

Buku ini disusun sebagai referensi akademik yang membahas secara komprehensif, sistematis, dan kontekstual dinamika hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia. Buku ini membahas secara terstruktur berbagai aspek penting dalam kajian hukum Islam di Indonesia. Diawali dengan telaah teori masuknya Islam ke Indonesia, buku ini mengulas konsep dasar syariat, fikih, dan hukum Islam sebagai fondasi pemahaman normatif. Selanjutnya, pembaca diajak menelusuri hubungan antara agama dan negara, serta berbagai teori tentang penerapan hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Topik-topik khusus seperti keberadaan Qanun di Aceh, perda syariah di berbagai daerah, serta peran penting Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) juga dibahas sebagai bentuk konkret institusionalisasi hukum Islam. Tidak kalah penting, buku ini menyajikan pembahasan tentang peran fatwa-fatwa MUI dan lembaga keagamaan lain dalam merespons persoalan kontemporer. Bagian akhir buku ini difokuskan pada legislasi hukum Islam di bidang ekonomi syariah, hukum perkawinan, dan jaminan produk halal, tiga ranah utama yang menunjukkan sejauh mana hukum Islam tidak hanya hidup dalam teks, tetapi juga dalam praktik kebijakan dan pelayanan publik.

Harapannya, buku ini tidak hanya menjadi referensi akademik bagi mahasiswa, dosen, dan peneliti, tetapi juga menjadi jembatan pemahaman antara hukum Islam dan sistem hukum nasional, antara nilai-nilai agama dan kebutuhan hidup bernegara. Kritik, masukan, dan koreksi sangat penulis harapkan demi penyempurnaan edisi berikutnya. Semoga buku ini bermanfaat dan menjadi kontribusi kecil dalam membangun khazanah keilmuan hukum Islam di Indonesia yang inklusif, dinamis, dan berorientasi pada keadilan sosial.

HUKUM ISLAM DI INDONESIA

HUKUM ISLAM DI INDONESIA



Dr. Mahmud Yusuf, M.S.I.

Fajrul Ilmi, M.Sy.

Muhamad Rahmani Abduh, M.H.

Editor: Muhammad Fahmi Nurani



Published by:

ANTASARI PRESS

Jl. Jenderal Ahmad Yani, KM. 4,5 Banjarmasin 70235
Kalimantan Selatan Telp. (0511) 3252829, Fax (0511) 3254344
Website : <http://uin-antasari.ac.id>

ISBN 978-634-7279-09-5



9 786347 279095

HUKUM ISLAM DI INDONESIA



**Dr. Mahmud Yusuf, M.S.I.
Fajrul Ilmi, M.Sy.
Muhamad Rahmani Abduh, M.H.**

HUKUM ISLAM DI INDONESIA



HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Penulis:

Dr. Mahmud Yusuf, M.S.I.
Fajrul Ilmi, M.Sy.
Muhamad Rahmani Abduh, M.H.

Editor:

Muhammad Fahmi Nurani

Desain Cover & Layout :

Cet. 1: Oktober 2025
15,5 x 23 cm; viii + 141 halaman

ISBN: 978-634-7279-09-5

Diterbitkan oleh:

Antasari Press
Jl. Jenderal Ahmad Yani KM 4,5 Banjarmasin 70235 Kalimantan Selatan
Telp. (0511) 3252829, Fax (0511) 3254344, Website: <http://uin-antasari.ac.id>
Email: lp2m@uin-antasari.ac.id

© Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

KATA PENGANTAR

Puji syukur ke hadirat Allah Swt. yang telah memberikan kekuatan dan kesempatan sehingga buku dengan judul *Hukum Islam di Indonesia* ini dapat disusun dan diselesaikan. Shalawat serta salam juga semoga selalu tercurah kepada baginda Nabi Besar Muhammad Saw., para keluarga, sahabat, serta pengikut beliau hingga hari kiamat.

Buku ini disusun sebagai referensi akademik yang membahas secara komprehensif, sistematis, dan kontekstual dinamika hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia. Buku ini membahas secara terstruktur berbagai aspek penting dalam kajian hukum Islam di Indonesia. Diawali dengan telaah teori masuknya Islam ke Indonesia, buku ini mengulas konsep dasar syariat, fikih, dan hukum Islam sebagai fondasi pemahaman normatif. Selanjutnya, pembaca diajak menelusuri hubungan antara agama dan negara, serta berbagai teori tentang penerapan hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Topik-topik khusus seperti keberadaan Qanun di Aceh, perda syariah di berbagai daerah, serta peran penting Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) juga dibahas sebagai bentuk konkret institisionalisasi hukum Islam. Tidak kalah penting, buku ini menyajikan pembahasan tentang peran fatwa-fatwa MUI dan lembaga keagamaan lain dalam merespons persoalan kontemporer. Bagian akhir buku ini difokuskan pada legislasi hukum Islam di bidang ekonomi syariah, hukum perkawinan,

Dr. Mahmud Yusuf, M.S.I., Fajrul Ilmi, M.Sy. & Muhamad Rahmani Abduh, M.H.

dan jaminan produk halal, tiga ranah utama yang menunjukkan sejauh mana hukum Islam tidak hanya hidup dalam teks, tetapi juga dalam praktik kebijakan dan pelayanan publik.

Harapannya, buku ini tidak hanya menjadi referensi akademik bagi mahasiswa, dosen, dan peneliti, tetapi juga menjadi jembatan pemahaman antara hukum Islam dan sistem hukum nasional, antara nilai-nilai agama dan kebutuhan hidup bernegara. Kritik, masukan, dan koreksi sangat penulis harapkan demi penyempurnaan edisi berikutnya. Semoga buku ini bermanfaat dan menjadi kontribusi kecil dalam membangun khazanah keilmuan hukum Islam di Indonesia yang inklusif, dinamis, dan berorientasi pada keadilan sosial.

Terakhir, tidak lupa kami ucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Antasari Press serta Lembaga Penelitian dan Pengabdiam Masyarakat (LP2M) UIN Antasari Banjarmasin yang sudah memfasilitasi penerbitan buku ini.

Banjarmasin, Oktober 2025

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	vii
BAB I SEJARAH MASUKNYA ISLAM KE INDONESIA.....	1
A. Pendahuluan	1
B. Awal Mula Masuknya Islam ke Indonesia	2
C. Teori Masuknya Islam ke Indonesia	3
1. Teori Gujarat.....	3
2. Teori Mekah.....	5
3. Teori Persia	6
D. Metode Masuknya Islam ke Indonesia	8
BAB II KONSEP SYARIAT, FIKIH, DAN HUKUM ISLAM.....	13
A. Pendahuluan	13
B. Syariat.....	14
C. Fikih.....	18
D. Hukum Islam	24
BAB III RELASI AGAMA DAN NEGARA DI INDONESIA.....	29
A. Pendahuluan	29
B. Relasi Agama dan Negara dalam Paradigma Integratif	30
C. Relasi Agama dan Negara dalam Paradigma Simbiotik.....	36
D. Relasi Agama dan Negara dalam Paradigma Sekularistik.....	41

BAB IV	TEORI BERLAKUNYA HUKUM ISLAM DI INDONESIA	47
A.	Pendahuluan	47
B.	Teori Receptie in Complexu.....	49
C.	Teori Receptie.....	53
D.	Teori Exit.....	61
E.	Teori Receptie in Contrario	67
F.	Teori Eksistensi	70
BAB V	QANUN ACEH DAN PERDA SYARIAH.....	73
A.	Pendahuluan	73
B.	Qanun Aceh.....	74
C.	Perda Syariah	85
BAB VI	KHI DAN KHES DI INDONESIA	92
A.	Pendahuluan	92
B.	Kompilasi Hukum Islam	93
C.	Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah	98
BAB VII	FATWA DI INDONESIA.....	103
A.	Pendahuluan	103
B.	Definisi Fatwa	104
C.	Kedudukan Fatwa DSN-MUI dalam Hukum di Indonesia	105
BAB VIII	LEGISLASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA	112
A.	Pendahuluan	112
B.	Legislasi Hukum Islam di Bidang Ekonomi	114
C.	Legislasi Hukum Islam di Bidang Perkawinan.....	121
D.	Legislasi Hukum Islam di Bidang Jaminan Produk Halal	129
	DAFTAR PUSTAKA.....	133
	TENTANG PENULIS	139

BAB I

SEJARAH MASUKNYA ISLAM KE INDONESIA

A. Pendahuluan

Masuknya Islam ke Indonesia merupakan salah satu fase penting dalam pembentukan identitas keislaman dan corak hukum Islam di wilayah ini. Berbeda dengan proses penyebaran Islam di beberapa wilayah lain yang identik dengan ekspansi militer, Islam di Nusantara tersebar melalui jalur damai, seperti aktivitas perdagangan, hubungan perkawinan, dakwah kultural, serta media seni dan sastra. Pendekatan yang non-konfrontatif ini memengaruhi pola penerimaan masyarakat lokal terhadap ajaran Islam dan memungkinkan terjadinya akulturasi dengan budaya setempat.

Sejumlah teori mengenai awal kedatangan Islam ke Indonesia telah dikemukakan oleh para sejarawan. Beberapa teori menyebutkan pengaruh Gujarat dan India sebagai pintu masuk utama, sementara teori lain menunjuk pada peran langsung para pedagang Arab dan Persia. Masing-masing teori ini didasarkan pada temuan historis, bukti arkeologis, dan dokumen-dokumen perjalanan.

Proses penyebaran Islam di Indonesia tidak hanya menandai pergeseran keagamaan, tetapi juga membawa perubahan dalam sistem sosial dan hukum. Ajaran Islam yang awalnya bersifat normatif-teologis kemudian berkembang menjadi struktur hukum melalui praktik fikih lokal, peran

ulama, serta lembaga-lembaga keislaman yang tumbuh dalam masyarakat. Pemahaman terhadap fase historis ini menjadi penting sebagai dasar analisis atas perkembangan hukum Islam di Indonesia dalam konteks kontemporer.

B. Awal Mula Masuknya Islam ke Indonesia

Sejarah hukum Islam di Indonesia memiliki akar yang mendalam dan telah berkembang jauh sebelum kedatangan kekuatan kolonial. Sebelum masuknya Belanda ke Nusantara melalui organisasi dagangnya, Vereenigde Oostindische Compagnie (VOC), berbagai kerajaan Islam yang tersebar di wilayah kepulauan ini telah menerapkan sistem hukum yang berbasis pada ajaran Islam. Dalam struktur pemerintahannya, nilai-nilai syariat tidak hanya menjadi pedoman spiritual, tetapi juga dijadikan dasar dalam penyelenggaraan pemerintahan dan pengambilan keputusan hukum. Ini menunjukkan bahwa hukum Islam telah memainkan peran penting dalam membentuk tatanan sosial dan politik lokal, bahkan sebelum pengaruh Barat mulai mengintervensi sistem hukum yang berlaku.¹

Penerimaan hukum Islam oleh masyarakat lokal tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan melalui proses sosial dan budaya yang panjang dan bertahap. Salah satu pintu masuk utamanya adalah aktivitas perdagangan yang dilakukan oleh para pedagang Arab di wilayah Nusantara. Interaksi yang terjalin antara para pedagang Muslim dan penduduk setempat bukan hanya bersifat ekonomi, tetapi juga sosial dan kultural. Selain menjalin hubungan dagang, para pedagang Arab kerap melakukan pendekatan kultural, termasuk melalui pernikahan dengan penduduk lokal. Dalam setiap transaksi,

¹Roeslan Abdul Ghani, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: Antar Kota, 1983), 19.

baik yang bersifat komersial maupun dalam pembentukan ikatan keluarga, mereka memperkenalkan dan menerapkan nilai-nilai Islam secara konsisten. Nilai-nilai tersebut lambat laun mulai dikenal, dipahami, dan diterima oleh masyarakat lokal. Sikap etis para pedagang, kejujuran dalam transaksi, serta tanggung jawab dalam membina keluarga memberi pengaruh positif dan membangun kepercayaan. Seiring waktu, proses komunikasi intensif dan hubungan yang terus terjalin ini menghasilkan integrasi sosial yang lebih kuat. Terbentuklah komunitas-komunitas keluarga baru yang menjadikan nilai-nilai Islam sebagai pedoman hidup. Dari sinilah kemudian muncul penerimaan terhadap Islam tidak hanya sebagai agama, tetapi juga sebagai sistem nilai dan hukum yang mulai diinternalisasi dalam kehidupan masyarakat. Fenomena ini menandai dimulainya penerapan hukum Islam secara sosial, yang berkembang seiring dengan meningkatnya peran dan pengaruh Islam dalam struktur kehidupan masyarakat lokal.

Perkawinan antara pedagang Arab dan masyarakat lokal yang dilandasi ajaran Islam turut memperluas pengaruh hukum Islam di Indonesia. Melalui institusi keluarga, nilai-nilai hukum Islam mulai diperlakukan dan diterima secara alami oleh masyarakat. Penyebaran ini kemudian dilanjutkan oleh para ulama yang memperluas dakwah hingga ke lingkungan kerajaan. Perlahan, hukum Islam mulai diterapkan dalam sistem hukum kerajaan tanpa memicu konflik budaya atau sosial. Kehadiran Islam di Indonesia terbukti tidak melalui penaklukan atau kekerasan, melainkan lewat proses damai dan penghormatan terhadap tradisi lokal. Inilah yang membuat hukum Islam diterima dengan terbuka, tanpa menghilangkan budaya yang telah lebih dulu mengakar.²

²Ashabul Fadhli et al., *Hukum Islam Di Indonesia* (Malang: Madza

Eksistensi hukum Islam semakin menguat ketika para raja di berbagai wilayah Nusantara memberikan dukungan langsung dengan menjadikannya sebagai bagian dari sistem hukum kerajaan. Dalam konteks ini, para ulama memiliki peran penting. Mereka tidak hanya menjadi penasihat spiritual, tetapi juga berperan aktif dalam merespons persoalan-persoalan hukum yang muncul di masyarakat. Hukum Islam mulai diberlakukan untuk menyelesaikan berbagai jenis sengketa, terutama yang berkaitan dengan masalah-masalah sosial keagamaan. Meskipun hukum Islam memiliki aturan yang sistematis dalam menyelesaikan perkara, para ulama tetap mempertimbangkan konteks sosial budaya yang sudah lebih dulu hidup, terutama keberadaan hukum adat. Mereka tidak memaksakan penerapan syariat secara kaku, melainkan mengintegrasikannya secara bijak dengan norma-norma lokal yang telah lama dianut. Hal ini menunjukkan bahwa penyebaran hukum Islam berlangsung secara bertahap, adaptif, dan harmonis dengan tradisi yang ada. Kombinasi antara hukum Islam dan hukum adat ini memperkaya sistem peradilan kerajaan, yang tetap mempertahankan corak lokal namun diberi nuansa Islam yang kuat. Ulama tidak hanya dihormati sebagai pemuka agama, tetapi juga dipercaya untuk menjalankan fungsi sosial sebagai penghulu. Dalam kapasitas ini, mereka menangani urusan-urusan perdata seperti perkawinan, waris, dan persoalan keluarga lainnya, yang biasanya diselesaikan melalui forum keagamaan seperti masjid. Peran ganda ini menjadikan ulama sebagai figur sentral dalam kehidupan masyarakat sekaligus sebagai penghubung antara norma agama dan sistem hukum kerajaan.³

Media, 2022), 2–4.

³Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Dan Peradilan Agama* (Jakarta: PT.

C. Teori Masuknya Islam ke Indonesia

Para sejarawan memiliki beragam pandangan mengenai waktu awal masuknya Islam ke Indonesia. Perbedaan ini muncul karena keterbatasan bukti sejarah yang pasti serta variasi interpretasi terhadap sumber-sumber yang tersedia. Sebagian ahli berpendapat bahwa Islam telah hadir di Nusantara sejak abad ke-7 Masehi, yang bertepatan dengan abad pertama Hijriah. Pandangan ini biasanya didasarkan pada jejak awal hubungan dagang antara pedagang Arab dengan masyarakat pesisir Indonesia. Namun, pandangan lain menyatakan bahwa Islam baru mulai masuk dan berpengaruh secara signifikan pada abad ke-13 Masehi, atau sekitar abad ke-7 Hijriah, seiring dengan munculnya kerajaan-kerajaan Islam di wilayah pesisir utara Jawa dan Sumatra. Selain itu, masih ada sejarawan yang mengajukan pendapat berbeda dengan kedua teori tersebut, baik dari segi kronologi maupun wilayah awal penyebaran Islam. Untuk memberikan gambaran yang lebih utuh, berikut akan diuraikan beberapa pendapat utama mengenai waktu dan jalur masuknya Islam ke Indonesia, berdasarkan hasil kajian para sejarawan dari berbagai perspektif.

1. Teori Gujarat

Teori Gujarat menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia sekitar abad ke-13 Masehi melalui para dai dan pedagang Muslim yang berasal dari wilayah Gujarat, India. Teori ini menempatkan anak benua India sebagai titik awal penyebaran Islam ke Nusantara, bukan wilayah Arab atau Persia sebagaimana yang diyakini oleh sebagian teori lain.

Salah satu tokoh utama yang mengemukakan teori ini adalah Pijnappel, seorang orientalis yang mendalami kajian Melayu di

Raja Grafindo, 1984), 6.

Universitas Leiden. Ia berpendapat bahwa penyebaran Islam di Indonesia memiliki keterkaitan erat dengan mazhab Syafi'i, yang menurutnya dibawa oleh pendakwah asal Gujarat dan wilayah pesisir Malabar, India Selatan. Untuk mendukung argumennya, Pijnappel mengajukan beberapa bukti. Pertama, minimnya catatan sejarah yang secara jelas menunjukkan keterlibatan bangsa Arab dalam proses penyebaran Islam di Indonesia pada masa awal. Kedua, hubungan dagang antara Indonesia dan kawasan India diketahui telah berlangsung lama dan intensif, terutama melalui jalur perdagangan laut yang menghubungkan Indonesia, Cambay (Gujarat), Timur Tengah, hingga Eropa. Ketiga, temuan batu nisan Sultan Malik Al-Saleh dari Kerajaan Samudera Pasai yang berasal dari tahun 1297, yang memiliki ornamen dan bentuk khas Gujarat, juga dijadikan bukti arkeologis yang memperkuat teori ini.

Teori Gujarat mendapat dukungan dari sejumlah sarjana terkemuka, seperti Snouck Hurgronje, W.F. Stutterheim, dan Bernard H.M. Vlekke. Mereka menyoroti posisi strategis dan kekuatan politik Kerajaan Samudera Pasai pada abad ke-13 sebagai indikasi penting dalam penyebaran Islam di wilayah Nusantara. Menurut mereka, kemunculan kerajaan Islam pertama ini bertepatan dengan masuknya pengaruh Islam dari wilayah India, khususnya Gujarat. Dukungan terhadap teori ini juga diperkuat oleh kesaksian pelancong terkenal asal Venesia, Marco Polo. Dalam catatannya saat singgah di Peureulak pada tahun 1292, ia menyebutkan keberadaan komunitas pedagang Muslim asal India yang telah lama bermukim di sana. Ia juga mencatat bahwa sebagian masyarakat lokal sudah memeluk Islam, menunjukkan bahwa agama ini telah mengakar dan berkembang secara damai melalui interaksi sosial dan perdagangan. Keterangan ini dianggap sebagai bukti historis

tambahan bahwa India, khususnya wilayah Gujarat, memiliki peran penting sebagai jalur dan agen utama dalam proses awal Islamisasi di Indonesia.⁴

2. Teori Mekah

Teori Makkah menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia lebih awal, yakni pada abad ke-7 Masehi, melalui peran para pedagang Arab, khususnya yang berasal dari kawasan Timur Tengah seperti Mesir. Tokoh yang mendukung teori ini salah satunya adalah Hamka, yang menilai bahwa pengaruh Islam dari Arab telah menjangkau wilayah Nusantara jauh sebelum abad ke-13. Menurut teori ini, para saudagar Arab sudah menguasai jalur perdagangan antara Timur dan Barat sejak abad ke-7 hingga ke-8, dan aktivitas dagang tersebut menjadi media penting dalam penyebaran ajaran Islam ke berbagai wilayah, termasuk Indonesia. Teori ini muncul sebagai tanggapan terhadap Teori Gujarat, yang dianggap terlalu mengabaikan peran bangsa Arab dalam proses awal Islamisasi di Nusantara. Bukti yang diajukan untuk mendukung Teori Makkah antara lain adalah temuan pemukiman Muslim Arab di wilayah pesisir Sumatera pada abad ke-7. Di kawasan tersebut, para pedagang Arab diketahui menjalin hubungan erat dengan masyarakat lokal, termasuk melalui pernikahan yang kemudian membentuk komunitas Muslim awal. Selain berdagang, para saudagar Arab juga secara aktif menyebarkan ajaran Islam, baik melalui interaksi sosial maupun pendekatan kultural. Peran mereka tidak hanya bersifat ekonomi, tetapi juga berdampak religius dan sosial dalam membentuk embrio masyarakat Muslim di Indonesia sejak periode yang sangat

⁴Fadhl et al., *Hukum Islam Di Indonesia*, 5–6.

awal.⁵

Dasar utama yang mendukung Teori Makkah dapat dilihat dari beberapa temuan dan indikator historis. Pertama, terdapat bukti arkeologis berupa pemukiman komunitas Arab Muslim di wilayah pantai barat Sumatera yang diperkirakan sudah ada sejak abad ke-7 Masehi. Temuan ini menunjukkan bahwa interaksi antara pendatang Arab dan masyarakat lokal terjadi lebih awal daripada yang diasumsikan oleh teori lain. Kedua, dari segi mazhab fikih yang dianut, Kerajaan Samudera Pasai diduga kuat menganut mazhab Syafi'i, mazhab yang berkembang di kawasan Makkah dan Mesir. Hal ini berbeda dengan India yang lebih banyak menganut mazhab Hanafi. Afiliasi mazhab ini memperkuat dugaan bahwa pengaruh keislaman di Indonesia lebih dekat dengan kawasan Timur Tengah daripada India. Ketiga, penggunaan gelar "Al-Malik" oleh raja-raja di Samudera Pasai juga menjadi indikator penting. Gelar tersebut umum digunakan oleh para penguasa di wilayah Mesir, dan menunjukkan adanya pengaruh budaya serta politik dari dunia Islam Arab, khususnya dari kawasan Makkah dan sekitarnya.⁶

3. Teori Persia

Teori Persia menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada sekitar abad ke-13 Masehi melalui pengaruh bangsa Persia, atau yang sekarang dikenal sebagai Iran. Teori ini muncul sebagai alternatif terhadap teori Makkah dan Gujarat yang menganggap bahwa proses Islamisasi di Nusantara sepenuhnya berasal dari Arab atau India. Para pendukung teori ini berargumen bahwa jika ditinjau dari sejumlah

⁵Ali, *Hukum Islam Dan Peradilan Agama*, 7.

⁶Fadhli et al., *Hukum Islam Di Indonesia*, 6–7.

aspek budaya dan praktik keagamaan di Indonesia, terdapat kemiripan yang kuat dengan tradisi Persia, yang menjadikan teori ini dianggap lebih relevan. Salah satu landasan utama dari teori ini adalah eksistensi praktik peringatan Asyura yang berlangsung di beberapa wilayah Indonesia, terutama di Pariaman, Sumatera Barat. Tradisi "Tabuik" yang digelar setiap tanggal 10 Muharram untuk mengenang wafatnya cucu Nabi Muhammad SAW, Hasan dan Husain, dianggap sebagai warisan budaya Syiah dari Persia. Tidak hanya di Sumatera, tradisi serupa juga ditemukan dalam bentuk pembuatan bubur Syuro oleh masyarakat Jawa pada hari yang sama. Selain itu, pengaruh ajaran tasawuf atau sufisme dari Persia juga terlihat dalam pemikiran tokoh lokal seperti Syekh Siti Jenar, yang memiliki kemiripan dengan ajaran mistik Al-Hallaj dari Iran. Hal ini menunjukkan adanya kemungkinan kuat bahwa doktrin sufi dari Persia turut memengaruhi perkembangan spiritual Islam di Indonesia. Bukti lain yang memperkuat teori ini adalah penggunaan sistem pengejaan huruf Arab dengan aksen khas Iran, terutama dalam penandaan bunyi harakat, yang ditemukan dalam manuskrip-manuskrip kuno. Terakhir, jejak fisik berupa makam Maulana Malik Ibrahim yang wafat pada tahun 1419 di Gresik, serta keberadaan perkampungan bernama Leren-Leren di daerah yang sama, juga dijadikan indikator masuknya pengaruh Persia dalam proses awal Islamisasi di wilayah tersebut.

Salah satu tokoh yang dikenal sebagai pendukung kuat Teori Persia adalah Hosein Djajadiningrat. Ia meyakini bahwa terdapat keterkaitan historis yang signifikan antara Persia dan Indonesia dalam proses penyebaran Islam. Hosein menekankan adanya kesesuaian dalam beberapa aspek budaya dan keagamaan, khususnya dalam ajaran sufisme

yang berkembang di Indonesia. Menurutnya, kemiripan antara ajaran tasawuf lokal dengan sufisme Persia menjadi indikator penting bahwa pengaruh Iran tidak bisa diabaikan. Selain itu, ia juga menyoroti penggunaan istilah dan sistem pengejaan huruf Arab bergaya Persia, yang muncul dalam naskah-naskah keislaman di Indonesia. Tradisi ini menunjukkan adanya interaksi intelektual dan kultural yang kuat antara kedua wilayah. Lebih jauh, ia mengangkat pentingnya peringatan Hari Asyura, sebuah tradisi yang erat dengan komunitas Syiah di Iran, yang terus dilestarikan di berbagai daerah di Indonesia, seperti Pariaman dan Jawa, sebagai bukti kuat terjadinya transfer budaya dari Persia ke Nusantara.⁷

D. Metode Masuknya Islam ke Indonesia

Masuknya Islam ke Indonesia belangsung melalui beberapa metode atau jalur yang digunakan, seperti perdagangan, dakwah, politik, pendidikan, pernikaha, hingga tasawuf.

Jalur perdagangan menjadi medium awal dan paling efektif dalam mengenalkan Islam kepada masyarakat Nusantara. Para pedagang Muslim yang berasal dari Arab, Persia, dan India secara aktif melakukan kegiatan perdagangan di berbagai pelabuhan penting seperti Pasai, Perlak, Malaka, serta kota-kota pesisir lainnya. Melalui hubungan dagang yang intens, tidak hanya terjadi pertukaran barang dan komoditas, tetapi juga interaksi budaya, ideologi, dan nilai-nilai keagamaan. Banyak di antara para pedagang ini yang menetap dalam waktu lama di wilayah-wilayah tersebut, bahkan membangun ikatan sosial melalui pernikahan dengan penduduk lokal. Hal ini menciptakan lingkungan yang memungkinkan ajaran

⁷Noor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015), 2.

Islam menyebar secara perlahan namun kuat, karena langsung tertanam dalam kehidupan sosial masyarakat setempat.

Jalur dakwah juga merupakan aspek penting dalam proses penyebaran Islam di Indonesia. Peran utama dalam jalur ini dipegang oleh para ulama dan tokoh sufi yang secara aktif melakukan perjalanan ke berbagai wilayah untuk menyampaikan ajaran Islam. Di Jawa, tokoh-tokoh ini dikenal sebagai Wali Songo, yang dikenal luas karena pendekatan dakwah mereka yang bijak dan adaptif terhadap budaya lokal. Alih-alih menggunakan metode yang keras atau memaksa, para dai ini mengembangkan strategi dakwah yang bersifat kultural dan persuasif. Mereka memanfaatkan kesenian, sastra, dan tradisi lokal sebagai media untuk menyampaikan nilai-nilai Islam, sehingga masyarakat dapat menerima ajaran baru tersebut tanpa merasa kehilangan identitas budaya mereka. Pendekatan yang ramah budaya dan tidak konfrontatif ini menjadikan Islam lebih mudah diterima, bahkan menyatu secara alami dalam kehidupan sosial masyarakat setempat.

Kemudian, jalur politik juga menjadi salah satu sarana penting dalam mempercepat proses Islamisasi di Indonesia. Dalam perkembangannya, sejumlah penguasa lokal memutuskan untuk memeluk Islam, dan keputusan ini sering kali diikuti oleh masyarakat yang berada di bawah kekuasaannya. Konversi para raja atau bangsawan ini tidak jarang dipengaruhi oleh faktor-faktor strategis, seperti pembentukan aliansi politik atau pernikahan dengan keluarga Muslim. Salah satu contoh awal adalah Sultan Malik Al-Saleh dari Kerajaan Samudera Pasai, yang dikenal sebagai penguasa Muslim pertama di Nusantara. Setelah penguasa memeluk Islam, sistem pemerintahan kerajaan pun mulai bertransformasi mengikuti model kesultanan Islam. Perubahan ini tidak hanya bersifat simbolis, tetapi

juga membawa pengaruh besar dalam kehidupan sosial dan keagamaan masyarakat. Karena rakyat cenderung mengikuti keyakinan pemimpinnya, masuknya Islam melalui jalur politik mempercepat penyebarannya secara luas dan terstruktur.

Jalur pendidikan menjadi instrumen kunci dalam proses penyebaran dan penguatan ajaran Islam di Indonesia. Salah satu bentuk nyata dari jalur ini adalah pendirian lembaga-lembaga pendidikan Islam, seperti pesantren dan madrasah, yang berkembang di berbagai wilayah. Lembaga-lembaga ini menjadi pusat pembelajaran agama sekaligus tempat kaderisasi ulama dan cendekiawan Muslim. Para santri yang menimba ilmu di pesantren biasanya berasal dari berbagai daerah. Setelah menyelesaikan pendidikannya, mereka kembali ke kampung halaman dan meneruskan misi dakwah dengan mengajarkan ilmu yang telah diperoleh. Dengan demikian, penyebaran Islam berlangsung secara simultan dan terstruktur melalui jaringan alumni pesantren. Menariknya, pendidikan yang diberikan tidak terbatas pada ilmu agama semata, tetapi juga mencakup berbagai bidang keilmuan lain yang relevan dengan kehidupan masyarakat. Hal ini menjadikan pesantren sebagai institusi yang diminati luas dan berpengaruh kuat dalam membentuk pola pikir serta praktik keislaman di tengah masyarakat.

Jalur pernikahan juga menjadi salah satu strategi efektif dalam memperluas pengaruh Islam di Indonesia. Banyak pedagang Muslim maupun ulama yang menikah dengan penduduk lokal, terutama dari kalangan bangsawan atau tokoh berpengaruh. Melalui ikatan keluarga ini, proses penyebaran Islam berlangsung lebih cepat karena melibatkan hubungan sosial yang erat dan legitimasi dari elite setempat. Anak keturunan dari pernikahan ini kerap menjadi tokoh

penting dalam lingkungan mereka dan berperan aktif dalam meneruskan ajaran Islam. Dengan demikian, pernikahan tidak hanya menjadi sarana asimilasi budaya, tetapi juga menjadi jembatan penting dalam membangun jaringan sosial dan politik yang mendukung pertumbuhan Islam di berbagai wilayah Nusantara.

Terakhir namun tidak kalah penting, jalur tasawuf juga turut memainkan peran penting dalam penyebaran Islam di Indonesia, terutama karena pendekatan spiritualnya yang selaras dengan kecenderungan mistik masyarakat lokal. Sebelum kedatangan Islam, masyarakat Nusantara telah terbiasa dengan ajaran-ajaran mistik dalam tradisi Hindu dan Buddha. Hal ini membuat ajaran tasawuf mudah diterima, karena mampu menjembatani nilai-nilai Islam dengan kerangka budaya yang sudah ada. Para sufi menggunakan pendekatan yang sederhana namun mendalam dalam menjelaskan konsep-konsep keislaman, sehingga dapat dipahami oleh berbagai lapisan masyarakat. Selain itu, mereka juga tidak langsung menolak praktik lokal yang sudah mengakar, selama tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Pendekatan yang inklusif dan fleksibel ini membuat ajaran tasawuf menjadi sarana yang sangat efektif dalam proses islamisasi di berbagai wilayah Indonesia.⁸

Proses masuknya Islam ke Indonesia berlangsung secara damai dan bertahap dalam rentang waktu yang panjang, melintasi beberapa abad. Keberhasilan Islam menyebar secara luas di Nusantara sangat dipengaruhi oleh kemampuan para penyebarnya dalam menyesuaikan ajaran Islam dengan budaya

⁸Ahmad Hapsak Setiawan and Roby Sagara, 'Sejarah Masuknya Islam Di Indonesia', *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis* 4, no. 3 (2024): 402–3.

lokal yang telah lebih dahulu mengakar. Sifat ajaran Islam yang bersifat universal dan adaptif memungkinkan terjadinya penerimaan tanpa konflik besar, bahkan mampu berdialog dengan tradisi dan kepercayaan yang telah ada. Hingga saat ini, Islam menjadi agama mayoritas di Indonesia, dengan ragam ekspresi dan praktik keagamaan yang menunjukkan kekayaan budaya lokal. Proses islamisasi yang berlangsung secara organik dan non-konfrontatif ini turut membentuk wajah Islam Indonesia yang moderat, inklusif, dan terbuka terhadap keberagaman. Karakter ini menjadi salah satu ciri khas penting dari keberislaman di Indonesia dalam konteks masyarakat majemuk.

