

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Konsep Keadilan

1. Pengertian Keadilan

a. Definisi Keadilan Secara Umum

Secara etimologis, kata "keadilan" dalam bahasa Indonesia berasal dari kata dasar "adil" yang diserap dari bahasa Arab *al-'adl*, yang berarti tidak berat sebelah, tidak memihak, atau berpihak pada yang benar. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, keadilan diartikan sebagai sifat (perbuatan, perlakuan) yang adil, yakni memperlakukan sesuatu sesuai dengan proporsinya dan memberikan hak kepada yang berhak menerimanya.⁴⁶

Dalam tradisi filsafat Barat, konsep keadilan dikenal dengan istilah *justice* (Inggris), *justitia* (Latin), atau *dikaiozyne* (Yunani). Kata *justice* sendiri berasal dari kata Latin *jus* yang berarti hak atau hukum, dan *tia* yang berarti kualitas atau keadaan. Dengan demikian, *justice* secara harfiah berarti kualitas atau keadaan yang sesuai dengan hak atau hukum.⁴⁷

Secara umum, keadilan dapat diartikan sebagai suatu keadaan di mana setiap orang memperoleh apa yang menjadi haknya dan memberikan kepada orang lain apa yang menjadi hak mereka.

⁴⁶ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Keempat, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 10

⁴⁷ Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum Perspektif Historis*, diterjemahkan oleh Raisul Muttaqien, (Bandung: Nusa Media, 2010), h. 239

Ulpianus, seorang ahli hukum Romawi, merumuskan keadilan dengan adagium *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (keadilan adalah kehendak yang tetap dan kekal untuk memberikan kepada setiap orang apa yang menjadi haknya).⁴⁸

Keadilan pada dasarnya adalah suatu sikap dan tindakan dalam hubungan antarmanusia yang berisi pengendalian diri dan pengakuan terhadap hak-hak yang layak bagi orang lain. Dengan demikian, keadilan selalu mengandung unsur relasional antara dua pihak atau lebih.⁴⁹

Dengan demikian keadilan sebagai suatu keadaan yang menyangkut pemenuhan hak dan kewajiban secara seimbang, yang meliputi keadilan distributif, keadilan legal, dan keadilan komutatif. Konsep ini menjadi dasar filosofis bagi sila kelima Pancasila yaitu "Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia".⁵⁰

b. Keadilan Menurut Perspektif Hukum

Dalam perspektif hukum, keadilan merupakan salah satu tujuan utama dari penyelenggaraan hukum. Gustav Radbruch, filsuf hukum Jerman, mengemukakan bahwa hukum memiliki tiga nilai dasar yang harus diperjuangkan secara simultan, yaitu keadilan (*gerechtigkeif*), kemanfaatan (*zweckmassigkeit*), dan kepastian hukum

⁴⁸ L.J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, diterjemahkan oleh Oetarid Sadino, (Jakarta: Pradnya Paramita, 2011), h. 11-12

⁴⁹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), h. 5-10.

⁵⁰ Lili Rasjidi dan I.B. Wyasa Putra, *Hukum sebagai Suatu Sistem* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), h. 79-82.

(*rechtssicherheit*). Dari ketiga nilai tersebut, keadilan menempati posisi tertinggi sebagai cita hukum (*idée des rechts*).⁵¹

Sudikno Mertokusumo menegaskan bahwa dalam menegakkan hukum, ketiga unsur tersebut harus mendapat perhatian secara proporsional dan seimbang. Namun dalam praktiknya, ketika terjadi ketegangan di antara ketiga unsur tersebut, hakim harus mengutamakan keadilan karena keadilan merupakan inti dari hukum itu sendiri.⁵²

Dari perspektif hukum, keadilan tidak hanya dilihat sebagai nilai abstrak, tetapi juga sebagai prinsip operasional yang mewujudkan dalam berbagai aspek penyelenggaraan hukum bahwa keadilan dalam hukum memiliki dimensi formal dan substantif. Keadilan formal mengacu pada kesesuaian dengan prosedur dan aturan hukum yang berlaku, sedangkan keadilan substantif mengacu pada pemenuhan nilai-nilai keadilan yang hakiki dalam isi dan penerapan hukum.⁵³

Keadilan dalam perspektif hukum konstitusional Indonesia mencakup dimensi keadilan yang luas, meliputi keadilan politik, keadilan hukum, keadilan ekonomi, dan keadilan sosial sebagaimana diamanatkan dalam UUD NRI 1945 dan Pancasila. Pemahaman yang

⁵¹ Gustav Radbruch sebagaimana dikutip dalam Achmad Ali, *Menguak Teori Hukum (Legal Theory) dan Teori Peradilan (Judicialprudence) Termasuk Interpretasi Undang-Undang (Legisprudence)*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), h. 288

⁵² Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar*, Edisi Revisi, (Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2010), h. 77-78

⁵³ Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Liberty, 2009), h. 20–23.

komprehensif terhadap konsep keadilan ini menjadi dasar bagi pembentukan dan penerapan hukum di Indonesia.⁵⁴

Keadilan dalam perspektif hukum Indonesia tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai Pancasila dan karakter hukum Indonesia yang bercorak kekeluargaan dan gotong royong. Dengan demikian, keadilan dalam hukum Indonesia memiliki karakteristik khas yang berbeda dengan konsep keadilan di negara-negara liberal Barat.⁵⁵

2. Teori Keadilan Menurut Para Ahli

a. Teori Keadilan Klasik

Teori keadilan klasik merujuk pada pemikiran-pemikiran tentang keadilan yang dikembangkan oleh filsuf-filsuf Yunani kuno dan Romawi, yang menjadi fondasi bagi perkembangan teori keadilan selanjutnya.

Plato (427-347 SM) dalam karya monumentalnya *The Republic* (Politeia) merumuskan keadilan sebagai harmoni atau keseimbangan antara bagian-bagian yang berbeda dalam suatu keseluruhan. Dalam pandangan Plato, keadilan terwujud ketika setiap bagian menjalankan fungsinya masing-masing tanpa mengganggu bagian lain. Dalam konteks individu, keadilan berarti keharmonisan antara tiga unsur jiwa yaitu rasio, semangat, dan nafsu. Dalam konteks negara, keadilan

⁵⁴ Indonesia, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Pembukaan alinea IV dan Pasal 28D ayat (1).

⁵⁵ Bagir Manan, *Hukum Positif Indonesia: Suatu Kajian Teoritik*, (Yogyakarta: FH UII Press, 2004), h. 45-47

berarti setiap kelas sosial pemimpin, tentara, dan rakyat biasa menjalankan fungsinya sesuai dengan keahliannya.⁵⁶

Aristoteles membedakan keadilan menjadi dua jenis utama, yaitu keadilan distributif (*iustitia distributiva*) dan keadilan korektif (*iustitia correctiva*). Keadilan distributif berkaitan dengan pembagian kehormatan, harta benda, dan hal-hal lain yang dapat dibagikan di antara anggota masyarakat berdasarkan prinsip proporsionalitas. Sementara keadilan korektif berkaitan dengan perbaikan kesalahan dalam hubungan antarindividu, seperti dalam perjanjian dan tindakan melawan hukum.⁵⁷

Keadilan adalah kebajikan (*virtue*) yang paling utama karena di dalamnya terkandung seluruh kebajikan lainnya. Prinsip keadilan Aristoteles dirangkum dalam formula "memperlakukan yang sama dengan cara yang sama dan memperlakukan yang berbeda dengan cara yang berbeda sesuai dengan proporsinya.

Thomas Aquinas (1225-1274) dalam karyanya *Summa Theologica* mengembangkan teori keadilan berbasis teologi Kristen dengan mengintegrasikan pemikiran Aristoteles. Aquinas membagi hukum menjadi empat tingkatan yaitu hukum abadi (*lex aeterna*), hukum ilahi (*lex divina*), hukum alam (*lex naturalis*), dan hukum manusia (*lex humana*). Keadilan menurut Aquinas adalah kebajikan moral yang mengarahkan manusia untuk memberikan kepada setiap

⁵⁶ Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum...*, h. 24.

⁵⁷ JH Rapar, *Filsafat Politik: Aristoteles, Tata Negara, Thomas Aquinas* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), h. 92

orang apa yang menjadi haknya, baik dalam hubungan antarmanusia maupun dalam hubungan dengan Tuhan.⁵⁸

b. Teori Keadilan Modern

Teori keadilan modern berkembang seiring dengan perubahan paradigma pemikiran filosofis dan politik sejak abad pencerahan. Para pemikir modern mengembangkan teori keadilan yang lebih kompleks dengan mempertimbangkan konteks sosial, ekonomi, dan politik kontemporer.

John Rawls (1921-2002), filsuf kontemporer paling berpengaruh dalam teori keadilan, melalui karyanya *A Theory of Justice* mengembangkan konsep "keadilan sebagai kewajaran" (*justice as fairness*). Rawls merumuskan dua prinsip keadilan utama: pertama, setiap orang memiliki hak yang sama atas kebebasan dasar yang paling luas yang sesuai dengan kebebasan serupa bagi orang lain (*principle of equal liberty*); kedua, ketidaksetaraan sosial dan ekonomi harus diatur sedemikian rupa sehingga menguntungkan yang paling tidak beruntung (*difference principle*) dan terbuka bagi semua orang dalam kondisi kesempatan yang setara (*principle of fair equality of opportunity*).⁵⁹

Rawls memperkenalkan konsep "tirai ketidaktahuan" (*veil of ignorance*) dan "posisi asli" (*original position*) sebagai metode untuk

⁵⁸ JH Rapar, *Filsafat Politik...*, h. 96

⁵⁹ John Rawls, *Teori Keadilan: Dasar-dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara*, diterjemahkan oleh Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 72-80

merumuskan prinsip-prinsip keadilan. Dalam posisi asli, setiap orang tidak mengetahui posisi sosial, bakat, kekayaan, atau identitas mereka, sehingga mereka akan memilih prinsip keadilan yang adil bagi semua, termasuk yang paling tidak beruntung.⁶⁰

Hans Kelsen (1881-1973), pendiri aliran hukum murni (*reine rechtslehre*), mengembangkan pandangan yang unik tentang keadilan. Dalam karyanya *What is Justice?*, Kelsen berpandangan bahwa keadilan sebagai nilai absolut tidak dapat dibuktikan secara rasional. Menurut Kelsen, keadilan bersifat relatif dan subjektif, tergantung pada sistem nilai yang dianut. Namun demikian, dalam konteks hukum positif, Kelsen menekankan pentingnya legalitas, yaitu penerapan hukum yang konsisten sesuai dengan aturan yang berlaku.⁶¹

Teori keadilan yang berorientasi pada fungsi sosial hukum. Hukum sebagai alat rekayasa sosial (*law as a tool of social engineering*) di mana keadilan diwujudkan melalui pemenuhan kepentingan-kepentingan individual, kepentingan publik, dan kepentingan sosial secara seimbang. tugas hukum adalah mengidentifikasi, melindungi, dan menyeimbangkan berbagai kepentingan tersebut untuk mewujudkan kemaslahatan masyarakat.⁶²

⁶⁰ John Rawls, *Teori Keadilan...*, h. 75

⁶¹ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, diterjemahkan oleh Raisul Muttaqien, (Bandung: Nusa Media, 2011), h. 15-17

⁶² Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law* (New Haven: Yale University Press, 1922), h. 47-50.

c. Teori Keadilan dalam Hukum Islam

Teori keadilan dalam hukum Islam memiliki karakteristik khas yang membedakannya dengan teori keadilan Barat, yaitu berlandaskan pada nilai-nilai ilahiah sebagaimana tertuang dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Keadilan (*al-'adl*) dalam Islam merupakan salah satu sifat Allah sekaligus perintah yang harus ditegakkan dalam segala aspek kehidupan.⁶³

Al-Qur'an menyebut kata *al-'adl* dan derivasinya dalam lebih dari 28 ayat, yang menunjukkan posisi sentral konsep keadilan dalam Islam. Di antara ayat yang paling fundamental adalah Surah An-Nahl ayat 90 yang berbunyi:

وَالْمُنْكَرِ الْفَحْشَاءِ عَنِ وَيَنْهَى الْقُرْبَىٰ ذِي وَإِيتَاءٍ وَالْإِحْسَانِ بِالْعَدْلِ يَأْمُرُ اللَّهُ إِنَّ تَذَكُّرُونَ لَعَلَّكُمْ يَعِظُكُمْ ۖ وَالْبَعِي

Artinya: Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat ihsan (kebajikan), memberi kepada kaum kerabat, dan Dia melarang dari perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil Pelajaran (Q.S. An-Nahl: 90)⁶⁴

Surah An-Nisa ayat 58:

تَحْكُمُوا أَنَّ النَّاسَ بَيْنَ حَكْمَتُمْ وَإِذَا أَهْلَهَا إِلَى الْأَمَانَاتِ تُؤَدُّوْنَ أَنَّ يَأْمُرُكُمْ اللَّهُ إِنَّ بَصِيرًا سَمِيعًا كَانَ اللَّهُ إِنَّ ۖ بِهِ يَعِظُكُمْ نِعَمًا اللَّهُ إِنَّ ۖ بِالْعَدْلِ

Artinya: Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaklah kamu menetapkannya dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi

⁶³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), h. 111–114.

