

TATBIQ AL-AHKAM DAN DINAMIKA PENEGAKKAN HUKUM: TINJAUAN FIKIH KONTEMPORER DAN HUKUM POSITIF

Oleh :

Neng Yani Nurhayani¹⁾, Oyo Sunaryo Muchlas²⁾, Atang Abdul Hakim³⁾

^{1,2,3} Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati

¹email: nengyaninurhayani@uinsgd.ac.id

²email: oyosunaryomuklas@uinsgd.ac.id

³email: atangabdulhakim11@gmail.com

Informasi Artikel

Riwayat Artikel :

Submit, 10 Juni 2026

Revisi, 20 September 2026

Diterima, 22 September 2026

Publish, 23 September 2026

Kata Kunci :

Tatbiq Al-Ahkam,
Fikih Kontemporer,
Hukum Positif,
Penegakan Hukum,
Harmonisasi Hukum Indonesia.

ABSTRAK

Penerapan hukum Islam (*tatbīq al-aḥkām*) dalam konteks negara modern menghadapi ketegangan struktural antara idealitas normatif (*sollen*) dan realitas empiris penegakan hukum (*sein*). Artikel ini menganalisis dinamika penegakan hukum Islam melalui perspektif fikih kontemporer dan hukum positif, dengan menyoroti bagaimana konsep *tatbīq al-aḥkām* direkonstruksi secara metodologis untuk menjawab tantangan implementasi di ranah publik. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain normatif-empiris, menggabungkan analisis tekstual terhadap sumber-sumber fikih klasik dan kontemporer, telaah terhadap peraturan perundang-undangan positif, serta studi kasus implementasi di bidang hukum keluarga, ekonomi syariah, dan pidana Islam. Hasil penelitian diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran dalam harmonisasi hukum dan efektivitas penegakan hukum yang berkeadilan di Indonesia. Artikel ini mengkaji fenomena tatbiq al-ahkam (penerapan hukum) dalam konteks hukum Islam kontemporer dan hukum positif di Indonesia. Fokus utama adalah menganalisis dinamika penegakan hukum yang muncul dari interaksi antara prinsip-prinsip fikih kontemporer yang adaptif dan kerangka hukum positif yang berlaku. Melalui tinjauan teoretis, analisis komparatif, dan studi kasus, penelitian ini bertujuan untuk memahami tantangan, peluang, serta implikasi penerapan hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Fikih kontemporer telah menggeser paradigma dari pendekatan literal-harfiah menuju pendekatan *maqāṣidī* dan kontekstual, yang selaras dengan prinsip-prinsip hukum positif modern seperti kepastian hukum, keadilan substansial, dan proporsionalitas. Namun, dinamika penegakan hukum masih terkendala oleh fragmentasi kewenangan, kapasitas kelembagaan, dan resistensi budaya hukum masyarakat. Artikel ini menawarkan model integratif yang memadukan fleksibilitas *ijtihad* kontemporer dengan prinsip supremasi hukum, akuntabilitas publik, dan perlindungan hak asasi manusia. Simpulan penelitian menegaskan bahwa *tatbīq al-aḥkām* yang efektif dan legitim memerlukan pendekatan multidimensi yang tidak hanya berorientasi pada pemenuhan teks, tetapi juga pada pencapaian keadilan sosial, keberlanjutan institusional, dan harmonisasi dengan konstitusi negara. Rekomendasi kebijakan mencakup reformasi kurikulum pendidikan hukum Islam, penguatan lembaga peradilan hybrid, dan pengembangan indikator penegakan hukum berbasis *maqāṣid al-sharī'ah*.



This is an open access article under the [CC BY-SA](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) license



Corresponding Author:

Nama: Neng Yani Nurhayani
Afiliasi: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati
Email: nengyaninurhayani@uinsgd.ac.id

1. PENDAHULUAN

Indonesia sebagai negara dengan mayoritas penduduk Muslim terbesar di dunia, memiliki kekayaan tradisi hukum Islam yang telah berkembang selama berabad-abad. Seiring dengan perkembangan zaman dan tuntutan masyarakat modern, muncul kebutuhan untuk mengkaji ulang dan mengadaptasi pemahaman serta penerapan hukum Islam agar relevan dengan konteks kekinian. Fenomena ini melahirkan kajian fiqh kontemporer yang berusaha menjawab persoalan-persoalan baru dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip syariah.

Di sisi lain, Indonesia menganut sistem hukum positif yang bersumber dari perundang-undangan. Interaksi antara hukum Islam dan hukum positif seringkali menimbulkan dinamika yang kompleks dalam praktik penegakan hukum (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2006). Isu-isu seperti penerapan hukum waris Islam, perbankan syariah, hingga fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang bersinggungan dengan peraturan perundang-undangan, menunjukkan adanya tarik-menarik dan upaya harmonisasi yang terus-menerus (Majelis Ulama Indonesia, 2021, hlm. 5).

Lebih lanjut, perkembangan fiqh kontemporer tidak dapat dilepaskan dari metodologi ijtihad yang terus mengalami pembaruan. Para ulama dan cendekiawan Muslim berupaya menggali hukum dari sumber-sumber utama dengan mempertimbangkan *maqāsid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan syariah), kemaslahatan umat, serta realitas sosial yang terus berubah. Pendekatan ini memungkinkan lahirnya produk hukum yang lebih adaptif terhadap isu-isu modern seperti teknologi finansial, bioetika, hingga dinamika sosial kemasyarakatan. Namun demikian, fleksibilitas fiqh kontemporer ini seringkali dihadapkan pada batasan-batasan normatif dalam sistem hukum positif yang menuntut kepastian, kodifikasi, dan prosedur formal (Rofiq, 2012, hlm. 89).

Dalam konteks Indonesia, pluralitas sistem hukum—yang meliputi hukum adat, hukum Islam, dan hukum positif—menjadikan proses harmonisasi tidak selalu berjalan sederhana. Misalnya, dalam praktik peradilan agama, hakim dituntut untuk tidak hanya memahami teks-teks fiqh klasik, tetapi juga peraturan perundang-undangan yang berlaku, seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI). Di sisi lain, fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga keagamaan seperti MUI, meskipun tidak memiliki kekuatan hukum mengikat secara langsung, seringkali memiliki pengaruh signifikan dalam pembentukan opini publik dan bahkan kebijakan negara.