BAB II

KONSEP SYARIAT, FIKIH, DAN HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan

Setelah membahas awal mula masuknya Islam ke Indonesia, kajian ini berlanjut pada pemahaman ontologis terhadap konsep hukum Islam itu sendiri. Hal ini menjadi penting untuk menghindari kekeliruan dalam penggunaan istilah dan untuk memperjelas kerangka teoretis dalam analisis hukum Islam, khususnya dalam konteks negara modern.

Tiga istilah utama yang sering digunakan dalam wacana keislaman dan hukum adalah syariat, fikih, dan hukum Islam. Meskipun ketiganya saling berkaitan, masing-masing memiliki ruang lingkup, sumber, dan sifat normatif yang berbeda. Syariat (*al-shari'ah*) merujuk pada sistem nilai ilahiah yang ditetapkan sebagai pedoman hidup manusia. Syariat mencakup aspek ibadah, muamalah, akhlak, dan hubungan sosial secara menyeluruh. Sumber utama syariat adalah wahyu, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, sehingga sifatnya tetap (*tsawabit*), mutlak, dan tidak berubah oleh waktu atau tempat. Syariat berfungsi sebagai landasan normatif tertinggi dalam ajaran Islam. Fikih, di sisi lain, merupakan produk ijtihad ulama dalam memahami dan menerjemahkan prinsip-prinsip syariat ke dalam bentuk hukum yang aplikatif. Fikih bersifat interpretatif dan kontekstual. Ia lahir dari proses

intelektual yang mempertimbangkan kondisi sosial, budaya, dan kebutuhan masyarakat tertentu. Oleh karena itu, fikih bersifat dinamis, dapat bervariasi antarmazhab, ruang, dan waktu. Fleksibilitas ini menjadi kekuatan fikih dalam menjawab tantangan-tantangan sosial sepanjang sejarah. Hukum Islam dalam konteks kenegaraan adalah bentuk normatif dari syariat dan fikih yang telah dilembagakan dalam sistem hukum positif suatu negara. Ia mencerminkan hasil interaksi antara nilai-nilai keagamaan dan mekanisme hukum formal negara, baik melalui legislasi, regulasi, maupun fatwa yang memiliki legitimasi institusional. Di sinilah terjadi artikulasi hukum Islam ke dalam ruang publik dan administratif negara.

Bab ini mengkaji secara sistematis hubungan dan perbedaan antara syariat, fikih, dan hukum Islam. Pemahaman konseptual ini penting untuk menghindari generalisasi dalam melihat hukum Islam, serta untuk memahami dinamika penerapannya di masyarakat majemuk seperti Indonesia. Dengan pendekatan ini, hukum Islam dapat diposisikan secara proporsional sebagai bagian dari sistem hukum yang hidup dan berkembang dalam realitas sosial-politik modern..

B. Syariat

Secara bahasa, syariah (syariat) berarti jalan menuju sumber (mata) air. Al-Razi mengartikan syariah sebagai upaya menempuh, menjelaskan, dan menunjukkan jalan. Al-Jurjani mengarikan syariah sebagai madzhab atau jalan yang lurus. Sementara itu, secara istilah, Imam Al-Qurthubi mendefinisikan syariah sebagai agama yang ditetapkan Allah Swt. untuk hamba-hamba-Nya yang terdiri dari berbagai hukum dan ketentuan. Di mana hukum dan ketentuan itu disebut dengan istilah syariah karena memiliki kesamaan dengan sumber mata

air yang menjadi sumber kehidupan bagi makhluk hidup. Dilihat dari sudut padang ilmu hukum, syariah merupakan hukum dasar (grundnorm) yang ditetapkan Allah Swt. dan dijelaskan atau dirincikan oleh Rasul-Nya, Nabi Muhammad Saw.⁹

Menurut Syaltut, syariat merupakan seperangkat aturan ilahi yang diturunkan oleh Allah untuk dijadikan panduan hidup manusia dalam berbagai aspek kehidupan. Aturan ini mencakup hubungan manusia dengan Tuhan, interaksi dengan sesama manusia, tanggung jawab terhadap lingkungan, serta pengelolaan kehidupan secara umum. Syariat bukan hanya sekadar norma-norma lahiriah, tetapi merupakan manifestasi praktis dari ajaran keimanan. Bagi Syaltut, syariat tidak bisa dipisahkan dari akidah. Ia menekankan bahwa antara akidah dan syariat terdapat hubungan yang erat dan saling mengikat. Akidah adalah fondasi keyakinan, sementara syariat adalah ekspresi nyata dari keyakinan tersebut dalam bentuk tindakan dan perilaku. Seorang Muslim yang memiliki akidah tetapi tidak mengamalkan syariat tidak akan mencapai kesempurnaan dalam keislamannya. Sebaliknya, syariat yang tidak didasari oleh akidah justru bisa membawa pelakunya pada penyimpangan. Oleh karena itu, keduanya harus berjalan beriringan dan saling melengkapi. Syaltut menolak adanya dikotomi antara akidah dan syariat. Ia berpandangan bahwa kedua unsur ini bukan dua entitas yang berdiri sendiri, melainkan satu kesatuan utuh dalam ajaran Islam. Dalam kerangka ini, akidah menjadi pendorong utama agar syariat

⁹Muhamad Rahmani Abdurrahman and Rahmat Sholihin, 'Negara Syariah Indonesia (Tinjauan Pemikiran Arskal Salim Tentang Konsep Negara Syariah)', *Journal of Islamic and Law Studies* 6, no. 2 (2022), <https://dx.doi.org/10.18592/jils.v5i3.4534>.

bisa dijalankan secara konsisten, dan syariat menjadi wujud nyata dari keyakinan yang tertanam dalam akidah.¹⁰

Syariat Islam tidak diturunkan sekaligus, melainkan melalui proses yang bertahap dan berkesinambungan. Proses turunnya syariat berlangsung dalam dua fase utama, yaitu periode Makkah dan periode Madinah. Secara keseluruhan, masa penurunan syariat ini memakan waktu sekitar dua puluh dua tahun, dua bulan, dan dua puluh dua hari. Rentang waktu yang cukup panjang ini menunjukkan bahwa pembentukan sistem hukum Islam tidak terjadi secara instan, melainkan disesuaikan dengan perkembangan kondisi sosial, budaya, dan psikologis masyarakat Muslim pada masa awal Islam. Dari proses bertahap ini lahirlah sebuah istilah penting dalam studi hukum Islam, yaitu *tasyri'*. Istilah ini merujuk pada proses legislasi atau pengundangan hukum, yakni bagaimana hukum ditetapkan dan diberlakukan. Dalam kerangka ini, istilah syariat merujuk pada isi atau substansi hukumnya, sementara *tasyri'* berfokus pada proses pengundangannya. Adapun pihak yang menetapkan atau menjadi sumber syariat disebut sebagai *Syar'i*, yaitu Allah sebagai pembuat hukum yang absolut dalam Islam.¹¹

Konsep ini memberikan gambaran bahwa syariat adalah kumpulan hukum-hukum Allah yang bersifat praktis dan operasional dalam kehidupan sehari-hari. Syariat tidak hanya berbicara pada tataran ideal atau teologis, tetapi menyentuh langsung persoalan tindakan manusia, baik dalam hubungan dengan Tuhan, sesama manusia, maupun lingkungan sosialnya.

¹⁰Mahmud Syaltut, *Al-Islam Aqidah Wa Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), 12.

¹¹Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Gama Media, 2001), 15–16.

Namun, norma-norma dasar dalam Al-Qur'an dan Sunnah pada dasarnya disampaikan dalam bentuk yang bersifat umum dan global. Ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi sering kali hanya memberikan prinsip-prinsip hukum secara garis besar tanpa merinci secara detail penerapannya. Selama Nabi Muhammad masih hidup, penjelasan terhadap ayat atau hadis yang bersifat umum dilakukan langsung oleh beliau. Akan tetapi, setelah wafatnya Rasulullah, kebutuhan untuk memahami dan mengembangkan rincian hukum menjadi semakin besar seiring dengan munculnya persoalan-persoalan baru di masyarakat.

Proses perincian dan pengembangan norma hukum ini menuntut adanya pendekatan keilmuan yang sistematis dan mendalam. Maka dari itu, lahirlah suatu disiplin ilmu khusus dalam kajian hukum Islam yang dikenal dengan sebutan ilmu fikih. Fikih merupakan cabang ilmu yang secara khusus mempelajari syariat dalam konteks praktik kehidupan manusia. Fokus utama fikih adalah menelaah hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang telah memenuhi syarat sebagai mukallaf, yaitu individu yang telah dewasa dan memiliki akal sehat, sehingga bertanggung jawab penuh atas segala tindakannya menurut hukum Islam. Dengan demikian, fikih berperan penting dalam menjembatani antara teks-teks suci yang bersifat normatif dan kebutuhan hukum yang bersifat aplikatif dalam kehidupan umat Islam. Ia menjadi sarana untuk menerjemahkan nilai-nilai syariat ke dalam bentuk hukum yang bisa diterapkan dalam konteks sosial yang terus berubah.¹²

¹²Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam* (Surabaya: Pustaka Idea, 2016), 5–6.

C. Fikih

Fikih secara bahasa berarti faham. Sedangkan secara istilah fikih berarti ilmu yang berusaha memahami dan menguraikan hukum-hukum yang terkandung dalam hukum dasar yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis . Dilihat dari sudut pandang ilmu hukum, fikih merupakan produk hukum.¹³

Pada masa Rasulullah Saw masih hidup, istilah fikih belum memiliki makna teknis sebagaimana yang dipahami dalam konteks hukum Islam saat ini. Istilah tersebut belum digunakan secara khusus untuk merujuk pada hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia mukallaf. Sebaliknya, fikih pada masa itu memiliki arti yang jauh lebih luas dan inklusif, mencakup seluruh aspek ajaran agama Islam, baik dalam bidang akidah (teologi), ibadah, muamalah, politik, sosial, ekonomi, maupun moral dan hukum.

Fikih dipahami sebagai ilmu pengetahuan tentang agama secara menyeluruh yang membimbing manusia menuju kehidupan yang baik, terhormat, dan bermartabat di dunia maupun akhirat. Tujuannya tidak sekadar mengatur perilaku formal, tetapi juga membentuk kesadaran spiritual dan etika dalam diri setiap individu Muslim. Dengan demikian, fikih pada masa awal Islam lebih menyerupai pemahaman yang mendalam terhadap agama sebagai satu kesatuan sistem nilai yang utuh dan menyeluruh, bukan sekadar kumpulan aturan hukum. Pandangan ini menunjukkan bahwa perkembangan makna fikih sejalan dengan kebutuhan zaman. Seiring waktu, ketika persoalan umat semakin kompleks, pemaknaan fikih mulai disempitkan menjadi cabang ilmu yang fokus pada aspek hukum dari syariat, sementara aspek-aspek lain seperti akidah

¹³Abduh and Sholihin, 'Negara Syariah Indonesia (Tinjauan Pemikiran Arskal Salim Tentang Konsep Negara Syariah)'.

dan akhlak berkembang menjadi disiplin ilmu tersendiri. Namun, pada masa Rasulullah, fikih adalah cerminan pemahaman agama yang integral dan komprehensif.¹⁴

Pemahaman tentang istilah fikih yang berkembang dalam Islam ternyata mengalami pergeseran makna jika dibandingkan dengan penggunaan istilah tersebut pada masa sebelum datangnya Islam. Pada era pra-Islam, fikih tidak diartikan secara khusus sebagai ilmu tentang agama atau hukum syariat. Sebaliknya, istilah ini merujuk pada pemahaman secara umum, yakni kemampuan intelektual dan pengetahuan luas dalam berbagai bidang. Seseorang dianggap sebagai faqih, yakni orang yang memiliki fikih, apabila ia dikenal memiliki wawasan yang dalam dan pengetahuan yang luas, tanpa dikaitkan secara langsung dengan ilmu-ilmu keislaman atau hukum agama. Perubahan makna ini mulai terlihat seiring berkembangnya ajaran Islam, terutama pada masa awal penyebarannya. Sejak saat itu, istilah fikih mulai digunakan untuk merujuk pada pemahaman mendalam tentang ajaran agama Islam. Dalam konteks ini, fikih tidak hanya berarti pemahaman teknis tentang hukum, tetapi mencakup seluruh aspek keagamaan yang berkaitan dengan pemahaman terhadap perintah dan larangan Allah, baik dalam urusan ibadah maupun kehidupan sosial. Hal ini dapat dilihat dari salah satu peristiwa ketika Nabi Muhammad Saw mendoakan Abdullah bin 'Abbas dengan doa yang terkenal: "*Allāhumma faqqihu fi al-dīn*" yang artinya "Ya Allah, berilah dia pemahaman yang mendalam dalam agama." Doa ini menunjukkan bahwa makna fikih yang dimaksud oleh Nabi bukanlah terbatas pada hukum dalam arti sempit, melainkan mencakup pemahaman menyeluruh terhadap agama

¹⁴Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Suatu Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 11.

sebagai sistem nilai dan petunjuk hidup. Dalam konteks tersebut, fikih mencerminkan kedalaman pengetahuan terhadap agama, bukan hanya pada aspek legal-formal, tetapi juga pada dimensi spiritual, sosial, dan etika Islam.¹⁵

Salah satu bukti historis yang menunjukkan bahwa istilah fikih pada masa awal Islam memiliki cakupan makna yang luas dapat ditemukan dalam *karya Al-Fiqh al-Akbar*, sebuah kitab yang dinisbatkan kepada Imam Abu Hanifah. Kitab ini dikenal luas sebagai karya penting dalam sejarah pemikiran Islam dan menunjukkan bahwa Imam Abu Hanifah memahami fikih tidak hanya sebagai kajian hukum semata, tetapi juga mencakup persoalan akidah, teologi, dan akhlak.

Al-Fiqh al-Akbar ditulis sebagai tanggapan terhadap berbagai pandangan teologis yang berkembang pada masa itu, khususnya pandangan kelompok Qadariyah. Kelompok ini dikenal memiliki pandangan kontroversial mengenai konsep kehendak bebas, takdir, dan hal-hal pokok dalam ajaran Islam seperti tauhid, kenabian, dan kehidupan setelah mati. Melalui karya ini, Abu Hanifah ingin meluruskan pemahaman umat tentang dasar-dasar keimanan Islam, menunjukkan bahwa pembahasan tentang akidah dan nilai-nilai moral juga termasuk dalam ruang lingkup fikih sebagaimana dipahaminya pada masa itu. Karya tersebut sekaligus menjadi bukti bahwa istilah fikih pada masa awal belum diperempit menjadi ilmu hukum dalam arti teknis sebagaimana yang berkembang di kemudian hari. Justru, fikih digunakan untuk menggambarkan keseluruhan pemahaman agama yang utuh dan menyeluruh, meliputi iman, etika, serta hukum praktis.¹⁶

¹⁵Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 7.

¹⁶Kamaluddin Ahmad al-Bayadi, *Isyarat Al-Maram Min 'Ibarat al-Imam*

Baru pada masa pemerintahan Khalifah Al-Ma'mun (wafat pada tahun 218 H), istilah fikih mulai mengalami penyempitan makna dan secara perlahan diidentifikasi secara lebih spesifik sebagai ilmu yang membahas hukum syariat terkait perbuatan manusia mukallaf. Sejak saat itu, muncul pembagian ilmu keislaman menjadi beberapa cabang seperti ilmu akidah (teologi), ilmu akhlak (tasawuf), dan ilmu fikih (hukum), yang masing-masing berdiri sebagai disiplin tersendiri.

Dalam perjalanan sejarahnya, ruang lingkup istilah fikih mulai dikhurasukan. Penyempitan makna ini berlangsung secara gradual, sejalan dengan semakin kompleksnya kebutuhan umat dalam bidang hukum dan munculnya spesialisasi dalam ilmu-ilmu keislaman. Istilah fikih tidak lagi digunakan dalam pengertian umum sebagai pengetahuan agama secara menyeluruh, melainkan lebih diarahkan secara spesifik untuk merujuk pada ilmu yang membahas hukum-hukum syariat yang berkaitan dengan tindakan dan perbuatan manusia. Artinya, fikih mulai difokuskan pada persoalan hukum praktis yang mengatur perilaku individu mukallaf, yakni mereka yang telah dewasa dan berakal, dan karenanya bertanggung jawab atas kewajiban agama. Dengan perubahan ini, fikih menjadi sebuah cabang ilmu yang berdiri sendiri dalam studi Islam, sejajar dengan ilmu akidah yang mengkaji aspek keimanan, dan ilmu tasawuf atau akhlak yang membahas dimensi spiritual dan moral. Fikih kemudian berkembang menjadi disiplin hukum Islam yang sistematis, dengan struktur pembahasan yang rinci, metode ijtihad yang teratur, dan perangkat ushul fikih sebagai alat bantu untuk memahami teks-teks syariat secara metodologis.¹⁷

(Kairo, 1949), 28.

¹⁷Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat*

Al-Jurjani berpendapat bahwa fikih ialah mengetahui hukum-hukum syara' yang berkaitan dengan perbuatan melalui dalil-dalil yang terperinci. Fikih adalah ilmu yang dihasilkan oleh pikiran serta ijihad dan memerlukan pemikiran dan perenungan. Oleh karena itu, Allah tidak dapat disebut "faqih" karena bagiNya tidak ada sesuatu yang tidak jelas.¹⁸ Al-Qurafi berpendapat bahwa fikih adalah mengetahui tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah berdasarkan dalil.¹⁹

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa fikih merupakan cabang ilmu yang secara khusus memusatkan perhatian pada sumber utama ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam hal ini, fikih berperan sebagai hasil pemikiran (ijihad) dari para ulama atau mujtahid dalam menafsirkan dan merumuskan hukum yang berkaitan dengan tindakan manusia berdasarkan dua sumber tersebut. Karena bersifat hasil interpretasi manusia, maka fikih memiliki sifat yang dinamis dan lentur. Artinya, hukum-hukum dalam fikih dapat mengalami perubahan dan perkembangan sesuai dengan konteks zaman dan kondisi sosial yang melingkupinya. Sifat elastis dari fikih inilah yang memungkinkan lahirnya berbagai perbedaan pendapat di kalangan ulama, yang pada akhirnya memunculkan beragam mazhab fikih dalam sejarah Islam. Masing-masing mazhab lahir dari metode ijihad yang berbeda-beda, namun tetap berakar pada sumber syariat yang sama. Keragaman ini tidak menandakan pertentangan, melainkan memperlihatkan kekayaan intelektual dalam tradisi hukum Islam yang mampu menyesuaikan diri dengan berbagai realitas umat.

Islam, 8–9.

¹⁸ Abu Hasan al-Jurjani, *Al-Ta'rifat* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1938), 121.

¹⁹ Syihab al-Din Abu al-'Abbas Ahmad bin Idris al-Qurafi, *Syarh Tankih Al-Fusul Fi Ikhtisar al-Mahsul Fi al-Usul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), 17.

Dari pengertian tersebut, dapat diidentifikasi setidaknya tiga perbedaan mendasar antara syariat dan fikih. Pertama, perbedaan terletak pada ruang lingkupnya. Syariat memiliki cakupan yang jauh lebih luas dibandingkan dengan fikih. Syariat mencakup seluruh aspek ajaran Islam, mulai dari akidah (keyakinan), akhlak (moral dan etika), hingga hukum tentang perbuatan manusia. Sementara itu, fikih hanya fokus pada bagian tertentu dari syariat, yakni hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang bersifat lahiriah, seperti ibadah dan muamalah. Kedua, perbedaan keduanya juga tampak dari siapa yang menjadi subjek atau sumber pembentuknya. Syariat bersumber langsung dari Allah SWT sebagai al-Syāri' atau pembuat hukum yang mutlak. Sebaliknya, fikih disusun oleh manusia, yaitu para faqih atau ulama, melalui proses ijtihad. Karena itu, kebenaran syariat bersifat absolut, universal, dan berlaku sepanjang masa. Sementara itu, fikih bersifat relatif, tidak mutlak, dan dapat berubah mengikuti dinamika pemahaman manusia yang dipengaruhi oleh berbagai faktor, termasuk perubahan sosial, budaya, dan sejarah. Ketiga, perbedaan juga dapat ditemukan dalam hal waktu kemunculan istilah secara teknis. Istilah syariat sudah dikenal dan digunakan sejak awal Islam, bahkan disebutkan dalam Al-Qur'an. Sementara itu, istilah fikih dalam pengertian sebagai ilmu hukum Islam baru mulai digunakan secara teknis setelah ilmu-ilmu keislaman mulai terstruktur dan berkembang pada sekitar abad kedua Hijriah. Hal ini menunjukkan bahwa perkembangan fikih merupakan respons ilmiah atas kebutuhan umat Islam untuk memahami dan menerapkan syariat dalam kehidupan sehari-hari yang semakin kompleks.²⁰

²⁰Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 11.

D. Hukum Islam

Istilah “hukum Islam” merupakan gabungan dari dua kata, yaitu “hukum” dan “Islam.” Dalam bahasa Indonesia, frasa ini telah menjadi istilah yang lazim digunakan dalam percakapan sehari-hari maupun dalam kajian akademik. Ia telah membentuk makna yang dikenal luas sebagai sistem hukum yang bersumber dari ajaran Islam, baik yang berasal dari Al-Qur'an, Sunnah, maupun hasil ijtihad para ulama. Namun demikian, jika ditelusuri dalam konteks bahasa Arab, yakni bahasa asli dari ajaran Islam, frasa “hukum Islam” tidak dikenal sebagai istilah baku atau istilah teknis.

Dalam Al-Qur'an maupun literatur klasik Arab lainnya, frasa “al-ḥukm al-Islāmī” tidak ditemukan sebagai istilah yang berdiri sendiri atau digunakan secara formal. Ini menunjukkan bahwa istilah tersebut merupakan konstruksi bahasa yang berkembang dalam konteks bahasa Indonesia dan bukan merupakan istilah asli dari sumber-sumber Arab. Karena itu, secara leksikal dalam bahasa Arab, tidak ada definisi langsung atau definitif untuk istilah “hukum Islam” sebagaimana dipahami dalam bahasa Indonesia.

Dalam konteks internasional, terutama dalam literatur berbahasa Inggris, istilah yang digunakan untuk menyebut “hukum Islam” adalah Islamic law. Istilah ini digunakan secara luas di kalangan akademisi dan praktisi hukum untuk merujuk pada sistem hukum yang bersumber dari ajaran Islam, mencakup norma-norma syariat yang diatur melalui Al-Qur'an, Hadis, ijma', dan qiyas. Meskipun berbeda istilah dan latar bahasa, secara substansi baik istilah dalam bahasa Indonesia maupun dalam bahasa Inggris mengarah pada pengertian yang serupa, yaitu seperangkat aturan hukum yang tumbuh dari ajaran agama Islam dan diterapkan untuk

mengatur kehidupan umat Muslim.²¹

Kata “hukum” dalam bahasa Indonesia memiliki akar yang berasal dari bahasa Arab, yaitu kata ḥukm. Dalam bahasa Arab, ḥukm memiliki makna dasar sebagai norma atau kaidah, yang merujuk pada suatu standar, ukuran, atau pedoman yang digunakan untuk menilai dan mengarahkan perilaku, baik perilaku manusia maupun pengelolaan terhadap benda. Kaidah ini berfungsi sebagai tolak ukur dalam menilai apakah suatu tindakan dianggap benar atau salah, pantas atau tidak pantas, serta layak atau tidak layak menurut sistem nilai tertentu. Hubungan antara istilah “hukum” dalam bahasa Indonesia dan ḥukm dalam bahasa Arab sangat erat dan tidak dapat dipisahkan secara konseptual. Keduanya sama-sama menunjuk pada keberadaan norma sebagai elemen inti dari sebuah peraturan. Setiap aturan, baik yang bersifat hukum positif, hukum adat, maupun hukum agama, pasti mengandung norma atau kaidah yang menjadi dasar dalam menentukan konsekuensi dari suatu tindakan. Oleh karena itu, pemahaman mengenai hukum, baik dalam konteks bahasa Indonesia maupun dalam bahasa Arab, selalu berkaitan dengan ide dasar mengenai sistem norma yang mengikat dan mengarahkan perilaku dalam kehidupan sosial.²²

Menurut definisi yang tercantum dalam *Oxford English Dictionary*, hukum dipahami sebagai sekumpulan aturan yang bisa berasal dari proses legislasi formal ataupun dari praktik kebiasaan yang telah diterima oleh masyarakat. Aturan-aturan ini menjadi dasar pengaturan perilaku di dalam suatu negara atau komunitas tertentu. Masyarakat atau individu yang berada

²¹Sahid, 14.

²²Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1982), 62.

dalam lingkup wilayah tersebut dianggap sebagai pihak yang tunduk pada aturan tersebut, baik sebagai anggota masyarakat maupun sebagai subjek hukum. Dengan demikian, hukum bukan hanya bersumber dari peraturan tertulis, tetapi juga bisa lahir dari norma-norma sosial yang berkembang dan diakui bersama sebagai pedoman yang mengikat. Pandangan lain datang dari Hooker, yang mendefinisikan hukum sebagai setiap aturan atau norma yang mengatur pola tindakan tertentu. Dalam perspektifnya, hukum berfungsi untuk menciptakan keteraturan dalam tindakan-tindakan yang berulang dalam kehidupan sosial. Artinya, hukum tidak hanya hadir sebagai perangkat pengatur, tetapi juga sebagai sarana pembentuk pola perilaku yang konsisten dalam masyarakat. Sementara itu, William Blackstone, seorang pemikir hukum dari Inggris, menyampaikan pendapat yang unik dan luas mengenai hukum. Ia menyatakan bahwa hukum merupakan seperangkat aturan perilaku (*rules of action*) yang diberlakukan secara adil tanpa memandang subjeknya. Dalam pandangannya, hukum berlaku tidak hanya untuk manusia yang rasional, tetapi juga untuk makhluk hidup yang tidak rasional, bahkan juga terhadap benda mati. Pendekatan ini menempatkan hukum sebagai prinsip universal yang berlaku secara menyeluruh untuk mengatur segala bentuk perilaku atau interaksi dalam semesta ini, baik yang bisa dipahami secara logis maupun yang bersifat alami.²³

Secara sederhana, hukum dapat dipahami sebagai kumpulan peraturan yang dirancang untuk mengatur perilaku manusia dalam kehidupan bermasyarakat. Aturan-aturan ini disusun oleh pihak-pihak yang mendapatkan kewenangan secara sah dari masyarakat yang bersangkutan, baik melalui

²³Muhammad Muslehuddin, *Hukum Islam Dan Pemikiran Orientalis* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogyakarta, 1997), 13.

sistem politik formal maupun melalui kesepakatan sosial. Dengan kata lain, hukum lahir dari otoritas yang diakui oleh masyarakat sebagai representasi kepentingan bersama. Tujuan utama dari hukum adalah menciptakan keteraturan, keadilan, dan perlindungan bagi seluruh anggota masyarakat. Oleh karena itu, hukum bersifat mengikat, semua orang yang menjadi bagian dari kelompok masyarakat tersebut wajib mematuhi tanpa terkecuali. Siapa pun yang melanggar ketentuan hukum akan dikenai sanksi sesuai dengan aturan yang telah ditetapkan. Hukum tidak sekadar menjadi pedoman normatif, tetapi juga memiliki daya paksa yang sah secara sosial dan legal. Ia tidak berlaku atas dasar suka rela semata, tetapi dijalankan atas dasar legitimasi dan otoritas yang diterima secara kolektif oleh masyarakat.

Hukum Islam dapat ditinjau dari dua sudut pandang utama, yakni secara luas dan secara sempit. Dalam cakupan yang luas, hukum Islam tidak hanya terbatas pada aturan legal-formal, tetapi juga mencakup seluruh aspek kehidupan, baik yang bersifat hubungan manusia dengan Tuhan (*habl min Allah*) maupun interaksi antar sesama manusia dan lingkungan (*habl min al-nas dan habl min al-'alam*). Dalam pemahaman ini, hukum Islam menjadi suatu sistem yang utuh dan menyeluruh, yang mengatur nilai-nilai moral, etika, serta spiritual umat Islam. Hukum tidak hanya dipahami sebagai seperangkat aturan yang memuat hak, kewajiban, dan sanksi, melainkan juga mencakup dimensi keagamaan yang lebih luas, seperti nilai pahala dan dosa, pujian dan celaan, bahkan aspek pembiaran. Selain itu, hukum ini meliputi kategori lima hukum taklifi: wajib, sunnah, mubah (*ja'iz*), makruh, dan haram, yang secara keseluruhan menggambarkan cara Islam menilai dan mengarahkan perilaku

manusia dalam kehidupan sehari-hari.²⁴

Dalam literatur hukum Islam berbahasa Inggris, istilah syari'ah biasanya diterjemahkan sebagai *Islamic law*, sedangkan fiqh dikenal sebagai *Islamic jurisprudence*. Sementara itu, dalam konteks bahasa Indonesia, istilah syari'ah sering disebut sebagai "hukum syari'ah" dan fiqh disebut "hukum fiqh". Namun dalam praktiknya, kedua istilah ini kerap digabung dan disederhanakan menjadi satu istilah umum, yaitu "hukum Islam", tanpa ada penjelasan rinci mengenai perbedaan di antara keduanya. Oleh karena itu, dalam banyak konteks, syari'ah dan fiqh dianggap sebagai bagian yang menyatu dalam konsep hukum Islam.

Dalam perkembangan pemikiran saat ini, istilah syari'ah sendiri dapat dipahami dalam dua cakupan, yakni dalam arti sempit maupun luas. Hal ini terjadi karena para ulama memiliki perbedaan dalam menafsirkan makna syari'ah, tergantung pada latar belakang pendekatan dan bidang bahasannya. Dalam dunia ilmu, hal ini merupakan hal yang wajar, karena suatu istilah memang bisa memiliki beragam makna sesuai ruang lingkup pembahasannya. Jika syari'ah dipahami dalam arti sempit, maka maknanya identik dengan *fiqh nabawi*, yakni hukum-hukum yang secara eksplisit ditetapkan dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Sementara itu, fiqh dalam arti sempit lebih mengacu pada *fiqh ijtihadi*, yaitu hukum-hukum yang dirumuskan melalui proses ijtihad oleh para ulama atau mujtahid. Dalam konteks keindonesiaan, baik syari'ah maupun fiqh secara umum dipahami dan dikategorikan dalam istilah hukum Islam secara menyeluruh.²⁵

²⁴Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, 68.

²⁵Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 16–17.

BAB III

RELASI AGAMA DAN NEGARA

DI INDONESIA

A. Pendahuluan

Relasi antara agama dan negara merupakan salah satu isu fundamental dalam diskursus politik dan hukum, baik dalam konteks historis maupun kontemporer. Di berbagai negara dengan penduduk mayoritas Muslim, termasuk Indonesia, perdebatan mengenai sejauh mana agama harus berperan dalam membentuk struktur, arah, dan kebijakan negara terus menjadi topik yang relevan dan kompleks. Relasi ini tidak bersifat tunggal atau statis, melainkan berkembang dalam berbagai bentuk yang dipengaruhi oleh sejarah, budaya, politik, serta sistem nilai masyarakat.

Dalam kajian teoretis, relasi agama dan negara umumnya diklasifikasikan ke dalam tiga paradigma utama: integratif, simbiotik, dan sekularistik. Ketiga paradigma ini menawarkan kerangka analitis yang berbeda dalam melihat posisi dan peran agama dalam tata kelola negara.

Paradigma integratif menekankan penyatuhan nilai-nilai agama dalam sistem negara secara menyeluruh. Dalam model ini, agama menjadi landasan ideologis dan normatif dalam pembentukan hukum, kebijakan publik, serta struktur pemerintahan. Negara diidealkan sebagai perwujudan dari prinsip-prinsip keagamaan.