⁶⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, 2010), QS. An-Nahl [16]: 90.

pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Melihat (Q.S An-Nisa: 58).⁶⁵

Keadilan sebagai sikap pertengahan yang membawa konsistensi pada jalan yang benar, menjauhkan dari kecenderungan kepada kebatilan, dan mewajibkan penunaian hak kepada setiap pemiliknya. Keadilan merupakan fondasi utama bagi kekuasaan pemerintahan dan syarat mutlak bagi legitimasi penguasa.⁶⁶

Konsep keadilan yang lebih luas dengan pendekatan *al-siyāsah al-syar‘iyyah*. Keadilan merupakan prinsip universal yang harus ditegakkan, bahkan kepada orang-orang kafir sekalipun. Dalam ungkapannya yang terkenal, Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa Allah menolong negara yang adil meskipun kafir, dan tidak menolong negara yang zalim meskipun Muslim.⁶⁷

Dalam konteks kontemporer, Muhammad Hashim Kamali mengembangkan konsep keadilan dalam Islam yang mencakup dimensi multidimensional meliputi keadilan hukum, keadilan sosial, keadilan ekonomi, dan keadilan politik. Kamali menekankan bahwa keadilan dalam Islam bersifat substantif dan transendental, yang berorientasi pada terwujudnya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.⁶⁸

⁶⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, 2010), QS. An-Nahl [16]: 90; QS. An-Nisa [4]: 58

⁶⁶ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā‘ī wa al-Ra‘iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), h. 25–28.

⁶⁷ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah* ..., h. 28–30.

⁶⁸ Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, diterjemahkan oleh Miki Salman, (Jakarta: Mizan, 2013), h. 88-95

Di Indonesia, pemikiran tentang keadilan dalam hukum Islam yang kontekstual dengan realitas keindonesiaan. Konsep hukum Islam yang berbasis keadilan dengan mempertimbangkan sistem kekerabatan bilateral yang berkembang di Indonesia, yang berbeda dengan sistem patrilineal yang menjadi latar belakang perumusan fikih klasik.⁶⁹

Konsep keadilan sosial dalam Islam yang mencakup keadilan di hadapan hukum, kesetaraan manusia di hadapan Tuhan, dan distribusi kekayaan yang adil. Keadilan sosial dalam Islam tidak sekadar konsep ekonomi, tetapi merupakan implementasi dari konsep tauhid yang mengakui kesetaraan fundamental di antara seluruh manusia.⁷⁰

3. Jenis-Jenis Keadilan

a. Keadilan Distributif

Keadilan distributif (*distributive justice*) adalah jenis keadilan yang berkaitan dengan pembagian barang-barang, kehormatan, hak, dan kewajiban dalam masyarakat berdasarkan prinsip proporsionalitas. Konsep ini pertama kali dirumuskan secara sistematis oleh Aristoteles dan kemudian dikembangkan oleh para pemikir kemudian.⁷¹

Keadilan distributif tidak mengharuskan pembagian yang sama rata, tetapi pembagian yang sesuai dengan jasa, kontribusi, atau posisi seseorang dalam masyarakat. Prinsip dasarnya adalah *geometric*

⁶⁹ Bustanul Arifin, *Transformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Al-Hikmah, 1996), h. 45–48.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ JH Rapar, *Filsafat Politik...*, h. 76

equality atau kesetaraan proporsional, di mana yang setara harus diperlakukan secara setara, dan yang tidak setara harus diperlakukan secara tidak setara sesuai dengan ketidaksetaraannya.

Dalam perspektif modern, John Rawls memperluas konsep keadilan distributif dengan prinsip perbedaan (*difference principle*) yang menyatakan bahwa ketidaksetaraan sosial dan ekonomi dapat dibenarkan sejauh memberikan keuntungan terbesar bagi anggota masyarakat yang paling tidak beruntung.⁷²

Dalam konteks hukum Indonesia, keadilan distributif tercermin dalam berbagai kebijakan redistribusi seperti sistem perpajakan progresif, jaminan sosial, dan program pengentasan kemiskinan. Keadilan distributif juga menjadi landasan bagi prinsip keadilan sosial sebagaimana tercantum dalam sila kelima Pancasila.⁷³

b. Keadilan Komutatif

Keadilan komutatif (*commutative justice*) adalah jenis keadilan yang berkaitan dengan pertukaran dan transaksi antarindividu dalam masyarakat. Keadilan komutatif menekankan prinsip kesetaraan aritmetis (*arithmetic equality*), di mana setiap individu harus menerima kompensasi yang setara dengan apa yang ia berikan.⁷⁴

Keadilan komutatif merupakan keadilan korektif (*corrective justice*), yang berfungsi untuk memperbaiki ketidakseimbangan dalam

⁷² John Rawls, *Teori Keadilan...*, h. 83

⁷³ Kaelan, *Pendidikan Pancasila* (Yogyakarta: Paradigma, 2016), h. 183–186.

⁷⁴ Agus Lulut Wahyudi, *Keadilan Aristoteles dalam Putusan Hakim*, "Jurnal Hukum dan Pembaruan, Vol. 2, No.1 (2015), h. 56

hubungan antarindividu. Dalam konteks ini, keadilan komutatif diterapkan dalam hubungan jual-beli, perjanjian, utang-piutang, dan tindakan melawan hukum yang membutuhkan ganti rugi.

Dalam sistem hukum perdata, keadilan komutatif menjadi landasan bagi prinsip keseimbangan dalam hubungan kontraktual, di mana setiap pihak memperoleh hak dan menjalankan kewajiban yang setara. Prinsip ini juga menjadi dasar bagi ketentuan ganti rugi dalam hukum perikatan dan hukum tentang perbuatan melawan hukum (*onrechtmatige daad*).

Keadilan komutatif tidak mensyaratkan kesamaan mutlak antara nilai yang dipertukarkan secara objektif, tetapi kesetaraan menurut penilaian subjektif para pihak yang mengikat diri dalam transaksi tersebut, dengan syarat tidak ada unsur paksaan, penipuan, atau kekhilafan.⁷⁵

c. Keadilan Prosedural

Keadilan prosedural (*procedural justice*) adalah jenis keadilan yang berkaitan dengan kewajaran prosedur atau tata cara yang digunakan dalam pengambilan keputusan. Dalam konteks hukum, keadilan prosedural menekankan bahwa proses pengadilan harus dilaksanakan secara adil, transparan, imparsial, dan memberikan kesempatan yang setara bagi semua pihak.⁷⁶

⁷⁵ L.J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu...*, h. 15

⁷⁶ M. Zaidun, *Keadilan Prosedural dalam Penegakan Hukum di Indonesia*, Jurnal Konstitusi, Vol. 11, No. 2, Juni 2014, h. 231-235

John Rawls mengembangkan konsep keadilan prosedural dengan membaginya menjadi tiga kategori: keadilan prosedural sempurna (*perfect procedural justice*), keadilan prosedural tidak sempurna (*imperfect procedural justice*), dan keadilan prosedural murni (*pure procedural justice*). Keadilan prosedural sempurna terjadi ketika terdapat kriteria independen untuk hasil yang adil dan prosedur yang dapat menjamin tercapainya hasil tersebut. Keadilan prosedural tidak sempurna terjadi ketika ada kriteria untuk hasil yang adil tetapi tidak ada prosedur yang dapat menjamin pencapaiannya dengan pasti. Keadilan prosedural murni terjadi ketika tidak ada kriteria independen untuk hasil yang adil, sehingga keadilan terletak pada prosedur itu sendiri.⁷⁷

Dalam praktik peradilan, keadilan prosedural diwujudkan melalui prinsip-prinsip seperti *audi et alteram partem* (mendengarkan kedua belah pihak), *equality before the law* (kesetaraan di hadapan hukum), hak untuk didampingi penasihat hukum, hak untuk mengajukan banding, serta independensi dan imparsialitas hakim.

d. Keadilan Legal (Hukum)

Keadilan legal (*legal justice*) adalah jenis keadilan yang berkaitan dengan penerapan hukum secara konsisten dan sesuai dengan aturan yang berlaku. Keadilan legal menekankan prinsip legalitas, yaitu bahwa setiap tindakan hukum harus memiliki dasar hukum yang

⁷⁷ John Rawls, *Teori Keadilan*..., h. 108

jelas dan diterapkan secara sama kepada semua orang tanpa diskriminasi.⁷⁸

Dalam konteks keadilan legal, prinsip *lex certa* (kepastian hukum), *lex scripta* (hukum tertulis), dan *lex stricta* (interpretasi ketat) menjadi landasan utama. Keadilan legal mengasumsikan bahwa dengan penerapan hukum yang konsisten, maka keadilan akan terwujud secara otomatis.⁷⁹

Keadilan legal seringkali dihadapkan pada dilema ketika aturan hukum yang ada tidak dapat mengakomodasi keadilan substantif. Dalam kondisi seperti ini, muncullah adagium terkenal "*summum ius, summa iniuria*" (hukum tertinggi dapat menjadi ketidakadilan tertinggi), yang menunjukkan bahwa penerapan hukum secara kaku tanpa mempertimbangkan konteks dapat menghasilkan ketidakadilan.⁸⁰

Keadilan legal di Indonesia harus dipahami dalam kerangka sistem hukum yang berpijak pada Pancasila, yang mengintegrasikan kepastian hukum dengan nilai-nilai keadilan sosial dan kemanusiaan. Dengan demikian, keadilan legal tidak boleh dipahami secara sempit sebagai kepatuhan terhadap aturan formal semata, tetapi harus mencerminkan nilai-nilai fundamental yang mendasari sistem hukum nasional.

⁷⁸ Peter Mahmud Marzuki, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), h. 158-160

⁷⁹ Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), h. 252

⁸⁰ Shidarta, *Moralitas Profesi Hukum: Suatu Tawaran Kerangka Berfikir*, (Bandung: Refika Aditama, 2006), h. 75

e. Keadilan Restoratif

Keadilan restoratif (*restorative justice*) adalah pendekatan keadilan yang relatif baru dalam teori hukum, yang fokus pada pemulihan kerugian dan perbaikan hubungan antara pelaku, korban, dan masyarakat, bukan semata-mata pada pemberian sanksi kepada pelaku. Pendekatan ini berkembang sebagai kritik terhadap sistem peradilan konvensional yang dianggap terlalu retributif dan kurang memperhatikan kebutuhan korban.⁸¹

Keadilan restoratif sebagai proses yang melibatkan, sejauh mungkin, semua pihak yang berkepentingan dalam suatu pelanggaran tertentu, untuk secara bersama-sama mengidentifikasi dan menangani kerugian, kebutuhan, dan kewajiban, dengan tujuan menyembuhkan dan menempatkan segala sesuatu sebaik mungkin.

Prinsip-prinsip utama keadilan restoratif meliputi pengakuan kerugian, pertanggungjawaban pelaku, partisipasi korban dan masyarakat, serta pemulihan hubungan. Mekanisme yang sering digunakan dalam keadilan restoratif antara lain mediasi antara pelaku dan korban, konferensi keluarga, lingkaran penyelesaian (*circle sentencing*), dan program pemulihan korban.

Di Indonesia, konsep keadilan restoratif mulai diintegrasikan ke dalam sistem hukum pidana melalui Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak yang mengenalkan

⁸¹ Eriyantouw Wahid, *Keadilan Restoratif dan Peradilan Konvensional dalam Hukum Pidana*, (Jakarta: Universitas Trisakti, 2009), h. 64-66

mekanisme diversi. Perkembangan terkini juga dapat dilihat dalam Peraturan Kejaksaan Nomor 15 Tahun 2020 tentang Penghentian Penuntutan Berdasarkan Keadilan Restoratif.⁸²

Penerapan keadilan restoratif di Indonesia selaras dengan nilai-nilai budaya bangsa yang mengutamakan musyawarah, kekeluargaan, dan harmoni sosial. Pendekatan ini juga sesuai dengan prinsip-prinsip hukum adat Indonesia yang telah lama mengenal mekanisme penyelesaian sengketa berbasis rekonsiliasi.⁸³

4. Relevansi Teori Keadilan dalam Hukum

a. Penerapan Teori Keadilan dalam Sistem Hukum

Penerapan teori keadilan dalam sistem hukum merupakan manifestasi dari upaya mewujudkan hukum yang berkeadilan. Berbagai teori keadilan yang telah dikembangkan para ahli memberikan kontribusi yang berbeda dalam membentuk wajah sistem hukum modern.⁸⁴

Pertama, teori keadilan berperan dalam pembentukan peraturan perundang-undangan (*law-making*). Dalam proses pembentukan hukum, prinsip-prinsip keadilan menjadi pertimbangan fundamental agar hukum yang dihasilkan tidak hanya memiliki kepastian, tetapi

⁸² Lihat Indonesia, Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak, khususnya Pasal 7 ayat (1)–(2) mengenai diversi; serta Kejaksaan Republik Indonesia, Peraturan Kejaksaan Nomor 15 Tahun 2020 tentang Penghentian Penuntutan Berdasarkan Keadilan Restoratif, sebagai bentuk implementasi keadilan restoratif dalam sistem peradilan pidana di Indonesia.