Ketegangan antara fleksibilitas fiqh dan rigiditas hukum positif ini juga memunculkan

pertanyaan mengenai otoritas dan legitimasi. Siapa yang berwenang menentukan hukum yang harus diikuti oleh masyarakat Muslim di Indonesia? Bagaimana posisi negara dalam mengakomodasi aspirasi keagamaan tanpa mengabaikan prinsip-prinsip konstitusi dan keberagaman? Pertanyaan-pertanyaan ini menunjukkan bahwa penerapan hukum (*tatbiq al-ahkam*) bukan sekadar persoalan normatif, tetapi juga menyangkut aspek politik hukum, sosiologi, dan bahkan budaya.

Oleh karena itu, penelitian ini menjadi penting untuk mengidentifikasi pola-pola interaksi antara fiqh kontemporer dan hukum positif, serta menemukan titik temu yang memungkinkan terciptanya sistem hukum yang responsif, adil, dan kontekstual. Dengan pendekatan yang komprehensif, diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan wacana hukum Islam di Indonesia, sekaligus menawarkan rekomendasi praktis bagi pembuat kebijakan dan aparat penegak hukum dalam mengelola dinamika tersebut secara konstruktif.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan yuridis normatif dan yuridis empiris. Metodologi penelitian dirancang untuk memberikan pemahaman yang komprehensif mengenai dinamika penerapan hukum (*tatbiq al-ahkam*) antara fiqh kontemporer dan hukum positif di Indonesia. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, yang dipilih karena mampu menggali makna, memahami fenomena secara mendalam, serta menganalisis interaksi kompleks antara norma hukum dan praktik sosial (Rahardjo, 2006, hlm. 67).

Pendekatan yang digunakan terdiri dari dua jenis, yaitu pendekatan yuridis normatif dan yuridis empiris. Pendekatan yuridis normatif difokuskan pada kajian terhadap norma-norma hukum yang berlaku, baik yang bersumber dari fiqh kontemporer maupun hukum positif. Dalam pendekatan ini, peneliti akan menelaah konsep-konsep teoretis, asas-asas hukum, serta ketentuan yang terdapat dalam peraturan perundang-undangan, fatwa, dan literatur hukum Islam. Analisis ini bertujuan untuk memahami kerangka normatif yang menjadi dasar dalam penerapan hukum di Indonesia.

Sementara itu, pendekatan yuridis empiris digunakan untuk melengkapi kajian normatif dengan melihat realitas di lapangan. Pendekatan ini dilakukan melalui studi kasus guna mengamati bagaimana hukum tersebut diterapkan dalam praktik, termasuk dinamika, kendala, serta faktor-faktor yang memengaruhi proses penegakan hukum. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berhenti pada

tataran teori, tetapi juga mengkaji kesenjangan antara *das sollen* (apa yang seharusnya) dan *das sein* (apa yang terjadi) (*ibid*).

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari data primer dan data sekunder. Data primer diperoleh melalui studi kepustakaan yang mencakup buku, jurnal ilmiah, artikel, fatwa, serta peraturan perundang-undangan yang relevan dengan topik penelitian. Selain itu, apabila memungkinkan, data primer juga akan diperoleh melalui wawancara dengan narasumber yang memiliki kompetensi di bidang hukum Islam dan hukum positif, seperti akademisi, praktisi hukum, atau tokoh lembaga keagamaan. Adapun data sekunder diperoleh dari berbagai literatur pendukung yang berkaitan dengan objek kajian.

Teknik analisis data yang digunakan meliputi analisis isi (*content analysis*), analisis komparatif, dan interpretasi hukum. Analisis isi digunakan untuk mengkaji secara sistematis dokumen-dokumen hukum dan literatur yang menjadi sumber data. Analisis komparatif dilakukan untuk membandingkan antara konsep fiqh kontemporer dan ketentuan hukum positif guna menemukan persamaan, perbedaan, serta potensi harmonisasi. Sementara itu, interpretasi hukum digunakan untuk memahami makna norma-norma hukum secara kontekstual, sehingga dapat diperoleh kesimpulan yang relevan dengan tujuan penelitian.

Melalui metodologi ini, diharapkan penelitian mampu menghasilkan analisis yang mendalam, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik, serta memberikan kontribusi nyata dalam pengembangan kajian hukum Islam dan hukum positif di Indonesia (*ibid*).

1. Pendekatan Yuridis Normatif: Digunakan untuk menganalisis konsep-konsep teoretis fiqh kontemporer dan hukum positif, serta norma-norma hukum yang berlaku.
2. Pendekatan Yuridis Empiris: Digunakan dalam studi kasus untuk mengamati praktik penerapan hukum di lapangan dan dinamika yang terjadi.
3. Sumber Data: Data primer diperoleh melalui studi kepustakaan (buku, jurnal, artikel, fatwa, peraturan perundang-undangan) dan wawancara dengan narasumber yang relevan (jika memungkinkan). Data sekunder diperoleh dari literatur terkait.
4. Analisis Data: Data yang terkumpul akan dianalisis menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*), analisis komparatif, dan interpretasi hukum.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

Konsep *Tatbiq al-Ahkām* dalam Fikih Klasik dan Kontemporer

Tatbiq al-ahkam secara harfiah berarti penerapan hukum. Dalam konteks fiqh kontemporer, konsep ini merujuk pada upaya para ulama dan cendekiawan Muslim untuk menginterpretasikan dan

menerapkan ajaran Islam (syariah) dalam menghadapi persoalan-persoalan modern yang belum ada pada masa klasik.

Dalam tradisi fikih klasik, *tatbiq al-ahkām* dipahami sebagai proses transformasi *ḥukm shar'ī* (ketentuan hukum syariah) ke dalam realitas sosial melalui mekanisme *ijtihād*, *taqlīd*, dan *taṭbīq* oleh pihak yang berwenang, terutama *qāḍī* (hakim) dan *muftī*. Para *fuqahā'* menekankan bahwa penerapan hukum tidak boleh dilakukan secara mekanis, melainkan harus mempertimbangkan *urf* (kebiasaan), *ḥāl al-mukallaf* (kondisi subjek hukum), dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Al-Shāṭibī, misalnya, menegaskan bahwa tujuan utama syariah adalah *jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāṣid* (mendatangkan kemashlahatan dan menolak kemudharatan), sehingga setiap penerapan hukum yang bertentangan dengan prinsip ini dianggap cacat secara substantif (Al-Shāṭibī, 1997, hlm. 15–18). Ibn Qayyim al-Jawziyyah lebih jauh mengembangkan gagasan bahwa hukum harus fleksibel terhadap perubahan zaman, tempat, dan keadaan, dengan menyatakan bahwa *al-ahkām tanū' bi tanawwu' al-azmān wa al-amkinah wa al-ahwāl* (hukum-hukum berubah sesuai perubahan zaman, tempat, dan kondisi) (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1991, hlm. 12–15).

