

# Putusan Mahkamah Konstitusi sebagai Tafsiran Resmi Hukum Islam di Indonesia

*Alfitri*

Dosen Jurusan Syariah, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Samarinda (STAIN Samarinda); Kandidat Doktor Ilmu Hukum dari *University of Washington School of Law, Seattle, Amerika Serikat.*

Naskah diterima: 2/5/2014 revisi: 16/5/2014 disetujui: 30/5/2014

## **Abstrak**

Tidak seperti negara Islam atau mayoritas berpenduduk Muslim lain, konstitusi negara Indonesia tidak menyebutkan kata “syariah” sebagai sumber penyusunan peraturan perundang-undangan. Meskipun begitu, beberapa aspek hukum Islam telah dimasukkan ke dalam sistem hukum nasional Indonesia. Hukum Islam versi negara ini sering mendapatkan tantangan dari umat Islam di Indonesia bahkan sejak pengundangannya pertama kali di era 1970-an. Apa yang terjadi ketika negara seperti Indonesia harus memutuskan perselisihan terkait tafsiran hukum Islam mana yang valid di Indonesia? Tulisan ini akan menganalisa metode dan argumen yang dipakai para Hakim Mahkamah Konstitusi dalam menengahi perbedaan penafsiran hukum Islam antara umat Islam dan pemerintah terkait pada tataran apa hukum Islam seharusnya diakui, diaplikasikan, dan ditegakkan oleh negara Indonesia? Apakah pendekatan yang digunakan oleh Mahkamah Konstitusi dalam menyelesaikan sengketa konstitusionalitas peraturan perundang-undangan (PUU) khususnya terkait hukum Islam masih dalam batasan teori hukum Islam? Tulisan ini berpendapat bahwa Mahkamah Konstitusi menyatakan diri sebagai otoritas hukum dalam menafsirkan konstitusi, dan oleh karena itu berkuasa untuk menafsirkan dan membatasi hukum Islam di Indonesia berdasarkan konstitusi. Akan tetapi, Hakim Mahkamah Konstitusi tetap menggunakan argumen dalam

hukum Islam ketika memutuskan sengketa PUU tersebut. Berdasarkan hal ini, putusan Mahkamah Konstitusi masuk ke dalam kategori *siyasa shar`iyya*, sehingga penafsiran Mahkamah Konstitusi terhadap norma hukum Islam yang mana berlaku di Indonesia bisa dianggap sebagai tafsiran resmi hukum Islam di Indonesia.

**Kata Kunci:** Putusan MK, Tafsiran Hukum Islam, *Siyasah Syar`iyyah*

### **Abstract**

*Unlike other Muslim countries, Indonesia does not make any reference to sharia as a source of legislation in its Constitution. Despite the fact, some aspects of sharia have been incorporated into Indonesian legal system. These "Islamic" state laws have been challenged by Muslims in Indonesia since their very first enactment in 1970s and now they find a new avenue to be settled with the institution of the Constitutional Court in 2003. This paper is to analyze what happen when a country such as Indonesia suddenly has to adjudicate disputes on which interpretation of Islamic law valid in Indonesia? In particular, it will assess methods employed by the Constitutional Court Judges in Indonesia in arbitrating contentions between conservative Muslims' and the government's claims regarding the extent to which Islamic law should be recognized, applied, and enforced by the state? Is the Court's approach in settling down the cases still within the boundary of Islamic legal theory? This paper argues that the Court does declare itself as the legal authority in Indonesia and, thus, it reserves for itself the power to interpret and restrict Islamic law as it sees fit with the state's agenda. However, the Court does that by considering and utilizing the concepts and vocabularies in Islamic law to justify its decisions. Hence, the Court's decisions fall within the scope of *siyasa shar`iyya*, and its interpretation of which Islamic legal norms effective in Indonesia can be justified accordingly.*

**Key Words:** *Constitutinal Court Decisions, Interpretation of Islamic Law, Siyasa Syar`iyyah*

## **PENDAHULUAN**

Ketentuan tentang wajibnya hukum negara konsisten dengan norma syariah semakin banyak diadopsi oleh negara Islam atau berpenduduk mayoritas Muslim dalam beberapa dekade terakhir. Diantara negara-negara ini adalah: Afghanistan (lihat Pasal 3 *Afghan Constitution*); Mesir (lihat Pasal 2 *Egyptian Constitution*); Iran (lihat Pasal 2-4 *Iranian Constitution*); Pakistan (lihat Pasal 227 *Pakistani Constitution*); Qatar (lihat Pasal 1 of *Qatari Constitution*); Yaman (lihat Pasal 3 of *Yemeni Constitution*); and Arab Saudi (lihat *Basic Law* yang menyatakan bahwa

syariah adalah hukum yang mengikat dan semua peraturan perundang-undangan yang bertentangan dengan syariah tidak dapat diterapkan).<sup>1</sup>

Undang-Undang Dasar Indonesia tidak menyebutkan kata-kata Islam ataupun syariah sebagai salah satu sumber penyusunan peraturan perundang-undangan. Bahkan setiap usaha untuk mengembalikan syariah sebagaimana termaktub dalam Piagam Jakarta (“dengan kewajiban untuk menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk Islam”) selalu gagal dalam sejarah Indonesia.<sup>2</sup> Alih-alih Islam, bangsa Indonesia memilih Pancasila sebagai ideologi negara. Sila pertama Pancasila berisi pengakuan negara akan peran formal negara dalam kehidupan nasional. Tapi, menjadikan hukum agama termasuk syariah sebagai sumber penyusunan peraturan perundang-undangan tidak segampang yang dibayangkan.

Status hukum syariah di Indonesia telah menjadi perdebatan sengit tidak hanya di parlemen tapi juga di tengah-tengah masyarakat. Hal ini terutama ketika ada Rancangan Undang-Undang yang bersinggungan dengan kehidupan umat Islam atau materinya telah diatur oleh hukum Islam klasik (fikih). Contoh kasus antara lain: penolakan terhadap RUU Perkawinan pada tahun 1973;<sup>3</sup> *Counter Legal Draft* KHI pada tahun 2004,<sup>4</sup> dan RUU Hukum Materil Perkawinan Islam pada tahun 2010.<sup>5</sup>

Ketika Mahkamah Konstitusi Indonesia dibentuk pada era reformasi, pertanyaan-pertanyaan terkait status syariah di Indonesia bisa diselesaikan secara legal formal. Dengan menggunakan pasal-pasal terkait HAM dalam UUD 1945 hasil amandemen kedua seperti: kebebasan beragama, kesetaraan di hadapan hukum, atau kebebasan dari segala bentuk diskriminasi, umat Islam di Indonesia bisa menggugat keabsahan tafsiran hukum Islam versi pemerintah. Mahkamah Konstitusi menjelma sebagai tempat untuk menetapkan pada tataran apa hukum Islam harusnya diterapkan, difasilitasi, atau dipaksakan oleh institusi negara.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Clark B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*, Leiden; Boston: Brill, 2006, h. 1.