⁸³ Bagir Manan, *Hukum Positif Indonesia (Suatu Kajian Teoretis)* (Yogyakarta: FH UII Press, 2004), h. 118–121.

⁸⁴ Gustav Radbruch, *Legal Philosophy*, dalam Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1964), h. 33–35.

juga mencerminkan nilai-nilai keadilan. Maria Farida Indrati menegaskan bahwa pembentukan peraturan perundang-undangan harus memperhatikan asas keadilan sebagai salah satu asas materil yang menjadi kriteria kualitas peraturan perundang-undangan.⁸⁵

Kedua, teori keadilan berperan dalam penegakan hukum (*law enforcement*). Aparat penegak hukum, baik polisi, jaksa, maupun hakim, dalam menjalankan tugasnya harus mempertimbangkan prinsip-prinsip keadilan agar penegakan hukum tidak bersifat mekanistik-formalistis, tetapi juga substantif-humanistik.⁸⁶

Ketiga, teori keadilan berperan sebagai tolok ukur dalam mengevaluasi kualitas sistem hukum. Suatu sistem hukum yang baik tidak hanya diukur dari aspek efektivitas dan efisiensinya, tetapi juga dari sejauh mana sistem tersebut mampu mewujudkan keadilan bagi masyarakat.⁸⁷

Keempat, teori keadilan berperan dalam pembaharuan hukum (*legal reform*). Ketika sistem hukum yang ada tidak lagi mampu mewujudkan keadilan yang sesuai dengan perkembangan masyarakat, maka teori keadilan menjadi landasan filosofis bagi upaya pembaharuan hukum. Dalam konteks Indonesia, pembaharuan hukum yang berkelanjutan merupakan upaya untuk menjembatani antara

⁸⁵ Maria Farida Indrati S., *Ilmu Perundang-Undangan: Jenis, Fungsi, dan Materi Muatan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2007), h. 253-255

⁸⁶ Maria Farida Indrati S., *Ilmu Perundang-Undangan...*, h. 254

⁸⁷ Maria Farida Indrati S., *Ilmu Perundang-Undangan...*, h. 255

hukum positif yang tertulis dengan nilai-nilai keadilan yang hidup dalam masyarakat.⁸⁸

Dalam sistem hukum Indonesia, penerapan teori keadilan memiliki karakteristik khas yang bersumber dari Pancasila dan UUD NRI 1945. Keadilan dalam sistem hukum Indonesia merupakan integrasi dari tiga jenis keadilan, yaitu keadilan distributif (negara kepada warga), keadilan legal (warga kepada negara), dan keadilan komutatif (antarwarga). Ketiga jenis keadilan ini saling melengkapi dan membentuk keadilan sosial sebagai cita-cita bangsa Indonesia.

b. Keadilan Sebagai Dasar Pertimbangan Hakim

Peran hakim dalam mewujudkan keadilan merupakan aspek yang sangat krusial dalam penyelenggaraan peradilan. Sebagai pengambil keputusan akhir dalam perkara hukum, hakim memiliki tanggung jawab untuk tidak sekadar menerapkan hukum positif, tetapi juga memastikan bahwa keputusannya mencerminkan keadilan.⁸⁹

Secara normatif, kewajiban hakim untuk mewujudkan keadilan ditegaskan dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman menyatakan bahwa peradilan dilakukan "Demi Keadilan Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa". Frasa ini menjadi irah-irah wajib dalam setiap putusan pengadilan di Indonesia yang menegaskan bahwa keadilan bersumber pada nilai-nilai ketuhanan.

⁸⁸ Maria Farida Indrati S., *Ilmu Perundang-Undangan...*, h. 255

⁸⁹ Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum oleh Hakim dalam Perspektif Hukum Progresif*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), h. 83-86

Pasal 5 ayat (1) undang-undang yang sama mewajibkan hakim untuk menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.⁹⁰ Ketentuan ini memberikan mandat kepada hakim untuk tidak sekadar menjadi corong undang-undang (*la bouche de la loi*), tetapi juga menjadi penggali dan penemu hukum yang responsif terhadap dinamika masyarakat.

Hakim memiliki tiga peran utama dalam mewujudkan keadilan. Pertama, hakim sebagai penegak hukum yang harus menerapkan hukum positif dengan benar. Kedua, hakim sebagai penegak keadilan yang harus memastikan bahwa penerapan hukum menghasilkan putusan yang adil. Ketiga, hakim sebagai pelindung hak asasi manusia yang harus memastikan bahwa putusan hukum tidak melanggar hak-hak fundamental manusia.⁹¹

Dalam menjatuhkan putusan, hakim dituntut untuk mempertimbangkan tiga aspek utama yang mencerminkan teori keadilan, yaitu pertimbangan yuridis, sosiologis, dan filosofis. Pertimbangan yuridis merefleksikan keadilan legal melalui penerapan hukum positif secara tepat. Pertimbangan sosiologis mencerminkan keadilan substantif yang mempertimbangkan kondisi sosial dan dampak putusan terhadap masyarakat. Pertimbangan filosofis

⁹⁰ Indonesia, Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman, Pasal 5 ayat (1).

⁹¹ Bagir Manan, *Kekuasaan Kehakiman Indonesia dalam UU No. 4 Tahun 2004*, Jurnal Konstitusi, Vol. 1, No. 1, Juli 2004, h. 3-7

mencerminkan keadilan yang berorientasi pada tujuan luhur hukum dan nilai-nilai fundamental kemanusiaan.⁹²

Mahkamah Agung Republik Indonesia melalui berbagai pedoman dan yurisprudensi juga menegaskan pentingnya keadilan sebagai dasar pertimbangan hakim. Sebagai contoh, dalam berbagai putusan, Mahkamah Agung menegaskan bahwa hakim tidak boleh hanya terpaku pada aspek formal-prosedural, tetapi harus mempertimbangkan keadilan substantif yang sesuai dengan semangat hukum dan keadilan masyarakat.⁹³

Ahmad Rifai menjelaskan bahwa dalam situasi di mana hukum positif tidak memberikan solusi yang adil, hakim memiliki kewenangan untuk melakukan penemuan hukum (*rechtsvinding*) melalui berbagai metode seperti interpretasi, konstruksi hukum, dan bahkan mengesampingkan aturan yang ada demi terwujudnya keadilan substantif. Metode ini dikenal dengan istilah *contra legem*, yaitu hakim memutus bertentangan dengan bunyi teks undang-undang demi menegakkan keadilan yang lebih hakiki.⁹⁴

Dengan demikian, keadilan sebagai dasar pertimbangan hakim merupakan aspek fundamental yang menentukan kualitas putusan pengadilan. Hakim yang memiliki pemahaman yang komprehensif terhadap berbagai teori keadilan dan mampu menerapkannya secara

⁹² Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Liberty, 2009), h. 42–45.

⁹³ M. Yahya Harahap, *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, dan Putusan Pengadilan* (Jakarta: Sinar Grafika, 2017), h. 884–887.

⁹⁴ Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum...*, h. 108

kontekstual akan menghasilkan putusan yang tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga adil secara substantif dan bermanfaat bagi kemaslahatan masyarakat secara luas.⁹⁵

B. Konsep Harta Bersama Dalam Islam

1. Pengertian Harta Bersama

Dalam khazanah fikih klasik, harta bersama lazim dipadankan dengan istilah *al-mal al-musyarak* atau *syirkah al-amlak*, yakni harta milik bersama yang diperoleh dari hasil kerja sama antara dua orang atau lebih. Konsep *syirkah* ini kemudian dianalogikan oleh para ulama Indonesia ke dalam relasi suami istri dalam rumah tangga. Sayuti Thalib mengkategorikannya sebagai *syirkah abdan mufawadhah*, yaitu perkongsian tenaga dan harta yang tidak terbatas, di mana suami dan istri sama-sama berkontribusi dan karena itu sama-sama berhak atas hasilnya⁹⁶

Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang menjadi rujukan utama Pengadilan Agama di Indonesia memberikan definisi yang lebih operasional. Pasal 1 huruf f KHI menyatakan bahwa harta kekayaan dalam perkawinan atau *syirkah* adalah harta yang diperoleh baik sendiri-sendiri maupun bersama-sama suami istri selama dalam ikatan perkawinan berlangsung, tanpa mempersoalkan terdaftar atas nama siapa pun⁹⁷. Definisi ini penting karena memberikan kepastian: pencatatan

⁹⁵ Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Liberty, 2009), h. 42–45.

⁹⁶ Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, (Jakarta: UI Press, 2009), h. 89.

⁹⁷ Pasal 1 huruf f Kompilasi Hukum Islam (Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam).

administratif suatu harta atas nama satu pihak saja tidak menghilangkan status hukumnya sebagai harta bersama.

Secara substantif, harta bersama dalam perspektif hukum Islam Indonesia adalah segala bentuk kekayaan yang terkumpul selama masa perkawinan berlangsung, baik berupa benda bergerak, benda tidak bergerak, maupun hak-hak yang dapat dinilai dengan uang⁹⁸. Dengan demikian, pengertian harta bersama mencakup spektrum yang luas mulai dari rumah dan kendaraan, tabungan dan investasi, hingga hak cipta dan saham sepanjang diperoleh dalam rentang waktu perkawinan yang sah.

2. Dasar Hukum Harta Bersama dalam Islam

Sebagaimana telah disinggung, fikih klasik tidak mengenal lembaga harta bersama dalam pengertian yang berlaku di Indonesia. Wahbah az-Zuhaili dalam karyanya *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* menjelaskan bahwa pada prinsipnya, hukum Islam menganut asas pemisahan harta antara suami dan istri (*separation of property*). Setiap pasangan mempertahankan hak penuh atas harta yang dimilikinya, baik yang dibawa sebelum perkawinan maupun yang diperoleh selama perkawinan, kecuali ada akad atau perjanjian khusus yang menyatakan sebaliknya⁹⁹. Pandangan ini selaras dengan tradisi hukum keluarga di Timur Tengah yang menempatkan istri sebagai pemilik mandiri atas harta pribadinya, termasuk maharnya.

⁹⁸Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, edisi revisi, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), h. 158.

⁹⁹Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, , Jilid 9, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk. (Jakarta: Gema Insani, 2011), h. 38.

Lalu, dari mana akar legitimasi syar'i bagi konsep harta bersama di Indonesia? Para ulama dan fukaha Indonesia merujuk pada beberapa landasan. Pertama, melalui jalur *'urf* atau adat istiadat yang baik. Ismuha, dalam disertasinya yang menjadi rujukan klasik mengenai harta bersama, berargumen bahwa kebiasaan masyarakat Indonesia yang mengakui hasil kerja bersama suami istri sebagai milik bersama merupakan *'urf shahih* adat yang baik dan tidak bertentangan dengan nash, sehingga dapat dijadikan sumber hukum¹⁰⁰

Kedua, melalui jalur penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang mengatur hak ekonomi laki-laki dan perempuan. Surat An-Nisa' ayat 32 menyatakan:

اَكْسِبُواْ مِمَّا نَصِيبٌ لِّلرِّجَالِ ۚ بَعْضٌ عَلَىٰ بَعْضٍ كَمَا فَضَّلَ اللَّهُ فُضِّلَ مَا تَتَمَنَّوْاْ وَلَا

Artinya: *"Bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan (Q.S An-Nisa' ayat 32)"*¹⁰¹

Ayat ini ditafsirkan sebagai pengakuan terhadap hak ekonomi perempuan atas hasil kerjanya sendiri. Dalam konteks rumah tangga modern di mana banyak istri turut bekerja mencari nafkah atau bahkan dalam kasus istri yang tidak bekerja di luar rumah pun, kontribusi domestiknya dipandang setara hasil usaha bersama itu sepatutnya menjadi hak bersama pula.¹⁰²

¹⁰⁰ Ismuha, *Pencaharian Bersama Suami Isteri di Indonesia: Ditinjau dari Sudut Undang-Undang Perkawinan dan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 36.