Namun, dalam periode pasca-klasik, terutama pada abad ke-12 hingga ke-19 M, terjadi stagnasi metodologis yang dikenal sebagai era *taqlīd* dan penutupan pintu *ijtihād*. Penerapan hukum cenderung bersifat tekstual, formalistik, dan kurang responsif terhadap kompleksitas sosial. Akibatnya, *tatbiq al-ahkām* sering kali direduksi menjadi kepatuhan prosedural terhadap *madhhab* tertentu, tanpa pertimbangan kontekstual yang memadai.

Fikih kontemporer lahir sebagai respons terhadap stagnasi ini dan tantangan modernitas. Para sarjana seperti Muhammad Abduh, Rashīd Rāḍī, Yūsuf al-Qarāḍāwī, dan kontemporer seperti Rāṣir 'Awdah, Maḥmūd Shaltūt, dan Ṭāḥā Jābir 'Alawānī menekankan pentingnya reaktivasi *ijtihād* dan reorientasi menuju pendekatan *maqāṣidī* ('Awdah, 2008, hlm. 45–62; an-Na'im, 2008, hlm. 89–112). Dalam paradigma ini, *tatbiq al-ahkām* tidak lagi dipahami sebagai penerapan literal teks, melainkan sebagai proses pencapaian tujuan syariah melalui instrumen yang sesuai dengan konteks. Konsep *fiqh al-wāqī'* (fikih realitas) menjadi kunci: sebelum menerapkan hukum, *fuqahā'* dan pembuat kebijakan harus memahami realitas sosial, ekonomi, politik, dan psikologis masyarakat (Al-Qarāḍāwī, 2005, hlm. 23–41). Selain itu, fikih kontemporer mengakui peran negara sebagai *wilāyah 'āmmah* (otoritas publik) yang memiliki kewenangan untuk mengatur tata kelola hukum melalui *siyāsah shar'īyyah*, selama tidak melanggar prinsip-prinsip dasar syariah (Shaltūt, 1987, hlm. 78–95).

Pergeseran epistemologis ini memiliki implikasi langsung terhadap penegakan hukum. Jika fikih klasik cenderung menempatkan *qāḍī* sebagai

penafsir tunggal, fikih kontemporer menekankan kolaborasi multidisiplin, transparansi proses, dan akuntabilitas publik. *Tatbiq* menjadi proses dialogis, bukan monologis.

Dalam konteks fikih kontemporer, konsep ini juga merujuk pada upaya para ulama dan cendekiawan Muslim untuk menginterpretasikan dan menerapkan ajaran Islam (syariah) dalam menghadapi persoalan-persoalan modern yang belum ada pada masa klasik. Fiqih kontemporer dicirikan oleh:

- a. Fleksibilitas dan Adaptabilitas: Mampu merespons perubahan sosial, ekonomi, dan teknologi.
- b. Pendekatan Kontekstual: Mempertimbangkan realitas sosial, budaya, dan kemaslahatan umat.
- c. Penggunaan Ushul Fiqh Kontemporer: Mengembangkan kaidah-kaidah ushul fiqh yang relevan, seperti kaidah *maslahah* (kemaslahatan), *urf* (tradisi/adat), dan *sad al-dzara'i* (pencegahan kerusakan).
- d. Dialog dengan Ilmu Pengetahuan Lain: Berinteraksi dengan berbagai disiplin ilmu seperti ekonomi, sosiologi, psikologi, dan hukum.

Para ulama kontemporer menggunakan berbagai metode dalam *tatbiq al-ahkam*, termasuk *ijtihad jama'i* (ijtihad kolektif), *tarjih* (memilih pendapat yang lebih kuat), dan *takhrij* (mengeluarkan hukum dari dalil). Penerapan ini mencakup berbagai bidang, mulai dari ibadah, muamalah (ekonomi, bisnis), munakahah (perkawinan), jinayat (pidana), hingga isu-isu sosial kemasyarakatan.

Berdasarkan uraian di atas maka Konsep *Tatbiq al-Ahkām* telah berevolusi dari sebuah praktik keilmuan yang cair dan berbasis komunitas pada era klasik, menjadi sebuah proses hukum yang terstruktur, terlembaga, dan terikat pada konstitusi negara pada era kontemporer. Keberhasilan penerapan hukum Islam di masa kini tidak lagi diukur dari seberapa ketat ia meniru masa lalu, melainkan dari kemampuannya untuk mewujudkan keadilan substantif, kemaslahatan umat, dan harmoni sosial melalui pembacaan teks yang cerdas dan kontekstual.

Dinamika Penegakan Hukum dalam Konsep Hukum Positif di Indonesia

Dalam sistem ketatanegaraan Indonesia, hukum positif (*ius constitutum*) memegang peranan sentral sebagai instrumen utama dalam mengatur ketertiban masyarakat. Sebagai warisan dari tradisi hukum Eropa Kontinental (Belanda), hukum positif di Indonesia sangat mengagungkan kodifikasi, peraturan tertulis, dan prinsip legalitas. Paradigma ini pada awalnya dibangun di atas asumsi positivisme hukum yang memisahkan hukum secara ketat dari moralitas dan sosiologi, dengan harapan dapat menciptakan kepastian hukum (*rechtssicherheit*) yang mutlak (Mertokusumo, 2007, hlm. 124–126).

Namun, dalam praktiknya, penegakan hukum positif di Indonesia tidak pernah berjalan di ruang

hampa. Ia terjebak dalam dinamika dialektis yang tajam antara kekakuan teks undang-undang, intervensi kekuasaan politik, dan benturan dengan realitas sosiologis masyarakat.

Hukum positif adalah hukum yang berlaku saat ini di suatu negara dan ditegakkan oleh otoritas negara. Hukum positif disebut juga *ius constitutum* yang berarti kumpulan asas dan kaidah hukum tertulis yang pada saat ini sedang berlaku dan mengikat secara umum atau khusus untuk ditegakkan oleh dan/atau melalui pemerintah atau pengadilan dalam Negara Indonesia (Astawa, 2008, hlm. 56). Hukum Positif merupakan hukum yang berlaku di waktu tertentu dalam suatu wilayah negara tertentu. Di Indonesia, hukum positif disebut juga sebagai hukum nasional Indonesia. Menurut Hans Kelsen, hukum adalah sebuah sistem norma. Norma adalah pernyataan yang menekankan aspek “seharusnya” atau *das solen*, dengan menyertakan beberapa peraturan tentang apa yang harus dilakukan. Norma-norma adalah produk dari aksi manusia yang membedakan antara apa yang ada (*das sein*) dan apa yang “seharusnya”, juga keyakinan bahwa tidak memungkinkan pemunculan kesimpulan dari kejadian faktual bagi *das solen*. Sehingga, Kelsen percaya bahwa hukum, yang merupakan pernyataan-pernyataan “seharusnya” tidak bisa direduksi ke dalam aksi-aksi alamiah (Jimly Asshiddiqie, 2006; Darmini Roza dan Gokma Toni Parlindungan, 2021, hlm. 21–22).