<sup>2</sup> Untuk detail usaha mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam UUD 1945 sejak periode kemerdekaan sampai periode reformasi, lihat Nadirsyah Hosen, “Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate,” *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 36, No. 3, October 2005, h. 419-420, 425-427.

<sup>3</sup> Lihat misalnya June S. Katz and Ronald S. Katz, “The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia’s Political, Cultural, and Legal Systems,” *American Journal of Comparative Law*, Vol. 23, No. 4, Autumn, 1975.

<sup>4</sup> Lihat misalnya Marzuki Wahid, “Reformation of Islamic Law in Post-New Order Indonesia: A Legal and Political Study of the Counter Legal Draft of the Islamic Law Compilation,” in *Islam in Contention: Rethinking Islam and the State in Indonesia*, Ota Atsushi et al. eds., Jakarta; Kyoto; Taiwan: Wahid Institute-CSEAS-CAPAS, 2010.

<sup>5</sup> Lihat misalnya Stijn Cornelis van Huis and Theresia Dyah Wirastrı, “Muslim Marriage Registration in Indonesia: Revised Marriage Registration Laws Cannot Overcome Compliance Flaws,” *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 13, No. 1, Artikel 5, 2012.

<sup>6</sup> Simon Butt, “Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia,” *Pacific Rim Law and Policy Journal*, vol. 19, no. 2, 2010, h. 279-301.

Perkembangan ini menjadi problematik mengingat Indonesia memiliki sistem hukum yang berbeda dengan sistem hukum Islam tapi dihadapkan pada kenyataan untuk menjawab pertanyaan tafsiran hukum Islam mana yang absah di Indonesia. Bagaimana cara Hakim-Hakim Mahkamah Konstitusi, yang biasanya tidak memiliki latar belakang hukum Islam klasik, melaksanakan tugas berat menengahi perselisihan antara umat Islam dan pemerintah terkait norma hukum Islam mana yang harus diakui, diaplikasikan, dan dipaksakan oleh institusi negara? Apakah putusan Mahkamah Konstitusi tidak lebih dari kelanjutan teori hukum resepsi terkait status hukum Islam di Indonesia,<sup>7</sup> atau pendekatan dan argumen yang digunakan dalam memutus sengketa itu masih berada dalam batasan teori hukum Islam dan, oleh karena itu bisa dijustifikasi sebagai tafsiran resmi hukum Islam di Indonesia?

Untuk itu, tulisan ini pertama akan membahas konsep *siyasa shar'iyah* sebagai dasar teori hukum Islam untuk penggabungan norma syariah ke dalam hukum negara. Seperti dikemukakan oleh Clark B. Lombardi, klausa supremasi syariah sebagai sumber penyusunan peraturan perundang-undangan di negara Muslim berasal dari konsep klasik *siyasa syar'iyah* yang dikembangkan oleh Ibn Taimiya dan Ibn Qayyim Al-Jawziya.<sup>8</sup> Berikutnya, tulisan ini akan menganalisis putusan Mahkamah Konstitusi terkait konstitusionalitas hukum Islam sebagaimana ditafsirkan oleh pemerintah. Meskipun Undang-Undang Dasar negara Indonesia tidak memiliki klausa supremasi syariah, metode yang digunakan untuk menggali informasi dari pemohon dan pemerintah yang melibatkan saksi ahli di bidang hukum Islam – dan kemudian penggunaan keterangan saksi ahli tadi dalam pertimbangan hukum – memenuhi salah satu kriteria *siyasa syar'iyah*. Tulisan ini berpendapat bahwa Mahkamah Konstitusi memang menyatakan diri memiliki otoritas untuk menafsirkan dan membatasi hukum Islam di Indonesia dan tidak mau terikat dengan argumen yang dikemukakan oleh pemohon dan pemerintah.<sup>9</sup> Meskipun begitu, Mahkamah Konstitusi masih menggunakan konsep-konsep yang

<sup>7</sup> Ini adalah tesis dari Simon Butt setelah menganalisa putusan Mahkamah Konstitusi tentang ketentuan pembatasan poligami dalam UU Perkawinan No. 1/1974 dan ketentuan pembatasan kewenangan Peradilan Agama untuk menyidangkan pelanggaran pidana Islam dalam UU Peradilan Agama No. 3/2006. Menurut Butt, lewat perkara-perkara ini negara menyatakan dirinya tidak terikat dengan pelaku hukum Islam manapun dalam perdebatan ini, karena negara menyatakan dirinya mempunyai otoritas untuk menafsirkan dan membatasi hukum Islam yang menurutnya sesuai dengan agenda hukumnya, seperti penegakan HAM. Pendekatan semacam ini, menurut Butt, sama dengan teori hukum resepsi yang diperkenalkan oleh pemerintah kolonial Belanda karena negara membatasi pengakuan terhadap hukum Islam hanya pada bidang hukum tertentu dan menyangkal independensi otoritas hukum Islam. Lihat Butt, "Islam," h.285-287.

<sup>8</sup> Lihat Clark B. Lombardi, "Constitutional Provisions Making Sharia "A" or "The" Chief Source of Legislation: Where did They Come from? What do They Mean? Do They Matter?" *American University International Law Review*, vol. 28, no. 3, 2013, h. 737-743.

<sup>9</sup> *Ibid*; lihat juga Simon Butt and Tim Lindsey, *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, Oxford and Portland: Hart Publishing, 2012, h. 248.

ada dalam hukum Islam untuk menjustifikasi keputusannya supaya dianggap sejalan dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, putusan Mahkamah Konstitusi berada dalam lingkup *siyasah syar'iyah* dan penafsirannya terhadap norma hukum Islam mana berlaku di Indonesia bisa dibenarkan.

### **Siyasah Syar'iyah dan Penggabungan Norma Syariah ke dalam Hukum Negara**

Hukum Islam dianggap sebagai *jurist law* karena secara teori dan fakta sejarah, hukum Islam itu dikembangkan dan dijaga oleh para ahli hukum Islam (*fukaha*) yang independen dari institusi negara. Hal ini berlaku terutama ketika hukum Islam adalah sebuah *living law* dan tidak ada keraguan terhadap legitimasi para penguasa (Imam atau Khalifah) yang memberlakukan hukum.<sup>10</sup> Seiring dengan mundurnya otoritas politik khalifah di negara Islam dan munculnya negara bangsa, otoritas untuk memberlakukan hukum sekarang diambil alih oleh negara. Wael B. Hallaq, pakar teori hukum Islam, bahkan menyimpulkan bahwa tidak ada jalan untuk bisa memberlakukan hukum di era modern kecuali dengan menjadi agen pemerintah.<sup>11</sup> Kondisi ini kemudian memunculkan pertanyaan: bagaimana cara norma syariah bisa digabungkan ke dalam hukum negara, karena terdapat dua otoritas dalam pembuatan hukum antara Islam dan negara. Dalam Islam, Tuhan adalah sumber dari seluruh hukum; sedangkan ulama adalah agen yang menafsirkan dan menguraikan kehendak-Nya terhadap perbuatan manusia. Hasil pemahaman para ulama tadi terhadap kehendak-Nya tadi disebut fikih dan prosesnya disebut ijtihad. Pada sisi lain, negara bangsa memberi mandat untuk membuat hukum pada badan legislatif ataupun yudikatif.<sup>12</sup> Dikotomi otoritas hukum ini kemudian bisa diselesaikan sebagian dengan menggunakan konsep *siyasah syar'iyah*.

