suatu aturan bisa

dijalankan, tapi kalau tidak menghadirkan rasa adil bagi masyarakat, maka semangat hukum Islam belum tercapai.

Pendekatan hukum Islam seperti yang disampaikan oleh Prof. Dr. Hazairi: “Dalam negara Republik Indonesia tidak boleh terjadi atau berlaku sesuatu yang bertentangan dengan kaidah-kaidah Islam bagi umat Islam atau kaidah-kaidah Kristiani bagi umat kristiani/Katolik atau bertentangan dengan kaidah-kaidah agama Hindu Bali bagi orang-orang Hindu Bali atau yang bertentangan dengan kesusilaan agama Budha bagi orang- orang Budha”.

Penegak hukum yang menjalankan ilmu hukum harus amanah. Maksudnya adalah bahwa tugas yang diemban merupakan tanggung jawab dari Allah yang harus dipertanggung jawabkan diakhir kelak. Tuntunan Tuhan dalam menegakkan keadilan (dalam pandangan Islam) ,antara lain terlihat dalam Al-Qur’an :An-Nisaa’:58 : apabila kamu menghukum di antara manusia, maka hukumlah dengan adil; An-Nisaa’:135 : janganlah kamu mengikuti hawa nafsumu karena ingin menyimpang dari kebenaran/keadilan; Al-Maidah:8 : janganlah kebencianmu kepada suatu kaum/golongan, mendorong kamu berlaku tidak adil; Asy-Syuura:15 : perlakuan adil wajib ditegakkan terhadap siapa saja, kendati terhadap orang yang tidak seagama; Al-Maidah: 42: Dan jika kamu memutuskan perkara mereka (orang Yahudi), maka putuslah (perkara itu) di antara mereka dengan adil, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil”.

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, dapat dipahami bahwa hakikat ilmu hukum yang berlandaskan nilai ketuhanan (Islam) adalah ilmu hukum yang menegakkan prinsip keadilan. Keadilan tersebut mengandung makna bahwa tidak ada pihak yang dirugikan, bersifat objektif tanpa memihak siapa pun, bahkan terhadap kerabat sendiri. Selain itu, hukum juga harus bersifat imparisial, tidak berpihak pada kelompok, suku, ras, maupun golongan tertentu. Dalam konsep

keadilan itu sendiri juga terkandung nilai-nilai kebenaran, kejujuran, kearifan, dan kebijaksanaan.

Hukum Islam merupakan bagian integral ajaran Islam yang tidak dapat dipisahkan dengan kehidupan umat Islam. Menurut Ahmad Azhar Basyir, berdasarkan Falsafah Pancasila dan UUD 1945, legislasi hukum materil Islam merupakan keharusan konstitusional yuridis. Beberapa bagian hukum Islam kemudian benar-benar diangkat dalam peraturan perundang-undangan baik secara tersurat maupun tersirat. Secara hukum materil, lembaga Peradilan Agama dapat menjalankan kewenangannya sebagai peradilan bagi umat Islam di Indonesia untuk memutus perkara tidak lagi secara langsung menggunakan Al-Quran dan Hadis ataupun sumber-sumber hukum Islam lainnya semisal Ijma, Qiyas, Istihsan, Istihab ataupun kitab-kitab fiqh tertentu yang menjadi standar hukum Islam, kecuali jika kemudian terjadi pertentangan paham, maka Al-Quran dan standar hukum Islam lainnya dapat dijadikan rujukan secara langsung.

Muatan hukum Al-Quran dan Sunnah secara tertulis maupun tersirat telah dimuat di dalam Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang Perubahan kedua atas Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Akan tetapi, hukum materilnya masih tetap terikat pada Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Peraturan Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 Perwakafan Tanah Milik dan sebagian tercantum dalam Undang-Undang tentang Peradilan Agama, Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf, Peraturan Menteri Agama Nomor 1 Tahun 1978 tentang Peraturan Pelaksanaan PP Nomor 28 Tahun 1977, Peraturan Menteri Agama Nomor 2 Tahun 1987 tentang Wali Hakium, Undang-Undang Nomor 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

Produk peraturan perundang-undangan yang selanjutnya sebagai representasi hukum Islam adalah Kompilasi Hukum Islam. Kedudukan Kompilasi Hukum Islam merupakan makna kehidupan masyarakat Islam Indonesia yang mengandung norma hukum. Kompilasi Hukum Islam disepakati oleh Alim Ulama Indonesia dan menjadi rangkaian hukum tertulis dan masuk sebagai tata hukum Indonesia di dalam Instrumen Inpres Nomor 1 Tahun 1991. Secara legitimasi Kompilasi Hukum Islam, Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah dan Fatwa Dewan Syariah Majelis Ulama Indonesia digolongkan sebagai hukum materil, sebagai pedoman untuk menyelesaikan perkara di lingkungan Peradilan Agama.

## **2. Memberikan Kepastian Hukum**

Hukum bertugas menciptakan kepastian hukum karena bertujuan untuk menciptakan ketertiban dalam masyarakat. Kepastian hukum merupakan ciri yang tidak dapat dipisahkan dari hukum terutama untuk norma hukum tertulis. Menurut Fensholt M. Wantu, "hukum tanpa nilai kepastian hukum akan kehilangan makna karena tidak lagi dapat dijadikan pedoman perilaku bagi semua orang". Suatu peraturan dibuat dan diundangkan secara pasti karena mengatur secara jelas dan logis. Jelas dalam artian tidak menimbulkan keraguan (multitafsir) dan logis sehingga menjadi suatu sistem norma dengan norma lain yang tidak berbenturan atau menimbulkan konflik norma.

Konflik norma yang ditimbulkan dari ketidakpastian aturan dapat berbentuk kontentasi norma, reduksi norma atau distorsi norma. Kepastian hukum yang sesungguhnya adalah bila peraturan perundang-undangan dapat dijalankan sesuai dengan prinsip dan norma hukum. Menurut Bisman Saiful Mujib: "antara kepastian substansi hukum dan kepastian penegakan hukum seharusnya harus sejalan, tidak boleh hanya kepastian hukum bergantung pada law in the books tetapi kepastian hukum yang sesungguhnya adalah bila

kepastian dalam law in the books tersebut dapat dijalankan sebagaimana mestinya sesuai dengan prinsip-prinsip dan norma-norma hukum dalam menegakkan keadilan hukum”.

Hukum yang mengabaikan keadilan tidak hanya gagal menjalankan fungsinya, tetapi juga kehilangan legitimasi spiritual dan moralnya. Oleh karena itu, keadilan harus senantiasa menjadi kompas utama dalam setiap proses penegakan hukum. Namun, keadilan tidak bisa tegak tanpa kepastian. Kepastian hukum memberi arah dan ketenangan, memastikan setiap orang memahami hak dan kewajiban tanpa merasa digantung di ujung tombak kekuasaan. Kepastian hukum melindungi para pihak dari tipu daya dan kekaburan.

Kemanfaatan hukum juga tidak boleh dikesampingkan. Ia adalah jembatan antara norma dan realitas sosial. Hukum yang tidak membawa kemaslahatan akan menjadi beban, bukan penolong. Ketika hukum memudahkan masyarakat mengakses keadilan dan mengurangi penderitaan, di situlah kemanfaatan nyata terlihat. Karena itu, sebuah putusan harus memiliki daya guna bagi manusia. Ketiganya-keadilan, kepastian, dan kemanfaatan-bukanlah musuh yang saling meniadakan, melainkan sahabat yang harus dirangkul bersamaan. Namun dalam kondisi benturan, keadilan harus diberi tempat utama. Sebab keadilan adalah nilai yang hidup dalam fitrah manusia, yang tidak pernah lekang oleh waktu.

Menempatkan keadilan sebagai prioritas bukan berarti mengabaikan kepastian dan kemanfaatan. Justru sebaliknya, keadilan yang sejati akan mendorong hadirnya kepastian yang manusiawi dan kemanfaatan yang berakar pada kebajikan. Dalam tradisi hukum Islam, *maqashid al-syari'ah* menjadi panduan yang menekankan maslahat sebagai inti dari seluruh peraturan. Tapi maslahat tidak pernah bisa berdiri sendiri tanpa keadilan. Namun, keadilan yang tidak dilandasi kepastian dapat melahirkan kekacauan. Maka hukum harus tetap terikat pada struktur yang jelas dan bisa diprediksi. Kepastian

menjauhkan dari kesewenang-wenangan. Hanya saja, kepastian hukum harus lentur terhadap dinamika nilai dan kondisi sosial. Kepastian yang keras dan tidak adaptif adalah kepastian yang mematikan rasa.

Adapun kemanfaatan adalah buah dari perpaduan keduanya. Hukum yang adil dan pasti akan menghasilkan manfaat bagi masyarakat luas. Dalam konteks ini, hukum menjadi instrumen transformasi sosial. Ia bukan hanya alat kontrol, tetapi juga pendorong kebaikan, penyemai keseimbangan, dan penjaga martabat. Maka dalam sistem hukum, dibutuhkan kebijaksanaan yang memadukan ketiganya dengan bijak. Tidak ada hukum yang benar-benar sempurna, tetapi hukum yang mengedepankan keadilan akan selalu lebih dekat pada nilai-nilai Tuhan. Sebab Allah adalah Maha Adil, dan keadilan adalah pantulan dari sifat-Nya yang agung.

### **3. Melindungi Hak-hak Masyarakat**

Melindungi hak-hak masyarakat merupakan salah satu kewajiban utama negara, terutama dalam kerangka negara hukum. Dalam negara hukum, setiap warga negara memiliki kedudukan yang sama di hadapan hukum, sehingga hak-haknya harus dijamin dan dilindungi tanpa adanya diskriminasi. Perlindungan hak-hak masyarakat mencakup berbagai aspek kehidupan, seperti hak untuk hidup, hak memperoleh pendidikan, hak atas pekerjaan yang layak, serta hak untuk menyampaikan pendapat. Semua hak ini telah diatur dalam Undang-Undang Dasar 1945 sebagai dasar hukum tertinggi di Indonesia. Dengan adanya jaminan tersebut, negara berkewajiban untuk memastikan bahwa setiap warga dapat menikmati haknya secara adil.

Selain itu, perlindungan hak masyarakat juga diwujudkan melalui penegakan hukum yang adil dan transparan. Aparat penegak hukum harus bertindak objektif, tidak memihak, serta menjunjung tinggi nilai keadilan. Hal ini penting agar tidak terjadi penyalahgunaan

kekuasaan yang dapat merugikan masyarakat. Pemerintah wajib dan bertanggung jawab menghormati, melindungi, menegakkan, dan memajukan hak asasi manusia yang diatur dalam Undang-undang ini, peraturan perundang-undangan lain, dan hukum internasional tentang hak asasi manusia yang diterima oleh negara Republik Indonesia.

Hak Asasi Manusia atau HAM adalah hak yang dilindungi secara internasional, seperti hak untuk hidup, hak kemerdekaan, hak untuk memiliki, dan hak untuk mengeluarkan pendapat. Lebih lanjut, dalam Pasal 1 angka 1 UU HAM hak asasi manusia adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia. Dalam Undang-Undang Dasar 1945 atau UUD 1945, pembahasan mengenai hak asasi manusia tertuang dalam Bab XA dengan isi sepuluh pasal (Pasal 28A sampai 28J UUD 1945). Berikut 10 pasal HAM dalam UUD 1945.

#### **4. Mendukung Sistem Peradilan Nasional**

Sistem peradilan Indonesia dari dua sudut pandang utama:

- a. Fungsional – Menekankan pada peran pengadilan dalam menafsirkan, menerapkan, dan menyelesaikan sengketa hukum.
- b. Struktural – Menjelaskan hirarki lembaga peradilan mulai dari tingkat pertama hingga tingkat kasasi (Mahkamah Agung).

Ahmad Ahsin menjabarkan bahwa kekuasaan kehakiman di Indonesia dijalankan secara independen sebagaimana diatur dalam Pasal 24 UUD 1945. Kekuasaan ini diimplementasikan melalui lima lingkungan peradilan yang berada di bawah Mahkamah Agung, yaitu:

- a. Peradilan Umum – Menangani perkara perdata dan pidana umum.

- b. Peradilan Agama – Mengadili perkara keperdataan bagi warga negara Indonesia yang beragama Islam.
- c. Peradilan Militer – Khusus untuk perkara pidana yang melibatkan personel militer.
- d. Peradilan Tata Usaha Negara – Menyelesaikan sengketa antara warga dan aparatur negara terkait keputusan administrasi.
- e. Peradilan Khusus – Termasuk Pengadilan Tipikor, Pengadilan HAM, Pengadilan Pajak, dan lainnya.

Keterbukaan informasi bukan sekadar formalitas administratif, melainkan telah menjadi fondasi utama dalam membangun kepercayaan publik terhadap sistem peradilan. Mahkamah Agung, melalui regulasi, inovasi teknologi, dan penerapan transparansi yang progresif, telah membuktikan komitmennya dalam mewujudkan peradilan yang akuntabel dan responsif.

Komitmen ini, tidak boleh berhenti sampai di situ, tetapi harus terus diperkuat melalui pengawasan, partisipasi publik, dan peningkatan kapasitas sumber daya manusia di lingkungan peradilan. Pemanfaatan teknologi digital dalam sistem peradilan juga harus disertai dengan penguatan keamanan terhadap ancaman serangan siber. Belajar dari praktik internasional, keterbukaan bukan hanya soal membuka akses, melainkan juga tentang bagaimana menyampaikan informasi secara jelas, edukatif, dan bermakna.

Kolaborasi antara lembaga peradilan, media, akademisi, dan masyarakat sipil menjadi kunci dalam membangun ekosistem hukum yang transparan, modern, dan berpihak pada keadilan. Keterbukaan informasi Mahkamah Agung sebagai penggerak transparansi peradilan menjadi salah satu landasan dalam reformasi peradilan. Karena sebuah negara akan menjadi kuat dan maju apabila lembaga peradilannya dapat dipercaya.

Saat ini penyelesaian perkara baik perkara pidana maupun perdata terpusat pada satu struktur pengadilan (yaitu pengadilan

negeri, kemudian pengadilan tinggi, dan Mahkamah Agung). Penyelesaian perkara pidana dari perkara yang sifatnya pelanggaran pidana yang mendapat hukuman paling ringan dan perkara pidana berat, dapat diselesaikan oleh pengadilan negeri. Demikian pula dalam perkara perdata, dari gugatan paling rendah dan gugatan yang tertinggi juga dapat diselesaikan oleh pengadilan negeri. Seluruh perkara tersebut tanpa kecuali dapat diajukan banding, bahkan kemudian kasasi.

Jika sistem peradilan yang berlaku saat ini tetap dipertahankan, akan sulit untuk mengurangi bertumpuknya perkara di Mahkamah Agung. Ide satu atap kekuasaan kehakiman sebagaimana diatur oleh Undang-Undang No. 35 Tahun 1999 tentang perubahan undang-undang Mahkamah Agung hanya mengatur tata laksananya, karenanya tidak terkait dengan fungsi yudisial (fungsi peradilan). Satu atap kekuasaan kehakiman hanya menyangkut urusan keorganisasian, administrasi dan keuangan. Fungsi yudisial sebenarnya sudah sejak dahulu satu atap karena hanya menjadi wewenang pengadilan. Jika dihubungkan dengan penyelesaian perkara, sistem satu atap hanya mempunyai kelebihan dalam memudahkan komunikasi antara pengadilan dalam satu lingkungan peradilan karena persamaan kepentingan.

Oleh karenanya dapat dikatakan konsep sistem satu atap kekuasaan kehakiman itu tidak akan menyelesaikan substansi permasalahan dalam lingkungan peradilan di Indonesia yaitu fungsi peradilan dalam menyelesaikan perkara. Saat ini sebenarnya merupakan waktu yang tepat untuk melakukan perubahan dengan melaksanakan pembentukan pengadilan-pengadilan yang dapat menangani perkara-perkara sederhana (*District's Court* atau *Lower Court*) yang terdiri dari pengadilan perdata untuk gugatan-gugatan kecil, seperti *small claims court* di Amerika Serikat dan pengadilan untuk pelanggaran-pelanggaran pidana (termasuk pelanggaran lalu

lintas) atau Pengadilan Daerah semacam *Municipal Court*. Perkara-perkara yang ditangani oleh pengadilan tersebut, bagi pihak yang dikalahkan tidak disediakan upaya hukum lain, perkara tersebut harus selesai ditingkat pengadilan rendah (*lower court*).

## **5. Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah**

Sengketa ekonomi syariah didefinisikan sebagai perselisihan mengenai hak atau kepentingan antara dua atau lebih entitas ekonomi yang melaksanakan bisnis yang sejalan terhadap asas hukum ekonomi syariah. Perselisihan ini dapat berdampak pada kemampuan kedua belah pihak untuk melakukan upaya hukum dan bahkan dapat mengakibatkan hukuman bagi salah satu pihak. Untuk menyelesaikan sengketa ekonomi, para pelaku usaha memiliki akses ke berbagai mekanisme penyelesaian sengketa alternatif. Peraturan perundang undangan di Indonesia memungkinkan para pelaku usaha untuk memilih sistem hukum yang paling sesuai dengan kepentingan mereka. Metode penyelesaian sengketa ekonomi syariah diatur dalam berbagai peraturan perundang undangan.

Yurisdiksi lembaga arbitrase dalam menyelesaikan sengketa ditetapkan dalam Undang Undang No. 30 Tahun 1999 tentang Arbitrase dan Alternatif Penyelesaian Sengketa. Undang Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama mengalami amandemen pada tahun 2006 melalui Undang Undang No. 3 Tahun 2006. Pengesahan UU No. 3 Tahun 2006 memberikan otoritas kepada Pengadilan Agama untuk penyelesaian sengketa ekonomi syariah. Pasal 2 UU No. 14/1970 menyatakan bahwa kewenangan dan tugas eksklusif untuk menyelenggarakan peradilan berada di tangan kekuasaan kehakiman yang dibentuk berdasarkan undang undang. Selain itu, hal ini dilarang karena bertentangan dengan prinsip otoritas hukum dan tidak mematuhi standar formal dan resmi.

Namun menurut Penjelasan Pasal 3 UU No. 14 Tahun 1970, UU No. 30 Tahun 1999 tentang Arbitrase dan Alternatif Penyelesaian

Sengketa, dan Pasal 1851, 1855, dan 1858 Kitab Undang Undang Hukum Pidana (KUHP), para peserta bisa melakukan penyelesaian perselisihan mereka tanpa melalui pengadilan dengan menggunakan cara non pengadilan, seperti arbitrase atau perdamaian. Secara umum, ada dua pendekatan untuk penyelesaian sengketa: non litigasi dan litigasi. Salah satu pilihan untuk menghindari litigasi adalah penyelesaian sengketa alternatif (ADR), atau penyelesaian konflik di luar pengadilan. Dalam penyelesaian sengketa litigasi, tersirat bahwa perselisihan diselesaikan melalui sistem peradilan.

Meskipun demikian, Pasal 49 UUPA menetapkan bahwa Pengadilan Agama sekarang memiliki yurisdiksi eksklusif atas kasus kasus ekonomi syariah jika para pihak yang bersengketa memilih untuk mengambil tindakan hukum. Penyelesaian sengketa non litigasi terbuka untuk berbagai strategi dan taktik. Konflik ekonomi syariah biasanya dapat diselesaikan dengan salah satu dari tiga cara menggunakan pendekatan non litigasi ini: Pertama, menggunakan alternatif penyelesaian sengketa (APS) untuk mengatasi konflik ekonomi syariah. Kedua, konflik ekonomi syariah dapat diselesaikan melalui lembaga arbitrase. Ketiga, lembaga konsumen yang memediasi permasalahan ekonomi syariah.

Dalam hal ini, Mahkamah Agung (MA) menerbitkan Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) No. 14 Tahun 2016 tentang Tata Cara Penyelesaian Perkara Ekonomi Syariah. Dalam rangka penyelesaian sengketa bisnis berdasarkan prinsip syariah melalui sistem hukum atau litigasi di lingkungan Peradilan Agama, perkara ekonomi syariah dapat diajukan sebagai gugatan sederhana atau gugatan konvensional.

a. Tata cara penyelesaian perkara dalam gugatan sederhana

Gugatan dalam sengketa ekonomi syariah dapat diajukan secara online, lisan, tertulis, atau tertulis. Proses gugatan sederhana digunakan untuk sengketa ekonomi syariah yang bernilai paling banyak Rp 200.000.000,00 (dua ratus juta rupiah).

Melalui Perma No. 2 Tahun 2015 yang diterbitkan pada tanggal 7 Agustus 2015 tentang Tata Cara Gugatan Sederhana, Mahkamah Agung memberikan arahan mengenai penyelesaian sengketa melalui gugatan sederhana agar tidak memakan waktu yang lama.

- b. Tata cara penyelesaian perkara dalam Gugatan dengan acara biasa

Peraturan Mahkamah Agung No. 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah, Undang Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, Undang Undang No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, dan keputusan Mahkamah Konstitusi No. 93/PUU X/2012 memperkuat kewenangan Pengadilan Agama dalam menyelesaikan sengketa yang berkaitan dengan ekonomi syariah. Disepakati bahwa Pengadilan Agama di Indonesia akan mengadili masalah ekonomi syariah berdasarkan peraturan perundang undangan tersebut.

Berdasarkan Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) No. 14 Tahun 2016 tentang Tata Cara Penyelesaian Perkara Ekonomi Syariah, pemeriksaan perkara ekonomi syariah dilakukan sesuai dengan hukum acara yang berlaku. Proses yang sering terjadi adalah sebagai berikut: pemanggilan, persidangan, upaya perdamaian, pembuktian, pengambilan putusan, dan eksekusi putusan. Setelah mendapatkan salinan putusan dari pengadilan, salah satu pihak memiliki waktu 14 hari untuk mengajukan banding ke Pengadilan Tinggi Agama jika mereka tidak puas dengan putusan Pengadilan Agama Tingkat Pertama.

## **5.6. Tantangan Perdilan Agama**

### **1. Dialektika Eksekusi Hadhanah: Benturan antara Formalisme Hukum dan Realitas Psikologis Anak**

Secara normatif, kewenangan Pengadilan Agama dalam memutus perkara hadhanah (hak asuh anak) bersumber pada Pasal 105 Kompilasi Hukum Islam (KHI). Aturan ini secara eksplisit memberikan hak pemeliharaan anak yang belum mumayyiz (berusia di bawah 12 tahun) kepada ibunya. Namun, problem muncul ketika putusan tersebut hendak diaktualisasikan. Hukum acara yang digunakan, yaitu *Rechtreglement voor de Buitengewesten* (R.Bg) atau HIR, sejatinya merupakan produk hukum kolonial yang dirancang untuk sengketa kebendaan.

Dalam ranah hukum keluarga, eksekusi hak asuh anak atau hadhanah seringkali menjadi titik nadir dari kewibawaan peradilan. Secara normatif, Pasal 105 Kompilasi Hukum Islam (KHI) telah memberikan garis tegas mengenai prioritas pengasuhan bagi ibu untuk anak yang belum mumayyiz. Namun, jika kita membedahnya melalui kacamata Teori Hukum Progresif, hukum seharusnya tidak berhenti pada teks, melainkan pada keadilan yang dirasakan (Satjipto Rahardjo). Persoalannya, instrumen hukum acara kita (R.Bg) memandang eksekusi sebagai tindakan penyitaan objek, padahal dalam hadhanah, objeknya adalah manusia yang memiliki memori dan trauma.

Aktualisasi di lapangan menunjukkan fenomena yang memprihatinkan. Data dari Badan Peradilan Agama (Badilag) mengonfirmasi bahwa tingkat keberhasilan eksekusi fisik anak berada pada angka yang sangat rendah. Studi Kasus pada Putusan PA Surabaya (2022) memperlihatkan bagaimana seorang anak menjadi korban "cuci otak" oleh pihak ayah, sehingga saat juru sita datang, anak tersebut mengalami histeria. Secara kritis, kinerja Pengadilan Agama (PA) dalam hal ini tampak ompong karena tidak adanya unit

psikologi forensik yang mendampingi proses eksekusi. Berbeda dengan Family Court di Australia yang menerapkan Parenting Orders dengan keterlibatan konselor secara wajib, di Indonesia eksekusi sering dianggap gagal total jika anak menolak secara fisik. Tanpa adanya reformasi pada mekanisme eksekusi yang lebih humanis, putusan PA hanya akan menjadi dokumen formalitas yang gagal memberikan perlindungan nyata bagi kepentingan terbaik anak (*the best interests of the child*).

hukum memperlakukan anak sebagai "objek eksekusi" yang setara dengan tanah atau bangunan. Padahal, dalam perspektif Teori Hukum Progresif Satjipto Rahardjo, hukum bukanlah sebuah skema yang final dan statis. Hukum adalah proses yang terus mengalir (*law in the making*) untuk mencapai tujuan kemanusiaan. Jika sebuah putusan hak asuh justru menimbulkan trauma mendalam bagi anak saat eksekusi dilakukan, maka hukum tersebut telah gagal menjalankan fungsinya sebagai pelindung martabat manusia.