Paradigma simbiotik melihat agama dan negara sebagai dua entitas yang memiliki otonomi masing-masing, namun saling berinteraksi dan mendukung satu sama lain. Dalam pendekatan ini, negara tidak sepenuhnya berbasis agama, namun nilai-nilai keagamaan tetap diakomodasi dan diintegrasikan dalam batas tertentu, terutama dalam aspek moral dan sosial.

Paradigma sekularistik memisahkan secara tegas antara agama dan urusan kenegaraan. Negara bersifat netral terhadap agama, dan kebijakan publik didasarkan pada prinsip-prinsip rasional dan universal, bukan ajaran agama tertentu. Pendekatan ini umumnya diadopsi oleh negara-negara dengan tradisi demokrasi liberal dan pluralisme yang kuat.

Pemahaman terhadap ketiga paradigma ini penting untuk menganalisis realitas politik-hukum di Indonesia dan di berbagai negara lain. Setiap paradigma memiliki implikasi sosial dan politik yang berbeda, tergantung pada konteks penerapannya. Dalam kasus Indonesia, relasi antara agama dan negara lebih banyak bersifat simbiotik, meskipun dalam praktiknya terdapat kecenderungan fluktuatif tergantung pada dinamika politik dan konstelasi kekuasaan yang sedang berlangsung.

B. Relasi Agama dan Negara dalam Paradigma Integratif

Dalam paradigma integratif, yang juga dikenal sebagai *unified paradigm*, agama dan negara dipandang sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Dalam kerangka ini, wilayah kekuasaan agama mencakup pula wilayah politik dan pemerintahan. Artinya, negara tidak hanya berfungsi sebagai institusi politik, tetapi juga sebagai institusi keagamaan. Pemimpin negara dalam sistem ini tidak sekadar berperan

sebagai kepala pemerintahan, melainkan juga sebagai pemegang otoritas keagamaan. Paradigma ini berlandaskan pada prinsip bahwa kedaulatan tertinggi berada di tangan Tuhan, bukan pada rakyat atau institusi manusia. Oleh karena itu, sistem pemerintahan dijalankan berdasarkan kehendak dan hukum Tuhan, yang dalam konteks Islam merujuk pada syariat. Para pendukung pendekatan ini percaya bahwa hukum Islam semestinya tidak hanya menjadi pedoman etika individual, tetapi juga dijadikan sebagai hukum resmi negara. Dalam pandangan mereka, penerapan syariat Islam ke dalam sistem hukum nasional adalah suatu keharusan yang bersifat mutlak, sebagai wujud pelaksanaan kedaulatan ilahiah dalam kehidupan bernegara.²⁶

Paradigma integratif melahirkan konsep negara-agama, di mana sistem kenegaraan dibentuk dan dijalankan berdasarkan prinsip-prinsip keagamaan. Dalam model ini, hukum positif negara bersumber langsung dari syariat Islam. Akibatnya, tidak ada pemisahan yang jelas antara aturan agama dan aturan negara, keduanya dipandang identik dan saling melekat. Dalam realitas sosial seperti ini, kepatuhan warga terhadap peraturan negara dipandang sebagai bentuk ketataan terhadap ajaran agama. Sebaliknya, tindakan melawan negara dianggap sebagai bentuk pembangkangan terhadap agama, yang secara tidak langsung juga berarti melawan Tuhan. Karena sifatnya yang teosentris dan menempatkan agama sebagai fondasi utama kehidupan bernegara, paradigma negara-agama ini bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi. Demokrasi bersandar pada gagasan antroposentrisme, yaitu menempatkan

²⁶M. Dien Syamsuddin, 'Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam', *Ulumul Al-Qur'an: Jurnal Ilmu Dan Kebudayaan* 4, no. 2 (1993): 4.

manusia sebagai pusat dari segala keputusan politik, termasuk dalam hal kedaulatan. Dalam sistem demokrasi, kepala negara wajib tunduk pada kehendak rakyat dan terbuka terhadap pengawasan publik. Sebaliknya, dalam model negara-agama, Tuhan diposisikan sebagai sumber utama kekuasaan. Kepala negara dianggap sebagai perwakilan atau cerminan dari kehendak ilahi, sehingga posisinya berada di atas rakyat dan tidak tunduk pada kontrol mereka. Dengan kata lain, dalam sistem ini, tidak ada ruang untuk mekanisme *check and balance* dari rakyat terhadap pemimpin. Otoritas agama menjadi sangat dominan, bahkan melampaui kekuasaan politik negara itu sendiri. Agama, sebagai manifestasi dari kehendak Tuhan, menduduki posisi yang sangat tinggi dan memiliki kekuatan mutlak dalam mengatur kehidupan masyarakat. Model relasi semacam ini pernah diterapkan dalam sejarah, meskipun sebagian besar tidak bertahan lama dalam sistem kenegaraan modern yang menuntut partisipasi publik dan akuntabilitas kekuasaan.²⁷

Model hubungan integratif antara agama dan negara pernah diupayakan untuk diterapkan secara konstitusional oleh para tokoh politik Muslim Indonesia. Hal ini tampak dalam perdebatan ideologis yang berlangsung dalam sidang-sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) menjelang proklamasi kemerdekaan, dan kembali mencuat dalam sidang Majelis Konstituante pada periode 1956 hingga 1959. Dalam forum-forum tersebut, kelompok politik Islam secara konsisten mengajukan usulan agar Islam dijadikan sebagai dasar negara Indonesia. Para elite Muslim meyakini bahwa penerapan prinsip-prinsip Islam

²⁷Marzuki Wahid and Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: LKIS, 2001), 25–26.

dalam sistem kenegaraan merupakan jalan terbaik untuk membentuk tatanan sosial yang adil dan bermoral. Namun, usulan tersebut tidak memperoleh dukungan mayoritas, sehingga secara politik mengalami kekalahan. Akhirnya, para tokoh Muslim memilih untuk menerima bentuk kompromi ideologis dan politis yang dituangkan dalam kesepakatan bersama: menjadikan Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia. Keputusan ini mencerminkan semangat kebersamaan dan toleransi demi menjaga keutuhan bangsa dalam keragaman keyakinan dan pandangan politik.²⁸

Beberapa negara yang menerapkan paradigma integratif dalam sistem kenegaraannya adalah Arab Saudi, Pakistan, dan Iran. Di negara-negara tersebut, hukum Islam secara resmi dijadikan sebagai landasan utama perundang-undangan nasional. Baik dalam ranah hukum perdata maupun pidana, syariat Islam diberlakukan secara menyeluruh dan eksplisit dalam berbagai regulasi negara. Dalam urusan perdata, misalnya, aturan yang mengatur tentang perkawinan, perceraian, dan warisan seluruhnya mengacu pada ketentuan-ketentuan dalam hukum Islam. Begitu juga dalam bidang hukum pidana, sistem hukum yang digunakan adalah hukum pidana Islam yang dikenal memiliki sanksi tegas berdasarkan ketentuan *hudūd* dan *qīṣāṣ*. Sebagai contoh, seseorang yang terbukti mencuri di negara-negara tersebut dapat dijatuhi hukuman potong tangan sebagai bentuk pelaksanaan hukuman *hadd*. Bila seseorang melakukan perzinaan, maka sanksinya tergantung pada status perkawinannya: bila belum menikah, akan dikenakan hukuman cambuk sebanyak seratus kali, namun jika sudah menikah, pelaku akan dijatuhi

²⁸Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur Dan Struktur* (Yogyakarta: LESFI, 2002), 74.

hukuman rajam hingga mati. Dalam kasus pembunuhan, pelaku bisa dikenai hukuman mati berdasarkan prinsip *qisāṣ*, kecuali jika keluarga korban memberikan maaf, maka pelaku dapat membayar diyah atau uang kompensasi sebagai ganti hukuman. Model penerapan hukum seperti ini mencerminkan kuatnya posisi agama dalam mengatur struktur hukum dan tatanan sosial negara, sesuai dengan karakter paradigma integratif yang menyatukan agama dan negara dalam satu sistem kekuasaan yang berbasis syariat.²⁹

Paradigma integratif selaras dengan gagasan yang dikembangkan oleh Abū al-A'lā al-Mawdūdī (1903–1979), seorang pemikir politik Islam asal India-Pakistan. Ia menegaskan bahwa dalam Islam tidak ada dikotomi antara agama dan politik, atau antara agama dan negara. Menurutnya, syariat Islam merupakan sistem yang utuh dan lengkap, mencakup seluruh aspek kehidupan manusia tanpa menyisakan ruang kosong yang perlu diisi oleh aturan buatan manusia. Oleh karena itu, negara ideal dalam pandangan al-Mawdūdī harus dibangun di atas empat fondasi utama: pengakuan terhadap kedaulatan Tuhan sebagai sumber hukum tertinggi, penerimaan atas otoritas Nabi Muhammad sebagai penyampai wahyu dan teladan kepemimpinan, pengakuan bahwa penguasa hanyalah wakil Tuhan di bumi, serta penerapan prinsip musyawarah dalam proses pengambilan keputusan. Gagasan serupa juga dianut oleh dua tokoh Ikhwanul Muslimin asal Mesir, yaitu Hasan al-Bannā (1906–1949) dan Sayyid Qutb (1906–1966). Keduanya memiliki komitmen kuat terhadap pembentukan negara Islam yang menjadikan syariat sebagai dasar hukum dan tatanan sosial. Dalam pandangan mereka, Islam tidak hanya

²⁹Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 20–21.

sebuah agama dalam pengertian spiritual atau ibadah ritual, melainkan juga sistem politik dan negara yang menyeluruh. Mereka menolak tegas pemisahan antara agama dan negara, karena bagi mereka, Islam adalah satu kesatuan yang mencakup urusan ibadah, hukum, sosial, dan politik secara menyatu. Oleh sebab itu, perjuangan mereka bertujuan menegakkan sistem pemerintahan yang tidak sekadar mengakomodasi nilai-nilai Islam, tetapi sepenuhnya dibangun di atas fondasi syariat.

Karena aktivitasnya yang dianggap radikal dan mengancam stabilitas negara, Hasan al-Bannā akhirnya tewas dibunuh. Kematian tersebut terjadi dalam konteks meningkatnya ketegangan antara Ikhwanul Muslimin dan aparat keamanan Mesir, yang saat itu saling terlibat dalam aksi-aksi kekerasan, termasuk teror dan kontra-teror. Nasib yang dialami Sayyid Quṭb tidak jauh berbeda. Ia dijatuhi hukuman gantung oleh pemerintah Mesir setelah dinilai melakukan gerakan politik dan menyebarkan gagasan yang dianggap bertentangan dengan arah kebijakan rezim yang sedang berkuasa. Pandangan dan aktivitas politik Quṭb dipandang sebagai ancaman serius terhadap legitimasi dan otoritas negara. Sementara itu, Abū al-A'lā al-Mawdūdī juga sempat menghadapi hukuman mati dari pemerintah Pakistan karena keterlibatannya dalam aktivitas politik yang dianggap menentang kekuasaan yang sah. Namun, vonis tersebut tidak sampai dilaksanakan. Berkat desakan dan permohonan dari banyak pemimpin Muslim terkemuka dari berbagai penjuru dunia Islam, pemerintah Pakistan akhirnya membatalkan eksekusi dan membebaskan al-Mawdūdī. Peristiwa ini mencerminkan bagaimana pemikiran dan perjuangan para tokoh Islamis sering kali bersinggungan secara tajam dengan otoritas negara, terutama ketika mereka mengusung gagasan negara Islam yang berlawanan dengan

sistem pemerintahan yang sedang berjalan.³⁰

Dalam konteks keindonesiaaan, paradigma integratif dipandang kurang cocok untuk diterapkan secara menyeluruh. Negara Indonesia tidak menganut sistem yang sepenuhnya menggabungkan agama dengan negara, sehingga tidak semua kebijakan atau produk hukum harus bersumber dari ajaran agama. Meskipun nilai-nilai agama tetap diakui dan dihormati dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, negara tidak wajibkan seluruh peraturan perundang-undangan didasarkan langsung pada doktrin keagamaan tertentu. Hal ini sejalan dengan prinsip Pancasila yang menempatkan Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar, namun tetap memberikan ruang bagi keberagaman agama dan keyakinan dalam masyarakat.

C. Relasi Agama dan Negara dalam Paradigma Simbiotik

Paradigma simbiotik, atau *symbiotic paradigm*, memandang hubungan antara agama dan negara sebagai suatu hubungan yang saling menguntungkan dan saling membutuhkan. Dalam kerangka ini, agama dan negara tidak diposisikan secara terpisah atau saling bertentangan, melainkan berinteraksi secara timbal balik. Agama membutuhkan negara sebagai sarana untuk berkembang, menyebarkan nilai-nilai kebaikan, serta menjaga tatanan sosial. Sebaliknya, negara juga membutuhkan agama sebagai sumber nilai-nilai moral dan etika yang dapat membimbing arah kebijakan serta perilaku para penyelenggara negara. Paradigma ini seringkali disebut sebagai bentuk hubungan yang tidak bersifat formal atau tidak tertulis secara eksplisit dalam konstitusi negara. Artinya, dalam sistem pemerintahan yang menganut pola ini, agama tidak dijadikan dasar negara secara resmi, namun pengaruhnya

³⁰Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur Dan Struktur*, 72–74.

tetap hadir dan terasa dalam praktik kehidupan berbangsa dan bernegara. Negara dan agama bekerja berdampingan, tanpa harus dilebur dalam satu kesatuan institusional, tetapi tetap saling memberi kontribusi demi terciptanya masyarakat yang adil dan bermartabat secara spiritual.³¹

Pemeliharaan ajaran agama dan pengelolaan urusan duniawi sejatinya merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda secara fungsi, namun dalam paradigma simbiotik keduanya memiliki hubungan yang saling berkaitan dan saling menguatkan. Agama dan negara dipandang sebagai dua sisi dari misi kenabian yang tidak bisa dipisahkan: agama memberikan arah spiritual, sementara negara menyediakan wadah institusional untuk menerapkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sosial. Dalam pandangan ini, pendirian dan pengelolaan negara dipandang sebagai bagian dari tanggung jawab keagamaan yang luhur, karena melalui negara manusia dapat lebih dekat kepada Tuhan melalui sistem yang menjunjung keadilan dan moralitas. Dalam kerangka simbiotik ini, syariat Islam diposisikan sebagai sumber legitimasi penting dalam dinamika politik. Negara pun dilihat sebagai instrumen yang berperan strategis dalam membantu menegakkan syariat sesuai dengan kapasitas dan porsinya. Paradigma ini juga membuka ruang bagi munculnya kehendak politik dari kelompok mayoritas beragama untuk memperjuangkan penerapan nilai-nilai syariat Islam dalam lingkup hukum nasional, meskipun tidak secara eksplisit menjadikan agama sebagai dasar negara. Karena sifat hubungan yang tidak kaku, model simbiotik ini memungkinkan nilai-nilai syariat tetap memengaruhi dan

³¹Syamsuddin, 'Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam', 6; Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur Dan Struktur*, 74.

memberi warna pada pembentukan hukum-hukum negara. Bahkan dalam isu-isu tertentu, bukan hal yang mustahil jika hukum agama diakomodasi menjadi bagian dari sistem hukum nasional, selama sesuai dengan prinsip keadilan dan tidak bertentangan dengan kerangka konstitusional negara.³²

Indonesia merupakan contoh nyata dari negara yang menerapkan paradigma simbiotik dalam hubungan antara agama dan negara. Negara ini tidak menjadikan satu agama tertentu sebagai dasar resmi negara, namun juga tidak mengadopsi sistem sekuler yang secara tegas memisahkan agama dari urusan kenegaraan. Sebaliknya, Indonesia memilih jalan tengah melalui dasar negara Pancasila, yang secara eksplisit menempatkan prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama. Penempatan ini menunjukkan bahwa konstitusi Indonesia memberikan ruang yang terbuka dan proporsional bagi hadirnya nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Peran aktif negara dalam urusan agama juga tampak secara kelembagaan. Kehadiran Kementerian Agama dan jabatan Menteri Agama, beserta tugas dan kewenangannya, menjadi bukti bahwa negara tidak lepas tangan dalam hal pengelolaan kehidupan beragama. Selain itu, keberadaan lembaga peradilan agama dari tingkat pusat hingga daerah, yang pelaksanaannya diatur melalui Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA), semakin menegaskan bahwa agama, khususnya Islam, mendapat tempat dalam sistem hukum nasional. Lebih jauh lagi, pengelolaan ibadah haji oleh negara melalui regulasi khusus, seperti Undang-Undang Haji dan berbagai peraturan turunannya, mencerminkan keterlibatan negara dalam aspek syariat Islam yang menyangkut kewajiban

³²Wahid and Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*, 27.

keagamaan umat Muslim. Hal serupa juga terlihat dari lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, serta regulasi lainnya yang mengatur tentang waris, zakat, wakaf, dan ekonomi syariah. Semua ini menunjukkan bahwa meskipun Indonesia bukan negara agama, prinsip-prinsip hukum Islam tetap mendapatkan tempat dalam sistem hukum nasional, selama tidak bertentangan dengan konstitusi dan prinsip keadilan universal.

Walaupun Indonesia tidak menetapkan agama tertentu sebagai dasar negara, peran negara dalam urusan keagamaan tetap sangat signifikan. Negara bertindak secara fungsional sebagai pelindung dan pendukung kehidupan beragama, serta aktif menjalankan peran sebagai fasilitator sekaligus penggerak dinamika umat beragama. Dalam konteks administratif, negara menjalankan fungsi pengelolaan untuk mewadahi aspirasi dan kebutuhan keagamaan masyarakat, khususnya dalam hal implementasi nilai-nilai dan hukum Islam. Dengan demikian, hubungan antara agama dan negara di Indonesia terbentuk dalam pola simbiotik yang interaktif dan saling menguntungkan.

Kedudukan agama dalam sistem kenegaraan Indonesia memiliki pijakan hukum yang kuat dalam konstitusi, tepatnya dalam Undang-Undang Dasar 1945 Bab XI Pasal 29. Ayat (1) menyatakan bahwa "*Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa*", sedangkan ayat (2) menegaskan bahwa "*Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu*". Ayat pertama menunjukkan adanya ikatan erat antara negara dan nilai-nilai keagamaan, meskipun agama tidak dijadikan fondasi tunggal dalam struktur formal negara. Artinya, agama tetap menjadi dasar moral dan sosial yang mewarnai perilaku

masyarakat Indonesia. Sementara itu, ayat kedua mengandung makna bahwa negara memberikan jaminan penuh terhadap kebebasan beragama. Setiap warga negara bebas memeluk agama sesuai keyakinannya dan menjalankan ibadah tanpa tekanan atau intimidasi dari negara. Tidak ada pembatasan terhadap ruang gerak agama di ranah publik. Kebebasan ini penting untuk menjaga harmoni sosial dalam masyarakat yang majemuk secara budaya dan keyakinan. Secara substansial, ketentuan dalam Pasal 29 ini sangat vital bagi kehidupan umat beragama di Indonesia. Jika di masa depan diperlukan perubahan konstitusional (amandemen), maka muatan normatif pasalnya dapat diperbarui, namun esensi dari pasal tersebut perlu tetap dijaga. Pasal ini mencerminkan identitas bangsa Indonesia yang multikultural, sekaligus menunjukkan bahwa agama merupakan pilar utama dalam kehidupan berbangsa. Fondasi spiritual berbasis nilai-nilai agama menjadi kekuatan penting dalam menopang stabilitas dan ketahanan negara.³³

Paradigma simbiotik memiliki kesesuaian dengan pemikiran Ḥusayn Haykal (1888–1956), seorang intelektual terkemuka asal Mesir. Dalam pandangannya, fase hijrah Nabi Muhammad dari Mekah ke Madinah menandai dimulainya babak baru dalam kehidupan kenabian yang bersifat politis. Hijrah bukan sekadar perpindahan geografis, tetapi menjadi titik awal pembentukan sistem sosial-politik yang dipimpin langsung oleh Nabi. Haykal menilai bahwa sejak hijrah, Nabi Muhammad tidak hanya menjalankan fungsi kenabian sebagai penyampai wahyu, tetapi juga menunjukkan kapasitas luar biasa sebagai pemimpin politik. Peran ini, menurut Haykal, belum pernah dijalankan oleh para nabi atau rasul sebelumnya

³³Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 23–25.

secara formal dan terstruktur. Salah satu bukti nyata dari kepemimpinan politik Nabi adalah lahirnya Piagam Madinah, sebuah dokumen penting yang oleh Haykal dianggap sebagai tonggak sejarah dalam tata kelola masyarakat majemuk. Ia memandang Piagam Madinah sebagai perjanjian politik tertulis yang luar biasa, karena berhasil menyatukan berbagai kelompok sosial dan agama di Madinah dalam satu kesepakatan bersama. Piagam ini, menurut Haykal, bukan hanya dokumen simbolik, tetapi merupakan dasar konstitusional bagi terbentuknya sistem pemerintahan di kota tersebut. Dengan keberadaan Piagam Madinah, Nabi Muhammad memperoleh legitimasi sebagai pemimpin politik yang sah di mata berbagai komunitas, sekaligus menjalankan peran sebagai kepala negara. Haykal menilai bahwa peristiwa ini merupakan bukti bahwa Islam tidak memisahkan antara agama dan negara, melainkan memandang keduanya sebagai entitas yang bisa berjalan beriringan. Oleh karena itu, Piagam Madinah dapat dipahami sebagai proses awal dari terbentuknya negara di Madinah yang berbasis pada prinsip-prinsip kebersamaan, keadilan, dan pengakuan terhadap pluralitas masyarakat.³⁴

D. Relasi Agama dan Negara dalam Paradigma Sekularistik

Paradigma sekularistik, atau *secularistic paradigm*, merupakan pendekatan yang secara tegas menolak dua model sebelumnya, yakni paradigma integratif dan paradigma simbiotik. Paradigma ini mengusung prinsip pemisahan total antara agama dan negara, baik dalam hal otoritas, peran, maupun wilayah kerja. Dalam kerangka ini, negara tidak didasarkan pada ajaran agama, dan sebaliknya, agama

³⁴Muhammad Husayn Haykal, *Hayat Muhammad* (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), 172–75.

tidak memiliki peran dalam membentuk struktur atau arah kebijakan negara. Hubungan antara dimensi *duniawi* (*al-dunyā*) dan *ukhrawi* (*al-ākhirah*), antara urusan agama (*al-dīn*) dan urusan pemerintahan (*al-dawlah*), dikotomis secara ekstrem dan dianggap tidak bisa dicampuradukkan. Dalam konteks pemikiran Islam, paradigma ini menolak gagasan bahwa negara harus dibentuk berdasarkan ajaran Islam. Bahkan, paradigma ini menentang klaim bahwa Islam menentukan bentuk ideal suatu negara tertentu. Penganut pendekatan ini berpendapat bahwa penerapan syariat Islam sebagai hukum negara tidak dapat dilakukan secara otomatis hanya karena mayoritas penduduk beragama Islam. Syariat hanya dapat diadopsi sebagai bagian dari hukum nasional jika melalui proses legal formal yang melibatkan mekanisme demokratis, seperti persetujuan legislatif dan penerimaan publik secara luas. Dengan demikian, menurut paradigma sekularistik, syariat Islam tidak dapat langsung diberlakukan dalam sistem hukum positif suatu negara tanpa proses konstitusional yang sah. Pemisahan ini dimaksudkan untuk menjaga netralitas negara terhadap semua agama serta memastikan bahwa kebijakan publik tidak didasarkan pada doktrin keagamaan tertentu, melainkan pada prinsip-prinsip rasionalitas, kesetaraan warga, dan hukum sipil.³⁵

egara sekular yang dimaksud dalam konteks ini adalah negara yang memisahkan secara tegas antara urusan agama dan urusan kenegaraan. Dalam model ini, negara tidak menggunakan agama sebagai alat atau instrumen politik, dan tidak menjadikan ajaran agama tertentu sebagai dasar penyusunan kebijakan publik. Oleh karena itu, peraturan atau

³⁵Syamsuddin, 'Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam', 7.

ketentuan keagamaan tidak dijadikan bagian dari legislasi negara. Agama sepenuhnya menjadi urusan pribadi dan komunitas pemeluknya masing-masing, tanpa intervensi negara dalam pelaksanaannya. Jika suatu ajaran agama mengandung tuntutan yang berkaitan dengan kehidupan sosial atau publik, paradigma sekular tidak mengharuskan negara untuk campur tangan dalam penerapannya. Sebaliknya, pemeluk agama yang bersangkutan diberi kebebasan untuk mengaturnya sendiri dalam lingkup komunitas mereka, selama tidak bertentangan dengan hukum umum yang berlaku.³⁶\

Paradigma sekular merupakan bentuk hubungan antara agama dan negara yang ditandai oleh pemutusan total antara keduanya. Dalam model ini, agama dan negara berdiri di atas dua jalur yang benar-benar terpisah tanpa jalinan konstitusional, struktural, maupun fungsional. Pola ini secara nyata dapat diamati dalam sistem pemerintahan yang secara eksplisit mengadopsi prinsip sekularisme. Dalam sistem semacam itu, agama tidak diberi ruang untuk ikut campur dalam urusan politik maupun pemerintahan. Peran agama dibatasi hanya pada wilayah privat dan individual, sehingga tidak diperkenankan mempengaruhi kebijakan publik atau sistem kenegaraan secara langsung. Dengan kata lain, tidak terdapat jalur formal apa pun yang menghubungkan institusi keagamaan dengan struktur kekuasaan negara. Negara menjaga jarak dari agama, dan sebaliknya, agama tidak diberi kewenangan atau ruang untuk memengaruhi sistem politik. Pola ini mencerminkan pemisahan yang ketat antara ranah spiritual dan ranah administratif-politik. Salah satu contoh negara yang menerapkan paradigma ini secara konsisten

³⁶Wahid and Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*, 31.

adalah Amerika Serikat. Di sana, sekolah-sekolah negeri melarang pelaksanaan doa bersama di ruang kelas sebagai bentuk penerapan prinsip pemisahan agama dari negara. Agama dianggap sebagai urusan pribadi yang tidak boleh masuk ke dalam ranah publik yang dikelola oleh negara.

Contoh lain dapat ditemukan di kota Montreal, Quebec, Kanada. Pada tahun 1990-an, sebuah gereja yang mengalami kebakaran dan kerusakan parah tidak mendapat bantuan dari pemerintah untuk perbaikan. Pemerintah menolak menggunakan dana publik karena menganggap gereja sebagai entitas privat, dan sesuai dengan prinsip sekularisme Kanada, negara tidak terlibat dalam urusan institusi keagamaan.

Dalam konteks dunia Islam, Turki pada masa pemerintahan Mustafa Kemal Atatürk menjadi contoh utama negara Muslim yang mengadopsi paradigma sekular secara total. Pada tahun 1924, Turki secara resmi diproklamasikan sebagai negara sekular, meninggalkan prinsip-prinsip Islam sebagai dasar negara. Reformasi besar-besaran pun dilakukan untuk mengubah struktur negara dari sistem kesultanan berbasis Islam menjadi negara republik modern dengan corak barat. Jabatan *syaykh al-Islām* yang dulunya memiliki otoritas keagamaan tertinggi dihapuskan, dan berbagai institusi keagamaan ditutup. Panggilan azan yang sebelumnya dalam bahasa Arab diubah menjadi bahasa Turki, pengadilan agama diganti dengan sistem hukum sipil yang diambil dari model Swiss, aliran tarekat dibubarkan, dan simbol-simbol tradisional Islam seperti pemakaian tarbus diganti dengan topi bergaya Barat. Sekolah-sekolah agama pun banyak yang ditutup dalam upaya membentuk identitas nasional yang sekular dan modern.³⁷

Gagasan sekularisme dalam hubungan agama dan negara

³⁷Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur Dan Struktur*, 64–66.

juga sejalan dengan pandangan 'Ali 'Abd al-Rāziq (1888–1966), seorang intelektual Muslim asal Mesir yang dikenal sebagai tokoh yang membawa pendekatan sekular dalam pemikiran politik Islam. Ia menjadi salah satu figur kontroversial di dunia Islam karena gagasannya yang dianggap menantang pandangan dominan tentang keterkaitan antara agama dan kekuasaan. Pemikirannya secara komprehensif dituangkan dalam karya pentingnya yang berjudul *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm: Bahث fī al-Khilāfah wa al-Hukūmah fī al-Islām*, yang diterbitkan di Kairo pada tahun 1925. Dalam buku tersebut, al-Rāziq mengemukakan pandangannya bahwa kekuasaan politik para khalifah—yang selama ini dipahami sebagai pemimpin keagamaan umat Islam—sejatinya tidak memiliki dasar yang kuat dalam ajaran Islam. Ia berargumen bahwa para khalifah lebih tepat dipandang sebagai penguasa duniaawi yang menjalankan pemerintahan sipil, bukan sebagai representasi dari kepemimpinan spiritual yang ditetapkan secara teologis. Dengan kata lain, institusi khilafah tidak bersumber dari prinsip-prinsip agama, melainkan merupakan produk sejarah dan kebutuhan politik umat Islam pada masa tertentu. Pandangan al-Rāziq ini mencerminkan pendekatan sekular yang memisahkan secara jelas antara urusan agama dan pemerintahan. Ia menolak gagasan bahwa Islam mewajibkan bentuk negara tertentu, dan dengan itu membuka ruang bagi umat Islam untuk mengembangkan sistem politik yang rasional, modern, dan kontekstual, tanpa harus terikat pada model khilafah atau pemerintahan berbasis agama.³⁸

Dalam konteks keindonesiaan, paradigma sekular dianggap tidak selaras dengan jati diri dan dasar ideologi

³⁸Muhammad Imarah, *Al-Islam Wa Ushul al-Hukm Li 'Ali 'Abd al-Raziq* (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyah li al-Dirasah wa al-Nasyr, 1988), 184.

bangsa. Indonesia yang berlandaskan Pancasila menolak model pemisahan total antara agama dan negara sebagaimana dianut dalam sistem sekularistik. Sila pertama Pancasila, yaitu "Ketuhanan Yang Maha Esa," menunjukkan bahwa bangsa Indonesia mengakui dan menjunjung tinggi keberadaan nilai-nilai agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Secara substansial, sila tersebut mencerminkan komitmen negara untuk tidak melepaskan diri dari dimensi religius, serta memberi ruang yang sah bagi peran agama dalam membentuk karakter moral dan spiritual bangsa. Hal ini memperlihatkan bahwa negara dan agama memiliki ikatan yang erat dan saling mengisi. Negara membutuhkan agama sebagai sumber nilai dan etika, sementara agama mendapat dukungan institusional agar dapat tumbuh dan berkembang secara sehat di tengah masyarakat yang plural. Oleh karena itu, model sekular yang menempatkan agama sepenuhnya di ranah privat tidak sesuai dengan kerangka ideologis dan konstitusional Indonesia.

BAB IV

TEORI BERLAKUNYA HUKUM ISLAM DI INDONESIA

A. Pendahuluan

Meskipun mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, pemberlakuan hukum Islam dalam sistem hukum nasional tidak bersifat otomatis. Proses ini selalu berada dalam medan tarik-menarik antara faktor politik, ideologi negara, dan dinamika sosial masyarakat yang plural. Untuk memahami posisi hukum Islam dalam sistem hukum Indonesia, berbagai teori telah dikembangkan, baik pada masa kolonial maupun pascakemerdekaan. Teori-teori ini berupaya menjawab pertanyaan mendasar mengenai sejauh mana hukum Islam berlaku bagi umat Islam di Indonesia dan dalam bentuk apa pemberlakuan di dalam kerangka hukum positif. Beberapa teori utama yang relevan dalam diskursus ini antara lain:

Teori Receptie in Complexu, dikembangkan pada masa kolonial Belanda, teori ini menyatakan bahwa hukum Islam berlaku bagi umat Islam selama masih menjadi bagian dari hukum adat mereka. Dengan demikian, hukum Islam tidak berdiri sendiri, melainkan bergantung pada penerimaan masyarakat adat. Teori ini menempatkan hukum Islam dalam posisi subordinat terhadap hukum adat.

Teori Receptie, merupakan kelanjutan dari pendekatan sebelumnya, namun lebih menekankan pada supremasi hukum

adat. Dalam teori ini, hukum yang berlaku bagi masyarakat Indonesia adalah hukum adat, dan bukan hukum Islam, kecuali jika hukum Islam telah diterima sebagai bagian dari adat. Teori ini menjadi landasan utama dalam sistem hukum kolonial untuk membatasi ruang gerak hukum Islam.