*Siyasa* adalah kosakata bahasa Arab yang berarti kebijaksanaan dalam mengatur urusan publik. *Siyasa* bisa meliputi pemberlakuan hukum/peraturan, pemilihan hukum/peraturan untuk digunakan dalam putusan pengadilan, dan keputusan yang diambil penguasa untuk memaksakan norma hukum tertentu. Kebijakan dan tindakan pemerintah didasarkan pada pertimbangan nilai-nilai tertentu, bisa saja didasarkan atas nilai-nilai filosofis negara, kemanusiaan, atau etis. *Syar'iyah* adalah kata sifat dari kata syariah, dan kata ini menunjukkan

<sup>10</sup> Lihat misalnya Lombardi, "State," h. 47-48.

<sup>11</sup> Wael B. Hallaq, *Sharia: Theory, Practice, Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, h. 549.

<sup>12</sup> Mark Cammack, "Islam, Nationalism, and the State in Suharto's Indonesia," *Wisconsin International Law Journal*, vol. 17, 1999, h. 30.

sesuatu yang terkait dengan atau konsisten dengan Syariah.<sup>13</sup> Jadi, *siyasah syar'iyah* berarti kebijaksanaan dalam mengatur urusan publik sesuai dengan norma syariah baik ketika memberlakukan hukum/peraturan ataupun memutuskan perkara di pengadilan.<sup>14</sup> Ibn Taymiyah menyatakan bahwa konsep *siyasah syar'iyah* bisa digunakan untuk menjustifikasi pemberlakuan dan penegakan hukum/peraturan/putusan yang dilakukan oleh negara sepanjang materi hukum/peraturan/putusan tersebut tidak keluar dari batas yang telah ditetapkan oleh ulama, dan hukum/peraturan/putusan tadi memajukan kesejahteraan umum.<sup>15</sup>

Menurut Frank E. Vogel, pemikiran Ibn Taymiya terkait *siyasa shar'iyah* adalah logis dan pragmatis untuk menjawab persoalan dikotomi otoritas hukum antara Islam dan negara karena dengan *siyasah shar'iyah* dampak berlebihan dari kebijakan penguasa bisa dibatasi dan legitimasi norma syariah bisa diperluas sampai pada tataran kehidupan bernegara. *Siyasah shar'iyah* memberikan penguasa legitimasi syariah terhadap produk kebijakannya dengan ganti sedikit kekuasaan di bidang pemberlakuan hukum/peraturan yang dibagi dengan ulama. Pada sisi lain, *siyasah shar'iyah* meningkatkan efektivitas pencapaian tujuan yang ingin dicapai oleh syariah dalam kehidupan (yaitu kemaslahatan umum) dengan konsekuensi independensi ulama karena mereka semakin jauh dilibatkan dalam urusan negara.<sup>16</sup>

Konsep *siyasah syar'iyah* ini makin dikembangkan di zaman modern ini oleh para ahli hukum Islam yang berhaluan modernis. Contohnya Rasyid Rida, dia menawarkan struktur pemerintahan dan tatanan konstitusional baru yang didasarkan pada norma syariah dan konsultasi intensif dengan para ulama ahli hukum Islam. Dengan ini, negara akan menerapkan hukum yang konsisten dengan prinsip-prinsip ajaran Islam (*the clear scriptural principles*) yang berorientasi pada kemaslahatan umum.<sup>17</sup> Abd al-Razzaq al-Sanhuri – seorang pengacara, ahli teori hukum dan perancang UU di Mesir – bahkan berangkat lebih jauh dari teori tradisional *siyasah syar'iyah* di atas. Dia berpendapat bahwa hukum

<sup>13</sup> Lihat C.E. Bosworth, "Siyasa: (1) In the sense of statecraft, the management of affairs of state and, eventually, that of politics and political policy," in Bosworth, C.E.; Netton, I.R.; Vogel, F.E. "Siyāsa." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman; Th. Bianquis; , C.E. Bosworth; , E. van Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. University of Washington – LIBRARIES, [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_COM-1096](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1096), diunduh 26 Januari 2011; Frank E. Vogel, "Siyasa (3) In the sense of siyasa shar'iyah," in Bosworth, C.E.; Netton, I.R.; Vogel, F.E. "Siyāsa." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman; Th. Bianquis; , C.E. Bosworth; , E. van Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. University of Washington - LIBRARIES. [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_COM-1096](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1096), diunduh 26 Januari 2011; Lombardi, "State," h. 49.

<sup>14</sup> Lombardi, "State," h. 49.

<sup>15</sup> Sebagaimana dikutip oleh Lombardi, "State," h. 52-53.

<sup>16</sup> Vogel, "Siyasa".

<sup>17</sup> Lombardi, "Constitutional," h. 740.

sebuah negara Islam modern haruslah sejalan dengan dua hal, yaitu inti ajaran Islam yang telah diikuti sepanjang masa dan di banyak tempat (*the implicit principles i.e. unambiguous core scriptural rules followed at all times and places*) dan kemaslahatan umum. Darimana kita bisa mengetahui inti ajaran Islam yang tidak berubah (*non-derogable*), sangat umum (*extremely general principles*) serta telah dipatuhi sepanjang masa dan di banyak tempat ini? Menurut al-Sanhuri, mereka bisa diidentifikasi dari penafsiran-penafsiran hukum Islam para ahli hukum Islam klasik sepanjang terdapat keumuman dari penafsiran tadi. Konsekuensinya, beberapa aturan hukum yang termaktub dalam kodifikasi hukum modern Eropa bisa saja konsisten dengan inti ajaran Islam tadi dan oleh karena itu bisa dipakai atau tetap dipakai oleh negara-negara Arab modern jika kemaslahatan umum menghendaknya.<sup>18</sup>

Berdasarkan konsep tradisional dan pendekatan modern terhadap *siyasaḥ syar'iyah* ini, ada dua aksi penting supaya kebijakan pemerintah di bidang pemberlakuan hukum/peraturan bisa masuk kategori *siyasaḥ syar'iyah*: pertama, mengidentifikasi prinsip-prinsip universal dan tujuan syariah melalui analisis tekstual terhadap sumber-sumber utama syariah (al-Qur'an, Hadis, dan aturan-aturan yang telah disepakati oleh ulama fikih klasik atau Ijma'). Proses identifikasi ini dilakukan oleh ulama dengan menggunakan metode yang disebut *ijtihad*. Langkah ini biasanya diikuti dengan proses pemilihan aturan khusus yang diyakini bisa mencapai tujuan sosial tertentu.<sup>19</sup> Kedua, pemberlakuan aturan khusus tadi menjadi hukum atau peraturan negara, jika aparat hukum negara berpandangan bahwa aturan khusus ini akan memajukan kesejahteraan umum atau mereka sendiri menyimpulkan, tentunya lewat proses pembahasan rancangan hukum/peraturan, aturan khusus apa yang diyakini bisa memajukan kesejahteraan umum.<sup>20</sup>

Dalam teori hukum Islam, kesejahteraan umum dikenal lewat konsep *maslahah*. *Maslahah* sendiri merupakan tujuan utama dari pewahyuan syariah dalam agama Islam atau biasa disebut dengan *maqasid asy-syari'ah*.<sup>21</sup> Ada lima tujuan *maqasid ash-shariah*, yaitu untuk melindungi atau menjamin kelangsungan iman seseorang, kehidupan mereka, pikiran mereka, keturunan mereka, dan kekayaan mereka.<sup>22</sup> Keseluruhan lima tujuan utama syariah ini dimaksudkan

<sup>18</sup> *Ibid*, h.741.