Di Indonesia, seringkali putusan hadhanah dianggap sebagai "kemenangan mutlak" bagi satu pihak dan "kekalahan total" bagi pihak lain, yang memicu insting untuk melawan mati-matian.

Eksekusi hadhanah bukan sekadar persoalan menang atau kalah di meja hijau. Ini adalah soal masa depan seorang manusia. Tanpa adanya keberanian untuk melakukan dekonstruksi terhadap hukum acara kolonial dan mengintegrasikan ilmu psikologi ke dalam praktik peradilan, Pengadilan Agama akan terus menghadapi jalan buntu dalam perkara hak asuh anak. Putusan hanya akan menjadi macan kertas maksudnya yaitu indah dalam untaian kalimat hukum, namun pahit dan mustahil dalam kenyataan.

## **2. Dispensasi Nikah: Antara Penegakan Regulasi dan Resistensi Budaya Hukum**

Langkah pemerintah Indonesia dalam memperbarui tatanan hukum keluarga melalui revisi Undang-Undang Perkawinan, yang kini

tertuang dalam UU No. 16 Tahun 2019, merupakan sebuah upaya ambisius dalam melakukan rekayasa sosial (*social engineering*). Secara konseptual, perubahan batas usia minimal perkawinan menjadi 19 tahun bagi pria dan wanita merupakan manifestasi dari teori yang dipopulerkan oleh Roscoe Pound mengenai hukum sebagai instrumen untuk mengarahkan perilaku masyarakat menuju kemajuan.

Dalam perspektif ini, negara berasumsi bahwa dengan menunda usia pernikahan, maka kualitas sumber daya manusia akan meningkat, angka kematian ibu dan bayi dapat ditekan, serta siklus kemiskinan antargenerasi dapat diputus. Secara filosofis, kebijakan ini berakar pada Teori Utilitarianisme Jeremy Bentham, yang menegaskan bahwa keabsahan suatu regulasi diukur dari sejauh mana ia memberikan kemaslahatan atau kebahagiaan terbesar bagi mayoritas masyarakat (*the greatest happiness of the greatest number*). Pengetatan usia nikah dipandang sebagai "pahit yang menyembuhkan" demi menciptakan stabilitas sosial dan ketahanan keluarga yang lebih kuat di masa depan.

Namun, efektivitas hukum di lapangan seringkali berbenturan dengan realitas sosiologis yang tidak linier. Lawrence M. Friedman mengingatkan bahwa sistem hukum terdiri dari struktur, substansi, dan budaya hukum; dan unsur terakhir inilah yang paling menentukan apakah hukum akan dipatuhi atau diakali.

Di Indonesia, terjadi anomali di mana penguatan substansi hukum (kenaikan batas usia) justru memicu lonjakan tindakan mencari celah hukum melalui permohonan dispensasi. Fenomena ini membuktikan bahwa struktur hukum seringkali tidak berdaya ketika berhadapan dengan budaya hukum masyarakat yang masih sangat konservatif. Nilai-nilai tradisional yang menganggap pernikahan dini sebagai solusi atas kekhawatiran moral (zina) atau sebagai jalan keluar atas beban ekonomi keluarga, menciptakan resistensi yang kuat terhadap semangat progresif undang-undang. Akibatnya, alih-alih

angka pernikahan dini menurun secara organik, masyarakat justru berbondong-bondong mendatangi meja hijau Pengadilan Agama untuk mendapatkan legitimasi atas praktik yang secara substansi dilarang oleh undang-undang.

Fakta yang tersaji di meja persidangan Pengadilan Agama menunjukkan tren yang sangat kontradiktif dengan niat luhur para pembentuk undang-undang. Berdasarkan data statistik nasional yang dihimpun pasca implementasi UU No. 16 Tahun 2019, tercatat adanya ledakan jumlah permohonan dispensasi nikah di seluruh Indonesia. Ironisnya, angka pengabulan permohonan ini sangat tinggi, yakni mencapai lebih dari 90%. Tingkat akomodasi yang luar biasa tinggi ini mengindikasikan bahwa instrumen dispensasi, yang seharusnya berfungsi sebagai "pintu darurat" atau pengecualian yang sangat ketat (*exceptional measures*), kini telah bergeser fungsi menjadi jalur normalisasi bagi pernikahan di bawah umur. Secara kritis, hal ini menunjukkan adanya kegagalan fungsi filter hukum di peradilan agama, di mana hakim seolah tidak memiliki pilihan lain selain melegalkan praktik tersebut demi menghindari "kemudaratan" sosial yang dianggap lebih besar.

Kinerja hakim Pengadilan Agama dalam memutus perkara dispensasi nikah saat ini mencerminkan dilema moral yang akut. Di satu sisi, hakim memiliki kewajiban untuk menegakkan undang-undang yang bertujuan melindungi anak dari pernikahan dini. Di sisi lain, hakim dihadapkan pada kenyataan pahit bahwa menolak permohonan seringkali berarti menjerumuskan pemohon ke dalam stigma sosial yang lebih destruktif atau membiarkan lahirnya generasi tanpa hak perdata yang jelas. Secara kritis, banyak hakim yang akhirnya terjebak dalam pola pikir Legal-Formalistik, di mana mereka hanya memastikan syarat administratif terpenuhi dan alasan "mendesak" terbukti secara saksi, tanpa melakukan audit mendalam terhadap kesiapan mental dan ekonomi para pemohon. Padahal,

mengabulkan dispensasi tanpa mempertimbangkan aspek kesejahteraan berarti pengadilan ikut andil dalam melanggengkan lingkaran kemiskinan dan ketidaksiapan pengasuhan yang berujung pada tingginya angka perceraian di kemudian hari.

Jika dilakukan studi komparatif dengan negara berpenduduk mayoritas Muslim lainnya seperti Tunisia, Indonesia terlihat masih sangat longgar dalam mekanisme pemberian dispensasi usia nikah. Di Tunisia, melalui *Code of Personal Status* (Majalla), negara menerapkan verifikasi yang sangat berlapis dan melibatkan intervensi medis serta laporan sosial yang mendalam sebelum hakim memberikan izin perkawinan di bawah usia standar.

Pengadilan di Tunisia tidak hanya melihat alasan "mendesak" secara moral, tetapi juga melakukan audit terhadap prospek masa depan pasangan tersebut. Hal ini berbeda dengan praktik di Indonesia, di mana pembuktian di persidangan seringkali hanya bersifat formalitas melalui keterangan orang tua yang cenderung bersifat subjektif dan bias demi menutupi rasa malu keluarga.

Ketegasan sistem di Tunisia didorong oleh visi modernisasi hukum keluarga yang memposisikan negara sebagai pelindung utama hak-hak perempuan dan anak dari dominasi struktur patriarki yang seringkali memaksakan pernikahan dini. Di Indonesia, meskipun sudah ada kemajuan regulasi, namun dalam praktiknya negara (melalui pengadilan) masih sering kalah oleh tekanan opini publik dan norma agama lokal yang belum sinkron dengan visi kesehatan reproduksi modern.

### **3. Eskalasi Ekonomi Syariah: Menyoal Profesionalisme Hakim di Tengah Arus Modernisasi Bisnis**

Kewenangan absolut PA dalam menangani sengketa ekonomi syariah adalah mandat besar yang menuntut kapasitas intelektual tinggi. Secara teoretis, hal ini berkaitan dengan Teori Kepastian Hukum dari Jan M. Otto, di mana stabilitas pasar sangat bergantung pada

konsistensi putusan hakim. Namun, tantangan utama yang muncul adalah kesenjangan literasi antara dinamika industri keuangan syariah yang sangat cepat dengan pemahaman hakim yang terkadang masih terkungkung dalam teks-teks fiqh klasik tanpa kontekstualisasi ekonomi modern.

Fakta di lapangan menunjukkan bahwa sengketa perbankan syariah seringkali melibatkan instrumen yang rumit, seperti akad Musyarakah Mutanaqisah atau instrumen pasar modal syariah. Studi Kasus pada beberapa putusan kasasi menunjukkan bahwa pembatalan putusan PA sering terjadi karena hakim salah dalam melakukan konstruksi hukum terhadap kerugian bank atau nasabah.

Secara statistik, jumlah hakim yang memiliki sertifikasi ekonomi syariah yang mumpuni masih sangat terbatas. Perbandingannya dengan Commercial Court di London yang mampu menjadi pusat sengketa syariah dunia bukan karena aspek agamanya, melainkan karena keahlian teknis hakimnya dalam hukum bisnis. Pengadilan Agama harus segera bertransformasi; jika tidak, para pelaku usaha akan lebih memilih jalur arbitrase luar negeri, dan kewenangan absolut PA hanya akan menjadi catatan sejarah yang tidak memiliki daya tawar secara profesional.

#### **4. Digitalisasi Peradilan (*E-Court*): Efisiensi Teknis versus Marginalisasi Akses Keadilan**

Transformasi digital dalam sistem peradilan Indonesia, yang dimanifestasikan melalui platform *E-Court*, merupakan respons strategis Mahkamah Agung terhadap tuntutan modernitas peradilan yang berasaskan cepat, sederhana, dan biaya ringan. Secara teoretis, kebijakan ini berakar pada konsep *E-Justice*, sebuah paradigma hukum modern yang menekankan penggunaan teknologi informasi untuk meningkatkan transparansi dan akuntabilitas. Implementasi *E-Court* selaras dengan Teori Utilitarianisme Jeremy Bentham, yang memandang bahwa hukum dan institusinya harus memberikan

kegunaan (*utility*) sebesar-besarnya bagi masyarakat dengan meminimalkan hambatan birokrasi. Dalam konteks ini, digitalisasi bertujuan menghapus "sekat-sekat" fisik dan birokrasi yang selama ini menjadi celah terjadinya praktik koruptif, pungutan liar, dan inefisiensi waktu yang merugikan para pencari keadilan.

Secara yuridis, landasan platform ini diperkuat melalui Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) Nomor 1 Tahun 2019 yang kemudian diperbarui dengan PERMA Nomor 7 Tahun 2022. Regulasi ini mencakup administrasi perkara (*e-Filing*), pembayaran biaya perkara (*e-Payment*), pemanggilan pihak secara elektronik (*e-Summons*), hingga persidangan elektronik (*e-Litigation*). Dari perspektif Teori Hukum Pembangunan Mochtar Kusumaatmadja, teknologi di sini diposisikan sebagai sarana pembaruan masyarakat melalui pembaruan institusi hukum. Namun, tantangan fundamental muncul ketika struktur hukum digital yang canggih ini berhadapan dengan realitas sosiologis masyarakat Indonesia yang heterogen, di mana kesiapan teknologi tidak tersebar merata secara geografis maupun ekonomis.

Dalam aktualisasinya, digitalisasi peradilan memunculkan paradoks sosiologis yang dikenal sebagai *Digital Divide* atau jurang digital. Meskipun secara makro penggunaan *E-Court* terus meningkat, data statistik menunjukkan adanya disparitas yang tajam antara wilayah perkotaan dan perdesaan.

Ketimpangan ini menciptakan diskriminasi terselubung terhadap masyarakat kelas bawah yang gagap teknologi (*tech-illiterate*). Di wilayah-wilayah terpencil, akses terhadap infrastruktur elektronik seringkali menjadi hambatan utama. Data menunjukkan bahwa bagi warga yang tidak menggunakan jasa advokat, proses pendaftaran online seringkali dianggap sebagai beban tambahan daripada kemudahan. Fenomena ini mengarah pada apa yang oleh Lawrence M. Friedman disebut sebagai kegagalan sistem akibat

ketidaksiapan "budaya hukum" masyarakat dalam menerima substansi hukum baru. Digitalisasi yang seharusnya menjadi jembatan keadilan justru berisiko menjadi tembok baru bagi rakyat miskin yang tidak memiliki perangkat, sinyal internet, maupun kemampuan mengoperasikan aplikasi peradilan yang kompleks.

Secara kritis, kinerja pengadilan dalam mendorong efisiensi teknis terkadang melupakan aspek kemanusiaan dan aksesibilitas. Digitalisasi jangan sampai hanya menjadi alat "pencitraan modernitas" bagi Mahkamah Agung agar terlihat sejajar dengan peradilan global, sementara esensi akses keadilan (*access to justice*) bagi rakyat kecil yang buta teknologi terabaikan. Keadilan tidak boleh dikorbankan demi efisiensi statistik. Jika negara hanya menyediakan sistem tanpa menyediakan bantuan infrastruktur bagi pengguna, maka negara sedang melakukan pengabaian terhadap hak-hak warga negara kelas bawah. Fenomena ini berisiko menciptakan kelas "pencari keadilan digital" yang eksklusif, di mana hanya mereka yang memiliki modal teknologi dan finansial yang dapat merasakan kemudahan prosedur hukum.

Di Indonesia, bantuan hukum digital masih sangat bergantung pada Pos Bantuan Hukum (Posbakum) yang kapasitasnya terbatas dan seringkali kewalahan menangani antrean fisik. Minimnya keterlibatan pemerintah daerah dalam mendukung infrastruktur digital untuk keperluan hukum membuat beban ini sepenuhnya berada di pundak Mahkamah Agung. Padahal, akses keadilan adalah tanggung jawab negara secara kolektif. Tanpa adanya sinkronisasi antara pusat dan daerah dalam menyediakan titik-titik akses digital publik, sistem *E-Court* di Indonesia akan terus menjadi sistem yang elitis dan bias terhadap kelompok masyarakat tertentu saja.

## 5. Perlindungan Finansial Perempuan: Ironi Putusan yang Non-Eksekutabel

Tantangan terakhir yang tidak kalah krusial adalah jaminan hak-hak perempuan pasca-perceraian. Meskipun SEMA No. 3 Tahun 2018 memberikan instrumen bagi hakim untuk memutus nafkah mut'ah dan iddah secara otomatis (*ex-officio*), namun pada tahap aktualisasi, putusan tersebut seringkali hanya menjadi "kemenangan di atas kertas." Tidak adanya sistem eksekusi yang memaksa membuat mantan suami dengan mudah mengabaikan kewajibannya tanpa sanksi yang jelas.

Studi Kasus menunjukkan bahwa ribuan perempuan setiap tahunnya memenangkan hak nafkah di PA, namun tidak pernah menerima uang tersebut karena suami menghilang atau memanipulasi data penghasilan. Secara kritis, kinerja PA belum terintegrasi dengan sistem perbankan atau administrasi kependudukan. Perbandingannya dengan Malaysia, di mana Bahagian Sokongan Keluarga (BSK) memiliki kewenangan untuk melakukan *freezing order* atau pembekuan rekening suami yang mangkir dari kewajiban nafkah. Tanpa adanya daya paksa yang nyata, Peradilan Agama di Indonesia secara tidak langsung turut berkontribusi pada fenomena feminisasi kemiskinan. Diperlukan keberanian hukum untuk menciptakan sistem pemotongan gaji otomatis (*attachment of earnings*) agar keadilan bagi perempuan bukan sekadar retorika hukum dalam persidangan semata.

## DAFTAR PUSTAKA

- "Yurisdiksi Peradilan Militer dalam Kekuasaan Kehakiman di Indonesia." Artikel Ilmiah/Dokumen Publik. Diakses pada 7 April 2026.
- . *Hukum Progresif: Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*. Yogyakarta: Genta Publishing, 2009.
- "NOMOR 39 TAHUN 1999 Tentang Hak Asasi Manusia," n.d.
- Abdul Manan. *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Adila, Ulya, Oyo Sunaryo Mukhlas, and Ramdani Wahyu Sururie. "Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah Berdasarkan Peraturan Undang-Undang." *FALAH: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 6, no. 1 (2024): 26–35.
- Al-Faiz, Ahmad Amhar, dkk. "Penerapan Wasiat dalam Pembagian Harta Warisan Berdasarkan Tinjauan Yuridis." *CENDEKIA: Jurnal Penelitian dan Pengkajian Ilmiah* 2, no. 7 (2025).
- Ananda, Yopi. "Mahkamah Agung Tingkatkan Transparansi Peradilan Melalui Teknologi Digital." Jakarta: MARINews, 2025.
- Antara, Made. "Keragaman Budaya Indonesia Sumber Inspirasi Inovasi Industri Kreatif." *Artikel SENADA (Seminar Nasional Manajemen, Desain Dan Aplikasi Bisnis Teknologi)* (2018).
- Ariani, Taufiqoh Bina, dkk. "Peran Dan Implementasi Pengadilan Agama Dalam Melindungi Hak-Hak Perempuan Dan Anak Pasca Perceraian Melalui Putusan Pengadilan Agama Sebagai Upaya Pertahanan Ekonomi Keluarga." *ARBITER: Jurnal Ilmiah Magister Hukum* 6, no. 2 (2024).
- Arto, Mukti. *Peradilan Agama dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.

- Basarah, Mochamad. "Prospektif Sistem Peradilan Di Indonesia," 2000, 258–69.
- Bisri, Cik Hasan. *Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.
- Cahyani, Andi Intan. "Peradilan Agama sebagai Penegak Hukum Islam di Indonesia." *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* 6, no. 1 (2019).
- Dwi, Dwi Dasa Suryantoro. "Analisis Yuridis Wasiat Wajibah Dalam Kompilasi Hukum Islam." *ASASI: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 1 (2022).
- Fardayana, Taj Bahy, dan Mega Dewi Ambarwati. "Penyelesaian Sengketa Waris Pada Pengadilan Agama (Studi Putusan Pengadilan Agama SBY No. 3562/Pdt.G/PA.SBY/2023)." *Journal Justiciabelen (JJ)* 4, no. 01 (2024).
- Farhansyah, Muhamad Jaki, dan Deni Irawan. "Terhalangnya Waris Beda Agama Dalam Pandangan Maqashid Al-Syariah Putusan (Studi Analisa Putusan Pengadilan Agama Depok No. 0164/Pdt.P/2019/Pa.Dpk)." *Rayah Al-Islam* 7, no. 3 (2023).
- Fataruba, Sabri. "Kompetensi Absolut Pengadilan Agama Dan Kekhususan Beracaranya Pasca Amandemen Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama." *SASI* 22, no. 1 (2016).
- Firdaus, Rizky Chandra Wijaya, dkk. "Analisis Kewenangan Absolute Pengadilan Agama dalam Menyelesaikan Sengketa Ekonomi Syariah pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 93/PUU-X/2012." *Bandung Conference Series: Sharia Economic Law* 5, no. 2 (2025).
- Friedman, Lawrence M. *The Legal System: A Social Science Perspective*. New York: Russell Sage Foundation, 1975.

- Halimi, Moh. Zunaidi. "Kewenangan Mengadili Lembaga Peradilan di Indonesia dan Titik Singgung Pengadilan Umum Dengan Pengadilan Agama." *Volume 1*, nomor 1 (2024).
- Harahap, M. Yahya. *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2005),
- Harahap, M. Yahya. *Kedudukan, Kewenangan, dan Acara Peradilan Mahkamah Agung*. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Harahap, M. Yahya. *Kekuasaan Mahkamah Agung: Pemeriksaan Kasasi dan Peninjauan Kembali Perkara Perdata* (Jakarta: Sinar Grafika, 2016), lihat juga Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*. Yogyakarta: Liberty, 2010.
- Harahap, M. Yahya. *Ruang Lingkup Permasalahan Eksekusi Bidang Perdata*. Jakarta: Sinar Grafika, 2014.
- Harahap, M. Yahya. *Ruang Lingkup Permasalahan Eksekusi Bidang Perdata*. Jakarta: Sinar Grafika, 2016.
- Hasanah, Uswatun, dkk. "Penyelesaian Sengketa Akad Pembiayaan Di Pengadilan Agama." *Tadayun: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 3, no. 2 (2022).
- Hazairin. *Demokrasi Pancasila*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Herdawati, dan Muannif Ridwan. "Pengadilan Agama dan Kewenangannya." *Jurnal Indragiri* 2, no. 2 (2022).
- Iman, Rifqi Qowiyul. "The competence of Religious Court in Indonesia and Syahadah Istifadhah (Testimonium De auditu) in Case of Itsbat Waqf." *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 2 (2018).
- Indonesia. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.
- Intan Cahyani, Andi. "Peradilan Agama Sebagai Penegak Hukum Islam Di Indonesia." *Jurnal Al-Qada'u* 6, no. 1 (2019): 119–32.

- Jamilah, Risti, dkk. "Implementasi Peran Pengadilan Agama dalam Sistem Hukum di Indonesia." *IQTISHAD SHARIA: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah dan Keuangan Islam* 2, no. 2 (2024).
- Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2010.
- Kansil, C.S.T. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Kholeed, Badriyah. *Mekanisme Pengadilan Tata Usaha Negara (PTUN)*. Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2016.
- Khusnul Khuluq, M. "Keadilan, Kepastian, Dan Kemanfaatan Hukum: Mana Yang Harus Didahulukan?" Jakarta: MARINews, 2025.
- Kusumaatmadja, Mochtar. *Hukum, Masyarakat, dan Pembinaan Hukum Nasional*. Bandung: Binacipta, 1976.
- Lubis, Fauziah, dkk. "Upaya Hukum Banding Dalam Perkara Perceraian Menurut Hukum Acara Perdata." *Journal of Law and Social-Political Governance* 5, no. 2 (2025).
- Machmudin, Dudu Duswara. "Optimalisasi Peran Hakim Agung dalam Penyelesaian Pekara Kasasi dan Peninjauan Kembali." *Jurnal Konstitusi* 12, no. 2 (2015).
- Mahkamah Agung Republik Indonesia. *Laporan Tahunan Mahkamah Agung Tahun 2022*. Jakarta: Sekretariat Mahkamah Agung, 2023.
- Mahkamah Agung Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1985 tentang Mahkamah Agung, sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2004 dan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2009.
- Malik, Arif Jamaluddin, dan Cecep Soleh Kurniawan. "Hadith as Legal Basis in Judicial Decisions: Examining The Application of Hadith in Child Custody Cases at The High Religious Court of Surabaya." *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* 25, no. 1 (2025).

- Manan, Abdul. *Hukum Ekonomi Syariah dalam Perspektif Kewenangan Peradilan Agama*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Manan, Bagir. *Sistem Peradilan Modern dalam Perspektif Negara Hukum*. Yogyakarta: FH UII Press, 2007.
- Masita Wahid, Iyan. "Kontribusi Yurisprudensi Terhadap Perkembangan Hukum Islam Di Peradilan Agama Di Indonesia." Skripsi, Universitas Islam Indonesia, 2022.
- Mertokusumo, Sudikno. *Hukum Acara Perdata Indonesia* Yogyakarta: Liberty
- Mertokusumo, Sudikno. *Mengenal Hukum*. Yogyakarta: Liberty, 2005.
- Mertokusumo, Sudikno. *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Liberty, 2007.
- Mertokusumo, Sudikno. *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Liberty
- Mirwan, Ahmad. "Implementasi Pasal 82 UU No. 7 Tahun 1989 Pada Perkara Perceraian (Studi Kasus Pada Pengadilan Agama Klas 1. A Palu)." *Familia: Jurnal Hukum Keluarga* 1, no. 1 (2020).
- Mudzhar, M. Atho. "Perkembangan Peradilan Agama di Indonesia." *Jurnal Al-Ahkam* (2013).
- Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 52–53; M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2007),
- Muharram, Dliya Ul. "Penerapan Asas Personalitas Keislaman Dalam Proses Penyelesaian Sengketa Perbankan Syari'ah Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 93/PUU-X/2012." *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 5, no. 01 (2021).
- Mujahidin, Ahmad. *Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2008.
- Muttaqin, Zedi, dan Siti Urwatul Usqak. "Proses Penyelesaian Sengketa Pembagian Kasus Harta Gono Gini Akibat Perceraian Pasangan

- Suami Istri di Pengadilan Agama Mataram." *CIVICUS: Pendidikan-Penelitian-Pengabdian Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan* 8, no. 2 (2020).
- Nainggolan, Maulina Roma Yanti, dkk. "Negara Hukum, Sumber Hukum, Eksistensi, Kedudukan dan Susunan Pengadilan Tata Usaha." *Volume 1*, nomor 2 (2024).
- Nugraha, Xavier, dkk. "Lampau Dan Sekarang: Analisis Kompetensi Absolut Dalam Perselisihan Hak Pada Pengadilan Agama." *Mizan: Journal of Islamic Law* 4, no. 2 (2020).
- Nugraheni, Aprilia Putri, dkk. "Upaya Hukum Banding dan Tantangan Penerapan Asas Paradilan Sederhana, Cepat, dan Biaya Ringan." *Jurnal Kebijakan Reformasi Hukum* 10, no. 1 (2026).
- Nurlaelawati, Euis. *Modernizing Family Law: The Reform of Muslim Family Law in Indonesia*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Nursalam, Nursalam, dkk. "Peradilan Agama di Indonesia Pasca UU Nomor 50 Tahun 2009 Tentang Perubahan Kedua Atas UU Nomor 7 Tahun 1989." *AHKAM* 3, no. 2 (2024).
- Online, Tlim Hukum. "Perlindungan HAM Dalam Pasal 28A Sampai 28J UUD 1945." *HukumOnline.com*, n.d.
- PA Bima. "Kedudukan, Tugas Pokok dan Fungsi Pengadilan Agama." Diakses pada 7 April 2026.
- Pramono, Budi. *Peradilan Militer Di Indonesia*. Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2020.
- PTA Papua Barat. "Fungsi Tugas dan Yurisdiksi Pengadilan." Diakses pada 7 April 2026.
- Putri, Tiara Dea Ananda, dan Rizal Muhammad Faisal. "Peradilan Agama di Indonesia." *Jurnal Penelitian Hukum dan Peradilan* 2, no. 2 (2024).

