



Buku Model Taqnin al-Ahkam di Indonesia Pasca Reformasi (Potret Pergulatan Hukum dan Politik di Indonesia 1999–2020) mengkaji dinamika pembentukan dan kodifikasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia setelah era Reformasi. Periode ini ditandai dengan terbukanya ruang demokrasi yang luas, desentralisasi kekuasaan, serta menguatnya relasi antara kepentingan politik dan aspirasi keagamaan dalam proses legislasi. Melalui analisis historis, yuridis, dan politik, buku ini memotret berbagai model taqnin al-ahkam yang berkembang, baik pada tingkat nasional maupun daerah, termasuk peraturan perundang-undangan dan kebijakan publik yang bernuansa syariah. Buku ini juga mengungkap perdebatan, tarik-ulur kepentingan, serta tantangan dalam upaya mengakomodasi nilai-nilai hukum Islam di tengah pluralitas masyarakat dan prinsip negara hukum Pancasila.



MODEL TAQNIN AL-AHKAM DI INDONESIA PASCA REFORMASI



MODEL TAQNIN AL-AHKAM DI INDONESIA PASCA REFORMASI

Potret Pergulatan Hukum dan Politik di Indonesia
1999-2020

Junaidi Abdillah
Ahmad Zubaeri

Model *Taqnin Al-Ahkam* di Indonesia Pasca Reformasi (Potret Pergulatan Hukum dan Politik di Indonesia 1999-2020)

Oleh

Dr. Junaidi Abdillah, M.S.I.

Ahmad Zubaeri, M.H.

Nafila Inarotussofia Miftahunnaja



**Model Taqnin Al-Ahkam di Indonesia Pasca Reformasi
(Potret Pergulatan Hukum dan Politik
di Indonesia 1999-2020)**

Penulis

Dr. Junaidi Abdillah, M.S.I.

Ahmad Zubaeri, M.H.

Nafila Inarotussofia Miftahunnaja

ISBN

978-634-7408-43-3

Perancang Sampul & Ilustrator

Ilham Ferryansyah R

Layouter & Editor

Shinta Tatamilla

Diterbitkan oleh

Penerbit Digdaya Book

Redaksi

Oemah Belajar Digdaya

Perumahan Granada Residence No. A12

Ngabean, Kec. Boja, Kab. Kendal

Telepon: 083869603185

laman web: digdayabook.com

Penerbit Digdaya Book (PDB)

Cetakan Pertama, Januari 2026

viii + 144 halaman: 14 x 20 cm

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang
Dilarang menggandakan tanpa seizin penerbit

Kata Pengantar

Penelitian terkait pergulatan hukum dan politik dalam bingkai transformasi hukum (*taqnin al-ahkam*) ke dalam hukum nasional menjadi korpus yang menarik. Hal ini paling tidak dapat dilihat dari 2 alasan. Pertama, *taqnin al-ahkam* mengisyaratkan lahirnya dialog bahkan integrasi antara agama yang bersifat sakral abadi dengan politik yang bersifat profan. Kedua, dalam *taqnin* selalu menghadirkan nilai-nilai pembaruan yang dinamis baik dari aspek materil maupun keilmuan.

Melalui argumen di atas kemudian hukum Islam yang telah berubah wajah menjadi hukum nasional menjadi entitas yang profan dan dinamis.

Potret dinamika tersebut tampak sekali pada era reformasi. Sebuah perjalanan bangsa yang telah membuka kran demokrasi tak terkecuali dalam ranah hukum.

Hukum nasional yang menjadikan hukum Islam sebagai bahan baku dalam pembangunan hukum nasional pada proses perjalanan formalisasi tidaklah mudah. Hal ini karena melihat realita Bangsa Indonesia yang plural dari segala aspeknya.

Dengan demikian, salah satu hal ini para pemangku kepentingan, utamanya pemerintah ketika hendak menjadikan hukum Islam menjadi hukum nasional perlu memperhatikan aspek politik dan keilmuan.

Walhasil era reformasi dengan kran demokrasinya berhasil menyuguhkan fenomena siyasah syar'iyah yang menarik. Hal ini terbukti dengan lahirnya 13 PerUU dan sejumlah Perda berbasis syariah di Indonesia.

Namun ketika berbicara tentang PerUU yang lahir dari materi hukum Islam, para peneliti banyak yang terfokus pada pendekatan politik hukum saja. Padahal selain pertimbangan politik yang memang menjadi aspek dominan, terdapat Anasir lainnya yang dipakai para pemangku kepentingan untuk merumuskan ketentuan hukum tersebut. Anasir-anasir tersebut diantaranya adalah entitas sosiologis, yuridis dan filosofis bahkan aspek peningkatan ekonomi.

Disadari atau tidak sebuah tesis (hukum nasional) lahir tidak lepas dari paradigma besar yang menaungi sebuah UU lahir.

Paradigma besar inilah yang jarang ditangkap oleh para peneliti terkait taqin al-ahkam di Indonesia.

Penelitian menyuguhkan sisi lain dari pergulatan hukum dan politik dalam bingkai formalisasi hukum Islam. Alhamdulillah berkat rahmat dan Inayah Allah jualah penelitian ini dapat terselesaikan dengan dengan baik dan lancar. Kendala dan rintangan tetaplah ada di setiap langkah peneliti. Namun dengan pemetaan dan rencana yang telah tersusun maka semua rintangan dan kendala dapat diatasi dengan baik.

Pada kesempatan ini peneliti ingin mengucapkan rasa terima kasih yang setinggi tingginya kepada

1. Dr. Muhyar Fanani yang telah memberikan kritik dan saran konstruktif demi kebaikan kebaikan penelitian ini;
2. Kepala LP2M yang telah memberikan kesempatan baik fisik maupun non-fisik sehingga penelitian dapat terlaksana dengan baik
3. Dr. Mohammad Arja Imroni selaku Dekan Fakultas Syariah dan Hukum yang telah memberi motivasi untuk penelitian ini
4. Para teman sejawat dan kolega di Fakultas Syariah dan Hukum

5. Semua pihak yang telah berkontribusi dengan penelitian ini yang tak dapat disebutkan satu persatu.

Akhirnya peneliti mengakui bahwa tidak ada gading yang retak, salam bahasa lain dikatakan *Idza tamma al-amru bada naqshuhu*. Jika sebuah persoalan telah selesai, maka muncullah kekurangannya. Dengan demikian saran dan kritik yang membangun peneliti harapkan untuk kesempurnaan penelitian ini.

Semarang, Januari 2026

Tim Penulis

Daftar Isi

Kata Pengantar.....	iii
Daftar Isi	vii
Bab I Pendahuluan.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Kerangka Teori	10
BAB II <i>Taqnin Al-Ahkam</i> dalam Bingkai Legislasi Hukum Nasional	14
A. Hakikat <i>Taqnin al-Ahkam</i> dan Unsur-Unsurnya	14
B. Pembaruan Hukum Islam di Negara Muslim dan Tipologinya.....	31
C. Tipologi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia	55
BAB III Hukum Islam yang Telah di-Taqnin (Legislasi) Selama Era Reformasi dan Metodenya.....	60
A. Undang-Undang Wakaf	60
B. Undang-Undang Perkawinan.....	64
C. Undang-Undang Zakat	66
D. Undang-Undang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umrah	70
E. Undang-Undang Jaminan Produk Halal	77
F. Undang-Undang Perbankan Syariah.....	87

BAB IV Model Taqnin al-Ahkam di Indonesia Pasca Reformasi 1999-2020.....	95
A. Pergumulan Politik dan Hukum.....	95
B. Model Taqnin al-Ahkam di Indonesia.....	107
BAB V Penutup	136
A. Kesimpulan.....	136
B. Saran dan Rekomendasi.....	137
Daftar Pustaka	140

Bab I

Pendahuluan

A. Latar Belakang Masalah

Relasi hukum Islam dengan politik selalu menjadi tema yang selalu menarik untuk ditelisik. Mengapa? sebab dialektika keduanya selalu menyuguhkan dinamika dan pembaruan yang berbeda dari waktu ke waktu. Terlebih secara yuridis formal, eksistensu hukum Islam telah diakui menjadi sistem hukum nasional. Dengan kata lain, selain hukum adat dan hukum Barat, hukum Islam-secara resmi menjadi sub-sistem hukum nasional.

Lebih dari itu, sebagai satu bangsa yang populasi penduduknya mayoritas beragama Islam, positivisasi syari'ah (baca: *taqnin al-ahkam*) ke dalam sistem hukum dan peraturan perundang-undangan membutuhkan kajian lebih mendalam. Di satu sisi, syariah dapat dijadikan sumber normatif hukum-positif namun di sisi lain positivisasi itu tidak merusak relasi agama-politik sekaligus dapat menguatkan aspek persatuan bangsa dan negara.

Positivisasi atau dalam istilah adalah transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional tentunya terlebih dahulu melalui proses politik hukum Islam (*siyāsah*

syar'iiyyah). Dengan kata lain, adanya suatu proses penyerapan, pembahasan dan penetapan materi hukum Islam tertentu untuk diformat ke dalam bentuk peraturan perundang-undangan. Dari sini dapat dikatakan bahwa ada korelasi kuat antara hukum Islam, *siyāsah syar'iiyyah* dengan fiqh (*qānūn*)(Ahmad Sukardja 2012). Dari sinilah kemudian lahir *taqnin al-ahkam al-syar'iiyyah*. Ketiganya ibarat tiga entitas yang berdampingan yang tidak-dipisahkan kendati dapat dibedakan dan dipilah.

Secara-sederhana *taqnīn al-ahkām* dapat dipahami sebagai penyusunan hukum-hukum Islam ke dalam bentuk kitab Undang-undang yang disusun secara rapi, praktis dan sistematis, kemudian ditetapkan dan diundangkan secara resmi oleh kepala negara, sehingga ia bersifat mengikat dan wajib dilaksanakan serta dipatuhi oleh semua warga negara. Dalam *qānūn* atau *taqnīn* sejatinya mengandung-dua maksud utama yakni: *pertama, al-ilzām*, yakni mempunyai daya memaksa. Artinya, -bahwa setiap hukum yang telah diundangkan wajib diikuti dan dilaksanakan oleh setiap warga negara, sebagaimana juga ia wajib diterapkan oleh setiap *qādhi* (hakim) karena telah mempunyai sifat resmi. *Kedua*, sifat *al-ijāz wa ijmāl* yakni meringkas dan global. Artinya, karakter dasar *qānūn* adalah menyatukan berbagai madzhab yang ada dalam bidang *fiqh* juga mengglobalkan

semua aliran (madzhab) dalam fiqh sehingga berlaku untuk-semua (Sonafist et al. 2020).

Selanjutnya, dalam terminologi *taqnin al-ahkam* apabila dikaitkan dengan konteks Indonesia, maka sarat dengan entitas-politik hukum (*siyāsah syar'iiyyah*). Pada titik ini Ismail Sunny mengilustrasikan bahwa politik hukum merupakan suatu proses penerimaan hukum Islam digambarkan kedudukannya menjadi dua periode yakni *pertama*, periode *persuasive source* di mana setiap orang Islam diyakini mau menerima keberlakuan hukum Islam tersebut; dan *kedua*, periode *authority source* di mana setiap orang Islam menyakini bahwa hukum Islam memiliki kekuatan yang harus dilaksanakan. Dengan kata lain, hukum Islam dapat berlaku secara yuridis formal apabila dikodifikasikan dalam perundang-undangan nasional (Sunny 1994).

Di dalam wilayah *qānūn* sendiri sejatinya mengandung proses *taqnīn al-ahkam*. Artinya di dalamnya mengandung hal-hal yang terkadang melampaui ketentuan-ketentuan hukum Islam yang berlaku. -Tentunya semua ini berangkat dari argument kepentingan umum (*maslahah al-'āmmah*) atau karena mempertimbangkan aspek politik hukum (*siyāsah syar'iiyyah*). Dengan demikian, melalui argumentasi di atas, terkadang kepentingan negara atau

bahkan kepentingan pemerintah lebih tampak dan menonjol.

Konsekuensi logisnya adalah bahwa *qānūn* akan menimbulkan pertentangan pendapat antara para ulamā'/fuqahā' yang-masih konsisten dengan paham mereka(Azizy 2004). Disamping ada kelebihan, dalam *taqnīn* juga terdapat kelemahan-kelemahan yaitu tampak dari adanya ketergantungan hukum kepada-penguasa dan adanya reduksi pemahaman dan persepsi umat Islam mengenai sesuatu yang disebut hukum(Ahmad Sukardja 2012). Selain itu, dampak negatif dari *qānūnisasi* dapat mengurangi kebebasan hakim dalam memilih ketentuan hukum Islam yang paling cocok untuk kasus tertentu yang dihadapi oleh hakim(Khufaya, Kholil, and Syarif 2021).

Berdasarkan uraian tersebut, dapat ditarik garis besar bahwa *qānūn* merupakan peraturan perundang-undangan yang berisi hukum Islam, baik sebagian maupun keseluruhan yang disahkan oleh pemerintah (negara) yang berbasis pada pembaruan hukum Islam dengan metode tertentu dan bersifat mengikat dan memaksa. Pendeknya, *qānūn* adalah upaya positivisasi hukum Islam dalam suatu negara.

Walhasil, dalam ranah *taqnin al-ahkam* sarat dengan institusi Negara, baik dari lembaga eksekutif maupun

legislatif. *Taqnin al-ahkam* merefleksasikan pembaruan yang pada titik ini lazim dikerjakan melalui pendekatan politik hukum melalui kinerja *taqnin al-ahkam* atau positivisasi-hukum Islam. Sebagai contoh sebut saja sejumlah Peraturan Perundang-undangan yang telah berhasil menjadi hukum nasional melalui pendekatan *siyasah syar'iyah*, yaitu Undang-undang (UU) Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), UU Pengelolaan Zakat, UU Peradilan Agama dan UU Wakaf, UU Ekonomi Syariah, UU Perbankan Syari'ah dan-lain-lainnya. Harus diakui, dalam proses *qanunisasi* di dalam nya mengandung kelebihan dan kelemahan. Kelebihan qanun di antaranya: hakim lebih mudah dalam mencari ketentuan hukum dan menutup kemungkinan masalah (kasus) yang sama dengan latar belakang yang sama diputuskan dengan hukum yang berbeda-beda. Qanun (*taqnin*) juga mengandung kelemahan, di antaranya adalah: hukum mempunyai ketergantungan kuat pada penguasa selain kepentingan penguasa (politik) di dalamnya juga sangat kental. Lihat dalam Muhammad Abu Zahrah, *al-Islam wa Taqnin al-Ahkam* (t.tp.: 1997).

1. Fase Era Kemerdekaan

Politik Hukum Islam adalah strategi-atau cara pemerintah bersama-sama dengan umat Islam menjadikan hukum Islam sebagai bagian dari hukum nasional yang tertuang dalam bentuk undang-undang ataupun peraturan lainnya (Edyar 2016). Dalam memperjuangkan syariat Islam, pertama, gerakan ini melakukan lobi-lobi kekuasaan (DPR, MPR dan partai politik) dan melakukan berbagai upaya persuasif untuk menguasai masyarakat. Dalam praktiknya, biasanya mereka menguasai masyarakat terlebih dahulu baru kemudian mengislamkan kekuasaan. Melalui pola-kekuasaan, FPI, KISDI, dan MMI menggelar aksi dukungan kepada partai-partai politik yang memperjuangkan syariat Islam juga aksi demonstrasi. Bahkan, MMI sudah membuat amandemen UUD 1945 yang sesuai dengan syariat Islam.

Sementara strategi-kedua, atau yang disebut pola kultural, yakni memberikan dakwah Islam kepada masyarakat agar proses-islamisasi secara menyeluruh berjalan lancar. Bagi mereka, masyarakat adalah sasaran dakwah Islam yang paling efektif, dan bukan negara. Mereka menyadari, kalau-masyarakat sudah memberlakukan syariat Islam, maka secara otomatis negara akan mengikuti aspirasi masyarakat(Munawar-Rachman 2010).

Selain faktor nilai-nilai fikih yang tidak berdaya menyahuti perkembangan zaman, faktor sosiologis, modernisasi-pembangunan dan perkembangan pemikiran hukum Islam juga sangat mempengaruhi pembaruan hukum Islam-di Indonesia (Khaidarulloh 2014). Perdebatan-yang terjadi di sini lebih banyak terjadi pada penentuan dasar-Negara terutama perumusan Pancasila pada sila pertama.

2. Fase Orde Baru

Pasca kemerdekaan-Indonesia, memiliki posisi penting bagi laju perkembangan masyarakatnya ke depan. Era ini tidak hanya menjadi titik tolak modernisasi pembangunan pada masa-masa awal kemerdekaan, tetapi juga sangat terkait erat dengan proses pergulatan pemikiran hukum antara umat Muslim-ketika menghadapi nasib hukum Islam kepada negara. Pada masa ini diantaranya mulai-lahir UU perkawinan no 1 tahun 74 dan KHI melalui inpres.

Ratno Lukito, misalnya, menyebut-bahwa setelah terhapusnya feodalisme, negara ditempatkan sebagai sumber hukum-sekaligus menjadi perekat tradisi hukum yang berbeda-beda. Intervensi inilah yang memunculkan apa yang disebut dengan sistem hukum nasional tanpa mengesampingkan eksistensi hukum yang sudah ada seperti

hukum Islam atau adat, sehingga hukum menjadi ruang ekspresi-nasionalisme yang diaktualkan melalui konsep-konsep-ideal dalam institusi-institusi negara seperti lembaga peradilan(Khaidarulloh 2014).

3. Fase Reformasi

Pengaruh hukum Islam dalam taqnin-di Indonesia diantaranya tercatat ada tiga hal; pertama, konfigurasi-politik Islam dalam politik nasional pada masa awal reformasi memperlihatkan pengaruh yang begitu besar dalam proses akomodasi hukum Islam dalam sistem hukum Indonesia. Paling tidak terdapat empat komponen utama yang memperkuat-konfigurasi politik muslim ini; 1) anggota parlemen di DPR. Sekalipun dalam-konteks parpol tidak signifikan secara kalkulatif, tetapi dalam proses taqnin tetap berjalan dengan efektif; 2) Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sebagai wadah bersatunya para ulama berbagai organisasi di tanah air, fatwa atau putusan MUI ikut memberi pengaruh dalam konstelasi politik nasional. Keterlibatan MUI dalam taqnin UU Perbankan-Shari'ah misalnya ataupun lahirnya fatwa-fatwa DSN yang menjadi pijakan dalam pergerakan ekonomi syariah di tanah air, serta dukungan MUI ketika-taqnin UU Pornografi, merupakan indikator kuatnya pengaruh MUI dalam hiruk pikuk politik di Indonesia; 3)

organisasi massa Islam yang telah memberikan kontribusi dalam proses hiruk-politik nasional; 4) tokoh-tokoh Muslim secara individu. Dalam proses litigasi, acap pemegang kunci litigasi-mendapat masukan dari tokoh ini sehingga kepentingan Islam dalam taqin nasional dapat diakomodir. Kedua, terdapat dua pola akomodasi-hukum Islam dalam taqin nasional pada masa reformasi; 1) pola formalisasi untuk persoalan yang bersifat perdata (privat) dengan mendukung sepenuhnya pelaksanaan ajaran Islam yang dikuatkan oleh undang-undang sebagaimana lahirnya UU No.3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan-Agama, UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Shari'ah, dan UU No. 34 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk-Halal; 2) pola transformasi hukum Islam secara substantif (esensial). Walaupun tidak persis sama dengan yang ada dalam konsep hukum Islam, namun substansi-ataupun esensinya sejalan dengan Islam atau tidak bertentangan dengan ajaran Islam, sebagaimana-pada UU No. 44 Tahun 2008 tentang Pornografi dan UU No. 46 Tahun 2009 tentang Pengadilan Tindak Pidana Korupsi.

Ketiga, perdebatan politik empat pilar-demokrasi (suprastruktur politik, infrastruktur politik dan pihak-pihak yang berkepentingan/industri/pemilik modal) pada proses taqin hukum Islam dalam sistem hukum nasional,

terfragmentasi dalam dua pola yakni antagonistik sekuler dan akomodasi-inklusif. Pola antagonistik sekuler berarti menolak masuknya hukum Islam atau substansinya dalam hukum nasional, sedangkan akomodasi inklusif berarti menerima atau menyetujui masuknya-hukum Islam atau substansinya dalam hukum nasional. Dalam aplikasinya, tidak selamanya pilar tersebut bersikap paralel (selalu sama). Misalnya menolak pada salah satu undang-undang Islam (bernafaskan Islam), namun pada kesempatan lain justru mendukung. Polarisasi ini-tergantung kepada tema undang-undang yang dibahas. Formalisasi Hukum Islam dalam Taqnin UU Peradilan Agama, Perbankan Shari'ah dan Jaminan-Produk Halal serta Transformasi Substantif Hukum Islam dalam Taqnin-UU Pornografi dan Pengadilan Tindak Pidana Korupsi. Sehingga permasalahan ini layak untuk dikaji.

B. Kerangka Teori

Teori yang menyatakan bahwa hukum nasional dibentuk dengan cara memilih dari berbagai sumber dan doktrin-hukum yang berlaku di Indonesia. Teori ini berupaya untuk menjembatani dikotomi antara hukum-umum dan hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Dengan ini diharapkan akan muncul suatu pemahaman yang

tepat mengenai kedudukan masing-masing sistem hukum, sehingga dengan sendirinya akan menghilangkan sikap-misleading yang selama ini terjadi bahwa hukum Islam dianggap sebagai hukum ukhrawi sementara hukum umum dianggap sekuler yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan agama disebut Teori-Ekletisisme (Azizy 2004).

Teori yang menjelaskan bahwa adanya hubungan yang erat antara hukum Islam dan hukum-nasional. Hubungan itu mewujudkan dalam bentuk eksistensi hukum Islam dalam hukum nasional yang terlihat dalam empat-bentuk penjelmaan; 1) ada dalam arti hukum Islam berada dalam hukum nasional-sebagai bagian integral darinya; 2) ada dalam artian kemandirian yang diakui berkekuatan hukum nasional dan sebagai hukum nasional; 3) ada dalam hukum-nasional yang berarti norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia; 4) ada dalam hukum nasional dalam arti sebagai bahan utama-dan unsur utama hukum nasional Indonesia (Sunny 1994). Penjelasan di atas adalah Teori Eksistensi.

Teori yang menegaskan kalau agama, hukum, dan negara merupakan tiga unsur dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang apabila disatukan akan membentuk sebuah lingkaran konsentris menjadi sebuah kesatuan dimana masing-masing unsur berkaitan erat satu

sama lain disebut sebagai Teori Kosentris. Agama sebagai komponen pertama berada pada posisi lingkaran yang terdalam, karena ia merupakan inti dari lingkaran itu. Kemudian disusul oleh hukum yang menempati lingkaran berikutnya. Dalam hal ini pengaruh agama sangat besar sekali terhadap hukum sekaligus pula agama menjadi sumber utama dari hukum di samping rasio sebagai sumber komplementer. Kemudian negara sebagai komponen ketiga berada dalam lingkaran terakhir. Posisi ini memperlihatkan bahwa dalam lingkaran kosentris ini negara mencakup kedua komponen yang terdahulu yaitu agama dan hukum. Karena agama merupakan inti dari lingkaran kosentris ini, maka pengaruh dan peran agama sangat besar sekali terhadap hukum dan negara. Gambar ini sekaligus memperlihatkan betapa eratnya hubungan antara agama, hukum, dan negara, karena komponen-komponen itu berada dalam satu kesatuan yang tidak mungkin dipisahkan (Azhary 1992).

Teori *Receptio in Complexu* ialah teori yang menyatakan bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam sebab dia telah memeluk agama Islam walaupun dalam pelaksanaannya bisa saja terdapat penyimpangan-penyimpangan. Teori *Receptie* adalah teori yang menyatakan bahwa bagi rakyat pribumi pada dasarnya

berlaku hukum adat; hukum Islam berlaku kalau norma hukum Islam itu telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat. Teori Receptie Exit atau Receptio a Contrario adalah teori yang mengatakan bahwa hukum adat baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam (Thalib 1985).

BAB II

***Taqnin Al-Ahkam* dalam Bingkai Legislasi Hukum Nasional**

A. Hakikat *Taqnin al-Ahkam* dan Unsur-Unsurnya

Taqnin al-Ahkam merupakan bentuk *idhafah* dari dua kata yakni *taqnin* dan *ahkam*. Dua frasa tersebut kemudian membentuk makna satu kesatuan yakni sebuah upaya yang berkaitan dengan legislasi hukum. Dengan bahasa yang lebih lugas dapat dimaknai sebagai bentuk kebijakan penguasa (*uli al-amri*) dalam memformalkan hukum Islam. Dengan kata lain, hukum Islam yang awalnya berasal dari wilayah *private* menjadi wilayah *formal* dan *publik*.