¹⁰¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), QS. al-Nisā' [4]: 32.

¹⁰² Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Jilid 3 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), h. 112–115.

Ketiga, melalui jalur *syirkah* sebagaimana dikemukakan di atas. Dalam hukum Islam, konsep harta bersama tidak dikenal secara eksplisit sebagaimana dalam hukum positif di Indonesia, namun secara substansial dapat dipahami melalui prinsip-prinsip *syirkah* (kemitraan) dan keadilan dalam hubungan suami istri. Perkawinan dalam Islam tidak secara otomatis mencampurkan harta masing-masing pihak, karena pada dasarnya harta suami dan istri tetap terpisah kecuali terdapat kesepakatan atau kontribusi bersama yang melahirkan kepemilikan kolektif. Oleh karena itu, harta yang diperoleh selama masa perkawinan dapat dikategorikan sebagai harta bersama apabila terdapat unsur kerja sama, baik secara langsung maupun tidak langsung, antara suami dan istri dalam memperolehnya.¹⁰³

Konsep ini sejalan dengan prinsip keadilan (*al-'adl*) dan kemaslahatan dalam *maqashid al-syari'ah*, khususnya dalam menjaga harta (*hifz al-māl*). Islam memberikan pengakuan terhadap kontribusi masing-masing pihak dalam rumah tangga, termasuk peran domestik istri yang secara tidak langsung mendukung produktivitas ekonomi suami. Dengan demikian, pembagian harta bersama tidak hanya dilihat dari aspek formal kepemilikan, tetapi juga dari kontribusi dan peran yang dijalankan selama perkawinan berlangsung.

Selain itu, prinsip amanah dan kejujuran dalam pengelolaan harta menjadi sangat penting dalam menjaga keberkahan rumah tangga. Hal ini

¹⁰³ Lihat Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), h. 160–163; Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid 4 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), h. 750–753; dan M. Jawad Mughniyah, *Fiqh al-Imām Ja'far al-Ṣādiq* (Beirut: Dār al-Jawād, 2008), h. 210–212, mengenai konsep *syirkah* dan kepemilikan harta dalam perkawinan menurut hukum Islam.

sebagaimana ditekankan dalam hadis Nabi Muhammad ﷺ yang diriwayatkan oleh Abu Dawud Nomor 3383:¹⁰⁴

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْمِصْبِغِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِي حَيَّانَ التَّمِيمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَفَعَهُ قَالَ:

أَنَا ثَالِثُ الشَّرِكَائِ، مَا لَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ، فَإِذَا خَانَهُ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ

Dari Abu Hurairah, Nabi ﷺ bersabda (meriwayatkan dari Allah): “Sesungguhnya Allah berfirman: Aku adalah pihak ketiga dari dua orang yang berserikat selama salah satu dari mereka tidak mengkhianati yang lainnya. Jika salah satunya berkhianat, maka Aku keluar dari keduanya.”

Dalam konteks rumah tangga, relasi suami dan istri dapat dianalogikan sebagai bentuk kerja sama yang menuntut adanya keterbukaan, kepercayaan, dan tanggung jawab dalam mengelola harta. Apabila prinsip-prinsip tersebut dilanggar, maka tidak hanya berimplikasi pada konflik internal keluarga, tetapi juga bertentangan dengan tujuan syariat dalam mewujudkan keadilan dan kesejahteraan.¹⁰⁵

Dengan demikian, meskipun istilah harta bersama tidak secara tekstual disebutkan dalam sumber hukum Islam klasik, konsep tersebut dapat ditarik melalui pendekatan maqashid al-syari‘ah dan praktik syirkah, sehingga memberikan dasar normatif bagi pengakuan dan pembagian harta dalam kehidupan rumah tangga. Pendekatan ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons perkembangan sosial, tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap hak individu.

¹⁰⁴ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Buyu‘, Bab fi al-Syirkah, Hadis No. 3383.

¹⁰⁵ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Jilid 4 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), h. 750–753.

Pengakuan terhadap harta bersama dalam hukum Islam di Indonesia merupakan hasil ijtihad para ulama yang mengintegrasikan dalil normatif dengan realitas sosiologis masyarakat. Konsep ini tidak ditemukan secara eksplisit dalam fikih klasik, namun dikonstruksi sebagai bentuk respons terhadap praktik kehidupan rumah tangga modern. Dengan demikian, keberadaan harta bersama mencerminkan penerapan prinsip maqāṣid syariah, khususnya dalam menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*) dan mewujudkan keadilan (*al-‘adl*) dalam relasi suami-istri.¹⁰⁶

3. Prinsip Pembagian Harta Bersama Menurut Hukum Islam

Prinsip dasar pembagian harta bersama dalam hukum Islam Indonesia adalah keadilan yang berasaskan kesetaraan kontribusi. Pembagian seperdua-seperdua antara suami dan istri sebagaimana diatur dalam Pasal 97 KHI bukanlah hasil pembagian yang sewenang-wenang, melainkan refleksi dari prinsip *syirkah* di mana kedua belah pihak dianggap berkontribusi setara dalam membangun rumah tangga, meskipun bentuk kontribusinya berbeda. Suami umumnya berkontribusi melalui nafkah lahir, sedangkan istri berkontribusi melalui pengelolaan rumah tangga, pengasuhan anak, dan dukungan moril yang nilainya sukar diquantifikasi tetapi nyata adanya¹⁰⁷.

Asas seperdua ini bersifat default yakni berlaku otomatis sepanjang tidak ada perjanjian perkawinan yang mengatur lain. Apabila pasangan

¹⁰⁶ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), h. 160–163.

¹⁰⁷ M. Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama: Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989*, edisi kedua, (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), h. 299.

menghendaki proporsi yang berbeda, mereka dapat membuat *perjanjian perkawinan* yang dibuat sebelum, pada saat, atau bahkan setelah perkawinan dilangsungkan, sepanjang tidak bertentangan dengan hukum, agama, dan kesusilaan. Perjanjian semacam ini lazim disebut sebagai pemisahan harta atau pengaturan khusus harta bersama.

Adapun cukup menarik, prinsip seperdua tidak diterapkan secara kaku dalam praktik peradilan. Yurisprudensi Mahkamah Agung Republik Indonesia menunjukkan adanya fleksibilitas yang berlandaskan pertimbangan keadilan substantif. Dalam Putusan Nomor 137 K/AG/2007, misalnya, Mahkamah Agung memberikan bagian yang lebih besar kepada istri yang terbukti memberikan kontribusi dominan dalam perolehan harta bersama, sementara suami terbukti tidak menjalankan kewajiban nafkahnya¹⁰⁸. Putusan-putusan semacam ini memperlihatkan bahwa hukum Islam di Indonesia tidak terjebak pada formalisme matematis, melainkan menempatkan keadilan kontekstual sebagai pertimbangan utama.¹⁰⁹

Pembagian harta bersama dalam hukum Islam Indonesia dilakukan setelah dipenuhinya sejumlah kewajiban yang melekat pada harta tersebut, antara lain pelunasan utang-utang yang dibuat selama perkawinan untuk kepentingan rumah tangga, biaya perawatan anak, dan kewajiban-kewajiban lain yang sah secara hukum. Dengan demikian, pembagian

¹⁰⁸Yurisprudensi Mahkamah Agung RI dalam Putusan Nomor 137 K/AG/2007, yang memberikan bagian lebih besar kepada isteri yang terbukti memberikan kontribusi dominan dalam perolehan harta bersama.

¹⁰⁹ Mahkamah Agung Republik Indonesia, Putusan Nomor 137 K/AG/2007.

seperdua dilakukan atas saldo bersih harta bersama, bukan atas nilai kotoranya. Prinsip ini mencerminkan pandangan bahwa harta bersama adalah satu kesatuan ekonomi yang tidak dapat dipisahkan begitu saja dari beban-beban yang melekat padanya.

C. Konsep Harta Bersama dalam Hukum Positif di Indonesia

1. Pengertian harta Bersama

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan tidak memberikan definisi eksplisit mengenai harta bersama. Pengertian tersebut dirumuskan secara implisit melalui Pasal 35 ayat (1) yang menyatakan bahwa harta benda yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama¹¹⁰. Dari ketentuan ini dapat ditarik kesimpulan bahwa harta bersama menurut hukum positif Indonesia adalah harta benda baik bergerak maupun tidak bergerak, baik berwujud maupun tidak berwujud yang diperoleh oleh suami atau istri, atau oleh keduanya, dalam kurun waktu antara dimulainya perkawinan hingga putusnya perkawinan.

Unsur penentu suatu harta dapat digolongkan sebagai harta bersama bukanlah siapa yang memperolehnya atau atas nama siapa harta itu didaftarkan, melainkan kapan harta itu diperoleh. Selama perolehannya terjadi dalam masa perkawinan dan tidak termasuk dalam pengecualian yang ditentukan undang-undang, harta tersebut secara hukum berstatus sebagai harta bersama. Pengertian ini sejalan dengan asas yang dianut KHI dan menunjukkan adanya kesatuan paradigma antara hukum positif umum dan hukum Islam dalam memandang harta bersama di Indonesia.

¹¹⁰Pasal 35 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1.

Istilah harta bersama dalam masyarakat Indonesia dikenal pula dengan berbagai sebutan lokal, seperti *gono-gini* dalam masyarakat Jawa, *guna kaya* atau *hareuta sihareukat* dalam masyarakat Aceh, *harta sapancarian* dalam masyarakat Minangkabau, dan *druwe gabro* dalam masyarakat Bali¹¹¹. Beragamnya istilah ini menunjukkan bahwa lembaga harta bersama bukanlah barang baru bagi masyarakat Indonesia, melainkan telah lama mengakar dalam tradisi hukum adat di Nusantara, jauh sebelum dilembagakan dalam hukum nasional.

2. Dasar Hukum Harta Bersama Menurut Hukum Positif

Dasar hukum utama pengaturan harta bersama dalam hukum positif Indonesia adalah Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan beserta peraturan pelaksanaannya, yaitu Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975. Undang-undang ini secara khusus mengatur masalah harta benda dalam perkawinan pada Bab VII, Pasal 35 sampai dengan Pasal 37. Ketiga pasal ini, meskipun ringkas, menjadi tulang punggung pengaturan harta bersama bagi seluruh warga negara Indonesia.

Pasal 35 ayat (1) menetapkan bahwa harta benda yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama, sementara ayat (2) menyatakan bahwa harta bawaan dari masing-masing suami dan istri serta harta yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan berada di bawah

¹¹¹Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama*, (Bandung: Mandar Maju, 2007), h. 156.

penguasaan masing-masing, sepanjang para pihak tidak menentukan lain¹¹².

Pasal 36 mengatur kewenangan pengelolaan: untuk harta bersama, suami dan istri dapat bertindak atas persetujuan kedua belah pihak; sedangkan untuk harta bawaan, masing-masing memiliki hak sepenuhnya untuk melakukan perbuatan hukum atas harta tersebut¹¹³. Adapun Pasal 37 menetapkan bahwa apabila perkawinan putus karena perceraian, harta bersama diatur menurut hukumnya masing-masing, yang penjelasannya merujuk pada hukum agama, hukum adat, dan hukum-hukum lain yang berlaku¹¹⁴.

Bagi warga negara Indonesia yang beragama Islam, pengaturan dalam UU Perkawinan dilengkapi oleh Kompilasi Hukum Islam yang mengatur harta bersama secara lebih rinci pada Pasal 85 hingga Pasal 97. KHI berfungsi sebagai *lex specialis* yang menjabarkan ketentuan-ketentuan UU Perkawinan dalam konteks hukum Islam, sehingga keduanya bersifat saling melengkapi, bukan saling bertentangan.

Pasal 85 menegaskan bahwa adanya harta bersama tidak menutup kemungkinan adanya harta milik masing-masing suami atau istri¹¹⁵, sementara Pasal 97 menetapkan bahwa janda atau duda cerai hidup masing-masing berhak atas seperdua harta bersama sepanjang tidak

¹¹²Pasal 35 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

¹¹³Pasal 36 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

¹¹⁴Pasal 37 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan beserta Penjelasannya.

¹¹⁵Pasal 85 Kompilasi Hukum Islam: “Adanya harta bersama di dalam perkawinan itu tidak menutup kemungkinan adanya harta milik masing-masing suami atau isteri.”

ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan¹¹⁶. Pengakuan ini memperlihatkan bahwa hukum Islam di Indonesia bersifat hidup dan responsif terhadap kebutuhan zamannya.