Teori Exit, merupakan upaya untuk keluar dari dominasi kerangka berpikir kolonial dan membuka peluang bagi pemberlakuan hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Teori ini menekankan pentingnya membangun sistem hukum yang sesuai dengan aspirasi mayoritas penduduk dan nilai-nilai keagamaan yang hidup dalam masyarakat.

Teori Receptie in Contrario, diajukan sebagai bentuk kritik terhadap Teori Receptie, teori ini menegaskan bahwa umat Islam seharusnya secara langsung tunduk pada hukum Islam, bukan hukum adat. Teori ini berangkat dari pandangan bahwa hukum Islam memiliki kekuatan normatif yang mandiri dan seharusnya tidak perlu menunggu penerimaan melalui adat.

Teori Eksistensi, menyatakan bahwa hukum Islam memiliki posisi yang sah dan berdiri sendiri dalam sistem hukum nasional Indonesia. Teori ini tidak lagi terikat pada pendekatan resepsi, baik dalam bentuk kompleksu maupun contrario, dan memandang bahwa eksistensi hukum Islam dapat dijustifikasi secara yuridis maupun sosiologis.

Bab ini membahas masing-masing teori secara mendalam, dengan menelusuri latar historis kemunculannya, gagasan pokok yang diusung, serta implikasi teoritis dan praktisnya terhadap perkembangan hukum Islam di Indonesia. Kajian ini bertujuan untuk memberikan kerangka konseptual yang memadai dalam memahami dinamika dan posisi hukum Islam dalam konstruksi hukum nasional.

B. Teori Receptie in Complexu

Keberadaan syariat Islam di wilayah Nusantara telah lama memiliki posisi penting dan diakui sebagai bagian fundamental dalam sistem sosial dan hukum masyarakat. Bahkan pada masa kolonial, pemerintah Belanda tidak menafikan keberadaan hukum Islam. Hal ini tercermin dalam karya Van den Berg (1845–1927) yang berjudul *Mohammedaansch Recht*, di mana ia menyatakan bahwa asas-asas hukum Islam yang berlaku di kalangan Muslim Indonesia pada masa itu mengacu pada mazhab Ḥanafī dan Syāfi’ī. Dalam bukunya, Van den Berg secara eksplisit menyebutkan bahwa “bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam, sebab ia telah memeluk agama Islam.”

Dalam kenyataannya, upaya pemerintah kolonial Belanda untuk membentuk sistem peradilan baru yang sepenuhnya dikendalikan oleh mereka mengalami berbagai kendala. Oleh karena itu, Pemerintah Hindia Belanda, termasuk pada masa VOC, membiarkan lembaga-lembaga tradisional dan lokal yang sudah ada tetap beroperasi. Mereka juga mengakui keberlakuan hukum Islam yang memang telah dipraktikkan secara luas oleh masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. Gagasan ini melahirkan sebuah teori yang dikenal sebagai *receptie in complexu*, yang dikemukakan oleh Lodewijk Willem Christian Van den Berg. Teori ini menyatakan bahwa hukum Islam berlaku secara penuh bagi pemeluknya karena keterikatan mereka pada agama tersebut. Pemikiran ini memperoleh legitimasi hukum melalui pasal 75, 78, dan 109 dalam Regeringsreglement (RR) Hindia Belanda tahun 1855, yang tercantum dalam Staatsblad Nomor 2 tahun yang sama. Van den Berg juga berusaha agar hukum waris dan hukum perkawinan Islam dapat dijalankan oleh hakim-hakim Belanda dengan melibatkan para penghulu Islam sebagai penasihat dan

pelaksana teknis. Bahkan sebelum kedatangan Belanda dengan misi dagang VOC-nya, kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia telah lebih dahulu menerapkan syariat Islam dalam sistem hukum mereka. Pada umumnya, kerajaan-kerajaan tersebut menganut mazhab Syafi'i sebagai dasar dalam pelaksanaan hukum. Norma-norma hukum Islam telah menjadi bagian dari sistem kehidupan masyarakat dan diterapkan secara nyata dalam berbagai aspek sosial, termasuk hukum keluarga, waris, dan perdata.³⁹

Sebelum Van den Berg merumuskan teori receptie in complexu, sebenarnya telah banyak penulis dan akademisi Belanda yang memberikan perhatian terhadap keberlakuan hukum Islam di Indonesia. Namun, pandangan mereka belum dikembangkan secara sistematis dalam bentuk teori hukum yang jelas seperti yang dilakukan oleh Van den Berg. Gagasan-gagasan mereka lebih bersifat deskriptif dan belum sampai pada tahap formulasi teoritis yang utuh. Beberapa tokoh penting dalam periode sebelum Berg antara lain adalah Carel Frederik Winter (1799–1859), seorang Guru Besar di bidang Kebudayaan Jawa, dan Salamon Keijzer (1823–1868), yang dikenal sebagai Guru Besar Ilmu Bahasa dan Kebudayaan Hindia Belanda. Keduanya memberikan kontribusi signifikan dalam studi tentang Islam, khususnya di wilayah Jawa. Mereka tidak hanya menulis tentang keberadaan Islam di Nusantara, tetapi juga berupaya menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Belanda, sebuah langkah yang menunjukkan minat dan pengaruh studi keislaman di kalangan intelektual kolonial. Meskipun tulisan-

³⁹Mahmud Al-Anshari, *Penegakan Syariat Islam: Dilema Keumatan Di Indonesia* (Jakarta: Inisiasi Press, 2005), 24; A. Rahmat Rosyidi and M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), 73–74.

tulisan mereka belum sampai pada bentuk teori hukum yang mapan, karya-karya mereka memberikan landasan awal bagi pemahaman tentang eksistensi dan peran hukum Islam dalam masyarakat Indonesia, yang kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Van den Berg dalam bentuk teori yang memiliki kekuatan hukum dan pengaruh kebijakan kolonial.⁴⁰

Berdasarkan pijakan teori receptie in complexu, Van den Berg berpendapat bahwa keberadaan pengadilan agama merupakan sesuatu yang semestinya diakui dan dilembagakan secara resmi, termasuk di Batavia yang saat itu menjadi pusat pemerintahan kolonial Belanda. Menurutnya, pembentukan lembaga peradilan agama sejalan dengan praktik hukum adat yang telah berlaku sejak lama dan bahkan mendapat ruang dalam sistem perundang-undangan yang disusun oleh penguasa kolonial Eropa. Dengan kata lain, hukum kolonial membuka peluang legal bagi eksistensi peradilan agama sebagai bagian dari sistem hukum yang berlaku di wilayah Hindia Belanda. Secara umum, kewenangan pengadilan agama pada masa itu terbatas pada urusan-urusan yang terkait dengan hukum keluarga Islam, khususnya dalam perkara perkawinan dan kewarisan. Lingkup ini mencerminkan karakter pengadilan agama sebagai lembaga yang menangani aspek-aspek personal dan privat umat Islam sesuai syariat. Penetapan kewenangan tersebut bukanlah hal baru, melainkan merupakan kelanjutan dari sistem peradilan yang telah berkembang di kalangan masyarakat pribumi Muslim jauh sebelum kolonialisme Belanda menguasai Nusantara. Sejak masa kekuasaan VOC dan keberadaan kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia, peradilan berbasis hukum Islam telah menjadi bagian dari

⁴⁰Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), 294–95.

mekanisme penyelesaian sengketa di tengah masyarakat. Oleh karena itu, pengakuan formal terhadap pengadilan agama oleh pemerintah kolonial merupakan bentuk pelestarian terhadap tatanan hukum yang sudah berakar kuat dalam tradisi lokal umat Islam.

Pada masa penjajahan Belanda, terdapat sejumlah instruksi resmi dari Gubernur Jenderal yang ditujukan kepada para bupati, khususnya di wilayah pantai utara Jawa. Instruksi-instruksi tersebut meminta agar para bupati memberikan ruang kepada ulama untuk menyelesaikan sengketa-sengketa perdata yang terjadi di tengah masyarakat dengan menggunakan ajaran Islam sebagai dasar penyelesaiannya. Pengakuan formal terhadap peradilan agama semakin menguat dengan terbitnya Keputusan Raja Belanda (Koninklijk Besluit) Nomor 19 tanggal 24 Januari 1882, yang kemudian diumumkan melalui Staatsblad Tahun 1882 Nomor 152. Keputusan ini menetapkan pembentukan Priesterraad, atau yang dikenal sebagai Pengadilan Agama. Dari satu sudut pandang, keputusan tersebut dilandasi oleh teori yang dirumuskan oleh Van den Berg, yakni receptie in complexu. Teori ini menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi masyarakat pribumi adalah hukum agama yang mereka anut. Pandangan ini tampaknya tidak lepas dari kenyataan bahwa umat Islam di Indonesia dikenal sangat taat menjalankan syariat agamanya, termasuk dalam hal hukum keluarga dan perdata. Ketaatan ini sejalan dengan perintah dalam al-Qur'an, khususnya Surah al-Baqarah [2]:208, yang menyerukan agar umat Islam masuk ke dalam Islam secara menyeluruh dan total.

Dengan merumuskan teori receptie in complexu, Van den Berg telah memberi kontribusi penting bagi eksistensi hukum Islam di tengah masyarakat pribumi Muslim. Teori ini pada

dasarnya menyatakan bahwa hukum yang diterapkan dalam suatu perkara harus mengacu pada ajaran agama yang dianut oleh penduduk di wilayah tersebut. Pemikiran ini tidak lahir dari ruang kosong, tetapi merupakan hasil pengamatan Van den Berg terhadap praktik hukum nyata di masyarakat lokal. Selain merumuskan teori tersebut, Van den Berg juga berperan besar dalam penerbitan Staatsblad 1882 Nomor 152, yang mengakui kewenangan lembaga-lembaga peradilan agama, meskipun dengan penamaan yang berbeda-beda di tiap wilayah. Ia turut memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang hukum Islam kepada aparat pemerintah kolonial Hindia Belanda, termasuk para hakim, sehingga memperkuat dasar legal formal keberlakuan hukum Islam dalam sistem kolonial saat itu.⁴¹

C. Teori Receptie

Seiring dengan berubahnya arah kebijakan politik kolonial, pemerintah Belanda mulai mempersempit ruang bagi tumbuhnya hukum Islam di Indonesia. Pergeseran ini merupakan respons terhadap kekhawatiran bahwa eksistensi dan perkembangan hukum Islam justru dapat mengancam stabilitas dan kepentingan kekuasaan kolonial. Upaya penyempitan ini secara tidak langsung dapat dilihat sebagai langkah sistematis untuk membatasi proses legislasi dan legalisasi hukum Islam. Ironisnya, meskipun dimaksudkan untuk mengendalikan pengaruh hukum Islam, pembatasan tersebut justru menegaskan bahwa hukum Islam telah memiliki posisi yang cukup kuat dan mengakar di tengah masyarakat, sampai-sampai dianggap sebagai ancaman oleh pemerintah

⁴¹Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 37–39.

kolonial itu sendiri. Perubahan orientasi ini menempatkan hukum Islam dalam posisi krisis. Pemerintah Belanda mulai memandang keberadaan hukum Islam sebagai sesuatu yang tidak lagi selaras dengan strategi kekuasaan mereka, terutama karena dapat menghambat agenda ekspansi kolonial dan penyebaran agama mereka. Dalam konteks inilah muncul konsep *Het Indische Adatrecht* yang dipopulerkan oleh tokoh orientalis dan intelektual kolonial C. Snouck Hurgronje (1857–1936). Gagasan tersebut melahirkan teori receptie, yang menggeser posisi hukum Islam dalam sistem hukum kolonial.

Menurut teori receptie, hukum yang berlaku bagi masyarakat Muslim bukanlah hukum Islam secara otomatis, melainkan hukum adat mereka masing-masing. Hukum Islam hanya dapat diberlakukan apabila telah diterima atau diserap (diresepsi) oleh hukum adat setempat. Dengan logika ini, keberadaan hukum Islam menjadi bergantung sepenuhnya pada validasi hukum adat. Artinya, Islam tidak menjadi sumber hukum utama, melainkan harus melewati saringan lokal terlebih dahulu untuk dapat diakui secara sah. Teori ini menjadi dasar bagi kebijakan kolonial dalam menekan pengaruh hukum Islam secara legal dan struktural.⁴²

Munculnya teori receptie memberikan dasar yang cukup kuat bagi pemerintah kolonial Belanda untuk mengambil langkah-langkah kebijakan yang lebih tegas dalam membatasi kewenangan lembaga-lembaga keislaman, khususnya Pengadilan Agama. Salah satu langkah penting yang diambil adalah pembentukan sebuah komisi khusus yang ditugaskan untuk meninjau kembali wewenang Pengadilan Agama, terutama di wilayah Jawa dan Madura. Komisi ini bekerja

⁴²Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKIS, 2006), 52.

dengan mandat untuk mengevaluasi posisi dan fungsi lembaga peradilan agama dalam sistem hukum kolonial. Berdasarkan hasil rekomendasi dari komisi tersebut, pemerintah kolonial kemudian menerbitkan *Staatsblad* Tahun 1937 Nomor 116. Regulasi ini secara resmi mencabut kewenangan Pengadilan Agama dalam menangani perkara warisan dan beberapa jenis perkara lainnya yang sebelumnya termasuk yurisdiksi mereka. Sebagai konsekuensinya, penanganan kasus-kasus tersebut dialihkan ke *Landraad* atau Pengadilan Negeri, yang merupakan institusi peradilan kolonial berbasis hukum sipil Eropa. Langkah ini secara jelas mencerminkan arah kebijakan Belanda yang semakin mempersempit ruang gerak hukum Islam dan memperkuat dominasi sistem hukum kolonial. Penerapan teori receptie tidak hanya berdampak secara konseptual, tetapi juga mewujud dalam regulasi konkret yang menggeser posisi hukum Islam dari ruang publik ke ranah yang lebih terbatas.⁴³

Sebelum Snouck Hurgronje secara resmi diangkat sebagai penasihat urusan pribumi dan keislaman bagi pemerintah kolonial, sebenarnya intervensi Belanda terhadap urusan keagamaan telah dimulai lebih awal. Sejak tahun 1859, pemerintah kolonial mulai melakukan campur tangan secara langsung dalam berbagai aspek kehidupan keagamaan masyarakat pribumi. Gubernur Jenderal, dalam kapasitasnya, diberi kewenangan untuk mengawasi bahkan ikut campur dalam urusan agama, termasuk mengontrol aktivitas para ulama jika dianggap dapat mengganggu ketertiban umum atau merugikan kepentingan kolonial. Dalam kerangka kebijakan ini, Snouck Hurgronje tampil sebagai perumus strategi kolonial yang lebih sistematis. Ia menyarankan agar pemerintah

⁴³A. Qadri Azizi, *Eklitisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 155.

Belanda menerapkan inlandsch politiek, yaitu kebijakan yang secara khusus ditujukan untuk memahami dan mengendalikan masyarakat pribumi. Strategi ini bertujuan menjauhkan umat Islam dari pengaruh hukum Islam, dengan cara mendorong mereka agar lebih mendekat kepada budaya Eropa serta loyal terhadap otoritas pemerintah Hindia Belanda.⁴⁴

Hurgronje membagi Islam di Indonesia ke dalam dua aspek utama: Islam sebagai agama yang bersifat spiritual, dan Islam sebagai kekuatan politik. Terhadap dimensi keagamaan, ia menyarankan sikap toleransi dan netralitas negara, sepanjang tidak mengganggu kepentingan politik kolonial. Namun terhadap Islam yang menampilkan ciri-ciri politik atau gerakan sosial, Hurgronje menyarankan tindakan tegas, termasuk pendekatan represif jika diperlukan. Ia juga mengusulkan pembatasan pengaruh eksternal terhadap Islam di Indonesia, terutama yang berasal dari luar negeri. Salah satu langkah konkret yang diambil adalah membatasi jumlah jemaah haji asal Indonesia, karena ibadah haji dipandang tidak hanya sebagai ritual spiritual, tetapi juga sebagai momen pertemuan dan konsolidasi politik umat Islam dari berbagai belahan dunia yang potensial menumbuhkan semangat perlawanan terhadap kolonialisme. Menurut Deliar Noer, untuk memperkuat pengawasan terhadap jemaah haji Indonesia, pemerintah kolonial mendirikan konsulat Belanda di Jeddah pada tahun 1872. Sebagai bagian dari upaya tersebut, Snouck Hurgronje dikirim ke Hijaz untuk mengamati langsung kehidupan masyarakat Mekkah dan aktivitas para peziarah dari berbagai negara, termasuk dari Nusantara. Tujuan utamanya adalah memahami jaringan sosial-politik umat Islam internasional yang berpusat di Mekkah, guna menyusun strategi pengendalian

⁴⁴Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1986), 10.

lebih lanjut terhadap umat Islam di wilayah koloni.⁴⁵

Menurut penjabaran yang disampaikan oleh Abu Bakar Aceh dan dikutip oleh Rosyidi serta Ahmad, strategi kolonial yang dirumuskan oleh Snouck Hurgronje terhadap hukum Islam dan masyarakat Muslim dapat diklasifikasikan ke dalam tiga aspek utama. Pertama, dalam aspek keagamaan, Hurgronje menyarankan agar Pemerintah Hindia Belanda memberikan kebebasan penuh dan tanpa syarat kepada umat Islam dalam menjalankan ajaran agamanya. Kebebasan tersebut harus bersifat tulus dan tidak bersifat manipulatif, selama aktivitas keagamaan tidak mengganggu stabilitas politik kolonial. Kedua, dalam aspek sosial kemasyarakatan, pemerintah kolonial diharapkan menghormati adat istiadat yang berlaku di tengah masyarakat serta menjaga kebebasan rakyat dalam menjalankan norma-norma budaya mereka. Hurgronje menyarankan agar pemerintah membuka ruang bagi rakyat untuk meningkatkan taraf hidupnya secara damai, dengan mengarahkan mereka agar perlahan-lahan bersikap loyal dan mendekat pada sistem pemerintahan kolonial. Bantuan dan dukungan diberikan kepada kelompok-kelompok yang mau mengikuti jalur ini, sebagai bagian dari strategi integrasi sosial. Ketiga, dalam bidang politik atau ketatanegaraan, Hurgronje menekankan pentingnya upaya pencegahan terhadap munculnya ideologi Pan-Islamisme. Gerakan ini dinilai berbahaya karena membawa potensi perlawanan politik terhadap dominasi kolonial dan dapat memicu solidaritas lintas negara di antara umat Islam. Pemerintah Hindia Belanda, menurutnya, harus bersikap waspada terhadap segala bentuk organisasi atau gerakan yang mencoba mencari dukungan

⁴⁵Deliar Noer, *Gerakan Modern Di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 32–33.

kekuatan luar dalam rangka menentang otoritas kolonial di Indonesia.⁴⁶

Dalam upaya menghadang pengaruh politik Islam, Snouck Hurgronje menyarankan agar pemerintah kolonial Belanda memiliki pemahaman yang mendalam terhadap dinamika yang terjadi di Mekkah. Ia menekankan pentingnya mengetahui unsur apa saja yang “diekspor” dari tanah suci setiap tahunnya dan bagaimana strategi yang bisa digunakan untuk menghindarkan umat Islam di Indonesia dari potensi ancaman ideologi politik Islam yang berakar dari sana. Tujuan utama dari strategi ini adalah mencegah masuknya gagasan Pan-Islamisme ke Indonesia, khususnya yang berkaitan dengan kekhilafahan Utsmaniyah di Istanbul.

Pada masa itu, sebagian besar masyarakat Muslim Indonesia masih memandang khalifah Utsmaniyah sebagai pemimpin tertinggi seluruh umat Islam. Bahkan, beberapa kelompok masih meyakini bahwa para sultan lokal yang belum memeluk Islam pun wajib menghormati dan tunduk kepada khalifah tersebut. Jika individu dari kalangan ini berhaji ke Mekkah, mereka dianggap seolah menjadi representasi Indonesia di Istanbul. Pemerintah kolonial Belanda mencurigai aktivitas konsulat Turki di Jakarta, terutama karena adanya upaya pengiriman pemuda Indonesia ke Turki untuk menempuh pendidikan, yang dicurigai berpotensi memperkuat solidaritas politik Islam global.

Walau Hurgronje menyatakan bahwa yang menjadi ancaman bagi kolonialisme bukanlah Islam sebagai agama, melainkan sebagai ideologi politik, ia tetap menolak pemberian keleluasaan kepada umat Islam untuk menerapkan hukum

⁴⁶Rosyidi and Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, 79.

Islam. Ia justru menciptakan dikotomi antara hukum Islam dan hukum adat, dan mendorong agar hukum adat diberi posisi yang lebih dominan dalam tata hukum kolonial. Dalam konteks ini, ia menyusun laporan hasil penelitian yang dituangkan dalam dua karya penting: De Atjehers (untuk wilayah Aceh) dan De Gajoland (untuk wilayah Gayo). Dalam karya-karya tersebut, Hurgronje mengajukan tesis bahwa hukum yang sebenarnya berlaku di kedua daerah itu adalah hukum adat, bukan hukum Islam. Ia mengakui adanya pengaruh Islam dalam praktik adat, tetapi menegaskan bahwa pengaruh tersebut hanya sah secara hukum apabila telah sepenuhnya diterima oleh masyarakat melalui hukum adat. Gagasan ini menjadi dasar dari teori receptie.

Inti dari teori receptie adalah strategi *divide et impera* (politik pecah belah), yang bertujuan melemahkan perkembangan hukum Islam dan menggantikannya dengan sistem hukum alternatif yang lebih mudah dikendalikan oleh kolonial. Di Aceh, Hurgronje berhasil menciptakan konflik antara kalangan ulama dan uleebalang, sebagai bagian dari taktik kolonial untuk melemahkan kekuatan sosial-politik Islam. Melalui pendekatan yang konsisten, Hurgronje berhasil menggeser dominasi teori receptie in complexu yang mengakui keberlakuan hukum Islam bagi umat Islam menjadi teori receptie, yang menempatkan hukum adat sebagai hukum utama. Dalam kerangka ini, hukum Islam tidak dianggap memiliki kekuatan mengikat kecuali jika telah diresepsi oleh hukum adat. Teori ini kemudian dilembagakan secara resmi dalam Pasal 134 ayat (2) *Indische Staatsregeling* (IS) tahun 1925, yang menyatakan bahwa sengketa perdata antar sesama Muslim hanya dapat diselesaikan oleh pengadilan agama Islam jika ketentuan tersebut telah diterima oleh hukum adat dan selama tidak

bertentangan dengan ordonansi lain. Pada tahun 1929, pasal ini direvisi melalui Staatsblad Nomor 221 menjadi: *"Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam, akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum adat mereka menghendakinya, dan sejauh tidak ditentukan lain oleh sesuatu ordonansi."* Artinya, keberlakuan hukum Islam secara hukum formal sepenuhnya bergantung pada penerimaan hukum adat.

Teori receptie kemudian dijadikan landasan kebijakan pemerintah Hindia Belanda dalam memperlakukan hukum Islam dan lembaga peradilan agama. Ketentuan ini didukung oleh sejumlah tokoh hukum seperti Cornelis van Vollenhoven dan B. Ter Haar, serta para sarjana hukum lulusan pendidikan Belanda, baik dari Batavia maupun dari negeri Belanda sendiri. Jika pada periode sebelumnya pemerintah kolonial lebih condong bersikap anti terhadap hukum adat, maka sejak berkembangnya teori receptie, arah kebijakan hukum kolonial justru bergeser, hukum adat dipromosikan sebagai instrumen untuk menopang kepentingan kolonial, sekaligus menjadi penyeimbang bagi pengaruh hukum Islam. Arah kebijakan ini semakin ditegaskan dalam *Staatsblad* Tahun 1937 Nomor 116, yang menyatakan bahwa Pengadilan Agama di wilayah Jawa dan Madura hanya memiliki kewenangan untuk mengurus perkara-perkara perkawinan. Sementara itu, kewenangan menangani perkara waris, yang selama berabad-abad merupakan bagian dari yurisdiksi peradilan agama Islam dialihkan ke Pengadilan Negeri. Regulasi ini menempatkan hukum Islam dalam posisi subordinat terhadap hukum adat dan hukum negara kolonial. Langkah ini menjadi bagian dari strategi jangka panjang pemerintah kolonial untuk secara perlahan mencabut keberadaan hukum Islam dari sistem hukum resmi Hindia Belanda. Hukum Islam hanya akan

diakui jika telah menjadi bagian dari hukum adat, sehingga masyarakat pribumi diarahkan untuk menerima bahwa hukum Islam bukanlah bagian dari hukum negara, melainkan hanya sah sejauh diserap oleh tradisi lokal.⁴⁷

D. Teori Exit

Teori receptie yang diperkenalkan oleh pemerintah kolonial Belanda dan berakar pada pemikiran Snouck Hurgronje mendapat tanggapan kritis dari Hazairin. Menanggapi dominasi teori tersebut, pada tahun 1950 di Salatiga, Hazairin memperkenalkan teori baru yang disebut receptie exit. Dalam forum Rapat Kerja Departemen Kehakiman pada tahun yang sama, ia mengemukakan pendapat bahwa hukum Islam seharusnya kembali diberlakukan bagi masyarakat Indonesia sebagai bagian dari sistem hukum nasional. Kemudian, pada tahun 1963, Hazairin memperkuat gagasannya dengan menerbitkan sebuah buku yang membahas Hukum Kekeluargaan Nasional. Dalam buku tersebut, ia menegaskan bahwa penerapan hukum Islam bagi warga negara Indonesia didasarkan pada sistem peraturan perundang-undangan yang berlaku. Ia bahkan secara tegas mengecam teori receptie dari Snouck Hurgronje, menyebutnya sebagai “teori iblis” karena dianggap menghalangi berlakunya hukum Islam secara adil.⁴⁸ Sebagai konsekuensi dari pandangan tersebut, Hazairin menyatakan bahwa Pasal 134 ayat (2) *Indische Staatsregeling* (IS) tidak memiliki kekuatan hukum. Ia mendasarkan argumennya pada Aturan Peralihan dalam Undang-Undang Dasar 1945, yang menyatakan bahwa semua ketentuan lama tetap berlaku

⁴⁷Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 43–45.

⁴⁸Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1976), 7–8.

sepanjang belum secara nyata diganti atau diubah.

Hazairin menganjurkan agar umat Islam menjadikan hukum Islam sebagai landasan utama dalam mengatur kehidupan sehari-hari mereka. Ia meyakini bahwa penerapan hukum Islam tidak hanya mungkin dilakukan, tetapi juga idealnya dijalankan secara konsisten oleh umat Muslim sebagai bagian dari identitas dan prinsip hidup. Lebih lanjut, Hazairin berpendapat bahwa sistem peradilan Islam dapat diintegrasikan secara formal ke dalam struktur peradilan nasional. Dalam kerangka tersebut, lembaga peradilan Islam bisa berada di bawah pembinaan dan pengawasan Mahkamah Agung, sehingga tetap berada dalam jalur hukum negara tanpa kehilangan kekhasannya. Ia juga mengingatkan agar umat Islam tidak larut dalam perdebatan berkepanjangan mengenai kedudukan hukum Islam. Menurutnya, keraguan terhadap hukum Islam banyak dipicu oleh pengaruh propaganda dari teori receptie, yang sejak awal memang bertujuan untuk melemahkan peran hukum Islam dalam kehidupan masyarakat.⁴⁹

Kemunculan teori receptie exit yang dikemukakan oleh Hazairin merupakan bentuk tanggapan terhadap pandangan sebagian ahli hukum yang berlandaskan pemikiran kolonial Belanda. Teori receptie saat itu memiliki pengaruh yang cukup besar dalam sistem hukum Indonesia, dan dampaknya terlihat nyata dalam Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1948 tentang Kekuasaan Badan Kehakiman dan Kejaksaan. Undang-undang ini menjadi salah satu produk hukum yang memperlemah eksistensi Pengadilan Agama di Indonesia, bahkan sampai pada titik penghapusannya sebagai lembaga peradilan yang

⁴⁹Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, 77.

berdiri sendiri. Dalam ketentuan undang-undang tersebut, secara eksplisit dinyatakan bahwa Pengadilan Agama tidak lagi berdiri sebagai sistem peradilan yang terpisah, melainkan digabungkan ke dalam struktur Pengadilan Umum dengan status khusus. Pengaturan ini tercantum dalam Pasal 35 ayat (2), Pasal 75, dan Pasal 133. Perubahan ini merupakan cerminan dari kuatnya pengaruh teori receptie, yang menempatkan hukum Islam dalam posisi subordinat terhadap hukum negara buatan kolonial. Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1948 sendiri menjadi salah satu peraturan penting yang mengatur sistem peradilan selama masa Pemerintahan Republik Indonesia di Yogyakarta. Tujuannya tidak hanya untuk menata ulang lembaga-lembaga peradilan, tetapi juga untuk merevisi, mencabut, dan menyempurnakan ketentuan yang sebelumnya diatur dalam Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1947 tentang Susunan dan Kekuasaan Kehakiman dan Kejaksaan, yang mulai berlaku sejak 3 Maret 1947.

Dalam Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1948, ditetapkan adanya tiga jenis lingkungan peradilan yang menjadi bagian dari sistem peradilan nasional pada saat itu. Ketiganya adalah: 1) Peradilan Umum, 2) Peradilan Tata Usaha Negara, dan 3) Peradilan Ketentaraan. Namun yang menarik, dalam struktur tersebut, keberadaan Peradilan Agama tidak secara eksplisit disebutkan, sehingga posisinya menjadi tidak jelas dan seolah-olah dihapus dari sistem peradilan formal. Meskipun demikian, Undang-Undang ini tetap mengatur perkara-perkara perdata tertentu yang melibatkan umat Islam. Pada Pasal 35 ayat (2), disebutkan bahwa perkara perdata antar sesama Muslim yang menurut hukum yang berlaku dalam masyarakat, yakni hukum Islam seharusnya diselesaikan berdasarkan ketentuan agama mereka. Namun, penyelesaiannya tidak melalui

Pengadilan Agama yang berdiri sendiri, melainkan melalui Pengadilan Negeri. Untuk mengakomodasi aspek keagamaan dalam perkara tersebut, sidang di Pengadilan Negeri wajib dipimpin oleh seorang hakim yang beragama Islam. Selain itu, dalam proses pemeriksaan dan pengambilan keputusan, hakim tersebut didampingi oleh dua orang hakim anggota yang merupakan ahli dalam hukum Islam. Kedua hakim agama ini diangkat oleh Presiden atas usulan dari Menteri Agama, yang terlebih dahulu harus mendapatkan persetujuan dari Menteri Kehakiman. Ketentuan ini menunjukkan adanya upaya kompromi antara kebutuhan menjalankan hukum Islam dan sistem peradilan negara yang saat itu belum memberikan tempat khusus bagi Pengadilan Agama.⁵⁰

Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1948 pada kenyataannya tidak pernah benar-benar diterapkan dalam sistem hukum Indonesia. Penolakan terhadap undang-undang ini datang dari berbagai kalangan, terutama dari para ulama di wilayah Sumatera seperti Aceh, Sumatera Barat, dan Sumatera Selatan. Mereka menyuarakan keberatan yang tegas terhadap penghapusan Pengadilan Agama dan secara aktif mengusulkan agar Mahkamah Syar'iyah yang telah berfungsi sebelumnya di daerah mereka dapat terus diberlakukan tanpa gangguan dari regulasi baru tersebut. Penolakan tersebut menunjukkan adanya keteguhan dari masyarakat Islam daerah dalam mempertahankan institusi peradilan agama yang selama ini dianggap relevan dan dibutuhkan oleh umat. Dengan tidak berlakunya undang-undang itu, maka keberadaan Pengadilan Agama tetap memiliki dasar hukum yang kuat dan sah. Secara yuridis, eksistensi Pengadilan Agama tetap merujuk pada

⁵⁰Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 49–50.

ketentuan peradilan dalam Pasal 2 Undang-Undang Dasar 1945. Selain itu, dasar hukum lain yang menopang keberlanjutannya adalah Staatsblad Tahun 1882 Nomor 152 yang kemudian diperkuat dengan Staatsblad Tahun 1937 Nomor 116 dan Nomor 610 untuk wilayah Jawa dan Madura, serta Staatsblad Tahun 1937 Nomor 638 dan Nomor 639 yang berlaku untuk Kalimantan Selatan dan Kalimantan Timur. Ketentuan-ketentuan inilah yang menjadi fondasi hukum formal atas keberadaan dan fungsi Pengadilan Agama di Indonesia pada masa itu.⁵¹

Teori receptie exit yang dirumuskan oleh Hazairin memberikan tiga prinsip penting yang dapat dijadikan landasan pemikiran dalam kerangka hukum nasional Indonesia. Pertama, menurut Hazairin, teori receptie sudah tidak lagi berlaku sejak diberlakukannya Undang-Undang Dasar 1945. Hal ini semakin ditegaskan dengan keluarnya Dekrit Presiden pada 5 Juli 1959 yang secara resmi mengembalikan Indonesia kepada UUD 1945 sebagai dasar negara. Dengan demikian, teori receptie, yang sebelumnya berpengaruh kuat dalam sistem hukum kolonial, dianggap gugur secara konstitusional. Kedua, Pasal 29 ayat (1) UUD 1945 menyatakan bahwa negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa. Bagi Hazairin, ini berarti negara memiliki kewajiban moral dan hukum untuk membentuk hukum nasional yang bersumber dari nilai-nilai agama. Hukum nasional tidak boleh netral terhadap agama, melainkan harus menyerap nilai-nilai hukum agama dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam perdata dan pidana. Ketiga, Hazairin menekankan bahwa hukum agama yang dimaksud bukan hanya hukum Islam semata. Negara harus menjamin bahwa seluruh pemeluk agama, baik Islam

⁵¹Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, 303.

maupun non-Islam, dapat mengamalkan ajaran dan hukum agamanya masing-masing. Penyatuan berbagai hukum agama ke dalam sistem hukum nasional harus dilakukan atas dasar Pancasila, sebagai ideologi negara yang menjunjung tinggi keadilan dan keberagaman.