Secara bahasa, term *taqnin* adalah bentuk masdar dari lafadz *qannana* yang mengandung makna membentuk undang-undang. Ada yang memiliki pendapat kata ini adalah serapan dari Bahasa Romawi, *canon*. Namun ada juga yang memiliki pendapat, bahwa kata ini berasal dari Bahasa Persia. Seakar dengan *taqnin* adalah kata *qanun* yang memiliki arti ukuran segala sesuatu, dan juga memiliki arti jalan atau cara (*thariqah*). (Ibrahim Anis, 1987: 763) *Qanun al-Ahkam* adalah pengumpulan hukum dan kaidah penetapan hukum (*tasyri'*) yang berkaitan dengan masalah

hubungan sosial, menyusunnya secara sistematis, serta mengungkapkannya dengan kalimat-kalimat yang tegas, ringkas, dan jelas dalam bentuk bab, pasal, dan atau ayat yang memiliki nomor secara berurutan, kemudian menetapkan sebagai undang-undang atau peraturan, setelah itu disahkan oleh pemerintah, sehingga seluruh penegak hukum wajib menerapkannya di tengah masyarakat (al-Zarqa: 1418: 313)

Menurut pendapat Sobhi Mahmasani kata Qanun berasal dari bahasa Yunani, masuk menjadi bahasa Arab melalui bahasa Suryani dan memiliki arti alat pengukur atau kaidah. Di Eropa, istilah kanun atau canon dipakai untuk menunjuk hukum gereja yang disebut pula canonik (Mahmasani, 1976: 27) seperti *corpus iuris canonici* yang disahkan oleh Paus Gregorius XIII tahun 1580, setelah itu codex iuris coninci oleh Paus Benediktus XV tahun 1919. Hukum kanonik ini terdiri atas injil, fatwa-fatwa dari pemimpin gereja, keputusan dari sidang-sidang gereja dan keputusan dan perintah dari paus (Kan: t.th., 143 – 144) Ilmuwan Islam di masa lalu, bahasa kanun digunakan sebagai penyebut kumpulan pengetahuan yang bersifat sains contohnya buku yang ditulis karya Ibnu Sina dalam bidang kedokteran yang berjudul Qanunfi al-Tibb. Qanun al-Mas'udi adalah kumpulan pengetahuan tentang astronomi

yang dikumpulkan untuk Sultan al-Mas'ud (sultan Ghaznawiyah) dan ditulis oleh al-Biruni.

Menurut para sastrawan barat seperti Goldziher, Von Kremer, dan Scheldon Amos, bahwasannya syari'at yang dibawa Nabi Muhammad SAW adalah seperti halnya hukum-hukum (Canonic) Romawi yang diadopsi kepada hukum-hukum Arab. Para sastrawan mengajukan pendapat bahwa pada zaman sebelum Nabi Muhammad menjadi Rasul, mereka telah mengetahui tentang hukum-hukum Romawi yang terdapat di negeri-negeri yang menjadi kekuasaan imperium Romawi (Zaidan, 1969: 63)

Akan tetapi para Sarjana Muslim menolak secara tegas pendapat yang dikemukakan oleh para sastrawan tersebut dengan mengajukan pendapat bahwa Nabi Muhammad dilahirkan di Mekah yang bukan daerah kekuasaan Romawi dan telah diketahui Nabi Muhammad tidak pernah keluar dari Mekah sebelum menjadi Rasul melainkan hanya dua kali saja yaitu ketika rasul masih berusia 12 tahun bahkan ada yang berpendapat masih berusia 7 tahun ketika beliau ikut bersama pamanya Abu Thalib ke Syam.

Kemudian yang kedua adalah ketika beliau berumur 25 tahun Untuk berdagang menjalankan bisnis Khadijah bersama pengawalnya yakni Maisarah dan sang Rasul diketahui bahwa beliau tidak mempunyai kemampuan

membaca dan menulis. Selain itu para sarjana muslim juga mengajukan pendapat bahwa syari'at Islam dengan Qanun Romawi tidak mungkin bercampur karena syari'at Islam berdasarkan kepada wahyu.

Dalam situasi sekarang, menurut pendapat Mahmasani istilah *qanun* mempunyai tiga arti yaitu: pertama, pengertian yang sifatnya umum yaitu kumpulan aturan hukum (codex) seperti *qunun* pidana Utsmani. Kedua, berarti syariat atau hukum, dan ketiga, dipakai secara khusus untuk kaidah-kaidah atau aturan yang tergolong dalam hukum mu'amalat umum yang mempunyai kekuatan hukum, yakni undang-undang, seperti dewan legislative membuat *qanun* larangan menimbun barang (Sobhi Mahmasani: 28)

Sebagai perbandingan, dalam ilmu hukum dikenal istilah hukum dan undang-undang. Hukum yaitu himpunan petunjuk-petunjuk hidup (perintah maupun larangan) yang mengatur tata tertib dalam suatu masyarakat, dan oleh karena itu seharusnya ditaati oleh anggota masyarakat yang bersangkutan, dan pelanggaran atas peraturan tersebut dapat menimbulkan tindakan dari pemerintah masyarakat itu (E. Utrecht, 1957: 10) Adapun yang disebut pengertian undang-undang secara umum diartikan peraturan yang dibuat oleh negara. Undang-undang memiliki ciri yaitu

keputusan tertulis, dibuat oleh pejabat yang berwenang, berisi tentang aturan tingkah laku, dan mengikat secara umum. (Ranggawidjaja, 1998: 10)

Dalam literatur hukum Islam pada saat sekarang, istilah dan bentuk dari hukum Islam mengalami perkembangan, ada yang disebut fikih merupakan ijtihad ulama yang tertera dalam kitab-kitab fikih, fatwa menurut pendapat atau ketetapan ulama atau dewan ulama tentang suatu hukum, keputusan-keputusan hakim (*qadha*), dan *qanun*. (Mubarok, 2006: 1)

Qanun dalam situasi sekarang dipandang sebagai formalisasi hukum Islam, yakni aturan syara' yang dikodifikasi oleh pemerintah yang bersifat mengikat dan berlaku secara umum. Lahirnya *Qanun* dalam era moderen ini sebagai konsekwensi dari sistem hukum yang berkembang terutama oleh karena pengaruh sistem hukum Eropa. Atas hal ini, sebagian ulama menganggap formalisasi hukum Islam adalah sesuatu yang penting sebagai panduan putusan hukum para hakim dalam suatu masalah yang sama pada lembaga peradilan yang berbeda-beda. Sementara sebagian yang lain tidak sependapat dengan *Qanun al-Ahkam*.

Term berikutnya adalah *ahkam* yang merupakan bentuk plural dari kata *hukm*. Dalam tradisi ilmu Ushul Fikih, kata *hukm* bermakna titah Allah yang berkaitan dengan

perbuatan mukallaf baik yang bersifat imperatif, fakultatif maupun karena kausalitas (Beik, 1999: 131). Dalam term *hukm* sangat sarat dengan dimensi ketuhanan dan skaralitas karena di dalamnya terdapat nilai-nilai Ilahiyyah sebagai manifestasi dari sebuah wahyu.

Berangkat dari uraian pendefinisian di atas, maka dapat disimpulkan hakikat *taqnin al-ahkam* adalah bentuk legislasi fikih yang kemudian resmi menjadi hukum Negara. Konsekuensi dari ini adalah lahirnya aspek formalisasi dan campur tangan politik dari penguasa.

Legislasi berasal dari kata bahasa Inggris *legislate* yang berarti membuat undang-undang. (Salim, 1998: 479) Kata legislasi sendiri dalam bahasa Arab dapat Pula disebut *taqnin*. Ulama fikih mengemukakan bahwa istilah legislasi atau *taqnin* merupakan penetapan oleh penguasa, sekumpulan undang-undang yang mempunyai daya memaksa dalam mengatur interaksi sesama manusia dalam kehidupan masyarakat (Dahlan (et al) 1999: 960)

Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan *taqnin* sebagai hukum-hukum Islam dalam bentuk buku atau kitab undang-undang yang tersusun rapi, praktis dan sistematis, kemudian ditetapkan dan diundangkan secara resmi oleh kepala negara, sehingga mempunyai kekuatan hukum yang mengikat dan wajib dipatuhi serta dilaksanakan oleh

seluruh warga negara. Sedang istilah "*al-Hukm al-Islam* tidak dijumpai di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Al-Qur'an maupun al-Sunnah menggunakan istilah al-Syafi'ah, yang dalam penjabarannya kemudian lahir istilah al-Fiqh. Pada titik ini dapat dikatakan bahwa hukum Islam adalah seperangkat norma hukum dari Islam sebagai agama, yang berasal dari wahyu Allah, sunnah rasul-Nya, dan ijtihad para ulama (mujtahid). (al-Munawar, 2004: 7)

Dengan demikian legislasi hukum Islam merupakan upaya pemerintah untuk melakukan penetapan hukum yang diambil dari Islam (al-Qur'an, al-Sunnah dan Ijtihad) yang kemudian dijadikan sebagai undang-undang secara legal-formal dengan tujuan agar supaya dilaksanakan oleh masyarakat, memiliki sifat mengikat dan memiliki konsekuensi hukuman.

Ide *taqnin* terhadap hukum Islam pertama kali diutarakan oleh Abu Muhammad ibn al Muqaffa, sekretaris negara di zaman pemerintahan Abu Ja'far al-Mansur dari dinasti 'Abbasiyah. Ide ini diajukan Ibn al-Muqaffa kepada khalifah, karena menurut pengamatannya terdapat kekacauan hukum dan peradilan ketika itu. Ada beberapa tujuan yang hendak dicapai dengan *taqnin* tersebut, antara lain untuk memberikan batasan jelas tentang hukum sehingga mudah disosialisasikan di masyarakat, dan untuk

membantu para hakim dalam merujuk hukum yang akan diterapkan terhadap kasus yang dihadapi, tanpa harus melakukan ijtihad lagi.

Namun, ide ini tidak mendapat dukungan dari pihak penguasa karena dikhawatirkan akan terjadi kesalahan berijtihad di satu pihak dan keharusan bertaklid di pihak lain. Dengan kata lain, apabila hukum telah dikodifikasi, maka keterpakuan pada hukum yang telah dimodifikasi merupakan bentuk taqlid lain dan pemilihan hukum yang tepat dari berbagai mazhab ketika itu tidak mungkin pula dapat menghindarkan unsur subjektifitas sebagian ulama fikih. Atas dasar ini, pihak penguasa tidak menanggapi serius usulan Ibn al-Muqaffa tersebut.

Selanjutnya al-Mansur ketika bertemu Imam Malik, meminta kepada Malik untuk menuliskan buku yang mencakup seluruh persoalan fikih yang akan diberlakukan di seluruh wilayah Abbasiyah. Semula Imam Malik secara diplomatis menolak permintaan tersebut dengan mengatakan, "Penduduk Irak tidak akan mungkin menerapkan pendapat saya tersebut." Akan tetapi al-Mansur meyakinkan Imam Malik bahwa kitab tersebut akan diberlakukan di seluruh wilayah Abbasiyah dan mempunyai hukum mengikat untuk seluruh warga. Akan tetapi pada akhirnya, sesuai dengan jawaban Malik diatas, keinginan

khalifah untuk hanya memberlakukan hukum dalam kitab al-Muwaththa' tidak berjalan mulus. Kodifikasi hukum Islam baru terealisasi pada tahun 1293 H/ 1876 M oleh kerajaan Turki Usmani dengan lahirnya kodifikasi hukum Islam pertama yang disebut al-Majallah al-Ahkam al-Adliyyah. (Hasan Khalil, 2009: 121)

1. Pendekatan dalam *Taqnin al-Ahkam* dan Epistemologinya

Abu Zahrah memandang bahwa sumber utama dalam *taqnin al-ahkam* adalah Alquran dan Sunnah. Artinya, semua aktivitas *taqnin* harus merujuk pada kedua sumber tersebut. Posisi Alqur'an dan Sunnah menjadi sumber hukum bukan dokumen hukum. Dengan pendekatan ini maka Alqur'an dan Sunnah dijadikan sebagai rujukan dan panduan etis yang akan selalu relevan dengan segala dinamika (Zahrah, 1998: 12-13) Berbeda apabila Alqur'an maupun hadits dijadikan sebagai buku hukum, maka keduanya akan kaku dan dokumen yang akan tertutup dengan perubahan.

Pada konteks *taqnin*, baik Alqur'an maupun Sunnah bukanlah sebagai kitab hukum, melainkan sumber hukum. Dengan demikian, maka posisi keduanya tidak akan habis untuk dipetik hakikat karena ia sebagai sumber. Selain pendekatan ini, dalam *taqnin* juga menggunakan pendekatan eksperimental. Dengan kata lain keduanya

dapat dijadikan dasar pembenaran (justifikasi) dalam penyusunan *taqin* naik secara tekstual maupun kontekstual (Rachmat Syafe'i, 2001: 45)

Kedua pendekatan di atas, pada gilirannya telah meniscayakan posisi Alqu'an dan Sunnah sebagai syari'at hanya sebatas spiral yang berjalan dalam koridor *qath'i*. Artinya keduanya sebagai pemandu etis dalam perumusan *taqin*. Dari sini, maka ketika syari'at berperan sebagai sumber dan pemandu, pada konteks *taqin* sangat terbuka untuk merumuskan suatu yang baru yang tidak termaktub dalam teks-teks suci tersebut.

Pada aktivitas *taqin al-ahkam* juga menggunakan pendekatan orientasi untuk memecahkan persoalan-persoalan hukum masa kini. Sehingga rumusan hukum yang dihasilkan selalu mempunyai tujuan problem solving. Pada saat yang sama dalam perumusan *taqin al-ahkam* juga menggunakan pendekatan kompromitas dengan hukum adat yang berlaku. Hal ini telah membuka praktik integrasi antara hukum samawi dengan hukum adat. Pendekatan ini dipakai agar hukum yang dihasilkan *taqin al-ahkam* dapat diterima dengan baik oleh subjek hukum. Sebab hukum yang baik adalah hukum yang tumbuh dari masyarakat.

Pendekatan terakhir dalam proses perumusan *taqin al-ahkam* adalah pendekatan *unity and variety*. Pendekatan

ini dipakai agar produk hukum yang dihasilkan bersifat tunggal untuk rujukan payung hukum yang telah ada. Selain kesatuan payung hukum adalah *variety* mengisyaratkan penyerapan dari berbagai hukum yang ada. Artinya berbagai hukum yang selama ini ada terserap atau terakomodir menjadi hukum yang efektif dan mempunyai daya paksa untuk semua lapisan subjek hukum.

Berdasarkan paparan di atas, maka dapat diambil pemahaman bahwa antara entitas *taqnin al-ahkam* dan legislasi hukum nasional adalah dua entitas yang tidak dapat dipisahkan. Sebagaimana di atas disampaikan bahwa legislasi sejatinya bentuk formalisasi fikih menjadi hukum resmi pemerintah. Dengan demikian dalam *taqnin* dan legislasi meniscayakan adanya pembaharuan-pembaharuan. Dan, dalam setiap pembaharuan meniscayakan adanya landasan keilmuan (epistemologi) yang melahirkan sebuah paradigma.

Selanjutnya, *taqnin al-ahkam* yang lazim dikenal dengan istilah penyusunan peraturan Negara atau peraturan petundang-undangan harus mempunyai tiga landasan. Bahkan ada sebagian pendapat yang mengatakan empat landasan (Mahasin, 2000:13-17) Ketiga landasan tersebut adalah:

Pertama, landasan filosofis. Landasan ini sangat fundamental berkaitan dengan penyusunan peraturan Negara. Sebab aspek filosofis inilah menjadi dasar bangunan keilmuan (baca: akademik) sebuah peraturan lahir. Landasan filosofis adalah sadar filsafat atau pandangan atau ide yang menjadi dasar cita-cita ketika menuangkan hasrat dan kebijaksanaan (pemerintahan) ke dalam suatu rencana atau draf peraturan negara.

Kedua, adalah landasan yuridis. Landasan ini berkaitan dengan ketentuan hukum yang menjadi dasar hukum (*rechtsgrond*) bagi pembuatan suatu peraturan. Landasan ini kemudian dibagi menjadi dua: (a) landasan yuridis formil, yaitu landasan yuridis yang memberi kewenangan bagi instansi tertentu untuk membuat peraturan tertentu; (b) Landasan yuridis segi materil, yaitu landasan yuridis untuk segi isi (materi). Dengan kata lain yang menjadi dsar hukum untuk mengatur hal-hal tertentu.

Ketiga, adalah landasan politis. Landasan ini berkaitan dengan garis kebijaksanaan politik yang menjadi dasar selanjutnya bagi kebijaksanaan-kebijaksanaan dan pengarahan ketatalaksanaan pemerintahan Negara.

Selain ketiga landasan di atas, ada landasan tambahan yakni tambahan landasan sosiologis. Landasan ini berkaitan argumen yang dipakai dalam merefleksikan kebutuhan

masyarakat dengan segala aspeknya, hal-hal yang berkaitan dengan realitas lapangan mengenai dinamika kebutuhan masyarakat Negara terhadap peraturan tersebut.

Keempat, landasan di ataslah yang senantiasa berkelindan satu dengan lainnya dalam perumusan sebuah peraturan perundang-undangan. Keempat landasan tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak dapat ditinggalkan. Dengan demikian apabila keempat landasan hukum tersebut diabaikan maka kelahiran sebuah hukum akan mengalami kerapuhan akademik.

2. *Taqnin al-Ahkam dan Siyasah Dusturiyyah*

Apabila ditelisik lebih jauh, secara keilmuan konsep *taqnin al-ahkam* sejatinya masuk dalam wilayah *siyasah dusturiyyah*. Ilmu ini bagian dari ilmu fikih yang secara langsung mengkaji tentang masalah perundang-undangan negara. Otomatis di dalamnya mengkaji tentang konsep-konsep konstitusi, legislasi, lembaga-lembaga musyawarah dan rakyat (Iqbal. 2014: 2) Selain itu, dalam *siyasah dusturiyyah* sangat kental dengan bahasan konsep Negara hukum dalam *siyasah* serta relasinya yang saling menguntungkan antara pemerintah dan rakyatnya dan yang terkait dengan hak-hak yang wajib dilindungi (Iqbal, 2014: 177).

Taqnin atau penyusunan peraturan perundang-undangan sejatinya diciptakan untuk mengatur urusan manusia dan harus dipatuhi oleh setiap masyarakat dalam sebuah negara. Baik dari aparat maupun masyarakatnya. Tujuan utama hukum adalah untuk menciptakan keteraturan social dan rekayasa social (Salim HS. 2013: 41) Dalam konteks fikih dusturiyyah, maka tujuan utama *taqnin* masih berkelindan dalam pusaran *jal al-masalih wa daf'u al-mafasid* (menarik manfaat dan kebaikan serta menolak kerusakan) Dengan demikian filosofis dari kinerja *taqnin al-ahkam* sejatinya bermuara pada kemaslahatan penduduk dan Negara (Khallaf, 1977: 178).

Tujuan besar fikih dusturiyyah yang termaktub dalam konsep *taqnin* juga tidak jauh berbeda dengan aliran hukum yang berkembang dalam soal apa sebenarnya sebuah peraturan perundang-undangan dibuat. Paling tidak ada 3 aliran hukum. Aliran etis memandang bahwa hukum mempunyai tujuan semata-mata untuk mencapai keadilan. Baik keadilan distributif maupun keadilan komutatif. Sementara aliran utilitis menganggap asas tujuan hukum adalah untuk menciptakan kemanfaatan atau kebahagiaan masyarakat. Berbeda dengan aliran normative-dogamatik menilai bahwa tujuan hukum adalah untuk menciptakan kepastian hukum (Soeprapto, 2007: 17-22).

Setelah mengetahui tujuan hukum, maka hukum juga mempunyai fungsi yang sangat penting dalam konteks konstitusi. Tujuan hukum yang pertama adalah untuk menjadi sarana *social control*. Kedua, hukum sebagai alat rekayasa social Social engineering, ketiga sebagai sebuah symbol dan alat politik. Keempat sebagai alat penyelesaian sengketa dan sarana pengendalian social dan hukum sebagai alat pemersatu masyarakat.

Pada kerangka di atas semua kemudian hukum dibuat dan disusun agar mencapai tujuan yang baik. Pandangan filosofis inilah yang kemudian melahirkan pandangan bahwa hukum melalui pendekatan politik menjadi. Pendekatan politik ini telah melahirkan istilah baku yaitu *taqnin al-ahkam al-syar'iyah*. Bentuk asal dari *qānūn* adalah *taqnīn* yang merupakan bentuk *mashdar* dari *qanna-yaqunnu* yang berarti membuat undang-undang (Ahmad Warson t.th.:1252).

Secara terminologis Abu Zahrah mengemukakan bahwa *taqnīn* mempunyai dua pengertian, yaitu pengertian umum dan khusus. Dalam pengertian umum *taqnīn* adalah penetapan sekumpulan peraturan atau undang-undang oleh penguasa yang memiliki daya paksa untuk mengatur hubungan sesama dalam suatu masyarakat. Sementara dalam arti khusus *taqnīn* berarti penetapan sekumpulan

peraturan atau undang-undang oleh penguasa yang memiliki daya paksa untuk mengatur suatu masalah tertentu, seperti masalah perdata, pidana atau lainnya. (Abu Zahrah, 1997: 239)

Taqnīn al-ahkām di sini juga dapat diartikan dengan penyusunan hukum-hukum Islam ke dalam bentuk kitab Undang-undang yang disusun secara rapi, praktis dan sistematis, kemudian ditetapkan dan diundangkan secara resmi oleh kepala negara, sehingga ia bersifat mengikat dan wajib dilaksanakan serta dipatuhi oleh semua warga negara. Dalam *qānūn* atau *taqnīn* mempunyai dua unsur utama: (1) *al-ilzām*, yakni mempunyai daya memaksa. Artinya, bahwa setiap hukum yang telah diundangkan wajib diikuti dan dilaksanakan oleh setiap warga negara, sebagaimana juga ia wajib diterapkan oleh setiap *qādhi* (hakim) karena telah mempunyai sifat resmi. (2) sifat *al-ijāz wa ijmāl* yakni meringkas dan global. Artinya, karakter dasar *qānūn* adalah menyatukan berbagai madzhab yang ada dalam bidang *fiqh* juga mengglobalkan semua aliran (madzhab) dalam *fiqh* sehingga berlaku untuk semua. (Nuruddin, 1991: 36).

Selanjutnya, terma *qānūn* dikaitkan dengan konteks Indonesia maka sarat dengan terma politik hukum (*siyāsah syar'iyah*). Dalam hal ini Ismail Sunny mengilustrasikan bahwa politik hukum merupakan suatu proses penerimaan

hukum Islam digambarkan kedudukannya menjadi dua periode yakni *pertama*, periode *persuasive source* di mana setiap orang Islam diyakini mau menerima keberlakuan hukum Islam tersebut; dan *kedua*, periode *authority source* di mana setiap orang Islam menyakini bahwa hukum Islam memiliki kekuatan yang harus dilaksanakan. Dengan kata lain, hukum Islam dapat berlaku secara yuridis formal apabila dikodifikasikan dalam perundang-undangan nasional (Sunny, 1997: 40-43).

Qānūn sendiri atau *taqnīn al-ahkam* dalam beberapa hal terkadang melampaui ketentuan-ketentuan hukum Islam yang berlaku dengan alasan demi kepentingan umum (*mashlahah al-'āmmah*) atau karena politik hukum (*siyāsah syar'iyah*). Melalui argumentasi di atas, terkadang kepentingan negara atau bahkan kepentingan pemerintah lebih tampak dan menonjol. Konsekuensi logisnya adalah bahwa *qānūn* akan menimbulkan pertentangan pendapat antara para ulamā'/fuqahā' yang masih konsisten dengan paham mereka. (Azizy, 2010: 78-80) Disamping ada kelebihan, dalam *taqnīn* juga terdapat kelemahan-kelemahan yaitu tampak dari adanya ketergantungan hukum kepada penguasa dan adanya reduksi pemahaman dan persepsi umat Islam mengenai sesuatu yang disebut hukum (Sukardja, Ibnu Syarif, 2012: 126-128). Selain itu,

dampak negatif dari *qānūnisasi* dapat mengurangi kebebasan hakim dalam memilih ketentuan hukum Islam yang paling cocok untuk kasus tertentu yang dia hadapi. (Nurrohman, 2012: 86-87)

B. Pembaruan Hukum Islam di Negara Muslim dan Tipologinya.

1. Pembaruan Hukum Islam

Terma pembaruan dalam banyak hal, sering disepadankan dengan istilah rekonstruksi, reaktualisasi, reformasi, reformulasi, dan pembaharuan. (Dendy Sugono dkk: 2008: 47) Menurut Abu Husain, sebagaimana dikutip Siti Jairoh, istilah pembaruan mempunyai tiga kandungan makna, yaitu: *pertama*, memperbaharui dengan sesuatu yang sudah pernah ada sebelumnya (menghidupkan kembali); *kedua* memperbaharui sesuatu yang sudah kadaluarsa (tambal sulam); dan *ketiga*, memperbaharui dengan perwajahan yang baru sama sekali atau kreasi-inovatif (Siti Jairoh, 2011: hal. 1).