Bagi warga negara yang tunduk pada Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata) yaitu mereka yang menikah sebelum berlakunya UU Perkawinan dan tidak melakukan pencatatan ulang pengaturan harta bersama merujuk pada Pasal 119 KUH Perdata yang menganut asas persatuan harta bulat (*algehele gemeenschap van goederen*)¹¹⁷.

Selain itu, terdapat pula yurisprudensi Mahkamah Agung yang turut membentuk hukum harta bersama di Indonesia. Putusan Mahkamah Agung Nomor 266 K/AG/2010, misalnya, menegaskan kembali asas pembagian seperdua harta bersama bagi suami dan istri pasca perceraian¹¹⁸. Yurisprudensi ini, bersama dengan putusan-putusan lain yang sejenis, melengkapi peraturan tertulis dan memberikan kepastian dalam praktik peradilan. Tidak kalah pentingnya adalah Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 69/PUU-XIII/2015 yang memperluas pengertian perjanjian perkawinan, sehingga dapat dibuat tidak hanya sebelum atau pada saat perkawinan, melainkan juga selama perkawinan

¹¹⁶Pasal 97 Kompilasi Hukum Islam: “Janda atau duda cerai hidup masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan.”

¹¹⁷Pasal 119 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*).

¹¹⁸Putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 266 K/AG/2010 tanggal 16 September 2010, yang menegaskan asas pembagian seperdua harta bersama bagi suami dan isteri pasca perceraian.

berlangsung¹¹⁹. Putusan ini memberikan ruang yang lebih luas bagi pasangan untuk mengatur harta benda mereka secara fleksibel sesuai dengan dinamika rumah tangga.

3. Macam-macam Harta dalam Perkawinan

Hukum positif Indonesia mengenal pembagian harta dalam perkawinan ke dalam beberapa kategori. Pemahaman atas pembagian ini sangat penting karena status hukum dan kewenangan pengelolaan masing-masing kategori berbeda satu sama lain. Dalam hal ini harta dalam perkawinan dibagi ke dalam empat jenis utama, yaitu harta bawaan, harta perolehan, harta bersama, dan harta hasil perjanjian perkawinan.

Pertama, harta bawaan adalah harta yang dimiliki oleh suami atau istri sebelum mereka melangsungkan perkawinan. Harta ini sepenuhnya berada di bawah penguasaan dan kepemilikan pribadi masing-masing pihak, dan tidak akan berubah statusnya menjadi harta bersama hanya karena terjadinya perkawinan. Misalnya, sebuah rumah yang sudah dimiliki istri sebelum menikah tetap menjadi miliknya pribadi, kecuali ia secara sukarela menyatakan rumah tersebut sebagai bagian dari harta bersama.

Kedua, harta perolehan adalah harta yang diperoleh masing-masing suami atau istri selama perkawinan, namun bukan dari hasil usaha bersama melainkan dari hibah, warisan, atau wasiat. Sebagaimana harta bawaan, harta perolehan juga berada di bawah penguasaan masing-masing pihak,

¹¹⁹Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Putusan Nomor 69/PUU-XIII/2015, mengenai pengujian Pasal 29 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang membuka peluang pembuatan perjanjian perkawinan selama perkawinan berlangsung.

sepanjang tidak diperjanjikan lain. Riduan Syahrani menjelaskan bahwa pemisahan ini didasarkan pada prinsip bahwa harta yang diberikan secara cuma-cuma kepada salah satu pihak merupakan hak personal yang melekat pada penerimanya, bukan hasil kerja bersama dalam rumah tangga¹²⁰.

Ketiga, harta bersama sebagaimana telah dijelaskan, adalah harta yang diperoleh selama perkawinan berlangsung, baik atas usaha suami, istri, maupun keduanya. Harta inilah yang menjadi obyek utama pembagian apabila terjadi perceraian atau kematian salah satu pihak. *Keempat*, harta hasil perjanjian perkawinan adalah harta yang statusnya diatur secara khusus melalui perjanjian tertulis antara suami dan istri. Damanhuri menyebutkan bahwa perjanjian perkawinan dapat memuat berbagai pengaturan, mulai dari pemisahan harta secara total (*uitsluiting van gemeenschap*), pemisahan parsial, hingga pengaturan khusus terhadap jenis harta tertentu¹²¹.

Pembagian harta dalam perkawinan ini, jika diperhatikan dengan saksama, mencerminkan upaya hukum untuk menyeimbangkan dua kepentingan, di satu sisi, melindungi otonomi ekonomi individu masing-masing pasangan, di sisi lain, mengakui adanya kepentingan bersama yang lahir dari ikatan perkawinan.

4. Prinsip Pembagian Harta Bersama Setelah Perceraian

¹²⁰Riduan Syahrani, *Seluk-Beluk dan Asas-Asas Hukum Perdata*, (Bandung: Alumni, 2010), h. 96.

¹²¹Damanhuri H.R., *Segi-Segi Hukum Perjanjian Perkawinan Harta Bersama*, (Bandung: Mandar Maju, 2012), h. 47.

Perceraian, sebagaimana dinyatakan oleh para ahli hukum keluarga, bukan hanya peristiwa hukum yang memutus ikatan perkawinan, tetapi juga peristiwa ekonomi yang memerlukan penataan ulang atas harta benda yang sebelumnya dimiliki bersama. Pasal 37 UU Perkawinan menyatakan bahwa apabila perkawinan putus karena perceraian, harta bersama diatur menurut hukumnya masing-masing. Penjelasan pasal ini merujuk pada hukum agama, hukum adat, dan hukum-hukum lain yang berlaku, sehingga membuka ruang pluralisme dalam pembagian harta bersama di Indonesia.

Bagi pasangan yang beragama Islam, prinsip pembagian merujuk pada Pasal 97 KHI yang menetapkan bahwa janda atau duda cerai hidup masing-masing berhak atas seperdua harta bersama, sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan. Bagi pasangan yang tunduk pada KUH Perdata, asas yang berlaku adalah persatuan harta bulat, di mana seluruh harta termasuk harta bawaan bercampur menjadi satu kesatuan dan dibagi dua secara seimbang setelah perceraian, kecuali diperjanjikan lain.

Bagi mereka yang tunduk pada hukum adat, prinsipnya beragam tergantung pada kekhasan adat masing-masing daerah. Mukti Arto mencatat bahwa keberagaman ini justru menjadi kekayaan hukum nasional

Indonesia, sepanjang dilaksanakan dengan tetap menjunjung tinggi prinsip keadilan dan kesetaraan.¹²²

Pada akhirnya, baik dalam perspektif hukum Islam maupun hukum positif, pembagian harta bersama setelah perceraian adalah cermin dari bagaimana hukum memperlakukan ikatan perkawinan: bukan sekadar kontrak ekonomi, melainkan persekutuan kehidupan yang melibatkan kontribusi material dan non-material dari kedua belah pihak. Karena itu, pembagiannya pun harus mencerminkan penghargaan yang setimpal terhadap kontribusi tersebut, sekaligus menjamin agar pihak yang lebih lemah secara ekonomi yang dalam realitas Indonesia sering kali adalah perempuan dan anak-anak tidak terjatuh dalam keterpurukan akibat berakhirnya perkawinan.

D. Kewenangan Hakim dalam Memutus Perkara di Pengadilan Agama

1. Pengertian Hakim

Secara etimologis, kata "hakim" berasal dari bahasa Arab *ḥakama-yahkumu-ḥukman* yang berarti memutuskan, menetapkan, atau mengadili. Dalam terminologi hukum Islam, hakim disebut juga dengan istilah *qāḍī*, yaitu orang yang diangkat oleh penguasa untuk menyelesaikan sengketa dan memutuskan perkara di antara manusia berdasarkan hukum Allah.¹²³

Dalam konteks hukum positif di Indonesia, pengertian hakim secara yuridis dapat ditemukan dalam Pasal 1 angka 5 Undang-Undang

¹²² A. Mukti Arto, *Praktek Perkara Perdata pada Pengadilan Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 78

¹²³ Ahmad Mujahidin, *Kedudukan dan Fungsi Hakim dalam Peradilan Islam*, "Jurnal Hukum dan Peradilan, Vol. 4, No.2 (2015), h. 241-243

Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman, yang menyatakan bahwa hakim adalah hakim pada Mahkamah Agung dan hakim pada badan peradilan yang berada di bawahnya dalam lingkungan peradilan umum, lingkungan peradilan agama, lingkungan peradilan militer, lingkungan peradilan tata usaha negara, dan hakim pada pengadilan khusus yang berada dalam lingkungan peradilan tersebut.¹²⁴

Hakim merupakan organ pengadilan yang dianggap memahami hukum, yang dipundaknya dibebankan kewajiban dan tanggung jawab agar hukum dan keadilan itu ditegakkan, baik yang berdasarkan kepada tertulisnya peraturan perundang-undangan maupun tidak tertulis (memutus berdasarkan hukum kebiasaan), dan juga tidak boleh menolak mengadili perkara yang diajukan dengan dalih hukum tidak ada atau kurang jelas.¹²⁵

Hakim pengadilan agama sebagai pejabat yang melakukan tugas kekuasaan kehakiman di lingkungan peradilan agama, yang memiliki syarat-syarat khusus antara lain beragama Islam, memiliki integritas dan kepribadian yang tidak tercela, serta memahami hukum Islam dan hukum acara yang berlaku

2. Kedudukan Pengadilan Agama dalam Sistem Peradilan di Indonesia

Pengadilan Agama merupakan salah satu dari empat lingkungan peradilan yang diakui dalam sistem ketatanegaraan Indonesia. Kedudukan ini ditegaskan dalam Pasal 24 ayat (2) Undang-Undang Dasar Negara

¹²⁴ Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman*, Pasal 1 angka 5

¹²⁵ Bambang Sutiyoso, *Metode Penemuan Hukum: Upaya Mewujudkan Hukum yang Pasti dan Berkeadilan*, (Yogyakarta: UII Press, 2012), h. 6.

Republik Indonesia Tahun 1945 yang menyatakan bahwa kekuasaan kehakiman dilakukan oleh sebuah Mahkamah Agung dan badan peradilan yang berada di bawahnya dalam lingkungan peradilan umum, lingkungan peradilan agama, lingkungan peradilan militer, lingkungan peradilan tata usaha negara, dan oleh sebuah Mahkamah Konstitusi.¹²⁶

Secara historis, keberadaan Pengadilan Agama di Indonesia telah mengalami perjalanan panjang sejak masa kesultanan Islam, masa kolonial Belanda dengan Staatsblad 1882 Nomor 152 untuk Jawa dan Madura, hingga pasca kemerdekaan yang dikukuhkan melalui Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, kemudian diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009.

Kedudukan Pengadilan Agama mengalami penguatan signifikan setelah lahirnya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989. Dengan undang-undang tersebut, Pengadilan Agama menjadi peradilan yang mandiri dan sederajat dengan lingkungan peradilan lainnya, tidak lagi bergantung pada Pengadilan Negeri untuk pelaksanaan putusannya sebagaimana terjadi sebelumnya ketika masih berlaku lembaga *executoir verklaring*.¹²⁷

Dalam struktur organisasinya, Pengadilan Agama terdiri atas dua tingkat, yaitu Pengadilan Agama sebagai pengadilan tingkat pertama dan Pengadilan Tinggi Agama sebagai pengadilan tingkat banding, dengan

¹²⁶ Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, Pasal 24 ayat (2).

¹²⁷ Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2003), h. 123.

Mahkamah Agung sebagai peradilan tertinggi untuk tingkat kasasi dan peninjauan kembali. Pembinaan teknis peradilan, organisasi, administrasi, dan finansial sejak berlakunya kebijakan satu atap (*one roof system*) pada tahun 2004 dilakukan sepenuhnya oleh Mahkamah Agung.

3. Kewenangan Absolut Pengadilan Agama

Kewenangan absolut atau *kompetensi absolut* adalah kewenangan pengadilan untuk mengadili suatu perkara berdasarkan jenis perkaranya, yang membedakan antara satu lingkungan peradilan dengan lingkungan peradilan lainnya. Kompetensi absolut menyangkut pembagian kekuasaan antar badan-badan peradilan, dilihat dari macamnya pengadilan, menyangkut pemberian kekuasaan untuk mengadili.

Kewenangan absolut Pengadilan Agama diatur dalam Pasal 49 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Pasal tersebut menetapkan bahwa Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah, dan ekonomi syariah.¹²⁸

Penambahan kewenangan di bidang ekonomi syariah merupakan perluasan signifikan yang menjawab perkembangan praktik ekonomi berbasis syariah di Indonesia. Perluasan kewenangan ini meliputi sengketa di bidang bank syariah, lembaga keuangan mikro syariah, asuransi syariah,

¹²⁸ Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama*, Pasal 49

reasuransi syariah, reksadana syariah, obligasi syariah dan surat berharga berjangka menengah syariah, sekuritas syariah, pembiayaan syariah, pegadaian syariah, dana pensiun lembaga keuangan syariah, dan bisnis syariah lainnya.