<sup>19</sup> Lihat Lombardi, "State," h. 52.

<sup>20</sup> *Ibid*, h. 52-53.

<sup>21</sup> Lihat Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t. t., volumell, h. 6.

<sup>22</sup> Lihat Al-Ghazali, al-Mustasfa, Cairo: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1937, volume I, h. 139-140.

untuk memajukan kesejahteraan manusia secara umum.<sup>23</sup> Secara teori, *siyasah syar'iyah* menghendaki kerjasama langsung antara ulama dan pemerintah untuk menjamin bahwa produk hukum dan perundang-undangan yang dikeluarkan negara memenuhi unsur legitimasi dari sisi syariah dan legitimasi dari sisi kebijakan publik. Secara praksis, tugas ulama untuk menjamin legitimasi produk hukum/peraturan yang dikeluarkan negara dari sisi syariah bisa saja berupa *negative check* terhadapnya, sepanjang ulama menerima produk hukum/peraturan yang materinya terkait dengan ajaran Islam tadi.<sup>24</sup>

### **Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia: Apakah *Siyasah Syar'iyah* sudah Diterapkan?**

#### **1. Muhammad Insa (No. 12/PUU-V/2007): Konstitusionalitas Ketentuan Pembatasan Poligami dalam UU Perkawinan No. 1/1974**

Muhammad Insa mengajukan permohonan izin untuk melakukan poligami tahun 2007. Permohonannya ditolak oleh Pengadilan Agama dengan alasan bahwa Muhammad Insa tidak memenuhi syarat karena istri pertamanya menolak untuk memberikan izin (lihat Pasal 4 ayat 1-2 dan Pasal 5 ayat 1 UU Perkawinan No. 1/1974). Dalam permohonannya ke Mahkamah Konstitusi, Muhammad Insa lalu menyatakan bahwa pembatasan poligami yang diatur oleh UU Perkawinan No. 1/1974 telah membatasi kebebasannya untuk beribadah kepada Allah karena Ia percaya poligami adalah salah satu bentuk ibadah dalam ajaran Islam. Selanjutnya, Ia juga berpendapat bahwa pembatasan tersebut telah melanggar hak asasinya untuk menciptakan sebuah keluarga dan melanjutkan keturunannya melalui sebuah perkawinan yang sah (vide Pasal 28B ayat 1 UUD 1945). Ia kemudian meminta Mahkamah Konstitusi untuk memutuskan bahwa ketentuan tentang poligami dalam UU Perkawinan No. 1/1974 (yaitu Pasal 3 ayat (1-2), Pasal 4 ayat (1-2), Pasal 5 ayat (1), Pasal 9, Pasal 15, dan Pasal 24) tidak sesuai dengan konstitusi dan oleh sebab itu harus dinyatakan tidak berlaku.<sup>25</sup> Untuk mendukung argumennya dari segi hukum Islam, Ia mengutip ayat al-Qur'an surat an-Nisa ayat 3 dan Hadis dari Kitab Sahih Muslim yang menyatakan kebolehan poligami dalam Islam.

Permohonan ini tidak berhasil karena Mahkamah Konstitusi berpendapat bahwa monogami adalah asas perkawinan dalam UU Perkawinan No 1/1974.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Lombardi, "State," h. 53.

<sup>25</sup> Lihat Putusan Mahkamah Konstitusi No. 12/PUU-V/2007, h. 17.

Poligami diizinkan hanya jika permohonan untuk itu memenuhi ketentuan yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam menyusun argumennya, Mahkamah Konstitusi merujuk pada penafsiran hukum perkawinan Islam yang diberika oleh para saksi ahli dari pihak pemerintah. Menurut para saksi ahli ini, poligami tidak masuk dalam kategori ibadah dalam syariah; poligami termasuk dalam aspek hubungan kemasyarakatan (*mu`amalat*) dalam syariah dan status hukum asalnya adalah boleh (mubah). Karena hukum dasar poligami adalah mubah, ketentuan pembatasan poligami dalam UU Perkawinan No. 1/1974 tidak bertentangan dengan klausa kebebasan beragama dalam UUD 1945. Tidak melalukan poligami, tidak merupakan pelanggaran terhadap kewajiban Islam di bidang ibadah. Bahkan ketentuan pembatasan poligami dalam UU Perkawinan No. 1/1974 bisa menjamin bahwa prinsip keadilan yang disyaratkan dari perkawinan poligami akan dipatuhi oleh para pemohon. Keadilan dalam perkawinan poligami ditafsirkan oleh Mahkamah Konstitusi dengan kemampuan untuk menyediakan nafkah untuk para istri dan anak, serta kemampuan untuk membagi waktu untuk seluruh rumah tangganya. Menurut Mahkamah Konstitusi, merupakan kewajiban negara lewat hukum dan sistem peradilanannya untuk menjamin terwujudnya keadilan bagi para pihak yang terkena dampak poligami, terutama perempuan dan anak-anak. Pembatasan poligami dalam UU Perkawinan No. 1/1974 justru sejalan dengan tujuan perkawinan di Indonesia, yakni untuk membentuk sebuah keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah.<sup>26</sup>

Mahkamah Konstitusi juga membenarkan otoritas negara untuk mengatur hukum Islam di Indonesia, dan kewajiban negara untuk mengatur aspek hukum yang akan mewujudkan keadilan, termasuk disini membatasi praktek poligami. Dengan hal ini berarti kebijakan pemerintah sesuai dengan ilmu hukum Islam (fikih). Dalam argumennya, Mahkamah kemudian mengutip testimoni yang diberikan oleh Huzaimah T. Yanggo, saksi ahli pemerintah. Beliau menyatakan bahwa atas dasar kepentingan umum, negara memiliki otoritas untuk menentukan ketentuan-ketentuan hukum yang harus ditaati oleh warga negaranya yang ingin melaksanakan poligami. Ini terutama dimaksudkan untuk mencapai tujuan perkawinan yakni terciptanya keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan ketuhanan yang maha esa.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Ibid, h. 93-96, 97-98, 99.

<sup>27</sup> Ibid, paragraf 3.15.4.