Sementara makna pembaruan menurut *Azyumardi Azra*, sebagaimana dikutip Ahmad Rofiq, pembaruan dalam Islam, termasuk di dalamnya hukum pidana Islam, dapat diartikan sebagai upaya secara individual maupun kolektif pada kurun dan situasi tertentu untuk mengadakan

perubahan di dalam persepsi dan praktek keIslaman yang telah mapan (*established*) kepada pemahaman dan pengamalan baru. (Azra: 2000: 179) Lebih lanjut menurut Azra, pembaruan berangkat dari pandangan bahwa Islam sebagai realitas dan lingkungan sosial tertentu tersebut tidak sesuai dengan Islam ideal, sesuai dengan cara pandang, pendekatan, latar belakang sosio-kultural dan keagamaan individu dan kelompok pembaru yang bersangkutan. Asumsi-asumsi inilah yang kemudian melahirkan berbagai tipologi gerakan pembaruan Islam, seperti tipe puritanisme, neo-sufisme, fundamentalisme, sekularisme atau bahkan westernisme. Menurut Masyfuk Zuhdi pembaruan mempunyai tiga pengertian: (a) *al-i'ādah* yakni mengembalikan masalah-masalah agama terutama yang *ikhtilāf* (diperdebatkan oleh ulama) kepada sumber utama Alqur'an dan Hadits, (b) *al-ibānah*, yakni purifikasi ajaran agama Islam dari fanatisme madzhab, aliran atau ideologi yang bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam, (c) *al-iḥyā'* yakni menghidupkan kembali, menggerakkan, memajukan, memperbaiki pemikiran atau mengaktualisasikan ajaran Islam (Masyfuk Zuhdi, 1995: 2-3).

Berbeda dengan pemaknaan para ahli di atas, Harun Nasution mengemukakan bahwa pembaruan merupakan

terjemahan dari kata *modernization* (modernisasi) yang bermakna aliran, gerakan dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat. Institusi-institusi lama dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang disebabkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern (Nasution, 1960: hal. 11).

Berdasarkan uraian dan beberapa pengertian pembaruan di atas dapat diambil garis besar bahwa hakikat pembaruan adalah sebuah upaya untuk memperbaiki sesuatu untuk tercapainya kondisi yang lebih relevan dengan perubahan ruang dan waktu akibat faktor-faktor tertentu.

Pertanyaannya kemudian, apabila istilah pembaruan dengan pemaknaan-pemaknaan sebagaimana diurai di atas, dilekatkan atau dikaitkan dengan hukum entitas bernama hukum Islam, apakah mempunyai korelasi dan relevansi? Sudah barang tentu, sebagai bagian dari entitas hukum Islam, ketentuan watak *fiqh* yang terbuka dengan pergeseran-pergeseran hukum karena perubahan sosial. Hal ini didasarkan pada teori bahwa dalam konteks hukum pidana Islam ditempatkan sebagai hasil produk sejarah yang dalam batas-batas tertentu diletakkan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya dan politik, maka wilayah tersebut terbuka dengan pembaruan. (Rofiq,

2001: 98). Dengan demikian, dalam titik ini, hukum pidana Islam diharuskan responsif dan akomodatif dengan perubahan sosial yang dialami oleh umat manusia tanpa harus melenyapkan norma-norma dasarnya.

Sejarah mencatat, tidak jauh pasca Nabi SAW wafat, pembaruan hukum Islam tercermin pada era sahabat yang dipelopori Khalifah Umar RA. Khususnya mengenai pembagian harta rampasan (*ghanimah*) perang dan pembagian zakat bagi seorang *mu'allaf*. Pada titik ini Umar lebih merumuskan hukum sesuai konteksnya. Langkah Umar inilah yang sempat menuai penentangan dari para sahabat lainnya. Dengan jawaban yang tegas Umar menjawab penentangan tersebut dengan ungkapan bahwa ketentuan hukum tersebut sudah hilang relevansinya. Sementara para sahabat yang tidak sepakat dengan keputusan Umar justru tetap berpegang teguh dengan teks yang dipandang sudah jelas dan detail. (Khadduri, 1997) Dan masih banyak contoh tindakan hukum lainnya yang keluar dari teks normatif yang tidak mungkin diurai satu persatu.

Pada era *tabi'in*, perubahan hukum Islam tampak menghiasi perjalanan sejarah mereka. Pertarungan antara madzhab ahli *ra'yu* yang berpusat di Baghdad Irak yang terkenal dengan pendekatan rasionalitas dengan ahli hadits

yang berpusat di Hijaz (Medinah dan Mekah) yang terkenal sebagai pusat hadits. (Ali al-Sayis, 1997: 45-6) Demikian halnya pada generasi berikutnya, nampak perbedaan antara Imam Abu Hanifah yang terkenal sebagai mujtahid rasional yang menggagas teori *istiḥsān* dengan Imam Syafi'i yang terkenal dengan tekstual-literal dan mengusung teori *qiyās*, berusaha menyanggah teori *istiḥsān* Imam Abu Hanifah (Jabir al-Alwani, 2002:9) Bahkan lebih dari itu, secara internal Imam Syafi'i (150-204 H) mencontohkan adanya perubahan hukum dalam madzhab yang ia bangun sendiri. Perubahan hukum ini kemudian dikenal dengan *qaul qadīm* dan *qaul jadīd*. Perubahan tempat, kondisi, setting-sosial, adat istiadat yang ada di Irak berbeda dengan kondisi lingkungan di Mesir. Faktor-faktor inilah yang kemudian melahirkan pergeseran pandangan al-Syafi'i. (Jaih Mubarak, 2002: 9) *Qaul qadīm* merupakan pendapat al-Syafi'i yang dikemukakan dan ditulis selama ia tinggal di Irak, sementara *qaul jadīd* adalah pendapat al-Syafi'i yang ditulis selama ia tinggal di Mesir.

Perubahan dan pembaruan hukum Islam pasca Imam madzhab terus terjadi. Pada abad ke-5 H, muncullah al-Ghazali (450-505 H) dengan dua karya besar *al-Mushtasyfa'* dan *al-Manḥūl* yang meretas konsep *mashlahah* sebagai basis pengembangan hukum Islam. Disusul oleh pembaru

bernama Najm al-Din al-Thufi (657-716 H) seorang pengikut madzhab Hanbali mellaui pencetusan teori *mashlahah* yang berbeda dengan arus dominan ulama *ushūl al-fiqh* pasa saat itu. Pokok dari teorinya adalah inti dari seluruh ajaran Islam adalah kemaslahatan bagi umat manusia. Menurutnya, *mashlahah* merupakan dalil hukum yang independen alias tidak membutuhkan nash, dan ketika keduanya dipandang kontradiktif, maka maslahat diutamakan (Muhammad Zaid, 1996: 10).

Berikutnya, pembaruan dan perubahan hukum Islam juga digagas oleh al-Syathibi (730-790 H) tokoh pengikut madzhab Maliki yang mengemukakan teori *istishlāh* dan mengkritik metode *qiyās* yang kemudian terkenal dengan teori *maqāshid al-syarī'ah*. Dalam pandangan al-Syathibi, menempatkan pengetahuan atas *maqāshid al-syarī'ah* merupakan syarat pertama bagi orang yang akan berijtihad, baru disertai dengan syarat kemampuan menarik kandungan hukum secara deduktif atas dasar pengetahuan dan pemahaman *maqāshid al-syarī'ah* dengan bantuan pengetahuan bahasa Arab, Alqur'an, Sunnah dan ilmu lainnya (Khalid Mas'ud, 1996: 244). Selanjutnya ada Ibnu Qayyim al-Jauziyyah --murid dari Ibn Taimiyah-- yang menggagas teori perubahan hukum dengan redaksi: "berubah dan berbedanya hukum sesuai perubahan waktu,

tempat, niat dan adat”. Salah satu contoh perubahan hukum adalah diperbolehkannya (tetap sah) thawafnya wanita yang sedang haidl dikhawatirkan tertinggal dengan rombongannya. Padahal secara tekstual, ketentuan ini dilarang oleh teks (al-Jauziyah, 1991: 4-15).

Pada era kontemporer, kajian perubahan hukum dalam perubahan sosial terus digelorakan para pembaru hukum Islam. Ada sejumlah tokoh semisal Muhammad Abduh dari *Mesir*, Mahmoud Mohammed Taha dari Sudan, Fazlur Rahman dari Pakistan dengan teori gerak ganda, Abdullahi Ahmed al-Na'im murid Taha, Muhammad Syahrur dan lain-lainnya. (Kurzma, 2001) Di Indonesia sendiri muncul sederet pembaru, di antaranya adalah Hasbi Ash-Shiddieqy dengan tema Fiqh Indonesia, Hazairin dengan Fiqh Mazhab Nasional, Munawwir Sjadzali dengan Reaktualisasi Ajaran Islam, Ibrahim Hossen dengan teori *zawājir*-nya, Nurcholis Madjid dengan Sekularisasi-nya, Abdurrahman Wahid dengan Pribumisasi Islam, Sahal Mahfudh dengan Fiqh Sosial dan lain sebagainya (Fuad, 2005: 236-238).

Berdasarkan paparan di atas, dalam pengamatan penulis, hukum Islam bukanlah suatu entitas “statis” yang tidak berubah. Melainkan sebagai sebuah entitas yang lentur dan elastis untuk dapat dikembangkan sesuai tuntutan

transformasi dan peradaban global. Tidak mengherankan jika muncul jargon “*Islām shālih li kulli zamān wa makān*” (Islam selalu sesuai untuk setiap ruang dan waktu).

2. Teori dan Tipologi Pembaruan Hukum Islam

Terdapat sejumlah ahli dari teoritisi Muslim yang telah melakukan riset-riset bertajukan reaktualisasi teori pemidanaan dalam Islam. Sebut saja nama-nama seperti Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (691-751 H), Fazlur Rahman, al-Na'im, dan Muhammad Syahrur. Untuk itu, gagasan-gagasan mereka perlu mendapat perhatian dan penting untuk dielaborasi. Berikut ini akan penulis urai konsepsi dan teori-teori dalam bingkai pembaruan hukum Islam.

a. Teori Perubahan Hukum Ibnu Qayyim al-Jauziyyah

Teori dan gagasan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah terkait pidana *hudūd* banyak terurai dalam beberapa karya al-Jauziyyah. Diantaranya adalah *I'lām al-Muwaqī'īn 'An Rabb al-'Alamīn* dan *at-Thuruq al-Hukumiyyah*. Selain itu, ada juga karya yang ditulis bersama dengan gurunya Ibnu Taimiyyah dengan judul *al-Qiyās fī Syara' al-Islāmī*. Titik tolak ijtihad pidana *hudūd* Ibnu Qayyim banyak berangkat dari teori yang ia bangun yang berbunyi: “*taghayyur al-ahkām bitaghayyur al-azmān wa al-amkinah wa al-ahwāl*”. (al-Jauziyyah, 1991: 93-111) Teori ini mengandung pengertian yang luas dan mendalam dalam berbagai aspek hukum Islam. Teori ini juga

senantiasa merujuk kepada kemaslahatan manusia di mana selalui terkait dengan tempat, zaman dan keadaan lingkungan manusia (Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, 1975: 157).

Teori Ibnu Qayyim tentang perubahan hukum Islam, utamanya *hadd* potong tangan, tampak berbasis pada praktik pemidanaan Nabi dan Khalifah Umar. Sesuai riwayat Abu Dawud bahwa Basyir bin Arthah membawa seseorang di antara para prajurit perang yang mencuri sebuah perisai, seraya berkata: Seandainya aku tidak pernah mendengar Rasulullah bersabda: “Hukuman potong tangan tidak dilaksanakan pada masa perang”, aku pasti akan memotong tanganmu. Demikian halnya Umar tidak memotong tangan pencuri pada masa paceklik dan harta yang dicuri disimpan di *bait al-mal* (al-Jauziyyah, 1986: 54).

Menurut Ibnu Qayyim, pidana potong tangan tetap berlaku dalam kondisi normal dengan persyaratan yang lengkap. Namun, tidak setiap pencuri harus dipidana potong tangan kendati semua persyaratan telah terpenuhi semua. Kesemua syarat dan rukun tersebut dapat “gugur” ketika kondisi objektif yang dialami oleh pencuri itu tidak memungkinkan untuk dilaksanakan pidana *hadd*. Misalnya dalam keadaan perang atau paceklik (al-Jauziyyah, 1408: hal. 331). Hal ini tercermin dalam kaedah yang sering ia

praktekkan dalam berbagai kasus (tidak hanya kasus pencurian).

Ketika menganalisis gugurnya pidana potong tangan, Ibnu Qayyim tampak menekankan aspek kecermatan dan kehatian-hatian. Artinya untuk menjatuhkan pidana potong tangan harus melihat pada kondisi sejarah sosial dan keadaan pelaku pencurian. Terlebih jika dikaitkan dengan kondisi musim paceklik, kelaparan dan lain sebagainya. Atas pertimbangan hal-hal inilah serta dalam rangka menegakkan kemaslahatan, maka hukum potong tangan dapat digugurkan.

Bahkan menurut Ibnu Qayyim gugurnya pidana *hadd* tidak hanya pada masalah potong tangan, tetapi juga pada masalah zina terhadap orang yang dipaksa. Dasar pandangan ini adalah sebuah riwayat tentang wanita yang berzina, kemudian diajukan kepada ‘Umar Ibn Khatthab RA. Kemudian ia mengakui perbuatannya. Mendengar keputusan itu, Ali RA. berkata kepada Umar: “*Mungkin saja wanita ini mempunyai udzur ketika melakukannya*”. Lalu Umar bertanya kepada wanita tersebut: “*Apa gerangan yang mendorongmu melakukan zina?* Wanita itu menjawab, saya melakukannya karena terpaksa”. Kemudian Umar menggugurkan *hadd* zina ini. (al-Jauziyyah, 1986: 54)

Berdasarkan uraian di atas, Ibnu Qayyim merupakan tokoh awal yang mencoba mengkaji dan membedah hakikat dan teori pembedaan dalam *hudūd*. Sebab, era sebelum al-Jauziyyah riset terkait sifat dasar dan tujuan dari aspek-aspek pidana Islam masih jarang dikaji para ahli. Para ahli, terutama yang klasik-skolastik tidak belum berminat untuk dengan kajian pembedaan. Terlebih pada ranah pidana *hudūd*. Para ahli tampaknya lebih dipengaruhi oleh paradigma global bahwa sumber-sumber tekstual sudah memberikan rumusan yang matang tentang bentuk pidana yang bersifat final dan definitif tanpa harus merenungkan dan mengkaji *legal reasoning* (alasan rasional) di balik bentuk-bentuk pidana *hudūd* tersebut.

b. Teori “*Double Movement*” Fazlur Rahman

Fazlur Rahman --seorang peneliti senior dari Pakistan-- dalam memahami ayat-ayat pidana *hudūd* lebih cenderung menggunakan metode kritik sejarah dalam memahami ayat-ayat *hudūd* dalam Alqur'an. Metode ini terdiri dari tiga langkah utama: *pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks-teks Alqur'an dalam bentangan dakwah Nabi. *Kedua*, membedakan antara ketetapan legal dan sasaran serta tujuan Alqur'an. *Ketiga*, memahami dan menetapkan sasaran Alqur'an dengan

memperhatikan secara penuh latar belakang sosiologisnya (Rahman, 1994: 189-220).

Rahman mengakui adanya kesulitan dan potensi perbedaan dalam pendekatan sosiologis ini. Meskipun demikian, pendekatan ini dapat mengantarkan pada solusi yang memuaskan. Sebagai contoh, kasus hukum potong tangan dalam kasus pencurian yang ditetapkan Alqur'an. Berkaitan dengan hal ini, Rahman mengkritik para fuqaha' klasik yang mencoba mencari jalan keluar dengan membuat definisi pencurian yang sangat sempit dan dengan menerapkan prinsip "keuntungan dari kesangsian" dengan kemurahan hati yang luar biasa pada semua kasus dari apa yang disebut *hudūd*. Pada sisi lain, Rahman juga mengkritik para ahli hukum modern yang menafsirkan "potong tangan" dengan tafsir metaforis bahwa maksud tangan dalam ayat tersebut bukanlah tangan sesungguhnya, melainkan dalam arti *majazi* (Sutrisno, 2006: 131).

Fazlur Rahman memberikan analisis pengembangan hukum pidana Islam dari akar kata *hadd* itu sendiri. Ia mengungkapkan dengan kalimat: "*the idea of a "limit" (which separates one thing from another) is, therefore, the most basic meaning of hadd...it is very idea that has been repeatedly expressed in the Quran in a moral sense when the Quran*

speaks of hudud Allah or “limit” (prescribed by) God...” (Rahman, 2007).

Sepenggal proposisi Fazlur Rahman dapat dipahami bahwa kajian sanksi pidana dan hukum pidana Islam, bertumpu dan berpusat pada konsep *hadd* itu sendiri yang bermakna “mencegah” atau “memisahkan” sesuatu dari yang lain. Substansi dari kata *hadd* sendiri mengandung prinsip pencegahan (*deterrence*) dan pembinaan (*reformation*). Dengan kata lain, pidana *hudūd* dikelompokkan secara tersendiri bukanlah karena ia sebagai ketentuan bentuk pidana yang final (*fixed punishment*) melainkan lebih sebagai bentuk pencegahan dan pembinaan. Demikian halnya dengan konsep *qishash* dan *diyat*, dibedakan bukan karena sebagai hukum yang mengandung aspek perdata, tetapi lebih pada dua tujuan yang sama.

Terkait ayat-ayat pidana *hudūd* Rahman menekankan pendekatan sosiologis sistematis. Dalam kasus hukum potong tangan misalnya, kacamata sejarah telah menampilkan bahwa penerapan pidana ini telah berlaku di kalangan beberapa suku sebelum Muhammad yang kemudian diadopsi oleh Alqur'an. Pada konsep pencurian, menurut Rahman, ada dua unsur utama yang harus dilihat. Yaitu kesalahan mengambil barang secara ekonomi dan

pelanggaran hak milik pribadi. Pada setting suku-suku tersebut, hak milik betul-betul sarat dengan rasa kemuliaan personal dan pencurian tidak dianggap sebagai kejahatan ekonomi. Namun pada konteks masyarakat Arab pra-Islam, pencurian merupakan kejahatan melawan nilai-nilai kemuliaan personal dan kesucian yang tidak dapat diganggu gugat. Dalam ini berbeda konteks dengan masyarakat modern yang telah mengalami pergeseran nilai-nilai terkait pencurian. Menurut 'Izz al-Din 'Abd al-Salām teoritis Syafi'iyyah mengatakan bahwa banyak orang memiliki tendensi untuk memaafkan pencuri dengan tidak simpatik padanya dan pencurian lebih pada kesalahan menghilangkan dari pemilik oleh pencuri dari hak sebelumnya untuk menggunakan aset atau fasilitas ekonomi tertentu. Pergeseran nilai-nilai inilah yang menurut Rahman mengharuskan perubahan bentuk pidana potong tangan dalam kasus tindak pidana pencurian. (Rahman, 1965: 237)

c. Teori Dekonstruksi Syari'ah al-Na'im

Nama lengkap An-Na'im adalah Abdullahi Ahmed An-Na'im lahir 6 April 1946 di daerah *Mawaqier* 200 km dari utara Khartoum Sudan. Setamat dari pendidikan SLTA, ia melanjutkan studi di fakultas Hukum Universitas Khartoum (1965-70) dengan gelar LL.B dan pada 1973 meraih gelar

LL.M dan gelar MA diraihnya pada tahun 1976. Dan puncaknya, pada 1976 Abdullahi mampu meraih gelar Ph.D dalam bidang ilmu hukum dari Universitas Edinburg, Skotlandia (An-Na'im, 1988: 177).

Teori yang diusungnya dikenal dengan konsep “dekonstruksi *syari'ah*”. Menurutya, *syari'ah* bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri, melainkan hanya interpretasi terhadap teks dasarnya sebagaimana dipahami dalam konteks historis tertentu. Penafsiran dan praktik keberagamaan, tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosiologis, ekonomi dan politik masyarakat tertentu, tentu saja ada variasi dan kekhasan lokal, demikian halnya sistem hukum agama seperti syariah. dengan demikian, syariah yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, dengan catatan tetap berdasarkan pada sumber dasar Islam yang sama dan sepenuhnya sesuai dengan pesan moral dan agama. Karenanya, An-Na'im menggugat sakralisasi hasil pemahaman syariah historis, terlebih ia menilai syari'ah, sudah tidak lagi memadai dan tidak adil, padahal syariah dipandang umat Islam merupakan bagian dari keimanan. (An-Na'im, 1997:27)

Dalam melakukan pembaruan teori-teori hukum publik Islam, An-Na'im berangkat dan menggunakan teori

gurunya Mahmoud Mohammed Taha yang dikenal dengan teori *naskh* atau teori “*naskh terbalik*”. Teori ini sejatinya merupakan bentuk upaya rekonstruksi dari metode *nasakh* (Manna’ al-Qathhan. 56) yang sudah mapan dalam kajian *ushūl al-fiqh*. Pendekatan rekonstruktif ini, An-Na’im tempuh dalam rangka menyesuaikan nash-nash Alqur’an dan al-Sunnah dengan kondisi modern. Hal ini dilakukan guna memenuhi tuntutan penerapan Alqur’an dan al-Sunnah. Karenanya, perlu interpretasi yang memadai agar semangat yang dikandungnya dapat ditangkap (Luthfi Assyaukanie, 1998).

Lebih lanjut, an-Na’im berpendapat bahwa hukum publik (pidana) Islam terutama aspek *hudūd*, *qishāsh* dan yang sejenisnya, dinilai dapat dijadikan landasan dan konsisten dengan konteks historisnya. Namun, menurutnya, tidak dapat dijadikan alasan dan (tidak secara) konsisten bersesuaian dengan konteks kekinian. Berbagai aspek pada hukum publik syariah --dalam konteks politik-- tidak lagi akurat atau tidak lagi fungsional. (An-Na’im, 34) Baginya yang sempurna adalah yang selalu melakukan perubahan dan perkembangan. Kesempurnaan manusia ia ilustrasikan dengan kondisi Tuhan yang selalu memperbarui diri-Nya. Sebagaimana dalam surat ar-Rahman ayat 29.

Berangkat dari argumentasi di atas, an-Na'im berpendapat bahwa hukum publik, termasuk pidana, yang tepat untuk dilaksanakan adalah hukum Islam yang tepat untuk diimplementasikan saat ini adalah hukum Islam yang berdasarkan realitas konkret, bukan Tuhan. Sehingga dapat menyelesaikan masalah dan tepat sasaran. Standar kesahihan dan ketepatannya adalah pembelaan nilai-nilai kemanusiaan dengan didukung oleh dua argumen: argumen yang bersifat moral dan argumen yang bersifat empiris. Dalam teori dekonstruksinya, an-Na'im menekankan prinsip resiprositas dan mengikuti praktik-praktik kehidupan bangsa-bangsa modern. Umat Islam boleh menerapkan hukum Islam dengan catatan tidak melanggar legitimasi hak perorangan dan kolektif pihak lain. Karena itu, yang bisa dilakukan adalah membangun hukum pidana Islam alternatif. Dalam kerangka inilah maka yang dibutuhkan adalah melakukan reinterpretasi teks-teks hukum publik (pidana) syari'ah.

d. Teori Batas (*Nazhariyyah al-Hudūd*) Muhammad Syahrur

Teori "batas" atau lazim dikenal dengan nazhariyyat *al-hudūd* adalah teori yang ditelorkan pembaru hukum Islam dari Syria bernama Muhammad Syahrur. Dengan latar belakang sarjana fisika, ia mencoba membangun teori

pembaruan hukum pidana Islam dari kacamata ilmu alam, terutama ilmu matematika dan fisika. Dalam Kitabnya yang berjudul: *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'āsharah* Syahrur mengemukakan bawa dalam syari'at Islam terdapat ketentuan batas minimal (*al-hadd al-adna*) dan batas maksimal (*al-hadd al-a'la*). Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal dan melebihi batas maksimal dipandang tidak sah. Ketika batas-batas tersebut dilanggar, maka pidana dan ppidanaan harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang dilakukan (Syahrur, 1990: 580).

Bagi Syahrur, wilayah ijtihad manusia dalam hukum Islam berada di antara batas-batas tersebut. Dengan cara ini, maka hukum Islam dapat dikembangkan sesuai realitas dan perubahan kondisi dalam masyarakat. Dalam hal ini, Syahrur mencontohkan penentuan jenis hukuman atas tindak pidana pencurian dan pembunuhan. Menurutnya, hukuman yang dapat dilakukan bisa hukuman minimal dengan cara tidak menghukum atau hukuman maksimal.

Setelah mengkaji ayat-ayat hukum, Syahrur kemudian menyimpulkan ada enam bentuk dalam teori batas-nya. *Pertama*, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah. Misal dalam perkawinan khususnya wanita-wanita yang haram dinikahi. Jumlah wanita yang haram dinikahi merupakan batas minimal yang tidak boleh menguranginya,

ijtihad hanya diperbolehkan menambah jumlah wanita, misalnya anak paman (bibi) juga bisa masuk dalam wanita yang haram dinikahi. *Kedua*, ketentuan hukuman yang hanya mempunyai batas maksimal saja. Ini berlaku dalam tindakan pencurian dan pembunuhan. Dalam pencurian, hukuman maksimalnya adalah potong tangan, tidak lebih dari itu. Maka boleh menghukum lebih rendah dari potong tangan. *Ketiga*, ketentuan hukum yang mempunyai batas minimal dan batas maksimal sekaligus. Hukum waris 1:2 misalnya, dalam hal ini bisa berubah sesuai kondisi laki-laki dan wanitanya. *Keempat*, ketentuan hukum yang mana antara batas minimal dan batas maksimal berada dalam satu titik. Dalam hal ini hukuman tidak boleh kurang dan tidak boleh melebihi. Misalnya, dalam hukuman zina dengan dera 100 kali. *Kelima*, ketentuan yang mempunyai batas maksimal dan minimal, namun kedua batas tersebut tidak boleh tersentuh, sebab dengan menyentuhnya sama halnya dengan melanggar larangan Tuhan. Seperti pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang dimulai dari tidak menyentuh sama sekali (batas minimal) sampai pada hubungan yang mendekati zina, maka keduanya belum terjatuh pada pelanggaran Allah, karena batas maksimalnya adalah berzina. *Keenam*, ketentuan hukum yang mempunyai batas maksimal dan minimal, dalam hal ini, batas atas berkonotasi positif (+)

dan tidak boleh dilampaui, sementara batas minimal berkonotasi negatif (-) yang berarti boleh dilampaui. Dalam hal ini batas maksimal ini dicontohkan dengan riba, sedangkan batas minimal adalah zakat dimana zakat dapat dilampaui dengan amal-amal semisal sedekah, infak dan lain-lainnya (Hallaq, 2006: 143-146).