Dalam pandangannya, tidak seharusnya terjadi pertentangan antara hukum adat, hukum positif (produk perundang-undangan), dan hukum agama. Semua sistem tersebut dapat saling melengkapi dalam satu kerangka hukum nasional. Hazairin juga menegaskan bahwa aturan hukum baru yang bertentangan dengan norma dan nilai dalam hukum Islam tidak boleh diberlakukan. Hal yang sama berlaku untuk agama-agama lain. Negara harus menjadi pelindung aktif bagi kebebasan setiap warga negara untuk menjalankan keyakinan agamanya secara penuh. Dalam aspek hukum Islam yang memerlukan dukungan administratif negara, khususnya dalam bidang muamalah, negara juga berkewajiban hadir untuk memfasilitasi dan mengontrol pelaksanaannya. Hazairin memandang bahwa Pasal 29 ayat (1) memiliki peran strategis dalam struktur hukum Indonesia. Ia menyatakan bahwa hukum negara tidak boleh bertentangan dengan ajaran Tuhan Yang Maha Esa. Menurutnya, teori receptie bertentangan secara mendasar dengan Al-Qur'an, Sunnah, dan UUD 1945 itu sendiri. Baginya, nilai-nilai agama dan hukum agama adalah bagian dari hak asasi manusia dan fondasi utama dalam kehidupan bernegara. Melanjutkan atau mempertahankan teori receptie, kata Hazairin, justru berlawanan dengan cita-cita pembentukan Republik Indonesia. Dalam kerangka pemikirannya, setelah Indonesia merdeka, umat Islam memiliki kewajiban untuk mematuhi hukum Islam karena itu merupakan bagian dari ketentuan Allah dan Rasul-

Nya. Negara merdeka tidak lagi berada dalam bayang-bayang hukum kolonial, melainkan harus tunduk pada nilai-nilai ilahiah yang hidup dalam masyarakat. Pemikiran Hazairin ini mendapat dukungan dari sejumlah tokoh, salah satunya Ismail Sunny. Ia memperkuat gagasan receptie exit dengan menegaskan bahwa kedaulatan Tuhan dalam konteks Republik Indonesia dijalankan oleh rakyat. Rakyat bertindak sebagai pelaksana kehendak Tuhan dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat, melalui musyawarah yang dijalankan oleh wakil-wakil rakyat. Dengan begitu, sistem ketatanegaraan Indonesia yang berlandaskan UUD 1945 mengintegrasikan prinsip kedaulatan Tuhan, kedaulatan rakyat, dan kedaulatan hukum dalam satu kesatuan yang utuh. Selain Ismail Sunny, gagasan receptie exit juga dikembangkan lebih lanjut oleh para ahli hukum Islam seperti Muhammad Daud Ali, Suyuti Thalib, dan Bustanul Arifin. Tokoh-tokoh lain seperti Hasbi Ash-Shiddieqy, Rasyidi, dan Mukti Ali juga turut memperkuat posisi pemikiran ini sebagai bagian dari diskursus hukum Islam dalam negara Indonesia modern.⁵²

E. Teori Receptie in Contrario

Teori receptie a contrario dikembangkan oleh Suyuti Thalib, seorang akademisi terkemuka yang dikenal sebagai pengajar luar biasa di Fakultas Hukum Universitas Indonesia. Gagasannya ini dituangkan secara sistematis dalam bukunya yang berjudul *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*. Dalam buku tersebut, Suyuti Thalib mengulas dinamika perkembangan hukum Islam dari sudut pandang politik hukum, khususnya bagaimana kebijakan

⁵²Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 51–52.

hukum kolonial Belanda selama masa penjajahan memengaruhi penerapan hukum Islam di Indonesia. Ia menelusuri bagaimana politik hukum kolonial melahirkan teori *receptio in complexo*, lalu menguraikan bagaimana hukum Islam mengalami perubahan serta perkembangan dalam praktik sosial dan hukum masyarakat Indonesia. Di antara kontribusi penting dalam buku itu adalah rumusan teorinya sendiri, yaitu *receptie a contrario*. Teori ini lahir dari hasil penelitiannya atas sistem hukum yang berlaku, khususnya dalam hal hukum perkawinan dan kewarisan di kalangan masyarakat Muslim. Dalam kerangka teorinya, Suyuti Thalib merumuskan tiga gagasan utama. Pertama, bahwa hukum Islam secara otomatis berlaku bagi pemeluk agama Islam; artinya, umat Islam terikat pada hukum agamanya dalam urusan-urusan tertentu seperti pernikahan dan waris. Kedua, penerapan hukum Islam tidak semata-mata karena identitas formal sebagai Muslim, tetapi karena hukum tersebut sesuai dengan keyakinan spiritual, nilai moral, dan cita-cita hukum internal umat Islam itu sendiri. Ketiga, hukum adat masih dapat diterapkan kepada umat Islam, namun dengan syarat bahwa isi dan ketentuannya tidak boleh bertentangan dengan ajaran atau prinsip hukum Islam. Melalui pendekatan ini, Suyuti Thalib menegaskan posisi hukum Islam sebagai hukum yang aktif dan utama bagi umat Islam, bukan sebagai hukum yang tunduk pada hukum adat seperti yang dipaksakan oleh teori *receptie kolonial*. Sebaliknya, hukum adat hanya bisa berlaku sejauh ia tidak menyalahi norma-norma Islam, yang dalam teori *receptie a contrario* justru menempatkan hukum Islam sebagai titik tolaknya.⁵³

⁵³Sujuti Thalib, *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat Dan Hukum Islam* (PT. Bina Aksara, 1980), 45–49.

Teori receptie a contrario merupakan kelanjutan sekaligus pengembangan dari teori receptie exit yang sebelumnya digagas oleh Hazairin. Berbeda dengan teori receptie kolonial yang menempatkan hukum Islam sebagai subordinat dari hukum adat, receptie a contrario justru mengambil posisi sebaliknya, menolak dominasi hukum adat atas hukum Islam. Secara prinsip, teori ini membalikkan kerangka berpikir receptie, dan inilah yang menjadi inti namanya: “a contrario,” atau sebaliknya.

Perbedaan utama antara teori receptie exit dan receptie a contrario terletak pada titik pijak argumentasi hukumnya. Receptie exit, seperti yang disampaikan Hazairin, berangkat dari fakta historis dan konstitusional bahwa sejak proklamasi kemerdekaan Indonesia, negara telah berdiri di atas dasar Pancasila dan UUD 1945, termasuk pemaknaan yang mendalam terhadap Pasal 2 Aturan Peralihan. Menurut Hazairin, aturan-aturan tersebut tidak boleh dibaca secara kaku atau formalistik, melainkan harus dimaknai dalam semangat kemerdekaan dan kedaulatan bangsa yang menolak dominasi warisan kolonial. Sementara itu, receptie a contrario dibangun atas kesadaran bahwa dalam negara merdeka seperti Indonesia, yang berdasar pada Pancasila dan UUD 1945, rakyat memiliki kebebasan untuk menjalankan ajaran agamanya secara penuh. Dalam hal ini, penerapan hukum agama, khususnya hukum Islam, harus dihormati dan diakomodasi sebagai bagian dari cita-cita moral, kesadaran hukum, dan nilai-nilai batin bangsa Indonesia. Oleh karena itu, dalam kerangka teori ini, umat Islam wajib mematuhi hukum agamanya sebagai bentuk ekspresi iman dan hak konstitusional.

Lebih lanjut, teori ini juga menjelaskan bahwa hukum adat masih memiliki ruang untuk berlaku, tetapi dengan satu syarat

penting: hukum adat tidak boleh bertentangan dengan hukum Islam. Dalam praktiknya, hal ini telah terbukti di sejumlah daerah seperti Sumatera Barat, Aceh, dan wilayah-wilayah lain di Indonesia, di mana pengaruh hukum Islam sangat kuat. Di daerah-daerah tersebut, hukum adat telah berkembang sejalan dengan prinsip-prinsip Islam, dan masyarakat setempat menerima bahwa adat hanya dapat dijalankan secara aman dan sah apabila dilindungi oleh agama, khususnya Islam. Pandangan masyarakat Minangkabau, misalnya, menunjukkan adanya harmoni antara adat dan agama. Mereka memegang prinsip *bahwa “adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah,”* yang berarti bahwa adat bersandar pada syariat, dan syariat bersandar pada Al-Qur'an. Ini memperkuat gagasan bahwa adat hanya sah jika tidak bertentangan dengan hukum agama, dan agama dalam konteks mayoritas umat Islam menjadi penopang utama legitimasi adat di masyarakat.⁵⁴

F. Teori Eksistensi

Tokoh yang menggagas teori eksistensi adalah Ichtijanto, seorang akademisi yang pernah menjabat sebagai peneliti bidang agama di Badan Litbang Departemen Agama Republik Indonesia, sekaligus dosen mata kuliah Hukum Adat di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Melalui pemikiran ini, Ichtijanto menawarkan pendekatan baru dalam memahami kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia. Teori eksistensi, sebagaimana ia kemukakan, bertujuan untuk menjelaskan bahwa hukum Islam tidak berada di luar atau terpisah dari hukum nasional, melainkan justru menjadi salah satu sumber utamanya. Menurutnya, keberadaan

⁵⁴Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 54.

hukum Islam dalam sistem hukum Indonesia bersifat nyata, aktif, dan kontributif terhadap pembentukan norma-norma hukum nasional. Dalam menjabarkan teorinya, Ichtijanto mengemukakan empat argumen pokok. Pertama, hukum Islam adalah bagian yang tidak terpisahkan dari keseluruhan struktur hukum nasional. Keberadaannya diakui secara resmi oleh negara, dan statusnya sebagai bagian dari hukum nasional memberikan legitimasi terhadap kemandirian, kekuatan, dan wibawa hukum Islam di tengah masyarakat. Kedua, norma-norma hukum Islam berperan penting sebagai filter dalam proses pembentukan hukum nasional. Artinya, sebelum sebuah norma hukum dimasukkan ke dalam sistem hukum nasional, ia perlu melalui proses penyaringan berdasarkan nilai-nilai hukum Islam, terutama ketika menyangkut umat Muslim sebagai subjek hukumnya. Ketiga, Ichtijanto menegaskan bahwa hukum Islam tidak hanya menjadi pelengkap, tetapi merupakan bahan pokok atau unsur utama dalam pembentukan hukum nasional Indonesia. Hukum Islam menyediakan struktur normatif dan etis yang dapat diadopsi negara dalam merumuskan peraturan perundang-undangan yang relevan, terutama di bidang kehidupan sosial dan keagamaan.⁵⁵

Dalam kerangka teori eksistensi, pembangunan hukum nasional Indonesia tidak boleh dilepaskan dari nilai-nilai batiniah yang terkandung dalam ajaran agama. Islam, sebagai agama mayoritas di Indonesia, memiliki sistem hukum tersendiri yang perlu diakomodasi secara serius dalam pembentukan hukum nasional. Negara, dalam hal ini, memikul tanggung jawab untuk merumuskan dan mengadopsi norma-norma baru yang bersumber dari prinsip-prinsip hukum

⁵⁵Ichtijanto, *Hukum Islam Di Indonesia: Pengembangan Dan Pembentukannya* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991), 137.

Islam ke dalam sistem hukum nasional. Dalam konteks ini, teori receptie dianggap tidak lagi relevan. Teori tersebut tidak dapat dijadikan dasar dalam penyusunan hukum nasional karena bertentangan secara mendasar dengan ajaran agama, khususnya Islam. Sebaliknya, teori receptie exit dan receptie a contrario dianggap lebih selaras dengan semangat dan kebutuhan hukum Indonesia pascakemerdekaan. Kedua teori tersebut terus dikembangkan karena lebih mencerminkan semangat konstitusional Indonesia.⁵⁶

⁵⁶Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 58–59.

BAB V

QANUN ACEH DAN PERDA SYARIAH

A. Pendahuluan

Penerapan hukum Islam di Indonesia menunjukkan variasi yang signifikan, dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan politik di berbagai daerah. Dalam kerangka otonomi daerah, dua bentuk instrumen legislasi lokal yang menonjol adalah qanun di Provinsi Aceh dan peraturan daerah (perda) syariah di sejumlah wilayah lain di Indonesia. Kedua bentuk regulasi ini merepresentasikan artikulasi hukum Islam dalam level lokal dan menjadi refleksi dari hubungan antara agama dan negara dalam bidang legislasi.

Provinsi Aceh memiliki kekhususan dalam sistem ketatanegaraan Indonesia, yang diatur melalui Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Undang-undang ini memberikan kewenangan kepada Pemerintah Aceh untuk menyelenggarakan pemerintahan berdasarkan prinsip-prinsip syariat Islam. Dalam kerangka ini, qanun berfungsi sebagai peraturan perundang-undangan daerah yang memiliki kedudukan khusus, tidak hanya mengatur urusan pemerintahan umum, tetapi juga mencakup aspek-aspek keagamaan seperti ibadah, muamalah, hingga hukum pidana Islam. Qanun menjadi manifestasi dari otonomi substantif yang diberikan oleh negara kepada Aceh dalam penyelenggaraan hukum berbasis Islam.

Di luar Aceh, beberapa daerah juga menerbitkan perda syariah sebagai bentuk respons terhadap aspirasi masyarakat Muslim lokal. Perda-perda ini biasanya mencakup norma-norma yang berkaitan dengan moralitas publik, pakaian, larangan maksiat, serta pembinaan akhlak. Berbeda dengan qanun Aceh, perda syariah tidak memiliki dasar hukum khusus dalam undang-undang nasional yang mengatur kewenangan legislatif keagamaan secara eksplisit. Oleh karena itu, perda syariah lebih bersifat politis dan kontekstual, lahir dari dinamika lokal dalam bingkai otonomi daerah pasca-reformasi.

Bab ini membahas secara khusus posisi hukum, landasan yuridis, dan substansi dari qanun Aceh dan perda syariah. Selain itu, kajian ini menyoroti isu-isu kritis yang muncul dari implementasi kedua instrumen tersebut, termasuk interaksinya dengan sistem hukum nasional, potensi friksi dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia, serta implikasinya terhadap keberagaman dan prinsip negara hukum di Indonesia. Analisis ini penting untuk menilai batas-batas penerapan hukum Islam dalam ruang legislasi lokal, serta menimbang keseimbangan antara otonomi daerah dan komitmen terhadap konstitusionalisme.

B. Qanun Aceh

Dalam catatan sejarah, Aceh dikenal sebagai salah satu pusat perdagangan penting di kawasan Asia Tenggara. Letaknya yang strategis menjadikannya sebagai titik persinggahan utama bagi para pedagang dari Timur Tengah yang melakukan perjalanan dagang menuju Cina. Berdasarkan berbagai sumber literatur, sejak abad ke-6 Masehi, bertepatan dengan lahirnya Islam di Jazirah Arab, Aceh telah menjadi wilayah pertama di kepulauan

Nusantara yang menerima ajaran Islam. Proses penerimaan tersebut berlangsung secara bertahap dan mendalam, hingga akhirnya pada abad ke-13 Masehi, Aceh berkembang menjadi sebuah kerajaan Islam. Perkembangan ini terus berlanjut dan mencapai puncaknya pada abad ke-14, di mana Kerajaan Aceh tumbuh menjadi salah satu kerajaan Islam yang kuat dan maju di kawasan. Dari Aceh, pengaruh Islam kemudian menyebar ke berbagai wilayah lain di Asia Tenggara. Bahkan ketika bangsa-bangsa Eropa mulai memasuki dan menjajah wilayah Timur pada abad ke-15, sebagian besar daerah Nusantara jatuh ke tangan kolonial, tetapi Aceh tetap mampu mempertahankan kedaulatannya sebagai kerajaan merdeka. Status ini menjadikan Aceh memiliki peran penting, baik dalam sejarah penyebaran Islam maupun dalam perlawanan terhadap dominasi asing di wilayah Nusantara.⁵⁷

Dalam dinamika politik internasional pada masa lalu, hubungan antara Kerajaan Aceh Darussalam dan Pemerintah Belanda awalnya berlangsung relatif baik. Namun memasuki abad ke-19, hubungan tersebut memburuk secara drastis hingga mencapai titik krisis. Meski demikian, dalam Traktat London yang ditandatangani pada 17 Maret 1824, Belanda secara resmi menyatakan komitmennya kepada Inggris untuk tetap menghormati kedaulatan Kerajaan Aceh sebagai negara merdeka. Namun janji tersebut tidak berlangsung lama. Empat puluh tujuh tahun kemudian, tepatnya pada 1 November 1871, Belanda berhasil membujuk Inggris melalui Traktat Sumatera agar tidak menghalangi niat mereka untuk menguasai Aceh. Traktat tersebut menjadi pembuka jalan bagi invasi militer Belanda ke wilayah Aceh. Pada tahun 1873,

⁵⁷Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad Jilid I* (Medan: Waspada Medan Press, 1981).

hanya dua tahun setelah perjanjian itu, Belanda melancarkan serangan militer terhadap Aceh. Perang yang kemudian terjadi berlangsung sangat lama dan brutal, memakan waktu puluhan tahun, dan menimbulkan korban jiwa serta kerugian materi yang luar biasa di kedua belah pihak. Selama konflik tersebut, Belanda kehilangan enam orang jenderal dan ribuan prajurit, termasuk perwira-perwira tingginya. Sementara itu, Aceh tidak hanya kehilangan harta benda dan banyak nyawa, tetapi juga kehilangan hal yang paling berharga: kedaulatan sebagai kerajaan merdeka. Rangkaian peristiwa sejarah ini meninggalkan bekas yang dalam pada memori kolektif masyarakat Aceh. Perjuangan panjang melawan penjajahan, serta pengalaman pahit kehilangan kemerdekaan, membentuk kesadaran bahwa Islam adalah fondasi utama dalam mempertahankan jati diri dan kehormatan bangsa. Maka tidak mengherankan jika sejak saat itu, Islam menjadi pedoman hidup yang tak tergantikan bagi masyarakat Aceh.⁵⁸

Setelah Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya pada tanggal 17 Agustus 1945, masyarakat Aceh menunjukkan dukungan yang nyata terhadap perjuangan bangsa. Sebagai sesama korban penjajahan Belanda, rakyat Aceh merasa memiliki tanggung jawab moral dan nasional untuk turut serta dalam menegakkan kemerdekaan. Komitmen ini diwujudkan melalui berbagai bentuk dukungan, termasuk pengorbanan materi yang tidak kecil. Salah satu bentuk kontribusi paling mencolok adalah ketika masyarakat Aceh menyumbangkan dua unit pesawat terbang bagi perjuangan Republik Indonesia.

⁵⁸Ridwan Nurdin and Muhammad Ridwansyah, 'Aceh, Qanun and National Law: Study on Legal Development Orientation', *SAMARAH: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 4, no. 1 (30 June 2020): 109–10, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v4i1.6416>.

Tindakan ini bukan hanya simbol solidaritas, tetapi juga bukti konkret dari kesetiaan masyarakat Aceh kepada negara yang baru merdeka. Pada masa Revolusi Fisik, Aceh bahkan memainkan peran strategis sebagai “daerah modal” bagi perjuangan nasional. Wilayah ini menjadi salah satu basis kekuatan logistik dan perlawanan dalam mempertahankan kemerdekaan dari upaya penjajahan kembali oleh Belanda.

Pasca kemerdekaan, Aceh sempat diberikan kedudukan khusus. Melalui Peraturan Perdana Menteri Pengganti Peraturan Pemerintah Nomor 8/Des/WKPM/49 tanggal 17 Desember 1949, Aceh diakui sebagai sebuah provinsi yang berdiri sendiri, terpisah dari Provinsi Sumatera Utara. Namun, otonomi ini tidak bertahan lama. Pada tahun 1950, melalui Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1950, Aceh dilebur kembali menjadi bagian dari Provinsi Sumatera Utara. Kebijakan ini memicu kekecewaan besar di kalangan masyarakat Aceh. Banyak yang merasa bahwa Pemerintah Pusat telah mengingkari kepercayaan dan pengorbanan yang telah diberikan Aceh selama masa perjuangan. Kekecewaan ini kemudian berkembang menjadi gejolak sosial-politik, yang mencapai puncaknya pada tahun 1953. Saat itu, hampir seluruh wilayah Aceh melakukan perlawanan terhadap kebijakan pusat, dengan salah satu tuntutan utama mereka adalah diberikannya hak untuk mengatur urusan internal mereka sendiri secara lebih mandiri.⁵⁹

Pada tahun 1956, Pemerintah Pusat akhirnya mulai merespons aspirasi masyarakat Aceh dengan memberikan status otonomi kepada provinsi tersebut. Kebijakan ini diformalkan melalui Undang-Undang Nomor 24 Tahun 1956 tentang Pembentukan Daerah Otonom Provinsi Aceh

⁵⁹Nurdin and Ridwansyah, 110.

sekaligus mengubah ketentuan sebelumnya mengenai Provinsi Sumatera Utara. Meski secara hukum ini merupakan langkah positif, kenyataannya undang-undang tersebut belum mampu meredakan ketegangan yang terus berlangsung di Aceh. Konflik antara pusat dan daerah tetap berjalan tanpa penyelesaian yang tuntas.

Sebagai upaya lanjutan, pada tahun 1959, pemerintah mengirimkan misi khusus yang dipimpin oleh Wakil Perdana Menteri, dalam hal ini dikenal sebagai Misi Hardi. Misi tersebut menetapkan status Daerah Istimewa bagi Provinsi Aceh, dengan cakupan khusus pada tiga aspek penting: agama, adat istiadat, dan pendidikan. Penetapan ini dimaksudkan untuk memberi ruang lebih besar kepada Aceh dalam mengelola aspek-aspek khas kultural dan religiusnya. Namun, dalam praktiknya, status keistimewaan ini tidak berjalan sebagaimana yang diharapkan. Ketentuan dalam Keputusan Misi Hardi sering kali berbenturan dengan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah, yang menganut sistem pemerintahan sangat sentralistik. Akibatnya, keistimewaan yang telah dijanjikan, khususnya dalam bidang agama, adat, dan pendidikan, tidak dapat dijalankan secara optimal karena ruang geraknya sangat dibatasi oleh regulasi pusat.

Kekecewaan terhadap kebijakan pusat yang dianggap ingkar terhadap janji-janji otonomi kembali memunculkan perlawanan. Pada 4 Desember 1976, Hasan Tiro, murid sekaligus penerus perjuangan Daud Bereueh, mendeklarasikan berdirinya Gerakan Aceh Merdeka (GAM), yang menuntut pemisahan Aceh dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Ini menjadi awal dari babak panjang konflik bersenjata yang berlangsung selama puluhan tahun. Baru setelah terjadi ketegangan berkepanjangan dan berbagai upaya penyelesaian

konflik, Pemerintah Pusat kembali menawarkan pendekatan baru. Langkah ini diwujudkan melalui pengesahan Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Undang-undang ini mencantumkan terminologi “syariat Islam” secara eksplisit. Dalam Pasal 1 angka 9 disebutkan bahwa syariat Islam adalah “tuntutan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan.” Kendati demikian, implementasi syariat Islam dalam regulasi ini masih terkesan kaku dan terbatas. Meskipun istilahnya sudah disebutkan dalam ketentuan umum, penjabaran lebih lanjut dalam pasal-pasal berikutnya belum memberikan arahan atau instrumen hukum yang konkret mengenai bagaimana syariat Islam seharusnya diterapkan sesuai aspirasi masyarakat Aceh. Akibatnya, harapan besar masyarakat terhadap pemberlakuan syariat Islam belum sepenuhnya terwujud dalam bentuk hukum yang operasional dan efektif.⁶⁰

Pada tahun 2001, Pemerintah Pusat kembali memberikan tawaran politik kepada masyarakat Aceh, termasuk kepada kelompok sipil dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM), namun kali ini dalam kerangka hukum yang berbeda dari sebelumnya. Tawaran tersebut dituangkan dalam bentuk Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Undang-undang ini membawa sejumlah pembaruan dalam struktur kelembagaan dan istilah hukum dibandingkan dengan regulasi sebelumnya, yaitu Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999.

Salah satu perbedaan mencolok dalam Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 adalah kemunculan terminologi dan lembaga-lembaga baru yang bersifat khas Aceh. Beberapa

⁶⁰Nurdin and Ridwansyah, 111.

di antaranya mencakup pendirian lembaga Wali Nanggroe dan Tuha Nanggroe, pembentukan Mahkamah Syar'iyah, pengesahan Qanun sebagai bentuk legislasi provinsi, serta pengaturan Lambang Daerah. Keberadaan unsur-unsur ini mencerminkan upaya penguatan identitas lokal Aceh dalam sistem hukum nasional, sekaligus menjadi bagian dari pendekatan politik untuk meredam ketegangan dengan GAM. Fokus utama dalam kajian ini adalah mengamati eksistensi Qanun Aceh pada fase awal pembentukannya. Jika dicermati secara seksama, baik Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 maupun Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 belum secara eksplisit mengatur atau merumuskan ketentuan mengenai penerapan syariat Islam dalam bentuk pasal-pasal normatif yang konkret. Meskipun istilah "syariat Islam" disebut dalam ketentuan umum, pengaturannya belum dituangkan dalam teks hukum yang tegas dan bersifat operasional dalam kedua undang-undang tersebut.

Ketentuan mengenai qanun dan ruang lingkupnya baru dijelaskan secara lebih teknis dalam bagian penjelasan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001. Dalam penjelasan tersebut, dinyatakan bahwa Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam adalah bentuk peraturan daerah yang memiliki kekuatan khusus untuk dapat mengesampingkan peraturan perundang-undangan lain sepanjang mengikuti prinsip *lex specialis derogat lex generalis* yang berarti hukum yang bersifat khusus mengesampingkan hukum yang bersifat umum. Meski demikian, kewenangan pengujian materiil terhadap qanun tetap berada di tangan Mahkamah Agung, yang berfungsi sebagai lembaga peradilan tertinggi dalam sistem hukum nasional.⁶¹

⁶¹Nurdin and Ridwansyah, 112.

Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 ternyata tidak diterima oleh pihak Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Mereka menolak undang-undang tersebut secara tegas karena menilai bahwa substansi dan norma-norma yang terkandung di dalamnya belum menjawab akar persoalan konflik yang telah berlangsung lama di Aceh. Dalam pandangan GAM, kebijakan tersebut lebih merupakan kompromi politik dari pusat yang belum menyentuh kebutuhan dan aspirasi mendalam masyarakat Aceh. Penolakan ini menunjukkan bahwa hukum yang disusun oleh Pemerintah Pusat saat itu masih belum mampu mengakhiri konflik berkepanjangan yang telah menelan banyak korban dan meninggalkan luka sosial yang mendalam. Baru pada tahun 2005, tercetus momentum penting melalui dimulainya perundingan antara Pemerintah Indonesia dan pihak GAM. Dalam perundingan ini, kedua belah pihak menunjukkan sikap yang lebih terbuka. Pemerintah mulai menerima dan menyerap berbagai tuntutan serta aspirasi GAM, sementara di sisi lain, GAM mulai menunjukkan kesediaan untuk meninggalkan cita-cita politik kemerdekaan dan keterpisahan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Hasil dari proses dialog tersebut kemudian diformalkan dalam sebuah nota kesepahaman atau *Memorandum of Understanding (MoU) between the Government of the Republic of Indonesia and the Free Aceh Movement*, yang ditandatangani di Helsinki. MoU ini menjadi tonggak penting dalam rekonsiliasi politik antara Aceh dan Pemerintah Pusat. Salah satu produk hukum paling signifikan yang lahir dari kesepakatan tersebut adalah Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Undang-undang ini menjadi dasar legal baru yang memberikan otonomi luas bagi Aceh, termasuk dalam aspek legislasi berbasis syariat Islam, sistem pemerintahan lokal,

pengelolaan sumber daya alam, dan struktur kelembagaan khas daerah seperti Wali Nanggroe. Inilah titik balik yang menandai babak baru dalam hubungan antara Aceh dan Jakarta, serta menjadi dasar hukum yang lebih diterima oleh semua pihak yang selama ini berseteru.⁶²

Setelah penandatanganan nota kesepahaman damai (MoU) antara Pemerintah Republik Indonesia dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) pada 15 Agustus 2005 di Helsinki, Finlandia, pemerintah segera mengambil langkah konkret dengan menerbitkan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Undang-undang ini merupakan bentuk nyata dari komitmen politik Pemerintah Indonesia untuk menindaklanjuti isi perjanjian damai tersebut, sekaligus menjadi landasan hukum baru bagi penyelenggaraan otonomi khusus Aceh. Salah satu aspek utama dari otonomi yang diberikan kepada Aceh dalam undang-undang ini adalah kewenangan untuk menyelenggarakan penerapan syariat Islam secara menyeluruh (*kaffah*). Kewenangan ini tidak terbatas pada aspek ibadah personal semata, tetapi juga mencakup bidang pendidikan, muamalah (interaksi sosial-ekonomi), dakwah, syiar Islam, hukum keluarga (*ahwal al-syakhshiyah*), hukum perdata, dan bahkan hukum pidana.

Ketentuan mengenai pelaksanaan syariat Islam ini secara eksplisit tercantum dalam Pasal 125 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006. Pasal 125 ayat 1 menyatakan "*Syari'at Islam yang dilaksanakan di Aceh meliputi aqidah, syar'iyah dan akhlak*". Ayat (2) "*Syari'at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi ibadah, ahwal al-syakhshiyah (hukum keluarga), muamalah (hukum perdata), jinayah (hukum pidana), qadha' (peradilan), tarbiyah (pendidikan),*

⁶²Chairul Fahmi, 'Revitalisasi Penerapan Hukum Syariat Di Aceh', *Jurnal Tsaqafah* 8, no. 2 (2012): 297.

dakwah, syiar, dan pembelaan Islam". Ayat (3) "Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan syari'at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Qanun Aceh".