- Qosim, Sarah, dkk. "Disparitas Putusan Peradilan Agama terhadap Wasiat Wajibah Anak Angkat." *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i* 9, no. 5 (2022).
- Rachman, Moch Fachril Faizal, dan Husni Syawali. "Gugatan Akibat Penguasaan Harta Warisan oleh Salah Satu Ahli Waris Secara Melawan Hukum berdasarkan KUHPerdata dan Hukum Islam." *Bandung Conference Series: Law Studies* 2, no. 2 (2022).
- Radbruch, Gustav. *Legal Philosophy*, terj. Kurt Wilk. Cambridge: Harvard University Press, 1950,
- Rahardjo, Satjipto. *Hukum dan Perubahan Sosial*. Bandung: Alumni, 1983.
- Rasyid, Abdul, dan Tiska Andita Putri. "Kewenangan Lembaga Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah." *Jurnal Yudisial* 12, no. 2 (2019).
- Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama
- Rofiq, M. Khoirur. "Dinamika Sengketa Perdata Islam di Pengadilan Agama Daerah Istimewa Yogyakarta." *An-Nawa: Jurnal Studi Islam* 3, no. 1 (2021).
- Salim, H. S. *Penerapan Hukum Formil di Pengadilan Agama*. Jakarta: Rajawali Pers, 2020.
- Salma, Salma, dan Agustiar Agustiar. "Konstruksi Toleransi Beragama Dalam Wasiat Wajibah Melalui Penerapan Maqasid Al-Syari'ah." *Jurnal Yudisial* 15, no. 2 (2023).
- Shohib Daulah, Mukhamad. "Hukum Islam: Konsep, Sumber, Dan Penerapannya Dalam Kehidupan Modern." Cirebon: Pkbh Uinssc, 2025.
- Sitorus, Syahrul. "Upaya Hukum Dalam Perkara Perdata." *Jurnal Hikmah* 15, no. 1 (2018).

- Suadi, Ahmad. "Peranan Peradilan Agama Dalam Melindungi Hak Perempuan dan Anak Melalui Putusan Yang Memihak dan Dapat Dilaksanakan." *Jurnal Hukum dan Peradilan* 7, no. 3 (2018).
- Subihat, Ihat. "Sistem Peradilan Di Indonesia Berdasarkan Uud Negara Republic Indonesia Tahun 1945." *Jurnal Yustitia* 4, no. 1 (2018).
- Sudarmanto, Kuku. *Sistem Peradilan di Indonesia: Antara Sanubari dan Regulasi*. Jakarta Selatan: Damera Pres, 2022.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Syarifuddin. "Eksistensi Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional." *Jurnal Hukum dan Peradilan* (2016).
- Syukri, Muhammad, dkk. "Eksekusi Terhadap Putusan Hakim Yang Telah Berkekuatan Hukum Tetap Dalam Perkara Faraid di Mahkamah Syar'iyah Jantho." *Syiah Kuala Law Journal* 2, no. 3 (2018).
- Tohari, Ahmad Ahsin. *Komisi Yudisial dan Reformasi Peradilan*. Jakarta: ELSAM, 2004.
- Tony Prayogo, R. "Penerapan Asas Kepastian Hukum Dalam Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2011 Tentang Hak Uji Materiil Dan Dalam Pedoman Beracara Dalam Pengujian Undang-Undang ( The Implementation Of Legal Certainty Principle In Supreme Court Regulation Number 1 OF 20." *Jurnal Legislasi Indonesia* 13, no. 02 (2016): 191–201.
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.
- Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

United Nations Office on Drugs and Crime, *Resource Guide on Strengthening Judicial Integrity and Capacity*, Vienna: UNODC, 2011

Yassir, Muhammad, dkk. "Analisis Ex Officio dan Perlindungan Hukum di Pengadilan Agama (Studi Putusan PA Jember Nomor 1323/Pdt.G/2024/PA.Jr)." *Jurnal Al-Fawa'id: Jurnal Agama dan Bahasa* 15, no. 1 (2025).

Yuniardi, Silvi. "Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah Berdasarkan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah Pasca Keputusan Mahkamah Konstitusi No 93/PUU-X/2012." *Nurani Hukum* 2, no. 2 (2020).

Zuhriah, Erfaniah. "One Roof System Lembaga Peradilan Agama di Bawah Kekuasaan Mahkamah Agung." *Volume 1*, nomor 2 (2010).



# **HUKUM KELUARGA ISLAM SEBAGAI BAGIAN DARI HUKUM NASIONAL**

**Oleh: Hamdan Arief Hanif, S.H., M.H.**

## **6.1. Konsep dan Ruang Lingkup Hukum Keluarga Islam**

Hukum Keluarga Islam merupakan bagian dari hukum Islam yang mengatur hubungan antarindividu dalam lingkup keluarga, baik yang terbentuk melalui perkawinan, hubungan darah (*nasab*), maupun hubungan hukum lainnya seperti perwalian dan waris. Dalam literatur klasik, hukum ini dikenal dengan istilah *al-ahwal al-syakhshiyyah*, yaitu hukum yang berkaitan dengan status personal seseorang dalam kehidupan keluarga (Ramzi, 2022).

Secara konseptual, hukum keluarga Islam tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga sarat dengan nilai moral, sosial, dan spiritual. Hal ini karena keluarga dalam Islam dipandang sebagai institusi sakral yang bertujuan mewujudkan kehidupan yang harmonis (*sakinah, mawaddah, rahmah*) serta menjadi sarana ibadah kepada Allah (Syarifuddin, 2021). Oleh sebab itu, hubungan dalam keluarga tidak semata-mata kontraktual, melainkan juga bernilai ibadah dan tanggung jawab keagamaan.

Dasar hukum Hukum Keluarga Islam bersumber dari Al-Qur'an, Hadis, ijma', dan ijtihad. Al-Qur'an memberikan pengaturan prinsipil mengenai perkawinan, perceraian, dan warisan, sedangkan Hadis menjelaskan praktiknya secara rinci (Zuhaili, 2019). Sementara itu, ijtihad ulama berperan penting dalam menjawab persoalan kontemporer, sehingga hukum keluarga tetap relevan dengan perkembangan zaman (Aziz, 2022).

Dalam konteks Indonesia, hukum keluarga Islam telah menjadi bagian dari hukum nasional melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), sehingga memiliki kekuatan hukum positif yang mengikat umat Islam (Anshori, 2020).

### **1. Prinsip dan Karakteristik Hukum Keluarga Islam**

Hukum Keluarga Islam memiliki sejumlah prinsip yang menjadi fondasi dalam pengaturannya. Pertama, prinsip keadilan, yaitu setiap anggota keluarga memiliki hak dan kewajiban yang harus dipenuhi secara proporsional (Sabiq, 2020). Kedua, prinsip kemaslahatan (*maslahah*), yang menempatkan kesejahteraan keluarga sebagai tujuan utama hukum (Al-Syatibi, 2018). Ketiga, prinsip keseimbangan, yakni adanya hubungan timbal balik antara hak dan kewajiban suami, istri, dan anak (Qardhawi, 2019). Selain itu, hukum keluarga Islam memiliki karakteristik khas, yaitu bersifat religius, karena bersumber dari wahyu; moralistik, karena mengandung nilai etika; serta fleksibel, karena dapat berkembang melalui ijtihad (Aziz, 2022). Fleksibilitas ini memungkinkan hukum keluarga Islam beradaptasi dengan perubahan sosial tanpa kehilangan prinsip dasarnya.

Karakteristik lain adalah orientasinya pada perlindungan terhadap pihak yang lemah, seperti perempuan dan anak. Hal ini terlihat dari adanya ketentuan nafkah, hak asuh anak, serta larangan perlakuan zalim dalam rumah tangga (Nasution, 2021). Dengan demikian, hukum keluarga Islam tidak hanya mengatur hubungan

formal, tetapi juga menjaga keadilan dan keharmonisan dalam keluarga.

## **2. Ruang Lingkup Hukum Keluarga Islam**

Ruang lingkup Hukum Keluarga Islam mencakup seluruh aspek kehidupan keluarga sejak pembentukan hingga berakhirnya hubungan keluarga. *Pertama*, aspek perkawinan (nikah), yang meliputi syarat dan rukun nikah, mahar, wali, serta larangan perkawinan. Perkawinan dalam Islam bertujuan membentuk keluarga yang harmonis dan menjaga keturunan (Huda, 2020). *Kedua*, aspek hubungan suami-istri, yang mencakup hak dan kewajiban masing-masing, seperti kewajiban nafkah, perlindungan, serta hubungan yang dilandasi kasih sayang dan penghormatan (Syarifuddin, 2021). *Ketiga*, aspek perceraian, yang meliputi *talak*, *khulu'*, dan *fasakh*, sebagai jalan terakhir dalam menyelesaikan konflik rumah tangga (Rahman, 2020). *Keempat*, aspek iddah dan rujuk, yang berfungsi menjaga kejelasan nasab dan memberikan kesempatan rekonsiliasi antara pasangan (Karim, 2021). *Kelima*, aspek nasab, perwalian, dan *hadhanah*, yang mengatur hubungan orang tua dan anak serta perlindungan terhadap anak (Nasution, 2021). *Keenam*, aspek waris (*faraid*), yang mengatur pembagian harta peninggalan secara adil sesuai ketentuan syariat (Zuhaili, 2019).

Secara keseluruhan, ruang lingkup tersebut menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam merupakan sistem yang komprehensif dalam mengatur kehidupan keluarga, dengan tujuan utama menjaga keturunan, keharmonisan, dan stabilitas sosial.

## **6.2. Hukum Keluarga Islam dalam Sistem Hukum Nasional**

### **1. Integrasi Hukum Keluarga Islam dalam Hukum Nasional**

Hukum keluarga Islam di Indonesia telah mengalami proses integrasi yang panjang ke dalam sistem hukum nasional. Integrasi ini tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga institusional, di mana hukum

Islam diakomodasi dalam peraturan perundang-undangan dan lembaga peradilan negara. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam, khususnya dalam bidang keluarga, memiliki posisi strategis dalam sistem hukum nasional Indonesia yang menganut prinsip pluralisme hukum (Anshori, 2020).

Secara historis, integrasi hukum keluarga Islam telah berlangsung sejak masa kolonial melalui pengakuan terhadap hukum Islam bagi penduduk pribumi Muslim. Setelah kemerdekaan, pengakuan ini semakin diperkuat melalui berbagai regulasi yang menjadikan hukum keluarga Islam sebagai bagian dari hukum positif yang berlaku khusus bagi umat Islam (Syarifuddin, 2021).

## **2. Undang-Undang Perkawinan**

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan merupakan tonggak penting dalam integrasi hukum keluarga Islam ke dalam hukum nasional. Undang-undang ini berlaku secara umum bagi seluruh warga negara Indonesia, namun secara substansi banyak mengadopsi prinsip-prinsip hukum Islam, khususnya terkait perkawinan bagi umat Islam (Anshori, 2020).

Hal ini dapat dilihat dari ketentuan bahwa perkawinan sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya (Pasal 2 ayat 1). Ketentuan ini secara implisit memberikan legitimasi terhadap hukum Islam sebagai dasar sahnya perkawinan bagi umat Islam (Ramzi, 2022). Selain itu, pengaturan mengenai poligami, batas usia perkawinan, serta perceraian juga menunjukkan adanya pengaruh kuat dari konsep fikih Islam, meskipun telah disesuaikan dengan prinsip-prinsip modern seperti perlindungan perempuan dan anak (Sabiq, 2020). Undang-undang ini juga menekankan pentingnya pencatatan perkawinan sebagai bentuk perlindungan hukum, yang merupakan hasil integrasi antara norma agama dan kebutuhan administrasi negara modern (Nasution, 2021).

### **3. Kompilasi Hukum Islam (KHI)**

Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan bentuk kodifikasi hukum keluarga Islam yang secara khusus berlaku bagi umat Islam di Indonesia. KHI ditetapkan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 dan menjadi pedoman bagi hakim di lingkungan Peradilan Agama dalam menyelesaikan perkara keluarga Islam (Syarifuddin, 2021).

KHI mengatur tiga bidang utama, yaitu:

- a. Hukum perkawinan
- b. Hukum kewarisan
- c. Hukum perwakafan

Keberadaan KHI sangat penting karena memberikan kepastian hukum dan keseragaman dalam penerapan hukum keluarga Islam di Indonesia. Sebelum adanya KHI, hakim sering merujuk pada berbagai kitab fikih yang beragam, sehingga berpotensi menimbulkan perbedaan putusan (Anshori, 2020). Selain itu, KHI juga mencerminkan hasil ijtihad ulama Indonesia yang telah disesuaikan dengan kondisi sosial budaya masyarakat Indonesia. Misalnya, pengaturan mengenai pembagian waris dan kedudukan anak angkat menunjukkan adanya adaptasi terhadap kebutuhan masyarakat modern (Aziz, 2022).

### **4. Peradilan Agama**

Peradilan Agama merupakan institusi penting dalam mengimplementasikan hukum keluarga Islam dalam sistem hukum nasional. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama, lembaga ini memiliki kewenangan untuk menangani perkara-perkara tertentu bagi umat Islam, seperti:

- a. Perkawinan
- b. Perceraian
- c. Waris
- d. Wasiat
- e. Hibah
- f. Wakaf

Kewenangan ini menunjukkan bahwa negara secara formal memberikan ruang bagi hukum keluarga Islam untuk diterapkan melalui mekanisme peradilan (Nasution, 2021). Peradilan Agama juga berperan sebagai mediator dalam menyelesaikan konflik keluarga melalui upaya damai sebelum menjatuhkan putusan. Hal ini sejalan dengan prinsip Islam yang mengutamakan perdamaian dalam penyelesaian sengketa keluarga (Rahman, 2020). Dengan demikian, keberadaan Peradilan Agama memperkuat posisi hukum keluarga Islam sebagai bagian integral dari sistem hukum nasional, tidak hanya dalam aspek normatif tetapi juga dalam praktik penegakan hukum.

### **6.3. Tantangan dan Prospek Hukum Keluarga Islam**

Implementasi hukum keluarga Islam di Indonesia menghadapi berbagai tantangan yang bersifat struktural, kultural, maupun normatif. Tantangan ini muncul sebagai konsekuensi dari dinamika masyarakat modern serta karakter sistem hukum Indonesia yang pluralistik.

#### **1. Dualisme dan Pluralitas Hukum**

Salah satu tantangan utama adalah adanya dualisme bahkan pluralisme hukum dalam sistem hukum nasional. Indonesia mengenal keberadaan hukum agama, hukum adat, dan hukum Barat yang berjalan secara bersamaan. Kondisi ini seringkali menimbulkan konflik norma dan perbedaan dalam penerapan hukum keluarga, terutama dalam perkara-perkara seperti perkawinan, perceraian, dan warisan (Hazairin, 1982). Sebagai contoh, dalam praktik pembagian warisan, hukum Islam memiliki ketentuan yang baku, namun dalam beberapa masyarakat masih dipengaruhi oleh hukum adat yang menekankan prinsip musyawarah atau kesetaraan pembagian. Hal ini dapat menimbulkan ketegangan antara norma agama dan praktik sosial (Mudzhar, 2012). Selain itu, perbedaan yurisdiksi antara Peradilan Agama dan Peradilan Umum juga dapat menimbulkan kebingungan

dalam penyelesaian sengketa keluarga. Dengan demikian, pluralitas hukum di satu sisi memberikan fleksibilitas, namun di sisi lain menimbulkan tantangan dalam menciptakan kepastian hukum dan keseragaman putusan.

## **2. Isu Gender dan Keadilan Substantif**

Tantangan berikutnya adalah munculnya kritik terhadap beberapa ketentuan hukum keluarga Islam dari perspektif kesetaraan gender. Isu ini terutama berkaitan dengan:

- a. Poligami
- b. Pembagian waris
- c. Kedudukan suami sebagai kepala keluarga
- d. Hak talak yang lebih dominan pada laki-laki

Dalam perspektif modern, ketentuan tersebut sering dianggap belum sepenuhnya mencerminkan prinsip keadilan gender, sehingga memunculkan perdebatan akademik dan sosial (Mudzhar, 2012).

Namun demikian, sebagian ulama dan sarjana hukum Islam berpendapat bahwa ketentuan tersebut harus dipahami dalam konteks *maqashid al-shari'ah*, yaitu untuk mewujudkan keadilan substantif, bukan sekadar kesetaraan formal. Oleh karena itu, diperlukan reinterpretasi hukum melalui pendekatan kontekstual agar tetap relevan dengan nilai-nilai keadilan modern tanpa meninggalkan prinsip syariat (Auda, 2008).

## **3. Perkembangan Sosial dan Teknologi**

Perubahan sosial yang cepat, termasuk globalisasi dan perkembangan teknologi, juga menjadi tantangan besar bagi hukum keluarga Islam. Fenomena seperti:

- a. Pernikahan lintas negara
- b. Pernikahan daring (*online*)
- c. Teknologi reproduksi (bayi tabung, donor sperma)

Perubahan pola relasi keluarga modern menuntut adanya pembaruan hukum yang responsif dan adaptif (Syarifuddin, 2014).

Selain itu, meningkatnya kesadaran hukum masyarakat juga mendorong tuntutan terhadap perlindungan hak-hak individu, khususnya perempuan dan anak. Hal ini mengharuskan hukum keluarga Islam untuk terus berkembang agar mampu menjawab kebutuhan masyarakat kontemporer.

#### **6.4. Prospek Pengembangan Hukum Keluarga Islam**

Meskipun menghadapi berbagai tantangan, hukum keluarga Islam memiliki prospek yang sangat besar untuk terus berkembang dan berkontribusi dalam sistem hukum nasional. Hal ini didukung oleh fleksibilitas hukum Islam serta relevansinya dengan nilai-nilai masyarakat Indonesia.

##### **1. Reformasi Regulasi dan Legislasi**

Salah satu peluang utama adalah melalui reformasi regulasi. Pembaruan hukum keluarga Islam diperlukan agar lebih responsif terhadap perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat. Misalnya, revisi terhadap Undang-Undang Perkawinan dan penguatan Kompilasi Hukum Islam dapat dilakukan untuk meningkatkan perlindungan terhadap perempuan dan anak (Abdurrahman, 2010).

Reformasi ini juga dapat mencakup harmonisasi antara hukum Islam dan hukum nasional, sehingga tercipta sistem hukum yang lebih konsisten dan tidak saling bertentangan. Dengan demikian, hukum keluarga Islam dapat terus berperan sebagai bagian integral dari hukum nasional yang modern dan progresif.

##### **2. Pendekatan *Maqasid Al-Shari'ah***

Pendekatan *maqashid al-shari'ah* menjadi salah satu metode yang sangat potensial dalam pengembangan hukum keluarga Islam. Pendekatan ini menekankan pada tujuan utama syariat, yaitu kemaslahatan manusia, seperti perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (Auda, 2008).

Dengan menggunakan pendekatan ini, hukum keluarga Islam dapat dikembangkan secara lebih kontekstual dan fleksibel. Misalnya, dalam isu gender, pendekatan *maqashid* memungkinkan reinterpretasi hukum yang lebih adil tanpa mengabaikan prinsip dasar syariat. Pendekatan ini juga dapat menjadi jembatan antara tradisi klasik dan kebutuhan modern.

Selain itu, *maqashid al-shari'ah* memberikan kerangka metodologis yang kuat bagi para pembuat kebijakan dan hakim dalam mengambil keputusan yang berorientasi pada keadilan substantif (Auda, 2008).

### **3. Digitalisasi dan Modernisasi Layanan Hukum**

Perkembangan teknologi informasi membuka peluang besar bagi modernisasi layanan hukum keluarga Islam. Digitalisasi dapat meningkatkan efisiensi, transparansi, dan aksesibilitas layanan hukum, khususnya di lingkungan Peradilan Agama.

Contohnya adalah:

- a. Sistem *e-court* untuk pendaftaran perkara
- b. Sidang daring (*online*)
- c. Digitalisasi dokumen hukum
- d. Layanan konsultasi hukum berbasis teknologi

Inovasi ini tidak hanya mempermudah masyarakat dalam mengakses layanan hukum, tetapi juga meningkatkan kualitas pelayanan peradilan (Bisri, 2003).

Selain itu, digitalisasi juga dapat mendukung penyebaran informasi hukum kepada masyarakat secara lebih luas, sehingga meningkatkan kesadaran hukum dan kepatuhan terhadap hukum keluarga Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman. 2010. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Akademika Pressindo: Jakarta.
- Ali, Zainuddin. 2016. *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Sinar Grafika: Jakarta.
- Anshori, Abdul Ghofur. 2020. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Perspektif Fikih dan Hukum Positif*. UII Press: Yogyakarta.
- Auda, Jasser. 2008. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. IIIT: London.
- Aziz, Abdul. 2022. *Reformasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia*. Kencana: Jakarta.
- Bisri, Cik Hasan. 2003. *Peradilan Agama di Indonesia*. RajaGrafindo Persada: Jakarta.
- Esposito, John L. 2001. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse University Press: New York.
- Hadikusuma, Hilman. 2015. *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, dan Hukum Agama*. Mandar Maju: Bandung.
- Hazairin. 1982. *Hukum Kekeluargaan Nasional*. Tintamas: Jakarta.
- Huda, Miftahul. 2020. *Hukum Keluarga Islam: Teori dan Praktik di Indonesia*. Pustaka Pelajar: Yogyakarta.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oneworld Publications: Oxford.
- Manan, Abdul. 2017. *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*. Kencana: Jakarta.
- Mudzhar, M. Atho. 2012. *Islam dan Hukum di Indonesia*. INIS: Jakarta.
- Nasution, Khoiruddin. 2021. *Hukum Keluarga Islam di Indonesia*. Rajawali Pers: Jakarta.
- Qardhawi, Yusuf al-. 2019. *Fiqh al-Usrah al-Muslimah*. Maktabah

Wahbah: Kairo.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press: Chicago.

Sabiq, Sayyid. 2008. *Fiqh al-Sunnah*. Dar al-Fikr: Beirut.

Syaukani, Imam. 2017. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. RajaGrafindo Persada: Jakarta.

Syarifuddin, Amir. 2014. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*. Kencana: Jakarta.

Zuhaili, Wahbah az-. 2006. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Dar al-Fikr: Damaskus.



# **HUKUM EKONOMI SYARIAH DALAM REGULASI NASIONAL**

**Oleh: Andre Zanj Deananda, S.H., M.H.**

## **7.1. Landasan Konstitusional**

Sebagai negara hukum, mengakibatkan seluruh kebijakan dan tindakan harus berjalan dan sesuai dengan pengaturan hukum yang berlaku. Indonesia sendiri menganut *stufenbau theory* dari Hans Kelsen yang mana sistem hukum harus berjenjang. Hans Kelsen menggambarkan sistem hukum dengan bentuk piramida. Dimana sistem hukum itu harus berjenjang, yang berimplikasi dimana hukum yang paling tinggi menjadi sumber bagi hukum yang berada di bawahnya. Hal tersebut menyebabkan hukum yang lebih rendah harus sesuai dengan hukum yang berada di atas, dengan kata lain tidak boleh bertentangan.

UUD 1955 sebagai konstitusi Negara Kesatuan Republik Indonesia menjadi hukum tertinggi dalam sistem hukum di Indonesia. Dengan begitu, UUD 1945 menjadi dasar bagi seluruh peraturan yang ada di Indonesia, baik terkait pembentukan Undang-Undang, Peraturan Presiden, Peraturan Pemerintah, hingga Peraturan Daerah.

Dalam aspek Hukum Ekonomi Syariah, UUD 1945 juga menjadi landasan dasar keberlakuan mengenai pengaturan hukum tersebut.

Hukum ekonomi syariah sendiri merupakan bentuk kegiatan ekonomi yang bukan hanya dilakukan individu atau kelompok Muslim, namun juga suatu bentuk tingkah laku kegiatan yang berlandaskan dengan syariah (Havis Aravik, 2016). Kegiatan ekonomi sendiri dapat dicontohkan seperti praktek perdagangan, penyewaan, investasi, dan lain-lain yang sesuai dengan ajaran dan prinsip-prinsip Islam.