## 2. Suryani (No. 19/PUU-VI/2008): Konstitusionalitas Pembatasan Kewenangan Peradilan Agama untuk Menangani Kasus Pidana Islam dalam UU Peradilan Agama No. 3/2006

Pancasila dan sila pertamanya telah menjadikan Indonesia bukan sebagai negara agama yang hanya mendukung satu agama tertentu, dan bukan juga negara sekuler yang memisahkan agama dari urusan negara dan kemudian menyerahkan persoalan agama sepenuhnya pada individu. Hubungan antara agama dan negara di Indonesia yang dipahami seperti ini, telah didukung oleh Mahkamah Konstitusi lewat putusannya pada kasus konstitusionalitas UU Peradilan Agama yang diajukan oleh Suryani.

Dalam permohonannya, Suryani menyatakan bahwa hak konstitusionalnya untuk mendapat kebebasan beragama telah dilanggar oleh Pasal 49 ayat (1) UU No. 7/1989 sebagaimana diamandemen oleh UU No. 3/2006 tentang Peradilan Agama. Pasal 49 ayat (1) berbicara tentang yurisdiksi Peradilan Agama yang diperluas dari hanya penyelesaian sengketa antara umat Islam pada kasus hukum keluarga, hibah dan wakaf, menjadi juga meliputi penanganan sengketa di bidang ekonomi syariah dan zakat serta infak dan sedekah. Menurut Suryani, umat Islam diwajibkan untuk menjalankan syariat secara sempurna termasuk di bidang hukum pidana Islam (*jinayah*). Untuk mendukung argumennya, Suryani mengutip ayat al-Qur'an yang menyebutkan tentang pencurian sebagai sebuah kejahatan yang dihukum dengan potong tangan. Konsekuensinya, seluruh aspek syariah harus ditegakkan oleh pemerintah di Indonesia. Pasal 49 ayat (1), sebab itu, telah menghalangi kebebasannya untuk memanasikan Islam secara keseluruhan (*kaffah*) dengan cara mematuhi semua aspek syariah termasuk di bidang hukum pidana Islam. Jika dia, dan umat Islam di Indonesia, harus menegakkan sendiri hukum pidana Islam, ini tentu dianggap bertentangan dengan hukum. Untuk itu, dia meminta Mahkamah Konstitusi untuk menyatakan Pasal 49 ayat (1) inkonstitusional karena tidak sejalan dengan pasal 28E ayat (1), 28I ayat (1-2) dan 29 ayat (1-2) UUD 1945, dan menyatakannya tidak berlaku lagi.<sup>28</sup>

Mahkamah Konstitusi menolak permohonan Suryani tentang inkonstitusionalitas Pasal 49 ayat (1). Dalam pertimbangan hukumnya, terutama bagian yang terkait dengan argumen Suryani tentang pelaksanaan

<sup>28</sup> Putusan Mahkamah Konstitusi No. 19/PUU-VI/2008, h. 14-15.

syariah secara *kaffah* di Indonesia, Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa argumen pemohon tidak sesuai dengan prinsip ideologi yang dianut di Indonesia terkait hubungan antara negara dan agama karena:

*Indonesia bukan negara agama yang hanya didasarkan pada satu agama tertentu, namun Indonesia juga bukan negara sekuler yang sama sekali tidak memperhatikan agama dan menyerahkan urusan agama sepenuhnya kepada individu dan masyarakat. Indonesia adalah negara yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa yang melindungi setiap pemeluk agama untuk melaksanakan ajaran agamanya masing-masing ... hukum nasional harus menjamin keutuhan ideologi dan integrasi wilayah negara, serta membangun toleransi beragama yang berkeadilan dan berkeadaban. Dengan demikian, hukum nasional dapat menjadi faktor integrasi yang merupakan alat perekat dan pemersatu bangsa. Pelayanan negara kepada warga negara tidak didasarkan pada ukuran besar (mayoritas) dan kecil (minoritas) pemeluk agama, suku ataupun ras ... hukum Islam memang menjadi sumber hukum nasional, tetapi hukum Islam bukanlah satu-satunya sumber hukum nasional, sebab selain hukum Islam, hukum adat, dan hukum barat, serta sumber tradisi hukum lain pun menjadi sumber hukum nasional. Oleh sebab itu, hukum Islam dapat menjadi salah satu sumber materiil sebagai bahan peraturan perundang-undangan formal. Hukum Islam sebagai sumber hukum dapat digunakan bersama-sama dengan sumber hukum lainnya, sehingga menjadi bahan pembentukan peraturan perundang-undangan yang berlaku sebagai hukum nasional.<sup>29</sup>*

Berdasarkan hal ini, Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa hukum pidana Islam (*jinayah*) bukanlah aspek Syariah yang membutuhkan intervensi negara untuk implementasinya, dan, karenanya, *jinayah* tidak harus disusun dan diberlakukan dalam sistem hukum Indonesia. Mahkamah Konstitusi sayangnya tidak memberikan argumen hukum yang cukup tentang mengapa *jinayah* tidak bisa ditegakkan di Indonesia. Argumen yang diberikan oleh Mahkamah Konstitusi bahwa “hukum nasional dapat menjadi faktor integrasi yang merupakan alat perekat dan pemersatu bangsa terasa janggal jika dihadapkan dengan fakta bahwa beberapa elemen *jinayah* telah diimplementasikan di Aceh. Sedangkan di Aceh tidak seluruh penduduknya beragama Islam. Berdasarkan hal ini, Simon Butt berpendapat bahwa sikap seperti ini menyerupai kebijakan yang diambil oleh pemerintah kolonial Belanda, yaitu yang dikenal lewat

<sup>29</sup> Ibid.

teori hukum resepsi. Sama seperti teori hukum resepsi klasik, teori hukum resepsi baru ini hanya mengakui hukum Islam pada aspek yang terbatas dan mengecualikan hukum publik dan pidana Islam serta tidak mengakui independensi otoritas hukum Islam di Indonesia.<sup>30</sup>

### 3. Halimah (No. 38/PUU-IX/2011): Konstitusionalitas Ketentuan Perselisihan dan Pertengkaran Terus Menerus sebagai Alasan Perceraian dalam UU Perkawinan No. 1/1974