Dengan merujuk pada Pasal 125 ayat (3) Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006, dapat disimpulkan bahwa pelaksanaan syariat Islam di Aceh harus dituangkan secara konkret dalam bentuk Qanun. Ayat tersebut memberikan perintah normatif bahwa pengaturan teknis mengenai penerapan syariat Islam dilakukan melalui produk legislasi daerah, yakni Qanun Aceh. Artinya, qanun menjadi instrumen hukum utama untuk mewujudkan implementasi syariat Islam dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Aceh. Definisi resmi mengenai istilah Qanun dijelaskan dalam Pasal 1 angka 21 undang-undang yang sama, yaitu bahwa "*Qanun Aceh adalah peraturan perundang-undangan sejenis peraturan daerah provinsi yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh.*" Dengan demikian, qanun berfungsi seperti peraturan daerah provinsi, namun memiliki kedudukan dan kekhususan tersendiri dalam konteks Aceh, terutama karena menyangkut pelaksanaan syariat Islam yang tidak berlaku di provinsi lain di Indonesia. Dalam hal penerapan hukum Islam, terutama hukum pidana (jinayah), kedudukan qanun lebih istimewa lagi. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 241 ayat (4) Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006, yang menyatakan bahwa "*Qanun mengenai jinayah (hukum pidana) dikecualikan dari ketentuan ayat (1), ayat (2), dan ayat (3).*" Dengan pengecualian ini, Qanun Jinayah memiliki ruang legislasi yang lebih luas dan tidak tunduk sepenuhnya pada prosedur legislasi daerah umum sebagaimana berlaku dalam peraturan daerah lainnya. Dengan kata lain, dalam konteks syariat Islam, Qanun Aceh bukan sekadar bentuk lain dari peraturan daerah, melainkan

memiliki karakteristik hukum yang lebih khusus dan otonom. Hal ini mencerminkan pengakuan hukum nasional terhadap kekhususan Aceh dalam menjalankan sistem hukum Islam melalui jalur legislasi daerah yang diatur secara tersendiri.⁶³

Secara prinsipil, setiap Qanun Jinayah yang disusun dan diberlakukan di Aceh wajib merujuk pada prinsip-prinsip dasar penyelenggaraan pemerintahan sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 20, yang menyatakan bahwa pelaksanaan pemerintahan di Aceh, baik di tingkat provinsi maupun kabupaten/kota, harus berpedoman pada asas-asas umum pemerintahan. Asas-asas tersebut meliputi: a. asas ke-Islaman, b. asas kepastian hukum, c. asas kepentingan umum, d. asas tertib penyelenggaraan pemerintahan, e. asas keterbukaan, f. asas proporsionalitas, g. asas profesionalitas, h. asas akuntabilitas, i. asas efisiensi, j. asas efektivitas, dan k. asas kesetaraan.

Dari keseluruhan asas tersebut, asas ke-Islaman menempati posisi yang sangat penting dan menjadi ciri khas utama dari Qanun Aceh, khususnya dalam ranah hukum pidana (jinayah). Asas ini mengharuskan agar semua ketentuan dalam Qanun Jinayah merujuk dan berakar pada nilai-nilai serta norma hukum Islam, baik yang bersifat ijtihadiyah (hasil interpretasi ulama) maupun yang non-ijtihadiyah (bersumber langsung dari teks suci seperti Al-Qur'an dan Hadis). Dengan demikian, asas ke-Islaman menjadi pondasi normatif utama dalam proses legislasi Qanun Jinayah di Aceh. Sebagai pembanding dan penguat argumen, Alyasa Abubakar dan Syamsul Anwar

⁶³Al Yasa' Abubakar, 'Syariat Islam Di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Otonomi Khusus Di Bidang Hukum' (Sharia International Conference, Aceh, 2007), 13.

pernah menyusun hierarki norma hukum Islam yang relevan untuk dijadikan kerangka dalam penyusunan qanun. Menurut pemetaan tersebut, struktur norma hukum Islam terdiri atas tiga tingkatan. Pertama, prinsip-prinsip dasar atau nilai-nilai fundamental hukum Islam (*al-maqashid al-asasiyyah / al-qiyam al-asasiyyah*). Kedua, asas-asas umum atau kaidah-kaidah fikih (*al-usul al-kulliyah / al-qawa'id al-fiqhiyyah / an-nazariyyah al-fiqhiyyah*). Ketiga, ketentuan hukum yang bersifat teknis dan rinci (*al-ahkam al-far'iyyah / al-furu'*). Dengan memahami struktur ini, kehadiran Qanun Jinayah di Aceh dapat dilihat sebagai bentuk konkret penerapan hukum Islam yang tidak hanya sah secara konstitusional, tetapi juga memiliki legitimasi kuat secara syar'i. Asas ke-Islaman bukan hanya sekadar formalitas, melainkan peluang nyata untuk membangun sistem hukum pidana lokal yang berlandaskan nilai-nilai Islam secara menyeluruh dan konsisten. Namun demikian, agar Qanun Jinayah memiliki posisi yang kokoh dalam sistem hukum nasional, penting bagi penyusunannya untuk memperhatikan hierarki peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Dengan menyelaraskan prinsip-prinsip hukum Islam dengan kerangka hukum nasional, qanun akan memiliki legitimasi ganda, baik secara syariat maupun secara konstitusional.⁶⁴

C. Perda Syariah

Pertengahan tahun 1998 menjadi salah satu titik balik paling penting dalam sejarah modern Indonesia, sebuah periode yang membekas kuat dalam ingatan kolektif bangsa. Tanggal 21 Mei 1998 bukan sekadar pergantian pemimpin; hari itu menjadi simbol dimulainya perjalanan menuju harapan baru, yaitu tercapainya kehidupan yang lebih adil

⁶⁴Nurdin and Ridwansyah, 'Aceh, Qanun and National Law', 124–25.

dan sejahtera sebagaimana diimpikan oleh masyarakat luas. Mundurnya Presiden Soeharto dari tampuk kekuasaan menandai berakhirnya era Orde Baru dan membuka jalan bagi dimulainya Era Reformasi. Kejatuhan rezim yang selama lebih dari tiga dekade membatasi kebebasan sipil memberikan angin segar bagi tumbuhnya iklim demokrasi di tanah air. Momen itu menjadi awal dari perubahan menyeluruh dalam berbagai aspek kehidupan baik ekonomi, politik, sosial, maupun budaya. Meski demikian, peralihan dari Orde Baru ke masa reformasi tidak serta-merta menciptakan sistem demokratis yang matang. Proses transisi ini justru diwarnai ketidakpastian dan tarik-menarik kekuatan politik. Seperti dijelaskan oleh Guillermo O'Donnell dan Philippe C. Schmitter, transisi dari pemerintahan otoriter tidak menjamin secara otomatis lahirnya sebuah negara demokratis. Situasi ini umumnya ditandai oleh benturan antara dua kutub kekuatan: satu pihak adalah elemen dari rezim lama yang terpecah namun masih berupaya mempertahankan atau merebut kembali kekuasaan, dan pihak lainnya adalah kelompok-kelompok baru yang membawa gagasan reformasi. Dalam masa transisi seperti ini, berbagai aktor politik saling berebut pengaruh untuk menetapkan siapa yang berhak menentukan aturan main serta siapa yang layak menjadi pemain utama dalam tatanan politik yang sedang dibentuk.⁶⁵

Fase transisi pasca Orde Baru juga membuka ruang bagi munculnya liberalisasi dalam ranah politik keagamaan. Dalam konteks ini, prediksi William Liddle terbukti relevan, Liddle

⁶⁵Guillermo O'Donnell and Philippe C. Schmitter, *Transisi Menuju Demokrasi: Rangkaian Kemungkinan Dan Ketidakpastian* (Jakarta: LP3ES, 1993), 6–7; Muntoha, *Otonomi Daerah Dan Perkembangan "Peraturan Daerah Bernuansa Syariah"* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2010), 112.

pernah menyatakan bahwa dalam suasana politik yang lebih terbuka dan demokratis, akan muncul ekspresi keberagamaan Islam yang cenderung lebih skiptural atau formalistik. Fenomena ini, menurutnya, tidak terjadi secara kebetulan, melainkan didorong oleh setidaknya tiga faktor utama. Pertama, ajaran-ajaran yang dibawa oleh kelompok Islam skipturalis lebih mudah diterima oleh mayoritas umat Islam di Indonesia, terutama karena pendekatan mereka yang langsung merujuk pada teks-teks keagamaan. Kedua, munculnya peluang aliansi strategis antara kelompok-kelompok skipturalis dengan elemen-elemen sosial lain yang tengah berkembang, seperti organisasi kemasyarakatan atau gerakan keagamaan baru, menciptakan sinergi yang memperkuat posisi mereka di panggung politik. Ketiga, adanya dorongan kuat dari para politisi ambisius yang melihat potensi besar dalam menjadikan kelompok-kelompok tersebut sebagai basis massa politik, mendorong mereka untuk merangkul dan memanfaatkan kekuatan politik berbasis identitas keagamaan demi meraih dukungan dan kekuasaan.⁶⁶

Arskal Salim dan Azyumardi Azra mengidentifikasi setidaknya empat gejala utama yang menunjukkan menguatnya ekspresi Islam yang bersifat formalistik dalam konteks politik dan sosial Indonesia saat ini. Pertama, munculnya sejumlah partai politik berbasis Islam yang secara terbuka menjadikan Islam sebagai dasar ideologis mereka, menggantikan Pancasila sebagai asas partai. Contohnya, Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB) secara konsisten

⁶⁶William Liddle, 'Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran Dan Aksi Politik Islam Di Indonesia Masa Orde Baru', *Dalam Mark R. Woodwar (Ed), Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia, Mizan, Bandung, 1999.*

mendorong amandemen terhadap Pasal 29 UUD 1945 agar dimasukkan kembali “tujuh kata” yang sempat dicoret, yaitu frasa “dengan kewajiban melaksanakan Syariat Islam bagi pemeluknya.” Usulan ini bertujuan menjadikan syariat Islam sebagai landasan konstitusional dalam sistem hukum nasional, sehingga dapat diberlakukan secara formal bagi umat Islam di Indonesia. Kedua, berkembangnya aspirasi dari sejumlah daerah tertentu yang mendorong formalisasi syariat Islam, terutama sebagai implikasi dari kebijakan otonomi khusus, seperti yang diberikan kepada Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Aspirasi ini mendorong lahirnya regulasi-regulasi lokal yang bernuansa syariah dalam berbagai sektor kehidupan masyarakat. Ketiga, kemunculan organisasi-organisasi Islam yang dicap berhaluan keras, seperti Laskar Jihad, Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia, dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Kelompok-kelompok ini aktif menyuarakan dan mendesakkan penerapan syariat Islam dalam kerangka demokrasi yang sedang berkembang, meskipun metode yang mereka gunakan sering kali kontroversial dan menimbulkan ketegangan sosial. Keempat, meningkatnya konsumsi serta pengaruh media dan publikasi berorientasi Islam, seperti majalah Sabili, yang secara eksplisit mendukung agenda formalisasi syariat Islam. Media semacam ini memainkan peran penting dalam menyebarkan narasi keislaman yang mendukung penerapan hukum Islam secara institusional di tengah masyarakat yang semakin terpapar pada dinamika politik identitas.⁶⁷

Fenomena kedua yang telah disebut sebelumnya tidak bisa dilepaskan dari konteks pelaksanaan kebijakan Otonomi

⁶⁷ Arskal Salim and Azyumardi Azra, ‘Negara Dan Syariat Dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia’, Dalam Burhanuddin (Ed.), *Syariat Islam Pandangan Muslim Liberal*, Jakarta, 2003.

Daerah yang muncul sebagai respons terhadap ketimpangan hubungan antara pusat dan daerah selama masa Orde Baru. Kala itu, banyak daerah merasa dipinggirkan oleh pemerintah pusat, baik dalam hal perhatian politik maupun pembagian sumber daya ekonomi. Pendapatan yang dihasilkan daerah sering kali tidak kembali dalam bentuk pembangunan lokal yang proporsional, karena sebagian besar dana justru terserap oleh pusat di Jakarta. Reformasi membawa angin segar bagi daerah-daerah dalam kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia. Harapan akan perubahan nasib dan peningkatan kesejahteraan mendorong tuntutan agar daerah diberi porsi kekuasaan yang lebih besar dalam mengatur urusannya sendiri. Dalam kerangka inilah Otonomi Daerah diterapkan sebagai kebijakan strategis pemerintah untuk mendistribusikan kewenangan antara pusat dan daerah. Melalui kebijakan ini, pemerintah daerah memperoleh hak untuk mengelola dan mengurus berbagai urusan domestik, kecuali yang menyangkut urusan strategis nasional seperti politik luar negeri, pertahanan dan keamanan, sistem hukum nasional, keuangan negara (moneter dan fiskal), serta urusan agama. Penerapan otonomi daerah secara formal dimulai dengan berlakunya Undang-Undang No. 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah sejak 1 Januari 2001. Undang-undang ini kemudian disempurnakan melalui Undang-Undang No. 32 Tahun 2004. Sejak saat itu, daerah-daerah baik di tingkat provinsi maupun kabupaten/kota diberi keleluasaan yang sangat luas untuk mengelola wilayah mereka masing-masing sesuai kebutuhan dan prioritas lokal. Kesempatan besar ini ditafsirkan secara beragam oleh masing-masing daerah, salah satunya melalui pembuatan Peraturan Daerah (Perda) yang mencerminkan nilai-nilai dan karakteristik budaya lokal. Di sejumlah wilayah, termasuk

Kalimantan Selatan, muncul kecenderungan untuk merancang Perda yang berfokus pada aspek keagamaan masyarakat. Perda semacam ini sering kali disebut sebagai Perda Syariat Islam atau Perda Berbasis Syariah. Contohnya, ada regulasi yang mewajibkan anak usia sekolah dasar (SD/MI) untuk khatam Al-Qur'an, Perda yang mengatur pelaksanaan ibadah di bulan Ramadhan, hingga Perda tentang pelaksanaan kegiatan khusus di hari Jumat. Peraturan-peraturan ini dimaksudkan untuk melestarikan nilai-nilai religius yang dianggap khas dan melekat pada identitas lokal, sekaligus menjadi bagian dari strategi pelestarian budaya daerah di era otonomi yang kompetitif.⁶⁸

Secara umum, istilah Perda syariah atau Perda berbasis syariah merujuk pada peraturan daerah yang merujuk atau bersumber pada prinsip-prinsip hukum Islam, baik dalam bentuk ketentuan tekstual maupun substansi nilai ajarannya. Peraturan semacam ini biasanya lahir dari aspirasi masyarakat lokal yang menginginkan nilai-nilai Islam diterapkan dalam tatanan hukum daerah. Perda berbasis syariah dipandang sebagai bentuk ekspresi otonomi daerah dalam merespons kebutuhan hukum masyarakatnya. Karena setiap daerah memiliki karakteristik sosial dan budaya yang berbeda, maka mereka pun memiliki kewenangan untuk merumuskan regulasi yang sesuai dengan nilai dan kebutuhan lokal, selama tidak bertentangan dengan hukum nasional. Selain itu, munculnya perda berbasis syariah juga tidak lepas dari kritik terhadap sistem hukum nasional yang dianggap belum sepenuhnya mampu menjamin keadilan substantif di masyarakat. Dalam

⁶⁸Hayatun Na'imah and Bahjatul Mardhiah, 'Perda Berbasis Syari'ah Dan Hubungan Negara-Agama Dalam Perspektif Pancasila', *Mazahib* 15, no. 2 (31 January 2017): 161–62, <https://doi.org/10.21093/mj.v15i2.623>.

konteks ini, hukum Islam diposisikan sebagai alternatif yang diyakini dapat menawarkan solusi atas berbagai kekurangan yang selama ini melekat pada kebijakan hukum formal. Oleh karena itu, penerapan hukum Islam melalui perda syariah dianggap sah-sah saja sepanjang dilakukan dalam koridor hukum dan konstitusi yang berlaku.⁶⁹

Peraturan daerah (Perda) yang berlandaskan nilai-nilai syariah umumnya dapat dibagi ke dalam tiga kategori utama. Pertama, aturan yang bertujuan menjaga ketertiban sosial, misalnya larangan terhadap praktik prostitusi serta pembatasan peredaran dan konsumsi minuman beralkohol. Kedua, regulasi yang berkaitan dengan kewajiban serta pembinaan keterampilan keagamaan, seperti kewajiban membayar zakat dan kemampuan membaca serta menulis Al-Qur'an. Ketiga, peraturan yang menekankan pada aspek simbolik keagamaan, contohnya imbauan atau kewajiban mengenakan pakaian yang sesuai dengan busana Muslim.⁷⁰

Beberapa contoh Perda Syariah yang saat ini ada di Indonesia seperti Perda Kota Malang No 8 Tahun 2005 Tentang Larangan Pelacuran, Perda Kabupaten Pasaman Barat No. 27 Tahun 2007 Tentang Berpakaian Muslim dan Musliamah bagi Pelajar, Mahasiswa dan Karyawan, Perda Provinsi Sumatera Barat No. 3 Tahun 2007 Tentang Pendidikan Al-Qur'an, Perda Kabupaten Kepulauan Meranti No. 5 Tahun 2015 Tentang Zakat, dan lain-lain.⁷¹

⁶⁹Na'imah and Mardhiah, 154.

⁷⁰Arskal Salim, 'Perda Berbasis Agama Dan Perlindungan Konstitusional Penegakan HAM', *Jurnal Perempuan* 60 (2008): 111.

⁷¹Cholida Hanum, 'Analisis Yuridis Terhadap Asas-Asas Pembentukan Dan Asas-Asas Materi Muatan Peraturan Daerah: Kajian Perda Syariah Di Indonesia', IN RIGHT: *Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia* 7, no. 1 (2017).

BAB VI

KHI DAN KHES DI INDONESIA

A. Pendahuluan

Sistem hukum di Indonesia bersifat plural dan mengenal berbagai sumber, termasuk norma-norma yang berasal dari nilai-nilai agama. Dalam konteks hukum keluarga dan ekonomi syariah, dua dokumen normatif yang memiliki peran signifikan adalah Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). Keduanya disusun sebagai respons terhadap kebutuhan masyarakat Muslim akan kepastian hukum, sekaligus sebagai upaya untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip keislaman ke dalam sistem hukum nasional tanpa harus melalui proses legislasi formal.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) diberlakukan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991. KHI berfungsi sebagai pedoman utama dalam lingkungan Peradilan Agama untuk menangani perkara-perkara yang berkaitan dengan hukum keluarga, seperti perkawinan, kewarisan, dan wakaf. KHI menyusun ulang prinsip-prinsip fikih dalam bentuk sistematis dan normatif yang dapat dioperasikan dalam praktik peradilan, sekaligus menjawab kebutuhan kodifikasi hukum Islam di Indonesia.

Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) disusun dan diimplementasikan pada tahun 2008 sebagai instrumen hukum tambahan yang memperluas cakupan peradilan agama ke

bidang ekonomi. KHES mengatur berbagai aspek ekonomi dan keuangan syariah, termasuk perbankan, pembiayaan, akad, dan transaksi komersial lainnya yang berlandaskan prinsip Islam. Kehadiran KHES mencerminkan perkembangan sektor ekonomi syariah yang pesat di Indonesia dan kebutuhan akan norma hukum yang relevan untuk mengaturnya secara sah.

Meskipun baik KHI maupun KHES tidak memiliki kedudukan sebagai undang-undang dalam struktur hierarki peraturan perundang-undangan nasional, keduanya memiliki kekuatan mengikat dalam praktik peradilan agama. Hal ini terjadi karena keduanya diterima sebagai rujukan resmi oleh lembaga peradilan dan diakui secara fungsional dalam proses penegakan hukum.

Bab ini akan mengulas secara komprehensif latar belakang historis penyusunan KHI dan KHES, kedudukan yuridisnya dalam sistem hukum Indonesia, struktur isi masing-masing dokumen, serta implementasinya dalam praktik peradilan. Kajian ini juga menyoroti sejumlah kritik dan diskursus mengenai status normatif serta fleksibilitas hukum dalam menghadapi dinamika masyarakat Muslim modern di Indonesia.

B. Kompilasi Hukum Islam

Sejak awal berdirinya Peradilan Agama di Indonesia, para hakim menghadapi kendala serius berupa ketiadaan buku pedoman standar yang dapat dijadikan acuan bersama. Akibatnya, dalam praktik peradilan, perkara dengan pokok masalah yang serupa bisa menghasilkan putusan yang berbeda tergantung pada hakim yang menanganinya. Situasi ini menimbulkan persoalan serius dalam hal kepastian hukum, karena tidak ada keseragaman dalam penerapan prinsip-

prinsip hukum Islam di lingkungan peradilan. Menyadari urgensi tersebut, pada tahun 1985 pemerintah mengambil langkah strategis dengan menggagas proyek penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Inisiatif ini dikukuhkan melalui penerbitan Surat Keputusan Bersama (SKB) antara Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama, yang dilaksanakan di Yogyakarta. Tujuan utama dari proyek ini adalah untuk menyusun rancangan buku hukum Islam yang dapat dijadikan pedoman dalam perkara-perkara yang lazim ditangani oleh Peradilan Agama, khususnya dalam bidang hukum perkawinan, pembagian warisan, serta pengelolaan wakaf, sedekah, dan infak.⁷²

Penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan inisiatif dari otoritas negara, khususnya Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama, yang ditindaklanjuti melalui penerbitan Surat Keputusan Bersama. Proses ini tidak hanya bersifat administratif, tetapi juga melibatkan para ulama dari berbagai latar belakang sebagai bentuk legitimasi keagamaan. KHI disusun melalui serangkaian lokakarya nasional yang mempertemukan tokoh-tokoh ulama dari berbagai organisasi dan mazhab Islam di Indonesia. Dari proses tersebut, lahirlah sebuah konsensus atau *ijma'* nasional yang mencerminkan kesepakatan kolektif para ulama terhadap substansi hukum yang dirumuskan. Konsensus ini kemudian mendapatkan pengesahan formal dari pemerintah, sehingga menjadikan KHI sebagai dokumen hukum yang diakui secara sah dalam sistem hukum nasional, khususnya sebagai pedoman dalam praktik hukum Islam di lingkungan Peradilan Agama.⁷³

⁷²AM Mufti, 'Pembaharuan Hukum Dalam Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia', *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 7, no. 1 (2016): 73.

⁷³Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*

Penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI) dapat dilihat sebagai langkah penting dalam proses transformasi hukum Islam dari bentuk tradisional yang tidak tertulis menjadi dokumen hukum resmi dalam format peraturan perundang-undangan. Proses ini berlangsung melalui dua tahap utama. Tahap pertama adalah pengumpulan bahan-bahan dasar yang menjadi fondasi penyusunan. Bahan ini dihimpun dari beragam sumber, baik yang bersifat tertulis seperti kitab-kitab fiqh dan dokumen hukum, maupun yang tidak tertulis seperti praktik dan kebiasaan hukum dalam masyarakat Islam. Tahap kedua adalah perumusan naskah, yang dilakukan dengan berpedoman pada dua hal utama: peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, serta sumber-sumber utama hukum Islam, yakni Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam hal ini, perhatian khusus diberikan pada ayat-ayat atau hadis-hadis yang memiliki relevansi langsung dengan materi yang dibahas dalam KHI. Secara substansial, KHI disusun dengan merujuk pada nilai-nilai hukum Islam yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Namun dalam tataran formal, penyusunannya juga mempertimbangkan hierarki hukum nasional, sehingga tetap selaras dengan sistem hukum yang berlaku di Indonesia.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) memiliki dasar hukum yang kuat dalam sistem perundang-undangan Indonesia, yakni melalui Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 yang ditetapkan pada tanggal 10 Juni 1991. Menurut pandangan ahli hukum Ismail Suny, keberadaan Inpres ini sah dan dapat dibenarkan secara konstitusional, terutama karena dalam persoalan hukum keluarga seperti perkawinan, warisan, dan wakaf, hukum Islam memang telah diakui sebagai hukum yang

(Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 8.

berlaku bagi umat Islam di Indonesia. Lebih lanjut, Ismail Suny berpendapat bahwa karena hukum materiil di bidang-bidang tersebut adalah hukum Islam, maka keberadaannya dapat ditegaskan melalui Keputusan Presiden atau Instruksi Presiden. Pendapat ini tidak berdiri sendiri, melainkan didasarkan pada landasan akademik, salah satunya melalui disertasi A. Hamid S. Attamimi yang membahas tentang peran dan kewenangan Presiden dalam pembentukan norma hukum di Indonesia. Ismail Suny juga menegaskan bahwa baik Keputusan Presiden maupun Instruksi Presiden secara yuridis memiliki kedudukan hukum yang setara, karena keduanya bersumber dari kewenangan konstitusional Presiden sebagaimana diatur dalam Pasal 4 Ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945, yaitu bahwa Presiden memegang kekuasaan pemerintahan negara. Oleh sebab itu, ketika membicarakan legalitas dan posisi KHI dalam sistem hukum nasional, tidak bisa dilepaskan dari keberadaan dan dasar hukum yang diberikan oleh Instruksi Presiden tersebut.⁷⁴

Instruksi Presiden ini ditujukan kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam yang sudah disepakati tersebut. Kemudian lebih lanjut yang menjadi dasar dan landasan dari Kompilasi ini adalah Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia tanggal 22 Juli 1991 No. 154 Tahun 1991 tentang pelaksana Instruksi Presiden Republik Indonesia No. 1 Tahun 1991. konsideran keputusan ini menyebutkan:

- a. Bahwa Instruksi Presiden Indonesia No. 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 memerintahkan kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan masyarakat

⁷⁴Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: CV. Akademika Pressindo, 2001), 53.

- yang memerlukannya;
- b. Bahwa penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam tersebut perlu dilaksanakan dengan sebaik-baiknya dan dengan penuh tanggung jawab;
 - c. Bahwa oleh karena itu, perlu dikeluarkan Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia tentang pelaksanaan Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991.⁷⁵

Kompilasi Hukum Islam (KHI) terbagi menjadi tiga buku utama yang masing-masing mengatur bidang hukum tertentu. Buku I membahas tentang hukum perkawinan (munakahat), Buku II mengatur mengenai kewarisan (faraidh), dan Buku III membahas perwakafan. Pembagian ini bertujuan untuk mengelompokkan materi hukum berdasarkan kategori tematiknya, bukan untuk menunjukkan perbedaan tingkat kepentingan antara satu bidang dengan bidang lainnya.

Secara struktural, setiap buku dalam KHI disusun secara sistematis ke dalam bab-bab dan bagian-bagian tertentu, yang selanjutnya dijabarkan ke dalam pasal-pasal hukum. Secara keseluruhan, KHI terdiri atas 229 pasal, yang jumlahnya tersebar tidak merata pada masing-masing buku. Buku yang paling banyak memuat pasal adalah Buku I tentang hukum perkawinan, yang mencakup Pasal 1 hingga Pasal 170. Selanjutnya, hukum kewarisan diatur dari Pasal 171 hingga Pasal 193, kemudian dilanjutkan dengan ketentuan tentang wasiat (Pasal 194–209), dan hibah (Pasal 210–214). Sementara itu, hukum perwakafan diatur dalam bagian yang paling singkat, yaitu dari Pasal 215 hingga Pasal 227. Selain itu, KHI juga mencantumkan satu pasal tentang ketentuan peralihan dan satu pasal tentang ketentuan penutup. Perbedaan jumlah

⁷⁵Abdurrahman, 55–56.

pasal dalam masing-masing bagian ini bukan disebabkan oleh luas atau sempitnya cakupan materi, melainkan lebih kepada tingkat perincian pengaturannya. Hukum perkawinan, misalnya, mendapat porsi lebih besar karena sudah digarap secara rinci hingga ke aspek teknis, sebagian besar mengacu pada struktur yang sudah ada dalam peraturan perundang-undangan tentang perkawinan. Sebaliknya, bagian kewarisan tidak dikembangkan secara detail dan hanya diuraikan secara umum, karena sebelumnya belum pernah dikelola atau dirumuskan dalam bentuk hukum positif secara komprehensif.⁷⁶

C. Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah

Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) lahir sebagai respons terhadap perubahan penting dalam sistem peradilan agama di Indonesia, yang ditandai dengan diterbitkannya Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006. Undang-undang ini merupakan revisi dari Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang membawa perluasan signifikan terhadap kewenangan lembaga tersebut. Perubahan ini mencerminkan upaya adaptasi terhadap dinamika masyarakat dan kebutuhan umat Islam yang semakin kompleks, khususnya dalam aspek hukum. Dengan adanya perluasan tersebut, Peradilan Agama tidak lagi terbatas pada penyelesaian perkara-perkara tradisional seperti perkawinan, warisan, wasiat, hibah, wakaf, dan sedekah. Kini, cakupan kewenangannya meluas hingga mencakup permohonan adopsi anak, sengketa yang berkaitan dengan zakat dan infaq, serta perselisihan mengenai hak milik dan perkara perdata lainnya antara sesama pemeluk

⁷⁶Edi Gunawan, 'Eksistensi Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia', *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 8, no. 1 (2016): 11–12.

Islam. Yang paling menonjol dari perubahan ini adalah dimasukkannya aspek ekonomi syariah sebagai ranah baru yang berada dalam yurisdiksi Peradilan Agama. Inilah yang kemudian menjadi dasar dan alasan kuat bagi penyusunan serta diberlakukannya KHES sebagai pedoman hukum di bidang ekonomi syariah di Indonesia.⁷⁷

Dalam Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan ekonomi syariah adalah perbuatan atau kegiatan usaha yang dilaksanakan menurut prinsip syariah, antara lain meliputi: Bank syariah; Lembaga keuangan mikro syariah; Asuransi syariah; Reasuransi syariah; Reksadana syariah; Obligasi dan surat berharga berjangka menengah syariah; Sekuritas syariah; Pembiayaan syariah; Pegadaian syariah; Dana pensiun lembaga keuangan syariah; dan Bisnis syariah.⁷⁸

Setelah diberlakukannya Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006, kebutuhan akan sumber hukum yang dapat dijadikan acuan dalam praktik peradilan di bidang ekonomi syariah menjadi sangat mendesak. Perluasan kewenangan Peradilan Agama ke ranah ekonomi syariah memunculkan tantangan baru berupa ketiadaan regulasi teknis yang secara khusus mengatur persoalan ekonomi Islam. Dalam konteks ini, kehadiran KHES menjadi jawaban atas kekosongan hukum yang sebelumnya dirasakan oleh para hakim di lingkungan Peradilan Agama. Dengan tersusunnya KHES, maka tidak ada

⁷⁷Nashihul Ibad Elhas, ‘Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) Dalam Tinjauan Umum Hukum Islam’, *Al-Tsaman: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Islam* 2, no. 1 (2020): 64–65.

⁷⁸Pemerintah Republik Indonesia, ‘Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama’, 2006.

lagi alasan yang dapat dibenarkan bagi hakim untuk menolak atau menghindari penanganan perkara ekonomi syariah, hanya karena belum tersedia peraturan yang mengaturnya secara eksplisit. KHAS memberikan landasan hukum praktis sekaligus legitimasi normatif bagi hakim dalam memutus perkara yang terkait dengan transaksi dan sengketa ekonomi berdasarkan prinsip-prinsip syariah Islam.

Setelah proses penyusunan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHAS) rampung, dokumen final tersebut kemudian disampaikan secara resmi kepada Ketua Mahkamah Agung Republik Indonesia. Langkah ini menjadi penting sebagai dasar formal untuk mendorong penerapannya di lingkungan Peradilan Agama. Agar KHAS memiliki kekuatan sebagai pedoman hukum yang sah dalam menangani perkara ekonomi syariah, Ketua Mahkamah Agung menetapkan Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) Nomor 02 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah. PERMA ini memberikan legitimasi hukum bagi para hakim peradilan agama dalam memeriksa, mengadili, dan menyelesaikan sengketa yang terkait dengan ekonomi berbasis syariah. Peluncuran perdana PERMA Nomor 02 Tahun 2008 dilakukan secara resmi pada agenda Rapat Kerja Nasional (RAKERNAS) Mahkamah Agung bersama para Ketua dan Panitera/Sekretaris Pengadilan Tingkat Banding maupun Tingkat Pertama dari seluruh lingkungan peradilan di Indonesia. Acara penting ini berlangsung di Jakarta pada bulan Agustus 2008 dan menjadi tonggak penting dalam integrasi ekonomi syariah ke dalam sistem peradilan nasional.⁷⁹

Secara umum, Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHAS) merupakan acuan hukum praktis yang digunakan

⁷⁹Elhas, 'Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHAS) Dalam Tinjauan Umum Hukum Islam', 65–66.

oleh Peradilan Agama dalam menangani berbagai perkara yang berkaitan dengan ekonomi syariah. Dokumen ini disusun secara sistematis dan terdiri dari empat bagian utama. Buku I membahas tentang subyek hukum serta harta (amwal); Buku II mengulas berbagai bentuk akad atau perjanjian dalam transaksi ekonomi; Buku III mencakup ketentuan mengenai zakat dan hibah; sementara Buku IV membahas prinsip-prinsip akuntansi berbasis syariah.