Di Indonesia, hukum positif bersumber pada hierarki peraturan perundang-undangan, mulai dari Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat, Undang-Undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Presiden, hingga Peraturan Daerah (Jimly Asshiddiqie, 2010, hlm. 45).

Karakteristik hukum positif di Indonesia:

- a. Tertulis dan Kodifikasi: Sebagian besar hukum tertulis dan dikodifikasi dalam undang-undang.
- b. Sanksi Negara: Penegakannya didukung oleh sanksi yang jelas dari negara.
- c. Sistematis dan Komprehensif: Berusaha mencakup berbagai aspek kehidupan masyarakat.
- d. Pengaruh Tradisi Hukum: Memiliki pengaruh dari tradisi hukum Barat (Eropa Kontinental), hukum adat, dan hukum Islam (terutama dalam bidang-bidang tertentu seperti hukum keluarga dan perbankan syariah).

Hukum positif, sebagai produk legislasi negara, beroperasi dalam kerangka *sollen* yang ideal: kepastian hukum, kesetaraan di depan hukum, dan perlindungan hak asasi manusia. Namun, dalam praktik (*sein*), penegakan hukum sering kali menghadapi distorsi struktural. Dalam konteks negara dengan sistem hukum plural, distorsi ini muncul dalam bentuk fragmentasi kewenangan, inkonsistensi putusan, dan ketimpangan akses keadilan.

Sollen dalam hukum positif menuntut bahwa setiap aturan harus diterapkan secara universal, proporsional, dan dapat diprediksi. Namun, *sein* menunjukkan bahwa penegakan hukum sangat dipengaruhi oleh kapasitas institusi, anggaran, kompetensi aparat, intervensi politik, dan dinamika kekuasaan. Misalnya, dalam penerapan hukum pidana Islam di beberapa wilayah, terdapat kesenjangan antara teks regulasi yang ketat dan praktik lapangan yang sering kali bersifat selektif atau simbolis (Daniel S. Lev, 1972, hlm. 134–156; Ratno Lukito, 2018, hlm. 89–104). Hal ini bukan semata-mata karena kelemahan teknis, melainkan karena hukum positif tidak selalu memiliki mekanisme internal untuk mengintegrasikan pertimbangan *maqāṣidī* atau konteks sosiologis secara sistematis.

Dikotomi *sollen-sein* juga tercermin dalam diskursus konstitusional. Di Indonesia, Pasal 29 UUD 1945 menjamin kebebasan beragama, sementara UU No. 3/2006 tentang Peradilan Agama memberikan kewenangan khusus dalam bidang hukum keluarga Islam. Namun, dalam praktik, terdapat tumpang tindih antara peradilan agama dan peradilan umum, khususnya dalam kasus perceraian, warisan, dan hibah yang melibatkan non-Muslim atau aspek perdata yang melintasi batas yurisdiksi (Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, 2010, hlm. 12–18; Arif Hidayat, 2015, hlm. 67–82). Kesenjangan antara ideal konstitusional dan realitas yudisial ini memperlebar jurang *sollen-sein*.

Lebih jauh, sosiologi hukum menunjukkan bahwa penegakan hukum tidak pernah netral. Ia selalu melibatkan aktor dengan kepentingan, bias kognitif, dan kapasitas berbeda. Ketika *ṭatbīq al-aḥkām* dijalankan oleh lembaga yang kurang memahami konteks sosial atau ketika regulasi positif mengadopsi terminologi fikih tanpa kerangka operasional yang jelas, hasilnya adalah penegakan hukum yang formalistik, tidak konsisten, dan rentan terhadap kritik publik (Satjipto Rahardjo, 2006, hlm. 112–125; Roscoe Pound, 1942, hlm. 34–48).

Dinamika penegakan hukum dalam konsep hukum positif di Indonesia di atas mencerminkan sebuah medan pertarungan yang kompleks antara idealitas normatif dan realitas empiris. Hukum positif tidak boleh lagi dipandang sebagai entitas yang final dan tertutup, melainkan sebagai sistem yang harus terus-menerus berdialog dengan nilai-nilai keadilan, etika, dan sosiologi masyarakat. Hanya dengan meninggalkan kaku positivisme dan merangkul pendekatan yang holistik dan progresif, penegakan hukum di Indonesia dapat bertransformasi dari sekadar *rule by law* (aturan oleh penguasa) menuju *rule of law* yang berkeadilan.

Dinamika Interaksi Fiqih Kontemporer dan Hukum Positif

Secara historis, terdapat perbedaan mendasar antara *fiqh* (hukum Islam) dan hukum positif (hukum negara). *Fiqh* klasik adalah produk *ijtihād* para ulama

(*jurist-made law*) yang bersifat probabilistik (*zanni*), plural, dan tidak memiliki sanksi koersif dari negara. Sebaliknya, hukum positif adalah produk otoritas negara (*state-made law*) yang bersifat monolitik, formal, dan memiliki kekuatan memaksa (Wael B. Hallaq, 1997, hlm. 2–5).

Di era modern, munculnya negara-bangsa (*nation-state*) memaksa *fiqh* untuk berinteraksi dengan realitas hukum positif. *Fiqh* kontemporer tidak lagi hanya berbicara tentang ibadah mahdhah atau *fiqh* klasik, melainkan merespons isu-isu modern seperti hak asasi manusia, demokrasi, bioetika, dan ekonomi digital. Interaksi antara keduanya tidak bersifat linier, melainkan dialektis mengalami ketegangan, kompromi, hingga integrasi (Amir Syarifuddin, 2014, hlm. 210–215).