Teori batas (*ḥudūd*) tawaran Muhammad Syahrur merupakan gagasan yang kontroversial di Timur Tengah di tengah arus deras keterpakuan pada teks-teks keagamaan. Teori ini ini memandang bahwa *syari'ah* Allah sejatinya hanyalah *syarī'ah* yang berupa batas-batas (*ḥudūd*) dan bukan *syarī'ah* yang konkret (*'ainī*). Karena itu, tugas manusia (*mujtahid*) hanya menemukan *ḥudūd* Allah dalam ayat-ayat *umm al-Kitāb*, kemudian setelah *ḥudūd* Allah ditemukan, ia harus membentuk hukum yang sesuai dengan tuntutan realitas, namun tidak diperbolehkan menyalahi atau melampaui *ḥudūd* (batasan) Allah tersebut.

Teori *ḥudūd* Syahrur lebih merefleksikan “perangkat” dan “alat” (*tool and instrument*) dalam berijtihad yang bertujuan untuk mewujudkan hukum Islam modern yang fleksibel, dinamis bahkan relevan dengan kebutuhan kontemporer. Letak relevansinya paling tidak terdapat kesesuaian apabila dikaji dari sifat dan dan teori

pemidanaannya yang dapat disepadankan dengan teori-teori pidana kontemporer.

e. Teori tipologi pembaruan dan tipologinya A. Luthfi Assyaukanie

Selain teori-teori di atas, terdapat sejumlah teori yang dapat dijadikan “frame” dan kaca mata untuk melihat pembaruan hukum Islam. Pada titik ini, peneliti memilih teori Luthfi Asyaukhani memiliki pemikiran secara umum, ada 3 tipologi yang mempengaruhi pemikiran Arab kontemporer. Meliputi tipologi transformatik, tipologi reformistik, tipologi pemikiran ideal-totalistik. Pertama, tipologi transformatik. *Transformasi* pemikiran masyarakat Muslim dari budaya patriarkal kepada masyarakat secara rasional serta penolakan terhadap cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak didasari nalar praktis, menjadi karakteristik pemikiran pada tipologi ini.

Para perancang dalam tipologi ini menganggap agama dan tradisi masalalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang, sebab itu harus ditinggalkan. Menurut Assyaukani Para perancang yang mempunyai kecenderungan transformatif kebanyakan berorientasi marxisme. Asosiasi mereka kepada marxisme bukan pada dimensi politik, tetapi lebih pada aspek intelektualnya sebagaimana sebagai pandangannya terlihat kepada

pandangan dua pemikir marxisme Arab, Thayyib Tayzini dan Abdullah Laroui tentang problem Arab dunia kontemprorer (A. Luthfi Assyaukanie, 1998)

Kedua, tipologi *reformistik*. Reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman, berbeda dengan tipologi transformatik. Pemikiran ini lebih spesifik terbagi dua kecenderungan. Pertama para pemikir cenderung menggunakan metode pendekatan rekonstruktif, yaitu melihat tradisi dengan prespektif pembangunan kembali. Kecenderungan kedua dari tipologi pemikiran reformistik adalah penggunaan metode dekonstruktif yaitu fenomena baru bagi pemikiran Arab konremporer, para perancang dekonstruktif terdiri dari para pemikir arab yang dipengaruhi oleh gerakan strukturalis prancis dan beberapa tokoh postmoderisme lainnya seperti Barthes, Foucalt, Derrida dan dan Gadamer. Perancang garda depan kelompok ini adalah Mohammed Arkoun dan Mohammed Abid Jabiri. Kedua kecenderungan dari tipologi reformistik mempunyai tujuan dan cita-cita yang sama, hanya saja metode penyampaian treatmeent of the problem mereka yang berbeda. Tidak seperti kelompok transformatik yang sangat radikal, para perancang dari kalangan reformistik masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada turath.

Tradisi atau turath menurut mereka tetap relevan untuk era modern selama dibaca, di interpretasi dan dipahami dengan standar modernitas. Secara umum, tipologi reformistik adalah kecenderungan yang meyakini bahwa antara turath dan modernitas kedua-duanya adalah baik. Masalahnya, bagaimana menyikapi keduanya dengan adil dan bijak dengan cara mengharmoniskan keduanya tanpa menyalahi akal sehat dan standar rasional, yang merupakan inti dari reformasi (A. Luthfi Assyaukanie, 1998)

Ketiga, tipologi pemikiran ideal-totalistik. Pandangan idealis terhadap hukum Islam yang bersifat totalistik dan sangat committed dengan aspek religius budaya Islam sebagai ciri pembaharuan tipe ini. Menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban dan menolak unsur-unsur asing yang datang dari barat, karena Islam sendiri sudah cukup mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi, menjadi pendirian para pemikirnya. Menurut kelompok tipologi ini, Islam tidak butuh lagi kepada metode dan teori-teori dari barat. Mereka menyeru kepada keaslian Islam (*al-aslah*), yaitu Islam yang pernah di praktekkan oleh nabi dan keempat kholifahnya. Para perancang yang mewakili tipologi ideal-totalistik ini, tidak percaya kepada metode transformasi maupun reformasi sebab yang dituntut oleh Islam menurut mereka adalah kembali kepada sumber

asal yaitu Alqur'an dan Hadits. Dalam banyak hal, metode pendekatan mereka kepada turath dapat disamakan dengan kaum tradisional. Dengan demikian, para perancang penerima pencapaian modernitas, karena yang telah diterapkan oleh modernitas (sains dan teknologi) tidak lebih dari pencapaian di era kejayaan kaum mulimin dulu. M. ghazali, Sayyid Quthb, Anwar Jundi, Muhammad Quhtb, Said Hawa dan beberapa perancang *Muslim* yang berorientasi pada gerakan islam politik adalah beberapa perancang yang condong dengan pemikiran ideal-totalistik.

Ketiga, tipologi inilah yang telah menghidupkan pemikiran hukum Islam kontemporer. Meskipun kategori tipologi yang semacam ini tidak sepenuhnya mempunyai batasan yang jelas, namun secara umum salah satu tipologi tersebut dapat menjelaskan substansi setiap ide perancang. Dengan kata lain pemetaan dalam bidang hukum pada dasarnya adalah pemetaan pemikiran diatas. Oleh karena itu, biasanya perancang pembaharuan hukum Islam memberikan alasan yang rasional terhadap budaya atau tradisi yang merupakan bagian dari keyakinan sebagian masyarakat. Misalnya, bangsa Arab yang melakukan pencurian akan dihukum potong tangan pada saat itu karena menyangkut harga diri korban. Tetapi untuk saat ini pencurian dikarenakan faktor ekonomi maka tidak

diperlukan lagi untuk melakukan hukum potong tangan. Maksud dari hal ini supaya syariah tidak hanya dipandang sebagai kaidah atau hukuman-hukuman semata, melainkan sebelum diterapkannya kaidah tersebut perlu membentuk susasana sosial masyarakat dan jiwa mereka, agar mereka yang mempunyai tekad untuk menerapkan kaidah-kaidah mempunyai tanggungjawab moral di setiap individunya (Izomiddin 2010).

C. Tipologi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

1. Teori *Receptio a Contrario*

Menurut Sajuti Thalib teori ini merupakan pengembangan dari teori *receptie exit* yang dipaparkan oleh Hazairin. Teori *receptio a contratio* yang secara harfiah lawan (*contratio*) dari teori *receptie* menyatakan, bahwa hukum Adat berlaku bagi orang Islam kalau hukum Adat itu tidak bertentangan dengan agama dan hukum Islam. Bisa disimpulkan bahwa, teori ini hukum adat baru berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam. Bukti berlakunya teori ini dikemukakan oleh Sajuti Thalib dalam bukunya *Receptio a Contratio: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam* terutama Bab Kesembilan yang menjelaskan bahwa hukum perkawinan Islam berlaku penuh dan hukum kewarisan Islam berlaku, tetapi dengan beberapa penyimpangan (Sajuthi Thalib, 1985: 64-79)

Secara otomatis dengan adanya hukum Islam dalam sistem hukum di Indonesia dan dalam pengaturan kehidupan ketatanegaraan telah dilakukan oleh umat Islam, baik secara formal maupun informal sebagai bentuk manifestasi kesadaran keberagamaan. Kondisi inilah dapat memunculkan satu teori lagi yang menurut penulis bersifat peneguhan bahwa hukum Islam tidak mungkin – kendati banyak orang yang berusaha mengaburkannya --lenyap dari sanubari umat Islam. Hukum Islam sudah terbangun dalam jiwa dan sistem pengaturan hukum dan ketatanegaraan di Indonesia. Inilah yang disebut sebagai teori eksistensi (*existence theory*).

2. Teori Eksistensi

Teori ini dikemukakan oleh Ichtiyanto SA yang menjelaskan bahwa teori eksistensi dalam kaitannya dengan hukum Islam ialah suatu teori yang menerangkan tentang adanya hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia. Teori ini pula mengungkapkan bahwa bentuk dari eksistensi hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia itu ialah: (1) *Ada*, dengan arti sebagai bagian yang melekat dari hukum nasional Indonesia; (2) *Ada*, dengan arti kemandiriannya diakui adanya dan kekuatan wibawanya oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional; (3) *Ada*, dalam hukum nasional dengan arti bahwa

norma hukum agama berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia; (4) *Ada*, dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia. Selanjutnya ditegaskan bahwa hukum Islam (agama) ada dalam hukum nasional serta memiliki wibawa hukum sebagai hukum nasional (Ichtijanto, 1990: 86-87)

3. Teori Interdependensi

Teori ini tidak berkaitan dengan pembahasan mengenai teori-teori relasi hukum adat dan hukum Islam di Indonesia, tetapi antara hukum Islam dan hukum Barat, secara umum. Teori ini merupakan rekaan penulis yang terinspirasi dari gagasan A. Qodri Azizy. Penulis berpendapat bahwa setiap sistem hukum tidak bisa berdiri sendiri, tidak terkecuali sistem Islam. Sistem ini pasti berinteraksi dengan sistem-sistem sosial yang lain. Terjadi proses saling mengisi satu sama lain, saling konvergensi dan akhirnya pada suatu titik tertentu, ada sebagian yang dapat dikenali wujud aslinya, tetapi sebagian sudah sulit dilacak wujud aslinya. (Azizy, 2000: 100)

Fenomena di atas wajar terjadi. Dalam hal ini, Azizy mencontohkan terjadinya timbal balik pengaruh antara hukum Islam dan hukum Barat, seperti dalam kasus hukum dagang. Banyak negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam memodifikasi konsep hukum Islam dan

memberlakukan sistem “gado-gado” melalui sebuah proses yang cukup rumit. Berangkat dari sini, maka dapat dinyatakan bahwa pada masa kini hubungan antara hukum Adat, hukum Islam, dan hukum Barat bukan dalam suasana konflik, tetapi mengarah pada proses saling koreksi dan mengisi serta melengkapi. Dengan kata lain ketiga sistem hukum itu saling berkaitan satu sama lain. (Azizy, 2000: 103) teori ini kemudian mengerucut pada kesimpulan yang mengarah pada adanya eklektisisme hukum.

4. Teori Sinkretisme

Teori ini dikemukakan oleh Hooker setelah sebelumnya melakukan penelitian di beberapa daerah di Indonesia. Hooker menyatakan bahwa tidak ada satu pun sistem hukum, baik hukum adat maupun hukum Islam yang saling menyingkahi. Keduanya saling berlaku dan mempunyai daya ikat sederajat, serta membentuk suatu pola khas dalam kesadaran hukum masyarakat. Namun kenyataannya, kesamaan derajat berlakunya dua sistem hukum ini tidak selamanya dapat berjalan beriringan. Pada saat tertentu, dimungkinkan terjadinya konflik hukum Adat dengan hukum Islam di Minangkabau atau konflik antara santri dan abangan di Jawa (M. B. Hooker, 1978: 35)

Dengan demikian, menurut Hooker, berlakunya *suatu* sistem hukum baik hukum Adat maupun hukum Islma, tidak

disebabkan oleh meresepsinya sistem hukum tersebut pada sistem hukum yang lain, tetapi hendaknya disebabkan oleh adanya kesadaran hukum masyarakat yang sungguh-sungguh menghendaki bahwa sistem hukum itulah yang berlaku (*sociale en rechtswerkelijkheid*). Dengan anggapan ini, akan tampak bahwa antara sistem hukum Adat dengan sistem hukum Islam mempunyai daya berlaku sejajar dalam suatu masyarakat tertentu. Daya berlaku sejajar tersebut tidak muncul begitu saja, tetapi melalui sebuah proses yang amat panjang. Hal ini bisa terjadi dikarenakan sifat akomodatif Islam terhadap budaya lokal (Jawa). Sifat akomodatif Islam itu mengakibatkan terjadinya hubungan erat antara nilai-nilai Islam dengan hukum Adat dalam kehidupan masyarakat Indonesia, yang menghasilkan suatu sikap rukun, saling memberi dan menerima dalam bentuk tatanan baru, yaitu sinkretisme.

BAB III

Hukum Islam yang Telah di-Taqnin (Legislasi) Selama Era Reformasi dan Metodenya

Data menunjukkan bahwa fase reformasi merupakan fase yang paling produktif menghasilkan taqnin Al Hakam dalam bentuk Peraturan perundang-undangan dan Perda. Ada 9 PerUU dan 20 Perda berbasis syariah (Charles Honoris "Democracy at the Crossroads in Indonesia after 61 years" the jakarta post 2006. Pasca Reformasi, ada 1999 - 2006 ada 78 perda dari 52 kota dan 470 kab kota dari 470 terdiri dari 3 tipe yakni (a) trantibum/anti maksiat (b) simbol Islam (c} kewajiban dan kemampuan beragama. Hasilnya 45% masuk kategori anti-vice refgulation anti maksiat dan 55% Perda Syariah

A. Undang-Undang Wakaf

Indonesia memiliki *Peraturan* Perundang-undangan tentang wakaf, antara lain adalah Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1997 tentang perwakafan tanah milik. Yang diatur dalam Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1997. Isinya wakaf sosial (wakaf umum) di atas tanah milik perorangan atau badan hukum. hanya tanah milik saja

Tanah yang diwakafkan dalam Peraturan Pemerintah itu dibatasi. Tidak diatur hak-hak atas tanah lainnya seperti hak guna usaha, hak guna bangunan dan hak pakai. Di samping itu Pemerintah belum mengatur benda-benda lain seperti uang, saham dan lain-lain. Karenanya pengembangan wakaf di Indonesia masih stagnan (Ainun Najib 2020).

Presiden Susilo Bambang Yudoyono dalam (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor IS9) mengesahkan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 27 Oktober 2004. Undang-Undang (Uu) No. 41, Ln. 2004/No.159, Tln No.4459, Ll Setneg: 26 Hlm, Undang-Undang (Uu) Tentang Wakaf. Sesuatu yang baru diatur dalam UU ini mengenai masalah nazhir, harta benda yang diwakafkan (*mauquf bih*). dan peruntukan harta wakaf (*mauquf. 'alaih*). Perlunya dibentuk Badan Wakaf Indonesia (BWI) terkait Masalah nazhir.UU ini mengelola tidak hanya benda tidak bergerak yang selama ini umum dilaksanakan di Indonesia, seperti uang, logam mulia, surat berharga, kendaraan, hak atas kekayaan intelektual, hak sewa dan lain-lain istilahnya benda bergerak, maka perlu nazhir yang punya kemampuan itu(Saladin 2021).

Dalam Pasal 28 ayat (2) disebutkan bahwa dalam melaksanakan tugasnya BWI dapat bekerjasama dengan

instansi Pemerintah baik Pusat maupun Daerah, organisasi masyarakat, para ahli, badan internasional, dan pihak lain yang dianggap perlu. Disini terlihat tugas BWI untuk mengembangkan perwakafan di Indonesia. Selanjutnya wakaf bisa berfungsi seperti disyariatkannya wakaf. Diharapkan yang berada di BWI ini adalah orang yang kompeten dalam pengembangan wakaf (Hidayatullah and Sidqi 2019). Satu hal yang penting dalam UU ini disebutkan bahwa peruntukan benda wakaf tidak semata-mata untuk kepentingan sarana ibadah dan sosial tetapi juga diarahkan untuk memajukan kesejahteraan umum dengan cara mewujudkan potensi dan manfaat ekonomi harta benda wakaf. Sehingga pengelolaan harta benda wakaf dapat punya wilayah kegiatan ekonomi dalam arti luas sepanjang pengelolaan tersebut selaras dengan prinsip manajemen dan ekonomi syariah (Saladin 2021).

Diakses pada website JDIH Peraturan Pemerintah (Pp) No. 25, Ln.2018/No.93, Tln No.6217, Ll Setkab: 10 Hlm.Peraturan Pemerintah (Pp) Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf. Peraturan Pemerintah (PP) ini mulai berlaku pada tanggal 02 Juli 2018.

Sebelum diterbitkannya Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Tahun Nomor 42 Tahun 2006, pengaturan mengenai wakaf diatur melalui Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik Wakaf yang diatur dalam peraturan pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 hanya wakaf sosial yang objeknya tanah Hak Milik Di Indonesia sendiri, saat ini wakaf kian mendapat perhatian yang cukup serius maka dengan diterbitkannya Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan Peraturan Pemerintah Tahun Nomor 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, hal ini dengan tujuan untuk meningkatkan keimanan sekaligus pertumbuhan ekonomi di Indonesia. Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf sebagai pengganti Peraturan pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 adalah untuk meningkatkan peran wakaf sehingga dapat meningkatkan kesejahteraan umum. Peran wakaf sebagai peranatara keagamaan yang tidak hanya bertujuan menyediakan berbagai sarana ibadah dan sosial, tetapi juga memiliki kekuatan ekonomi yang berpotensi, antara lain untuk memajukan kesejahteraan umum, sehingga perlu dikembangkan dan ditingkatkan pemanfaatannya sesuai dengan prinsip syariah dan juga menggunakan prinsip Ikrar wakaf dinyatakan secara lisan

atau tertulis serta dituangkan dalam Akta Ikrar Wakaf oleh Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf. Sesuai dengan ikrar wakaf menurut Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004

Isu krusial dalam prolegnas 2022 RUU tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Belum optimalnya pengelolaan tanah wakaf sebagai wakaf produktif. Belum optimalnya pengembangan wakaf uang. Pembinaan terhadap nazir agar memiliki kemampuan mengelola harta benda wakaf secara produktif. Sumber pembiayaan untuk mengelola harta benda wakaf. Ikrar wakaf melalui media elektronik/secara digital.

B. Undang-Undang Perkawinan

Perkawinan 2019 Undang-Undang (Uu) No. 16, Ln.2019/No.186, Tln No.6401, Jdih.Setneg.Go.Id: 4 Hlm. Undang-Undang (Uu) Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. bahwa negara menjamin hak warga negara untuk membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah, menjamin hak anak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi sebagaimana diamanatkan dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; bahwa perkawinan pada usia anak

menimbulkan dampak negatif bagi tumbuh kembang anak dan akan menyebabkan tidak terpenuhinya hak dasar anak seperti hak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi, hak sipil anak, hak kesehatan, hak pendidikan, dan hak sosial anak; bahwa sebagai pelaksanaan atas putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Nomor 22/PUU-XV/2017 perlu melaksanakan perubahan atas ketentuan Pasal 7 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan;

Pasal 5 ayat (1), Pasal 20, dan Pasal 28B Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019); Perubahan norma dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan ini menjangkau batas usia untuk melakukan perkawinan, perbaikan norma menjangkau dengan menaikkan batas minimal umur perkawinan bagi wanita. Dalam hal ini batas minimal umur perkawinan bagi wanita dipersamakan dengan batas minimal umur perkawinan bagi pria, yaitu 19 (sembilan belas) tahun (Zubaeri 2020). Batas usia dimaksud dinilai telah matang jiwa raganya untuk dapat melangsungkan perkawinan agar dapat mewujudkan tujuan perkawinan

secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapat keturunan yang sehat dan berkualitas. Diharapkan juga kenaikan batas umur yang lebih tinggi dari 16 (enam belas) tahun bagi wanita untuk kawin akan mengakibatkan laju kelahiran yang lebih rendah dan menurunkan resiko kematian ibu dan anak. Selain itu juga dapat terpenuhinya hak-hak anak sehingga mengoptimalkan tumbuh kembang anak termasuk pendampingan orang tua serta memberikan akses anak terhadap pendidikan setinggi mungkin. Undang-undang (UU) ini mulai berlaku pada tanggal 15 Oktober 2019.

Beberapa ketentuan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019) diubah.

C. Undang-Undang Zakat

Landasan Zakat dalam Islam Hubungan antara pengertian zakat menurut bahasa dan menurut istilah sangat nyata dan erat sekali, yaitu bahwa yang dikeluarkan zakatnya akan menjadi berkah, tumbuh, berkembang dan bertambah, suci dan beres (baik). Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam surah at-Taubah: 103 dan surah ar-Rūm: 39 :

“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka, dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu menjadi ketenteraman jiwa buat mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” (QS. At- Taubah: 103).

Zakat berarti tumbuh, bertambah dan memurnikan. Pembayaran zakat merupakan bentuk pemurnian dan penyucian harta yang tersisa (setelah dikurangi zakat) semata-mata untuk mencari ridha Allah. Membayar zakat akan menambah keberkahan harta yang kita miliki, memberikan pahala, dan membebaskan kita dari dosa-dosa kita. Zakat merupakan sedekah wajib yang harus diambil dari setiap Muslim yang berkewajiban zakat, untuk diberikan kepada yang berhak, ataupun untuk keperluan penegakan agama Islam itu sendiri (Ambarwati 2020).

Ada banyak teori yang membahas tentang penyerahan pengelolaan zakat kepada pemerintah atau negara. Penyerahan ini menghasilkan kesepakatan bahwa pengelola pemerintah atau orang yang diamanikan oleh pemerintah tersebut adalah amil dalam zakat. Amil adalah salah satu institusi yang dijelaskan dalam al-Quran (QS al-Taubah: 60), yang memiliki peran penting dalam melakukan peran 'intermediari' antara pihak yang memiliki surplus harta (Muzakki) dengan pihak yang mengalami defisit

harta/mustadh'afin (fakir, miskin, riqab, sabilillah, gharim, ibn sabil, dan muallaf). Analisis mengenai amil dalam hubungannya dengan pemerintah (baca: khlaifah/imam/amir) telah dikemukakan dan dibahas oleh Abu Ubayd dalam kitabnya, Kitab al-Amwal.

Politik hukum yang menyangkut rencana pembangunan materi hukum di Indonesia pada saat ini termuat di dalam Program Legislasi Nasional (Prolegnas)(Mia Kusuma Fitriana 2015), artinya kalau kita ingin mengetahui pemetaan atau potret rencana tentang hukum-hukum apa yang akan dibuat dalam periode tertentu sebagai politik hukum maka kita dapat melihatnya dari Prolegnas tersebut. Prolegnas ini disusun oleh DPR bersama Pemerintah yang dalam penyusunannya dikoordinasikan oleh DPR. Bahwa DPR yang mengoordinasikan penyusunan Prolegnas ini merupakan konsekuensi logis dari hasil amandemen pertama UUD 1945 yang menggeser penjurur atau titik berat pembentukan UU dari Pemerintah ke DPR. Seperti diketahui bahwa pasal 20 ayat (1) UUD 1945 hasil amandemen pertama berbunyi, "Dewan Perwakilan Rakyat memegang kekuasaan membentuk Undang-Undang."

Di Indonesia proses *taqnin al-Ahkam* dapat dilaksanakan dengan proses legislasi (Syamsoni 2015). Yaitu proses pembuatan hukum maupun produk hukum.

Dalam hal ini adalah hukum Islam yang bersumber dari wahyu kemudian disusun dalam sebuah undang-undang yang memiliki kekuatan mengikat bagi seluruh warga Negara sehingga dapat meminimalisir adanya kesenjangan antara hukum Islam yang berkembang dan dipahami sebagai ajaran dan hukum Islam dalam praktek. Prolegnas merupakan potret politik hukum nasional yang memuat tentang rencana materi dan sekaligus merupakan instrumen (mekanisme) pembuatan hukum. Sebagai materi hukum Prolegnas dapat dipandang sebagai potret rencana isi atau substansi hukum, sedangkan sebagai instrumen Prolegnas dapat dipandang sebagai pengawal agar pembuatan hukum itu benar. Secara prinsipal hukum Islam dapat menjadi program legislasi nasional dengan memuat daftar rencana materi-materi hukum atau RUU yang akan dibentuk dalam periode tertentu guna meraih tahap tertentu pencapaian cita-cita bangsa dan tujuan negara, dan tidak keluar dari landasan dan arah konstitusionalnya (Fakhrudin 2019).