Dalam hal sumber hukum, KHEs berlandaskan pada rujukan klasik dalam hukum Islam. Secara umum, sumber hukum Islam terbagi menjadi dua kategori besar. Pertama, sumber-sumber hukum yang telah disepakati oleh para ulama (*masâdir al-ahkâm al-muttafaq 'alaiha*), yang dikenal sebagai sumber utama, yaitu al-Qur'an, Sunnah (hadis), Ijma' (kesepakatan ulama), dan Qiyas (analogi hukum). Kedua, sumber-sumber hukum yang masih menjadi perdebatan di kalangan ahli fikih (masâdir al-ahkâm al-mukhtalaf fiha). Kelompok ini mencakup metode-metode seperti *Istihsân* (preferensi yurisprudensial), *Istislâh* atau *al-Maslalah al-Mursalah* (pertimbangan kemaslahatan), '*Urf* (kebiasaan masyarakat), *Istishâb* (presumsi kelangsungan hukum), pendapat Sahabat Nabi, hukum umat terdahulu (*Syar'u man qablana*), dan lain sebagainya.⁸⁰

Menurut A. Djazuli, KHEs disusun sebagai sebuah kompilasi hukum yang menggabungkan berbagai sumber hukum, baik yang berasal dari ajaran syariah, pemikiran fiqh klasik, maupun peraturan perundang-undangan (qanun) yang relevan. Salah satu referensi penting dalam penyusunan KHEs adalah Majallatu al-Ahkam al-Adliyah, yakni kitab hukum perdata yang disusun pada masa pemerintahan Turki Usmani. Kitab tersebut kemudian diadaptasi agar sesuai

⁸⁰Elhas, 63.

dengan perkembangan zaman, semangat modernitas, dan konteks sosial hukum di Indonesia. Langkah kontekstualisasi ini dipandang penting dan wajar dalam hukum Islam. Fiqh, sebagai hasil ijtihad manusia terhadap sumber-sumber syariah, memiliki karakter yang dinamis dan dapat mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan waktu, perubahan tempat, kondisi sosial, niat pelaku, serta adat atau kebiasaan masyarakat. Oleh karena itu, penyusunan KHES tidak sekadar mengadopsi sumber klasik, tetapi juga mengintegrasikannya ke dalam kerangka hukum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat Muslim Indonesia.⁸¹

⁸¹A Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Jakarta: Prenada Media, 2019).

BAB VII

FATWA DI INDONESIA

A. Pendahuluan

Fatwa memiliki kedudukan penting dalam tradisi hukum Islam sebagai respons terhadap persoalan-persoalan baru yang tidak secara eksplisit diatur dalam teks-teks syariat. Sebagai hasil ijtihad, fatwa berfungsi memberikan panduan hukum yang bersifat normatif bagi umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan, baik yang bersifat ibadah maupun muamalah. Meskipun fatwa tidak bersifat mengikat secara yuridis seperti undang-undang, ia tetap memiliki pengaruh yang signifikan dalam kehidupan sosial dan kelembagaan umat Muslim.

Di Indonesia, peran fatwa mengalami perkembangan yang menonjol, tidak hanya sebagai rujukan moral dan keagamaan, tetapi juga sebagai dasar dalam praktik kelembagaan, khususnya dalam sektor ekonomi syariah. Perkembangan ini semakin menguat dengan kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI), terutama melalui Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI), yang secara khusus bertugas mengeluarkan fatwa-fatwa terkait kegiatan ekonomi dan keuangan syariah. .

Bab ini mengkaji dua aspek utama: (1) pengertian dan fungsi fatwa dalam perspektif fikih klasik dan kontemporer; dan (2) posisi fatwa dalam struktur hukum Indonesia, termasuk status yuridisnya dalam kaitannya dengan hukum ekonomi syariah di Indonesia.

B. Definisi Fatwa

Secara etimologis, istilah fatwa berasal dari bahasa Arab, tepatnya dari akar kata *fata* yang secara harfiah berarti “masa muda.” Dalam pengertian lughawi (bahasa), al-fatwa adalah bentuk isim masdar dari kata kerja *afta*, dengan bentuk jamak *fatawa*. Dalam pengucapannya, kata ini bisa dibaca *fatawa* (dengan harakat fathah pada huruf waw) atau *fatawi* (dengan harakat kasrah pada waw), tergantung kaidah penggunaan. Kata ini berasal dari rangkaian verba *fata–yaftu–fatawa*, yang dalam konteks makna dasarnya juga merujuk pada sifat dermawan atau pemurah, mencerminkan seseorang yang memberikan sesuatu, dalam hal ini adalah “pemberian jawaban” atas persoalan hukum atau agama.⁸²

Yusuf al-Qardhawi mendefinisikan fatwa sebagai penjelasan atau ketetapan hukum syariat terhadap suatu persoalan, yang disampaikan sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan, baik oleh individu yang jelas identitasnya maupun oleh pihak yang tidak diketahui secara spesifik. Pertanyaan tersebut bisa datang dari orang perorangan maupun kelompok, dan fatwa tetap berlaku sebagai respons terhadap kebutuhan hukum tersebut.⁸³ Sementara itu, menurut Zamakhsari dalam karyanya *al-Kasyaf*, fatwa dipahami sebagai bentuk penjabaran hukum syariat atas suatu isu, yang juga merupakan tanggapan atas pertanyaan yang mungkin diajukan oleh individu tertentu ataupun oleh masyarakat secara umum. Artinya, fatwa dapat berfungsi untuk menjawab kepentingan

⁸²Lois Mal'uf, *Al-Munjid Fi al-Lughah* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 569.

⁸³Yusuf al-Qardhawi, *Al-Fatwa Bain al-Indibad Aw al-Tasayyub* (Mesir: Makatabah Wahbah, 1997), 5.

hukum personal sekaligus kebutuhan kolektif masyarakat.⁸⁴ Dari perspektif akademisi Barat, seperti Joseph Schacht, fatwa diartikan sebagai “*formal legal opinion*” atau opini hukum formal, yang menggambarkan fungsi fatwa sebagai pandangan hukum resmi dalam kerangka hukum Islam, meskipun tidak bersifat mengikat secara yuridis.⁸⁵

Berdasarkan uraian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa fatwa merupakan bentuk penjelasan hukum yang diberikan oleh seorang mufti sebagai respons atas pertanyaan mengenai hukum syariah. Pertanyaan ini bisa berasal dari individu maupun kelompok, dan tujuannya bisa bersifat personal maupun untuk kepentingan masyarakat umum. Fatwa bisa disampaikan secara lisan atau tertulis, namun secara hukum tidak bersifat mengikat seperti putusan pengadilan. Meskipun demikian, terdapat tiga karakteristik utama yang melekat dalam konsep fatwa. Pertama, fatwa adalah usaha sistematis untuk memberikan jawaban atas persoalan hukum yang diajukan. Kedua, isi fatwa didasarkan pada proses ijtihad, yaitu penalaran hukum yang bersumber dari teks-teks syariat. Ketiga, fatwa hanya dapat dikeluarkan oleh orang atau lembaga yang memiliki otoritas dan kompetensi dalam bidang hukum Islam yang menjadi pokok pertanyaan.

C. Kedudukan Fatwa DSN-MUI dalam Hukum di Indonesia

Secara historis, awalnya aktivitas ekonomi berbasis syariah di Indonesia masih terbatas pada sektor perbankan. Namun, seiring waktu, cakupannya semakin meluas mencakup bidang

⁸⁴al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasyaf, An Haqaiq al-Tanzil Wa Uyun al-Aqawil Fi Wujuh al-Tanwil* (Mesir: Musytofa al-Babi al-Halabi, n.d.), 367.

⁸⁵Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1965), 74.

lain seperti asuransi, pasar modal, dan lembaga pembiayaan. Perkembangan pesat ini mencerminkan meningkatnya kebutuhan masyarakat terhadap sistem ekonomi yang selaras dengan prinsip-prinsip syariah. Fenomena ini menjadi latar belakang lahirnya berbagai fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Fatwa-fatwa tersebut hadir sebagai respons atas dinamika dan kompleksitas kegiatan ekonomi syariah yang terus berkembang. Lebih dari sekadar pedoman keagamaan, fatwa DSN-MUI telah memberi pengaruh nyata terhadap arah perkembangan sistem ekonomi nasional, bahkan turut memengaruhi konstruksi sistem hukum di Indonesia, khususnya dalam ranah ekonomi dan keuangan.⁸⁶

Momentum penting dalam aktualisasi ekonomi syariah di Indonesia ditandai dengan berdirinya Bank Muamalat Indonesia pada tahun 1992 sebagai perbankan syariah pertama di tanah air. Kemudian, pada tahun 1997, sistem pasar modal syariah mulai diperkenalkan dan dikembangkan. Kedua peristiwa ini menjadi tonggak awal berkembangnya institusi-institusi keuangan yang berbasis prinsip syariah. Seiring dengan pertumbuhan tersebut, para pelaku ekonomi syariah mulai merasakan kebutuhan akan adanya lembaga khusus yang dapat mengeluarkan fatwa sebagai rujukan dalam menjawab berbagai persoalan yang muncul dalam praktik ekonomi syariah. Lembaga fatwa ini dibutuhkan untuk menyediakan dasar hukum yang jelas dan sah bagi operasional lembaga-lembaga keuangan syariah. Dalam perkembangannya, lembaga ini diharapkan memiliki kewenangan resmi untuk merumuskan fatwa-fatwa yang menjadi acuan normatif dalam

⁸⁶M. Atho Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Social Historical Approach* (Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia, 2003), 93.

menjalankan aktivitas ekonomi yang sesuai syariah.⁸⁷

Latar belakang perlunya pembentukan lembaga fatwa di bidang ekonomi syariah mulai mendapatkan perhatian serius dalam Lokakarya Ulama tentang Reksa Dana Syariah yang diselenggarakan pada 29–30 Juli 1997. Dalam forum tersebut, dibahas pandangan syariah terhadap instrumen reksa dana, sekaligus mencuat kebutuhan praktis akan lembaga otoritatif yang dapat memberikan kepastian hukum syariah dalam praktik ekonomi modern. Salah satu hasil utama dari lokakarya tersebut adalah rekomendasi untuk mendirikan lembaga khusus sebagai wadah yang dapat menjawab kebutuhan para pelaku ekonomi syariah. Menindaklanjuti rekomendasi tersebut, Majelis Ulama Indonesia (MUI) secara resmi membentuk Dewan Syariah Nasional (DSN) pada 10 Februari 1999 melalui Surat Keputusan Nomor Kep-754/MUI/II/1999. DSN didirikan sebagai bagian integral dari MUI, dengan tujuan untuk merespons perkembangan ekonomi dan keuangan syariah di Indonesia, mendorong penerapan nilai-nilai Islam dalam aktivitas ekonomi, serta menangani berbagai persoalan yang berkaitan dengan operasional Lembaga Keuangan Syariah (LKS). Keanggotaan DSN terdiri dari para ulama, praktisi ekonomi, dan pakar di bidang muamalah syariah yang memiliki keahlian dan integritas, yang pengangkatannya dilakukan langsung oleh MUI. Kehadiran DSN menjadi titik penting dalam struktur kelembagaan ekonomi syariah di Indonesia karena otoritas fatwa yang dihasilkannya menjadi pedoman resmi dalam pelaksanaan kegiatan keuangan syariah.⁸⁸

⁸⁷Adrian Sutedi, *Perbankan Syariah Tinjauan Dan Beberapa Segi Hukum* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2009), 8.

⁸⁸M Zaidi Abdad, ‘Signifikansi Fatwa DSN MUI Terhadap Perkembangan Ekonomi Syariah Di Indonesia’, *Istimbath* 18, no. 2 (2019): 431.

Dewan Syariah Nasional (DSN) adalah lembaga yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan berperan sebagai otoritas fatwa di bidang ekonomi syariah. DSN memiliki tugas dan wewenang untuk menetapkan fatwa terkait produk, layanan, serta aktivitas perbankan dan lembaga keuangan lain yang beroperasi berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Sebagai bagian dari struktur organisasi MUI, DSN juga berfungsi mendukung berbagai lembaga negara seperti Departemen Keuangan, Bank Indonesia, dan institusi lainnya dalam merumuskan peraturan atau kebijakan yang berkaitan dengan lembaga keuangan syariah. Peran ini menjadikan DSN sebagai penghubung penting antara nilai-nilai syariah dan sistem regulasi nasional.

Kehadiran fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) memainkan peran penting sebagai bagian dari konstruksi hukum organik dalam sistem ekonomi syariah Indonesia. Lebih dari itu, fatwa-fatwa ini juga berfungsi sebagai indikator kemajuan implementasi prinsip-prinsip syariah dalam praktik ekonomi. Secara teknis, fatwa ekonomi syariah menghadirkan model pengembangan dan bahkan pembaruan terhadap konsep fiqh mu'amalah maliyah (hukum transaksi keuangan dalam Islam).

Dari sisi fungsi, fatwa DSN-MUI memiliki dua peran utama: tabyin dan tawjih. Tabyin berarti menjelaskan ketentuan hukum sebagai pedoman praktis bagi lembaga keuangan syariah, umumnya atas permintaan dari praktisi yang membutuhkan kejelasan hukum. Sementara itu, tawjih berarti memberi arahan, nasihat, dan edukasi kepada masyarakat tentang bagaimana prinsip ekonomi syariah seharusnya dijalankan. Dalam studi ushul fiqh, fatwa secara tradisional dianggap hanya mengikat

antara pihak yang meminta fatwa (mustafti) dan pihak yang memberi fatwa (mufti). Namun, dalam konteks fatwa DSN-MUI saat ini, pandangan tersebut sudah tidak lagi relevan. Sifat dan karakter fatwa telah mengalami perkembangan yang signifikan. Fatwa ekonomi syariah modern tidak hanya berfungsi sebagai nasihat hukum personal, melainkan menjadi bagian dari sistem hukum yang memengaruhi masyarakat luas dan operasional lembaga keuangan. Oleh karena itu, teori klasik mengenai fatwa perlu direformulasi dan disesuaikan dengan realitas kontemporer.

Fatwa DSN-MUI kini tidak hanya mengikat lembaga keuangan syariah (LKS), tetapi juga masyarakat yang berinteraksi dengannya. Ini semakin diperkuat dengan masuknya fatwa-fatwa tersebut ke dalam regulasi resmi, seperti Peraturan Bank Indonesia (PBI). Bahkan, Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) telah merevisi Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang kini memasukkan perkara ekonomi syariah ke dalam yurisdiksi peradilan agama.

Sebagai otoritas resmi, fatwa ekonomi syariah berada di bawah kewenangan DSN-MUI, yang keanggotaan plennonya terdiri dari para ulama dan pakar ekonomi syariah yang memiliki kompetensi di bidang muamalah. Dalam proses penyusunan fatwa, DSN juga bekerja sama dengan berbagai mitra, seperti Dewan Standar Akuntansi Keuangan, Ikatan Akuntan Indonesia, dan Biro Syariah Bank Indonesia.

Perkembangan ini menunjukkan bahwa fatwa, yang dahulu bersifat individual dan fleksibel, kini telah menjadi instrumen hukum kolektif yang dilembagakan di Indonesia. Baik fatwa-fatwa keagamaan umum yang dikeluarkan Komisi Fatwa MUI maupun fatwa ekonomi syariah dari DSN-MUI kini memiliki posisi strategis dalam kehidupan masyarakat

Muslim Indonesia. Fatwa DSN-MUI menjadi rujukan utama yang mengikat LKS dan masyarakat, dan diakui secara hukum melalui Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Undang-undang tersebut tidak hanya menetapkan prinsip-prinsip dasar perbankan syariah, tetapi juga mewajibkan semua pemangku kepentingan untuk menjalankan aktivitas ekonomi sesuai fatwa yang dikeluarkan DSN-MUI. Ketentuan tentang *syariah compliance* dalam UU ini menegaskan bahwa kepatuhan terhadap prinsip syariah menjadi kewenangan MUI, yang direpresentasikan oleh Dewan Pengawas Syariah (DPS) di setiap Bank Syariah atau Unit Usaha Syariah. Untuk menjamin implementasi fatwa dalam kebijakan moneter, Bank Indonesia membentuk Komite Perbankan Syariah yang beranggotakan perwakilan dari BI, Kementerian Agama, serta unsur masyarakat dengan komposisi seimbang. Dengan peran yang sedemikian kuat, fatwa DSN-MUI kini menjadi pilar penting dalam struktur sosial dan hukum Indonesia. Fatwa ini tidak hanya menjadi rujukan keagamaan, tetapi juga dasar normatif dalam aktivitas ekonomi nasional.⁸⁹

Hingga saat ini, DSN-MUI telah mengeluarkan ratusan fatwa di bidang ekonomi syariah, beberapa yang terbaru contohnya seperti:

1. Fatwa Nomor 156/DSN-MUI/V/2023 Tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Kegiatan Penyediaan Infrastruktur melalui Skema Kerjasama Pemerintah dan Badan Usaha (KPBU) Berdasarkan Ketersediaan Layanan (Availability Payment)
2. Fatwa Nomor 157/DSN-MUI/VII/2024 Tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Pelindungan Aset Investor Pasar Modal

⁸⁹Abdad, 433–35.

3. Fatwa Nomor 158/DSN-MUI/VII/2024 Tentang Akad I'arah
4. Fatwa Nomor 159/DSN-MUI/VII/2024 Tentang Jual Beli Al-Mal al-Musytarak dan Al-Mal Al-Musya'
5. Fatwa Nomor 160/DSN-MUI/VII/2024 Tentang Ijarah Al-Mal al-Musytarak dan Al-Mal Al-Musya'.⁹⁰

⁹⁰Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, 'Fatwa DSN-MUI', n.d., <https://dsnmui.or.id/kategori/fatwa/>.

BAB VIII

LEGISLASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

A. Pendahuluan

Perkembangan hukum Islam di Indonesia berlangsung dalam kerangka negara hukum yang plural dan demokratis. Meskipun Indonesia tidak berstatus sebagai negara Islam, prinsip-prinsip syariah memperoleh ruang dalam sistem hukum nasional, khususnya dalam bidang-bidang yang berkaitan langsung dengan kebutuhan dan kehidupan umat Islam. Negara mengakomodasi sebagian norma Islam melalui legislasi formal yang tertuang dalam berbagai bentuk peraturan perundang-undangan, mulai dari undang-undang hingga regulasi teknis sektoral. Tiga bidang yang paling menonjol dalam proses legislasi hukum Islam adalah ekonomi syariah, hukum perkawinan, dan jaminan produk halal. Ketiganya menunjukkan bentuk konkret integrasi nilai-nilai Islam ke dalam sistem hukum nasional yang sekuler-konstitusional.

Bidang Ekonomi Syariah; Pengakuan terhadap sistem ekonomi syariah diwujudkan dalam legislasi seperti Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, serta keberadaan institusi keuangan syariah seperti bank, koperasi, dan pasar modal berbasis syariah. Prinsip utama yang diadopsi dalam sistem ini mencakup larangan riba, keadilan transaksi, dan prinsip bagi hasil (mudharabah dan

musyarakah). Legislasi ini sekaligus menunjukkan pengakuan negara terhadap praktik ekonomi berbasis agama sebagai bagian dari sistem hukum positif.

Hukum Perkawinan; Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan peraturan turunannya, serta Kompilasi Hukum Islam (KHI), menjadi perangkat hukum utama dalam menyelesaikan perkara perkawinan di kalangan umat Islam. Banyak ketentuan dalam perundang-undangan ini yang mengadopsi norma-norma fikih, seperti syarat dan rukun pernikahan, hak dan kewajiban suami istri, serta mekanisme cerai dan rujuk. Pengadilan Agama berwenang dalam menyelesaikan perkara-perkara tersebut, menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif dalam ranah tertentu.

Jaminan Produk Halal; Lahirnya Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal menandai penguatan komitmen negara terhadap perlindungan konsumen Muslim. Regulasi ini mewajibkan sertifikasi halal bagi produk yang masuk, beredar, dan diperdagangkan di Indonesia. Penerapannya berada di bawah kewenangan Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH), bekerja sama dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai otoritas fatwa. Regulasi ini menggabungkan prinsip keagamaan dan mekanisme hukum administratif negara.

Bab ini mengulas ketiga bidang tersebut untuk menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip hukum Islam tidak hanya hidup dalam praktik keagamaan masyarakat, tetapi juga telah dilembagakan secara resmi dalam sistem hukum nasional. Analisis ini memberikan gambaran konkret mengenai bagaimana negara demokratis dan plural seperti Indonesia dapat mengakomodasi hukum berbasis agama dalam koridor konstitusional dan fungsional.

B. Legislasi Hukum Islam di Bidang Ekonomi

Dalam rangka memberikan ruang bagi penerapan sistem ekonomi Islam di Indonesia, pemerintah membuka peluang berdirinya bank-bank syariah melalui landasan hukum yang jelas. Hal ini diatur dalam beberapa peraturan perundang-undangan, antara lain Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 yang kemudian diperbarui dengan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998, serta Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1999 yang mengatur tentang Sistem Perbankan Nasional. Kehadiran Bank Muamalat Indonesia (BMI) sebagai bank syariah pertama di tanah air, disusul dengan lahirnya sejumlah Bank Perkreditan Rakyat (BPR) berbasis Islam, menjadi tonggak penting bagi umat Islam. Kehadiran lembaga-lembaga keuangan ini membuka jalan bagi masyarakat untuk menjalankan aktivitas keuangan sesuai prinsip syariah. Bank Muamalat Indonesia secara resmi didirikan pada 1 November 1991 berdasarkan Akta Notaris Yudo Paripurno, S.H., dan memperoleh izin dari Menteri Kehakiman dengan nomor C.2.2413.HT.01.01. Selain itu, BMI juga mendapatkan izin prinsip melalui Surat Menteri Keuangan RI Nomor 1223/MK.013/1991 tanggal 15 November 1991, serta izin usaha dari Menteri Keuangan RI pada 1 Mei 1991. Pada saat akta pendirian ditandatangani, telah terkumpul komitmen modal dari para pemegang saham senilai Rp 84 miliar. Sejak saat itu, Bank Muamalat mulai menjalankan operasionalnya dengan menawarkan berbagai layanan perbankan syariah yang ditujukan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat luas.

Salah satu latar belakang utama berdirinya Bank Muamalat Indonesia (BMI) adalah keyakinan bahwa meningkatnya pembangunan di bidang keagamaan akan mendorong tumbuhnya kesadaran umat Islam untuk mengamalkan ajaran

agama secara lebih utuh dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam urusan ekonomi. Kesadaran ini melahirkan kebutuhan nyata akan lembaga keuangan yang menjalankan operasionalnya sesuai prinsip-prinsip syariah. Dengan hadirnya bank syariah seperti BMI, diharapkan dilema yang selama ini dirasakan sebagian umat Islam dalam bertransaksi dengan sistem perbankan konvensional dapat teratasi. Masyarakat Muslim pun bisa berinteraksi dengan dunia perbankan tanpa merasa bertentangan dengan keyakinan agamanya. Dukungan terhadap pendirian BMI tidak hanya datang dari aspek regulasi atau legalitas, tetapi juga dari sisi finansial, yang biasanya menjadi hambatan utama dalam mendirikan sebuah lembaga keuangan baru. Dukungan dana awal bagi BMI datang dari Yayasan Amal Bhakti Muslimin Pancasila (YABMP) yang dipimpin oleh Presiden Soeharto saat itu. Inisiatif ini kemudian memicu partisipasi lebih luas dari kalangan birokrat Muslim dan para pengusaha Muslim yang turut memberikan kontribusi dana. Berkat dukungan tersebut, BMI tidak mengalami kesulitan berarti dalam hal permodalan pada masa awal operasionalnya. Bahkan, lahir pula institusi-institusi pendukung lainnya seperti Badan Arbitrase Muamalat Indonesia (BAMUI) dan perusahaan asuransi syariah Takaful, yang memperkuat ekosistem keuangan syariah di Indonesia.⁹¹

Perkembangan ekonomi Islam di Indonesia juga merambah sektor asuransi, yang ditandai dengan lahirnya PT Asuransi Takaful Indonesia pada tahun 1994 sebagai pelopor asuransi syariah di tanah air. Sejak saat itu, layanan asuransi yang dijalankan berdasarkan prinsip-prinsip syariah mulai berkembang pesat. Tidak hanya perusahaan yang sejak

⁹¹Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 123–24.

awal murni berbasis syariah, tetapi juga banyak perusahaan asuransi konvensional yang kemudian membuka divisi syariah sebagai respon terhadap meningkatnya permintaan pasar. Pertumbuhan asuransi syariah ini tidak lepas dari dorongan untuk membangun kesadaran masyarakat akan pentingnya perencanaan keuangan jangka panjang melalui sistem proteksi. Mekanisme asuransi dipandang sebagai salah satu cara efektif untuk mengantisipasi risiko masa depan. Namun bagi sebagian besar umat Islam, aspek kehalalan dan kepatuhan terhadap nilai-nilai syariah menjadi hal yang sangat penting. Oleh karena itu, asuransi syariah hadir sebagai alternatif yang dianggap lebih sesuai, karena dijalankan dengan sistem pengelolaan keuangan yang menghindari unsur-unsur yang dilarang dalam Islam seperti riba (bunga), maysir (spekulasi), dan gharar (ketidakjelasan).⁹²

Pada 3 November 1991, dalam sebuah acara silaturahmi yang diadakan di Istana Bogor bersama Presiden, terkumpul komitmen modal awal sebesar Rp 106.382.000,00 untuk mendukung pendirian Bank Muamalat Indonesia (BMI). Dengan dukungan dana tersebut, hanya dalam waktu kurang dari satu tahun, tepatnya pada 1 Mei 1992, BMI berhasil mengembangkan jaringan layanan perbankannya hingga memiliki lebih dari 45 outlet yang tersebar di berbagai kota besar seperti Jakarta, Bandung, Semarang, Surabaya, Balikpapan, dan Makassar. Namun, di masa awal berdirinya, keberadaan BMI sebagai bank syariah belum sepenuhnya mendapat pengakuan atau dukungan yang kuat dalam sistem industri perbankan nasional. Saat itu, kerangka hukum

⁹²Lukman, 'Sejarah Ekonomi Islam: Perkembangan Panjang Realitas Ekonomi Islam', in *Menjawab Keraguan Berekonomi Syari'ah* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2008), 21.

yang mengatur bank berbasis syariah masih sangat terbatas. Operasional bank seperti BMI hanya diklasifikasikan sebagai bank yang menggunakan “sistem bagi hasil,” tanpa penjelasan lebih lanjut mengenai prinsip-prinsip syariah yang menjadi dasar operasinya, serta belum ada kejelasan mengenai jenis-jenis kegiatan usaha yang diperbolehkan. Kondisi ini tampak jelas dalam Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992, di mana pembahasan mengenai sistem perbankan bagi hasil hanya disebutkan secara singkat dan bersifat tambahan, bukan sebagai bagian inti dari regulasi perbankan nasional.⁹³

Sebelum dilakukan perubahan terhadap Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992, keberadaan bank yang beroperasi berdasarkan prinsip syariah di Indonesia masih belum memiliki dasar hukum yang kuat dan jelas. Ketentuan yang ada hanya menyebutkan secara umum tentang kegiatan pemberian pinjaman berdasarkan kesepakatan antara bank dan peminjam, yang bisa berbentuk bunga, pembagian keuntungan, atau bentuk imbalan lainnya. Hal ini tercantum dalam Pasal 1 ayat (2), namun tidak secara eksplisit mengakui keberadaan bank syariah sebagai entitas tersendiri. Akibatnya, bank syariah hanya dikategorikan sebagai bank dengan sistem bagi hasil, tanpa ada uraian mendalam tentang prinsip syariah yang menjadi pijakan serta cakupan usaha yang dapat dijalankan.

Ketidakjelasan tersebut sempat dijembari melalui terbitnya Peraturan Pemerintah Nomor 75 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil. Meski begitu, perkembangan perbankan syariah yang mulai menggeliat belum didukung oleh kesiapan sumber daya manusia. Minimnya lembaga pendidikan yang fokus pada perbankan

⁹³Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik* (Jakarta: Gema Insani, 2001), 25–26.

syariah membuat banyak bank syariah saat itu hanya mengalami "Islamisasi nama", bukan "Islamisasi sistem dan pelaku". Dalam praktiknya, banyak transaksi di bank syariah tidak jauh berbeda dari transaksi di bank konvensional. Perbedaan utama hanya terletak pada istilah dan metode penghitungan bagi hasil yang sering kali serupa dengan bunga. Bahkan, sejumlah pejabat bank syariah tidak menyesuaikan nisbah bagi hasil dengan kondisi keuntungan atau kerugian nasabah, melainkan menetapkannya secara sepahak demi keuntungan bank. Di sisi lain, sebagian nasabah menyetorkan dana ke bank syariah dengan syarat agar bagi hasil yang diterima tidak lebih rendah dari bunga bank konvensional milik pemerintah.

Situasi ini mulai berubah secara signifikan setelah diberlakukannya Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 yang merupakan perubahan dari Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992. Dalam undang-undang baru ini, operasional bank syariah mendapat pengakuan resmi. Beberapa pasal seperti Pasal 1 ayat (12), Pasal 6 huruf (u), Pasal 7 huruf (c), Pasal 8 ayat (1) dan (2), Pasal 11 ayat (1) dan (4a), serta Pasal 13 ayat (1) huruf (c) menyatakan secara eksplisit bahwa bank syariah dapat beroperasi secara legal di Indonesia. Undang-undang ini tidak hanya mengatur dasar hukum bank syariah, tetapi juga merinci jenis usaha yang bisa dijalankan serta membuka kemungkinan bagi bank konvensional untuk membentuk unit usaha syariah atau bahkan bertransformasi penuh menjadi bank syariah.

Era baru ini diperkuat lagi dengan terbitnya Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia Nomor 32/34/Kep/Dir. tanggal 12 Mei 1999 tentang Bank Perkreditan Rakyat (BPR) yang beroperasi berdasarkan prinsip syariah. Respons dari dunia perbankan cukup antusias. Beberapa institusi mulai

mengadakan pelatihan bagi pegawainya di bidang perbankan syariah, ada yang membuka unit atau cabang syariah, dan bahkan ada pula yang berencana mengubah statusnya menjadi bank syariah secara keseluruhan. Bank Indonesia juga mengambil langkah proaktif dengan menyelenggarakan pelatihan internal bagi para pejabat di berbagai direktorat seperti Penelitian dan Pengaturan Perbankan (DPNP), Kredit, Pengawasan, Akuntansi, Riset, dan Moneter.⁹⁴

Perjalanan panjang legislasi perbankan syariah di Indonesia akhirnya mencapai tonggak penting pada tahun 2008, ketika pemerintah secara resmi mengesahkan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Pengesahan undang-undang ini menjadi penanda penting dalam sejarah hukum ekonomi Islam di Indonesia karena untuk pertama kalinya sistem perbankan syariah memiliki payung hukum tersendiri yang komprehensif. Tidak lagi hanya sebagai bagian kecil dari regulasi perbankan konvensional, perbankan syariah kini diakui sebagai sistem yang berdiri sendiri, lengkap dengan prinsip, mekanisme, dan model usaha yang sesuai dengan ajaran Islam. Undang-undang ini tidak hanya mempertegas legalitas operasional bank syariah, tetapi juga memberikan kejelasan struktur kelembagaan, produk, tata kelola, hingga pengawasan syariahnya. Dengan demikian, UU No. 21 Tahun 2008 menandai fase kematangan legislasi perbankan syariah di Indonesia, sekaligus membuka peluang besar bagi tumbuh dan berkembangnya industri keuangan syariah secara lebih sehat, transparan, dan akuntabel di bawah pengawasan negara dan otoritas moneter nasional.

Ada beberapa peraturan yang mendukung perkembangan

⁹⁴Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 125–28.

hukum ekonomi syariah di Indonesia, di antaranya:

1. Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan,
2. Peraturan Pemerintah Nomor 72 Tahun 1922 tentang Bank Berdasarkan Bagi Hasil,
3. Peraturan Pemerintah Nomor 73 Tahun 1992 tentang Bank Pengkreditan Rakyat Berdasarkan Bagi hasil,
4. Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan,
5. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan,
6. Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara,
7. Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) Nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah.
8. Fatwa-Fatwa Dewan Syarian Nasional-Majelis Ulama Indonesia,⁹⁵
9. Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2022 Tentang Cipta Kerja,
10. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 2023 Tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2022 Tentang Cipta Kerja Menjadi Undang-Undang,
11. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2023 Tentang Pengembangan Dan Penguatan Sektor Keuangan.⁹⁶

⁹⁵Mardani, *Hukum Bisnis Syariah* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), 70.

⁹⁶Tiga regulasi terakhir merupakan perubahan terbaru terhadap berbagai aturan yang ada di Indonesia, termasuk diantaranya terkait perbankan syariah dan sektor ekonomi lainnya.