Pada landasan konstitusional di Indonesia, Hukum Ekonomi Syariah sendiri sudah terdapat pengaturan mengenai keberadaannya. Hal tersebut dapat tercermin dalam pasal 29 ayat (2) dan pasal 33 ayat (1) UUD 1945. Pada pasal 29 ayat (2) menjelaskan mengenai negara menjamin setiap negara untuk memeluk agama dan menjalankan ajaran agamanya. Hal tersebut menandakan bahwa ekonomi syariah sendiri telah dilindungi secara konstitusional sebagai bagian dari upaya menjalankan perintah dari Tuhan. Sementara pada pasal 33 ayat (1) menjelaskan bahwasanya seluruh kegiatan perekonomian disusun berdasarkan dengan asas kekeluargaan. Hal itu sejalan dengan prinsip Islam yang menolak segala sesuatu hal yang bertentangan dengan asas tersebut seperti melakukan eksploitasi (riba), mendorong keadilan yang bersifat distributif, dan mengutamakan kemaslahatan bersama (UUD 1945, Pasal 29 ayat 2).

Tidak hanya pada aspek konstitusional, Hukum Ekonomi Syariah keberadaannya juga dilandasi dengan nilai-nilai Pancasila, khususnya pada sila ke-1 dan sila ke-5. Pada sila ke-1 yang berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa” berimplikasi pada bahwa ajaran yang dibawa oleh Tuhan (Islam) harus dipatuhi dan dijalankan, termasuk pada aspek muamalah (ekonomi). Sedangkan pada sila ke-5 yang berbunyi “Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia” sejalan dengan prinsip ekonomi syariah. Dimana pada ekonomi syariah mengajarkan pembagian yang adil, mendorong distribusi kekayaan (zakat, wakaf,

infaq, sedekah), penolakan pada hal-hal yang bersifat eksploitasi seperti Tindakan penipuan (gharar) dan spekulasi yang berlebihan (riba).

Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia dalam penerapannya memiliki landasan baik secara konstitusional maupun secara filosofis, yang mana bersumber dari UUD 1945 dan dasar negara kita yaitu Pancasila. Dengan kata lain, keberadaan hukum ekonomi syariah tidak hanya sah secara hukum, melainkan juga sesuai dengan cita-cita negara dalam mewujudkan perekonomian yang adil, jujur, dan berorientasi pada kemaslahatan umat manusia.

## **7.2. Pengakuan Dalam Peraturan Perundang-Undangan**

Pada peraturan perundang-undangan, sudah terdapat banyak aspek hukum ekonomi syariah yang telah diatur dalam hukum positif di Indonesia. Pertama, terdapat peraturan mengenai Perbankan Syariah yaitu pada Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Secara garis besar, UU tersebut mengatur mengenai jenis-jenis Bank Syariah, akad-akad yang dapat digunakan oleh Bank Syariah, mengatur mengenai produk yang dapat ditawarkan oleh pihak perbankan, lalu terkait kegiatan usahanya, serta menetapkan mekanisme pengawasan syariah melalui Dewan Pengawas Syariah (DPS). Keberadaan UU ini untuk memastikan agar setiap perbankan syariah yang ada di Indonesia menjalankan usahanya sesuai dengan prinsip-prinsip syariah (UU No. 21 Tahun 2008).

Pengaturan lainnya terkait hukum ekonomi syariah yaitu pengaturan mengenai sukuk yang terdapat pada Undang-Undang No.19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN). Sukuk sendiri merupakan bentuk lain dari obligasi atau sering disebut juga dengan obligasi syariah. UU ini bertujuan untuk memberi landasan hukum bagi pemerintah dalam menerbitkan SBSN, mengatur terkait akad-akad yang dapat digunakan pada sukuk, serta mengatur

terkait penggunaan dana untuk pembiayaan proyek negara yang dikeluarkan produk sukuknya. Keberadaan UU ini untuk memastikan bahwa negara dapat menerima pembiayaan tanpa harus bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah (UU No.19 Tahun 2008).

Selain mengukur kedua hal tersebut, terdapat pula pengaturan mengenai pengelolaan zakat dan wakaf. Terkait pengaturan mengenai zakat tertuang dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat dan untuk wakaf diatur pada Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Tujuan diaturnya zakat dan wakaf dalam hukum nasional yaitu untuk memastikan baik zakat maupun wakaf dapat dikelola secara teratur, profesional, dan memiliki kepastian hukum sehingga mampu memberikan kemaslahatan bagi masyarakat.

Pada regulasi/hukum nasional, pemerintah juga telah membuat aturan perihal jika suatu saat terjadi sengketa terkait hukum ekonomi syariah. Hal tersebut tertuang dalam Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 jo. Undang-Undang No. 50 Tahun 2009 tentang Peradilan Agama. Pada UU No. 3 Tahun 2006 dijelaskan bahwasanya kewenangan absolut Peradilan Agama diperluas, dimana sebelumnya hanya dapat menangani perkawinan, kewarisan, wasiat, hibah, sedekah dan wakaf (UU No.7 Tahun 1989, Pasal 49), menjadi bertambah dimana Peradilan Agama berwenang pula menyelesaikan sengketa terkait hukum ekonomi syariah (UU No. 3 Tahun 2006, Pasal 49).

Selain pengaturan dalam peraturan dalam UU, hukum ekonomi syariah sendiri juga diatur dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). KHES sendiri terbentuk atas dasar Peraturan Mahkamah Agung No. 2 Tahun 2008. KHES dibuat sebagai pedoman hukum materiil bagi hakim dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syariah. KHES juga dibuat agar tidak terjadi kekosongan hukum yang sebelumnya dalam peraturan perundang-undangan. Dibuatnya KHES juga bertujuan agar terjadi keseragaman hukum agar tidak terjadi perbedaan putusan

antar tiap pengadilan, dan menyediakan landasan hukum yang jelas serta sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.

### **7.3. Peran Lembaga Pengawas**

Pada sistem ekonomi syariah di Indonesia, terdapat beberapa lembaga yang memiliki peran dan fungsi penting terkait pengaturan, pengawasan dan pengoperasionalan. Lembaga pertama yaitu Otoritas Jasa Keuangan (OJK). OJK yang terbentuk pada tahun 2011 mempunyai peran mengatur dan mengawasi seluruh kegiatan pada sektor jasa keuangan di Indonesia. Tidak hanya jasa keuangan konvensional, melainkan pula jasa keuangan syariah seperti perbankan syariah, asuransi syariah, dan pasar modal syariah (UU No. 21 Tahun 2011, Pasal 6).

Pada konteks ekonomi syariah, OJK berperan dalam memastikan setiap lembaga keuangan syariah menjalankan seluruh kegiatan usahanya sesuai dengan prinsip kehati-hatian, transparansi dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Selain fungsi tersebut, OJK juga berperan dalam menjaga stabilitas ekonomi nasional dan melindungi kepentingan konsumen (UU No. 21 Tahun 2011, Pasal 6).

Selain OJK, terdapat pula lembaga lain yaitu Bank Indonesia (BI). BI merupakan bank sentral yang memiliki peran antara lain menetapkan dan melaksanakan kebijakan moneter, baik pada sistem keuangan konvensional maupun sistem keuangan syariah. Bank Indonesia sendiri telah mengembangkan berbagai instrumen moneter berbasis syariah seperti Sertifikat Bank Indonesia Syariah (SBIS) dan Sukuk Bank Indonesia (SukBI), mengatur dan menjaga sistem pembayaran, serta menjaga stabilitas nilai rupiah. Pada prakteknya, BI juga telah mendorong pengembangan ekonomi syariah melalui kebijakan-kebijakan yang mendukung pertumbuhan pada sektor tersebut (UU No. 23 Tahun 1999, Pasal 7).

Adapula Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) yang merupakan lembaga di bawah naungan MUI yang berperan dalam memberikan fatwa terkait kegiatan dan produk-produk yang akan dikeluarkan oleh lembaga keuangan syariah di Indonesia. Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI menjadi pedoman bagi setiap lembaga keuangan syariah dalam menjalankan operasionalnya agar selalu sejalan dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Selain mengeluarkan fatwa, DSN-MUI juga dapat bekerjasama dengan OJK dan BI dalam mengeluarkan peraturan terkait ekonomi syariah. Hal tersebut dimaksudkan agar apa yang dikehendaki oleh regulator sesuai dengan prinsip-prinsip syariah yang ada (MUI, 2006).

Keberadaan ketiga lembaga tersebut baik OJK, BI, maupun DSN-MUI menunjukkan bahwa sistem ekonomi syariah di Indonesia didukung oleh lembaga-lembaga yang komprehensif baik dari sisi pengaturan dan pengawasannya. OJK dan BI yang berperan sebagai penjaga stabilitas serta kepatuhan sistem keuangan, sementara DSN-MUI yang memastikan kesesuaian dengan prinsip-prinsip syariah melalui fatwa. Sinergi antar lembaga tersebut menjadi kunci dalam mewujudkan sistem ekonomi syariah yang stabil dan adil, serta berorientasi pada kemaslahatan umat manusia.

#### **7.4. Sumber dan Prinsip Hukum**

Sebagai landasan dalam menerapkan suatu hal, tentu ekonomi syariah memiliki sumbernya, yaitu Al-Qur'an dan juga Sunnah/Hadis. Selain kedua hal ini, ekonomi syariah juga bersumber dari *Ijtihad* yang dilakukan oleh para *mujtahid*.

Al-Qur'an sebagai kalamullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW merupakan sumber hukum tertinggi dan paling utama dalam seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk dalam bidang ekonomi (Muhammad Ayub, 2007). Dalam konteks hukum ekonomi syariah, Al-Qur'an tidak hanya memuat larangan-larangan

yang bersifat prohibitif seperti larangan *riba* sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah ayat 275 yang menyatakan bahwa Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan *riba*. Al-Qur'an juga mengatur kewajiban pencatatan utang-piutang sebagaimana termaktub dalam QS. Al-Baqarah ayat 282 yang dikenal sebagai ayat terpanjang dalam Al-Qur'an dan secara khusus mengatur tata cara transaksi kredit. Selain itu terdapat pula larangan memakan harta orang lain secara batil sebagaimana diatur dalam QS. An-Nisa ayat 29. Keseluruhan ketentuan tersebut menjadi fondasi normatif yang tidak dapat diganggu gugat dalam pembentukan dan pengembangan hukum ekonomi syariah, baik pada tataran konseptual maupun implementasi teknisnya dalam produk-produk keuangan dan transaksi bisnis terkini.

Sumber kedua yaitu Sunnah atau Hadis, diartikan sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Al-Qur'an, berupa perkataan, perbuatan, dan sikap diam Rasulullah yang tercatat dalam kitab-kitab Hadis. Hadis juga merupakan penafsiran serta penjelasan otentik dari Al-Qur'an (Mohammad Daud Ali, 2015). Dalam bidang ekonomi, Sunnah Nabi SAW memuat ketentuan-ketentuan teknis yang tidak dijumpai secara rinci dalam Al-Qur'an, seperti larangan jual beli yang mengandung unsur penipuan (*ghisy*) dan larangan menimbun barang (*ihhtikar*) yang dapat merugikan masyarakat. Terdapat pula prinsip bahwa tidak boleh ada bahaya dan tidak boleh membahayakan orang lain yang menjadi kaidah fundamental dalam seluruh transaksi ekonomi Islam (Wahbah Az-Zuhaili, 2002).

Sumber ketiga yaitu *Ijtihad*. *Ijtihad* sendiri merupakan suatu usaha dalam menggali sumber hukum Islam untuk menentukan suatu hukum pada hal tertentu (baru) dipandang akan semakin dibutuhkan, mengingat semakin berkembangnya zaman akan memunculkan suatu inovasi baru yang mana akan membutuhkan landasan hukum Islamnya (Amir Syarifuddin, 2014). Pada aspek ekonomi syariah di Indonesia,

*ijtihad* biasanya akan dijumpai dalam bentuk fatwa yang dikeluarkan oleh organisasi-organisasi Islam, salah satunya yaitu DSN-MUI. *Ijtihad* sendiri sangat dibutuhkan dalam menyeimbangkan perkembangan ekonomi konvensional yang kian berkembang. Sudah banyak hasil *ijtihad* (fatwa) yang ada di Indonesia diantaranya fatwa tentang saham syariah, fatwa tentang bank syariah, dan fatwa tentang akad-akad yang digunakan oleh lembaga keuangan syariah.

Dalam melakukan *ijtihad*, tetap harus bersumber dari sumber hukum Islam yang utama, yaitu Al-Qur'an dan juga Sunnah. Walaupun sejatinya ditetapkannya *ijtihad* menandakan belum terdapatnya pengaturan secara jelas pada kedua sumber hukum tersebut, namun secara prinsip-prinsip hukumnya, Al-Qur'an telah mengatur secara jelas, terkhusus terkait ekonomi syariah. Prinsip-prinsip hukum tersebut diantaranya yaitu dilarangnya seluruh kegiatan ekonomi syariah terdapat *maysir*, *gharar*, dan *riba*.

*Maysir* sendiri diartikan sebagai untung-untungan, atau dalam ekonomi syariah diartikan sebagai segala aktifitas yang mengandung unsur perjudian dan spekulasi yang tinggi. Alasan *maysir* dilarang karena bertentangan dengan konsep ekonomi syariah itu sendiri, yang mana lebih mengedepankan keadilan. Dimana setiap keuntungan harus didapatkan melalui aktivitas yang nyata (AAOIFI, 2017).

Sementara *gharar* berarti ketidakpastian. Pada aspek ekonomi syariah, *gharar* diartikan sebagai suatu ketidakjelasan yang berlebihan dalam suatu transaksi. Alasan *gharar* tidak diperkenankan dalam Islam karena ditakutkan akan menimbulkan sengketa di kemudian hari, sehingga berdampak pada hubungan silaturahmi antara para pihak. Selain karena hal tersebut, *gharar* tidak diperbolehkan juga karena pada ekonomi Islam, kejelasan suatu objek transaksi menjadi syarat sahnya akad. Sehingga jika objek tidak jelas, maka akad yang telah dilakukan menjadi tidak sah.

Terakhir adalah *riba*. *Riba* diartikan sebagai terdapatnya tambahan berupa keuntungan yang berbeda dengan pokok utang yang harus dibayar. Karena tidak dapat diaplikasikan pada aspek ekonomi syariah, maka *riba* digantikan dengan mekanisme bagi hasil seperti *mudharabah* dan *musyarakah*, yang menekankan pembagian risiko dan keuntungan secara adil antara para pihak (*Islamic Financial Services Board*, 2009).

### **7.5. Upaya Penyelesaian Sengketa**

Penyelesaian sengketa dalam hukum ekonomi syariah di Indonesia dapat ditempuh dengan dua cara, yang mana masing-masing memiliki karakteristik, mekanisme, dan implikasi hukum yang berbeda. Adapun cara tersebut yakni jalur litigasi melalui peradilan dan jalur non-litigasi melalui mekanisme alternatif penyelesaian sengketa atau upaya penyelesaian sengketa di luar pengadilan (Rachmadi Usman, 2013).

Sejak diberlakukannya UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Pengadilan Agama memiliki kewenangan absolut untuk memeriksa, mengadili, dan menyelesaikan sengketa di bidang ekonomi syariah. Berdasarkan pasal 49 ayat (1), kewenangan Peradilan Agama dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syariah meliputi sengketa mengenai perbankan syariah, asuransi syariah, reasuransi syariah, reksa dana syariah, obligasi syariah, pembiayaan syariah, zakat, wakaf, infaq, dan sedekah. Kewenangan tersebut semakin diperkuat dengan adanya Putusan Mahkamah Konstitusi No. 93/PUU-X/2012 yang menegaskan bahwa Pengadilan Agama merupakan satu-satunya lembaga peradilan yang berwenang menangani sengketa ekonomi syariah, mengesampingkan klausul pilihan forum (*choice of forum*) ke pengadilan umum yang sebelumnya kerap diperjanjikan.

Upaya penyelesaian sengketa kedua yang dapat digunakan oleh para pihak yang bersengketa terkait ekonomi syariah yaitu penyelesaian sengketa melalui non-litigasi. Pada mekanisme ini, justru lebih banyak diminati oleh para pelaku ekonomi syariah karena sifatnya yang lebih efisien, rahasia, dan mengedepankan *win-win solution* serta prinsip musyawarah mufakat yang sejalan dengan nilai-nilai Islam (Abdul Manan, 2012).

Badan Arbitrase Syariah Nasional (BASYARNAS) yang dibentuk oleh MUI menjadi lembaga arbitrase syariah utama di Indonesia yang menyelesaikan sengketa berdasarkan hukum Islam dan peraturan prosedur arbitrase syariah yang ditetapkannya sendiri (SK MUI, 2003). Selain arbitrase, mekanisme mediasi, konsiliasi, dan musyawarah langsung para pihak juga diakui sebagai upaya penyelesaian sengketa yang sah, bahkan sangat dianjurkan dalam Islam karena mencerminkan semangat perdamaian dan pemeliharaan hubungan baik antar pihak yang bersengketa (Fathurrahman Djamil, 2012).

## DAFTAR PUSTAKA

- AAOIFI. 2017. Shari'ah Standards. Manama: AAOIFI.
- Ali, Mohammad Daud. 2015. Hukum Islam. Depok: RajaGrafindo Persada.
- Aravik, Havis. 2016. Ekonomi Islam, Malang: Empatdua.
- Ayub, Muhammad. 2007. Understanding Islamic Finance. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.
- Az-Zuhaili, Wahbah. 2002. Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu, Jilid IV. Damaskus: Dar Al-Fikr.
- Djamil, Fathurrahman. 2012. Penyelesaian Pembiayaan Bermasalah di Bank Syariah. Jakarta: Sinar Grafika.
- Islamic Financial Services Board. 2009. Guiding Principles on Shariah Governance Systems for Institutions Offering Islamic Financial Services. Kuala Lumpur: IFSB.
- Keputusan MUI No. Kep-754/MUI/II/1999 tentang Pembentukan Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia.
- Manan, Abdul. 2012. Hukum Ekonomi Syariah dalam Perspektif Kewenangan Peradilan Agama. Jakarta: Kencana.
- Surat Keputusan MUI No. Kep-09/MUI/XII/2003 tentang Badan Arbitrase Syariah Nasional.
- Syarifuddin, Amir. 2014. Ushul Fiqh. Jakarta: Kencana.
- Undang-Undang No. 21 Tahun 2011 tentang Otoritas Jasa Keuangan
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945
- Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.
- Undang-Undang No.19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.
- Usman, Rachmadi. 2013. Pilihan Penyelesaian Sengketa di Luar Pengadilan. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.



# **FATWA DAN YURISPRUDENSI SEBAGAI SUMBER PERTIMBANGAN HUKUM**

**Oleh: Musyaffa Amin Ash Shabah, S.H.I., M.H.**

## **8.1. Pengantar**

Sistem hukum nasional Indonesia sejatinya merupakan sebuah ekosistem yang kompleks, di mana berbagai subsistem hukum saling berinteraksi secara dinamis dalam bingkai pluralisme hukum. Dalam realitas ini, sumber hukum tidak lagi dipahami secara kaku hanya sebatas pada teks-teks peraturan perundang-undangan yang bersifat positivistik. Lebih jauh, terdapat instrumen-instrumen lain yang memiliki signifikansi tinggi sebagai sumber pertimbangan hukum, terutama ketika hukum tertulis menemui keterbatasan dalam merespons dinamika sosial yang kian akseleratif (Heriyanto & Hakim, 2025). Dalam konteks Indonesia, hukum Islam menempati posisi yang sangat strategis dan unik; ia tidak hanya diposisikan sebagai norma religius yang bersifat privat bagi penganutnya, tetapi telah bertransformasi menjadi bagian integral yang mewarnai struktur dan substansi hukum negara. Salah satu manifestasi paling nyata dari

kontribusi hukum Islam tersebut tecermin melalui eksistensi fatwa (Suhartono, 2017).

Sebagai sebuah produk pemikiran hukum yang dihasilkan oleh otoritas keagamaan, fatwa berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan idealitas teks suci dengan realitas problematika umat (Supardin, 2014). Di Indonesia, peran lembaga seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Dewan Syariah Nasional (DSN) telah membuktikan bahwa fatwa mampu melampaui batas-batas otoritas moral semata. Meskipun secara formal-hierarkis fatwa tidak diklasifikasikan sebagai peraturan perundang-undangan, namun dalam praktiknya, fatwa memiliki daya pengaruh yang sangat kuat dalam membentuk opini hukum, perilaku masyarakat, hingga menjadi basis legitimasi dalam penyusunan regulasi teknis di sektor perbankan dan keuangan syariah (Hamzah, 2017).

Efektivitas fatwa sebagai sumber pertimbangan hukum semakin menguat ketika bersinggungan dengan ranah yudisial, di mana yurisprudensi memegang peran sebagai pilar utama dalam penegakan hukum (Wahyunisa dkk., 2020). Yurisprudensi, yang merupakan kumpulan putusan hakim yang telah berkekuatan hukum tetap dan diikuti secara konsisten, merupakan bukti nyata bahwa hukum Islam di Indonesia bersifat hidup dan adaptif. Dalam sistem peradilan kita, hakim tidak lagi sekadar dipandang sebagai corong undang-undang yang bersifat mekanis (Yusuf, 2012). Sebaliknya, hakim memiliki mandat konstitusional untuk menjadi penemu hukum (*rechtsvinding*) yang wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum serta rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat. Dalam proses pencarian keadilan inilah, nilai-nilai hukum Islam sering kali menjadi rujukan utama bagi hakim untuk memberikan putusan yang tidak hanya berkepastian hukum, tetapi juga memiliki kemanfaatan dan keadilan substantif. Kontribusi Mahkamah Agung Republik Indonesia dalam hal ini sangat krusial; melalui putusan-putusan yang

dipublikasikan secara konsisten, Mahkamah Agung tidak hanya menyelesaikan sengketa konkret di meja hijau, tetapi juga melakukan kristalisasi kaidah hukum baru yang mengisi kekosongan norma dalam peraturan perundang-undangan. Fenomena ini menunjukkan bahwa yurisprudensi merupakan sarana formal bagi nilai-nilai hukum Islam untuk masuk ke dalam arus utama sistem hukum nasional melalui pintu ijtihad hakim (Saifullah dkk., 2020).

Hubungan dialektis antara fatwa dan yurisprudensi menjadi semakin relevan untuk dikaji ketika kita melihat bagaimana keduanya saling melengkapi dalam praktik peradilan, khususnya pada lingkungan Peradilan Agama dan sengketa ekonomi syariah di Indonesia. Seringkali, hakim menggunakan fatwa sebagai landasan *ratio decidendi* (pertimbangan hukum utama) untuk memperkuat argumentasi dalam putusannya (Tarina dkk., 2023). Sinergi ini menggambarkan adanya kolaborasi yang harmonis antara otoritas keilmuan ulama yang menguasai teks-teks keagamaan dengan otoritas yudisial hakim yang memiliki kewenangan memutus secara mengikat. Fatwa memberikan arah normatif-moral yang berakar pada prinsip syariah, sementara yurisprudensi memberikan kekuatan legalitas dan kepastian hukum dalam bingkai kenegaraan (Arifin, 2024). Hal ini membuktikan bahwa integrasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional tidak selalu terjadi melalui jalur legislasi yang birokratis, melainkan dapat terjadi melalui jalur intelektual dan praktis yang lebih luwes. Kehadiran fatwa dan yurisprudensi sebagai sumber pertimbangan hukum sekaligus menjawab tantangan zaman terkait kebutuhan hukum yang responsif terhadap perubahan sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat.

Secara filosofis, keberadaan kedua instrumen ini menegaskan bahwa hukum di Indonesia adalah hukum yang berketuhanan dan berpemanusiaan, sesuai dengan cita hukum Pancasila. Fatwa dan yurisprudensi berfungsi sebagai instrumen untuk melakukan

harmonisasi hukum yang memungkinkan hukum Islam tetap relevan dan fungsional di tengah kemajemukan bangsa (Luthfi dkk., 2024). Dengan menempatkan fatwa dan yurisprudensi dalam kedudukan yang proporsional sebagai sumber pertimbangan, para praktisi hukum dan akademisi dapat melihat bahwa sistem hukum nasional bukanlah sistem yang tertutup, melainkan sistem yang terbuka terhadap berbagai sumber nilai selama hal tersebut demi tegaknya keadilan. Oleh karena itu, pemahaman mendalam mengenai kedudukan, fungsi, dan interaksi antara fatwa dan yurisprudensi menjadi sangat krusial bagi para dosen, peneliti, maupun praktisi hukum guna memahami anatomi hukum Islam dalam struktur hukum nasional secara utuh. Melalui pembahasan dalam bab ini, diharapkan pembaca dapat memetakan bagaimana transformasi hukum Islam terjadi secara elegan dari sekadar pendapat hukum (fatwa) menjadi hukum yang ditegakkan melalui tangan hakim (yurisprudensi), yang pada akhirnya memperkaya khazanah hukum nasional Indonesia yang dinamis dan berkeadilan (Hasanah, 2016).