Ada beberapa Isu krusial dalam RUU tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Masih terjadi perdebatan terkait sentralisasi pengelolaan zakat, keberadaan lembaga pengelola zakat di masyarakat, dan persyaratan pendirian lembaga amil zakat (LAZ). Keberadaan BAZNAS sebagai

operator dan regulator. Bermunculannya lembaga crowdfunding yang belum diatur dalam UU. Implementasi pembayaran zakat yang dapat diperhitungkan dalam pajak penghasilan. Kewajiban zakat bagi badan usaha.

D. Undang-Undang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umrah

Penyelenggaraan Ibadah-Ibadah Haji Dan Umrah 2019 Undang-Undang (Uu) No. 8, Ln.2019/No.75, Tln No.6338, Ll Setkab: 63 Hlm. Undang-Undang (Uu) Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji Dan Umrah. Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu(Utama and Toni 2019). Salah satu jaminan negara atas kemerdekaan beribadah ialah memberikan pembinaan, pelayanan, dan perlindungan bagi warga negara yang menunaikan ibadah haji dan umrah secara aman, nyaman, tertib, dan sesuai dengan ketentuan syariat. Semakin meningkatnya jumlah warga negara untuk menunaikan ibadah haji dan umrah, perlu peningkatan kualitas penyelenggaraan ibadah haji dan umrah secara aman, nyaman, tertib, dan sesuai dengan ketentuan syariat.

Pasal 20, Pasal 21, dan Pasal 29 ayat (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 BAB

I Ketentuan Umum BAB II Jemaah Haji BAB III Penyelenggaraan Ibadah Haji Reguler BAB IV Biaya Penyelenggaraan Ibadah Haji BAB V Kelompok Bimbingan Ibadah Haji dan Umrah BAB VI Penyelenggaraan Ibadah Haji Khusus BAB VII Penyelenggaraan Ibadah Umrah BAB VIII Koordinasi BAB IX Peran Serta Masyarakat BAB X Penyidikan BAB XI Larangan BAB XII Ketentuan Pidana BAB XIII Ketentuan Peralihan BAB XIV Ketentuan Penutup. Undang-undang (UU) ini mulai berlaku pada tanggal 29 April 2019. Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 34 Tahun 2009 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2009 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji menjadi Undang-Undang.

Ada 25 perubahan pasal di UU Cipta Kerja, Untuk mendukung cipta kerja diperlukan penyesuaian berbagai aspek pengaturan yang berkaitan dengan kemudahan, perlindungan, dan pemberdayaan koperasi dan usaha mikro, kecil, dan menengah, peningkatan ekosistem investasi, dan percepatan proyek strategis nasional, termasuk peningkatan perlindungan dan kesejahteraan pekerja(Abel Tasman Marbun 2020). Upaya penyesuaian

berbagai aspek pengaturan tersebut, dilakukan melalui perubahan Undang-Undang sektor yang belum mendukung terwujudnya sinkronisasi dalam menjamin percepatan cipta kerja, sehingga diperlukan terobosan hukum yang dapat menyelesaikan berbagai permasalahan dalam beberapa Undang-Undang ke dalam satu Undang-Undang secara komprehensif.

Dasar hukum UU ini adalah Pasal 4, Pasal 5 ayat (1), Pasal 18, Pasal 18A, Pasal 18B, Pasal 20, Pasal 22D ayat (2), Pasal 27 ayat (2), Pasal 28D ayat (1) dan ayat (2), dan Pasal 33 UUD 1945; Tap MPR Nomor XVI/MPR/1998 tentang Politik Ekonomi Dalam Rangka Demokrasi Ekonomi; dan Tap MPR Nomor IX/MPR/2001 tentang Pembaruan Agraria dan Pengelolaan Sumber Daya Alam. UU ini mengatur mengenai upaya cipta kerja yang diharapkan mampu menyerap tenaga kerja Indonesia yang seluas-luasnya di tengah persaingan yang semakin kompetitif dan tuntutan globalisasi ekonomi. Cipta Kerja adalah upaya penciptaan kerja melalui usaha kemudahan, perlindungan, dan pemberdayaan koperasi dan usaha mikro, kecil, dan menengah, peningkatan ekosistem investasi dan kemudahan berusaha, dan investasi Pemerintah Pusat dan percepatan proyek strategis nasional. Sepuluh ruang lingkup UU ini adalah: 1) peningkatan ekosistem investasi

dan kegiatan berusaha; 2) ketenagakerjaan; 3) kemudahan, perlindungan, serta pemberdayaan Koperasi dan UMK-M; 4) kemudahan berusaha; 5) dukungan riset dan inovasi; 6) pengadaan tanah; 7) kawasan ekonomi; 8) investasi Pemerintah Pusat dan percepatan proyek strategis nasional; 9) pelaksanaan administrasi pemerintahan; dan 10) pengenaan sanksi.

Undang-undang (UU) ini mulai berlaku pada tanggal 02 November 2020. Pada saat UU ini mulai berlaku, Peraturan pelaksanaan dari UU ini wajib ditetapkan paling lama 3 (tiga) bulan, dan semua peraturan pelaksanaan dari UU yang telah diubah oleh UU ini dinyatakan tetap berlaku sepanjang tidak bertentangan dengan UU ini dan wajib disesuaikan paling lama 3 (tiga) bulan. Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umrah memberikan harapan baru dalam penyelenggaraan umrah (Mukhlis 2018). Regulasi ini diterbitkan untuk menggantikan UU Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji. Baru pada UU tersebut kata “umrah” disebut menjadi judul sebuah Undang-Undang. Penyebutan tersebut menyiratkan bahwa penyelenggaraan ibadah umrah secara hukum memiliki kedudukan yang “setara” dengan penyelenggaraan ibadah haji.

Penyelenggaraan ibadah umrah kini seakan telah menjadi sebuah subjek utama. Benar saja, di dalam batang tubuh UU Nomor 8 Tahun 2019 terdapat banyak ketentuan yang mengatur penyelenggaraan ibadah umrah. Bukan hanya ketentuan teknis dari perizinan, pelayanan, akreditasi, serta hak dan kewajiban Penyelenggara Perjalanan Ibadah Umrah (PPIU) saja, berbagai ketentuan pidana dalam penyelenggaraan ibadah umrah juga diatur. Dalam perkembangan selanjutnya, Pemerintah menerbitkan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja atau biasa disebut UU CK. Sejumlah ketentuan dalam UU No 8 Tahun 2019 diubah oleh UU CK ini. Perubahan tersebut bukan berarti mengurangi peran negara di dalam penyelenggaraan ibadah umrah, tetapi justru mempetegas kehadiran negara di dalamnya yang merupakan pelayanan hajat hidup publik dalam sektor keagamaan.

UU 11 Tahun 2020 pada bagian yang mengatur sektor keagamaan menyebutkan bahwa tujuan pembentukannya untuk memberikan kemudahan bagi masyarakat terutama pelaku usaha dalam mendapatkan izin berusaha dari sektor keagamaan. Perizinan berusaha sektor keagamaan tersebut antara lain usaha di bidang perjalanan ibadah umrah dan penyelenggaraan ibadah haji khusus. Sehingga, beberapa

ketentuan dalam UU No 8 Tahun 2019 diubah untuk memberikan kemudahan berusaha.

Dalam konteks penyelenggaraan ibadah umrah, kemudahan yang diatur dalam UU CK antara lain dalam proses perizinan, akreditasi, kewajiban Bank Garansi, dan pelaporan. Semua itu diatur dalam regulasi turunan dari UU CK, yaitu: Peraturan Pemerintah Nomor 5 Tahun 2021, Peraturan Pemerintah Nomor 38 Tahun 2021, Peraturan Menteri Agama Nomor 5 Tahun 2021, dan Peraturan Menteri Agama Nomor 6 Tahun 2021.

Kemudahan perizinan PPIU misalnya, diatur dalam Pasal 146 PP Nomor 5 Tahun 2021. Di situ dijelaskan bahwa Biro Perjalanan Wisata (BPW) yang telah menjalankan usaha minimal satu tahun dapat mengajukan izin sebagai PPIU. Berbeda dengan ketentuan sebelumnya yang syaratnya minimal dua tahun. Proses pengurusan izinnya juga lebih mudah yaitu secara online melalui Online Single Submission (OSS) di bawah Badan Koordinasi Penanaman Modal (BKPM). Perizinan melalui OSS BKPM ini telah launching dan resmi digunakan mulai 17 Agustus 2021.

Kemudahan juga bisa dilihat pada ketentuan tentang Akreditasi PPIU. Sebelumnya, PPIU memiliki dua kewajiban akreditasi yang dianggap cukup “memberatkan”. Ketentuan lama, PPIU harus memenuhi akreditasi sebagai BPW dan

akreditasi sebagai PPIU bila tidak ingin izin usahanya dicabut. Berdasarkan regulasi terbaru, PPIU cukup melaksanakan kewajiban akreditasi sebagai PPIU saja tanpa wajib melakukan akreditasi sebagai BPW. Demikian juga, bila PPIU telah memiliki izin sebagai Penyelenggara Ibadah Haji Khusus (PIHK), maka pelaksanaan akreditasi dapat dilakukan satu paket. Maksudnya, pelaksanaan akreditasi PPIU sekaligus PIHK. Ketentuan akreditasi PPIU ini di dalam Pasal 148 PP Nomor 5 Tahun 2021 dan Lampiran PMA Nomor 5 Tahun 2021. Adapun pedoman teknis pelaksanaan akreditasi PPIU dan PIHK akan diatur secara khusus di dalam Keputusan Menteri Agama tentang Skema Akreditasi PPIU/PIHK.

PMA 5 Tahun 2021 juga mengatur persyaratan khusus PPIU dan PIHK, berupa jaminan bank dalam bentuk deposito atau Bank Garansi (BG). Besaran jaminan bank diatur di dalam Keputusan Menteri Agama Nomor 539 Tahun 2021. PPIU wajib menyerahkan BG sebesar seratus juta rupiah, sedangkan kewajiban BG bagi PIHK dua ratus lima puluh juta rupiah. Bila dilihat nilai jaminan bank berbeda dengan ketentuan sebelumnya, yaitu dua ratus juta rupiah bagi PPIU dan lima ratus juta rupiah bagi PIHK. Artinya PPIU/PIHK juga menikmati kemudahan lain berupa penurunan nilai jaminan bank yang jelas sangat menguntungkan bagi pelaku

usaha. PPIU juga memiliki kewajiban melaporkan beberapa hal seperti tertuang dalam Pasal 7 PMA Nomor 6 Tahun 2021. Hal yang wajib dilaporkan adalah rekening penampungan jemaah umrah yang telah menyetorkan biaya dan jemaah yang telah diasuransikan. Kemudahan yang diberikan pemerintah dalam pelaporan PPIU adalah pelaporannya dilakukan secara daring melalui SISKOPATUH yang merupakan singkatan dari Sistem Komputerisasi Pengelolaan Umrah dan Haji Khusus.

Berbagai kemudahan yang diberikan oleh pemerintah bertujuan agar pelaku usaha dapat berbisnis dengan lebih mudah tanpa dibebani dengan berbagai persyaratan yang memberatkan. Namun demikian, PPIU juga memiliki kewajiban agar jemaah umrah dapat beribadah secara aman, nyaman, tertib, dan sesuai dengan ketentuan syariat. Bagi PPIU yang tidak melaksanakan kewajiban (wanprestasi), pemerintah juga akan tegas memberikan sanksi sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan.

E. Undang-Undang Jaminan Produk Halal

Jaminan-Produk-Halal2014 Undang-Undang (Uu) No. 33, Ln.2014/No. 295, Tln No. 5604, Ll Setneg: 26 Hlm Undang-Undang (Uu) Tentang Jaminan Produk Halal. Bahwa Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun

1945 mengamanatkan negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu; bahwa untuk menjamin setiap pemeluk agama untuk beribadah dan menjalankan ajaran agamanya, negara berkewajiban memberikan perlindungan dan jaminan tentang kehalalan produk yang dikonsumsi dan digunakan masyarakat; bahwa produk yang beredar di masyarakat belum semua terjamin kehalalannya; bahwa pengaturan mengenai kehalalan suatu produk pada saat ini belum menjamin kepastian hukum dan perlu diatur dalam suatu peraturan perundang-undangan; bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud dalam huruf a, huruf b, huruf c, dan huruf d perlu membentuk Undang-Undang tentang Jaminan Produk Halal;

Dasar hukum Undang-Undang Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal adalah Pasal 20, Pasal 21, Pasal 28H ayat (1), Pasal 28J, dan Pasal 29 ayat (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; Pokok-pokok pengaturan dalam Undang-Undang ini antara lain adalah sebagai berikut. Untuk menjamin ketersediaan Produk Halal, ditetapkan bahan produk yang dinyatakan halal, baik bahan yang berasal dari bahan baku hewan, tumbuhan, mikroba, maupun bahan yang dihasilkan melalui

proses kimiawai, proses biologi, atau proses rekayasa genetik. Di samping itu, ditentukan pula PPH yang merupakan rangkaian kegiatan untuk menjamin kehalalan Produk yang mencakup penyediaan bahan, pengolahan, penyimpanan, pengemasan, pendistribusian, penjualan, dan penyajian Produk. Undang-Undang ini mengatur hak dan kewajiban Pelaku Usaha dengan memberikan pengecualian terhadap Pelaku Usaha yang memproduksi Produk dari Bahan yang berasal dari Bahan yang diharamkan dengan kewajiban mencantumkan secara tegas keterangan tidak halal pada kemasan Produk atau pada bagian tertentu dari Produk yang mudah dilihat, dibaca, tidak mudah terhapus, dan merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari Produk. Dalam rangka memberikan pelayanan publik, Pemerintah bertanggung jawab dalam menyelenggarakan JPH yang pelaksanaannya dilakukan oleh BPJPH. Dalam menjalankan wewenangnya, BPJH bekerja sama dengan kementerian dan/atau lembaga terkait, MUI, dan LPH. Tata cara memperoleh Sertifikat Halal diawali dengan pengajuan permohonan Sertifikat Halal oleh Pelaku Usaha kepada BPJPH. Selanjutnya, BPJPH melakukan pemeriksaan kelengkapan dokumen. Pemeriksaan dan/atau pengujian kehalalan Produk dilakukan oleh LPH. LPH tersebut harus memperoleh akreditasi dari BPJH yang bekerjasama dengan

MUI. Penetapan kehalalan Produk dilakukan oleh MUI melalui sidang fatwa halal MUI dalam bentuk keputusan Penetapan Halal Produk yang ditandatangani oleh MUI. BPJPH menerbitkan Sertifikat Halal berdasarkan keputusan Penetapan Halal Produk dari MUI tersebut. Biaya sertifikasi halal dibebankan kepada Pelaku Usaha yang mengajukan permohonan Sertifikat Halal. Dalam rangka memperlancar pelaksanaan penyelenggaraan JPH, Undang- Undang ini memberikan peran bagi pihak lain seperti Pemerintah melalui anggaran pendapatan dan belanja negara, pemerintah daerah melalui anggaran pendapatan dan belanja daerah, perusahaan, lembaga sosial, lembaga keagamaan, asosiasi, dan komunitas untuk memfasilitasi biaya sertifikasi halal bagi pelaku usaha mikro dan kecil. Dalam rangka menjamin pelaksanaan penyelenggaraan JPH, BPJPH melakukan pengawasan terhadap LPH; masa berlaku Sertifikat Halal; kehalalan Produk; pencantuman Label Halal; pencantuman keterangan tidak halal; pemisahan lokasi, tempat dan alat pengolahan, penyimpanan, pengemasan, pendistribusian, penjualan, serta penyajian antara Produk Halal dan tidak halal; keberadaan Penyelia Halal; dan/atau kegiatan lain yang berkaitan dengan JPH. Untuk menjamin penegakan hukum terhadap pelanggaran

Undang-Undang ini, ditetapkan sanksi administratif dan sanksi pidana.

Undang-undang (UU) ini mulai berlaku pada tanggal 17 Oktober 2014. Ketentuan mengenai tugas, fungsi, dan susunan organisasi BPJPH diatur dalam Peraturan Presiden. Ketentuan lebih lanjut mengenai kerja sama sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7, Pasal 8, Pasal 9, dan Pasal 10 diatur dengan atau berdasarkan Peraturan Pemerintah. Ketentuan lebih lanjut mengenai LPH diatur dalam Peraturan Pemerintah Ketentuan lebih lanjut mengenai lokasi, tempat, dan alat PPH sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dalam Peraturan Pemerintah. Ketentuan lebih lanjut mengenai tata cara pengenaan sanksi administratif diatur dalam Peraturan Menteri Ketentuan lebih lanjut mengenai tata cara pengenaan sanksi administratif diatur dalam Peraturan Menteri Ketentuan lebih lanjut mengenai Penyelia Halal diatur dalam Peraturan Menteri. Ketentuan lebih lanjut mengenai tata cara penetapan LPH diatur dalam Peraturan Menteri Ketentuan lebih lanjut mengenai Label Halal diatur dalam Peraturan Menteri. Ketentuan mengenai tata cara pengenaan sanksi administratif diatur dalam Peraturan Menteri. Ketentuan lebih lanjut mengenai pembaruan Sertifikat Halal diatur dalam Peraturan Menteri. Ketentuan lebih lanjut mengenai biaya sertifikasi halal

diatur dalam Peraturan Pemerintah. Ketentuan mengenai pengelolaan keuangan BPJPH diatur dalam Peraturan Menteri. Ketentuan lebih lanjut mengenai kerja sama JPH sebagaimana dimaksud pada ayat (2) diatur dengan atau berdasarkan Peraturan Pemerintah. Ketentuan mengenai tata cara registrasi sebagaimana dimaksud pada ayat (3) diatur dalam Peraturan Pemerintah. Ketentuan mengenai tata cara pengenaan sanksi administratif diatur dalam Peraturan Menteri. Ketentuan lebih lanjut mengenai pengawasan diatur dalam Peraturan Pemerintah. Ketentuan lebih lanjut mengenai tata cara peran serta masyarakat dan pemberian penghargaan diatur dalam Peraturan Menteri.

24 perubahan pasal di UU Cipta Kerja untuk mendukung cipta kerja diperlukan penyesuaian berbagai aspek pengaturan yang berkaitan dengan kemudahan, perlindungan, dan pemberdayaan koperasi dan usaha mikro, kecil, dan menengah, peningkatan ekosistem investasi, dan percepatan proyek strategis nasional, termasuk peningkatan perlindungan dan kesejahteraan pekerja. Upaya penyesuaian berbagai aspek pengaturan tersebut, dilakukan melalui perubahan Undang-Undang sektor yang belum mendukung terwujudnya sinkronisasi dalam menjamin percepatan cipta kerja, sehingga diperlukan terobosan hukum yang dapat menyelesaikan

berbagai permasalahan dalam beberapa Undang-Undang ke dalam satu Undang-Undang secara komprehensif. Dasar hukum UU ini adalah Pasal 4, Pasal 5 ayat (1), Pasal 18, Pasal 18A, Pasal 18B, Pasal 20, Pasal 22D ayat (2), Pasal 27 ayat (2), Pasal 28D ayat (1) dan ayat (2), dan Pasal 33 UUD 1945; Tap MPR Nomor XVI/MPR/1998 tentang Politik Ekonomi Dalam Rangka Demokrasi Ekonomi; dan Tap MPR Nomor IX/MPR/2001 tentang Pembaruan Agraria dan Pengelolaan Sumber Daya Alam.

UU ini mengatur mengenai upaya cipta kerja yang diharapkan mampu menyerap tenaga kerja Indonesia yang seluas-luasnya di tengah persaingan yang semakin kompetitif dan tuntutan globalisasi ekonomi. Cipta Kerja adalah upaya penciptaan kerja melalui usaha kemudahan, perlindungan, dan pemberdayaan koperasi dan usaha mikro, kecil, dan menengah, peningkatan ekosistem investasi dan kemudahan berusaha, dan investasi Pemerintah Pusat dan percepatan proyek strategis nasional. Sepuluh ruang lingkup UU ini adalah: 1) peningkatan ekosistem investasi dan kegiatan berusaha; 2) ketenagakerjaan; 3) kemudahan, perlindungan, serta pemberdayaan Koperasi dan UMK-M; 4) kemudahan berusaha; 5) dukungan riset dan inovasi; 6) pengadaan tanah; 7) kawasan ekonomi; 8) investasi Pemerintah Pusat

dan percepatan proyek strategis nasional; 9) pelaksanaan administrasi pemerintahan; dan 10) pengenaan sanksi.

Undang-undang (UU) ini mulai berlaku pada tanggal 02 November 2020. Pada saat UU ini mulai berlaku, Peraturan pelaksanaan dari UU ini wajib ditetapkan paling lama 3 (tiga) bulan, dan semua peraturan pelaksanaan dari UU yang telah diubah oleh UU ini dinyatakan tetap berlaku sepanjang tidak bertentangan dengan UU ini dan wajib disesuaikan paling lama 3 (tiga) bulan. ada 22 pasal UU Nomor 33 Tahun 2014 tentang JPH yang mengalami perubahan dalam UU Cipta Kerja. Selain itu, terdapat penambahan 2 pasal baru. Kesemuanya meliputi ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan Proses Bisnis Sertifikasi Halal, Kerja Sama BPJPH, Lembaga Pemeriksa Halal (LPH) dan Auditor Halal, Penyelia Halal, Peran Serta Masyarakat, Sertifikat Halal, Label Halal, Self Declare, dan Sanksi Administratif.

Lutfi mencontohkan, berdasarkan UU JPH, proses sertifikasi halal produk dalam negeri membutuhkan waktu 97 hari kerja. Sementara sertifikasi halal produk luar negeri selama 117 hari kerja. Dengan UU Cipta Kerja maka proses sertifikasi halal dipangkas menjadi 21 hari kerja. Pemangkasan waktu itu meliputi semua proses bisnis

layanan sertifikasi halal yang dilakukan di BPJPH, LPH, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Muhammad Lutfi juga menegaskan bahwa sejumlah terobosan pada UU Cipta Kerja, termasuk self declare, sama sekali tidak menghilangkan substansi kehalalan produk. Di dalam proses sertifikasi halal, MUI juga tetap berperan sebagai lembaga yang memiliki kewenangan dalam menetapkan fatwa halal. Self declare atau pernyataan halal oleh pelaku UMK tersebut harus memenuhi kriteria yaitu menggunakan bahan baku no risk dan bahan pendukung yang sudah pasti kehalalannya. Selain itu, proses produksi yang sederhana yang dijalankan oleh pelaku usaha UMK juga harus memenuhi aspek kehalalan.

Adapun sertifikasi halal bagi UMK dapat digratiskan melalui berbagai fasilitas pembiayaan, di antaranya APBN/APBD, pembiayaan alternatif untuk UMK, pembiayaan dari dana kemitraan, bantuan hibah pemerintah atau lembaga lain, dana bergulir dan tanggung jawab sosial perusahaan. Lebih lanjut, Mantan Kepala Kanwil Kemenag DIY itu juga menjelaskan bahwa UU juga membuka kesempatan sebesar-besarnya bagi peran serta masyarakat dalam penyelenggaraan JPH melalui Ormas Islam. Di antaranya adalah untuk mendirikan LPH, penyiapan Auditor Halal, Penyelia Halal, sosialisasi dan

edukasi mengenai JPH, pendampingan dalam proses produk halal, publikasi bahwa produk berada dalam pendampingan, pemasaran dalam jejaring ormas Islam berbadan hukum, serta pengawasan terhadap penyelenggaraan JPH. "Seluruh komponen bangsa baik pemerintah, MUI, masyarakat/ormas Islam dan Perguruan Tinggi, baik negeri maupun swasta, secara sinergis dapat membangun ekosistem jaminan produk halal di Indonesia sesuai peran dan fungsinya masing-masing," imbuh Muhammad Lutfi.

Dalam penyelenggaraan JPH, BPJPH juga melakukan kerja sama dengan Kementerian Perindustrian dalam JPH. Kerja sama ini meliputi pengaturan, pembinaan, dan pengawasan industri terkait dengan bahan baku, bahan olahan, bahan tambahan, dan bahan penolong yang digunakan untuk menghasilkan produk halal. Kerja sama juga dilakukan dalam fasilitasi halal bagi industri kecil dan industri menengah, pembentukan kawasan industri halal; dan tugas lain yang terkait dengan penyelenggaraan JPH sesuai tugas dan fungsi masing-masing. Sedangkan kerja sama BPJPH dengan Kementerian Perdagangan dilakukan dalam pembinaan kepada pelaku usaha dan masyarakat, pengawasan produk halal yang beredar di pasar, fasilitasi penerapan JPH bagi pelaku usaha di bidang perdagangan, perluasan akses pasar bagi produk halal, dan tugas lain yang

terkait dengan penyelenggaraan JPH sesuai tugas dan fungsi masing-masing

F. Undang-Undang Perbankan Syariah

Perbankan-Syariah 2008 Undang-Undang (Uu) No. 21, Ln.2008/No.94, Tln No.4867, Ll Setneg: 36 Hlm Undang-Undang (Uu) Tentang Perbankan Syariah. Bahwa sejalan dengan tujuan pembangunan nasional Indonesia untuk mencapai terciptanya masyarakat adil dan makmur berdasarkan demokrasi ekonomi, dikembangkan sistem ekonomi yang berlandaskan pada nilai keadilan, kebersamaan, pemerataan, dan kemanfaatan yang sesuai dengan prinsip syariah; bahwa kebutuhan masyarakat Indonesia akan jasa-jasa perbankan syariah semakin meningkat; bahwa perbankan syariah memiliki kekhususan dibandingkan dengan perbankan konvensional; bahwa pengaturan mengenai perbankan syariah di dalam Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 belum spesifik sehingga perlu diatur secara khusus dalam suatu undang-undang tersendiri.