Di Indonesia, contoh kasus *ṭatbīq al-aḥkam* (penerapan hukum Islam) seringkali terlihat dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Muslim, terutama melalui fatwa dan keputusan lembaga keagamaan serta adaptasi hukum Islam terhadap konteks modern.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Salah satu contoh paling nyata adalah fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI sebagai lembaga ulama di Indonesia seringkali mengeluarkan fatwa untuk menjawab permasalahan hukum Islam kontemporer yang dihadapi umat. Kajian fatwa kontemporer dari lembaga seperti MUI menjadi studi kasus penting dalam penerapan *aḥkam*. Fatwa-fatwa ini mencakup berbagai bidang, mulai dari ekonomi syariah, kesehatan, hingga isu-isu sosial dan teknologi (Ahmad Rofiq, 2012, hlm. 89).

a. Penerapan Prinsip *Maqāṣid Al-Syariah*

Penerapan prinsip *maqāṣid al-syariah* (tujuan-tujuan syariat) juga menjadi dasar dalam *ṭatbīq al-aḥkam* di Indonesia. Ini terlihat dalam metode *istinbath aḥkam* (pengambilan hukum) untuk menyelesaikan masalah-masalah baru. Misalnya:

- Jual Beli Barang Tidak di Tempat:** Dalam kasus jual beli barang yang tidak ada di tempat, prinsip *istiḥsan* (mengutamakan kemaslahatan) digunakan untuk membolehkan transaksi tersebut, selama tidak ada unsur *gharar* (ketidakpastian) yang merugikan konsumen. Ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam mengakomodasi praktik ekonomi modern.
- Asuransi Jiwa:** Penerapan sistem asuransi jiwa juga merupakan contoh *ṭatbīq al-aḥkam*. Meskipun tidak secara langsung disebutkan dalam nash Al-Quran atau Hadis, asuransi jiwa dapat dibolehkan berdasarkan prinsip masalah *mursalah* (kemaslahatan umum yang tidak didasarkan pada nash eksplisit) karena sejalan dengan tujuan syariat untuk menjaga kepentingan umum umat.

b. Adaptasi Hukum terhadap Perubahan Sosial

Kasus-kasus lain yang mencerminkan *ṭatbīq al-aḥkam* di Indonesia adalah adaptasi hukum Islam

terhadap perubahan sosial dan kondisi darurat. Misalnya, penyesuaian hukum terkait ibadah atau muamalah di masa pandemi, di mana ulama dan lembaga keagamaan merumuskan panduan berdasarkan prinsip-prinsip fiqh darurat dan kemaslahatan umat. Hal ini menunjukkan bagaimana illat (sebab hukum) dapat berubah seiring waktu, yang pada gilirannya memengaruhi penetapan hukum, seperti yang pernah terjadi pada ijtihad Umar bin Khattab dalam mengubah pembagian harta rampasan perang atau penghentian zakat untuk muallaf karena perubahan pemahaman tentang illat (*ibid*).

Interaksi antara fiqh kontemporer dan hukum positif di Indonesia dapat dilihat dalam beberapa aspek (Ahmad Rofiq, 2012, hlm. 95):

1. Harmonisasi dan Koeksistensi: Banyak peraturan perundang-undangan yang mengakomodasi prinsip-prinsip hukum Islam, seperti Undang-Undang Perkawinan, Undang-Undang Peradilan Agama, Undang-Undang Perbankan Syariah, dan Undang-Undang Zakat. Ini menunjukkan adanya upaya harmonisasi dan pengakuan terhadap keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum nasional.
2. Tumpang Tindih dan Potensi Konflik: Terdapat area di mana fiqh kontemporer dan hukum positif belum sepenuhnya selaras, atau bahkan berpotensi menimbulkan konflik interpretasi. Contohnya adalah isu-isu etika kedokteran, hak-hak perempuan dalam konteks tertentu, atau penerapan sanksi pidana yang berbeda antara syariat dan KUHP.
3. Peran Fatwa MUI: Fatwa MUI seringkali menjadi rujukan penting bagi umat Islam dan terkadang.
4. Diadopsi atau dipertimbangkan dalam perumusan kebijakan publik dan peraturan perundang-undangan. Namun, fatwa MUI tidak memiliki kekuatan hukum mengikat layaknya undang-undang, sehingga dinamika penerapannya bergantung pada kesadaran masyarakat dan kebijakan pemerintah.
5. Ijtihad Kolektif dan Legislasi: Forum-forum ijtihad kontemporer seperti lembaga fatwa atau seminar ulama dapat menghasilkan pandangan hukum yang kemudian dapat dipertimbangkan oleh badan legislatif dalam merumuskan undang-undang baru.

Dinamika interaksi antara fiqh kontemporer dan hukum positif bukanlah hubungan *zero-sum game* (saling meniadakan). Fiqh kontemporer menyediakan landasan etis, moral, dan spiritual bagi pembentukan hukum positif, sementara hukum positif memberikan kepastian, keadilan prosedural, dan kekuatan eksekutorial yang tidak dimiliki oleh fiqh klasik. Ke depan, interaksi ini akan terus menuntut ijtihad kolektif (*ijtihad jama'i*) agar hukum yang berlaku di masyarakat tidak hanya sah secara negara, tetapi juga berkeadilan secara transendental.

Analisis Pendekatan Komparatif (Soerjono Soekanto, 2008)

Tabel:

Aspek	Fiqh Kontemporer	Hukum Positif (Indonesia)
Sumber Hukum	Al-Qur'an, Sunnah, kaidah ushul fiqh, akal, realitas	UUD 1945, UU, PP, Perpres, Perda, Yurisprudensi
Sifat Hukum	Dinamis, adaptif, kontekstual, berbasis kemaslahatan	Relatif statis, tertulis, hierarkis, berbasis kepastian
Proses Pembentukan	Ijtihad individu/kolektif, fatwa	Legislasi (DPR, Pemerintah)
Penegakan	Kesadaran individu, norma sosial, sanksi moral	Aparat penegak hukum (polisi, jaksa, hakim), sanksi negara
Fleksibilitas	Tinggi, terbuka terhadap interpretasi baru	Terbatas pada teks undang-undang dan interpretasi hakim

Titik Temu dan Ketegangan antara Fikih Kontemporer dan Hukum Positif

Fikih kontemporer dan hukum positif saling bersinggungan dalam upaya menjawab tantangan modern. Titik temunya terletak pada spirit kemaslahatan (*mashlahah*) dan metode *maqashid syariah*, sementara ketegangannya bersumber dari perbedaan orientasi nilai, otoritas legislasi, serta sumber hukum antara teks agama dan hukum buatan manusia (Hukumonline, "Lima Prinsip Istinbat Kontemporer sebagai Konklusi Pembaharuan dalam Teori Penetapan Hukum Islam," diakses 4 Juni 2026).