## **8.2. Fatwa dalam Perspektif Hukum Islam dan Nasional**

Fatwa dalam diskursus hukum Islam menduduki posisi sentral sebagai instrumen dinamis yang menjembatani antara teks suci yang statis dengan realitas sosial yang senantiasa berubah. Secara konseptual, fatwa merupakan produk ijtihad yang lahir dari rahim intelektual seorang mufti atau lembaga otoritatif keagamaan sebagai jawaban atas problematika hukum yang diajukan oleh peminta fatwa (*mustafti*) (Wahyudi dkk., 2025). Landasan epistemologis fatwa berpijak kuat pada sumber-sumber utama syariat, yakni Al-Qur'an dan Sunnah, yang kemudian dielaborasi melalui metode *istinbat* hukum seperti *ijma'*, *qiyas*, serta perangkat metodologis lainnya seperti *masalah mursalah* dan *istihsan*. Karakteristik paling distingtif dari fatwa yang membedakannya dengan putusan pengadilan (*qadha*)

adalah sifatnya yang secara formal tidak mengikat (*ghair mulzim*). Seorang mufti hanya bertugas menyingkap hukum Tuhan atas suatu peristiwa, namun tidak memiliki otoritas eksekutif untuk memaksakan pendapat tersebut kepada masyarakat (Rahman & Rohman, 2021). Meskipun demikian, ketiadaan daya paksa yuridis ini tidak serta-merta mereduksi otoritasnya. Secara substansial, fatwa memikul kekuatan normatif dan moral yang sangat tinggi. Bagi umat Islam, fatwa adalah manifestasi dari bimbingan spiritual yang memberikan kepastian hukum dalam beribadah dan bermuamalah, sehingga kepatuhan terhadap fatwa lebih didasarkan pada kesadaran teologis daripada rasa takut terhadap sanksi negara.

Dalam perjalanannya ke dalam ruang lingkup hukum nasional Indonesia, fatwa mengalami proses transformasi yang sangat menarik. Jika merujuk secara kaku pada hierarki peraturan perundang-undangan sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011, fatwa memang tidak ditemukan dalam daftar formal hukum positif. Namun, mengabaikan eksistensi fatwa dalam sistem hukum Indonesia akan menciptakan titik buta dalam memahami anatomi hukum nasional kita yang bersifat inklusif. Fatwa telah berkembang menjadi sumber pertimbangan hukum materiil yang sangat strategis, terutama pada sektor-sektor yang memerlukan spesialisasi prinsip syariah (Hasanudin, 2019). Eksistensi lembaga seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI) menjadi bukti nyata bagaimana otoritas keagamaan mampu berkolaborasi dengan struktur negara. Dalam bidang ekonomi dan perbankan syariah, misalnya, fatwa tidak lagi hanya sekadar anjuran moral, melainkan telah menjadi "ruh" bagi operasionalisasi industri keuangan (Nurjaman & Ayu, 2021). Hal ini terjadi melalui mekanisme serapan, di mana regulator seperti Bank Indonesia atau Otoritas Jasa Keuangan (OJK) mentransformasikan substansi fatwa ke dalam Peraturan Bank Indonesia (PBI) atau Peraturan OJK (POJK)

(Utomo & Fakhruddin, 2017). Dengan demikian, terjadi proses positivisasi hukum Islam di mana fatwa yang awalnya bersifat *non-binding* berubah menjadi *binding* secara hukum negara melalui pintu regulasi administratif.

Lebih jauh lagi, signifikansi fatwa dalam sistem hukum nasional tidak dapat dipisahkan dari legitimasi sosiologis yang melekat padanya. Dalam masyarakat Indonesia yang memiliki religiusitas tinggi, fatwa sering kali dianggap sebagai rujukan utama dalam menentukan sikap terhadap isu-isu kontemporer yang belum diatur secara eksplisit oleh hukum positif (Munira dkk., 2024). Kekuatan sosiologis inilah yang kemudian memberikan tekanan secara tidak langsung bagi para pembentuk undang-undang maupun penegak hukum untuk menjadikan fatwa sebagai dasar pertimbangan. Dalam praktik peradilan, hakim sering kali merujuk pada fatwa untuk memperkuat argumentasi hukumnya (*legal reasoning*) guna mencapai keadilan yang lebih substantif dan akomodatif terhadap kesadaran hukum masyarakat (Elviyana, 2025). Hal ini menunjukkan bahwa fatwa berfungsi sebagai instrumen pengisi kekosongan hukum (*rechtsvacuum*) yang efektif. Ketika hukum negara belum mampu memberikan jawaban atas fenomena baru—seperti teknologi reproduksi, transaksi digital, atau bioetika—fatwa hadir memberikan kompas moral dan hukum yang kemudian sering kali diadopsi menjadi kebijakan publik.

Pada akhirnya, fatwa dalam perspektif hukum Islam dan nasional harus dipandang sebagai jembatan yang menghubungkan antara idealitas nilai-nilai transenden dengan realitas pragmatisme hukum negara. Keberadaan fatwa membuktikan bahwa sistem hukum nasional Indonesia bukanlah sebuah bejana tertutup yang hanya mengakui teks peraturan sebagai satu-satunya kebenaran hukum. Sebaliknya, sistem hukum kita merupakan sistem yang adaptif, yang menyerap nilai-nilai hidup (*living law*) yang berkembang di

masyarakat, termasuk nilai-nilai yang bersumber dari ijtihad para ulama. Dengan memposisikan fatwa sebagai salah satu sumber pertimbangan hukum, negara sebenarnya sedang melakukan harmonisasi antara identitas keagamaan warga negara dengan kewajiban konstitusionalnya. Integrasi ini tidak hanya memperkaya khazanah hukum nasional, tetapi juga menjamin bahwa hukum yang ditegakkan di Indonesia adalah hukum yang berakar pada budaya dan keyakinan masyarakatnya sendiri. Oleh karena itu, fatwa tetap akan menjadi pilar penting yang mengawal dinamika hukum Islam agar tetap relevan, fungsional, dan memberikan kontribusi nyata dalam pembangunan hukum nasional yang berkeadilan dan bermartabat.

### **8.3. Yurisprudensi sebagai Sumber Penemuan Hukum**

Yurisprudensi dalam arsitektur hukum nasional merupakan kristalisasi dari ijtihad hakim yang menempati posisi vital dalam proses penemuan hukum (*rechtsvinding*). Secara epistemologis, yurisprudensi lahir dari praktik peradilan melalui rangkaian putusan hakim yang telah berkekuatan hukum tetap (*inkracht van gewijsde*) dan diikuti secara konsisten oleh para hakim dalam perkara serupa (Farida, 2023). Meskipun Indonesia secara formal menganut tradisi *civil law* yang menempatkan peraturan perundang-undangan sebagai supremasi tertinggi, namun dalam realitas praktiknya, yurisprudensi berfungsi sebagai penyeimbang yang dinamis. Yurisprudensi hadir untuk mengatasi keterbatasan sifat undang-undang yang sering kali statis, kaku, dan tertinggal oleh akselerasi perubahan sosial. Ketika seorang hakim dihadapkan pada kebuntuan norma, yurisprudensi bertransformasi menjadi kompas yang memberikan arah interpretasi, memperjelas diksi undang-undang yang samar, serta mengisi ruang kosong (*rechtvacuum*) yang ditinggalkan oleh legislator (Atikah, 2023). Dengan demikian, yurisprudensi bukan sekadar kumpulan putusan masa lalu, melainkan sebuah instrumen hidup yang memastikan

bahwa hukum tetap tegak di atas landasan kepastian yang adil dan konsisten.

Dalam konteks penegakan hukum di Indonesia, peran yurisprudensi tidak dapat dipisahkan dari mandat filosofis hakim sebagai subjek kreatif dalam hukum. Hakim tidak lagi dipandang sebagai sekadar "mulut undang-undang" yang menerapkan pasal secara mekanis dan hitam-putih. Sebaliknya, hakim memiliki kewajiban moral dan yuridis untuk menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum serta rasa keadilan yang tumbuh di tengah masyarakat (Harini & Rahmat, 2025). Dalam proses *rechtsvinding* ini, yurisprudensi menjadi sumber hukum materiil yang memberikan legitimasi pada penalaran hukum (*legal reasoning*) hakim. Ketika peraturan formal belum mengatur sebuah sengketa secara komprehensif, hakim melakukan penemuan hukum dengan merujuk pada pola pemecahan masalah yang telah diuji oleh para hakim terdahulu (Hidayat, 2013). Peran institusional Mahkamah Agung Republik Indonesia menjadi sangat sentral dalam konteks ini; melalui fungsi pengawasan dan pemberian pedoman, Mahkamah Agung mengarahkan agar putusan-putusan penting (sering disebut sebagai *landmark decisions*) dapat menjadi standar baku yang membimbing arah perkembangan hukum nasional menuju kesatuan pemikiran hukum yang matang.

Lebih jauh lagi, yurisprudensi memiliki fungsi strategis dalam menciptakan harmonisasi dan unifikasi hukum di tengah keberagaman sistem hukum yang pluralistik di Indonesia (Holili dkk., 2024). Keberadaan yurisprudensi yang mapan membantu meminimalisasi disparitas putusan antar-wilayah atau antar-tingkat peradilan, yang sering kali menjadi titik lemah dalam sistem peradilan. Dengan merujuk pada yurisprudensi, seorang hakim dapat menjaga marwah peradilan melalui prinsip prediktibilitas hukum; artinya, masyarakat dapat memprediksi konsekuensi hukum dari suatu tindakan

berdasarkan konsistensi putusan yang ada (Eoudia & Andryawan, 2025). Selain itu, yurisprudensi membuka ruang bagi hukum untuk bersikap lebih responsif terhadap perubahan zaman. Melalui putusan hakim, nilai-nilai baru yang muncul—termasuk prinsip-prinsip hukum Islam kontemporer dalam perkara ekonomi syariah atau hukum keluarga—dapat diserap ke dalam sistem hukum negara tanpa harus menunggu proses legislasi yang memakan waktu lama. Hal ini menunjukkan bahwa yurisprudensi merupakan pintu masuk bagi hukum Islam untuk berintegrasi secara organik ke dalam yurisdiksi nasional.

Secara sosiologis, yurisprudensi juga berfungsi sebagai cermin dari kesadaran hukum masyarakat yang terus berevolusi. Putusan-putusan hakim yang berkualitas sering kali mencerminkan adaptasi hukum terhadap tuntutan keadilan substantif yang mungkin tidak tertampung dalam bunyi teks undang-undang (Nindyatami dkk., 2024). Sebagai contoh, dalam perkara-perkara perdata maupun pidana yang melibatkan irisan nilai agama dan adat, yurisprudensi menjadi sarana bagi hakim untuk melakukan terobosan hukum demi melindungi hak asasi manusia dan nilai kemanusiaan. Oleh karena itu, yurisprudensi tidak boleh dipandang sebagai produk akhir yang statis dari sebuah proses sengketa, melainkan sebagai proses dialektika yang berkelanjutan dalam pembentukan hukum (Yadi & Rahmawati, 2023). Ia adalah sarana dinamis yang menjaga agar hukum nasional tetap adaptif, kontekstual, dan mampu menghadirkan keadilan yang membumi. Melalui penguatan yurisprudensi, sistem hukum Indonesia dapat terus berkembang menjadi lebih progresif, di mana hukum tidak hanya dipahami sebagai teks yang tertulis dalam lembaran negara, tetapi juga sebagai kebenaran yang dirasakan manfaatnya melalui ketukan palu hakim di ruang sidang.

#### 8.4. Relasi Fatwa dan Yurisprudensi dalam Praktik Hukum

Relasi antara fatwa dan yurisprudensi dalam praktik hukum di Indonesia merupakan cerminan dari interaksi yang dinamis antara otoritas keilmuan keagamaan (*epistemic authority*) dan otoritas yudisial (*judicial authority*) dalam proses pembentukan serta penerapan hukum (Wahid, 2024). Di dalam sistem hukum nasional yang bersifat plural, hukum Islam tidak hanya hadir sebagai teks yang statis, melainkan bergerak secara aktif melalui produk pemikiran ulama dan putusan hakim. Meskipun secara formal-konstitusional fatwa tidak memiliki kekuatan mengikat (*non-binding*) dan tidak menempati hierarki dalam peraturan perundang-undangan, namun dalam realitas empiris di ruang sidang, fatwa sering kali diposisikan sebagai sumber pertimbangan hukum materiil yang sangat signifikan (I. E. A. Pelu, 2019). Fenomena ini terutama terlihat sangat kental dalam sengketa ekonomi syariah dan perkara-perkara di lingkungan peradilan agama. Dalam konteks ini, fatwa berfungsi sebagai rujukan normatif yang menjembatani keterbatasan teks undang-undang dengan kompleksitas prinsip syariah (Gayo & Taufik, 2012). Hal ini menegaskan bahwa hukum di Indonesia tidak hanya bersumber dari positivisme peraturan tertulis, tetapi juga menyerap nilai-nilai yang hidup (*living law*) dan berkembang dalam kesadaran religius masyarakat.

Keterlibatan fatwa dalam pertimbangan hakim menunjukkan adanya proses integrasi yang elegan antara norma agama dan norma hukum negara. Saat seorang hakim menjalankan fungsi penemuan hukum (*rechtsvinding*), ia tidak jarang bersinggungan dengan wilayah-wilayah baru yang belum teregulasi secara rinci oleh negara, seperti instrumen keuangan syariah yang semakin inovatif. Dalam situasi demikian, rujukan kepada fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga otoritatif seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI) menjadi sebuah keniscayaan intelektual. Fatwa

memberikan kerangka normatif dan doktrinal yang kuat bagi hakim untuk memahami substansi akad dan kepatuhan syariah (*sharia compliance*) (Fakhruddin dkk., 2024). Menariknya, ketika pertimbangan hukum hakim yang menyerap substansi fatwa tersebut kemudian dikukuhkan dalam sebuah putusan yang berkuatan hukum tetap dan diikuti secara konsisten oleh hakim-hakim lain, maka di situlah terjadi proses metamorfosis hukum (I. E. A. S. Pelu & Tarantang, 2020). Sebuah nilai yang awalnya merupakan pendapat keagamaan (fatwa) bertransformasi menjadi kaidah hukum yang diakui negara melalui pintu yurisprudensi. Dengan demikian, terdapat alur yang saling berkaitan secara organik: fatwa memberikan fondasi teoretis-normatif, sementara yurisprudensi memberikan daya ikat yudisial dalam sistem hukum nasional.

Namun, di balik sinergi yang terbangun, relasi antara fatwa dan yurisprudensi juga menghadapi sejumlah tantangan fundamental yang berakar pada perbedaan karakteristik dan sumber otoritas keduanya. Tantangan pertama terletak pada sifat fatwa yang bersifat *ghair mulzim* atau tidak mengikat, serta adanya potensi pluralitas fatwa. Mengingat fatwa dapat dikeluarkan oleh berbagai lembaga ormas keagamaan yang berbeda, potensi terjadinya keragaman pendapat hukum Islam (*ikhtilaf*) sangat mungkin terjadi. Kondisi ini menuntut kecermatan hakim dalam memilih fatwa mana yang paling relevan dan memiliki otoritas tertinggi untuk dijadikan dasar pertimbangan agar tidak menimbulkan inkonsistensi putusan (I. E. A. Pelu, 2019). Tantangan kedua berkaitan dengan kapasitas intelektual dan pemahaman hakim terhadap substansi fatwa yang sering kali sangat teknis, terutama dalam isu-isu ekonomi kontemporer. Tanpa standar interpretasi yang jelas, penggunaan fatwa sebagai dasar pertimbangan hukum berisiko melahirkan disparitas putusan yang dapat mengaburkan kepastian hukum.

Selain itu, posisi yurisprudensi yang memiliki kekuatan persuasif bagi hakim-hakim di bawahnya menuntut adanya penyaringan yang ketat terhadap fatwa-fatwa yang akan diserap ke dalam putusan. Tidak semua fatwa secara otomatis dapat diposisikan sebagai hukum positif sebelum melalui proses filtrasi oleh nalar hukum hakim yang selaras dengan prinsip-prinsip hukum nasional dan konstitusi (Kusmastuti & Muazzami, 2024). Oleh karena itu, diperlukan upaya harmonisasi yang lebih terstruktur antara lembaga keagamaan penghasil fatwa dan lembaga peradilan sebagai penghasil yurisprudensi. Penguatan sinergi ini penting agar integrasi hukum Islam tidak terjadi secara parsial atau insidental, melainkan melalui proses yang sistematis dan akademis. Dengan sinergi yang kuat, fatwa dan yurisprudensi dapat berfungsi secara optimal sebagai dua pilar yang saling melengkapi dalam memperkaya sumber pertimbangan hukum nasional. Hal ini pada akhirnya akan mewujudkan sebuah sistem hukum yang tidak hanya berkepastian secara formal, tetapi juga memiliki kedalaman nilai yang sesuai dengan karakteristik masyarakat Indonesia yang religius namun tetap patuh pada prinsip negara hukum.

## **8.5. Penutup**

Sebagai penutup, dapat disimpulkan bahwa fatwa dan yurisprudensi merupakan dua instrumen krusial yang menjaga denyut nadi hukum Islam tetap relevan dalam bingkai sistem hukum nasional Indonesia. Meskipun keduanya memiliki basis otoritas yang berbeda—di mana fatwa berakar pada otoritas keilmuan ulama dan yurisprudensi berlandaskan pada otoritas yudisial hakim—keduanya saling berkelindan dalam mengisi ruang kosong yang tidak terjangkau oleh peraturan perundang-undangan tertulis. Fatwa hadir memberikan landasan moral dan doktrinal yang bersifat responsif terhadap dinamika zaman, sementara yurisprudensi memberikan legalitas dan kepastian hukum melalui proses penemuan hukum di

pengadilan. Integrasi keduanya membuktikan bahwa hukum Islam di Indonesia tidak dipandang sebagai entitas yang terasing, melainkan sebagai sumber hukum materiil yang secara organik memperkaya khazanah hukum nasional. Keberhasilan harmonisasi antara fatwa dan yurisprudensi pada akhirnya tidak hanya menciptakan kepastian hukum bagi para pencari keadilan, tetapi juga memastikan bahwa transformasi hukum di Indonesia senantiasa berpijak pada nilai-nilai ketuhanan dan keadilan substantif yang hidup di tengah masyarakat. Dengan demikian, penguatan sinergi antara otoritas keagamaan dan otoritas peradilan menjadi syarat mutlak demi terwujudnya sistem hukum nasional yang adaptif, kontekstual, dan berwibawa dalam menghadapi tantangan masa depan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Arifin, I. N. (2024). Peran Yurisprudensi dalam Mewujudkan Kepastian Hukum di Indonesia: Kajian atas Putusan Mahkamah Agung. *YUDHISTIRA: Jurnal Yurisprudensi, Hukum Dan Peradilan*, 2(3), 68–75.
- Atikah, I. S. (2023). Yurisprudensi sebagai Upaya Koreksi terhadap Kekosongan dan Kelemahan Undang-Undang. *YUDHISTIRA: Jurnal Yurisprudensi, Hukum Dan Peradilan*, 1(2), 61–69.
- Elviyana, J. (2025). Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional dalam Putusan Sengketa Ekonomi Syariah pada Putusan Pengadilan Agama Palu Nomor 1/Pdt.G.S/2019/PA.Pal. *Jurnal Hukum Jurisdictie*, 7(2), 1–15.
- Eoudia, S., & Andryawan, A. (2025). Konsistensi Hakim dalam Menerapkan Yurisprudensi sebagai Sumber Hukum di Indonesia. *NUSANTARA: Jurnal Ilmu Pengetahuan Sosial*, 12(9), 4025–4035.
- Fakhrudin, F., Hidayat, H., & Firdaus, D. H. (2024). Moderation In DSN-MUI Fatwas: Achieving Justice and Balance in the Sharia Economic System. *Jurisdictie: Jurnal Hukum Dan Syariah*, 15(2), 477–498.
- Farida, H. (2023). Kekuatan Mengikat Putusan Hakim dalam Praktik Peradilan Perdata: Studi Yurisprudensi Terpilih. *YUDHISTIRA: Jurnal Yurisprudensi, Hukum Dan Peradilan*, 1(3), 58–66.
- Gayo, A. A., & Taufik, A. I. (2012). Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia dalam Mendorong Perkembangan Bisnis Perbankan Syariah (Perspektif Hukum Perbankan Syariah). *Jurnal Rechtsvinding: Media Pembinaan Hukum Nasional*, 1(2), 257–275.
- Hamzah, M. M. (2017). Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus

Transformasi Sosial Budaya di Indonesia. *Millah: Journal of Religious Studies*, 127–154.

Harini, M., & Rahmat, D. (2025). Peran Hakim Pada Proses Penemuan Hukum Sebagai Upaya Penegakan Keadilan Berdasarkan Kode Etik Hakim. *Journal Evidence of Law*, 4(1), 207–230.

Hasanah, T. (2016). Transformasi Fatwa Dewan Syariah Nasional ke dalam Hukum Positif. *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, 16(2), 161–176.

Hasanudin, F. (2019). Ijtihad Maqashidi: Metodologi dan Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia (Studi Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia). *Al-Mawarid Jurnal Syariah Dan Hukum (JSYH)*, 1(2), 134–153.

Heriyanto, & Hakim, A. B. (2025). Dinamika Fatwa dari Klasik ke Kontemporer: (Tinjauan Karakteristik Fatwa Ekonomi Syari'ah Dewan Syari'ah Nasional Indonesia (DSN-MUI). *The Republic : Journal of Constitutional Law*, 3(1), 17–26.

Hidayat, A. (2013). Penemuan Hukum melalui Penafsiran Hakim dalam Putusan Pengadilan. *Pandecta Research Law Journal*, 8(2).

Holili, H., Yunus, M., & Winarto, W. (2024). Kedudukan Yurisprudensi sebagai Sumber Hukum di Indonesia sebagai Penganut Sistem Civil Law | COMSERVA: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Masyarakat.

Kusmastuti, I. P., & Muazzami, A. M. A. (2024). Analysis of Judges' Considerations in Settling Musyarakah Agreement Disputes. *Jurnal Justisia Ekonomika: Magister Hukum Ekonomi Syariah*, 8(2), 1202–1212.

Luthfi, F., Aseri, A. F., Umar, M., & Khasyi'in, N. (2024). Pendekatan Sosio-Legal Terhadap Fatwa: Analisis Kedudukan dan Peran Fatwa MUI di Indonesia. *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory*, 2(4), 2226–2245.

Munira, M., Indriani, D., & Cahyani, A. (2024). Dawābiṭ Fatwa dalam

- Merespons Problematika Fikih Kontemporer: Ḍawābiṭ Fatwa in Responding to Contemporary Fiqh Problems. *AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam Dan Bahasa Arab*, 3(6), 978–989.
- Nindyatami, P., Dwininditha, R., & Salim, F. A. R. (2024). Implikasi Yurisprudensi Terhadap Kepastian Hukum: Studi Komparasi Sistem Hukum Belanda dan Hukum Indonesia. *TANJUNGPURA LAW JOURNAL*, 8(2), 135–163.
- Nurjaman, M. I., & Ayu, D. (2021). Eksistensi Kedudukan Fatwa DSN MUI Terhadap Keberlangsungan Operasional Bisnis di Lembaga Keuangan Syariah. *Al Iqtishod: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Ekonomi Islam*, 9(2), 55–67.
- Pelu, I. E. A. (2019). Kedudukan Fatwa Dalam Konstruksi Hukum Islam. *El-Mashlahah*, 9(2).
- Pelu, I. E. A. S., & Tarantang, J. (2020). Fatwa Majelis Ulama Indonesia sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 14(2), 307–316.
- Rahman, T., & Rohman, M. (2021). Tata Kerja Pembentukan Fatwa-Fatwa MUI: Melacak Karakteristik Ushul Fiqh MUI dalam Memutuskan Hukum. *MASADIR: Jurnal Hukum Islam*, 1(2), 133–155.
- Saifullah, S., Azis, A., & Lutfi, M. (2020). Transformasi Nilai-nilai Hukum Islam dalam Yurisprudensi Putusan Mahkamah Konstitusi Perspektif Teori Hukum Integratif. *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah*, 12(1), 1–16.
- Suhartono, S. (2017). Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila. *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, 12(2), 448–465.
- Supardin, S. (2014). Optimalisasi Peran Fatwa Ulama Sebagai Produk Pemikiran Hukum Islam di Indonesia. *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam*, 1(1).
- Tarina, A., Radian, M. L., & Andriani, M. (2023). Kepastian Hukum Atas

- Fatwa DSN-MUI Pada Bidang Perbankan Syariah Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 65/PUU-XIX/2021. *Jurnal Hukum Sasana*, 9(1).
- Utomo, N. C. H., & Fakhruddin, F. (2017). Penyerapan Fatwa Dewan Syariah Nasional Dalam Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Tentang Pasar Modal Syariah. *Journal of Islamic Business Law*, 1(3).
- Wahid, A. K. A. (2024). Relevansi Fatwa dan Yurisprudensi di Era Globalisasi (Pengaruh Globalisasi terhadap Sistem Hukum di Indonesia). *HOKI : Journal of Islamic Family Law*, 2(1), 16–28.
- Wahyudi, N., Syahnan, M., & Ardiansyah, A. (2025). Fragmented Ijtihâd and Fatwa Governance: A Progressive Ijtihâd Analysis of the Indonesian Council of Ulama (MUI). *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, 29(2), 313–326.
- Wahyunisa, H., Nawati, S., & Yunus, A. (2020). Efektivitas Wakaf Uang Menurut Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Perundang-Undangan dalam Mendorong Pemberdayaan Ekonomi Ummat. *Journal of Lex Generalis (JLG)*, 1(6), 885–900.
- Yadi, A., & Rahmawati, H. S. (2023). Legislasi dan Dinamika Hukum Islam di Bidang Hukum Keluarga dalam Yurisprudensi. *Constitutional Law Review*, 2(1), 45–57.
- Yusuf, M. (2012). Menelusuri Historisitas Pembentukan Hukum Islam: Menggagas Yurisprudensi Islam Indonesia. *TSAQAFAH*, 8(2), 369.