Halimah menikahi Bambang Trihatmojo, anak mantan Presiden Soeharto, tahun 1981. Perceraian dengan Bambang dipicu oleh *affair* yang dijalin oleh Bambang dengan seorang selebriti sejak tahun 2002. Bambang kemudian menikahi selebriti itu tanpa mencatatkan pernikahan tersebut, pada saat yang sama Bambang masih berada dalam ikatan pernikahan dengan Halimah. Halimah tidak mau bercerai dari Bambang, tapi Bambang tetap mengajukan gugatan cerai talak melalui Pengadilan Agama tahun 2007 dengan alasan bahwa terdapat perselisihan dan pertengkaran terus menerus di antara mereka. “Perselisihan dan pertengkaran terus menerus” adalah salah satu alasan perceraian yang diberikan oleh penjelasan Pasal 39 ayat (2) UU No. 1/1974 tentang Perkawinan. Halimah menyatakan bahwa ketentuan ini telah melanggar hak konstitusionalnya untuk mendapatkan perlindungan hukum dan keadilan (vide Pasal 28D ayat (1) dan 28H ayat (2) UUD 1945). Untuk mendukung argumennya, Halimah merujuk pada yurisprudensi hukum Islam (fikih) yang tidak menyebutkan “perselisihan dan pertengkaran terus menerus” sebagai alasan untuk cerai talak. Fikih hanya menyebutkan perzinahan, *nushuz*, kebiasaan mabuk, berjudi, atau tindakan kriminal yang dilakukan oleh seorang istri sebagai alasan untuk menceraikannya. Dia juga menyebutkan al-Qur’an surat an-Nisa ayat 19 yang berisi peringatan kepada laki-laki yang secara terburu-buru menceraikan istrinya.<sup>31</sup>

Halimah membawa saksi ahli yang kesemuanya mempertanyakan nilai filosofis dari “perselisihan dan pertengkara terus menerus” dan berpendapat bahwa ketentuan ini tidak sejalan dengan nilai-nilai universal dalam al-Qur’an dan Hadis terkait hubungan antara laki-laki dan perempuan. Contohnya Siti Musdah Mulia, beliau menyatakan bahwa al-Qur’an dan Hadis tidak pernah merinci alasan bagi seorang suami untuk menceraikan istrinya. Yurisprudensi

<sup>30</sup> Simon Butt, “Islam,” h. 285.

<sup>31</sup> Putusan Mahkamah Konstitusi No. 38/PUU-IX/2011, h. 3-6.

hukum Islam (fikih) hanya menyebutkan alasan-alasan berikut: praktek perceraian atas inisiatif istri (*khul*),<sup>32</sup> adanya unsur *khiyar*,<sup>33</sup> adanya unsur *faskh*,<sup>34</sup> adanya unsur *nushuz*, dan *zihar*.<sup>35</sup> Alasan-alasan perceraian yang diberikan oleh peraturan perundang-undangan di negara Muslim seperti Indonesia dan Malaysia merupakan bagian dari penafsiran pemerintah terhadap hukum Islam. Menurut Siti Musdah Mulia, penafsiran yang dilakukan oleh pemerintah terhadap hukum Islam diperbolehkan berdasarkan konsep *siyasah syar'iyah* yang dikembangkan oleh ahli hukum klasik seperti al-Mawardi and Ibn Taimiyah. Terkait dengan "perselisihan dan pertengkaran terus menerus," dia berpendapat bahwa ketentuan ini tidak termasuk pada *siyasah syar'iyah* karena ketentuan ini tidak ada dasarnya dalam ajaran Islam, diskriminatif terhadap perempuan, potensi membahayakan perempuan, dan tidak sejalan dengan perlindungan HAM yang dijamin oleh konstitusi.<sup>36</sup>

Mahkamah Konstitusi menolak permohonan Halimah karena argumen hukum yang ia berikan tidak berdasar. Pasal 28H ayat (2) UUD 1945 adalah terkait dengan tindakan afirmatif; sedangkan hubungan antara suami dan istri dalam sebuah perkawinan adalah sejajar sesuai dengan Pasal 31 ayat (1) UU Perkawinan No. 1/1974. Konsekuensinya, tindakan afirmatif tidak diperlukan. Mahkamah Konstitusi juga memandang "perselisihan dan pertengkaran terus menerus" sebagai alasan yang valid untuk memutuskan ikatan perkawinan yang tidak lagi sejalan dengan tujuan pernikahan dalam UU Perkawinan, yaitu untuk membina keluarga yang *sakinah, mawaddah, rahmah*. Hal ini disebabkan hukum harus memberikan jalan keluar untuk menghindari peristiwa yang tidak diinginkan dari sebuah perkawinan yang mengalami perselisihan dan pertengkaran terus menerus, yang bisa saja

<sup>32</sup> *Khul'* adalah perceraian atas inisiatif istri dimana sang istri harus membayar uang kompensasi kepada suami. Lihat "khiuli." Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Glossary and Index of Terms. Edited by: A B. Brill Online, 2013. Reference. University of Washington - LIBRARIES. [http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/khul-SIM\\_gi\\_02358](http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/khul-SIM_gi_02358), diunduh 22 April 2013.

<sup>33</sup> *Khiyar* adalah hak pihak-pihak yang terlibat dalam sebuah kontrak untuk menghentikan kontrak secara sepihak. Dalam perkawinan *khiyar* bisa terjadi dalam kasus perkawinan yang tidak sekufu, atau ketika anak dibawah umur telah dinikahkan oleh seorang wali yang bukan ayah atau kakeknya. Sehingga ketika ia mencapai usia dewasa, ia bisa memilih apakah akan mempertahankan perkawinannya tersebut atau mengakhirinya. Lihat "Khiyar." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013. Reference. University of Washington - LIBRARIES. [http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khiyar-COM\\_0509](http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khiyar-COM_0509), diunduh 22 April 2013.

<sup>34</sup> Pembubaran perkawinan lewat *faskh* terjadi atas inisiatif istri atau keluarganya. Pada zaman modern ini, *faskh* dilakukan lewat proses pengadilan. *Faskh* bisa terjadi pada kasus perkawinan yang gagal untuk memenuhi kondisi tersurat dan tersirat, bisa juga pada kasus-kasus dimana perjanjian pernikahan menjadi tidak efektif disebabkan ketidakaturan. Biasanya *faskh* merupakan upaya hukum yang terbuka bagi istri untuk mengakhiri tali pernikahan yang mengalami kasus kekerasan dalam rumah tangga. Lihat ChafikChehata. "Faskh." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013. Reference. University of Washington - LIBRARIES. [http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/faskh-SIM\\_2316](http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/faskh-SIM_2316), diunduh 22 April 2013.

<sup>35</sup> *Zihar* adalah penistaan yang dilakukan oleh suami kepada istrinya yang menyamakan istrinya dengan perempuan-perempuan yang haram untuk dinikahinya, hal ini menyebabkan suami harus menceraikan istrinya. Lihat <http://www.duhaime.org/LegalDictionary/Z/Zihar.aspx>, diunduh 22 April 2013.