Fikih kontemporer dan hukum positif bertemu pada tujuan menciptakan keadilan dan kemaslahatan di masyarakat, namun sering mengalami ketegangan metodologis dan filosofis. Fikih berakar pada wahyu dan bersifat transendental, sementara hukum positif bercorak rasional, tertulis, dan mengikat secara prosedural negara (M. Taufiq, 2021, hlm. 45).

Meskipun terdapat perbedaan epistemologis, fikih kontemporer dan hukum positif memiliki titik temu yang signifikan. Pertama, keduanya mengakui pentingnya kepastian hukum (*legal certainty*). Dalam fikih, ini diwujudkan melalui prinsip *al-aṣl fī al-aṣḥā' al-ibāḥah* dan *al-yaqīn lā yazūl bi al-shakk*, yang menekankan bahwa status hukum tidak boleh berubah tanpa bukti yang kuat. Hukum positif mencapai hal ini melalui asas *lex certa* dan prinsip praduga tak bersalah.

Kedua, kedua sistem menekankan keadilan substantif. Fikih kontemporer menggeser fokus dari keadilan prosedural murni menuju keadilan yang mempertimbangkan dampak sosial, ekonomi, dan psikologis. Hukum positif modern, melalui konsep *equity*, *proportionality*, dan *restorative justice*, juga bergerak ke arah yang sama (John Rawls, 1971, hlm. 83–95; Ronald Dworkin, 1986, hlm. 198–215).

Ketiga, keduanya mengakui peran negara dalam mengatur tata kelola hukum. Konsep *siyāsah shar'īyyah* dalam fikih selaras dengan doktrin *police power* dalam hukum konstitusional, yang memberikan negara kewenangan diskresioner untuk menjaga ketertiban umum dan kemaslahatan masyarakat.

Namun, ketegangan tetap ada. Pertama, sumber hukum. Fikih menempatkan wahyu dan sunnah sebagai sumber primer, sementara hukum positif bersumber pada konstitusi dan legislasi. Kedua, metode penafsiran. Fikih kontemporer menggunakan *ijtihad maqāṣidī* yang fleksibel, sementara hukum positif cenderung mengandalkan penafsiran tekstual dan preseden. Ketiga, legitimasi. Dalam fikih, legitimasi bersumber pada kesesuaian dengan syariah dan kemaslahatan, sementara dalam hukum positif, legitimasi bersumber pada prosedur demokratis dan pengakuan konstitusional (M. Hashim Kamali, 2003, hlm. 234–256; Wael B. Hallaq, 2009, hlm. 412–435).

Ketegangan ini tidak harus dipandang sebagai kontradiksi mutlak, melainkan sebagai ruang dialog. Pendekatan integratif memungkinkan fikih kontemporer mengadopsi prinsip kepastian dan akuntabilitas dari hukum positif, sementara hukum positif dapat memperkaya dirinya dengan pertimbangan *maqāṣidī* dan keadilan kontekstual.

Perbandingan Substansi Hukum (Contoh: Hukum Waris) (*ibid*)

a. Fiqih Kontemporer:

Mengakui prinsip-prinsip kewarisan Islam yang telah baku (misalnya, bagian laki-laki dua kali bagian perempuan), namun juga membuka ruang diskusi mengenai keadilan distributif dalam konteks sosial ekonomi modern. Beberapa pandangan kontemporer mencoba mencari solusi alternatif atau penafsiran yang lebih berkeadilan tanpa mencederai prinsip dasar.

b. Hukum Positif (Indonesia):

1) Hukum Waris Islam: Diterapkan bagi pemeluk agama Islam melalui Pasal 173 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata) yang menyatakan bahwa bagi WNI yang beragama Islam berlaku hukum Islam. Ini diperkuat oleh Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mengatur secara rinci pembagian waris.

2) Hukum Waris Perdata: Diterapkan bagi non-Muslim, dengan prinsip kesetaraan bagian antara ahli waris.

c. Dinamika:

Terkadang muncul persoalan ketika ada wasiat wajibah atau hibah yang bersinggungan dengan pembagian waris, atau ketika ada keluarga yang berbeda agama. Pengadilan Agama menjadi lembaga utama yang menangani sengketa waris Islam.

Perbandingan Substansi Hukum (Contoh: Keuangan Syariah) (Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah)

Fiqih Kontemporer: Mengharamkan riba, maisir (judi), gharar (ketidakpastian berlebihan), dan haram lainnya. Mengembangkan instrumen keuangan berbasis bagi hasil (mudharabah, musyarakah), jual beli (murabahah, salam, istishna), dan sewa (ijarah). Prinsip *maslahah* menjadi landasan utama dalam

pengembangan produk-produk keuangan syariah yang inovatif.

Hukum Positif (Indonesia):

a. Undang-Undang Perbankan Syariah (UU No. 21 Tahun 2008): Mengatur secara spesifik operasional lembaga keuangan syariah, memberikan landasan hukum yang kuat bagi perkembangannya.

b. Tidak ada satu undang-undang khusus yang berdiri sendiri bernama "UU Pasar Modal Syariah". Di Indonesia, landasan hukum pasar modal syariah menginduk pada Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal yang dipadukan dengan undang-undang penerbitan efek dan fatwa dari Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Aturan utama yang mengatur zakat di Indonesia adalah Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Regulasi ini menjadi landasan hukum nasional dalam perencanaan, pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat agar lebih tepat sasaran dan berdaya guna, dan regulasi utama yang mengatur pelaksanaan ibadah haji di Indonesia adalah Undang-Undang Nomor 14 Tahun 2025. Aturan ini merupakan perubahan ketiga atas UU Nomor 8 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umrah, yang kini menjadi landasan hukum bagi pemisahan dan pembentukan Kementerian Haji dan Umrah serta BPKH. Semua ini menunjukkan adanya kerangka hukum yang komprehensif untuk berbagai aspek ekonomi syariah.

c. Dinamika: Terus berkembangnya produk-produk keuangan syariah yang inovatif (misalnya, sukuk ritel, reksa dana syariah) memerlukan penyesuaian dan pengembangan regulasi agar tetap sesuai dengan prinsip syariah dan hukum positif.

Studi Kasus

a. Studi Kasus 1: Penerapan Fatwa MUI tentang Vaksinasi (*Ibid*, hlm. 97).

Konteks: Munculnya fatwa MUI yang menyatakan bahwa vaksin COVID-19 (misalnya Sinovac) adalah *halal* dan *suci*, serta penggunaannya menjadi *mubah* (boleh) bahkan wajib jika ada kebutuhan medis mendesak.