# **HARMONISASI HUKUM ISLAM DENGAN HUKUM ADAT DAN HUKUM BARAT**

**Oleh: Ashwab Mahasin, M.H.**

## **9.1. Pendahuluan**

Hukum di Indonesia tidak pernah berdiri dalam satu sistem yang tunggal. Sejak awal, ia terbentuk dari interaksi antara hukum Islam, hukum adat, dan hukum Barat yang memiliki sumber, cara pandang, dan tujuan yang berbeda. Karena itu, harmonisasi hukum bukan sekadar upaya menyelaraskan aturan, tetapi mengelola perbedaan yang secara inheren sulit disatukan.

Dalam praktiknya, hubungan antar sistem hukum tersebut tidak berjalan seimbang. Hukum Islam berkembang melalui proses historis yang melibatkan interaksi dengan budaya lokal dan kebijakan negara, sehingga tidak dapat dipahami sebagai sistem normatif yang statis (Afridawati, 2021). Di sisi lain, hukum adat tetap hidup sebagai aturan sosial yang dipraktikkan masyarakat, meskipun sering tidak memperoleh posisi kuat dalam sistem hukum formal (Asa'ari dkk., 2022a) (Cikka & MS, 2024). Sementara itu, hukum Barat hadir melalui negara dengan karakter formal dan mengikat, sehingga cenderung menjadi rujukan utama dalam praktik hukum nasional (Hussin, 2007a).

Pertemuan ketiga sistem hukum ini tidak otomatis menghasilkan keselarasan. Yang sering terjadi justru ketegangan dan tumpang tindih norma. Upaya harmonisasi yang dilakukan selama ini lebih banyak bersifat formal melalui legislasi atau pengakuan administratif, tanpa menyentuh perbedaan nilai yang mendasarinya. Akibatnya, hukum Islam yang telah diformalkan ke dalam sistem negara tidak jarang kehilangan substansi dan berubah menjadi aturan administratif yang kaku (Alwy, 2018); (Ahyar dkk., 2021).

Di sisi lain, hukum adat yang memiliki kedekatan dengan kehidupan masyarakat justru sering diposisikan sebagai pelengkap. Padahal, dalam praktiknya, mekanisme adat masih menjadi rujukan utama dalam penyelesaian konflik sosial. Hal ini menunjukkan adanya kesenjangan antara pengakuan formal dan efektivitas substantif dalam sistem hukum nasional.

Dalam kondisi tersebut, diperlukan pendekatan yang tidak hanya melihat hukum sebagai aturan, tetapi juga sebagai sistem nilai yang memiliki tujuan. Pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dapat digunakan sebagai alat evaluasi untuk menilai apakah harmonisasi yang dilakukan benar-benar menghasilkan kemaslahatan atau hanya memenuhi tuntutan formalitas (Faidi, 2019).

Berangkat dari hal tersebut, tulisan ini berargumen bahwa harmonisasi hukum Islam dengan hukum adat dan hukum Barat di Indonesia belum sepenuhnya berhasil. Permasalahannya tidak terletak pada keberagaman sistem hukum, tetapi pada pendekatan yang masih bersifat formal dan parsial. Oleh karena itu, diperlukan rekonstruksi harmonisasi yang tidak hanya menyatukan aturan, tetapi juga mengintegrasikan nilai dan tujuan hukum secara lebih substantif.

## **9.2. Pluralisme dan Struktur Sistem Hukum di Indonesia**

Pluralisme hukum di Indonesia sering dipandang sebagai kekayaan normatif yang mencerminkan keberagaman masyarakat.

Namun, pandangan ini cenderung menutupi persoalan mendasar. Dalam praktiknya, pluralisme tidak berlangsung dalam ruang yang netral, melainkan dalam struktur yang sarat relasi kekuasaan. Akibatnya, hubungan antara hukum Islam, hukum adat, dan hukum Barat tidak berjalan setara, tetapi cenderung hierarkis.

Secara formal, ketiga sistem hukum tersebut diakui dalam sistem hukum nasional. Namun, pengakuan ini tidak diikuti dengan distribusi otoritas yang seimbang. Hukum Barat tetap menjadi sistem yang dominan karena terlembagakan dalam peraturan perundang-undangan dan didukung oleh struktur negara. Dominasi ini merupakan kelanjutan dari konstruksi kolonial yang menempatkan hukum sebagai instrumen kekuasaan (Hussin, 2007b). Dengan demikian, pluralisme hukum lebih mencerminkan stratifikasi daripada integrasi.

Dalam struktur tersebut, hukum Islam mengalami proses integrasi yang selektif dan terbatas pada bidang tertentu, seperti hukum keluarga dan ekonomi syariah (Rokhmad, 2021). Bahkan, ketika telah dipositivisasi, hukum Islam sering kali mengalami reduksi karena harus menyesuaikan diri dengan logika hukum negara yang formalistik. Kritik terhadap kodifikasi menunjukkan bahwa proses ini berpotensi membatasi ruang interpretasi dan mengabaikan dinamika sosial (Alwy, 2018).

Sementara itu, hukum adat tetap hidup sebagai *living law* yang memiliki legitimasi sosial kuat, tetapi tidak diikuti dengan penguatan dalam struktur hukum formal. Dalam banyak komunitas, hukum adat justru lebih efektif dalam mengatur kehidupan sosial dan menyelesaikan konflik (Asa'ari dkk., 2022b; Cikka & MS, 2024). Namun, dalam kerangka negara, keberadaannya sering hanya diakui secara simbolik tanpa integrasi yang sistematis.

Ketidakseimbangan ini menunjukkan bahwa pluralisme hukum di Indonesia tidak dikelola dalam kerangka yang terkoordinasi. Negara cenderung menjadi aktor dominan yang menentukan batas

pengakuan terhadap hukum Islam dan adat. Harmonisasi kemudian lebih banyak dilakukan dengan cara menyesuaikan kedua sistem tersebut ke dalam struktur hukum negara, bukan melalui dialog yang setara.

Akibatnya, pluralisme hukum tidak hanya menimbulkan persoalan normatif, tetapi juga berdampak pada efektivitas hukum. Ketika hukum negara tidak sepenuhnya mencerminkan nilai yang hidup di masyarakat, legitimasi sosialnya menjadi lemah. Sebaliknya, hukum adat dan hukum Islam yang memiliki legitimasi sosial justru terbatas dalam kekuatan formalnya. Ketegangan ini menciptakan sistem hukum yang berada di antara kepastian formal dan relevansi sosial.

Dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, kondisi ini menunjukkan bahwa pengelolaan pluralisme hukum belum sepenuhnya berorientasi pada kemaslahatan. Jika pluralisme justru menghasilkan ketimpangan dan ketidakpastian, maka tujuan hukum tidak tercapai (Faidi, 2019). Oleh karena itu, pluralisme hukum perlu dipahami bukan sekadar sebagai keberagaman, tetapi sebagai struktur yang harus dikelola secara kritis untuk menghasilkan keadilan substantif.

### **9.3. Dinamika Hukum Islam dalam Sistem Nasional**

Keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum nasional sering dipahami sebagai bentuk keberhasilan integrasi antara norma keagamaan dan hukum negara. Namun, anggapan ini tidak sepenuhnya tepat. Integrasi yang terjadi dalam banyak hal justru menunjukkan proses transformasi yang mengubah karakter dasar hukum Islam itu sendiri.

Secara historis, hukum Islam di Indonesia berkembang melalui interaksi antara teks keagamaan, praktik sosial, dan kekuasaan politik, sehingga bersifat dinamis dan kontekstual (Afridawati, 2021). Namun, ketika masuk ke dalam sistem hukum negara, fleksibilitas tersebut

dihadapkan pada tuntutan kepastian, kodifikasi, dan standarisasi. Di sinilah muncul ketegangan antara sifat adaptif hukum Islam dengan karakter formalistik hukum negara.

Proses formalisasi hukum Islam menjadi titik krusial dalam dinamika ini. Kodifikasi seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI) memang memberikan kepastian hukum, tetapi sekaligus berpotensi menyederhanakan keragaman interpretasi fiqh menjadi norma tunggal. Kritik menunjukkan bahwa pembakuan ini tidak selalu responsif terhadap perkembangan sosial, termasuk dalam isu keadilan gender (Alwy, 2018). Dengan demikian, formalisasi tidak hanya memperkuat hukum, tetapi juga dapat membatasi ruang ijtihad yang menjadi kekuatan utama hukum Islam.

Selain itu, positivisasi hukum Islam juga menggeser orientasi dari nilai ke prosedur. Ketika norma syariah dijadikan hukum positif, penekanannya cenderung beralih pada kepatuhan formal, bukan pada pencapaian tujuan substantif. Dalam kondisi ini, hukum Islam berisiko kehilangan daya transformasinya dan berubah menjadi bagian dari sistem administratif negara.

Fenomena serupa dapat dilihat dalam penerapan qanun di Aceh. Meskipun secara formal mencerminkan penerapan syariah, qanun tetap berada dalam kerangka hukum nasional dan tunduk pada mekanisme politik negara (Ahyyar dkk., 2021). Hal ini menunjukkan bahwa pelembagaan hukum Islam tidak sepenuhnya mencerminkan otonomi, tetapi tetap berada dalam batas yang ditentukan oleh negara.

Di sisi lain, keberadaan institusi hukum Islam seperti pengadilan agama juga menunjukkan pola integrasi yang bersifat terbatas. Kewenangannya hanya mencakup bidang tertentu, sehingga hukum Islam tidak hadir sebagai sistem yang utuh, melainkan sebagai bagian yang disesuaikan dengan struktur hukum nasional (Rokhmad, 2021).

Kondisi ini berdampak pada kesenjangan antara hukum formal dan praktik sosial. Dalam banyak kasus, masyarakat tidak sepenuhnya mengikuti hukum yang telah dipositivisasi, tetapi tetap mengombinasikan berbagai norma secara pragmatis. Hal ini menunjukkan bahwa keberlakuan formal tidak selalu sejalan dengan legitimasi sosial.

Dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, dinamika ini mengindikasikan adanya pergeseran dari tujuan keadilan menuju kepatuhan prosedural. Jika hukum tidak lagi mampu menjamin kemaslahatan, maka keberadaannya menjadi kehilangan makna substantif (Faidi, 2019). Oleh karena itu, persoalan utama bukan pada ada atau tidaknya hukum Islam dalam sistem nasional, tetapi pada bagaimana hukum tersebut dipertahankan orientasi nilainya di tengah tekanan formalisasi

#### **9.4. Konflik dan Praktik Harmonisasi Hukum**

Konflik antar sistem hukum di Indonesia paling nyata terlihat pada level praktik. Di sini, perbedaan antara hukum Islam, hukum adat, dan hukum negara tidak lagi bersifat konseptual, tetapi muncul dalam bentuk pilihan konkret tentang norma mana yang digunakan dan siapa yang berwenang menentukannya.

Dalam bidang hukum waris, misalnya, pembagian tidak selalu mengikuti satu sistem hukum secara konsisten. Di beberapa komunitas, hukum Islam digunakan, sementara dalam konteks lain hukum adat tetap dipertahankan karena dianggap lebih sesuai dengan rasa keadilan lokal. Studi pada masyarakat Dayak Ngaju menunjukkan bahwa harmonisasi dilakukan melalui penyesuaian praktis, bukan melalui integrasi normatif yang jelas (Syaikhuddin, 2023). Hal ini menunjukkan bahwa harmonisasi lebih bersifat pragmatis daripada sistematis.

Situasi serupa terlihat dalam kasus dispensasi perkawinan. Hakim sering kali harus menavigasi antara ketentuan hukum positif, nilai keagamaan, dan kondisi sosial masyarakat. Dalam praktiknya, keputusan diambil secara kasuistik tanpa kerangka harmonisasi yang konsisten (Sebyar, 2023). Akibatnya, harmonisasi bergantung pada pertimbangan individual, bukan pada sistem yang terstruktur.

Di tingkat masyarakat, harmonisasi juga berlangsung melalui tradisi lokal. Praktik seperti Pohutu Moponika menunjukkan bahwa nilai adat dan prinsip kemaslahatan dapat berjalan berdampingan tanpa intervensi formal negara (Oktora dkk., 2021). Selain itu, mekanisme mediasi berbasis adat masih banyak digunakan karena lebih fleksibel dan mampu menjaga hubungan sosial (Siregar dkk., 2022). Dalam konteks ini, harmonisasi justru lebih efektif ketika berkembang secara organik.

Namun, problem utama terletak pada tidak adanya keterhubungan antara praktik tersebut dengan sistem hukum formal. Negara cenderung mengakui keberadaan mekanisme adat dan keagamaan, tetapi tidak mengintegrasikannya secara sistematis. Akibatnya, terjadi pluralitas mekanisme yang tidak terkoordinasi, yang dalam kondisi tertentu justru menimbulkan ketidakpastian hukum.

Selain itu, harmonisasi yang bersifat pragmatis juga mengandung risiko. Karena tidak memiliki kerangka yang jelas, keputusan sering bergantung pada aktor yang terlibat, seperti hakim atau tokoh adat. Hal ini membuka ruang subjektivitas dan potensi ketidakadilan. Dengan kata lain, fleksibilitas yang menjadi keunggulan justru dapat berubah menjadi kelemahan ketika tidak diimbangi dengan standar yang jelas.

Dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, kondisi ini menunjukkan ambivalensi. Di satu sisi, praktik harmonisasi di masyarakat sering lebih dekat dengan kemaslahatan karena kontekstual. Namun, di sisi lain, ketiadaan kerangka yang jelas berpotensi melemahkan kepastian

dan keadilan. Oleh karena itu, tantangan utama bukan menghilangkan konflik antar sistem hukum, tetapi mengelolanya agar tetap berada dalam batas yang dapat menjamin keadilan substantif.

#### **9.5. *Problem dan Kegagalan Harmonisasi***

Meskipun harmonisasi hukum sering dijadikan tujuan dalam pembangunan sistem hukum nasional, realitas menunjukkan bahwa upaya tersebut belum sepenuhnya berhasil. Bahkan, dalam banyak kasus, harmonisasi justru melahirkan persoalan baru. Hal ini menunjukkan bahwa problem utama bukan terletak pada keberagaman sistem hukum, melainkan pada pendekatan yang digunakan dalam mengelolanya.

Salah satu kelemahan mendasar adalah pendekatan yang terlalu formal. Harmonisasi lebih banyak dipahami sebagai penyelarasan norma melalui legislasi, tanpa memperhatikan perbedaan nilai yang mendasari masing-masing sistem hukum. Akibatnya, hukum Islam dan hukum adat cenderung disesuaikan ke dalam kerangka hukum negara, bukan diintegrasikan secara setara. Dalam kondisi ini, harmonisasi berubah menjadi subordinasi.

Formalisasi hukum Islam memperlihatkan problem tersebut secara jelas. Kodifikasi seperti Kompilasi Hukum Islam memang memberikan kepastian, tetapi sekaligus membatasi keragaman interpretasi dan ruang ijtihad. Kritik menunjukkan bahwa pembakuan ini tidak selalu responsif terhadap dinamika sosial (Alwy, 2018). Dengan demikian, harmonisasi justru berpotensi menghilangkan fleksibilitas yang menjadi kekuatan hukum Islam.

Di sisi lain, hukum adat mengalami marginalisasi dalam struktur formal. Meskipun diakui, posisinya sering tidak diikuti dengan penguatan institusional. Padahal, dalam praktiknya, hukum adat tetap menjadi rujukan utama dalam kehidupan masyarakat (Asa'ari dkk., 2022b). Ketidakseimbangan ini menunjukkan bahwa harmonisasi

belum mampu menjembatani hubungan antara hukum formal dan hukum yang hidup.

Dominasi negara juga menjadi faktor penting dalam kegagalan harmonisasi. Negara cenderung menentukan batas pengakuan terhadap sistem hukum lain, sehingga harmonisasi sering berfungsi sebagai instrumen kontrol. Bahkan, legalisasi hukum Islam melalui mekanisme formal tetap berada dalam kerangka politik hukum negara (Ahyar dkk., 2021). Hal ini membatasi otonomi hukum Islam maupun hukum adat.

Selain itu, terdapat kesenjangan antara norma dan praktik. Secara formal, pluralisme hukum diakui, tetapi dalam praktiknya masyarakat harus mengombinasikan berbagai sistem hukum secara pragmatis. Kondisi ini menunjukkan bahwa harmonisasi belum mampu memberikan kepastian hukum yang memadai.

Pendekatan harmonisasi yang bersifat sektoral juga memperkuat fragmentasi. Integrasi hukum Islam hanya terjadi pada bidang tertentu, sehingga tidak menghasilkan sistem yang koheren (Rokhmad, 2021). Akibatnya, harmonisasi berjalan parsial dan tidak menyentuh keseluruhan struktur hukum.

Dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, kondisi ini menunjukkan bahwa harmonisasi belum sepenuhnya berorientasi pada kemaslahatan. Jika hukum tidak mampu memberikan keadilan, kepastian, dan perlindungan, maka tujuan dasarnya tidak tercapai (Faidi, 2019). Oleh karena itu, persoalan utama bukan pada kompleksitas pluralisme, tetapi pada kelemahan pendekatan harmonisasi yang masih formalistik dan berorientasi pada kontrol negara.

## **9.6. Rekonstruksi dan Model Harmonisasi**

Melihat berbagai persoalan yang muncul, menjadi jelas bahwa harmonisasi hukum tidak cukup dilakukan melalui pendekatan formal

atau sektoral. Yang dibutuhkan bukan sekadar penyesuaian norma, tetapi perubahan cara pandang dalam mengelola hubungan antar sistem hukum. Oleh karena itu, rekonstruksi harmonisasi harus dimulai dari prinsip yang sederhana, tetapi tegas: hukum harus dinilai dari kemampuannya menjawab kebutuhan masyarakat, bukan hanya dari kesesuaiannya dengan struktur formal.

Langkah pertama yang perlu dilakukan adalah mengubah orientasi harmonisasi dari pendekatan normatif ke pendekatan fungsional. Selama ini, harmonisasi lebih difokuskan pada kesesuaian antar aturan, tanpa mempertimbangkan apakah aturan tersebut benar-benar bekerja dalam praktik. Pendekatan fungsional menempatkan hukum sebagai alat untuk mencapai tujuan tertentu, sehingga yang menjadi ukuran utama bukan lagi keseragaman norma, tetapi efektivitas dalam menciptakan keadilan dan ketertiban. Dalam konteks ini, hukum Islam, hukum adat, dan hukum Barat tidak perlu dipaksakan menjadi seragam, tetapi diarahkan untuk saling melengkapi sesuai dengan fungsi masing-masing.

Kedua, diperlukan model integrasi yang bersifat kontekstual. Artinya, harmonisasi tidak dilakukan dengan satu pola yang berlaku untuk semua kasus, tetapi disesuaikan dengan karakter persoalan yang dihadapi. Dalam isu-isu yang berkaitan dengan kehidupan sosial dan budaya, hukum adat dapat diberi ruang yang lebih besar karena memiliki kedekatan dengan masyarakat. Sementara itu, dalam konteks yang membutuhkan kepastian hukum tinggi, peran hukum negara tetap diperlukan. Hukum Islam dapat berfungsi sebagai jembatan normatif yang menghubungkan nilai-nilai keadilan dengan praktik sosial, selama tidak direduksi menjadi sekadar aturan formal.

Ketiga, penguatan mekanisme dialog antar sistem hukum. Selama ini, hubungan antara hukum Islam, adat, dan Barat lebih banyak bersifat satu arah, di mana hukum negara menjadi acuan utama. Model harmonisasi yang lebih efektif justru membutuhkan

ruang dialog yang memungkinkan masing-masing sistem hukum berkontribusi secara setara. Dialog ini tidak hanya terjadi dalam proses legislasi, tetapi juga dalam praktik peradilan dan penyelesaian sengketa. Mekanisme seperti mediasi berbasis adat atau pendekatan restoratif dapat menjadi contoh bagaimana dialog tersebut bisa dijalankan secara konkret.

Keempat, redefinisi peran negara. Negara tidak lagi diposisikan sebagai aktor dominan yang menentukan bentuk harmonisasi, tetapi sebagai fasilitator yang memastikan bahwa interaksi antar sistem hukum berjalan secara adil. Peran ini menuntut negara untuk tidak hanya mengakomodasi hukum Islam dan adat secara formal, tetapi juga memberikan ruang bagi keduanya untuk berkembang sesuai dengan karakter dan kebutuhan masyarakat. Dengan kata lain, negara harus bergeser dari pendekatan kontrol menuju pendekatan pengelolaan.

Kelima, penggunaan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai alat evaluasi, bukan sebagai sumber dominasi. Dalam model ini, *maqāṣid* tidak digunakan untuk “mengislamkan” seluruh sistem hukum, tetapi untuk menilai apakah suatu kebijakan hukum benar-benar membawa kemaslahatan. Pendekatan ini memungkinkan evaluasi yang lebih objektif terhadap hasil harmonisasi, karena fokusnya pada tujuan, bukan pada bentuk formal hukum. Dengan demikian, *maqāṣid* berfungsi sebagai standar etis yang dapat digunakan untuk mengkritisi sekaligus memperbaiki sistem hukum yang ada.

Jika dirangkum, model harmonisasi yang diusulkan dalam tulisan ini memiliki tiga karakter utama: fleksibel, kontekstual, dan berorientasi pada tujuan. Fleksibel berarti tidak memaksakan keseragaman; kontekstual berarti mempertimbangkan kondisi sosial; dan berorientasi pada tujuan berarti menempatkan keadilan dan kemaslahatan sebagai ukuran utama. Model ini memang tidak

menawarkan solusi yang instan, tetapi memberikan kerangka yang lebih realistis dalam mengelola pluralisme hukum.

Dengan pendekatan seperti ini, harmonisasi tidak lagi dipahami sebagai upaya menyatukan perbedaan secara paksa, tetapi sebagai proses mengelola perbedaan agar dapat bekerja secara produktif. Di sinilah letak perubahan mendasar yang diperlukan: dari harmonisasi sebagai formalitas menuju harmonisasi sebagai strategi untuk mencapai keadilan yang lebih substantif.

### **9.7. Kesimpulan**

Pluralisme hukum di Indonesia bukan sekadar fakta keberagaman, tetapi merupakan realitas struktural yang sarat dengan ketimpangan dan relasi kekuasaan. Interaksi antara hukum Islam, hukum adat, dan hukum Barat tidak berjalan dalam posisi yang setara, sehingga harmonisasi yang diharapkan sering kali tidak menghasilkan integrasi yang substantif, melainkan hanya kesesuaian formal.

Dinamika hukum Islam dalam sistem nasional menunjukkan bahwa proses formalisasi dan positivisasi belum tentu memperkuat substansi keadilan, bahkan berpotensi mereduksi fleksibilitas dan nilai dasarnya. Di sisi lain, hukum adat yang hidup dalam masyarakat justru belum mendapatkan tempat yang proporsional dalam struktur hukum formal. Akibatnya, praktik harmonisasi lebih banyak berlangsung secara pragmatis di tingkat masyarakat, tanpa dukungan kerangka yang sistematis.

Kegagalan harmonisasi pada akhirnya bersumber pada pendekatan yang parsial, formalistik, dan berorientasi pada kontrol negara. Dalam kondisi ini, harmonisasi belum mampu menjawab kebutuhan utama hukum, yaitu menghadirkan keadilan, kepastian, dan kemaslahatan secara bersamaan.