Pasal 20 dan Pasal 33 Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan (Lembaran Negara Republik

Indonesia Tahun 1992 Nomor 31, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3472) sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1998 Nomor 182, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3790); Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1999 tentang Bank Indonesia (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 66, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3843) sebagaimana telah diubah dengan Undang- Undang Nomor 3 Tahun 2004 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 7, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4357); Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2004 tentang Lembaga Penjamin Simpanan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 96, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4420); Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 tentang Perseroan Terbatas (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2007 Nomor 106, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4756). 1. Ketentuan Umum 2. Asas, Tujuan, Dan Fungsi 3. Perizinan, Bentuk Badan Hukum, Anggaran Dasar, Dan Kepemilikan 4. Jenis Dan Kegiatan Usaha, Kelayakan Penyaluran Dana, Dan Larangan Bagi Bank Syariah Dan Uus 5. Pemegang Saham Pengendali, Dewan Komisaris, Dewan

Pengawas Syariah, Direksi, Dan Tenaga Kerja Asing 6. Tata Kelola, Prinsip Kehati-Hatian, Dan Pengelolaan Risiko Perbankan Syariah 7. Rahasia Bank 8. Pembinaan Dan Pengawasan 9. Penyelesaian Sengketa 10. Sanksi Administratif 11. Ketentuan Pidana 12. Ketentuan Peralihan 13. Ketentuan Penutup.

Undang-undang (UU) ini mulai berlaku pada tanggal 16 Juli 2008. Persyaratan untuk memperoleh izin usaha UUS diatur lebih lanjut dengan Peraturan Bank Indonesia. Rapat Umum Pemegang Saham Bank Syariah harus menetapkan tugas manajemen, remunerasi komisaris dan direksi, laporan pertanggungjawaban tahunan, penunjukkan dan biaya jasa akuntan publik, penggunaan laba, dan hal-hal lainnya yang ditetapkan dalam Peraturan Bank Indonesia. Maksimum kepemilikan Bank Umum Syariah oleh warga negara asing dan/atau badan hukum asing diatur dalam Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai perizinan, bentuk badan hukum, anggaran dasar, serta pendirian dan kepemilikan Bank Syariah sebagaimana dimaksud dalam Pasal 5 sampai dengan Pasal 9 diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Besarnya modal disetor minimum untuk mendirikan Bank Syariah ditetapkan dalam Peraturan Bank Indonesia. Izin perubahan UUS menjadi Bank Umum Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1)

diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai tata cara pembentukan, keanggotaan, dan tugas komite perbankan syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (4) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai uji kemampuan dan kepatutan diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai tugas untuk memastikan kepatuhan Bank Syariah terhadap pelaksanaan ketentuan Bank Indonesia dan peraturan perundang-undangan lainnya sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai uji kemampuan dan kepatutan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dan ayat (2) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai pengangkatan pejabat eksekutif sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai pembentukan Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai tata kelola yang baik sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai pembelian Agunan sebagaimana dimaksud pada ayat (1),

ayat (2), dan ayat (3) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan mengenai tukar-menukar informasi sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dalam Peraturan Bank Indonesia. Kriteria tingkat kesehatan dan ketentuan yang wajib dipenuhi oleh Bank Syariah dan UUS sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Persyaratan dan tata cara pemeriksaan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai persyaratan dan tata cara pencabutan izin usaha Bank Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (4) diatur dengan Peraturan Bank Indonesia. Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan sanksi administratif sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dalam Peraturan Bank Indonesia.

Untuk mendukung cipta kerja diperlukan penyesuaian berbagai aspek pengaturan yang berkaitan dengan kemudahan, perlindungan, dan pemberdayaan koperasi dan usaha mikro, kecil, dan menengah, peningkatan ekosistem investasi, dan percepatan proyek strategis nasional, termasuk peningkatan perlindungan dan kesejahteraan pekerja. Upaya penyesuaian berbagai aspek pengaturan tersebut, dilakukan melalui perubahan Undang-Undang sektor yang belum mendukung terwujudnya sinkronisasi

dalam menjamin percepatan cipta kerja, sehingga diperlukan terobosan hukum yang dapat menyelesaikan berbagai permasalahan dalam beberapa Undang-Undang ke dalam satu Undang-Undang secara komprehensif

Dasar hukum UU ini adalah Pasal 4, Pasal 5 ayat (1), Pasal 18, Pasal 18A, Pasal 18B, Pasal 20, Pasal 22D ayat (2), Pasal 27 ayat (2), Pasal 28D ayat (1) dan ayat (2), dan Pasal 33 UUD 1945; Tap MPR Nomor XVI/MPR/1998 tentang Politik Ekonomi Dalam Rangka Demokrasi Ekonomi; dan Tap MPR Nomor IX/MPR/2001 tentang Pembaruan Agraria dan Pengelolaan Sumber Daya Alam. UU ini mengatur mengenai upaya cipta kerja yang diharapkan mampu menyerap tenaga kerja Indonesia yang seluas-luasnya di tengah persaingan yang semakin kompetitif dan tuntutan globalisasi ekonomi. Cipta Kerja adalah upaya penciptaan kerja melalui usaha kemudahan, perlindungan, dan pemberdayaan koperasi dan usaha mikro, kecil, dan menengah, peningkatan ekosistem investasi dan kemudahan berusaha, dan investasi Pemerintah Pusat dan percepatan proyek strategis nasional. Sepuluh ruang lingkup UU ini adalah: 1) peningkatan ekosistem investasi dan kegiatan berusaha; 2) ketenagakerjaan; 3) kemudahan, perlindungan, serta pemberdayaan Koperasi dan UMK-M; 4) kemudahan berusaha; 5) dukungan riset dan inovasi; 6)

pengadaan tanah; 7) kawasan ekonomi; 8) investasi Pemerintah Pusat dan percepatan proyek strategis nasional; 9) pelaksanaan administrasi pemerintahan; dan 10) pengenaan sanksi.

Undang-undang (UU) ini mulai berlaku pada tanggal 02 November 2020. Pada saat UU ini mulai berlaku, Peraturan pelaksanaan dari UU ini wajib ditetapkan paling lama 3 (tiga) bulan, dan semua peraturan pelaksanaan dari UU yang telah diubah oleh UU ini dinyatakan tetap berlaku sepanjang tidak bertentangan dengan UU ini dan wajib disesuaikan paling lama 3 (tiga) bulan.

Ketentuan dalam Pasal 9 Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2008 Nomor 94, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 48671 diubah sehingga berbunyi sebagai berikut:

Pasal 9

(1) Bank Umum Syariah hanya dapat didirikan dan/atau dimiliki oleh:

- a. warga negara Indonesia;
- b. badan hukum Indonesia;
- c. pemerintah daerah; atau

d. warga negara Indonesia dan/atau badan hukum Indonesia dengan warga negara asing dan/atau badan hukum asing secara kemitraan.

(2) Bank Pembiayaan Rakyat Syariah hanya dapat didirikan dan/atau dimiliki oleh:

a. warga negara Indonesia dan/atau badan hukum Indonesia yang seluruhnya dimiliki oleh warga negara Indonesia;

b. pemerintah daerah; atau

c. dua pihak atau lebih sebagaimana dimaksud dalam huruf a dan huruf b.

(3) Maksimum kepemilikan Bank Umum Syariah oleh badan hukum asing ditentukan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan di bidang penanaman modal.

BAB IV

Model Taqnin al-Ahkam di Indonesia Pasca Reformasi 1999-2020

A. Pergumulan Politik dan Hukum

Hukum Islam dikaitkan dengan pergulatan politik telah menjadi isu sentral dan penting sejak zaman dahulu. Masa kini di Indonesia, penerapan Syari'at Islam makin dituntut untuk dilakukan penerapannya dalam masyarakat serta ruang publik. Dengan dasar teori 'konfigurasi politik' nilai-nilai substantif atau doktrin hukum Islam dapat dipositifisasikan dan digabungkan secara eklektik dengan doktrin-doktrin hukum Barat dan hukum Adat untuk dijemakan sebagai hukum nasional atau hukum Indonesia. Nilai-nilai substantif yang terkandung di dalamnya dapat diterapkan secara universal untuk kepentingan bersama dalam rangka membangun masa depan bangsa untuk perdamaian, kemanusiaan dan keadilan (Mahfud MD, 1998).

1. Taqnin al-Ahkam melalui Omnibus Law

Omnibus law adalah model undang-undang yang didalamnya terdiri dari banyak muatan. Dikutip dari buku 'Omnibus Law: Teori dan Penerapannya' dalam tata urutan perundangan, omnibus law adalah undang-undang, sebagaimana telah dikenal Undang-Undang

Nomor 11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja. UU Cipta Kerja adalah salah satu bagian dari omnibus law. Omnibus Law Cipta Kerja memberi dampak manfaat untuk penyederhanaan perizinan dalam berusaha (Rio Christiawan, 2020). Ada 3 UU dengan muatan Islam yang masuk Omnibus law cipta kerja ini yaitu tentang Haji dan Umrah, Jaminan Produk Halal dan Perbankan Syariah.

Pada prosesnya 3 UU diatas didekati dengan Pendekatan *unity and variety*. Pendekatan ini dipakai agar produk hukum yang dihasilkan bersifat tunggal untuk rujukan payung hukum yang telah ada. Selain kesatuan payung hukum adalah *variety* mengisyaratkan penyerapan dari berbagai hukum yang ada. Artinya berbagai hukum yang selama ini ada terserap atau terakomodir menjadi hukum yang efektif dan mempunyai daya paksa untuk semua lapisan subjek hukum. yakni dengan menyederhanakan dan mengintegrasikan perizinan dasar dari sejumlah UU yang terkait dengan izin lokasi, lingkungan dan bangunan gedung.

Berdasarkan data DJIH Ada 25 perubahan pasal di UU Cipta Kerja terkait Haji dan Umroh serta 24 perubahan pasal terkait Jaminan produk Halal di UU Cipta Kerja Untuk mendukung cipta kerja diperlukan penyesuaian berbagai aspek pengaturan yang berkaitan dengan kemudahan,

perlindungan, dan pemberdayaan koperasi dan usaha mikro, kecil, dan menengah, peningkatan ekosistem investasi, dan percepatan proyek strategis nasional, termasuk peningkatan perlindungan dan kesejahteraan pekerja. Upaya penyesuaian berbagai aspek pengaturan tersebut, dilakukan melalui perubahan Undang-Undang sektor yang belum mendukung terwujudnya sinkronisasi dalam menjamin percepatan cipta kerja, sehingga diperlukan terobosan hukum yang dapat menyelesaikan berbagai permasalahan dalam beberapa Undang-Undang ke dalam satu Undang-Undang secara komprehensif.

Pemerintah menerbitkan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja atau biasa disebut UU CK. Beberapa aturan dalam UU No 8 Tahun 2019 diubah oleh UU CK ini. Perubahan ini bertujuan justru mempetegas kehadiran negara yang merupakan fungsi dari pelayanan hajat hidup publik dalam sektor keagamaan. UU CK Nomor 11 Tahun 2020 pada bagian yang mengatur sektor keagamaan menyebutkan bahwa tujuan pembentukannya untuk memberikan kemudahan bagi masyarakat terutama pelaku usaha dalam mendapatkan izin berusaha dari sektor keagamaan. Perizinan berusaha sektor keagamaan tersebut antara lain usaha di bidang perjalanan ibadah umrah dan penyelenggaraan ibadah haji khusus. Sehingga, beberapa

ketentuan dalam UU No 8 Tahun 2019 diubah untuk memberikan kemudahan berusaha. Dalam konteks penyelenggaraan ibadah umrah, kemudahan yang diatur dalam UU CK antara lain dalam proses perizinan, akreditasi, kewajiban Bank Garansi, dan pelaporan. Semua itu diatur dalam regulasi turunan dari UU CK, yaitu: Peraturan Pemerintah Nomor 5 Tahun 2021, Peraturan Pemerintah Nomor 38 Tahun 2021, Peraturan Menteri Agama Nomor 5 Tahun 2021, dan Peraturan Menteri Agama Nomor 6 Tahun 2021. Kemudahan perizinan PPIU misalnya, diatur dalam Pasal 146 PP Nomor 5 Tahun 2021. Di situ dijelaskan bahwa Biro Perjalanan Wisata (BPW) yang telah menjalankan usaha minimal satu tahun dapat mengajukan izin sebagai PPIU. Berbeda dengan ketentuan sebelumnya yang syaratnya minimal dua tahun. Proses pengurusan izinnya juga lebih mudah yaitu secara online melalui Online Single Submission (OSS) di bawah Badan Koordinasi Penanaman Modal (BKPM) (Abdul Basir, 2021).

UU CK pada aturan jaminan produk halal (JPH) karena Indonesia sebagai negara mayoritas penduduk muslim. Undang-Undang No.11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja sebagai aturan sapu jagad atau omnibus law turut mengatur ketentuan halal. Regulasi turunan JPH ini diatur dalam Peraturan Pemerintah (PP) No.39 Tahun 2021 tentang

Penyelenggaraan JPH. perubahan yang terdapat dalam UU Cipta Kerja berkenaan dengan sektor halal bertujuan untuk mempercepat dan memperluas layanan sertifikasi halal. Salah satu penyederhanaannya yaitu proses sertifikasi halal secara keseluruhan dipangkas menjadi 21 hari dari sebelumnya 97 hari untuk proses dalam negeri dan 117 hari kerja untuk proses luar negeri. Pokok-pokok perubahan yang terjadi antara lain pada proses bisnis sertifikasi Halal, kerja sama BPJPH, Lembaga Pemeriksa Halal (LPH), auditor halal, penyelia halal, peran masyarakat, sertifikat halal, label halal, deklarasi mandiri atau self-declare dan sanksi administratif. (Siti Aminah, 2021).

2. Taqnin al-Ahkam Melalui Judicial Review

Revisi UU perkawinan memiliki Sebab menurut Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan, batasan usia menikah bagi perempuan adalah 16 sehingga bertentangan dengan Undang-Undang Perlindungan Anak. Karena itu, para pemohon mengajukan gugatan materi ke MK untuk merevisi Pasal 7 ayat 1 Undang-Undang perkawinan yang dinilai tidak ada kesetaraan gender. Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan terdapat batasan usia menikah minimal 16 tahun bagi perempuan, dan 19 tahun bagi laki-laki. Di sini terdapat kesenjangan usia pantas nikah bagi anak karena gender. Sehingga Undang-Undang tersebut

dianggap terlalu usang karena tidak sesuai dengan perkembangan zaman, terutama di bidang kesetaraan hak dalam menempuh pendidikan. Atas permohonan judicial review (Mahfud MD, 2006) tersebut, Mahkamah Konstitusi telah memutuskan mengabulkan permohonan pengujian undang-undang yang diajukan oleh pemohon dan memerintahkan anggota legislatif selaku badan pembentuk Undang-Undang untuk merevisi Undang-Undang Perkawinan khususnya pada Pasal 7 ayat (1) dengan pertimbangan bahwa merupakan kewajiban negara menghapus diskriminasi terhadap perempuan, khususnya terkait hak untuk melakukan perkawinan.

Taqnin al-ahkam yang lazim dikenal dengan istilah penyusunan peraturan Negara atau peraturan petundang-undangan harus mempunyai tiga landasan. Bahkan ada sebagian pendapat yang mengatakan empat landasan (Mahasin, 2000:13-17) Ketiga landasan tersebut adalah:

Pertama, landasan filosofis. Landasan ini sangat fundamental berkaitan dengan penyusunan peraturan Negara. Sebab aspek filosofis inilah menjadi dasar bangunan keilmuan (baca: akademik) sebuah peraturan lahir. Landasan filosofis adalah sadar filsafat atau pandangan atau ide yang menjadi dasar cita-cita ketika menuangkan hasrat dan kebijaksanaan (pemerintahan) ke dalam suatu rencana

atau draf peraturan negara. Civitas Akademisi semestinya lebih berperan aktif dalam mengedukasi masyarakat, mengingat mahasiswa dan dosen adalah bagian dari masyarakat itu sendiri.

Kedua, adalah landasan yuridis. Landasan ini berkaitan dengan ketentuan hukum yang menjadi dasar hukum (*rechtsgrond*) bagi pembuatan suatu peraturan. Landasan ini kemudian dibagi menjadi dua: (a) landasan yuridis formil, yaitu landasan yuridis yang memberi kewenangan bagi instansi tertentu untuk membuat peraturan tertentu; (b) Landasan yuridis segi materil, yaitu landasan yuridis untuk segi isi (materi). Dengan kata lain yang menjadi dsar hukum untuk mengatur hal-hal tertentu. legilatif lebih dulu meninjau Undang-Undang lainnya, seperti Undang-Undang Perlindungan Anak, yang menyebutkan batasan minimal usia anak yaitu 18 tahun sehingga tidak lagi terjadi pernikahan anak.

Ketiga, adalah landasan politis. Landasan ini berkaitan dengan garis kebijaksanaan politik yang menjadi dasar selanjutnya bagi kebijaksanaan-kebijaksanaan dan pengarahan ketatalaksanaan pemerintahan Negara. Pemerintah harus lebih gencar membuat program-program strategis untuk menekan angka pernikahan dini seperti membuat iklan layanan masyarakat atau menetapkan

persyaratan yang berat untuk pasangan pengantin di bawah umur. Selain itu juga landasan sosial yang ada pada proses perubahan pasal 7 ayat 1 yaitu bahwa pernikahan anak masih banyak terjadi di beberapa daerah.

Perkawinan merupakan ikatan lahir batin antara seorang pria dan wanita sebagai suami istri untuk membentuk sebuah keluarga bahagia berdasar Tuhan Yang Maha Esa. Ikatan perkawinan tidak hanya ikatan formalitas, namun juga ikatan yang meliputi emosional bathinniyah (Imron, 2015: 113).

Sahnya ikatan perkawinan di Indonesia harus memenuhi beberapa syaratsyarat tertentu yang diatur dalam Undang-undang Perkawinan. Dan di antara syarat tersebut adalah batas usia minimal yang menunjukkan kepada kedewasaan seseorang yang hendak menikah. Dalam khazanah fikih, ulama mazhab sepakat tentang usia kedewasaan perempuan diukur dengan tandatanda balig melalui keadaan haid atau hamil. Menurut mazhab Syafi'i, Hambali, dan ulama pada mazhab Hanafi, kondisi dewasa dimulai pada usia lima belas tahun (Mugniyah, 1996: 317). Namun dalam pasal 7 UU Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perkawinan, seseorang dianggap dewasa dan telah cukup umur untuk melakukan pernikahan jika telah berumur 19 tahun. Jika tidak memenuhi batas minimal umur tersebut,

seseorang bisa meminta dispensasi kawin kepada pengadilan. Adanya pembatasan usia minimal perkawinan bertujuan untuk mengarahkan agar perkawinan dapat mewujudkan dan menjamin martabat perempuan dan pasangan suami istri memiliki bekal yang cukup dalam membina fondasi keluarga yang kuat dan bahagia. (Hanafi, 2011: 118). Namun masih banyak masyarakat yang mengabaikan batas usia menikah dalam pernikahan. Sehingga di beberapa daerah perkawinan anak masih marak terjadi dengan faktor yang beragam, seperti pola pikir masyarakat, hamil di luar nikah, pendidikan rendah, dan lain sebagainya (Rofiq, 2021b, 123).

3. Taqnin al-Ahkam dalam Percepatan Sistem Hukum (Konsumtif-Produktif)

Perwakafan tanah milik merupakan suatu perbuatan hukum yang suci, mulia dan terpuji yang dilakukan oleh seseorang atau badan hukum, dengan memisahkan sebagian dari harta kekayaannya yang berupa tanah hak milik dan melembagakannya untuk selama-lamanya menjadi wakaf sosial (Budi Harsono, 2018). Begitu juga terjadi pada penerapan syariat yang terjadi pada peraturan Zakat.

Perbandingan antara zakat produktif dan wakaf produktif dapat dilihat dari beberapa hal, antara lain dasar

hukum, orang yang mengeluarkan, jenis harta, pengelolaan, dan orang yang berhak menerima. Lima hal diatas memberitahu kita tentang adanya persamaan di antara keduanya, yaitu sama-sama merupakan filantropi Islam yang mempunyai visi pemerataan harta. Walaupun demikian, ada perbedaan dalam beberapa hal: pertama, zakat bersifat wajib, sedangkan wakaf bersifat sunnah; kedua, harta zakat dapat didistribusikan secara langsung, sementara pada wakaf, yang dapat didistribusikan adalah hasilnya dan tidak boleh bendanya karena harus ditahan kelestariannya. Zakat produktif dan wakaf produktif dianggap sebagai bagian dari perubahan syariat Islam di Indonesia karena keduanya merupakan filantropi Islam yang senantiasa selalu berkembang. Pergeseran zakat dan wakaf yang tadinya cenderung dengan pola konsumtif menuju pola produktif merupakan buah dari perubahan sosial yang dipengaruhi oleh beberapa faktor: (1) perkembangan pembangunan fisik, (2) perubahan budaya, (3) pertumbuhan penduduk dan perkembangan teknologi baru, (4) adanya gerakan-gerakan sosial, dan (5) perubahan ide, nilai-nilai, dan pandangan hidup (Muslihun, 2014).

Teori dengan konsep “*dekonstruksi syari’ah*” pada peraturan Zakat dan Wakaf. Menurut kami, *syari’ah* bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri, melainkan hanya

interpretasi terhadap teks dasarnya sebagaimana dipahami dalam konteks historis tertentu. Penafsiran dan praktik keberagamaan, tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosiologis, ekonomi dan politik masyarakat tertentu, tentu saja ada variasi dan kekhasan lokal, demikian halnya sistem hukum agama seperti syariah. dengan demikian, syariah yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, dengan catatan tetap berdasarkan pada sumber dasar Islam yang sama dan sepenuhnya sesuai dengan pesan moral dan agama. Ide pemerintah Untuk meningkatkan peran wakaf dan Zakat sehingga dapat meningkatkan kesejahteraan umum. Peran keduanya sebagai peranatara keagamaan yang tidak hanya bertujuan menyediakan berbagai sarana ibadah dan sosial, tetapi juga memiliki kekuatan ekonomi yang berpotensi, antara lain untuk memajukan kesejahteraan umum, sehingga perlu dikembangkan dan ditingkatkan pemanfaatannya sesuai dengan prinsip syariah Karenanya, An-Na'im menggugat sakralisasi hasil pemahaman syariah historis, terlebih ia menilai syari'ah, sudah tidak lagi memadai dan tidak adil, padahal syariah dipandang umat Islam merupakan bagian dari keimanan. (An-Na'im, 1997:27)

Program pemerintah terkait percepatan sertifikasi tanah disegerakan. Selain menghindari kendala dalam membangun basis data aset wakaf yang akurat, ketiadaan sertifikat berpotensi memunculkan sengketa dan hilangnya asset. Program ini selaras dengan tipologi *reformistik*. pemikiran ini lebih spesifik terbagi dua kecenderungan. Pertama para pemikir cenderung menggunakan metode pendekatan rekonstruktif, yaitu melihat tradisi dengan prespektif pembangunan kembali. kecenderungan yang meyakini bahwa antara turath dan modernitas keduanya adalah baik. Masalahnya, bagaimana menyikapi keduanya dengan adil dan bijak dengan cara mengharmoniskan keduanya tanpa menyalahi akal sehat dan standar rasional, yang merupakan inti dari reformasi (A. Luthfi Assyaukanie, 1998)

Kecenderungan Zakat dan Wakaf kearah produktif. Sehingga perubahan yang rekonstruktif perlu dilakukan dalam beberapa peraturan baik dari segi UU atau PP terkait kedua hal tersebut. Pada dasarnya syariat Islam dengan model produktif mengedepankan pemanfaatan wakaf dan zakat supaya memiliki kemanfaatan yang lebih.

B. Model Taqnin al-Ahkam di Indonesia

Pada era reformasi --1999 hingga sekarang-- berkaitan dengan Taqnin Al-ahkam, maka dikenal dengan program legislasi nasional (Prolegnas). Dalam Prolegnas terdapat keterlibatan banyak stakeholder. Artinya, model taqnin di Indonesia saat era reformasi tidak hanya menjadi domain pemerintah semata yakni Kemenkuham dan BPHN. Melainkan juga kerja DPR. Fungsi Prolegnas ditekankan sebagai instrumen utama untuk menyatukan antara perencanaan dan pembentukan peraturan perundang-undangan yang mengikat pemerintah dan DPR. Era reformasi ini juga telah menghasilkan UU No 10 tahun 2004 tentang pembentukan Peraturan perundang-undangan yang menjadi babak baru perkembangan Prolegnas.

1. Aspek Hukum Keluarga (*ahwal syakhsyiyah*)

Pada Bidang Hukum Keluarga, era reformasi telah menunjukkan pergumulan hukum Islam dan politik yang menarik untuk dicermati. Hal ini dibuktikan dengan lahirnya UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Diakui, wakaf adalah bagian dari hukum keluarga yang menemukan momentumnya pada era reformasi. Dibanding materi hukum keluarga lainnya, seperti perkawinan dan kewarisan, materi wakaf telah berhasil bertransformasi

menjadi UU. Sementara aspek lainnya masih sebatas Inpres yang dihasilkan pada saat orde baru tepatnya tahun 1991.