Khusus di bidang perkawinan, kewenangan Pengadilan Agama mencakup perkara-perkara yang tercantum dalam penjelasan Pasal 49, di antaranya izin beristri lebih dari seorang, izin melangsungkan perkawinan bagi yang belum berusia 21 tahun, dispensasi kawin, pencegahan perkawinan, penolakan perkawinan oleh Pegawai Pencatat Nikah, pembatalan perkawinan, gugatan kelalaian atas kewajiban suami atau istri, perceraian karena talak, gugatan perceraian, dan penyelesaian harta bersama.¹²⁹

Dalam konteks ekonomi syariah, Mahkamah Konstitusi melalui Putusan Nomor 93/PUU-X/2012 telah menegaskan bahwa penyelesaian sengketa ekonomi syariah menjadi kewenangan mutlak Pengadilan Agama. Putusan ini mengakhiri dualisme kewenangan yang sempat muncul antara Pengadilan Agama dan Pengadilan Negeri dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syariah.¹³⁰

4. Kewenangan Hakim dalam Memeriksa dan Memutus Perkara

Kewenangan hakim dalam memeriksa dan memutus perkara di Pengadilan Agama bersumber pada asas kekuasaan kehakiman yang

¹²⁹ Penjelasan Pasal 49 huruf a Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama

¹³⁰ Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan Nomor 93/PUU-X/2012*, tanggal 29 Agustus 2013

merdeka sebagaimana diatur dalam Pasal 24 UUD NRI 1945 dan Pasal 1 Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009. Kemerdekaan ini mengandung arti bahwa hakim dalam memutus perkara harus bebas dari pengaruh kekuasaan manapun, baik kekuasaan eksekutif, legislatif, maupun pihak-pihak yang berperkara.

Dalam memeriksa perkara, hakim Pengadilan Agama terikat pada hukum acara yang berlaku, yaitu sebagaimana diatur dalam Pasal 54 Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 yang menyatakan bahwa hukum acara yang berlaku pada Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama adalah Hukum Acara Perdata yang berlaku pada Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum, kecuali yang telah diatur secara khusus dalam undang-undang ini.¹³¹

Dalam menjalankan tugasnya memeriksa perkara, hakim memiliki beberapa kewenangan penting, antara lain memimpin jalannya persidangan, mendamaikan para pihak, memeriksa alat-alat bukti, melakukan pemeriksaan setempat jika diperlukan, memanggil dan memeriksa saksi serta ahli, serta menetapkan hukum yang berlaku atas peristiwa yang terbukti di persidangan.

Asas-asas hukum yang penting dan harus dipegang hakim dalam memutus perkara di antaranya adalah asas *ius curia novit* (hakim dianggap mengetahui hukum) yang dijabarkan dalam Pasal 10 ayat (1) Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 yang menyatakan bahwa pengadilan

¹³¹ Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama*, Pasal 54

dilarang menolak untuk memeriksa, mengadili, dan memutus suatu perkara yang diajukan dengan dalih bahwa hukum tidak ada atau kurang jelas, melainkan wajib untuk memeriksa dan mengadilinya.¹³²

Lebih lanjut, hakim juga memiliki kewajiban untuk menggali nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat sebagaimana diatur dalam Pasal 5 ayat (1) Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 yang berbunyi bahwa hakim dan hakim konstitusi wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat. Ketentuan ini memberikan ruang bagi hakim Pengadilan Agama untuk melakukan *ijtihad* atau penggalian hukum, terutama ketika menghadapi perkara yang belum diatur secara tegas dalam peraturan perundang-undangan.

Dalam praktiknya, hakim Pengadilan Agama juga terikat pada Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang diberlakukan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991, meskipun dari segi hierarki peraturan perundang-undangan keberadaannya masih menjadi perdebatan. Bagir Manan berpendapat bahwa KHI berfungsi sebagai pedoman materiil bagi hakim Pengadilan Agama yang telah diterima sebagai bagian dari hukum positif yang dirujuk dalam memutus perkara.¹³³

5. Pertimbangan Hakim dalam Menjatuhkan Putusan serta Peran dalam Mewujudkan Keadilan

¹³² Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman*, Pasal 10 ayat (1).

¹³³ Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman*, Pasal 5 ayat (1)

a. Pertimbangan Yuridis

Pertimbangan yuridis adalah pertimbangan hakim yang didasarkan pada fakta-fakta yuridis yang terungkap di persidangan dan oleh undang-undang telah ditetapkan sebagai hal yang harus dimuat di dalam putusan. Mukti Arto menjelaskan bahwa pertimbangan yuridis meliputi dakwaan atau gugatan, keterangan saksi, keterangan terdakwa atau tergugat, barang-barang bukti, dan pasal-pasal dalam peraturan hukum yang menjadi dasar putusan.¹³⁴

Dalam perkara perdata di Pengadilan Agama, pertimbangan yuridis mencakup analisis hakim terhadap kesesuaian antara dalil-dalil gugatan dengan alat bukti yang diajukan, penerapan hukum formil berupa hukum acara perdata, dan penerapan hukum materiil seperti Undang-Undang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam, serta peraturan perundang-undangan lain yang relevan. Ahmad Rifai menjelaskan bahwa pertimbangan yuridis ini harus disusun secara logis, sistematis, dan argumentatif sehingga putusan hakim dapat dipertanggungjawabkan secara hukum.¹³⁵

Pertimbangan yuridis juga mencakup aspek konstruksi hukum, yaitu upaya hakim untuk mengisi kekosongan hukum (*rechtsvacuum*) melalui metode analogi (*qiyās*), konstruksi hukum *a contrario*, atau penghalusan hukum (*rechtsverfijning*). Metode-metode ini digunakan

¹³⁴ A. Mukti Arto, *Praktek Perkara Perdata*, h. 140

¹³⁵ Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum ...*, h. 95

hakim ketika menemukan bahwa norma hukum yang tersedia belum cukup mengatur persoalan yang dihadapi.¹³⁶

b. Pertimbangan Sosiologis

Pertimbangan sosiologis adalah pertimbangan hakim yang memperhatikan kondisi sosial, budaya, dan kemasyarakatan yang melingkupi suatu perkara. Pertimbangan ini didasarkan pada Pasal 5 ayat (1) Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 yang mewajibkan hakim untuk menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.¹³⁷

Dalam teorinya tentang hukum progresif menekankan bahwa hukum harus melayani manusia, bukan sebaliknya. Oleh karena itu, hakim dalam memutus perkara tidak boleh hanya menjadi corong undang-undang (*la bouche de la loi*), tetapi harus peka terhadap realitas sosial yang berkembang di masyarakat.¹³⁸ Dalam konteks Pengadilan Agama, pertimbangan sosiologis menjadi sangat penting mengingat perkara-perkara yang ditangani berkaitan erat dengan dinamika kehidupan keluarga Muslim Indonesia yang memiliki keberagaman budaya dan adat istiadat.

Contoh konkret penerapan pertimbangan sosiologis dapat dilihat dalam perkara perceraian di mana hakim tidak hanya melihat pemenuhan syarat formil alasan perceraian, tetapi juga

¹³⁶ Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum ...*, h. 96

¹³⁷ Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman*, Pasal 5 ayat (1).

¹³⁸ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), h. 5-

mempertimbangkan kondisi psikologis para pihak, dampak sosial terhadap anak-anak, kemampuan ekonomi, dan kemungkinan keberlanjutan rumah tangga.

c. Pertimbangan Filosofis

Pertimbangan filosofis adalah pertimbangan yang berkaitan dengan tujuan hukum yang hendak dicapai melalui putusan, yaitu keadilan. Dalam konteks hukum Islam, keadilan merupakan nilai fundamental sebagaimana ditegaskan dalam berbagai ayat Al-Qur'an, salah satunya Surah An-Nisa ayat 58 yang memerintahkan untuk menetapkan hukum dengan adil.¹³⁹

Hukum memiliki tujuan untuk mencapai ketertiban yang berkeadilan, yang bermuara pada terwujudnya masyarakat yang sejahtera. Oleh karena itu, pertimbangan filosofis dalam putusan hakim menjadi dasar yang melandasi bagaimana nilai-nilai keadilan, kemanusiaan, dan kemaslahatan dipertimbangkan dalam setiap putusan.

Dalam perspektif hukum Islam, pertimbangan filosofis hakim Pengadilan Agama juga berpijak pada konsep *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan syariah), yaitu pemeliharaan terhadap lima hal pokok yang dikenal dengan *al-kulliyāt al-khams*: pemeliharaan agama (*ḥifẓ al-dīn*), pemeliharaan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), pemeliharaan akal (*ḥifẓ al-'aql*), pemeliharaan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan pemeliharaan harta

¹³⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, 2010), QS. An-Nisa [4]: 58

(*hifz al-māl*).¹⁴⁰ Konsep ini menjadi landasan filosofis bagi hakim untuk memastikan bahwa putusannya tidak hanya memenuhi aspek formil hukum, tetapi juga menjawab tujuan esensial dari penegakan syariah.

Peran hakim dalam mewujudkan keadilan menjadi sangat strategis karena putusan hakim pada hakikatnya adalah bentuk konkret dari penegakan hukum dan keadilan. Hakim bukan hanya penegak undang-undang, tetapi juga penegak keadilan, sehingga ketika terjadi ketegangan antara teks undang-undang dengan rasa keadilan masyarakat, hakim memiliki kewenangan dan tanggung jawab untuk mengutamakan keadilan substantif.¹⁴¹

Integrasi ketiga pertimbangan tersebut yuridis, sosiologis, dan filosofis menghasilkan putusan yang tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga diterima oleh masyarakat dan sesuai dengan tujuan syariah. Inilah esensi dari peran hakim Pengadilan Agama dalam mewujudkan keadilan yang hakiki, yakni keadilan yang tidak semata-mata bersifat legalistik-formalistik, tetapi juga humanistik dan berlandaskan nilai-nilai ilahiah sesuai dengan irah-irah putusan yang berbunyi "Demi Keadilan Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa".

E. Konsep Maqasid Syari'ah

1. Pengertian Maqashid Syariah

¹⁴⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 71

¹⁴¹ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan* (Jakarta: Kompas, 2009), h. 45–48.

Secara etimologis, *maqashid syariah* terdiri dari dua kata, yaitu *maqashid* dan *syariah*. Kata *maqashid* merupakan bentuk jamak dari *maqṣid* atau *maqṣad* yang berarti maksud, tujuan, prinsip, niat, atau sasaran. Sementara kata *syari'ah* secara bahasa berarti jalan menuju sumber air, yaitu jalan ke arah sumber pokok kehidupan. Dengan demikian, *maqashid syariah* secara bahasa dapat diartikan sebagai maksud atau tujuan disyariatkannya hukum Islam.¹⁴²

Secara terminologis, para ulama memberikan definisi yang beragam namun memiliki esensi yang sama. Al-Syatibi, yang dikenal sebagai Bapak *maqashid syariah*, mendefinisikan *maqashid syariah* sebagai tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, baik melalui pencapaian manfaat maupun penolakan mudarat.

Maqashid Syariah sebagai nilai-nilai dan sasaran syara' yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariah yang ditetapkan oleh *al-Syāri'* (Allah) dalam setiap ketentuan hukum.¹⁴³

Sementara itu, *maqashid syariah* sebagai makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh Allah dalam seluruh atau sebagian besar kondisi penetapan hukum syariah, tidak terkhusus untuk jenis tertentu dari hukum-hukum syariah.¹⁴⁴

¹⁴² Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid...*, h. 61-63

¹⁴³ M. Nurul Irfan, *Maqashid al-Syari'ah dalam Pembaharuan Hukum Keluarga Islam*, "Jurnal Ahkam, Vol. 12, No.2 (2012), h. 165

¹⁴⁴ Ahmad al-Raisuni, *Revolusi Maqashid Syariah*, terj. M. Nurul Irfan (Jakarta: Kencana, 2013), h. 88-90

Dari definisi tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa *maqashid syariah* adalah tujuan-tujuan atau nilai-nilai luhur yang menjadi landasan disyariatkannya hukum Islam, yang seluruhnya bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Pemahaman terhadap *maqashid syariah* menjadi kunci untuk memahami hukum Islam secara utuh dan substantif, tidak sekadar terpaku pada teks-teks formal.

