

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Perkembangan ekonomi syariah di Indonesia telah menunjukkan pertumbuhan yang signifikan dalam beberapa dekade terakhir. Sektor ini mencakup berbagai bidang, mulai dari perbankan syariah, asuransi syariah, reksa dana syariah, pembiayaan syariah, hingga bisnis syariah lainnya.¹ Dinamika ini secara inheren menuntut adanya kerangka hukum yang memadai dan adaptif untuk mengatur seluruh aspek kegiatannya, termasuk dalam penyelesaian sengketa, khususnya kepailitan. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, misalnya, menjadi landasan hukum utama bagi operasional perbankan syariah di Indonesia, yang secara eksplisit mengamanatkan bahwa prinsip syariah harus mendasari setiap aspeknya, termasuk keadilan, kemanfaatan, keseimbangan, dan universalitas, serta larangan riba dan penerapan sistem bagi hasil.²

Perkembangan industri keuangan dan bisnis berbasis syariah di Indonesia mengalami akselerasi signifikan selama dua dekade terakhir. Pertumbuhan perbankan syariah, perusahaan pembiayaan, dan instrumen investasi berbasis akad syariah seperti murabahah, ijarah, musyarakah, dan mudharabah mencerminkan semakin menguatnya keinginan masyarakat untuk melaksanakan transaksi sesuai prinsip syariah.³ Data Otoritas Jasa Keuangan (OJK) menunjukkan bahwa pangsa pasar industri keuangan syariah secara konsisten meningkat, sehingga Indonesia kini termasuk salah satu negara dengan ekosistem keuangan syariah paling berkembang di dunia.⁴ Kemajuan

¹Angga Syahputra, 'Kondisi Ekonomi Syariah Di Indonesia Pasca Mergernya Bank Syariah BUMN', JESKaPe: Jurnal Ekonomi Syariah, Akuntansi dan Perbankan, 5.1 (2022), 90–106,.

²Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah.

³Otoritas Jasa Keuangan, *Laporan Perkembangan Keuangan Syariah Indonesia 2023* (Jakarta: OJK, 2023).

⁴Ahmad Burhanuddin, *Hukum Kepailitan Di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2018), 65.

ini selaras dengan dukungan pemerintah melalui berbagai kebijakan, termasuk pengesahan regulasi yang mengakomodasi instrumen syariah di sektor keuangan dan perdagangan.⁵

Meskipun demikian, perkembangan tersebut juga menimbulkan tantangan baru, khususnya dalam penyelesaian sengketa. Dalam praktiknya, berbagai transaksi berbasis akad syariah tidak terlepas dari risiko gagal bayar atau sengketa bisnis, yang kerap berujung pada proses kepailitan. Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 tentang Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang (UU Kepailitan) mengatur mekanisme penyelesaian perkara kepailitan secara universal, tanpa membedakan dasar hukum transaksi baik yang berlandaskan prinsip konvensional maupun syariah.⁶ Akibatnya, banyak sengketa kepailitan yang timbul dari akad syariah justru diselesaikan di Pengadilan Niaga, yang secara struktural merupakan bagian dari peradilan umum. Penerapan undang-undang yang bersifat umum ini pada entitas syariah menimbulkan pertanyaan mendalam mengenai bagaimana prinsip-prinsip syariah dapat diakomodasi secara penuh. Hukum kepailitan konvensional menganut prinsip persaingan usaha dan tidak selalu memandang kondisi debitur dari perspektif toleransi atau rehabilitasi seperti yang ditekankan dalam kepailitan Islam. Situasi ini berpotensi menciptakan ketidakpastian hukum dan inkonsistensi dalam penerapan prinsip syariah.⁷

Situasi ini memunculkan persoalan teoritis dan praktis. Dari sisi teori, akad merupakan inti dalam setiap transaksi syariah. Ia bukan sekadar kontrak perdata, melainkan kesepakatan dengan dimensi hukum, etika, dan moral yang tunduk pada

⁵ Zaeni Asyhadie, *Hukum Kepailitan Dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang Di Indonesia* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2020), 54.

⁶Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 37 Tahun 2004 Tentang Kepailitan Dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang.

⁷ Firman Wahyudi, "Quo Vadis Penyelesaian Perkara Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang (PKPU) Pada Lembaga Keuangan Syariah," *Jurnal Hukum dan Peradilan Balitbangdiklat MA* 8, no. 1 (2019): 1–26.

syarat dan rukun tertentu menurut fikih muamalah.⁸ Setiap jenis akad syariah memiliki karakteristik yang membedakannya dari kontrak konvensional. Misalnya, akad murabahah menuntut adanya kejelasan harga pokok dan margin keuntungan, akad mudharabah memerlukan kejelasan pembagian keuntungan, sedangkan akad musyarakah menekankan prinsip berbagi risiko.⁹ Apabila hakim dalam perkara kepailitan tidak melakukan analisis yang memadai terhadap karakteristik akad ini, maka pertimbangan hukum dalam putusan dapat menyimpang dari nilai-nilai syariah dan berimplikasi pada keadilan substantif.