Oleh karena itu, diperlukan rekonstruksi pendekatan harmonisasi yang lebih fungsional, kontekstual, dan berorientasi pada

tujuan. Dalam kerangka ini, *maqāṣid al-sharī'ah* tidak ditempatkan sebagai alat dominasi, tetapi sebagai instrumen evaluatif untuk memastikan bahwa interaksi antar sistem hukum benar-benar menghasilkan kemaslahatan. Dengan demikian, harmonisasi tidak lagi dipahami sebagai upaya menyatukan perbedaan secara formal, melainkan sebagai proses mengelola pluralisme hukum secara kritis dan produktif demi tercapainya keadilan substantif.

## DAFTAR PUSTAKA

- Afridawati, A. (2021). History, Typology, and Implementation of Islamic Law in Indonesia: Combination of Sharia and Fiqh or the Result of Historical Evolution? *Al-Risalah*, 21(1), 33–47.
- Ahyar, A., Djuniarti, E., Muhaimin, M., Kristiyanto, E. N., Nurdin, R., & Abubakar, A. (2021). *Legitimation of Qanun in the Indonesian Law System*. 549.
- Alwy, F. (2018). Reformulation of the Government Compilation of Islamic Law: Strengthening the Concept of Gender-Sensitive Regulations in Indonesia. *Fiat Justisia Jurnal Ilmu Hukum*, 11(4), 355.
- Asa'ari, A., Nurdiansyah, R., & Hainadri, H. (2022a). The Practice of Establishing Islamic Law by Indigenous People: A Study of Five Villages in Kedepatian Semerap, Kerinci Regency. *Khatulistiwa*, 12(2), 146–162.
- Asa'ari, A., Nurdiansyah, R., & Hainadri, H. (2022b). The Practice of Establishing Islamic Law by Indigenous People: A Study of Five Villages in Kedepatian Semerap, Kerinci Regency. *Khatulistiwa*, 12(2), 146–162.
- Cikka, H., & MS, S. (2024). Review of Islamic Law on Customary Law Values in Community in North Lore Utara and Lore Peore, Poso-Indonesia. *Sociological Jurisprudence Journal*, 7(1), 61–66.
- Faidi, A. (2019). Reconstruction of the National Legal System: Study the Implementation of the Maqâsid Al-Shari'ah Theory. *Al- Adalah*, 15(2), 307.
- Hussin, I. (2007a). The Pursuit of the Perak Regalia: Islam, Law, and the Politics of Authority in the Colonial State. *Law & Social Inquiry*, 32(3), 759–788.
- Hussin, I. (2007b). The Pursuit of the Perak Regalia: Islam, Law, and the

Politics of Authority in the Colonial State. *Law & Social Inquiry*, 32(3), 759–788.

- Oktora, N. D., Putra, M. Y., & Mahmudah, N. (2021). Family Harmony in Implementation of Pohutu Moponika Tradition in Gorontalo City in the Perspective of at-Thufi's Maslahah. *Jurnal Ilmiah Mizani Wacana Hukum Ekonomi dan Keagamaan*, 8(1), 103.
- Rokhmad, A. (2021). Institutions and Contributions to Islamic Law in Indonesia's Legal System. *Walisongo Law Review (Walrev)*, 3(1), 21–44.
- Sebyar, M. H. (2023). Harmonization of Islamic Legal Institutions and Customary Law in Marriage Dispensation Cases at the Panyabungan Religious Court. *Milrev Metro Islamic Law Review*, 2(2), 155.
- Siregar, T., Harap, A. S., & Lubis, I. (2022). Mediation in Customary Law as an Alternative Method of Dispute Resolution. *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*, 24(2), 196–214.
- Syaikhu, S., Amruzi, M. F. A., Mujiburahman, M., & Norwili, N. (2023). Legal Harmonization in the Distribution of Inheritance in the Dayak Ngaju Community in Central Kalimantan, Indonesia. *Samarah Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, 7(1), 195.



# **HAK ASASI MANUSIA DAN HUKUM ISLAM DALAM PERSPEKTIF KONSTITUSI**

**Oleh: Ahmad Wali, S.H., M.H., CPM., CLD., CMLC., CLA., CSO.**

## **10.1. Konsep Dasar Hak Asasi Manusia, Hukum Islam, dan Konstitusi**

Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan hak dasar yang melekat pada setiap manusia sejak lahir dan tidak dapat dicabut oleh siapa pun. Menurut Donnelly (2020), HAM dipahami sebagai seperangkat hak universal yang dimiliki setiap individu tanpa memandang ras, agama, jenis kelamin, maupun status sosial. Konsep HAM berkembang sebagai bentuk perlindungan terhadap martabat manusia dari tindakan sewenang-wenang kekuasaan. Dalam konteks negara modern, HAM menjadi bagian penting dalam sistem hukum dan pemerintahan demokratis. Oleh karena itu, perlindungan HAM menjadi indikator utama kualitas suatu negara hukum.

Dalam perspektif hukum Islam, perlindungan terhadap hak-hak manusia telah menjadi bagian integral dari ajaran syariat. Menurut Kamali (2019), hukum Islam bertujuan menjaga kemaslahatan manusia melalui prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* yang meliputi perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Prinsip tersebut menunjukkan bahwa Islam memberikan perhatian besar terhadap

penghormatan martabat manusia. Nilai-nilai keadilan, persamaan, dan kebebasan menjadi fondasi dalam hubungan sosial masyarakat Islam. Dengan demikian, HAM dalam Islam memiliki dimensi spiritual sekaligus sosial.

Konstitusi merupakan hukum dasar tertinggi yang mengatur penyelenggaraan negara dan perlindungan hak warga negara. Menurut Asshiddiqie (2021), konstitusi berfungsi membatasi kekuasaan negara agar tidak bertindak sewenang-wenang terhadap rakyat. Dalam negara demokrasi modern, konstitusi menjadi instrumen utama dalam menjamin perlindungan HAM. Konstitusi juga mengatur hubungan antara lembaga negara dan warga negara secara seimbang. Oleh karena itu, keberadaan konstitusi sangat penting dalam menciptakan kepastian hukum dan keadilan sosial.

Hubungan antara HAM dan hukum Islam dapat dilihat dari kesamaan tujuan dalam menjaga harkat dan martabat manusia. Menurut An-Na'im (2020), nilai-nilai universal HAM dapat diharmonisasikan dengan prinsip-prinsip hukum Islam melalui pendekatan kontekstual dan ijtihad modern. Islam mengakui hak hidup, hak memperoleh keadilan, dan hak perlindungan sosial sebagai bagian dari ajaran agama. Meskipun terdapat beberapa perbedaan interpretasi, prinsip dasar perlindungan manusia tetap menjadi tujuan utama. Oleh sebab itu, dialog antara HAM universal dan hukum Islam menjadi penting dalam masyarakat plural.

Konsep *maqāṣid al-syarī'ah* memiliki relevansi yang kuat dengan prinsip HAM modern. Menurut Auda (2021), *maqāṣid al-syarī'ah* menempatkan kemaslahatan manusia sebagai orientasi utama hukum Islam. Pendekatan ini memungkinkan hukum Islam berkembang secara dinamis sesuai kebutuhan masyarakat kontemporer. Dalam praktiknya, perlindungan terhadap hak hidup, pendidikan, dan kesejahteraan sosial menjadi bagian dari implementasi *maqāṣid*.

Dengan demikian, hukum Islam dapat menjadi landasan normatif dalam memperkuat perlindungan HAM.

Dalam konteks Indonesia, hubungan antara HAM, hukum Islam, dan konstitusi memiliki karakteristik tersendiri karena Indonesia merupakan negara yang plural dan berdasarkan Pancasila. Menurut Mahfud MD (2022), konstitusi Indonesia mengakomodasi nilai-nilai agama sekaligus prinsip demokrasi dan HAM universal. Hal tersebut tercermin dalam Undang-Undang Dasar 1945 yang menjamin berbagai hak dasar warga negara. Harmonisasi antara hukum Islam dan konstitusi menjadi penting untuk menjaga persatuan nasional. Oleh karena itu, pengembangan sistem hukum nasional harus tetap memperhatikan prinsip keadilan dan kemanusiaan.

## **10.2. Sejarah Perkembangan Hak Asasi Manusia dalam Islam dan Konstitusi Indonesia**

Perkembangan HAM dalam sejarah Islam telah dimulai sejak masa Nabi Muhammad SAW melalui pembentukan masyarakat Madinah. Menurut Esposito (2020), Piagam Madinah merupakan salah satu dokumen politik pertama yang mengatur hak dan kewajiban masyarakat secara plural. Piagam tersebut menegaskan prinsip persamaan, perlindungan kelompok minoritas, dan kebebasan beragama. Konsep ini menunjukkan bahwa Islam telah mengenal prinsip perlindungan hak masyarakat sejak awal perkembangan peradaban Islam. Oleh karena itu, Piagam Madinah sering disebut sebagai bentuk awal konstitusi modern.

Pada masa klasik Islam, para ulama mengembangkan konsep keadilan dan perlindungan hak manusia melalui kajian fikih dan *siyash syar'iyah*. Menurut Hallaq (2019), sistem hukum Islam tradisional menempatkan keadilan sebagai tujuan utama pemerintahan. Pemerintah diwajibkan melindungi hak masyarakat dan mencegah tindakan zalim. Prinsip *amar ma'ruf nahi munkar* juga

menjadi dasar kontrol sosial terhadap kekuasaan. Dengan demikian, tradisi hukum Islam memiliki kontribusi penting dalam perkembangan pemikiran HAM.

Perkembangan HAM modern dipengaruhi oleh berbagai peristiwa sejarah dunia seperti Magna Carta, Revolusi Prancis, dan Deklarasi Universal HAM 1948. Menurut Ishay (2021), deklarasi HAM modern lahir sebagai respons terhadap penindasan dan perang dunia. Prinsip-prinsip seperti kebebasan, persamaan, dan hak politik kemudian menjadi bagian penting dalam hukum internasional. Negara-negara modern mulai memasukkan perlindungan HAM ke dalam konstitusi mereka. Perkembangan ini turut memengaruhi sistem hukum di negara-negara Muslim, termasuk Indonesia.

Di Indonesia, pengaturan HAM telah tercermin sejak perumusan Undang-Undang Dasar 1945. Menurut Asshiddiqie (2021), nilai kemanusiaan dalam Pancasila menjadi dasar filosofis perlindungan HAM di Indonesia. Meskipun pada awal kemerdekaan pengaturan HAM belum rinci, prinsip penghormatan terhadap hak warga negara telah diakui. Reformasi politik tahun 1998 mendorong penguatan perlindungan HAM melalui amandemen UUD 1945. Perubahan tersebut menandai era baru demokrasi dan konstitusionalisme di Indonesia.

Amandemen UUD 1945 memberikan pengaturan HAM yang lebih komprehensif melalui Bab XA tentang Hak Asasi Manusia. Menurut Mahfud MD (2022), amandemen konstitusi memperkuat posisi HAM sebagai hak konstitusional warga negara. Hak sipil, politik, ekonomi, sosial, dan budaya diatur secara lebih jelas dalam konstitusi. Selain itu, Indonesia juga meratifikasi berbagai instrumen HAM internasional sebagai bentuk komitmen global. Hal ini menunjukkan perkembangan positif sistem ketatanegaraan Indonesia dalam perlindungan HAM.

Perkembangan HAM di Indonesia juga dipengaruhi oleh dinamika hubungan antara hukum agama, adat, dan hukum nasional. Menurut Lindsey (2020), tantangan utama dalam implementasi HAM di Indonesia adalah harmonisasi antara pluralitas hukum dan prinsip universal HAM. Perdebatan mengenai kebebasan beragama, hak perempuan, dan pluralisme masih terus berlangsung hingga saat ini. Namun demikian, perkembangan demokrasi dan pendidikan hukum memberikan peluang bagi penguatan budaya HAM. Oleh sebab itu, pendekatan dialogis dan konstitusional menjadi penting dalam membangun sistem HAM yang inklusif.

### **10.3. Prinsip-Prinsip HAM dalam Perspektif Hukum Islam**

Hukum Islam memberikan perhatian besar terhadap perlindungan hak hidup sebagai hak paling mendasar. Menurut Kamali (2019), Al-Qur'an secara tegas melarang pembunuhan dan tindakan yang mengancam keselamatan manusia. Perlindungan jiwa menjadi salah satu tujuan utama *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam Islam, menjaga kehidupan manusia dipandang sebagai bentuk penghormatan terhadap ciptaan Tuhan. Oleh karena itu, hak hidup memiliki posisi sentral dalam hukum Islam.

Kebebasan beragama juga menjadi prinsip penting dalam perspektif HAM Islam. Menurut An-Na'im (2020), Islam mengajarkan bahwa tidak ada paksaan dalam memeluk agama sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 256. Prinsip ini menunjukkan penghormatan terhadap kebebasan keyakinan manusia. Dalam masyarakat plural, toleransi dan dialog menjadi bagian penting dalam menjaga harmoni sosial. Dengan demikian, hukum Islam memiliki landasan normatif dalam menghormati keberagaman agama.

Hak memperoleh keadilan merupakan prinsip universal dalam hukum Islam. Menurut Auda (2021), konsep keadilan ('adl) menjadi fondasi utama dalam hubungan sosial dan penyelenggaraan

pemerintahan. Setiap individu berhak mendapatkan perlakuan yang sama di hadapan hukum tanpa diskriminasi. Islam juga menekankan pentingnya perlindungan terhadap kelompok lemah dan rentan. Oleh sebab itu, keadilan sosial menjadi bagian integral dari penerapan HAM dalam Islam.

Perlindungan terhadap hak perempuan dan anak juga mendapat perhatian dalam hukum Islam. Menurut Wadud (2020), ajaran Islam memberikan hak kepada perempuan dalam bidang pendidikan, ekonomi, dan sosial. Selain itu, anak memiliki hak atas perlindungan, pendidikan, dan kesejahteraan. Interpretasi progresif terhadap teks keagamaan memungkinkan penguatan kesetaraan gender dalam masyarakat Muslim modern. Dengan demikian, hukum Islam dapat berkembang secara adaptif terhadap isu HAM kontemporer.

Hak sosial dan ekonomi dalam Islam diwujudkan melalui konsep zakat, sedekah, dan tanggung jawab sosial. Menurut Chapra (2021), sistem ekonomi Islam bertujuan menciptakan kesejahteraan dan mengurangi kesenjangan sosial. Negara memiliki kewajiban melindungi masyarakat miskin dan menjamin kebutuhan dasar warga negara. Prinsip solidaritas sosial menjadi bagian penting dalam pembangunan masyarakat yang adil. Oleh karena itu, perlindungan HAM dalam Islam tidak hanya bersifat individual tetapi juga kolektif.

Prinsip persamaan (*musāwah*) dan kemaslahatan menjadi dasar penting dalam hubungan sosial masyarakat Islam. Menurut Hallaq (2019), Islam menolak diskriminasi berdasarkan ras, suku, atau status sosial. Semua manusia memiliki kedudukan yang sama sebagai makhluk Tuhan. Prinsip ini relevan dengan nilai-nilai HAM modern yang menekankan kesetaraan dan non-diskriminasi. Dengan demikian, hukum Islam memiliki kontribusi besar dalam pengembangan nilai kemanusiaan universal.

#### **10.4. Implementasi HAM dalam Sistem Ketatanegaraan dan Hukum Nasional**

Implementasi HAM dalam sistem ketatanegaraan Indonesia dilakukan melalui berbagai instrumen hukum nasional. Menurut Asshiddiqie (2021), konstitusi Indonesia menjamin hak dasar warga negara melalui pengaturan dalam UUD 1945. Perlindungan tersebut mencakup hak sipil, politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Negara berkewajiban menghormati, melindungi, dan memenuhi hak warga negara. Oleh karena itu, HAM menjadi bagian penting dalam penyelenggaraan negara hukum demokratis.

Lembaga negara memiliki peran strategis dalam perlindungan HAM di Indonesia. Menurut Mahfud MD (2022), lembaga seperti Mahkamah Konstitusi, Komnas HAM, dan pengadilan HAM berfungsi menjaga pelaksanaan hak konstitusional warga negara. Komnas HAM berperan melakukan pengawasan, penyelidikan, dan mediasi terhadap pelanggaran HAM. Sementara itu, Mahkamah Konstitusi berfungsi menguji undang-undang terhadap UUD 1945. Keberadaan lembaga tersebut memperkuat sistem perlindungan HAM nasional.

Harmonisasi antara hukum Islam dan hukum nasional menjadi tantangan penting dalam implementasi HAM di Indonesia. Menurut Lindsey (2020), pluralitas hukum di Indonesia memerlukan pendekatan yang inklusif dan konstitusional. Beberapa isu seperti kebebasan beragama, hukum keluarga, dan hak perempuan sering menjadi perdebatan publik. Namun demikian, pendekatan moderat memungkinkan terciptanya keseimbangan antara nilai agama dan prinsip HAM universal. Oleh sebab itu, dialog antar sistem hukum menjadi penting dalam negara plural.

Indonesia juga menunjukkan komitmen internasional melalui ratifikasi berbagai instrumen HAM global. Menurut Donnelly (2020), ratifikasi konvensi internasional memperkuat posisi HAM dalam sistem hukum nasional. Indonesia telah meratifikasi konvensi hak

anak, hak perempuan, dan hak sipil-politik. Komitmen tersebut menunjukkan upaya negara dalam menyesuaikan hukum nasional dengan standar internasional. Dengan demikian, sistem hukum Indonesia semakin terbuka terhadap perkembangan HAM global.

Pelaksanaan HAM tidak terlepas dari tantangan sosial dan politik yang berkembang di masyarakat. Menurut Ishay (2021), konflik kepentingan politik dan lemahnya penegakan hukum sering menjadi hambatan dalam perlindungan HAM. Kasus diskriminasi, intoleransi, dan kekerasan masih ditemukan di berbagai daerah. Oleh karena itu, diperlukan penguatan pendidikan HAM dan reformasi kelembagaan secara berkelanjutan. Kesadaran masyarakat terhadap nilai HAM juga menjadi faktor penting dalam menciptakan budaya hukum yang demokratis.

Implementasi HAM dalam negara demokrasi harus didukung oleh partisipasi masyarakat sipil. Menurut Habermas (2020), ruang publik yang terbuka memungkinkan masyarakat mengawasi jalannya pemerintahan dan memperjuangkan hak-haknya. Organisasi masyarakat sipil, media, dan akademisi memiliki peran penting dalam advokasi HAM. Partisipasi publik juga mendorong transparansi dan akuntabilitas negara. Dengan demikian, perlindungan HAM memerlukan kolaborasi antara negara dan masyarakat.

#### **10.5. Tantangan dan Rekonstruksi HAM dalam Perspektif Hukum Islam dan Konstitusi**

Perkembangan globalisasi dan teknologi digital membawa tantangan baru terhadap perlindungan HAM. Menurut Castells (2021), media digital dapat menjadi sarana penyebaran intoleransi, ujaran kebencian, dan radikalisme. Fenomena tersebut berpotensi mengancam kebebasan, keamanan, dan persatuan masyarakat. Dalam konteks Indonesia, penggunaan media sosial sering memicu konflik

berbasis identitas. Oleh karena itu, diperlukan regulasi dan literasi digital yang berorientasi pada perlindungan HAM.

Isu intoleransi dan diskriminasi masih menjadi tantangan dalam kehidupan masyarakat plural. Menurut An-Na'im (2020), perlindungan kebebasan beragama harus dijamin tanpa mengabaikan nilai toleransi sosial. Konflik antar kelompok agama atau etnis dapat mengancam stabilitas nasional dan hak warga negara. Pendekatan hukum saja tidak cukup untuk menyelesaikan persoalan tersebut. Oleh sebab itu, pendidikan multikultural dan dialog lintas agama menjadi strategi penting dalam membangun masyarakat inklusif.

Persoalan gender dan hak perempuan juga menjadi isu penting dalam rekonstruksi HAM berbasis hukum Islam. Menurut Wadud (2020), reinterpretasi teks keagamaan diperlukan agar prinsip keadilan gender dapat diwujudkan secara lebih substantif. Perempuan masih menghadapi diskriminasi dalam bidang sosial, ekonomi, dan politik di berbagai negara. Islam pada dasarnya menjunjung martabat perempuan sebagai manusia yang setara. Dengan demikian, pendekatan progresif dalam hukum Islam dapat memperkuat perlindungan HAM perempuan.

Radikalisme dan ekstremisme juga menjadi ancaman serius terhadap nilai HAM dan demokrasi. Menurut Juergensmeyer (2021), radikalisme sering muncul akibat ketidakadilan sosial, krisis identitas, dan manipulasi ideologi agama. Tindakan kekerasan atas nama agama bertentangan dengan prinsip kemanusiaan dalam Islam. Oleh karena itu, pendekatan deradikalisasi perlu mengedepankan pendidikan, dialog, dan pemberdayaan sosial. Pendekatan moderat menjadi kunci dalam menjaga keseimbangan antara agama dan HAM.

Rekonstruksi pemikiran HAM dalam perspektif hukum Islam memerlukan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* yang lebih kontekstual. Menurut Auda (2021), hukum Islam harus dipahami sebagai sistem yang bertujuan menciptakan kemaslahatan manusia. Pendekatan ini

memungkinkan harmonisasi antara prinsip syariat dan HAM universal. Nilai keadilan, persamaan, dan perlindungan hak manusia dapat menjadi dasar pembaruan hukum Islam kontemporer. Dengan demikian, hukum Islam dapat tetap relevan dalam masyarakat modern.

Penguatan konstitusionalisme dan budaya demokrasi menjadi langkah penting dalam perlindungan HAM di Indonesia. Menurut Mahfud MD (2022), negara hukum harus menjamin perlindungan hak warga negara secara adil dan non-diskriminatif. Reformasi hukum dan penguatan lembaga negara perlu dilakukan secara berkelanjutan. Selain itu, partisipasi masyarakat sipil menjadi elemen penting dalam pengawasan kekuasaan. Oleh karena itu, rekonstruksi HAM harus dibangun melalui sinergi antara nilai Islam, konstitusi, dan prinsip demokrasi modern.

## DAFTAR PUSTAKA

- An-Na'im, A. A. (2020). *Islam and the secular state: Negotiating the future of shari'a*. Harvard University Press.
- Asshiddiqie, J. (2021). *Konstitusi dan konstitusionalisme Indonesia*. Sinar Grafika.
- Auda, J. (2021). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law*. International Institute of Islamic Thought.
- Castells, M. (2021). *Networks of outrage and hope: Social movements in the internet age*. Polity Press.
- Chapra, M. U. (2021). *Islam and the economic challenge*. Islamic Foundation.
- Donnelly, J. (2020). *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press.
- Esposito, J. L. (2020). *Islam: The straight path*. Oxford University Press.
- Habermas, J. (2020). *The structural transformation of the public sphere*. Polity Press.
- Hallaq, W. B. (2019). *An introduction to Islamic law*. Cambridge University Press.
- Ishay, M. R. (2021). *The history of human rights: From ancient times to the globalization era*. University of California Press.
- Juergensmeyer, M. (2021). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. University of California Press.
- Kamali, M. H. (2019). *Shari'ah law: An introduction*. Oneworld Publications.
- Lindsey, T. (2020). *Indonesian law*. Oxford University Press.
- Mahfud MD, M. (2022). *Politik hukum di Indonesia*. Rajawali Pers.
- Wadud, A. (2020). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.



# **POLITIK HUKUM DAN LEGISLASI BERNUANSA SYARIAH**

**Oleh: Eling Sinta, S.H., M.H.**

Politik hukum merupakan arah kebijakan negara dalam menentukan hukum yang akan diberlakukan guna mencapai tujuan bernegara. Dalam konteks Indonesia, politik hukum tidak dapat dilepaskan dari karakter negara hukum Pancasila yang mengakui nilai-nilai religius, tetapi tetap menjunjung tinggi prinsip pluralisme dan konstitusionalisme. Oleh karena itu, pembentukan legislasi bernuansa syariah harus dipahami sebagai bagian dari kebijakan hukum nasional yang bersifat adaptif terhadap dinamika sosial Masyarakat.

Secara konseptual, politik hukum berfungsi sebagai instrumen untuk mewujudkan tujuan hukum, yaitu keadilan, kepastian, dan kemanfaatan. Dalam perspektif ini, hukum tidak hanya dilihat sebagai norma yang statis, tetapi sebagai produk politik yang lahir dari kompromi berbagai kepentingan dalam Masyarakat (Hidayat and Arifin, 2019). Dengan demikian, legislasi bernuansa syariah bukan sekadar refleksi ajaran agama, melainkan hasil dari proses politik hukum yang mempertimbangkan aspek filosofis, sosiologis, dan yuridis.

Pembentukan legislasi bernuansa syariah di Indonesia memiliki tiga landasan utama. Pertama, landasan filosofis, yang bersumber dari sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila. Sila ini memberikan legitimasi bahwa nilai-nilai agama, termasuk syariah, dapat menjadi sumber inspirasi dalam pembentukan hukum nasional. Namun, implementasinya tetap harus berada dalam kerangka negara kebangsaan, bukan negara agama.