2. Tujuan Hukum Islam (*Maqashid Syariah*)

a. Menjaga Agama (*Hifz ad-Din*)

Menjaga agama (*hifz al-dīn*) menduduki posisi tertinggi di antara kelima pokok *maqashid syariah* karena agama merupakan pedoman hidup yang menjamin keselamatan manusia di dunia dan akhirat. Perlindungan terhadap agama mencakup dua aspek, yaitu aspek positif berupa pelaksanaan ajaran agama seperti syahadat, shalat, puasa, zakat, dan haji; dan aspek negatif berupa perlindungan agama dari segala bentuk gangguan dan penghancuran.¹⁴⁵

Perlindungan terhadap agama dalam konteks modern tidak hanya terbatas pada pelaksanaan ritual ibadah, tetapi juga mencakup kebebasan beragama (*hurriyyah al-tadayyun*), perlindungan terhadap kesucian tempat-tempat ibadah, serta pengakuan terhadap pluralitas keagamaan sebagaimana diatur dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 256 yang melarang pemaksaan dalam beragama.

Dalam sistem hukum Islam, menjaga agama diwujudkan melalui ketentuan jihad defensif dalam melindungi agama dari

¹⁴⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid ...*, h. 72

ancaman, hukuman bagi murtad yang disertai pengkhianatan terhadap negara, serta berbagai aturan yang menjaga kemurnian akidah dan ibadah umat Islam.

b. Menjaga Jiwa (*Hifz an-Nafs*)

Menjaga jiwa (*hifz al-nafs*) merupakan pilar kedua dari *maqāsid al-syarī'ah* yang menekankan perlindungan terhadap hak hidup setiap manusia. Syariat Islam sangat menekankan kesucian jiwa manusia, sebagaimana firman Allah dalam Surah Al-Maidah ayat 32 yang menyatakan bahwa barang siapa membunuh satu jiwa, maka seolah-olah ia telah membunuh seluruh manusia, dan barang siapa memelihara satu jiwa, maka seolah-olah ia telah memelihara seluruh manusia.¹⁴⁶

Perlindungan terhadap jiwa diwujudkan melalui berbagai ketentuan hukum Islam, antara lain kewajiban *qisās* (hukuman setimpal) bagi pembunuh sebagai efek jera, kewajiban membayar *diyat* (ganti rugi) pada pembunuhan tidak disengaja, larangan bunuh diri, kewajiban menjaga kesehatan, dan larangan mengonsumsi zat-zat yang membahayakan tubuh.

Jasser Auda dalam pendekatan *maqāsid* kontemporernya memperluas cakupan *hifz al-nafs* dengan menambahkan dimensi perlindungan martabat kemanusiaan (*human dignity*) dan hak asasi manusia (*human rights*) sebagai bagian integral dari menjaga jiwa.

¹⁴⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, 2010), QS. Al-Maidah [5]: 32

Pendekatan ini membuka ruang dialog antara nilai-nilai syariah dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia universal.¹⁴⁷

c. Menjaga Akal (*Hifz al-'Aql*)

Menjaga akal (*hifz al-'aql*) adalah pilar ketiga yang mencerminkan penghargaan Islam terhadap rasionalitas manusia. Akal merupakan anugerah Allah yang membedakan manusia dari makhluk lainnya dan menjadi syarat bagi tegaknya *taklif* (pembebanan hukum). Oleh karena itu, Islam memberikan perhatian besar terhadap perlindungan akal.¹⁴⁸

Perlindungan terhadap akal dalam Islam diwujudkan melalui beberapa ketentuan, di antaranya pengharaman khamr dan segala sesuatu yang memabukkan sebagaimana ditegaskan dalam Surah Al-Maidah ayat 90-91, kewajiban menuntut ilmu, larangan terhadap sihir dan praktik-praktik yang merusak akal sehat, serta dorongan untuk berpikir dan merenung (*tafakkur*).

Dalam konteks modern, perlindungan akal juga mencakup pengembangan pendidikan, penelitian ilmiah, kebebasan berpikir yang bertanggung jawab, dan pencegahan terhadap segala bentuk propaganda yang dapat merusak nalar kolektif masyarakat.

d. Menjaga Keturunan (*Hifz an-Nasl*)

¹⁴⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqashid Syariah*, diterjemahkan oleh Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, (Bandung: Mizan, 2015), h. 33

¹⁴⁸ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h.

Menjaga keturunan (*hifz al-nasl*) merupakan pilar keempat yang berkaitan dengan kelangsungan regenerasi manusia dan kejelasan nasab. Islam sangat menekankan pentingnya keturunan yang sah dan terhormat melalui institusi pernikahan yang diatur secara rinci dalam hukum Islam.¹⁴⁹

Perlindungan terhadap keturunan diwujudkan melalui beberapa ketentuan, antara lain anjuran menikah, pengaturan hukum perkawinan yang mendetail, larangan zina beserta sanksi hukumnya yang tegas, larangan menuduh zina tanpa bukti (*qadzif*), pengaturan waris yang melindungi hak-hak keturunan, serta larangan aborsi tanpa alasan syar'i.

Amir Syarifuddin menjelaskan bahwa tujuan *hifz al-nasl* tidak hanya terbatas pada perlindungan individu secara biologis, tetapi juga mencakup pembentukan keluarga yang sakinah, mawaddah, wa rahmah sebagai fondasi dasar terbentuknya masyarakat yang berakhlak mulia.¹⁵⁰

e. Menjaga Harta (*Hifz al-Mal*)

Menjaga harta (*hifz al-māl*) merupakan pilar kelima yang berkaitan dengan perlindungan hak milik dan kekayaan manusia. Harta dalam pandangan Islam bukan tujuan utama hidup, melainkan sarana untuk mencapai kemaslahatan dan beribadah kepada Allah. Oleh

¹⁴⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), h. 233

¹⁵⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*..., h. 235

karena itu, perolehan, pemanfaatan, dan pengembangan harta harus dilakukan dengan cara yang halal dan sesuai prinsip syariah.

Perlindungan terhadap harta diwujudkan melalui berbagai ketentuan hukum Islam, antara lain pengakuan terhadap hak milik pribadi, kewajiban bekerja secara halal, larangan riba, larangan pencurian dengan sanksi potong tangan, larangan korupsi dan penipuan, pengaturan zakat sebagai instrumen redistribusi kekayaan, pengaturan waris yang adil, serta berbagai akad muamalah yang menjamin kepastian transaksi.¹⁵¹

Konsep *hifz al-māl* dalam kerangka ekonomi Islam yang mencakup pembangunan ekonomi yang berkeadilan, pengentasan kemiskinan, distribusi kekayaan yang merata, dan perlindungan terhadap hak-hak ekonomi masyarakat secara luas.

3. Tingkatan Maqashid Syariah

a. *Dharuriyat*

Darūriyyāt adalah tingkatan kebutuhan primer yang keberadaannya mutlak diperlukan untuk tegaknya kehidupan manusia, baik dari aspek duniawi maupun ukhrawi. Apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi, maka akan terjadi kerusakan dan kehancuran dalam kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Kelima pokok

¹⁵¹ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, h. 234

maqāṣid al-syarī'ah (agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) termasuk dalam kategori *darūriyyāt* ini.¹⁵²

Dalam rangka memenuhi kebutuhan *darūriyyāt*, hukum Islam menetapkan dua jenis tindakan, yaitu tindakan positif yang dimaksudkan untuk mewujudkannya (*min jānib al-wujūd*) dan tindakan preventif yang dimaksudkan untuk menjaga keberadaannya (*min jānib al-'adam*). Contohnya, untuk menjaga jiwa, ditetapkan kewajiban makan dan minum (*min jānib al-wujūd*) dan larangan bunuh diri (*min jānib al-'adam*).¹⁵³

b. *Hajiyat*

Hājiyyāt adalah tingkatan kebutuhan sekunder yang diperlukan untuk menghilangkan kesulitan dan kesempitan dalam kehidupan manusia. Apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi, maka kehidupan manusia tidak akan rusak, namun mereka akan mengalami kesulitan dan kesempitan dalam menjalani kehidupannya.¹⁵⁴

Contoh ketentuan syariah yang masuk kategori *hājiyyāt* antara lain rukhsah (keringanan) bagi musafir untuk mengqashar shalat, kebolehan berbuka puasa bagi orang sakit atau dalam perjalanan, pengaturan akad sewa-menyewa, syirkah, dan mudhārabah dalam bidang muamalah, serta berbagai kemudahan lainnya yang bertujuan menghilangkan kesulitan.¹⁵⁵

¹⁵² Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid...*, h. 71

¹⁵³ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid...*, h. 73

¹⁵⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, h. 223

¹⁵⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 554

Prinsip *ḥājiyyāt* merupakan wujud dari prinsip *raf al-ḥaraj* (menghilangkan kesulitan) yang merupakan salah satu karakteristik hukum Islam sebagaimana ditegaskan dalam Surah Al-Hajj ayat 78 dan Al-Baqarah ayat 185.

c. *Tahsiniyat*

Tahsīniyyāt adalah tingkatan kebutuhan tersier yang berkaitan dengan upaya memperindah, menghiasi, dan menyempurnakan kehidupan manusia. Apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi, kehidupan manusia tidak akan rusak atau mengalami kesulitan, namun akan terasa kurang sempurna dari segi etika, estetika, dan kemuliaan.¹⁵⁶

Contoh ketentuan syariah yang masuk dalam kategori *tahsīniyyāt* antara lain anjuran berpakaian rapi dan bersih saat beribadah, adab makan dan minum, anjuran memakai wewangian, larangan menggunakan bejana emas dan perak, serta berbagai etika pergaulan dalam masyarakat.¹⁵⁷

Hierarki ketiga tingkatan ini tidak bersifat saling terpisah, tetapi saling melengkapi. Al-Syatibi menegaskan bahwa *ḥājiyyāt* dan *tahsīniyyāt* berfungsi sebagai penyempurna bagi *ḍarūriyyāt*. Ketika terjadi benturan antara ketiga tingkatan ini, maka yang diutamakan adalah *ḍarūriyyāt*, kemudian *ḥājiyyāt*, dan terakhir *tahsīniyyāt*.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid...*, h. 75

¹⁵⁷ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh.*, h. 236

¹⁵⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid...*, h. 74

4. Peran Maqashid Syariah dalam Penetapan Hukum

Maqāṣid al-syarī'ah memiliki peran yang sangat strategis dalam penetapan hukum Islam, baik pada masa klasik maupun kontemporer. Peran ini dapat diidentifikasi dalam beberapa dimensi yang saling berkaitan.

Pertama, *maqāṣid al-syarī'ah* berperan sebagai dasar filosofis bagi setiap penetapan hukum. Syariat Islam seluruhnya dibangun di atas kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, dan setiap ketentuan yang keluar dari kerangka keadilan menuju kezaliman, dari kemaslahatan menuju kerusakan, dari hikmah menuju kesia-siaan, bukanlah bagian dari syariah, meskipun dinyatakan demikian melalui takwil.¹⁵⁹

Kedua, *maqāṣid al-syarī'ah* berperan sebagai instrumen *ijtihād* ketika dihadapkan pada persoalan-persoalan baru yang belum diatur secara eksplisit dalam nas. Dalam hal ini, *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi metode *istinbāt* hukum untuk menemukan ketentuan hukum yang sesuai dengan semangat syariah. Metode ini dikenal dengan istilah *ijtihād maqāṣidī*.¹⁶⁰

Ketiga, *maqāṣid al-syarī'ah* berperan sebagai tolok ukur dalam menakar validitas suatu hukum. Artinya, setiap ketentuan hukum yang ditetapkan harus diukur kesesuaiannya dengan tujuan-tujuan syariah. Apabila suatu penerapan hukum bertentangan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, maka penerapan tersebut perlu ditinjau ulang.¹⁶¹

¹⁵⁹ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh...*, h. 234

¹⁶⁰ Busyro, *Maqashid al-Syariah: Pengetahuan Mendasar Memahami Masalah*, (Jakarta: Kencana, 2019), h. 99

¹⁶¹ Busyro, *Maqashid al-Syariah...*, h. 100

Keempat, *maqāsid al-syarī'ah* berperan sebagai kerangka untuk memahami nas-nas syariah secara integral. Dengan kerangka ini, pemahaman terhadap teks tidak bersifat parsial dan literal, tetapi kontekstual dan substantif. Hal ini sangat penting dalam menghadapi perkembangan zaman yang melahirkan persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan presedennya pada masa Nabi dan generasi awal Islam.¹⁶²

Dalam konteks penegakan hukum di Pengadilan Agama Indonesia, peran *maqāsid al-syarī'ah* menjadi sangat relevan sebagai pedoman bagi hakim dalam memutuskan perkara. Amran Suadi menjelaskan bahwa hakim Pengadilan Agama dalam menjalankan fungsinya sebagai penegak hukum Islam harus mengintegrasikan pendekatan *maqāsidī* agar putusannya mencerminkan keadilan substantif yang sesuai dengan semangat syariah.¹⁶³

5. Pandangan Ulama tentang *Maqashid Syariah*

Konsep *maqāsid al-syarī'ah* telah menjadi perhatian para ulama sejak masa klasik hingga kontemporer dengan perkembangan dan penekanan yang beragam. Pembahasan mengenai pandangan ulama ini penting untuk memahami dinamika perkembangan teori *maqāsid al-syarī'ah* dalam khazanah pemikiran Islam.