<sup>36</sup> Putusan Mahkamah Konstitusi No. 38/PUU-IX/2011, h. 14-19.

berakhir membahayakan keselamatan salah satu pihak. Dengan menjadikan “perselisihan dan pertengkaran terus menerus” sebagai salah satu alasan valid untuk bercerai, hukum telah memberikan langkah pencegahan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga dari perkawinan yang mengalami kondisi perselisihan dan pertengkaran terus menerus ini. Ketika menjelaskan hal ini, Mahkamah Konsitusi mengutip prinsip hukum Islam *sadd az-zari`ah* (langkah pencegahan) untuk mendukung argumennya.<sup>37</sup>

#### 4. **Machica (No. 46/PUU-VIII/2010): Konstitusionalitas Ketentuan Terbatasnya Hubungan Hukum Anak yang Lahir di Luar Pernikahan dengan Bapaknya dalam UU Perkawinan No. 1/1974**

Machica menikah dengan Moerdiono sesuai dengan hukum agama Islam, tapi pernikahan ini tidak dicatatkan sesuai dengan hukum negara. Ketika Moerdiono menikahi Machica, dia masih terikat perkawinan dengan istri pertamanya. Pernikahan Machica-Moerdiono sudah memenuhi ketentuan Syariat Islam yaitu adanya calon mempelai pria, wanita, wali nikah pihak wanita, ijab dari wali nikah pihak wanita, dan kabul dari mempelai pria. Akan tetapi, anak dari hasil pernikahan mereka hanya punya hubungan hukum dengan ibunya dan keluarga pihak ibunya berdasarkan Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan No. 1/1974. Hal ini disebabkan pernikahan orang tuanya yang tidak tercatat tidak memiliki implikasi hukum berdasarkan ketentuan Pasal 2 ayat (2) UU Perkawinan No. 1/1974. Konsekuensinya, anak ini tidak bisa mendapatkan nama bapaknya (Moerdiono) atau mendapatkan nama Moerdiono dicetak di akte kelahirannya. Machica kemudian berusaha keras untuk mendapatkan keabsahan status hukum dari pernikahannya dan status hubungan kekerabatan Moerdiono sebagai bapak dari anaknya, serta nafkah anaknya dari Moerdiono; tapi dia selalu mengalami jalan buntu.

Setelah Mahkamah Konstitusi berdiri, Machica mengajukan permohonan uji konstitusionalitas Pasal 2 ayat (2) dan Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan No. 1/1974. Dia berpendapat bahwa anaknya dan dirinya sendiri mempunyai hak konstitusional untuk membangun sebuah keluarga dan mendapatkan kehormatan melalui sebuah perkawinan (vide Pasal 28B ayat (1) UUD 1945), dan kebebasan untuk tumbuh kembang bebas dari diskriminasi bagi anaknya (vide Pasal 28B ayat (2) UUD 1945), dan untuk diakui dan dijamin akan hak

<sup>37</sup> Ibid, h. 43.

mendapatkan kepastian hukum dan kesetaraan di depan hukum (vide Pasal 28D ayat (1) UUD 1945). Kesemua hal ini merupakan hak-hak konstitusionalnya yang telah dilanggar oleh ketentuan dalam UU Perkawinan No. 1/1974 tadi. Dia percaya bahwa pernikahannya dengan Moerdiono adalah sah menurut hukum negara karena pernikahannya tersebut dilakukan sesuai dengan hukum agama (Syariat) (vide Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan No. 1/1974). Oleh karena itu, Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan No. 1/1974 seharusnya tidak berlaku untuk kasus ini.

Untuk mendukung argumennya, Machica mendatangkan seorang saksi ahli hukum Islam yang memberikan kesaksian bahwa tidak ada keharusan untuk mencatatkan pernikahan dalam yurisprudensi hukum Islam (fikih). Seorang warga negara, akan tetapi, diwajibkan oleh al-Qur'an dan Hadis untuk mematuhi pemerintah dan hukum/peraturannya. Karena ketentuan pencatatan perkawinan dan status hukum anak yang lahir di luar pernikahan mempunyai kualitas menjadi *siyasah syar'iyah*, sang saksi ahli menyarankan Mahkamah Konstitusi untuk menimbang mana yang mendatangkan dampak negatif (*madharat*) yang lebih sedikit: mempertahankan atau menghapus kedua ketentuan ini dari UU Perkawinan. Melakukan pertimbangan hukum seperti ini sesuai dengan kaidah penafsiran hukum dalam hukum Islam.<sup>38</sup>

Mahkamah Konstitusi kemudian memutuskan sebagian dari permohonan Machica tahun 2012, dengan menyatakan bahwa Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan No. 1/1974 adalah inkonstitusional dan tidak mempunyai hukum mengikat dengan syarat. Maksudnya, ketiadaan ikatan pernikahan yang sah dimaknai sebagai faktor untuk menghilangkan hubungan perdata anak yang lahir dari hubungan tersebut dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmupengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya. Oleh karena itu, Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan No. 1/1974 harus dibaca sebagai berikut:

*“Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmupengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya”<sup>39</sup>*

<sup>38</sup> Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU-VIII/2010, h. 12-14.

<sup>39</sup> Ibid, h. 35-36.

Menurut Mahkamah Konstitusi, seorang perempuan tidak akan bisa hamil tanpa seorang laki-laki yang menyumbang spermanya. Oleh karena itu, tidak adil jika hukum mengatakan hubungan hukum anak yang lahir di luar pernikahan adalah hanya dengan ibunya karena ini berarti hukum telah melepaskan laki-laki yang spermanya telah menyebabkan kehamilan perempuan tadi dari segala bentuk tanggung jawab hukum terhadap anaknya. Untuk itu hukum harus memberikan perlindungan hukum kepada setiap anak, terlepas dari status pernikahan orang tuanya, sepanjang bisa dibuktikan melalui ilmu pengetahuan dan teknologi bahwa laki-laki tersebut adalah ayah biologisnya. Terkait dengan ketentuan pencatatan perkawinan, Mahkamah Konstitusi memutuskan permohonan Machica sebagai tidak berdasar. Pencatatan perkawinan tidak menentukan keabsahan sebuah pernikahan; yang menentukan keabsahannya adalah terpenuhinya ketentuan-ketentuan perkawinan yang disyaratkan oleh hukum agama pada waktu pernikahan tersebut dilangsungkan. Pencatatan perkawinan sebatas menjadi kewajiban administratif yang dibebankan oleh undang-undang.<sup>40</sup>

Pada isu norma hukum mana yang harus dirujuk dalam kasus ini, Mahkamah Konstitusi telah memberikan tanggapan yang berbeda. Terkait isu keabsahan pernikahan, Mahkamah Konstitusi mengakui otoritas yurisprudensi hukum Islam klasik (fikih) dalam menentukan keabsahan perkawinan yang dilakukan oleh orang Islam. Pada isu anak yang lahir di luar pernikahan, Mahkamah Konstitusi lebih memberikan prioritas kepada norma konstitusi untuk dipatuhi. Mahkamah Konstitusi tidak membedakan dalam putusannya antara anak yang lahir dalam sebuah pernikahan yang tidak dicatatkan tapi sah secara hukum agama, dan anak yang lahir di luar pernikahan. Sebagaimana kesaksian yang diberikan saksi ahli, yurisprudensi hukum Islam klasik (fikih) telah menetapkan hubungan hukum anak yang lahir di luar pernikahan hanya pada ibunya.