1) Dinamika Fiqih Kontemporer: Fatwa ini merupakan hasil *ijtihad* kolektif MUI yang mempertimbangkan prinsip *darurat* (keadaan darurat), *maslahah* (kemaslahatan umum untuk mencegah penyebaran penyakit), dan *taysir* (mempermudah) dalam kondisi pandemi. Fatwa ini juga mengantisipasi keraguan umat terkait kehalalan vaksin yang mungkin mengandung unsur haram dalam proses produksinya, dengan kaidah *istiḥalah* (perubahan zat).

2) Dinamika Hukum Positif: Pemerintah melalui Kementerian Kesehatan dan Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) mengeluarkan izin edar dan rekomendasi penggunaan vaksin

berdasarkan kajian ilmiah dan aspek keamanan, efektivitas, serta kualitas. Fatwa MUI, meskipun tidak memiliki kekuatan hukum mengikat secara langsung, sangat memengaruhi persepsi dan penerimaan masyarakat Muslim terhadap program vaksinasi pemerintah.

- 3) Analisis: Kasus ini menunjukkan bagaimana fiqh kontemporer memberikan landasan teologis dan moral yang kuat untuk mendukung kebijakan kesehatan publik yang ditetapkan oleh hukum positif. Dinamikanya terletak pada bagaimana fatwa ulama yang responsif terhadap kebutuhan zaman dapat bersinergi dengan regulasi negara untuk mencapai tujuan bersama, yaitu kesehatan masyarakat.

Studi Kasus 2: Sengketa Waris Lintas Agama

Konteks: Kasus di mana seorang Muslim meninggal dunia, meninggalkan ahli waris yang sebagian beragama Islam dan sebagian lagi non-Muslim.

- 1) Dinamika Fiqh Kontemporer: Fiqh kontemporer umumnya berpegang pada prinsip bahwa warisan hanya jatuh kepada ahli waris Muslim jika ada ahli waris non-Muslim, berdasarkan dalil tentang perbedaan agama sebagai penghalang waris (*al-ikhtilaf man' al-irth*). Namun, dalam konteks sosial yang kompleks, muncul pandangan yang mencoba mencari solusi keadilan distributif, misalnya melalui wasiat wajibah atau hibah yang telah dilakukan semasa hidup pewaris, atau bahkan interpretasi ulang terhadap dalil terkait (Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan).
- 2) Dinamika Hukum Positif (Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam):

Pengadilan Agama: Berdasarkan KHI dan peraturan terkait, Pengadilan Agama akan menerapkan hukum waris Islam jika semua ahli waris beragama Islam atau jika ahli waris non-Muslim menyatakan menerima pembagian menurut hukum Islam.

Pengadilan Negeri: Jika terdapat ahli waris non-Muslim yang tidak menyetujui pembagian menurut hukum Islam, atau jika pewaris tidak beragama Islam, maka sengketa akan ditangani oleh Pengadilan Negeri yang menerapkan hukum waris perdata.

Putusan Mahkamah Konstitusi (MK): Putusan MK No. 97/PUU-XI/2013 menguatkan bahwa ketentuan Pasal 183 KHI (tentang perbedaan agama menjadi penghalang waris) tidak berlaku jika pewaris tidak berwasiat dan ahli waris non-Muslim tidak menyatakan keberatan. Ini membuka celah bagi penerapan hukum waris perdata dalam kasus tertentu.

- 3) Analisis: Studi kasus ini menyoroti kompleksitas penegakan hukum ketika prinsip fiqh klasik (yang dipegang teguh oleh sebagian pandangan fiqh kontemporer) berbenturan dengan prinsip kesetaraan dalam hukum positif dan dinamika

sosial masyarakat Indonesia yang plural. Putusan MK menunjukkan adanya upaya adaptasi hukum positif terhadap realitas sosial dan tuntutan keadilan.

Model Integratif untuk Penegakan Hukum yang Adil dan Kontekstual

Model integratif untuk penegakan hukum adalah kerangka kerja yang menyelaraskan kepastian hukum, kemanfaatan, dan keadilan substantif. Model ini menggabungkan nalar positif, nilai sosial lokal, dan hak asasi manusia untuk menghasilkan keputusan yang tidak hanya sesuai teks undang-undang, tetapi juga kontekstual dengan realitas masyarakat (Pengadilan Agama Tarakan, "Mengintegrasikan Nalar Nurani dan Naluri," diakses 4 Juni 2026, pukul 21.23).

Selama beberapa dekade, paradigma penegakan hukum di banyak negara berkembang, termasuk Indonesia, masih sangat dipengaruhi oleh aliran positivisme hukum. Aliran ini memandang hukum sebagai sistem norma yang tertutup, otonom, dan terpisah dari realitas sosial, di mana hakim dan aparat hukum dianggap sekadar "corong undang-undang" (*la bouche de la loi*) (Satjipto Rahardjo, 2000, hlm. 33). Pendekatan tekstual-kaku ini sering kali menghasilkan kepastian hukum, namun mengorbankan rasa keadilan dan mengabaikan konteks sosial-budaya masyarakat.

Oleh karena itu, diperlukan pergeseran paradigma menuju Model Integratif. Model ini tidak menolak keberadaan aturan tertulis, melainkan mengintegrasikan tiga dimensi utama hukum yuridis, sosiologis, dan filosofis untuk mencapai penegakan hukum yang tidak hanya sah secara prosedur, tetapi juga substantif, adil, dan responsif terhadap konteks (Mukti Fajar ND dan Yulianto Achmad, 2010: 45).

Berdasarkan analisis di atas, penelitian ini mengusulkan model integratif untuk *tatbiq al-ahkām* yang menjembatani *sollen* dan *sein*. Model ini terdiri dari lima pilar:

Pertama, pendekatan maqāṣidī-operasional. Setiap penerapan hukum harus diuji terhadap lima tujuan pokok syariah: perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Jika suatu penegakan hukum justru mengancam salah satu dari lima ini, maka ia perlu dikaji ulang (Abū Ishāq al-Shāṭibī, jil. 1: 142–158; Jāsir ‘Awdah: 78–94).

Kedua, penguatan kompetensi multidisiplin aparat penegak hukum. Hakim, jaksa, dan pengacara perlu dilatih tidak hanya dalam fikih dan hukum positif, tetapi juga dalam sosiologi hukum, psikologi peradilan, dan etika profesi. Kolaborasi dengan akademisi dan praktisi harus dilembagakan.

Ketiga, transparansi dan akuntabilitas proses. Penegakan hukum harus dapat diakses, diprediksi, dan dievaluasi publik. Mekanisme banding, pengawasan independen, dan publikasi putusan (dengan pertimbangan privasi) harus dioptimalkan.