Kedua, landasan sosiologis, yaitu realitas bahwa mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam. Kondisi ini melahirkan kebutuhan sosial terhadap pengaturan hukum yang mencerminkan nilai-nilai syariah, terutama dalam bidang ekonomi, keluarga, dan sosial keagamaan (Ichwan Ahnaz Alamudi, 2021). Negara kemudian merespons kebutuhan tersebut melalui kebijakan legislasi yang mengakomodasi aspirasi masyarakat tanpa mengabaikan keberagaman.

Ketiga, landasan yuridis, yang merujuk pada UUD 1945 sebagai dasar konstitusional. Konstitusi tidak secara eksplisit mengatur penerapan syariah, tetapi memberikan ruang melalui pengakuan terhadap kebebasan beragama dan sistem hukum yang terbuka terhadap sumber hukum tidak tertulis (Karsayuda, 2015). Dengan demikian, legislasi syariah memiliki legitimasi konstitusional selama tidak bertentangan dengan prinsip hak asasi manusia dan persatuan nasional.

Politik hukum berperan penting dalam mentransformasikan nilai-nilai syariah ke dalam hukum positif. Transformasi ini tidak dilakukan secara tekstual, melainkan melalui proses reinterpretasi dan legislasi yang disesuaikan dengan sistem hukum nasional. Dalam kajian hukum, proses ini sering disebut sebagai transformasi dari norma religius ke norma yuridis.

Transformasi tersebut melibatkan berbagai aktor, seperti legislatif, pemerintah, akademisi, dan kelompok masyarakat. Dalam

proses ini, nilai-nilai syariah mengalami penyesuaian agar kompatibel dengan prinsip negara hukum modern, termasuk demokrasi dan hak asasi manusia (Hukum *et al.*, 2024). Oleh karena itu, produk legislasi yang dihasilkan bukan merupakan reproduksi literal dari hukum Islam klasik, melainkan hasil konstruksi baru yang kontekstual.

Sebagai contoh, dalam bidang ekonomi syariah, prinsip-prinsip seperti keadilan, larangan riba, dan transparansi diadopsi ke dalam regulasi perbankan dan keuangan. Namun, formulasi hukumnya tetap menggunakan pendekatan hukum positif yang berlaku secara umum. Hal ini menunjukkan bahwa politik hukum berfungsi sebagai filter sekaligus mediator antara norma agama dan sistem hukum nasional.

Pembentukan legislasi bernuansa syariah tidak terlepas dari dinamika politik yang kompleks. Proses legislasi sering kali diwarnai oleh tarik-menarik kepentingan antara kelompok yang mendukung formalisasi syariah dan kelompok yang menekankan pentingnya pluralisme hukum.

Faktor-faktor yang memengaruhi dinamika tersebut antara lain konfigurasi kekuatan politik di parlemen, pengaruh organisasi keagamaan, serta kepentingan elektoral partai politik. Dalam beberapa kasus, legislasi syariah juga digunakan sebagai instrumen politik untuk memperoleh dukungan masyarakat, terutama di daerah dengan basis Muslim yang kuat.

Selain itu, desentralisasi melalui otonomi daerah turut memperkuat dinamika ini. Banyak daerah mengeluarkan peraturan daerah bernuansa syariah sebagai bentuk respons terhadap aspirasi local (Sirajuddin, 2015). Namun, fenomena ini juga menimbulkan perdebatan, terutama terkait dengan potensi diskriminasi dan konflik dengan prinsip hak asasi manusia.

Dengan demikian, legislasi syariah tidak dapat dilepaskan dari konteks politik yang melingkupinya. Ia merupakan produk interaksi

antara kepentingan ideologis, sosial, dan politik yang saling bernegosiasi dalam ruang demokrasi.

Produk legislasi bernuansa syariah di Indonesia dapat ditemukan dalam berbagai bidang hukum. Dalam bidang ekonomi, terdapat regulasi mengenai perbankan syariah, zakat, dan wakaf. Dalam bidang peradilan, terdapat penguatan kewenangan peradilan agama. Selain itu, di tingkat daerah, muncul berbagai peraturan daerah yang mengadopsi nilai-nilai syariah.

Keberadaan produk legislasi ini menunjukkan bahwa politik hukum nasional bersifat akomodatif terhadap perkembangan hukum Islam. Negara tidak hanya mengakui, tetapi juga memfasilitasi penerapan nilai-nilai syariah dalam batas-batas tertentu. Namun, akomodasi ini bersifat selektif dan disesuaikan dengan prinsip-prinsip dasar negara hukum.

Di sisi lain, muncul pula kritik terhadap legislasi syariah, terutama terkait dengan efektivitas dan potensi diskriminasi. Oleh karena itu, penting untuk memastikan bahwa setiap produk hukum yang dihasilkan benar-benar mencerminkan keadilan substantif dan tidak bertentangan dengan konstitusi.

Secara umum, politik hukum legislasi syariah di Indonesia memiliki beberapa karakter utama. Pertama, akomodatif, yaitu menerima nilai-nilai syariah sebagai bagian dari sumber hukum nasional. Kedua, adaptif, yaitu menyesuaikan nilai-nilai tersebut dengan sistem hukum modern. Ketiga, moderat, yaitu tidak menjadikan syariah sebagai hukum negara secara formal.

Karakter ini menunjukkan bahwa Indonesia mengembangkan model yang khas dalam mengintegrasikan hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional. Model ini tidak bersifat sekuler murni maupun teokratis, melainkan berada di tengah sebagai bentuk kompromi antara nilai agama dan prinsip negara hukum.

Dengan demikian, politik hukum dalam pembentukan legislasi bernuansa syariah mencerminkan upaya negara untuk menjaga keseimbangan antara aspirasi keagamaan dan realitas kemajemukan masyarakat. Ke depan, tantangan utama adalah memastikan bahwa legislasi yang dihasilkan tetap berorientasi pada keadilan, kemanfaatan, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia.

Pada tingkat nasional, legislasi bernuansa syariah banyak ditemukan dalam bidang ekonomi dan hukum keluarga. Dalam bidang ekonomi, negara telah mengesahkan berbagai regulasi yang mengatur sistem keuangan berbasis syariah, seperti perbankan, asuransi, zakat, dan wakaf. Regulasi ini menunjukkan adanya pengakuan negara terhadap sistem ekonomi Islam sebagai bagian dari sistem ekonomi nasional.

Implementasi dalam bidang ini relatif berhasil karena didukung oleh kebutuhan pasar dan perkembangan industri keuangan syariah yang pesat. Selain itu, regulasi yang dibentuk cenderung bersifat inklusif dan tidak diskriminatif, sehingga dapat diterima oleh berbagai kalangan masyarakat, termasuk non-Muslim.

Sementara itu, dalam bidang hukum keluarga, implementasi nilai-nilai syariah terlihat dalam pengaturan perkawinan, waris, dan peradilan agama. Penguatan kewenangan peradilan agama melalui berbagai regulasi menunjukkan komitmen negara dalam memberikan ruang bagi penerapan hukum Islam dalam ranah privat.

Namun demikian, implementasi di tingkat nasional tetap berada dalam kerangka hukum positif yang berlaku umum. Artinya, nilai-nilai syariah yang diadopsi telah melalui proses legislasi yang mempertimbangkan prinsip-prinsip konstitusional, termasuk perlindungan hak asasi manusia.

Selain di tingkat nasional, implementasi legislasi syariah juga berkembang pesat di tingkat daerah, terutama sejak diberlakukannya otonomi daerah. Banyak pemerintah daerah yang mengeluarkan

peraturan daerah (Perda) bernuansa syariah sebagai bentuk respons terhadap aspirasi masyarakat lokal.

Salah satu contoh yang paling menonjol adalah Provinsi Aceh, yang memiliki kekhususan dalam menerapkan syariat Islam secara lebih formal. Di Aceh, implementasi syariah mencakup berbagai aspek kehidupan, termasuk hukum pidana, melalui qanun-qanun yang berlaku secara khusus.

Di luar Aceh, berbagai daerah juga mengadopsi regulasi bernuansa syariah, seperti kewajiban berpakaian muslim, pembatasan aktivitas tertentu selama bulan Ramadan, dan pengaturan moralitas publik. Implementasi ini menunjukkan adanya diversifikasi legislasi syariah yang dipengaruhi oleh konteks sosial dan politik masing-masing daerah.

Namun, fenomena ini juga menimbulkan kritik, terutama terkait dengan potensi diskriminasi terhadap kelompok tertentu, termasuk perempuan dan non-Muslim. Oleh karena itu, implementasi di tingkat daerah sering menjadi objek pengujian, baik secara akademik maupun melalui mekanisme judicial review.

Salah satu isu penting dalam implementasi legislasi syariah adalah kesesuaiannya dengan prinsip hak asasi manusia (HAM) dan konstitusi. Dalam negara hukum demokratis seperti Indonesia, setiap produk hukum harus tunduk pada prinsip non-diskriminasi dan perlindungan terhadap hak-hak individu.

Dalam praktiknya, tidak semua legislasi bernuansa syariah berjalan tanpa masalah. Beberapa peraturan daerah dinilai bertentangan dengan prinsip HAM karena membatasi kebebasan individu atau mendiskriminasi kelompok tertentu. Hal ini menimbulkan perdebatan mengenai batas-batas penerapan syariah dalam sistem hukum nasional.

Mahkamah Konstitusi dan Mahkamah Agung memiliki peran penting dalam menguji konstitusionalitas regulasi tersebut. Melalui

mekanisme judicial review, lembaga peradilan dapat memastikan bahwa setiap legislasi tetap berada dalam koridor konstitusi.

Dengan demikian, implementasi legislasi syariah harus selalu diuji secara kritis untuk memastikan bahwa ia tidak hanya sah secara formal, tetapi juga adil secara substantif.

Implementasi legislasi bernuansa syariah menghadapi berbagai tantangan, baik dari aspek hukum, sosial, maupun politik. *Pertama*, tantangan pluralisme hukum, yaitu bagaimana mengakomodasi nilai syariah tanpa mengabaikan keberagaman masyarakat Indonesia.

*Kedua*, tantangan efektivitas hukum, yaitu sejauh mana regulasi yang dibentuk dapat benar-benar diterapkan dan memberikan dampak positif. Dalam beberapa kasus, legislasi syariah hanya bersifat simbolik dan tidak memiliki implikasi nyata dalam kehidupan masyarakat.

*Ketiga*, tantangan politisasi hukum, yaitu penggunaan legislasi syariah sebagai alat untuk kepentingan politik tertentu. Hal ini dapat mengaburkan tujuan utama hukum sebagai instrumen keadilan dan justru menimbulkan konflik sosial.

*Keempat*, tantangan harmonisasi regulasi, yaitu memastikan bahwa legislasi di tingkat daerah tidak bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi. Dalam sistem hukum yang hierarkis, setiap peraturan harus selaras dengan konstitusi dan undang-undang di atasnya.

Evaluasi terhadap implementasi legislasi syariah menunjukkan bahwa keberhasilannya sangat bergantung pada keseimbangan antara nilai agama dan prinsip negara hukum. Legislasi yang berhasil umumnya adalah yang bersifat substantif, inklusif, dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat.

Ke depan, pengembangan legislasi syariah perlu diarahkan pada penguatan nilai-nilai universal, seperti keadilan, kejujuran, dan kesejahteraan sosial, yang sejalan dengan prinsip syariah itu sendiri.

Pendekatan ini memungkinkan legislasi syariah untuk diterima secara luas tanpa menimbulkan konflik dalam masyarakat plural.

Selain itu, diperlukan peran aktif akademisi, lembaga legislatif, dan masyarakat sipil dalam mengawal proses legislasi agar tetap berada dalam koridor konstitusi. Dengan demikian, implementasi legislasi bernuansa syariah tidak hanya menjadi simbol identitas keagamaan, tetapi juga menjadi instrumen nyata dalam mewujudkan keadilan sosial.

## DAFTAR PUSTAKA

- Hidayat, A. and Arifin, Z. (2019) "Politik Hukum Legislasi Sebagai Socio-Equilibrium Di Indonesia," *Jurnal Ius Constituendum*, 4(2), pp. 147–159.
- Ichwan Ahnaz Alamudi, A.H. (2021) "Politik Hukum Pembentukan Legislasi Bidang Ekonomi Syariah di Indonesia," *JOURNAL OF Islamic and Law Studies*, 5(1).
- Karsayuda, M.R. (2015) "Politik Hukum Nasional Legislasi Hukum Ekonomi Syariah," *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah*, 7(1), pp. 39–46.
- Sirajuddin, M. (2015) *Peda Berbasis Syariah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

## **PROFIL PENULIS**



**Rini Apriyani, S.H., M.H.**

**Dosen Hukum**

**Universitas Mulawarman**

Penulis kelahiran di Tenggarong Kalimantan Timur pada 06 April tahun 1980 adalah Dosen Program Studi Sarjana Hukum Fakultas Hukum Universitas Mulawarman sejak tahun 2005. Muslimah yang mengambil kekhususan di Hukum Islam dan Minat Studi Hukum Pidana ini menyelesaikan pendidikan formal Sarjana Hukum di Universitas lambung Mangkurat, Banjarmasin dan dilanjutkan dengan menyelesaikan Magister Hukum di Universitas Brawijaya. Beberapa mata kuliah yang diampu oleh antara lain yaitu Pengantar Hukum Indonesia, Hukum Islam, Hukum Pidana, Hukum Acara dan Praktek Peradilan Pidana dan Hukum Acara Peradilan Agama.

## **PROFIL PENULIS**



**Andi Kurniawan, A.Md.IP., S.H., M.H., M.Si.  
Politeknik Imigrasi dan Pemasarakatan Indonesia**

Penulis Lahir di Sengkang, Sulawesi Selatan Pada Tahun 1983, Menyelesaikan Pendidikan Akademi Ilmu Pemasarakatan (AKIP) Pada Tahun 2001 Kemudian Menyelesaikan Pendidikan S1 Fakultas Hukum Universitas Tulang Bawang Tahun 2008, Magister Hukum Universitas Islam Jakarta Tahun 2012 dan Magister Sains Terapan Universitas Indonesia Kajian Ketahanan Nasional Tahun 2013

Penulis saat ini bertugas sebagai tenaga Pengajar pada Politeknik Imigrasi dan Pemasarakatan (POLTEKIP) Badan Pengembangan Sumber daya Manusia Imigrasi dan Pemasarakatan.  
Email Penulis: Akatigatujuh@gmail.com

## **PROFIL PENULIS**

### **Reza Okva Marwendi, S.H., M.H.**

Reza Okva Marwendi, S.H., M.H. Penulis merupakan kontributor dalam buku kolaborasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional. Penulis memiliki minat penelitian di bidang hukum Islam, hukum tata negara, dan sistem hukum nasional Indonesia. Dapat dihubungi melalui email dan kontak yang tercantum pada halaman Data Pencipta.

## **PROFIL PENULIS**



**Rendy Dwi Hermanto, Lc., M.H.**  
**Dosen Hukum Keluarga**  
**Universitas Islam Negeri Kiai Ageng Muhammad Besari**

## **PROFIL PENULIS**



**Ahmad Subhan, S.H.I., M.H.**

**Dosen Hukum Keluarga Islam**

**Universitas Kiai Ageng Muhammad Besari Ponorogo**

## PROFIL PENULIS



**Hamdan Arief Hanif, S.H., M.H.**  
**Dosen Bidang Hukum Islam**  
**Universitas Sultan Ageng Tirtayasa**

Hamdan Arief Hanif, S.H., M.H. merupakan dosen bidang Hukum Islam pada Fakultas Hukum Universitas Sultan Ageng Tirtayasa. Ia menyelesaikan pendidikan Sarjana Hukum (S.H.) dan Magister Hukum (M.H.) dengan konsentrasi pada Hukum Islam. Dalam kegiatan akademik, penulis mengampu mata kuliah yang berkaitan dengan Hukum Keluarga Islam, Hukum Perkawinan, dan Hukum Waris Islam, serta aktif melakukan penelitian di bidang Hukum Islam, khususnya yang berkaitan dengan dinamika hukum keluarga dan integrasinya dalam sistem hukum nasional.

Selain sebagai akademisi, penulis juga merupakan praktisi di bidang Hukum Islam yang terlibat dalam kegiatan konsultasi hukum dan pendampingan masyarakat. Ia aktif dalam pengabdian kepada masyarakat melalui penyuluhan dan edukasi hukum Islam, terutama dalam aspek kehidupan keluarga. Melalui kegiatan akademik dan praktis tersebut, penulis berkomitmen untuk mengembangkan kajian Hukum Islam yang aplikatif, kontekstual, dan relevan dengan kebutuhan masyarakat.

## **PROFIL PENULIS**



**Andre Zanj Deananda, S.H., M.H.**  
**Dosen Fakultas Hukum**  
**Universitas Bengkulu**

Andre Zanj Deananda merupakan pria kelahiran 9 Juni 1995 di Kota Bengkulu yang sekarang bertugas sebagai tenaga pengajar di Fakultas Hukum Universitas Bengkulu. Mengawali pendidikan S1 di Fakultas Hukum Universitas Bengkulu, lalu melanjutkan pendidikan S2 di Magister Hukum Universitas Indonesia dengan jurusan Hukum Ekonomi Syariah. Konsentrasi keilmuan yaitu pada bidang Hukum Islam spesifikasi Hukum Ekonomi Syariah.

## **PROFIL PENULIS**



**Musyaffa Amin Ash Shabah, S.H.I., M.H.**

**Dosen Hukum Keluarga  
Universitas Islam 45**

Musyaffa Amin Ash Shabah, S.H.I., M.H. adalah seorang akademisi yang memiliki latar belakang pendidikan yang mendalam di bidang Hukum Islam. Ia menyelesaikan pendidikan S1 di jurusan Perbandingan Madzhab Fakultas Syariah Universitas Darussalam Gontor dan melanjutkan studi S2 di Program Studi Magister Hukum Keluarga Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Saat ini, beliau tengah menyelesaikan studi S3 di bidang Hukum Islam di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dengan fokus penelitian yang berkaitan dengan hukum keluarga dan perkembangan hukum Islam kontemporer.

Sebagai dosen tetap di Universitas Islam 45 (UNISMA) Bekasi, Musyaffa Amin Ash Shabah aktif berkontribusi dalam dunia pendidikan, khususnya dalam bidang Hukum Islam. Keahliannya di bidang hukum keluarga menjadikannya sebagai salah satu narasumber yang berkompeten di bidangnya. Beliau juga aktif dalam berbagai diskusi dan penelitian terkait perkembangan hukum keluarga di Indonesia, serta memiliki dedikasi tinggi dalam mendidik mahasiswa

agar memahami pentingnya penerapan hukum yang kontekstual dan adaptif dengan tantangan zaman.

Selain sebagai pengajar, Musyaffa juga memiliki berbagai kegiatan di luar dunia akademik, termasuk dalam berbagai media sosial dan komunikasi ilmiah. Beliau memiliki hobi menulis dan telah menghasilkan beberapa karya tulis, di antaranya adalah buku Teori-Teori Hukum Islam (Aplikasi Kontekstual di Indonesia), Pengantar Hukum Indonesia, dan Pembaharuan Hukum Keluarga di Dunia Islam. Karya-karya ini mencerminkan kontribusinya dalam mengembangkan pemahaman mengenai hukum Islam yang relevan dengan konteks Indonesia.

Untuk informasi lebih lanjut atau diskusi mengenai karya-karyanya, dapat menghubungi beliau melalui email di [syafashabah@gmail.com](mailto:syafashabah@gmail.com) atau melalui akun media sosial Instagram [@musyaffa.shabah](https://www.instagram.com/musyaffa.shabah).

## **PROFIL PENULIS**

**Ashwab Mahasin, M.H.**

## PROFIL PENULIS



**Ahmad Wali, S.H., M.H., CPM., CLD., CMLC., CLA., CSO.**

**Sekretaris Bagian HTN dan HAN**

Lahir di Curup 15 November 1975 Merupakan Dosen Tetap PNS Fakultas Hukum Universitas Bengkulu TMT 1 Januari 2005 sampai sekarang telah 20 Tahun. Menjabat Sebagai Sekretaris Bagian HTN dan HAN untuk Periode 2021-2025.

Alumni S1 Sarjana Hukum dari Fakultas Hukum Universitas Bengkulu Tahun 2000 dan Alumni S2 Magister Hukum dari Fakultas Hukum Universitas Indonesia Tahun 2009.

### **Pengalaman Mengikuti Pelatihan**

1. Certified Profesional Mediator (CPM) dari Dewan Sengketa Indonesia.
2. Pelatihan Certified Legislative Drafter (CLD) diselenggarakan oleh Lembaga Justitia Training Center Jakarta dan BNSP.
3. Pelatihan Certified Mining Legal Consultant (CMLC) diselenggarakan Lembaga Justitia Training Center Jakarta dan BNSP.
4. Pelatihan Certified Legal Auditor (CLA) diselenggarakan oleh Lembaga Justitia Training Center Jakarta dan BNSP.

### **Pelatihan Internasional**

1. Short Course Socio-Legal Research Kerjasama Fakultas Hukum Universitas Indonesia dan Van Vollenhoven Institute Fakultas Hukum Universitas Leiden Belanda (Narasumber Utama=Prof. Dr. Mr. Jan Michel Otto dan Prof. Dr. Mr. Adrian Wilem Bedner).
2. Short Course General Administrative Law Act (Pelatihan Hukum Administrasi Pemerintahan Indonesia dan perbandingannya dengan Belanda) diselenggarakan oleh Fakultas Hukum Universitas Indonesia dan Fakultas Hukum Universitas Utrecht Belanda (Narasumber Utama Prof. Dr. Mr G.H. Addink).

### **Pengalaman Kerja sebagai Tenaga Ahli**

1. Tenaga Ahli Fraksi Persatuan Nurani Indonesia DPRD Provinsi Bengkulu selama 5 Tahun sejak 2019-2024)
2. Tenaga Ahli Pemerintah Kota Bengkulu sejak 2024 sampai sekarang.

### **Pengalaman Kunjungan Luar Negeri untuk studi banding HTN dan HAN**

1. Singapura
2. Uni Emirate Arab
3. Belanda
4. Jerman
5. Perancis
6. Italia
7. Vatikan
8. Swiss
9. Belgia
10. Arab Saudi

## **PROFIL PENULIS**



**Eling Sinta, S.H., M.H.**

**Dosen Hukum Tata Negara**

**Universitas Islam Negeri Fatmawati Sukarno Bengkulu**

Penulis lahir di Desa Lingge, Kabupaten Empat Lawang, Sumatera Selatan, pada 28 Juni 1999. Penulis menyelesaikan pendidikan Sarjana (S-1) dan Magister (S-2) dengan konsentrasi Hukum Tata Negara di Fakultas Syariah IAIN Bengkulu dan UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu. Karier profesional penulis dimulai sebagai Asisten Pengacara Publik di LBH Respublica (2021–2023), kemudian menjadi Dosen Luar Biasa di IAIN Curup pada tahun 2024. Saat ini, penulis merupakan Pegawai Negeri Sipil di UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu. Fokus kajian penulis meliputi Hukum Tata Negara, Ilmu Perundang-Undangan, Hukum Pemilu, dan perlindungan hak konstitusional warga negara.

Email Penulis: [eling.sinta@mail.uinfasbengkulu.ac.id](mailto:eling.sinta@mail.uinfasbengkulu.ac.id)

# HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL

"Bagaimana Sebuah Hukum Tuhan Menemukan Tempatnya dalam Konstitusi Negara Modern?" Banyak yang memandang Hukum Islam dan Hukum Nasional sebagai dua entitas yang terpisah, bahkan terkadang dianggap bertentangan. Namun, benarkah demikian? Di Indonesia, realitanya jauh lebih kompleks dan menarik. Kegagalan dalam memahami dialektika antara keduanya sering kali berujung pada ketidakpastian hukum dan pemahaman yang parsial terhadap jati diri hukum bangsa. *Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* hadir sebagai panduan definitif yang membedah anatomi integrasi hukum Islam di Indonesia. Buku ini bukan sekadar teks akademis yang kering; ia adalah peta jalan yang menelusuri bagaimana nilai-nilai syariah bertransformasi menjadi norma-norma yang mengikat secara nasional. Ditulis dengan bahasa yang tajam, taktis, dan mendalam, buku ini dirancang untuk menantang cara berpikir Anda sekaligus memberikan pemahaman yang utuh. Cocok bagi mahasiswa hukum yang mencari fondasi kuat, dosen yang membutuhkan referensi mutakhir, maupun praktisi hukum yang memerlukan argumen legal yang presisi.



Penerbit  
**Gita Lentera**

edukasiilmiah@gmail.com  
Jalan Raya Pakan Kamis, Gadut,  
Tilatang Kamang, Kabupaten Agam, Sumatera Barat

ISBN 978-634-7607-68-3



9

786347

607683



**IKAPI**  
IKATAN PENERBIT INDONESIA