Semua putusan Mahkamah Konstitusi adalah keputusan final. Kenyataan ini menjadikan legislasi hukum keluarga Indonesia di masa depan tidak boleh memuat ketentuan yang membatasi hubungan hukum anak yang lahir di luar pernikahan dengan ayah biologisnya. Melihat besarnya dampak putusan ini terhadap asas hukum keluarga Islam di Indonesia, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia

<sup>40</sup> Ibid, h. 33-34.

kemudian mengeluarkan fatwa untuk menanggapi putusan tersebut. Materi fatwa ini tidaklah baru karena isinya mengulang pendapat Imam mazhab hukum Islam dan/atau fatwa sebelumnya terkait statu hukum anak yang lahir di luar pernikahan. Menurut mereka, hubungan keturunan anak tersebut, kewarisan dan nafkahnya hanya dengan ibu dan keluarga ibunya. Akan tetapi, fatwa ini memberikan mandat kepada negara untuk menerapkan hukuman *ta'zir* kepada laki-laki yang telah menyebabkan kelahiran anak tersebut, seperti menghukumnya untuk menyediakan nafkah atau membuat wasiat harta untuk anak tersebut. Hal baru dari fatwa ini adalah ketika MUI merekomendasikan kepada pemerintah untuk menyusun draft hukum yang mengatur perzinahan dan perselingkuhan sebagai sebuah kejahatan umum yang diancam dengan hukuman yang berat. Hukum pidana yang berlaku saat ini di Indonesia hanya memperlakukan perzinahan sebagai sebuah delik aduan. Rekomendasi ini dibuat untuk menjerakan pelaku dan mencegah masyarakat untuk tidak melakukan perzinahan dan perselingkuhan.<sup>41</sup> Melalui fatwa ini, MUI juga menyatakan dirinya sebagai penjaga hukum Islam yang harus dimintai pendapatnya oleh pemerintah terkait hukum Islam di Indonesia.

## KESIMPULAN

Keberadaan Mahkamah Konstitusi sebagai *negative legislator* telah memberikan ukuran yang lebih definitif terhadap perdebatan klasik status hukum Islam di Indonesia dan juga keabsahan penafsiran hukum Islam yang mana berlaku di Indonesia. Sebelumnya, perdebatan ini semata-mata berada pada tataran wacana akademis tanpa putusan yang mengikat sebagai akibat ketiadaan otoritas *judicial review* di Indonesia. Setelah berdirinya Mahkamah Konstitusi tahun 2003, perdebatan ini bisa diselesaikan melalui proses peradilan.

Konstitusi Indonesia tidak menyebutkan syariah sebagai sumber legislasi nasional yang harus dipatuhi, dan para hakim Mahkamah Konstitusi tidak secara tradisional dididik untuk melaksanakan ijtihad. Akibatnya, metode hibrida telah diadopsi oleh Mahkamah Konstitusi untuk mengakomodasi otoritas sumber tekstual hukum Islam di Indonesia yang berbilang. Putusan Mahkamah Konstitusi, karenanya, berisi instrumen hukum Islam dan non-Islam, yang merefleksikan penghormatan para hakim terhadap norma hukum Islam dan transformasi prinsip-prinsip Syariah dalam kerangka penegakan HAM. Dalam prosesnya, Mahkamah

<sup>41</sup> Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 11 of 2012 tentang Status Anak yang Lahir Di luar Pernikahan dan Perlakuan Terhadapnya.

Konstitusi menyatakan dirinya tidak terikat oleh para pelaku hukum Islam dan pendapat mereka tentang penafsiran hukum Islam mana yang abash. Hal ini disebabkan Mahkamah Konstitusi menetapkan dirinya memiliki kuasa untuk menafsirkan dan membatasi hukum Islam yang dalam pandangannya sesuai dengan agenda negara (seperti penegakan HAM). Meskipun begitu, Mahkamah Konstitusi masih menggunakan konsep dan prinsip hukum dalam hukum Islam untuk membenarkan putusnya masih berada dalam batasan Islam. Oleh karena itu, putusan Mahkamah Konstitusi masuk ke dalam ruang lingkup *siyasah syar'iyah*, paling kurang berdasarkan konsep modern *siyasah syar'iyah* yang dikembangkan oleh Abd al-Razzaq al-Sanhuri, dan penafsiran Mahkamah Konstitusi terhadap norma hukum Islam mana yang berlaku di Indonesia bisa dijustifikasi berdasarkan konsep *siyasah syar'iyah* juga.

Satu pertanyaan tersisa dari kesimpulan ini terutama terkait dengan efektivitas putusan Mahkamah Konstitusi sebagai penafsiran yang absah terhadap norma hukum Islam mana yang berlaku di Indonesia. Pertanyaan ini menjadi penting ketika putusan Mahkamah Konstitusi adalah final dan tidak bisa ditarik kembali, sedangkan ulama di Indonesia tetap dengan agendanya yaitu mendorong pemahaman *siyasah syar'iyah* tradisional (otoritas fikih klasik sebagai referensi abadi dalam menyelesaikan persoalan hukum kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam di Indonesia). penelitian empiris lanjutan, karenanya, perlu dilakukan untuk mengetahui apakah putusan Mahkamah Konstitusi mampu untuk menyelesaikan persoalan ketidakpastian hukum yang disebabkan oleh yurisprudensi hukum Islam (*fikih*) dan hukum Islam versi negara, terutama untuk isu-isu perennial seperti perkawinan poligami, pencatatan perkawinan, perkawinan di bawah umur, dan implementasi hukum pidana Islam dalam sistem hukum nasional.

## DAFTAR ISI

Al-Ghazali, 1937, *al-Mustasfa*, Cairo: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra.

Asy-Syatibi, t.t., *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.

Butt, Simon and Tim Lindsey, 2012, *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, Oxford and Portland: Hart Publishing.

- Butt, Simon, 2010, "Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia," *Pacific Rim Law and Policy Journal*, vol. 19, no. 2.
- Hallaq, Wael B. 2009, *Sharia: Theory, Practice, Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hosen, Nadirsyah, 2005, "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate," *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 36, No. 3.
- Huis, Stijn Cornelis van and Theresia Dyah Wirastrri, 2012, "Muslim Marriage Registration in Indonesia: Revised Marriage Registration Laws Cannot Overcome Compliance Flaws," *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 13, No. 1, Article 5.
- Katz, June S. and Ronald S. Katz, 1975, "The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia's Political, Cultural, and Legal Systems," *American Journal of Comparative Law*, Vol. 23, No. 4.
- Lombardi, Clark B., 2006, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*, Leiden; Boston: Brill.
- Lombardi, Clark B., 2013, "Constitutional Provisions Making Sharia 'A' or 'The' Chief Source of Legislation: Where did They Come from? What do They Mean? Do They Matter?," *American University International Law Review*, vol. 28, no. 3.
- Cammack, Mark, 1999, "Islam, Nationalism, and the State in Suharto's Indonesia," *Wisconsin International Law Journal*, vol. 17.
- Wahid, Marzuki, 2010, "Reformation of Islamic Law in Post-New Order Indonesia: A Legal and Political Study of the Counter Legal Draft of the Islamic Law Compilation," in *Islam in Contention: Rethinking Islam and the State in Indonesia*, Ota Atsushi et al. eds., Jakarta; Kyoto; Taiwan: Wahid Institute-CSEAS-CAPAS.