Keempat, harmonisasi regulasi. Legislasi yang mengadopsi istilah fikih harus dilengkapi dengan

penjelasan operasional, pedoman penafsiran, dan mekanisme peninjauan berkala agar tidak terjadi disharmoni dengan hukum umum.

Kelima, edukasi hukum masyarakat. *Tatbiq al-ahkam* tidak akan legitim jika masyarakat tidak memahami hak, kewajiban, dan mekanisme hukum. Literasi hukum Islam dan hukum positif harus menjadi bagian dari kurikulum nasional.

Model ini tidak bertujuan menyeragamkan sistem, melainkan menciptakan ruang dialog yang produktif. Dengan demikian, *tatbiq al-ahkam* dapat menjadi instrumen keadilan, bukan alat dominasi; menjadi proses pembebasan, bukan penindasan.

Penerapan model integratif menghadapi tantangan berupa mentalitas aparat yang terbiasa dengan rutinitas birokratis, resistensi dari kelompok yang diuntungkan oleh kepastian hukum yang kaku, serta risiko subjektivitas jika diskresi tidak diawasi.⁹ Namun, tanpa model integratif, hukum akan terus mengalami delegitimasi di mata publik. Penegakan hukum yang adil dan kontekstual hanya dapat dicapai jika aparat hukum memiliki kepekaan nurani, kecerdasan sosiologis, dan integritas untuk menyatukan teks undang-undang dengan realitas kemanusiaan.

4. KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa *tatbiq al-ahkam* dalam fiqh kontemporer merupakan upaya dinamis untuk mengaplikasikan ajaran Islam dalam realitas modern, dengan menekankan fleksibilitas, kontekstualisasi, dan kemaslahatan. Dinamika penegakan hukum di Indonesia terjadi akibat interaksi antara prinsip-prinsip fiqh kontemporer yang adaptif ini dengan kerangka hukum positif yang berlaku.

Harmonisasi antara kedua sistem hukum ini telah menunjukkan kemajuan, terutama dalam bidang-bidang seperti keuangan syariah dan hukum keluarga, yang diakomodasi dalam berbagai undang-undang. Namun, tantangan tetap ada, terutama dalam isu-isu yang sensitif dan kompleks, di mana perbedaan pendekatan dan interpretasi dapat menimbulkan potensi konflik. Studi kasus menunjukkan bahwa fatwa MUI dapat menjadi jembatan teologis-sosial, sementara putusan pengadilan dan Mahkamah Konstitusi berperan dalam mengadaptasi hukum positif terhadap realitas sosial dan tuntutan keadilan.

Secara keseluruhan, penegakan hukum yang melibatkan fiqh kontemporer dan hukum positif memerlukan pemahaman yang mendalam terhadap kedua sistem, dialog yang konstruktif, serta upaya berkelanjutan untuk mencari titik temu demi tercapainya keadilan substantif yang tidak hanya bersifat legal-formal, tetapi juga responsif terhadap nilai-nilai sosial, budaya, dan religius masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan penguatan kapasitas para pemangku kepentingan—baik ulama, akademisi, maupun aparat penegak

hukum—dalam memahami metodologi fiqh kontemporer sekaligus sistem hukum nasional secara komprehensif. Selain itu, sinergi antara lembaga keagamaan dan lembaga negara perlu terus ditingkatkan melalui mekanisme dialog, riset kolaboratif, dan pembaruan regulasi yang adaptif. Dengan demikian, integrasi antara *tatbiq al-ahkam* dan hukum positif di Indonesia dapat berkembang secara berkelanjutan, serta mampu menjawab tantangan zaman tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariat dan konstitusi.

5. REFERENSI

- Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997).
- Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, jil. 1, hlm. 142–158; Jāsir 'Awdah, Maqā.
- Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012).
- Arif Hidayat, *Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Kencana, 2015).
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2: Metodologi dan Sejarah Perkembangan*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014).
- Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions* (Berkeley: University of California Press, 1972), hlm. 134–156;
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, jil. 3 (Beirut: Dār al-Jil, 1991).
- I. Gede Pantja Astawa, *Dinamika Hukum dan ilmu Perundang-Undangan di Indonesia*. (Bandung: PT. Alumni, 2008).
- Jāsir 'Awdah, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Cairo: Dār al-Salām, 2008), hlm. 45–62;
- Abdullahi an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).
- Jimly Asshiddiqie. 2006, *Teori Hans Kelsen Tentang Hukum*, Jakarta: Sekretariat Jenderal & Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI. Lihat dalam jurnal Darmini Roza, dan Gokma Toni Parlindungan. *Teori Positivisme Hans Kelsen Mempengaruhi Perkembangan Hukum Di Indonesia*, Vol. 18 No. 1, Lex Jurnalica, 2021.
- Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2010).
- John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), hlm. 83–95;
- Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge: Belknap Press, 1986).
- Kompilasi Hukum Islam (Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991).
- Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām wa al-Qānūn* (Cairo: Maṭba'at al-Madanī, 1987).
- Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin COVID-19*.

- Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Putusan No. 46/PUU-VIII/2010 tentang Pengujian UU Peradilan Agama.
- Mukti Fajar ND dan Yulianto Achmad, *Dualisme Penelitian Hukum Normatif & Sosiologis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- M. Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003).
- Melalui: <<https://jurnal.hukumonline.com/a/5cb49d1401fb73001038cfcb/lima-prinsip-istinbat-kontemporer-sebagai-konklusi-pembaharuan-dalam-teori-penetapan-hukum-islam/>>, Data Diunduh tanggal 4 Juni 2026, Jam 09.08.
- Melalui: <<https://pa-tarakan.go.id/arsip-patarakan/arsip-artikel/mengintegrasikan-nalar-nurani-dan-naluri-sebuah-solusi-epistemologis-dari-filsafat-hukum-islam-untuk-keputusan-hskim-yang-adil>>, Data Diunduh Tanggal 04 Juni 2026, Jam. 21.23.
- M. Taufiq, STAIN Sultan Abdurrahman Kepulauan Riau: Konsep dan Sumber Hukum: Analisis Perbandingan Sistem Hukum Islam dan Sistem Hukum Positif, *Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam* Volume 5, Nomor 2, Oktober 2021, Melalui: <[10.35316/istidlal.v5i2.348](https://doi.org/10.35316/istidlal.v5i2.348)>
- Roscoe Pound, *Social Control through Law* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1942).
- Ratno Lukito, *Hukum Islam dan Politik Hukum di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2018).
- Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2006).
- Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Liberty, 2007).
- Soerjono Soekanto, *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008).
- Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wāqī' wa Qadāyā Mu'āṣirah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2005).