C. Legislasi Hukum Islam di Bidang Perkawinan

Sejak Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya pada 17 Agustus 1945, negara ini mewarisi sistem hukum kolonial peninggalan Belanda yang sebelumnya berlaku di Hindia Belanda. Warisan hukum ini mendorong munculnya semangat untuk melakukan reformasi hukum agar sesuai dengan cita-cita kemerdekaan dan realitas sosial bangsa Indonesia. Salah satu bidang yang menjadi sorotan adalah hukum perkawinan, yang dianggap perlu diperbarui agar lebih mencerminkan nilai-nilai keadilan, agama, dan budaya bangsa. Namun, upaya pembaruan hukum perkawinan yang berlangsung sejak 1945 hingga awal 1970-an justru banyak menemui hambatan. Perdebatan antar kelompok kepentingan dan perbedaan pandangan ideologis membuat pembahasan sulit mencapai konsensus yang bulat.

Dalam konteks lembaga peradilan agama, langkah konkret dilakukan pada tahun 1946. Atas usulan Menteri Agama yang mendapat persetujuan dari Menteri Kehakiman, pemerintah menerbitkan Peraturan Pemerintah Nomor 5/SD/1946 yang secara resmi memindahkan kewenangan Mahkamah Islam Tinggi dari Kementerian Kehakiman ke Kementerian Agama. Kebijakan ini menegaskan bahwa pengelolaan Peradilan Agama berada di bawah otoritas Kementerian Agama, sebagai bagian dari upaya memberikan ruang khusus bagi penyelesaian perkara-perkara umat Islam, khususnya di bidang perkawinan, warisan, dan perwalian. Namun, pada tahun 1948, muncul usaha untuk membalik kebijakan tersebut melalui Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1948 yang bertujuan menarik kembali Peradilan Agama ke dalam struktur Peradilan Umum. Gagasan ini tidak mendapat dukungan luas karena bertentangan dengan kesadaran hukum masyarakat Muslim yang telah

menerima dan mengakui eksistensi Peradilan Agama sebagai lembaga yang sah dan sesuai dengan aspirasi umat. Akibatnya, undang-undang tersebut tidak pernah dijalankan secara efektif dan tidak dinyatakan berlaku dalam praktik hukum nasional.⁹⁷

Dengan diberlakukannya Undang-Undang Darurat Nomor 1 Tahun 1951, keberadaan Peradilan Agama tetap dipertahankan sebagaimana sebelumnya. Lembaga ini terus berfungsi untuk menangani perkara-perkara keagamaan umat Islam, meskipun sistem peradilan nasional mulai mengalami penyederhanaan. Baru pada tahun 1957, melalui Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1957, pemerintah mengambil langkah penting dengan membentuk lembaga Peradilan Agama di wilayah-wilayah di luar Jawa, Madura, dan Kalimantan Selatan. Pembentukan ini merupakan upaya untuk memperluas jangkauan pelayanan hukum agama Islam ke daerah-daerah lain yang belum memiliki institusi sejenis. Peraturan tersebut juga menetapkan ruang lingkup kewenangan absolut Peradilan Agama, yang meliputi berbagai aspek hukum keluarga dan keperdataan Islam. Di antaranya adalah urusan pernikahan, perceraian (termasuk talak dan rujuk), pembatalan pernikahan (fasakh), pemberian nafkah, mahar, penentuan tempat tinggal, pemberian mut'ah, pengasuhan anak, serta perkara waris, wakaf, hibah, sedekah, dan pengelolaan bayt al-mal. Cakupan ini menunjukkan peran Peradilan Agama tidak hanya terbatas pada urusan rumah tangga, tetapi juga pada distribusi kekayaan dan lembaga keagamaan.

Hingga tahun 1957, sistem hukum Indonesia masih menjalankan tiga perangkat hukum berbeda yang mengatur satu jenis lembaga, yaitu Peradilan Agama, tergantung pada

⁹⁷Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 87–88.

wilayah yurisdiksinya. Pertama, *Staatsblad* 1882 Nomor 152 yang kemudian diperbarui dengan *Staatsblad* 1937 Nomor 116 dan 610, berlaku untuk wilayah Jawa dan Madura. Kedua, *Staatsblad* 1937 Nomor 638 dan 639 mengatur Peradilan Agama di Kalimantan Selatan. Ketiga, Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1957 menjadi dasar hukum operasional bagi Peradilan Agama di luar dua wilayah tersebut. Meskipun namanya berbeda dan sumber hukumnya bervariasi, ketiganya tetap mengatur lembaga yang sama, yaitu Peradilan Agama sebagai institusi hukum Islam yang memiliki legitimasi formal di bawah struktur negara.⁹⁸

Sejak tahun 1958, pembentukan lembaga Pengadilan Agama terus berkembang secara merata di seluruh wilayah Indonesia. Hingga kini, Pengadilan Agama telah hadir hampir di setiap kabupaten dan kotamadya, serta didukung oleh keberadaan Pengadilan Tinggi Agama di tingkat provinsi. Ekspansi kelembagaan ini mencerminkan pengakuan negara terhadap pentingnya Peradilan Agama sebagai bagian integral dari sistem hukum nasional, khususnya dalam menyelesaikan perkara-perkara yang berkaitan dengan hukum Islam. Landasan hukum yang semakin memperkuat posisi Peradilan Agama datang melalui Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman. Dalam Pasal 10 undang-undang ini dinyatakan bahwa pelaksanaan kekuasaan kehakiman di Indonesia diselenggarakan oleh badan peradilan yang berada dalam empat lingkungan peradilan, yaitu: (a) Peradilan Umum, (b) Peradilan Agama, (c) Peradilan Militer, dan (d) Peradilan Tata Usaha Negara. Dengan pengaturan ini, Peradilan Agama secara resmi diakui sebagai salah satu pilar utama dalam struktur

⁹⁸Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, 80–81.

peradilan nasional, berdampingan dengan peradilan lain yang memiliki yurisdiksi masing-masing.

Undang-Undang yang mengatur hukum perkawinan secara nasional baru resmi diberlakukan pada tahun 1974, yaitu melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Undang-undang ini merupakan hasil kodifikasi dan unifikasi hukum perkawinan yang berlaku bagi seluruh warga negara Indonesia, tanpa membedakan agama maupun latar belakang budaya. Meskipun disusun untuk menyatukan aturan, dalam praktiknya tetap mengakomodasi keragaman hukum yang berkembang di masyarakat, termasuk hukum Islam. Sejak diberlakukannya undang-undang ini, hukum perkawinan Islam memperoleh legitimasi yuridis secara formal untuk diterapkan kepada umat Islam.

Namun, meskipun secara yuridis dianggap sebagai kemajuan, UU No. 1 Tahun 1974 tidak lepas dari kontroversi, khususnya terkait kewenangan lembaga peradilan. Salah satu pasal yang menuai kritik adalah Pasal 63 ayat (2), yang menyatakan bahwa setiap keputusan yang dikeluarkan oleh Pengadilan Agama harus mendapat pengesahan dari Pengadilan Umum. Secara teori, pengesahan ini bersifat administratif dan bertujuan untuk pelaksanaan eksekusi. Namun dalam praktik, kerap terjadi pelampaunan kewenangan oleh Pengadilan Negeri yang justru menghambat pelaksanaan putusan Pengadilan Agama, sehingga nilai hukum dari putusan tersebut menjadi lemah dan tidak dapat langsung dieksekusi.

Undang-undang ini juga mengatur beberapa aspek penting lainnya. Usia minimum untuk melangsungkan pernikahan ditetapkan 19 tahun bagi pria dan 16 tahun bagi wanita. Pencatatan pernikahan diatur berdasarkan agama: bagi umat Islam, pencatatan dilakukan oleh Departemen

Agama, sementara untuk non-Muslim, pencatatan dilakukan oleh Kantor Catatan Sipil. Prinsip dasar yang dianut adalah monogami, namun poligami diperbolehkan dengan syarat ketat, yaitu adanya persetujuan dari istri atau persetujuan pengadilan serta bukti bahwa suami mampu berlaku adil dan memiliki kapasitas ekonomi yang memadai untuk menafkahi keluarganya. Mengenai perceraian, undang-undang menyatakan bahwa gugatan cerai dapat diajukan baik oleh suami maupun istri dengan alasan-alasan tertentu, seperti perselingkuhan, penelantaran selama dua tahun atau lebih, kekerasan dalam rumah tangga, dan sebagainya. Proses perceraian hanya dapat dilakukan melalui pengadilan sebagai bentuk perlindungan hukum terhadap kedua belah pihak.

Pasal 2 ayat (1) dari undang-undang ini menyebutkan bahwa "Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya." Penggunaan istilah "kepercayaan" dalam pasal ini memunculkan perbedaan tafsir, terutama berkaitan dengan pengakuan hukum terhadap perkawinan penganut aliran kepercayaan di luar agama resmi negara.

Sementara itu, Pasal 57 mengatur tentang perkawinan campuran, yang didefinisikan sebagai perkawinan antara dua orang yang tunduk pada hukum berbeda akibat perbedaan kewarganegaraan, salah satunya merupakan warga negara Indonesia. Namun, dalam pelaksanaannya, istilah perkawinan campuran seringkali ditafsirkan secara berbeda-beda, terutama bila dikaitkan dengan perkawinan antaragama. Terlepas dari perbedaan penafsiran tersebut, semangat dari undang-undang ini tetap menekankan bahwa setiap perkawinan harus berlandaskan dan dilangsungkan menurut hukum agama

masing-masing pihak yang bersangkutan.⁹⁹

Pada akhir dekade 1980-an, terdapat dua peristiwa penting yang menjadi titik balik dalam perkembangan hukum dan peradilan Islam di Indonesia. Peristiwa pertama adalah lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dorongan untuk menyusun kompilasi ini muncul dari kebutuhan akan pedoman hukum yang seragam dan operasional bagi para hakim di lingkungan Peradilan Agama. Langkah awal dimulai melalui Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama Nomor 07/KMA/1985 dan Nomor 25/1985 tanggal 21 Maret 1985 tentang Penunjukan Pelaksanaan Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi. KHI disusun dengan tujuan menjadi acuan resmi dalam menyelesaikan perkara hukum Islam bagi umat Muslim Indonesia. Pada lokakarya nasional tanggal 25 Februari 1988 di Jakarta, para ulama menyetujui tiga rancangan utama dalam KHI: buku pertama mengenai hukum perkawinan, buku kedua tentang hukum kewarisan, dan buku ketiga mengenai hukum perwakafan. Setelah melalui proses harmonisasi antara nalar hukum dan pertimbangan keagamaan, Presiden RI mengeluarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 yang memerintahkan Menteri Agama untuk mendistribusikan KHI ke seluruh instansi terkait. Menindaklanjuti instruksi tersebut, Menteri Agama menerbitkan Keputusan Nomor 154 Tahun 1991, yang mewajibkan seluruh jajaran Departemen Agama, termasuk Peradilan Agama, serta instansi lain yang bersinggungan dengan hukum Islam, untuk menerapkan KHI dalam praktik penyelesaian perkara. Menurut Syarifuddin, KHI dapat dipandang sebagai bentuk ijma' atau konsensus

⁹⁹Sahid, *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, 89–92.

ulama Indonesia. Karena itu, KHI memiliki kekuatan moral dan sosial yang diharapkan dapat menjadi pedoman sah dalam menyelesaikan persoalan hukum umat Islam.

Peristiwa penting kedua adalah disahkannya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Setelah melalui proses pembahasan yang panjang dan penuh dinamika antara pemerintah dan DPR, Presiden RI akhirnya mengajukan Rancangan Undang-Undang (RUU) Peradilan Agama kepada DPR pada 8 Desember 1989. RUU ini dimaksudkan untuk menggantikan berbagai peraturan lama yang tidak lagi sesuai dengan UUD 1945 maupun Undang-Undang tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman. RUU tersebut disetujui oleh DPR pada 14 Desember 1989 dan secara resmi disahkan oleh Presiden pada 29 Desember 1989, menjadi Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 yang dicatat dalam Lembaran Negara Tahun 1989 Nomor 49 dan Tambahan Lembaran Negara Nomor 3400. Disahkannya undang-undang ini merupakan pengakuan formal terhadap Peradilan Agama sebagai salah satu pilar kekuasaan kehakiman yang bersifat mandiri. UU No. 7 Tahun 1989 memperkuat kedudukan Peradilan Agama dalam menangani perkara-perkara yang berkaitan dengan hukum Islam, seperti perkawinan, warisan, wasiat, hibah, wakaf, dan sedekah. Undang-undang ini juga menjadi bukti nyata bahwa negara memberikan ruang bagi umat Islam untuk menjalankan hukum agamanya secara sah dan terstruktur, selaras dengan semangat Pasal 29 ayat (2) UUD 1945 dan nilai-nilai Ketuhanan yang terkandung dalam sila pertama Pancasila.

Dalam perkembangan selanjutnya, Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 merupakan perubahan penting terhadap Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Dengan diberlakukannya undang-undang

ini, beberapa ketentuan dalam regulasi sebelumnya tetap dinyatakan berlaku selama tidak bertentangan dengan isi undang-undang yang baru. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 106A yang menyatakan bahwa seluruh peraturan pelaksana Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 masih berlaku sepanjang tidak bertentangan dan belum digantikan oleh ketentuan baru berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006. Pasal 2 undang-undang ini menegaskan bahwa Peradilan Agama adalah salah satu pelaku kekuasaan kehakiman di Indonesia yang secara khusus menangani perkara-perkara tertentu yang melibatkan pencari keadilan beragama Islam. Frasa “pencari keadilan yang beragama Islam” dalam konteks ini tidak dimaksudkan untuk bersifat diskriminatif, melainkan sebagai pengkhususan yurisdiksi berdasarkan kebutuhan hukum umat Islam. Sistem peradilan di Indonesia memang telah mengakomodasi keragaman hukum dengan membagi yurisdiksi ke dalam beberapa lingkungan pengadilan, termasuk Peradilan Agama dan Peradilan Umum. Sesuai dengan ketentuan Pasal 63 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, masyarakat memiliki dua jalur peradilan tergantung pada agama yang dianut: Pengadilan Agama untuk mereka yang beragama Islam, dan Pengadilan Umum untuk pemeluk agama lainnya. Namun dalam praktiknya, batas tersebut tidak selalu bersifat kaku. Ada kalanya hukum Islam tetap digunakan dalam kasus tertentu meskipun salah satu pihak telah keluar dari Islam. Misalnya, dalam kasus perceraian di mana salah satu pasangan (biasanya suami) telah pindah agama dari Islam, namun perkaranya tetap diperiksa dan diputus oleh Pengadilan Agama karena menyangkut sisa status hukum dalam pernikahan yang awalnya dilangsungkan secara Islam. Dengan demikian, Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 memperkuat

kedudukan Peradilan Agama sebagai bagian integral dari sistem peradilan nasional yang melayani kebutuhan hukum umat Islam, tanpa menutup ruang fleksibilitas dalam konteks sosial yang kompleks dan multikultural.¹⁰⁰

Ada beberapa peraturan yang mendukung perkembangan hukum perkawinan di Indonesia, di antaranya:

1. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan,
2. Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan,
3. Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama,
4. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama,
5. Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama,
6. Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam.

D. Legislasi Hukum Islam di Bidang Jaminan Produk Halal

Setiap undang-undang tidak lahir begitu saja, melainkan merupakan respons atas situasi dan kebutuhan yang berkembang dalam masyarakat. Dalam konteks Indonesia sebagai negara dengan mayoritas penduduk Muslim, kesadaran untuk mengonsumsi dan menggunakan produk yang halal telah menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan sehari-hari umat Islam. Selama bertahun-tahun, umat Islam merasa aman dengan anggapan bahwa produk yang beredar di pasaran

¹⁰⁰Sahid, 92–98.

sudah sesuai dengan standar kehalalan. Namun, keyakinan ini mulai goyah pada tahun 1988 ketika muncul laporan dari Dr. Tri Susanto yang mengungkapkan bahwa sejumlah produk makanan ternyata mengandung lemak babi. Penelitian tersebut disertai dengan daftar produk yang ditemukan bermasalah, dan langsung menimbulkan keresahan di tengah masyarakat Muslim. Kekhawatiran semakin memuncak ketika kasus lain muncul, penemuan penggunaan enzim pankreas babi dalam produksi Ajinomoto, sebuah produk penyedap rasa yang sudah memperoleh sertifikasi halal dari MUI pada 1988. Akibat temuan ini, MUI mencabut sertifikasi halal tersebut, meskipun pada akhirnya pihak produsen dapat memperoleh kembali sertifikat halal setelah mengikuti seluruh rekomendasi dari MUI.

Kasus-kasus seperti ini membuka mata masyarakat tentang pentingnya sistem jaminan halal yang lebih kuat dan dapat dipercaya. Sebagai respons terhadap kebutuhan ini, Majelis Ulama Indonesia membentuk Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetika (LPPOM MUI) pada 6 Januari 1989 melalui Surat Keputusan MUI Nomor Kep./18/MUI/I/1989. Lembaga ini diberi mandat untuk: a) menyusun dan mengembangkan standar sistem pemeriksaan halal; b) melaksanakan sertifikasi halal terhadap produk yang beredar; c) meningkatkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya mengonsumsi produk halal; dan d) menyediakan informasi yang akurat dan menyeluruh terkait kehalalan produk dari berbagai aspek.

Meski MUI telah memelopori sertifikasi halal, tanggung jawab negara terhadap jaminan produk halal belum tampak secara formal dalam sistem perundang-undangan. Regulasi yang ada dinilai masih bersifat sektoral, tidak terintegrasi, dan belum memuat sistem yang menyeluruh. Karena itu,

pemerintah melalui Kementerian Agama mulai mengagendasikan pembentukan Rancangan Undang-Undang (RUU) Jaminan Produk Halal yang masuk dalam Program Legislasi Nasional (Prolegnas) tahun 2008. RUU ini mulai dibahas oleh Komisi VIII DPR periode 2004–2009, tetapi hingga masa jabatan berakhir, pembahasan belum rampung. Penyebab utamanya adalah perdebatan yang cukup tajam mengenai beberapa isu krusial, terutama terkait penentuan lembaga pelaksana Jaminan Produk Halal, apakah akan dipegang oleh lembaga negara, swasta, atau tetap oleh MUI. Perdebatan juga mencakup posisi MUI dalam proses sertifikasi serta mekanisme pelaksanaan lainnya. Pembahasan RUU kemudian dilanjutkan oleh DPR periode berikutnya. Sebelum masuk ke tahap legislasi lanjutan, DPR menugaskan dua lembaga internalnya, Biro Perancang Undang-Undang (BPU) dan Pusat Pengkajian dan Pengolahan Data Informasi (P3DI), untuk menyusun kembali pokok-pokok persoalan yang belum disepakati serta mencari alternatif solusi. DPR juga melakukan studi lapangan ke sejumlah daerah seperti Kepulauan Riau, Jawa Timur, dan Kalimantan Timur guna menyerap masukan dari para pemangku kepentingan daerah. Meskipun proses legislasi berjalan panjang dan sempat mengalami tarik-menarik antar fraksi dan lembaga, akhirnya seluruh fraksi dalam Panitia Kerja RUU Jaminan Produk Halal menyetujui rancangan undang-undang tersebut. Pada 25–26 September 2014, RUU ini disahkan menjadi Undang-Undang Jaminan Produk Halal, yang menandai langkah besar negara dalam menjamin hak umat Islam untuk mendapatkan produk halal secara hukum, sistematis, dan terintegrasi.¹⁰¹

Ada beberapa peraturan yang mendukung perkembangan

¹⁰¹Widyawati Widyawati, ‘Konfigurasi Politik Legislasi Jaminan Produk Halal Perspektif Fiqh Siyasah’, *Asy-Syari’ah* 24, no. 1 (2022): 121–40.

jaminan produk halal di Indonesia, di antaranya:

1. Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan konsumen,
2. Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2009 tentang Peternakan dan Kesehatan Hewan,
3. Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2012 tentang Pangan,
4. Peraturan Pemerintah Nomor 69 tentang Label dan Iklan Pangan,
5. Keputusan Menteri Agama Nomor 518 Tahun 2001 tentang Pedoman dan Tata Cara Pemeriksaan dan Penetapan Pangangan Halal,
6. Keputusan Menteri Agama Nomor 519 Tahun 2001 tentang Lembaga Pelaksana Pemeriksaan Pangan Halal,
7. Undang Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal,
8. Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 31 Tahun 2019 Tentang Peraturan Pelaksanaan Undang Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal, peraturan ini dicabut dengan,¹⁰²
9. Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 39 Tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal, peraturan ini dicabut dengan,
10. Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 42 Tahun 2024 tentang Penyelenggaraan Bidang Jaminan Produk Halal.

¹⁰²Moh Kusnadi, 'Problematika Penerapan Undang-Undang Jaminan Produk Halal Di Indonesia', *Islamika* 1, no. 2 (2019): 116–32.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdad, M Zaidi. 'Signifikansi Fatwa DSN MUI Terhadap Perkembangan Ekonomi Syariah Di Indonesia'. *Istinbath* 18, no. 2 (2019).
- Abduh, Muhamad Rahmani, and Rahmat Sholihin. 'Negara Syariah Indonesia (Tinjauan Pemikiran Arskal Salim Tentang Konsep Negara Syariah)'. *Journal of Islamic and Law Studies* 6, no. 2 (2022). <https://dx.doi.org/10.18592/jils.v5i3.4534>.
- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: CV. Akademika Pressindo, 2001.
- Abubakar, Al Yasa'. 'Syariat Islam Di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Otonomi Khusus Di Bidang Hukum'. Aceh, 2007.
- Al-Anshari, Mahmud. *Penegakan Syariat Islam: Dilema Keumatan Di Indonesia*. Jakarta: Inisiasi Press, 2005.
- Ali, Mohammad Daud. *Hukum Islam Dan Peradilan Agama*. Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1984.
- al-Zamakhsyari. *Tafsir Al-Kasysaf, An Haqaiq al-Tanzil Wa Uyun al-Aqawil Fi Wujuh al-Tanwil*. Mesir: Musytofa al-Babi al-Halabi, n.d.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani, 2001.
- Azizi, A. Qadri. *Eklitisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

- Bayadi, Kamaluddin Ahmad al-. *Isyarat Al-Maram Min 'Ibarat al-Imam*. Kairo, 1949.
- Bisri, Cik Hasan. *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia. 'Fatwa DSN-MUI', n.d. <https://dsnmui.or.id/kategori/fatwa/>.
- Djazuli, A. *Kaidah-Kaidah Fikih*. Jakarta: Prenada Media, 2019.
- Elhas, Nashihul Ibad. 'Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) Dalam Tinjauan Umum Hukum Islam'. *Al-Tsaman: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Islam* 2, no. 1 (2020): 62–71.
- Fadhli, Ashabul, Amri Amir, Syamsuriul, Muhammad Elvi Syam, Indra Legiono, Isra Mardi, and Al Ikhlas. *Hukum Islam Di Indonesia*. Malang: Madza Media, 2022.
- Fahmi, Chairul. 'Revitalisasi Penerapan Hukum Syariat Di Aceh'. *Jurnal Tsaqafh* 8, no. 2 (2012).
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKIS, 2006.
- Ghani, Roeslan Abdul. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Antar Kota, 1983.
- Gunawan, Edi. 'Eksistensi Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia'. *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 8, no. 1 (2016).
- Hanum, Cholida. 'Analisis Yuridis Terhadap Asas-Asas Pembentukan Dan Asas-Asas Materi Muatan Peraturan Daerah: Kajian Perda Syariah Di Indonesia'. *IN RIGHT: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia* 7, no. 1 (2017).
- Haykal, Muhammad Husayn. *Hayat Muhammad*. Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- Hazairin. *Hendak Kemana Hukum Islam*. Jakarta: Tintamas, 1976.
- . *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Huda, Noor. *Sejarah Sosial Intelektual Di Indonesia*. Jakarta: PT.

- Raja Grafindo Persada, 2015.
- Ichtijanto. *Hukum Islam Di Indonesia: Pengembangan Dan Pembentukannya*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991.
- Imarah, Muhammad. *Al-Islam Wa Ushul al-Hukm Li 'Ali 'Abd al-Raziq*. Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyah li al-Dirasah wa al-Nasyr, 1988.
- Ismail, Faisal. *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur Dan Struktur*. Yogyakarta: LESFI, 2002.
- Jurjani, Abu Hasan al-. *Al-Ta'rifat*. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1938.
- Kusnadi, Moh. 'Problematika Penerapan Undang-Undang Jaminan Produk Halal Di Indonesia'. *Islamika* 1, no. 2 (2019): 116–32.
- Liddle, William. 'Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran Dan Aksi Politik Islam Di Indonesia Masa Orde Baru'. In *Mark R. Woodwar (Ed), Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia, Mizan*, Bandung, 1999.
- Lukman. 'Sejarah Ekonomi Islam: Perkembangan Panjang Realitas Ekonomi Islam'. In *Menjawab Keraguan Berekonomi Syari'ah*. Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2008.
- Mal'uf, Lois. *Al-Munjid Fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Manan, Abdul. *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Mardani. *Hukum Bisnis Syariah*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2014.
- Mudzhar, M. Atho. *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Social Historical Approach*. Jakarta: Departemen Agama

- Rapublik Indonesia, 2003.
- Mufti, AM. 'Pembaharuan Hukum Dalam Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia'. *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 7, no. 1 (2016).
- Muntoha. *Otonomi Daerah Dan Perkembangan "Peraturan Daerah Bernuansa Syariah"*. Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2010.
- Muslehudin, Muhammad. *Hukum Islam Dan Pemikiran Orientalis*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogy, 1997.
- Na'imah, Hayatun, and Bahjatul Mardhiah. 'Perda Berbasis Syari'ah Dan Hubungan Negara-Agama Dalam Perspektif Pancasila'. *Mazahib* 15, no. 2 (31 January 2017). <https://doi.org/10.21093/mj.v15i2.623>.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Nurdin, Ridwan, and Muhammad Ridwansyah. 'Aceh, Qanun and National Law: Study on Legal Development Orientation'. *SAMARAH: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 4, no. 1 (30 June 2020): 107. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v4i1.6416>.
- O'Donnell, Guillermo, and Philippe C. Schmitter. *Transisi Menuju Demokrasi: Rangkaian Kemungkinan Dan Ketidakpastian*. Jakarta: LP3ES, 1993.
- Pemerintah Republik Indonesia. 'Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama', 2006.
- Qardhawi, Yusuf al-. *Al-Fatwa Baina al-Indibad Aw al-Tasayyub*. Mesir: Makatabah Wahbah, 1997.
- Qurafi, Syihab al-Din Abu al-'Abbas Ahmad bin Idris al-. *Syarh Tankih Al-Fusul Fi Ikhtisar al-Mahsul Fi al-Usul*. Beirut: Dar al-Fikr, 1973.

- Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Gama Media, 2001.
- Rosyidi, A. Rahmat, and M. Rais Ahmad. *Formalisasi Syariat Islam Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2006.
- Sahid. *Legislasi Hukum Islam Di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*. Surabaya: Pustaka Idea, 2016.
- Said, Mohammad. *Aceh Sepanjang Abad Jilid I*. Medan: Waspada Medan Press, 1981.
- Salim, Arskal. 'Perda Berbasis Agama Dan Perlindungan Konstitusional Penegakan HAM'. *Jurnal Perempuan* 60 (2008).
- Salim, Arskal, and Azyumardi Azra. 'Negara Dan Syariat Dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia'. *Dalam Burhanuddin (Ed.), Syariat Islam Pandangan Muslim Liberal*, Jakarta, 2003.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University Press, 1965.
- Setiawan, Ahmad Hapsak, and Roby Sagara. 'Sejarah Masuknya Islam Di Indonesia'. *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis* 4, no. 3 (2024): 398–408.
- Sirry, Mun'im. *Sejarah Fiqih Islam: Suatu Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Sutedi, Adrian. *Perbankan Syariah Tinjauan Dan Beberapa Segi Hukum*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2009.
- Syaltut, Mahmud. *Al-Islam Aqidah Wa Syari'ah*. Kairo: Dar al-Qalam, 1966.
- Syamsuddin, M. Dien. 'Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam'. *Ulumul Al-Qur'an*:

- Jurnal Ilmu Dan Kebudayaan* 4, no. 2 (1993).
- Thalib, Sujuti. *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat Dan Hukum Islam*. PT. Bina Aksara, 1980.
- Wahid, Marzuki, and Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Widyawati, Widyawati. ‘Konfigurasi Politik Legislasi Jaminan Produk Halal Perspektif Fiqh Siyasah’. *Asy-Syari’ah* 24, no. 1 (2022): 121–40.

TENTANG PENULIS



Dr. Mahmud Yusuf, M.S.I. adalah dosen tetap pada Magister Hukum Ekonomi Syariah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin, dengan jabatan fungsional **Lektor Kepala (IV/a)–Pembina**. Beliau dikenal sebagai akademisi dan peneliti yang aktif di bidang **hukum ekonomi syariah, perbankan syariah**, dan kebijakan keuangan Islam kontemporer. Kiprah ilmiahnya ditandai dengan kontribusi yang konsisten melalui penulisan buku dan artikel ilmiah. Di antara karya buku yang telah diterbitkan antara lain: *Kepemimpinan Islam Terhadap Motivasi Kerja Karyawan* (2022), *Bank Digital Syariah: Analisis Cyber Security Menurut Hukum Positif di Indonesia dan Hukum Ekonomi Syariah* (2022), *Legalitas Saham Syariah* (2024), serta *Badan Usaha Milik Desa Bersama: Tinjauan Hukum Ekonomi Syariah* (2024). Selain itu, beliau juga aktif menulis artikel di berbagai jurnal nasional terakreditasi dan jurnal internasional bereputasi, di antaranya: *Green Economy Financing According to Fiqh Al-Biah as Part of Maqashid Sharia* (Pena Justisia); *Reconceptualization of Ideal Islamic Bankers in The Sharia Framework* (Afkaruna); *Islamic Bank Spin-Off: A Systematic Literature Review* (Journal of Accounting and Investment); *Sharia Law Analysis of Binary Option* (Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran), serta berbagai artikel lain yang menyoroti perkembangan industri keuangan syariah, kepemimpinan Islam, dan literatur hukum Islam kontemporer.



Fajrul Ilmi, A.Md., S.Pd.I., M.Sy. adalah dosen tetap pada Program Studi Hukum Ekonomi Syariah. Ia diangkat sebagai Pegawai Pemerintah dengan Perjanjian Kerja (PPPK) pada tahun 2023, dan saat ini menjabat sebagai Asisten Ahli (golongan III/b) dengan fokus pengajaran di bidang Hukum Perbankan Syariah. Dalam peran akademiknya, Fajrul aktif mengampu mata kuliah seperti Hukum Perbankan Syariah, Hukum Dagang, Hukum Bisnis Syariah, Fiqh Muamalah Kontemporer, Ushul Fiqh Keuangan Syariah, serta Dasar-dasar Ekonomi Islam. Kepakarannya terletak pada persimpangan antara hukum Islam dan praktik ekonomi kontemporer. Selain mengajar, Fajrul juga produktif menulis dan menerbitkan karya ilmiah di berbagai jurnal nasional terakreditasi sebagai kontribusi nyata terhadap pengembangan kajian hukum ekonomi. Beberapa di antaranya meliputi: *Implementasi Asas Kesetaraan dalam Akad Pembiayaan Murabahah pada KPR-BTN iB di BTN Syariah Cabang Banjarmasin* (Shar-E: Jurnal Kajian Ekonomi Hukum Syariah); *Aksi Boikot Produk Pro-Israel: Tepat atau Salah Sasaran? (Refleksi Fatwa MUI Nomor 83 Tahun 2023 tentang Hukum Dukungan terhadap Perjuangan Palestina)* (Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory); *The Practice of Borrowing Houses That are Leased as Boarding Rooms (Case Study in Hakurung Village, North Daha District, Hulu Sungai Selatan Regency)* (Journal of Islamic and Law Studies).



Muhamad Rahmani Abduh, S.E., M.H. adalah dosen muda di Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin. Ia resmi bergabung sebagai dosen aparatur sipil negara (ASN) setelah lulus seleksi CPNS pada tahun 2024. Meski baru memulai karier akademik secara formal, ia telah menunjukkan komitmen kuat terhadap pengembangan ilmu hukum Islam melalui sejumlah karya ilmiah yang relevan dengan isu-isu kontemporer.

Fokus kajian dan penelitiannya meliputi hukum Islam, pemikiran hukum Islam kontemporer, serta integrasi antara nilai-nilai keislaman dan hukum nasional. Karya ilmiahnya antara lain: *Penyelesaian Sengketa dalam Kasus Sanda pada Masyarakat Banjar* (Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman); *Negara Syariah Indonesia: Tinjauan Pemikiran Arskal Salim tentang Konsep Negara Syariah* (Journal of Islamic and Law Studies); *Sharia Law Analysis of Binary Option* (Jurnal Syariah); *Islamic Bank Spin-Off: A Systematic Literature Review* (Journal of Accounting and Investment).