Pertanyaan besar yang perlu diajukan adalah mengapa aspek wakaf mendapat perhatian besar dari pemerintah? Dengan berani pemerintah pada era Susilo Bambang Yudhoyono telah meningkatkan level hukum wakaf dari Instruksi Presiden menjadi Undang-undang. Sebelum menganalisis dan menjawab hal ini, perlu penulis elaborasi terdahulu potret dan dinamika hukum keluarga Islam di Indonesia.

Secara makro, dalam konteks dunia Muslim, hukum keluarga Islam merupakan hukum yang telah meresap dan telah dipraktikkan masyarakat Muslim. Potret ini berjalan tidak hanya di negara-negara yang mayoritas berpenduduk Muslim saja, melainkan juga berjalan bagi masyarakat Muslim minoritas yang tinggal di negara-negara sekuler. Bahkan, aspek hukum ini tidak hanya diimplementasikan, lebih jauh meresap dan dipatuhi sebagai nilai-nilai transendental (Hooker, MB, 1984).

Pun pada konteks Indonesia, potret eksistensi hukum keluarga Islam merefleksikan hukum yang nyaris bersih dari anasir-anasir hukum Barat. Artinya, hukum ahwal syakhsyiyah adalah hukum yang paling bersih dari penetrasi hukum Barat dalam hukum negara-negara jajahan

Barat. Lebih dari itu, keberadaan hukum ahwal syakhsyiyah lahir dari pendekatan keteladanan para pemuka agama (baca: ulama) dalam mendakwahkan ajaran Islam. Walhasil hukum ini menyerap dalam sanubari bangsa Indonesia. Proses semacam ini ada gilirannya telah melahirkan hukum adat yang tumbuh dalam masyarakat (Djazuli, 2010: 169) Sebagai hukum yang tumbuh, sangat wajar apabila dalam proses bersentuhan dengan politik, eksistensinya telah bertransformasi menjadi hukum nasional melalui kinerja *taqnin al-ahkam*.

Di Indonesia, fenomena di atas telah dibuktikan dengan lahirnya Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik. Pen-*taqnin*-an hukum keluarga diperkuat dengan munculnya UU No.7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Ditegaskan bahwa kewenangan Pengadilan Agama memeriksa dan menyelesaikan perkara-perkara dalam bidang: perkawinan, kewarisan, wasiat dan hibah serta wakaf dan sedekah (UU PA Pasal III).

Pada perjalanannya, lahirnya UU PA tersebut memantik lahirnya hukum materiil yang dapat dijadikan rujukan para hakim. Realitas di lapangan, hukum peradilan masih dihadapkan dengan pluralisme hukum fikih dengan

berbagai madzhabnya. Inilah yang mengundang agar dibuat UU yang menjadi rujukan tunggal para hakim. Walhasil lahirlah Inpres No. 1 tahun 1991 yang bernama Kompilasi Hukum Indonesia yang lazim dikenal dengan KHI. KHI terdiri dari 3 buku: (1) Tentang Perkawinan (2) Tentang Kewarisan dan (3) Tentang Perwakafan.

Menyusun KHI tidaklah mudah. Berbagai loka karya dan seminar dilakukan guna membentuk fikih khas Indonesia bernama KHI. Utamanya lokakarya 2-5 Pebruari 1988 sebagai momentum untuk memformalkan KHI melalui Instruksi Presiden Indonesia No. 1 Tahun 1991. Kendati *taqnin* ini masih bernaung dalam bentuk Inpres, namun patut diakui, pada zamannya, hal ini merefleksikan prestasi yang luar biasa akan pengakuan negara terhadap hukum Islam. Mengapa demikian, diakui pada tahun 1991 penguasa Orde Baru mengambil garis politik “menjaga jarak” dengan umat Islam. Posisi saat itu, mengalami marginalisasi utamanya dengan aspek hukum (Nurrohman, 2010).

Payung hukum aspek hukum keluarga Islam yang masih berbentuk Inpres, hingga detik ini masih mengundang kegelisahan banyak pihak. Tidak mengherankan jika ada semangat dari para ahli hukum Islam dan lembaga-lembaga keagamaan yang ingin memperkuat posisi KHI dengan payung hukum yang lebih kuat yakni UU. Namun demikian

dari ketiga buku: perkawinan, kewarisan dan perwakafan, hanya perwakafanlah yang mampu melahirkan *taqnin* dalam bentuk UU yakni hanya bidang perwakafan. Dengan terbitnya UU No. 41 tahun 2004 menandai pergulatan politik dan hukum yang menggembirakan di era reformasi.

Dengan terbitnya UU ini tampak sekali lahirnya pembaruan paradigma perwakafan di Indonesia. Beberapa hal yang baru dan penting dalam pembaruan itu adalah mengenai *nadzir*, *mauquf bih* (harta benda yang diwakafkan), *mauquf 'alaih* (peruntukan harta wakaf), dan kemendesakan didirikannya Badan Wakaf Indonesia (BWI). Namun sebelum dianalisis model *change and continuity* dalam hukum wakaf, perlu dikemukakan terlebih dahulu kedudukan hukum wakaf.

Perwakafan sejatinya hanya diajarkan dalam hukum Islam. Berbeda dalam tradisi hukum Barat dan Adat yang nyaris tidak dijumpai hukum perwakafan. Dalam Islam, wakaf merepresentasikan entitas relasi manusia dengan Tuhan (transendental) namun juga sarat dengan entitas filantropis berupa relasi sesama manusia dengan semangat pembangunan social-ekonomi. Sebab dalam benda wakaf mencakup benda yang tetap juga benda yang bergerak. Dan, apabila dikelola dengan baik wakaf dapat meningkatkan perekonomian masyarakat.

Apabila menelisik terkait perwakafan di Indonesia, jauh sebelum UU No. 41 2004 ini lahir, telah ada PP No. 28 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik yang mengatur perwakafan hanya dalam bidang tanah saja. Diakui, PP tersebut lahir karena ada fakta di lapangan bahwa dijumpai banyak tanah hasil wakaf. PP ini dianggap kurang mampu merespon dinamika wakaf yang terus berubah baik teori dan implementasinya. Sebagai jawabannya maka lahirlah Inpres No. 1 1991 yang disebut KHI. Menariknya dalam KHI pengaturan hukum perwakafan lebih luas yang telah mencakup wakaf benda tetap (*iqar*) maupun wakaf benda yang bergerak (*manqul*) yang mempunyai daya tahan dan manfaat yang tidak sekali pakai. (Juhaya S. Praja, 1999: 3-4) Hal ini terlihat pada bab I dalam buku III Perwakafan.

Menariknya, terkait dinamika hukum wakaf, MUI melalui komisi Fatwanya melahirkan ketentuan baru dalam bidang benda wakaf yang lebih progressif. Di mana lahir fatwa bahwa cakupan wakaf dapat berupa (1) wakaf uang (cash) baik dari perseorangan maupun lembaga (2) surat berharga (3) nilai pokok wakaf uang harus dijamin kelestariannya, tidak boleh dijual dan dihibahkan atau diwariskan.

Fatwa MUI di atas tampaknya menjadi basis materil terhadap pembaruan hukum wakaf di Indonesia. Ini terlihat

dari RUU hukum Wakaf yang tampak mengakomodir fatwa-fatwa MUI tersebut. Hal ini tampak dalam RUU Wakaf pasal 16 ayat 1. Perjalanan waktu, setelah resmi UU No. 41 2004 diundangkan maka jelas bentuk pembaruan-pembaruan dalam *taqnin* hukum perwakafan di Indonesia yang dapat digambarkan dalam tabel berikut:

Tabel 1
Evolusi Ketentuan Benda Wakaf

No.	PP No. 28 Tahun 1977	KHI/Inpres No. 1 Tahun 1991	UU No. 42 Tahun 2002
1.	Benda wakaf masih terbatas pada Tanah	Benda Wakaf meluas meliputi tanah dan selain tanah berupa benda bergerak	Cakupan benda wakaf yang bergerak meliputi Uang, logam mulia, surat berharga, kendaraan, HaKI, hak sewa dll

Berdasarkan tabel di atas, tampak terdapat dinamika yang bersifat evolutif-reformistik dalam hukum wakaf di Indonesia. Artinya terdapat nilai-nilai pergeseran sekaligus pembaruan dalam wakaf. Hal ini terlihat dari perubahan dari pembaruan yuridis dari waktu ke waktu. UTamanya dalam aspek benda wakaf yang terus mengalami pembaruan luar biasa. Dari mulai benda yang hanya terbatas pada tanah,

bergeser ke benda yang lebih luas dan semakin meluas pada era reformasi.

Setelah melakukan pencermatan yang lebih dalam secara makro terkait UU. No. 41 Tahun 2004, maka terdapat sejumlah ketentuan pembaruan yang banyak terjadi dalam aspek wakaf. Ketentuan tersebut dapat dilihat dalam table 2 berikut:

Tabel 2
Pembaruan Hukum Islam dalam Undang-Undang Wakaf

No.	Hukum Islam sebelum Diperbarui	Hukum Islam yang Sudah Diperbarui	Diatur dalam Pasal
1	Tidak ada ketentuan pengadministrasian benda-benda wakaf	Pendaftaran benda-benda wakaf oleh PPAIW	32-36
2	Wakaf dengan lisan dan atas dasar kepercayaan	Ada upaya sertifikasi tanah wakaf	PP No. 25/2018 Pasal 51A ayat 2
3	Tidak boleh menukar benda wakaf	Kebolehan menukar benda wakaf	41
4	Nazhir adalah tokoh agama setempat	Nazhir adalah pekerjaan profesional; berhak <i>reward</i> 10%	10, 12

		dari pengelolaan wakaf	
5	Ikrar wakaf dengan peruntukan yang spesifik	Ikrar wakaf dengan peruntukan yang lebih umum	23 (2)
6	Obyek wakaf terbatas pada benda tidak bergerak	Obyek wakaf diperluas pada benda bergerak	16 (3)
7	Pengelolaan dilakukan secara apa adanya	Dibentuknya lembaga wakaf nasional (BWI)	47
8	Tidak ada ketentuan pidana dan sanksi administratif	Ada ketentuan pidana dan sanksi administratif	67-68

Tabel di atas telah menyuguhkan kepada kita sebuah fenomena politik hukum yang menarik. Di mana tampak pemerintah melalui penedekatan kekuasaan ingin menjadikan pranata bernama wakaf dapat berdampak pada nilai-nilai ekonomis. Artinya tidak terbatas pada ibadah personal semata, tetapi lebih menekankan pada wakaf berdimensi ekonomi-sosial. Selain itu, tampak bahwa pemerintah pada konteks *taqnin* (legislasi) hukum keluarga Islam, dalam bidang wakaf sangat mengedepankan pendekatan gradualisasi (*tadarruj*) hukum. Artinya pemberlakuan hukum wakaf dilakukan secara bertahap

menunggu kesiapan masyarakat sebagai stakeholder hukum.

Satu catatan menarik adalah wakaf dan perwakafan merupakan satu materi dari ketiga materi hukum dalam KHI yang berhasil meningkat secara kekuatan hukum yakni dari Inpres berubah menjadi UU. Dengan kata lain, materi hukum perkawinan dan kewarisan nyaris mengalami stagnasi di era reformasi.

Selain wakaf, aspek bidang lainnya adalah zakat dan haji. Pranata zakat dan haji pasca reformasi telah menyuguhkan pergulatan fikih dan politik yang intens. Ini ditandai dengan lahirnya 3 UU dalam bidang haji dan zakat. Yakni UU No. 17 tahun 1999 tentang penyelenggaraan ibadah haji dan UU No. 38 1999 tentang pengelolaan zakat yang diperbaiki oleh UU UU 23 tahun 2011. Kemunculan UU ini sekaligus menghapus UU Zakat yang lama. Ketiga UU tersebut diakui menjadi penanda hubungan “harmonis” antara pemerintah dengan umat Islam pasca orde baru tumbang. Artinya, kran legislasi yang pada era orde Baru sangat ketat, menjadi lebih lebar pada era reformasi.

Presiden pertama era reformasi, B.J Habibie, sebagai ketua Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia, tampak terlihat mewujudkan “politisasi” Islam yang menjadi bagian tak terpisahkan dari strategi ICMI saat itu. Wajar jika awal-

awal era reformasi banyak Peraturan Perundang-undangan yang lahir (Ahmad Rofiq, 2001: 216-17) Kedekatan ICMI dengan umat Islam diakui sebagai pendorong lahirnya berbagai UU berbasis syari'ah.

Kendati ketiga UU tersebut masih berkelindan dalam persoalan tata kelola dan manajemen yang lebih professional. Semua ini dilakukan agar fungsi hukum sebagai rekayasa social mampu terwujud. Tampak sekali, melalui UU ini, peranan pemerintah yang cukup dominan. Sebagaimana dinyatakan dalam pasal 3 UU Haji bahwa pemerintah berkewajiban dalam pembinaan, pelayanan dan perlindungan dengan menghadirkan sarana, akses, keamanan bahkan kenyamanan dalam menunaikan ibadah haji. UU Haji ini tampak implementasi kaidah *tasharrufu al-imam 'ala al-rai'iyah manuthun bi al-mashlalah*" (kebijakan penguasa berkuat pada kemaslahatan rakyat).

Tidak jauh berbeda dengan UU Zakat yang masih berkuat pada persoalan tata kelola. Artinya, secara materiil, Perzakatan di Indonesia masih merujuk pada kitab-kitab fikih yang ada. Sebab UU Zakat – Baik UU No. 38 Tahun 1999 dan UU No. 23 Tahun 2011-- masih berkelindan seputar pengelolaan zakat *an sich*. Kedua UU tersebut juga menunjukkan adanya "kepentingan" pemerintah untuk memaksimalkan potensi zakat yang selama ini belum

maksimal. Dengan bonus demografi populasi terbesar di dunia, potensi zakat di Indonesia sangatlah besar. Fungsi zakat agar berdaya optimal perlu keterlibatan pemerintah dalam memanaj zakat. Semangat ini tampak dalam ketentuan tentang Amil Zakat yang kemudian disebut Baznas sangat didominasi legalitasnya dari pemerintah, baik level nasional hingga daerah (Pasal 15).

Satu catatan menarik adalah adanya pembaruan dalam UU Zakat No. 23 Tahun 2011 adalah keterlibatan *civil society* sebagai bagian dari Amil Zakat. Dibanding dengan UU No. 38 Tahun 1999 (Pasal 6) tampak pengelolaan zakat sangat didominasi oleh pemerintah. Keterlibatan ini kemudian mulai dibuka “kran”nya melalui kewenangan membentuk UPZ di tingkat regional dan LAZ yang melibatkan ormas keagamaan yang berkewajiban melakukan laporan secara berkala. Hal ini merupakan bentuk pembaruan adanya keseimbangan tata kelola antara pemerintah sebagai *uli al-amri* dengan masyarakat sebagai manifestasi keterlibatan akal public. Sehingga semangat zakat sebagai instrument dan pranata perubahan dari mustahiq menuju ke muzakki dapat terejawantahkan.

Bahkan jauh lagi, UU zakat tahun 2011 telah mencanakan nilai-nilai progresivitas dengan memasukkan ketentuan zakat produktif. Hal ini tercermin dalam aspek

pendayagunaan zakat. Ditegaskan dalam Pasal 27 bahwa zakat dapat didayagunakan untuk usaha produktif dalam rangka penanganan fakir miskin dan peningkatan kualitas umat. Lebih lanjut dikatakan bahwa pendayagunaan zakat untuk usaha produktif dilakukan jika kebutuhan dasar mustahiq telah terpenuhi. Dalam hemat penulis, ketemtuan ini merupakan langkah progresif pemerintah dalam mengaplikasikan semangat zakat. Namun semangat ini, dalam analisis penulis, akan terasa hampa jika peran amil sebagai distributor tidak ada perubahan. Artinya, fungsi amil tidak sebatas membagikan zakat, melainkan sebagai mentor kreatif untuk zakat produktif.

UU No. 23 Tahun 2011 sejatinya telah menyuguhkan fenomena pergulatan politik-agama (baca: fikih) yang menarik. UU ini lahir pada era Presiden Susilo Bambang Yudhoyono yang resmi ditandatangani pada tanggal 25 November 2011 yang kemudian diundangkan secara resmi oleh Menkumhan Amir Syarifuddin tertanggal 25 November 2011. Diketahui bahwa hubungan Presiden SBY saat itu, dengan umat Islam berjalan secara harmonis. Pemerintah SBY banyak merepresentasikan dari para partai berbassis umat Islam. Tidak mengherankan apabila pada era ini, banyak lahir produk UU berbasis Syariah.

2. Aspek Hukum Mu'amalah

Kelahiran berbagai lembaga-lembaga keuangan syari'ah menandai babak baru dalam pergulatan fikih mu'amalah dengan politik. Artinya, ajaran-ajaran mu'amalah yang selama ini dinilai asing dan cenderung melangit, menjadi lebih hangat dan melekat di kalangan pegiat ekonomi. Secara makro, tidak hanya di Indonesia, lembaga-lembaga keuangan ini menjadi penggerak utama lahirnya payung hukum ekonomi berbasis mu'amalah (syari'ah). Dengan adanya payung hukum akan lebih menguatkan peran penting ekonomi syari'ah dalam memperdayakan ekonomi umat.

Pada konteks Indonesia, tepatnya pada tahun 1992 merupakan momentum awal dalam perkembangan ekonomi Islam. Dengan berdirinya Bank Mu'amalat yang diikuti lembaga keuangan lainnya semisal Perbankan Syari'ah dari level nasional hingga level regional sampai lembaga mikro yang paling kecil di level kecamatan. Semua ini, menunjukkan respons positif pemangku ekonomi di Indonesia.

Realitas-realitas di atas kemudian mendorong pemerintah untuk menegaskan arti penting ekonomi Islam. Secara filosofis, ekonomi Islam dengan hukum mu'amalahnya hadir sebagai anti-tesis atas paham kapitalisme dan sosialisme yang hanya berorientasi pada

materialism belaka. Sistem mu'amalah hadir lebih berorientasi kesejahteraan dunia dan ukhrawi berbasis pada keadilan dan kemaslahatan individual dan kolektif. Pada kepentingan tersebut, pemerintah Indonesia pada awal kepemimpinan Presiden BJ Habibie mengundang UU No. 10 tahun 1998 tentang Perbankan. Ini dilakukan dalam rangka mengedukasi masyarakat tentang arti penting system ekonomi dan perbankan, termasuk bank Syari'ah.

Catatan menarik yang ada dalam UU No. 10 tahun 1998 adalah terbukanya peluang yang selebar-lebarnya bagi perbankan syari'ah dalam menggerakkan dan mengimplemnatsikan kegiatan usaha, dalam bidang ekonomi syari'ah. Lebih dari itu, bagi Bank-bank konvensional untuk membuka kantor cabang yang khusus kegiatan ekonomi dengan berbasiskan prinsip-prinsip syari'ah.

Diakui, era pemerintahan SBY lahir dukungan politik Islam yang begitu kuat. Implikasi nyata dari ini adalah pengakuan politik hukum Islam yang berhasil menjadi hukum nasional. Hal ini terbukti pada era pemerintahan SBY lahir 6 produk hukum UU berbasis syariah. Keenam produk UU tersebut dominan pada politik hukum berbasis pembangunan hukum ekonomi syariah.

Politik hukum berbasis pembangunan ekonomi syariah menjadi kebijakan pemerintahan SBY. Ini terbukti dengan lahirnya UU Wakaf, UU Zakat, UU Peradilan Agama yang memperluas kewenangan utamanya dalam sengketa ekonomi syariah, UU SJSN, UU SBSN, UU Jaminan Produk Halal, dan UU UUPS. Keenam produk UU tersebut mengisyaratkan bahwa pemerintahan SBY mengambil kebijakan politik hukum ekonomi syariah. Politik ini telah mampu menampilkan hukum sebagai alat pemersatu bangsa. Dan, pada saat yang sama hukum Islam utamanya ekonominya yang lahir dari rahim agama mampu berdialog dengan demokrasi yang bersifat profan.

Babak baru pergulatan politik hukum juga telah disuguhkan dengan adanya taqnin pada bidang peradilan yang berimplikasi pada hukum mu'amalah. Diketahui lahirnya UU No. 3 tahun 2006 tentang peradilan agama. UU ini muncul sebagai revisi atas UU no. 7 tahun 1989. Salah satu hal yang paling fundamental adalah perluasan kewenangan PA yang tidak hanya berkutat pada wilayah nikah talak dan rujuk hingga hukum waris *an sich*. Lebih jauh, PA melalui UU ini mempunyai kewenangan memeriksa, mengadili dan memutuskan terhadap sengketa ekonomi syariah (Pasal 49 UU No. 3 2006). Realitas inilah yang kemudian mendorong lahirnya panduan formil maupun

materiil bagi para hakim PA dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syariah. Walhasil, dalam hal ini Mahkamah Agung sebagai induk lembaga peradilan di Indonesia, memandang perlu dirumuskan rujukan hukum bagi para hakim.

Melalui PERMA lahirlah rujukan hukum tersebut bernama Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) yakni Peraturan Mahkamah Agung No. 2 tahun 2008. Diakui, lahirnya KHES merupakan fenomena menarik dalam taqnin Al ahkam di Indonesia. Sebab, di dalam nya sarat dengan dimensi pembaruan. Menurut N.J Coulson bahwa pembaruan dapat dilakukan salah satunya dengan instrumen kodifikasi. Lahirnya KHES telah merefleksikan pembaruan melalui kodifikasi hukum.

Selain itu, lahirnya KHES juga merupakan bentuk positivisasi hukum Islam yang menjadi rujukan dan mengikat. Hal ini berbeda dengan fiqih atau fatwa yang tidak mengikat. Lahir di era reformasi tepatnya era SBY menandai relasi Islam politik di era ini begitu kuat. Selain faktor politik, faktor ekonomi juga menguatkan kelahiran KHES ini. Fokus pemerintah terhadap penguatan ekonomi berbasis syariah menjadi perhatian penting di tengah sistem kapitalis yang berorientasi pada materialisme semata. Analisis analisis semacam inilah yang kemudian melahirkan kenormalan basis politis dalam pentaqninan hukum mu'amalah.

Pada saat yang sama KHES merupakan panduan hukum dalam transaksi bisnis berbasis prinsip syariah. Hal ini tentunya menjadi harapan baru bagi umat Islam sebagai mayoritas penduduk di Indonesia. Secara yuridis, KHES memperkuat UU No. 21 tahun 2008 tentang perbankan syariah dan UU No. 19 tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.

KHES terdiri dari 4 buku dan 796 pasal. Buku 1 tentang Subjek Hukum dan Harta yang terdiri dari 3 bab dan 19 Pasal. Buku 2 tentang Akad yang terdiri dari 29 Bab dan 655 Pasal. Bab III tentang Zakat dan Hibah yang terdiri dari 4 Bab dan 60 Pasal. Buku IV tentang akuntansi syariah yang terdiri dari 7 bab dan 62 Pasal. Hadirnya KHES memberikan nilai positif terhadap hukum mu'amalah di Indonesia. Sebab selama ini hukum mu'amalah hanya merujuk fatwa fatwa DSN MUI yang secara yuridis kurang kuat dan tidak mengikat. Meski sebatas PERMA eksistensi KHES sudah menjadi bahan rujukan primer bagi para jurisdiksi di Pengadilan Agama.

Meski secara material banyak kritik dan kekurangan yang disematkan kepada KHES ini. Di antaranya adalah tentang aturan cidera janji (wanprestasi) yang belum diatur secara detail di dalamnya. Pun Selain itu, ada beberapa ketentuan yang belum diakomodir oleh KHES yakni

perbuatan melawan hukum, ganti rugi dan lain-lainnya. Pun kaitannya dengan sanksi dan pidana idealnya tidak ada dalam KHES yang menjadi ranah hukum publik. Selain itu, dari aspek kekuatan hukum, KHES masih sebatas PERMA yang dalam tata hukum positif kurang kuat. Kendati demikian secara metodologis eksistensi KHES sudah memadai.

KHES terdiri dari 4 buku dan 796 pasal. Buku 1 tentang Subjek Hukum dan Harta yang terdiri dari 3 bab dan 19 Pasal. Buku 2 tentang Akad yang terdiri dari 29 Bab dan 655 Pasal. Bab III tentang Zakat dan Hibah yang terdiri dari 4 Bab dan 60 Pasal. Buku IV tentang akuntansi syariah yang terdiri dari 7 bab dan 62 Pasal.

Hadirnya KHES memberikan nilai positif terhadap hukum mu'amalah di Indonesia. Sebab selama ini hukum mu'amalah hanya merujuk fatwa fatwa DSN MUI yang secara yuridis kurang kuat dan tidak mengikat. Meski sebatas PERMA eksistensi KHES sudah menjadi bahan rujukan primer bagi para jurisdiksi di Pengadilan Agama.