Imam Al-Haramain al-Juwaini (w. 478 H) dikenal sebagai ulama pertama yang secara sistematis membahas *maqāsid al-syarī'ah* dalam kitabnya *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Ia mengklasifikasikan tujuan hukum

¹⁶² Busyro, *Maqashid al-Syariah...*, h. 101

¹⁶³ M. Amran Suadi, *Pembaruan Hukum Acara Perdata di Indonesia: Menakar Keadilan dalam Putusan Hakim* (Jakarta: Kencana, 2019), h. 145–148.

Islam ke dalam lima kategori, yaitu *darūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, *makramāt*, hal-hal yang tidak termasuk *darūriyyāt* dan *ḥājiyyāt* tetapi memiliki tujuan tertentu, serta hal-hal yang tidak dapat ditemukan tujuannya.¹⁶⁴

Imam al-Ghazali (w. 505 H), murid al-Juwaini, mengembangkan pemikiran gurunya dalam kitabnya *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beliau yang pertama kali secara tegas merumuskan *al-kulliyāt al-khams* (lima pokok kemaslahatan) yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, yang kemudian menjadi rumusan baku dalam literatur *maqāṣid al-syarī'ah*.¹⁶⁵

Izzuddin Ibn Abdussalam (w. 660 H) dalam kitabnya *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* mengembangkan pendekatan *maqāṣid* melalui kerangka *maṣlaḥah* dan *mafsadah*. Beliau menegaskan bahwa seluruh taklif syariah bertujuan mewujudkan kemaslahatan hamba atau menolak kemudharatan, baik kemaslahatan di dunia maupun di akhirat.¹⁶⁶

Imam al-Syatibi (w. 790 H) merupakan tokoh paling sentral dalam pengembangan teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Melalui kitab monumentalnya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, beliau merumuskan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang mandiri dan sistematis. Al-Syatibi membagi *maqāṣid* menjadi dua kategori utama, yaitu *maqāṣid al-Syārī'*

¹⁶⁴ Ahmad al-Raisuni, *Teori Maqashid Syariah*, h. 35

¹⁶⁵ Muhammad Syukri Ismail, *Studi Komparasi Konsep Maqashid al-Syari'ah: Antara al-Ghazali dan al-Syatibi*, *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Vol. 14, No.2 (2015), h. 156-158

¹⁶⁶ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid...*, h. 56

(tujuan *al-Syārī* 'Allah) dan *maqāṣid al-mukallaf* (tujuan mukallaf), yang menjadi landasan bagi pemahaman hukum Islam yang komprehensif.¹⁶⁷

Di era kontemporer, Yusuf al-Qaradhawi mengembangkan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam konteks penerapan hukum Islam di era modern dengan memperluas cakupan *maqāṣid* ke dimensi yang lebih luas mencakup masalah sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Beliau menekankan pentingnya *fiqh al-wāqī'* (pemahaman terhadap realitas) dalam mengaplikasikan *maqāṣid al-syarī'ah*.¹⁶⁸

Jasser Auda, seorang pemikir *maqāṣid* kontemporer, mengembangkan pendekatan *maqāṣid* berbasis sistem (*systems approach*) yang mengintegrasikan perspektif multidisipliner. Dalam karyanya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, Auda mengusulkan agar *maqāṣid al-syarī'ah* dipahami dalam kerangka pembangunan manusia (*human development*), hak asasi manusia, keadilan sosial, dan kesejahteraan umum.¹⁶⁹

Di Indonesia, para ulama dan cendekiawan Muslim seperti Hasbi Ash-Shiddieqy, Harun Nasution, Amir Syarifuddin, hingga Satria Effendi M. Zein turut memberikan kontribusi dalam pengembangan pemahaman *maqāṣid al-syarī'ah* yang kontekstual dengan realitas keindonesiaan. Satria Effendi menegaskan bahwa penerapan *maqāṣid al-syarī'ah* di

¹⁶⁷ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid...*, h. 58

¹⁶⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Dirasah fi Fiqh Maqasid al-Syari'ah*, terj. Arif Munandar dkk, *Studi Kritis Maqashid Syariah* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 82-

¹⁶⁹ Jasser Auda, *Membumikan Maqashid Syariah: Definisi, Teori, dan Analisis*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Monim (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015), h. 74

Indonesia harus mempertimbangkan karakter sosial-budaya dan sistem hukum nasional yang telah terbangun.

6. Keadilan dalam Perspektif Maqashid Syariah

a. Konsep Keadilan dalam Maqashid Syariah

Keadilan (*al-'adl*) dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* menempati posisi sebagai nilai dasar yang mendasari seluruh tujuan syariah. Dalam syariat Islam seluruhnya adalah keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah. Setiap persoalan yang keluar dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmat menuju kebalikannya, dari kemaslahatan menuju kerusakan, dan dari hikmah menuju kesia-siaan, bukanlah bagian dari syariah meskipun dimasukkan ke dalamnya melalui takwil.¹⁷⁰

Keadilan dalam Al-Qur'an ditegaskan dalam banyak ayat, di antaranya Surah An-Nahl ayat 90 yang memerintahkan berbuat adil dan ihsan, Surah An-Nisa ayat 58 yang memerintahkan menetapkan hukum dengan adil, dan Surah Al-Maidah ayat 8 yang melarang kebencian terhadap suatu kaum membuat seseorang berlaku tidak adil. Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa keadilan adalah perintah universal yang berlaku di segala bidang kehidupan.

Dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, keadilan memiliki dimensi yang komprehensif. Sayyid Qutb menjelaskan bahwa keadilan dalam Islam mencakup keadilan hukum (*al-'adālah al-qaḍā'iyah*), keadilan

¹⁷⁰ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh* ..., h. 234

sosial (*al-'adālah al-ijtimā'iyah*), keadilan ekonomi (*al-'adālah al-iqtisādiyyah*), dan keadilan politik (*al-'adālah al-siyāsiyyah*). Seluruh dimensi keadilan ini bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia secara menyeluruh.¹⁷¹

Keadilan dalam perspektif *maqāsid al-syarī'ah* bersifat substantif, bukan sekadar formal-prosedural. Artinya, keadilan tidak hanya dilihat dari aspek pemenuhan prosedur hukum, tetapi lebih pada terwujudnya tujuan hakiki dari penegakan hukum itu sendiri, yaitu kemaslahatan dan perlindungan terhadap lima pokok hak dasar manusia.

b. Keadilan dalam Distribusi dan Perlindungan Harta

Keadilan dalam distribusi dan perlindungan harta merupakan salah satu manifestasi penting dari *ḥifz al-māl* sebagai bagian dari *maqāsid al-syarī'ah*. Islam memberikan perhatian khusus terhadap aspek ekonomi karena ketidakadilan dalam distribusi kekayaan dapat menjadi sumber kerusakan sosial dan merampas hak-hak dasar manusia.¹⁷²

Prinsip keadilan distributif dalam Islam dibangun atas beberapa fondasi, di antaranya pengakuan hak milik pribadi dengan fungsi sosial, larangan penumpukan kekayaan pada segelintir orang, kewajiban zakat sebagai instrumen redistribusi, larangan riba, dan

¹⁷¹ Sayyid Qutb, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām*, diterjemahkan oleh Afif Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1994), h. 25

¹⁷² Nurul Fadilah, *Reorientasi Hifz al-Mal dalam Pembagian Harta Bersama: Perspektif Keadilan Distributif*, *Jurnal Hukum Islam (JHI)*, Vol. 16, No.2 (2018), h. 145-147.

pengaturan waris yang adil. Al-Qur'an Surah Al-Hasyr ayat 7 secara eksplisit menegaskan bahwa harta tidak boleh beredar hanya di kalangan orang-orang kaya di antara kita.

Konsep keadilan ekonomi Islam yang mencakup tiga dimensi utama: pertama, keadilan dalam perolehan harta yaitu melalui cara-cara yang halal; kedua, keadilan dalam penggunaan harta yaitu sesuai dengan tuntunan syariah; dan ketiga, keadilan dalam distribusi harta yaitu melalui mekanisme zakat, infaq, sedekah, wakaf, dan waris.

Dalam konteks perlindungan harta, syariat Islam menetapkan berbagai ketentuan yang menjamin keamanan kepemilikan, antara lain kewajiban menghormati hak milik orang lain, larangan mengambil harta orang lain dengan cara batil, pengaturan akad-akad muamalah yang menjamin kepastian transaksi, serta sanksi pidana bagi pelaku pelanggaran terhadap harta.

Dengan demikian keadilan distributif dalam Islam tidak berarti pemerataan mutlak (*egalitarianisme*) yang mengabaikan perbedaan kapasitas dan kontribusi individu, melainkan suatu sistem yang menjamin bahwa setiap orang memperoleh hak-haknya sesuai dengan kontribusi dan kebutuhannya, serta adanya mekanisme yang mencegah akumulasi kekayaan yang merugikan masyarakat.¹⁷³

c. Relevansi Maqashid Syariah dalam Pembagian Harta

¹⁷³ Nurul Fadilah, *Reorientasi Hifz al-Mal...*, h. 149

Pembagian harta dalam hukum Islam, baik melalui mekanisme waris, wasiat, hibah, maupun harta bersama, memiliki relevansi yang erat dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Setiap ketentuan pembagian harta dalam Islam didasarkan pada prinsip keadilan dan kemaslahatan yang bertujuan melindungi hak-hak para pihak dan mewujudkan ketertiban sosial.¹⁷⁴

Dalam hukum waris Islam, pembagian harta peninggalan didasarkan pada prinsip-prinsip yang mencerminkan *maqāṣid al-syarī'ah*. Pertama, prinsip perlindungan terhadap keluarga terdekat yang memiliki hubungan darah dengan pewaris (*ḥifẓ al-naṣl*). Kedua, prinsip keseimbangan antara hak dan kewajiban, di mana bagian laki-laki dua kali lipat perempuan dikaitkan dengan kewajiban nafkah yang dibebankan kepada laki-laki. Ketiga, prinsip perlindungan terhadap anggota keluarga yang lemah, seperti anak yatim dan janda.¹⁷⁵

Sistem pembagian waris dalam Islam mencerminkan keadilan distributif yang bersifat proporsional, bukan egaliter absolut. Keadilan dalam waris diwujudkan melalui pertimbangan yang komprehensif terhadap kedekatan hubungan, tanggung jawab finansial, dan kebutuhan masing-masing ahli waris.

Dalam konteks Indonesia, pembagian harta bersama (*gono-gini*) yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 96 dan 97 juga mencerminkan relevansi *maqāṣid al-syarī'ah*. Pembagian harta

¹⁷⁴ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan...*, h. 23

¹⁷⁵ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan...*, h. 26

bersama secara seimbang antara suami dan istri merupakan pengakuan terhadap kontribusi bersama dalam membangun rumah tangga, yang sejalan dengan prinsip keadilan dan perlindungan hak-hak keluarga.¹⁷⁶

Pendekatan *maqāṣidī* dalam pembagian harta di Pengadilan Agama memberikan ruang bagi hakim untuk mempertimbangkan aspek-aspek substantif, tidak hanya formal-tekstual. Hakim dapat mempertimbangkan kondisi khusus masing-masing pihak, kebutuhan yang mendesak, serta dampak putusan terhadap kemaslahatan keluarga secara keseluruhan. Penerapan pendekatan *maqāṣidī* dalam perkara waris dan harta bersama di Pengadilan Agama merupakan upaya mewujudkan keadilan yang hakiki sesuai semangat syariah Islam.

Relevansi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam pembagian harta juga dapat dilihat dari perspektif dinamika sosial. Ketika terjadi perubahan peran sosial, seperti peningkatan kontribusi perempuan dalam perekonomian keluarga, maka pendekatan *maqāṣidī* membuka ruang untuk melakukan reinterpretasi dan penyesuaian ketentuan hukum dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar syariah.¹⁷⁷

Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* memainkan peran yang sangat penting dalam memastikan bahwa pembagian harta tidak hanya memenuhi aspek formal ketentuan hukum, tetapi juga mewujudkan

¹⁷⁶ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), h. 161

¹⁷⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), h. 2–5.

keadilan substantif yang menjadi tujuan hakiki dari penegakan hukum Islam.