Meski secara material banyak kritik dan kekurangan yang disematkan kepada KHES ini. Di antaranya adalah tentang aturan cidera janji (wanprestasi) yang belum diatur secara detail di dalamnya. Selain itu, ada beberapa ketentuan yang belum diakomodir oleh KHES yakni

perbuatan melawan hukum, ganti rugi dan lain-lainnya. Pun kaitannya dengan sanksi dan pidana idealnya tidak ada dalam KHES yang menjadi ranah hukum publik. Selain itu, dari aspek kekuatan hukum, KHES masih sebatas PERMA yang dalam tata hukum positif kurang kuat. Kendati demikian secara metodologis eksistensi KHES sudah memadai.

3. Bidang Qadla' (Peradilan)

Sementara pada bidang peradilan (qadla') dalam sejarah bangsa Indonesia tidak lepas dari kelahiran UU No. 14 tahun 1970 ttg kekuasaan kehakiman. UU ini menegaskan bahwa kekuasaan kehakiman dilaksanakan oleh PU, PA, PM dan PTUN. Perjalanan waktu, tepat tahun 1989 lahir pembaruan terhadap UU Peradilan di Indonesia. Melalui UU u2.. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

UU Peradilan Agama ini, kedudukan dan fungsi Pengadilan Agama mulai diakui dalam menangani perkara hukum bidang pernikahan, perceraian, rujuk dan sengketa waris. Selain itu, UU ini juga merefleksikan akan arti penting hukum formil dan beracara dalam sengketa dan perkara perdata Islam. Sementara para hakim dalam bidang materil masih tetap merujuk pada Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Pada bidang *taqnin al-ahkam* apsek peradilan, era reformasi dinilai paling produktif dalam melakukan

pembaruan. Hal ini terlihat dengan 2 UU yang tercipta pada era ini. Yakni UU No. 3 tahun 2006 dan UU No. 50 tahun 2009. Kedua UU ini diakui sebagai bentuk revisi atas UU peradilan yang lahir pada era Orde Baru yakni UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Semangat perubahan dan pembaharuan dalam UU No. 50 Tahun 2009 terletak pada upaya membangun penyelenggaraan kekuasaan kehakiman yang merdeka dan peradilan yang bersih dan berwibawa yang semua dikerjakan melalui sistem kinerja yang terpadu di bawah Mahkamah Agung atau satu atap. Sejatinya antara UU No. 3 Tahun 2006 dan UU No. 50 tahun 2009 secara tupoksi pengadilan agama tidak jauh berbeda.

Diakui, bahwa kehadiran UU Nomor 3 Tahun 2006 sejatinya untuk menghapus hak opsi untuk perkara waris. Selain itu UU ini juga terdapat penambahan kewenangan PA yaitu dalam bidang ekonomi syariah. Sedangkan UU Nomor 50 Tahun 2009 lebih menambahkan aturan tentang peradilan khusus di NAD dan kewenangan sengketa hak milik terkait ekonomi syariah.

Perubahan dan pembaharuan yang terjadi dalam UU peradilan agama tampak menyiratkan pergulatan hukum dengan entitas ekonomi pada era reformasi. Baik UU No. 3 tahun 2006 menjadi acuan formil peran Hakim Agama dalam menyelesaikan perkara warisan dan ekonomi

syariah. kompetensi PA ini juga masih diakui pada UU no. 50 tahun 2009 dengan sedikit perluasan UU peradilan khusus provinsi Aceh.

Hal ini sangat wajar. Karena secara geopolitik antara tahun 2006 hingga 2010 pemerintah sangat menekankan arti penting peningkatan ekonomi bangsa. Dengan kata lain rationale ekonomi menjadi alasan dominan dalam taqnin al-ahkam (legislasi) utamanya era reformasi ini. Tampak sekali bahwa semangat yang dapat ditangkap dalam perubahan sekaligus pembaruan UU ini adalah lebih pada perluasan kompetensi pengadilan agama yang diperluas. Artinya, Pengadilan Agama hari ini tidak adanya memeriksa dan memutus perkara perkara Nikah Talak, Cerai dan Rujuk saja, melainkan juga pada wilayah sengketa ekonomi syariah.

Mengingat pentingnya konfigurasi ekonomi nasional, pemerintahan di awal era reformasi memandang arti penting lembaga luar peradilan yang menyelesaikan sengketa ekonomi syariah. Sejarah mencatat bahwa di Indonesia melalui Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah menyepakati pendirian Badan Arbitrase Muamalat Indonesia. Tepatnya pada tanggal 21 Oktober 1993 dengan terbitnya SK MUI lahir yayasan Arbitrase saat itu. Puncaknya pada tanggal 24 Desember 2003 berdirilah Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyarnas). Basyarnas menggantikan

BAMUI yang mempunyai tugas dan fungsi sebagai lembaga hukum Badan Arbitrase Nasional bersifat otonom dan independen.

Secara eksplisit dinyatakan dalam UU no. 30 1999 pasal 5 ayat 1 yang mengatakan bahwa sengketa yang dapat diselesaikan di bidang perdagangan dan mengenai hal yang menurut hukum dan peraturan perundang-undangan dikuasai sepenuhnya oleh pihak yang bersengketa. Selain itu, UU ini juga menyatakan bahwa Arbitrase memiliki nilai lebih dibandingkan dengan lembaga peradilan. Diantaranya adalah terjaminnya kerahasiaan sengketa para pihak dan lainnya. Bahkan kedudukan Arbitrase sebagai cara penyelesaian sengketa perdata di Indonesia secara yuridis diakui dan sah dengan terbitnya UU No. 30 Tahun 1999 tentang Arbitrase dan alternatif penyelesaian sengketa.

4. Aspek Pidana

Keberhasilan hukum Islam dengan bertransformasi ke dalam hukum Nasional di Indonesia dalam bidang pernikahan, mu'amalah-siyasah, justru bertolak belakang dengan eksistensi Hukum Pidana Islam (HPI). Artinya, sampai detik ini keberadaan hukum pidana Islam (HPI) belum mampu berkontribusi bagi pembangunan hukum pidana nasional. (Ibnu Hadjar, 2006: 2) Kendati hukum pidana Islam telah menjadi hukum yang hidup (living law)

dan diamankan di tengah-tengah masyarakat, sebagian kalangan umat Islam masih menilai sebagai bentuk kelemahan apabila Hukum Pidana Islam (HPI) tidak dilegal-formalkan dalam Undang-undang yang mendapatkan dukungan politik dari pemerintah. Bahkan perjuangan umat Islam secara yuridis dalam melakukan formalisasi hukum pidana Islam menjadi bagian hukum Nasional atau menjadi hukum positif tersebut, sejatinya tidak terlepas dari tuntutan akidah yang menjadi kewajiban bagi umat Islam untuk menegakkan konsep ke-khilafah-an dalam menjalankan syari'at Islam secara kāffah (total dan sempurna) di mana, kapan, bagaimana, dan oleh siapa pun tanpa dibatasi oleh paham apapun. (Faisal, 2012: 44)

Cita-cita dan upaya menegakkan hukum pidana Islam (HPI) sejatinya terdorong oleh keberhasilan sejumlah hukum Islam yang telah menjadi hukum resmi hukum negara (qānūn) sebagaimana diurai di atas. Selain itu, upaya tersebut berjalan beriringan dengan upaya pembaruan Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) Indonesia yang dianggap sebagai peninggalan kolonial Belanda yang dinilai telah usang (out of date). (Abdullah, 2001: 241) Diakui, KUHP yang berlaku sekarang ini, dianggap kurang mewakili budaya Indonesia yang religius dan lebih berbudaya ketimuran serta dipandang tidak lagi memadai

untuk merespons perubahan sosial masyarakat dengan peradabannya.

Kendati didukung oleh sejumlah argumen yuridis-logis dan kuat, upaya untuk melakukan pembaruan KUHP, melalui bahan baku (sub-sistem) hukum pidana Islam ini, tentunya upaya ini tidaklah semudah yang dibayangkan. Realitas sejarah panjang telah menunjukkan bahwa upaya ini berjalan terseok-seok sarat dengan kepentingan dan konflik ideologi. Upaya penyusunan RUU-KUHP dengan menjadikan hukum pidana Islam, yang telah dirintis sejak tahun 1963 hingga sekarang ini tak kunjung diresmikan oleh presiden untuk menggantikan KUHP. (Reksodiputro, 1995: 13)

Jika dikemukakan sebuah pertanyaan mengapa hukum pidana Islam belum mampu berkontribusi atau bertransformasi menjadi Hukum Pidana Nasional? Tentunya akan muncul banyak variabel untuk menjawabnya. Artinya, akan banyak lahir jawaban yang bervariasi perspektifnya. Sa'id Agil Husin al-Munawar misalnya, paling tidak ada tiga problem dan kendala terkait upaya transformasi hukum pidana Islam (HPI) menjadi hukum pidana Nasional dihadapkan dengan sejumlah kendala seperti pluralisme bangsa, metode pendidikan hukum yang bersifat dan cenderung trikotomis serta

minimnya pengkajian akademik di bidang hukum Islam. (Husin al-Munawar, 2004: 17) Selain itu, kesulitan transformasi Hukum Pidana Islam ke dalam hukum pidana nasional disebabkan karena adanya prinsip unifikasi dalam hukum pidana itu sendiri. (Coulson, 1987: 59)

Argumen lain mengatakan bahwa transformasi hukum pidana Islam ke dalam hukum pidana nasional, berhadapan dengan sejumlah kendala, baik eksternal maupun internal. Kendala eksternal seperti: historisitas, kendala sosial-budaya, kendala institusional. Sementara internal disebabkan Hukum pidana Islam (HPI) yang dikaji dalam kitab-kitab fikih klasik sarat dengan perbedaan tajam antara beberapa ahli. Azhari mengajukan argumen bahwa formalisasi hukum pidana Islam dalam beberapa perspektif tata hukum Indonesia ternyata sangat dirasa rumit. Sebab berkaitan dengan pelbagai aspek historis, ideologis, politis, yuridis, religius, sosiologis, dan kultural, baik dilingkup nasional maupun internasional. Singkat kata, melalui formalisasi dan legislasi, hukum Islam telah bergeser dari otoritas hukum agama (devine-law) menjadi otoritas hukum negara (state-law) (Azhari, 1992: 43).

Lebih jauh, menurut asas legalitas, hukum pidana Islam dikategorikan sebagai hukum tidak tertulis. Ketiadaan hukum pidana Islam (HPI) secara tertulis di Indonesia

menjadi penyebab belum dapat terpenuhinya hukum pidana Islam (HPI) secara legal. Dengan demikian, HPI harus benar-benar disiapkan secara tertulis sebagaimana hukum positif lainnya, bukan langsung merujuk pada sumber hukum Islam, yakni Alqur'an, Sunnah, dan ijtihad pada ulama (kitab-kitab fiqh). Topo Santoso juga menambahkan bahwa ketiadaan konsep yang matang tentang hukum pidana Islam dan kurang melembaganya prinsip hukum pidana Islam menjadi kendala bagi formalisasi hukum Islam. Kenyataan ini berbeda dengan hukum perdata yang sudah membaaur dan menyatu dalam kehidupan masyarakat, sehingga masyarakat merasa terlibat langsung. Sedangkan hukum Islam di bidang kepidanaan ini belum mendapatkan tempat (Santoso, 2010: 105).

Persoalan menjadi semakin kompleks ketika hukum pidana Islam (HPI) juga sering mendapat stigmatisasi sebagai hukum yang out of date dan dehumanis. Sebagian Orientalis melihat hukum Pidana Islam (HPI) sebagai sosok hukum yang kejam, primitif dan menerapkan konsepsi balas dendam. Scahcht sendiri menyatakan bahwa hukum pidana Islam menunjukkan adanya dua unsur yang ditempatkan secara berdampingan tanpa menjadikannya satu, yakni ide-ide Arab kuno yang dimodifikasi Alqur'an serta gagasan murni tentang kejahatan dari Alqur'an. Singkat kata, dapat

dikatakan bahwa sejumlah kendala dan stigmatisasi terhadap hukum pidana Islam menjadi hambatan dan kendala transformasi di Indonesia.

Berkenaan dengan cita-cita pemberlakuan (*taqnin*) hukum pidana Islam (HPI) dalam konteks formalisasinya di Indonesia, Masykuri Abdillah mengemukakan elaborasi menarik. Dalam pandangannya, sejak era reformasi, muncul aspirasi umat Islam yang variatif, baik dari aliran eksklusif yang fundamentalistik sampai yang inklusif yang cenderung liberalistik. Paling tidak terdapat tiga pandangan seputar hukum pidana Nasional vis a vis hukum pidana Islam. Pertama, bahwa hukum pidana Nasional (*positif*) itu kompatibel dengan hukum pidana Islam, seperti tentang pelanggaran. Kedua, hukum pidana positif itu tidak bertentangan dengan hukum Islam, tetapi juga tidak sepenuhnya sama dengan hukum Islam, seperti tentang pencurian, pembunuhan, dan sebagainya. Ketiga, hukum pidana positif bertentangan dengan hukum (pidana) Islam, seperti hukum perzinaan dan minuman keras yang pelakunya hanya dapat dipidana jika merugikan pihak lain (Abdillah, 1999: 7).

Tahun 2001, Pemerintah RI telah menyusun RUU KUHP. RUU ini terdiri dari 647 Pasal. Dalam penyusunannya

pemerintah melibatkan banyak stakeholder. Baik dari akademisi hingga Majelis Ulama Indonesia (MUI). Tepatnya pada tanggal 27 Juni 2002, melalui musyawarah ini lahirlah beberapa rekomendasi yaitu:

1. Urgensi pemberlakuan pidana mati sebagai pidana pokok untuk pembunuhan dan kejahatan kejahatan yang membahayakan masyarakat luas;
2. Perlakuan tanpa pandang bulu terhadap seluruh WNI tanpa melihat jabatan dan status sosial, politik, dan ekonomi. Sementara untuk pembunuhan dengan motif politik diatur melalui perturan yang lain;
3. Perlu pengakuan terhadap sanksi kompensasi apabila ada pemaafan dari pihak korban;
4. Di dalam tindak pidana susila, sifat sanksi tidak alternatif melainkan komulatif;
5. Sanksi dikenakan terhadap semua pihak yang terkait dalam kejahatan susila.

Rekomendasi rekomendasi di atas lahir dari kondisi KUHP warisan kolonial Belanda yang tidak menjiwai seluruh bangsa Indonesia. Seperti maklum bersama, RUU KUHP ini hingga detik ini masih berjalan dalam batasan rancangan belaka. Walhasil hukum pidana yang masih berlaku adalah hukum pidana warisan kolonial Belanda kendati terdapat beberapa pasal yang telah diperbaiki.

BAB V

Penutup

A. Kesimpulan

1. Pergumulan politik dan hukum dalam taqnin al-ahkam yang terjadi pasca reformasi 1999-2020 di Indonesia sangat dinamis. Diantaranya mulai dari ranah model penggunaan omnibus law dalam UU Cipta Kerja yang selaras dengan teori *Variety and Unity*. UU Haji dan Umrah, Penjaminan Mutu Halal dan Perbankan Syariah menjadi variasi yang masuk jadi satu dalam UU Cipta kerja. Ad sekitar 25 pasal UU Haji dan Umroh serta 24 pasal UU Penjaminan Mutu Halal yang masuk di UU Cipta Kerja. Beberapa perubahan mengarah kemudiahhan investasi dan kemudahan para pelaku bisnis untuk mengembangkan bisnis syariah. Kemudian beberapa landasan taqnin al-ahkam juga diperkuat dengan metode judicial review di MK, kemudian putusannya merekomendasikan revisi UU perkawinan. Sehingga UU Perkawinan yang baru muncul melibatkan 4 landasan utama pembentukan UU yaitu landasan filosofis, yuridis, politis dan sosial. Serta semangat taqnin al-ahkam di Indonesia juga menggunakan metode *dekonstruksi syariah* dimana ada UU Wakaf dan Zakat yang di

persiapkan dalam percepatan system hukum yaitu dari yang awalnya tekstual dan bersifat konsumtif didekonstruksi kearah produktif sehingga memiliki nilai yang lebih dari segi kemanfaatn terhadap umat.

2. Transformasi hukum Islam di Indonesia dalam konteks Taqnin al-Ahkam telah menghadirkan karakter dan model yang berbeda dengan rumusan tiga landasan sebuah UU yang dirancang para ahli. Tampak faktor ekonomi umat menjadi basis utama dalam model pembentukan UU pasca reformasi. Hal ini terlihat dari semua bidang fiqh tampak yang sukses dan leading menjadi hukum nasional banyak didominasi oleh pertimbangan dan aspek ekonomi.

Selain faktor ekonomis, secara keilmuan model taqnin al-ahkam pasca reformasi lebih didasarkan pada nalar reformasi dengan melakukan pembaruan pembaruan yang bersifat ijtihadi dan kebaruan yang menjadi karakter fikih khas Indonesia.

B. Saran dan Rekomendasi

1. Riset terkait pergulatan politik dan hukum Islam merupakan entitas yang profan dan dinamis. Dengan demikian meneliti apsek ini idealnya tidak hanya menggunakan satu dua pendekatan saja. Melainkan

harus berbasis pada multi disipliner ilmu. Mengapa? Kedua entitas baik hukum dan politik tidak bisa berdiri sendiri. Keduanya saling mewarnai dan mempengaruhi. Bahkan entitas-entitas lain juga terlibat di dalamnya. Seperti kajian akademik dan filosofis yang jarang diteliti oleh para ahli. Diakui atau tidak, sebuah hukum akan mempunyai efektifitas yang tinggi jika dikaji dari aspek keilmuan berbasis pada pendekatan filosofis. Baik dari sisi ontologis, epistemologis dan aksiologis. Ketiganya kemudian akan menampilkan bangunan rumusan akademik dalam pembuatan atau formulasi hukum dalam bingkai taqin al-ahkam. Dengan pendekatan yang multidisipliner dalam melakukan penelitian maka akan terbangun temuan-temuan ilmiah yang komprehensif juga.

2. Terkait model Taqin al-Ahkam yang selama ini berbasis pada 3 pendekatan yakni filosofis, politis dan yuridis berimbas pada fokus penelitian yang hanya berkelindan pada tiga basis tersebut. Nyaris semua penelitian terjebak pada Analisis yang berkaitan dengan tiga ranah tersebut. Pada kenyataannya terdapat Analisis dan variabel lain yang melatarbelakangi lahirnya sebuah legislasi hukum Islam. Tak terkecuali aspek ekonomi. Aspek inilah yang jarang bahkan langka diungkap para

ahli. Padahal dalam setiap kenyataan banyak teori dan paradigma lahir dari variabel yang satu ini. Oleh karena itu peneliti menyarankan agar riset tentang taqin al-ahkam harus juga dikaji dari berbagai pendekatan. Ketika hal ini dikerjakan maka temuan penelitian yang lahir diharapkan mendekati realitas tertinggi.

Daftar Pustaka

- Abel Tasman Marbun, Dkk. 2020. "*INVESTASI ASING DAN TENAGA KERJA ASING DI INDONESIA BERDASARKAN UNDANG -UNDANG NOMOR 11 TAHUN 2020 TENTANG CIPTA.*" *Jurnal Lex Specialis* 1 (2): 163–65.
- Ahmad Sukardja, Mujar Ibnu Syarif. 2012. *Tiga Kategori Hukum; Syari'ah, Fikih Dan Kanun (: ,) Cet. Ke-1*. Cet 1. Jakarta: Sinar Grafika.
- Ainun Najib. 2020. "*Legislasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional.*" *Istidlal: Jurnal Ekonomi Dan Hukum Islam* 4 (2): 116–26.
<https://doi.org/10.35316/istidlal.v4i2.267>.
- Ambarwati, Diana. 2020. "*Dirham: Problematika Mata Uang Solusi Di Tengah Krisis.*" *Hikmah Journal of Islamic Studies* 15 (1): 129.
<https://doi.org/10.47466/hikmah.v15i1.141>.
- Azhary, Muhammad Tahir. 1992. *Negara Hukum: Suatu Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat Dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Negara Madinah Dan Masa Kini*. Jakarta: Bulan bintang.
- Azizy, A. Qodri. 2004. *Hukum Nasional : Eklektisisme Hukum Islam Dan Hukum Umum*. Jakarta: Teraju.

- Edyar, Busman. 2016. *LEGISLASI HUKUM ISLAM PADA MASA PEMERINTAHAN SUSILO BAMBANG YUDHOYONO (2004-2014)*.
- Fakhrudin, Muhamad. 2019. "Taqnin Al Ahkam Dalam Implementasi Zakat Di Indonesia." *Al-Ahkam* 15 (1): 36. <https://doi.org/10.37035/ajh.v15i1.1896>.
- Hidayatullah, Hidayatullah, and Faris Ali Sidqi. 2019. "REVITALISASI BADAN WAKAF INDONESIA (BWI) ANALISIS KRITIS UNDANG-UNDANG NOMOR 41 TAHUN 2004 TENTANG WAKAF." *Al-Adl : Jurnal Hukum* 11 (1): 15. <https://doi.org/10.31602/al-adl.v11i1.2016>.
- Huberman, Mathew B. Miles dan A. Michael. n.d. *Analisis Data Kualitatif (Qualitatif Data Analysis) Terj. (: UI-Press, 1992)*. Edited by Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta.
- Izomiddin. 2010. "Teori Dan Tipe Perubahan Hukum Islam Menurut Abdullah Ahmad Al-Na'im." *Ijtihad* 10 (1): 89–108.
- Khaidarulloh. 2014. "Modernisasi Hukum Keluarga Islam : Studi Terhadap Perkembangan Diskursus Dan Legislasi Usia Perkawinan Di Indonesia."
- Khufaya, Jihad, Muhammad Kholil, and Nurrohman Syarif. 2021. "Fenomena Hukum Islam Di Masa Modern; Upaya Harmonisasi Antara Eksistensi Dan Relevansi."

- Mutawasith: Jurnal Hukum Islam* 4 (2): 128–47.
<https://doi.org/10.47971/mjhi.v4i2.366>.
- Komara, Endang. 2011. *Filsafat Ilmu Dan Metodologi Penelitian*. Bandung: Refika Aditama.
- Mia Kusuma Fitriana. 2015. “Peranan Politik Hukum Dalam Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia Sebagai Sarana Mewujudkan Tujuan Negara.” *Jurnal Legislasi Indonesia* 12 (02): 1–27.
- Mukhlis, Sihabudin. 2018. “PERLINDUNGAN HUKUM JEMAAH UMRAH DALAM PENYELENGGARAAN PERJALANAN IBADAH UMRAH.” *Asy-Syari’ah* 20 (1): 49–58. <https://doi.org/10.15575/as.v20i1.3011>.
- Mulyati, Mumung. 2019. “KONTRIBUSI MUI DALAM PENGEMBANGAN DAN PENERAPAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA.” *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 7 (01): 83.
<https://doi.org/10.30868/am.v7i01.547>.
- Munawar-Rachman, Budhy. 2010. *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia. Statewide Agricultural Land Use Baseline 2015*. Vol. 1.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Riato Adi. 2004. *Metodologi Penelitian Sosial Dan Hukum*. Jakarta: Granit.

- Rokhmad, Abu. 2021. "*Institutions and Contributions to Islamic Law in Indonesia's Legal System.*" *Walisongo Law Review (Walrev)* 3 (1): 21–44. <https://doi.org/10.21580/walrev.2021.3.1.7282>.
- Saladin, Tomi. 2021. "*Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional Di Indonesia.*" *Inklusif (Jurnal Pengkajian Penelitian Ekonomi Dan Hukum Islam)* 6 (2): 155. <https://doi.org/10.24235/inklusif.v6i2.9747>.
- Soeharno, SH, MH1. 2012. "*BENTURAN ANTARA HUKUM PIDANA ISLAM DENGAN HAK-HAK SIPIL DALAM PERSPEKTIF HAK ASASI MANUSIA*" Oleh. *Lex Crimen* 1 (2): 83–104.
- Sonafist, H. Y., Yasni Efyanti, Ramlah, Ali Hamzah, and Faizin. 2020. "*Ibn Al-Muqaffa's Proposal for Taqnīn and Its Synchronization with Islamic Law Codification in Indonesia.*" *Samarah*. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v4i2.7864>.
- Suny, Ismail. 1994. *Prospek Hukum Islam Dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional Indonesia*. Jakarta: Pengurus Pusat Ikatan Hakim Peradilan Agama.
- Syamsoni, Ujang Ruhyat. 2015. "*TAQNIN AL-AHKAM (Legislasi Hukum Islam Ke Dalam Hukum Nasional)*." *Nur El-Islam* 2: 168–93.

- Thalib, Sayuti. 1985. *Receptio A Contrario : Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*. Jakarta: Bina Aksara.
- Utama, Andrew Shandy, and Toni Toni. 2019. "PERLINDUNGAN NEGARA TERHADAP KEBEBASAN BERAGAMA DI INDONESIA MENURUT UNDANG-UNDANG DASAR 1945." *CIVITAS (JURNAL PEMBELAJARAN DAN ILMU CIVIC)* 2 (1): 29–41. <https://doi.org/10.36987/civitas.v2i1.1072>.
- Yazid, Imam. n.d. "Taqnin Al-Ahkam; Sejarah, Keabsahan Dan Tantangan Di Indonesia." *Al Maslahah Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 193–208.
- Zainal Asikin, Amiruddin. 2004. *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Zubaeri, Ahmad. 2020. "Subyek Hukum: Masalah Kedewasaan Dalam Hukum Islam Pasca Revisi UU Perkawinan." *Journal An-Nawazil* 2 (Hukum dan Syariah Kontemporer): 1–16. <http://ejournal.kopertais4.or.id/madura/index.php/nawazil>.