Dari sisi praktis, masalah semakin kompleks karena hakim di Pengadilan Niaga pada umumnya berpegang pada instrumen hukum positif seperti KUHPerduta dan UU Kepailitan, bukan hukum ekonomi syariah.¹⁰ Padahal, sengketa yang bersumber dari akad syariah menuntut penafsiran hukum Islam, termasuk pemahaman atas fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) sebagai pedoman substansi transaksi.¹¹ Ketidakselarasan ini dapat mengakibatkan putusan yang tidak mempertimbangkan prinsip-prinsip fundamental hukum ekonomi syariah, seperti keadilan (*al-'adl*), keterbukaan (*al-wuduh*), serta larangan *riba*, *gharar*, dan *maysir*.¹² Akibatnya, putusan yang dihasilkan berpotensi mengabaikan maqashid syariah, yaitu tujuan-tujuan utama syariah yang meliputi perlindungan agama (*hifz ad-din*), jiwa (*hifz an-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz an-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*).¹³

Dalam praktik operasional lembaga keuangan syariah, skema pembiayaan yang berlandaskan pada prinsip bagi hasil atas keuntungan dan kerugian (*profit and loss-sharing* atau *nisbah*) umumnya diwujudkan melalui penggunaan akad *mudharabah* dan

⁸ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum* (Jakarta: Kencana, 2021), 45.

⁹ Mulhadi, *Hukum Kepailitan* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020), 72.

¹⁰ Sutan Remy Sjahdeini, *Sejarah, Asas, Dan Teori Hukum Kepailitan: Memahami Kepailitan Sebagai Penyelesaian Utang Piutang* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2022), 58.

¹¹ Subekti, *Pokok-Pokok Hukum Perdata* (Jakarta: Intermasa, 2020), 37.

¹² M. Ridwan Tahir, *Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2019), 29.

¹³ Andi Rahman, "Harmonisasi Hukum Kepailitan Dan Ekonomi Syariah," *Jurnal Hukum Islam* 5, no. 2 (2020): 145–168.

musyarakah.¹⁴ Secara konseptual, penentuan porsi bagi hasil dalam akad-akad tersebut ditetapkan melalui mekanisme *nisbah* yang bersifat fluktuatif, karena besaran hasil yang diperoleh sepenuhnya dipengaruhi oleh kinerja usaha dan tingkat keuntungan yang dihasilkan (*uncertainty return, unexpected return, atau unrevenue sharing*).¹⁵ Namun, dalam praktiknya, baik lembaga keuangan bank maupun non-bank sebagai kreditur sering kali menerapkan kebijakan yang berbeda demi meminimalkan risiko kerugian maupun potensi terjadinya kredit macet. Salah satu langkah yang umum ditempuh adalah mendorong nasabah atau debitur untuk menyepakati skema perhitungan keuntungan dengan menggunakan pendekatan *flate ratio* dan *fix income rate* yang bersifat lebih pasti (*certainty return, expected return, atau revenue sharing*).¹⁶

Dalam kerangka sebagaimana telah diuraikan, sejumlah kasus pembiayaan bermasalah atau kredit macet pada lembaga ekonomi syariah, khususnya pada pembiayaan berbasis akad *mudharabah* atau *musyarakah*, baik akibat kelalaian debitur dalam memenuhi prestasi maupun karena ketidakmampuan melakukan pembayaran, berpotensi menimbulkan sengketa yang pada akhirnya dapat dibawa ke jalur litigasi di pengadilan. Dalam upaya meminimalisasi kerugian yang lebih besar, pihak kreditor dalam hal ini bank sering kali menempuh strategi manajemen risiko, salah satunya dengan mengajukan gugatan kepailitan ke pengadilan, dengan harapan gugatan tersebut dikabulkan dan debitur resmi dinyatakan pailit.¹⁷ Namun, pada titik inilah muncul problematika hukum, karena tampak terjadi pergeseran substansi dalam perjanjian pembiayaan berbasis *mudharabah* dan *musyarakah*. Akad yang sejatinya berlandaskan prinsip bagi hasil atas keuntungan maupun kerugian, pada praktiknya

¹⁴ Firman Ascarya, *Perbankan Syariah: Sebuah Pengantar* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), 105-115.

¹⁵ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuh*, Jilid 5 (Damaskus: Daar al-Fik, 2010), 3740-3745.

¹⁶ Adiwarman A. Karim, *Bank Islam : Analisis Fiqih Dan Keuangan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010), 145-150.

¹⁷ Mohammad Hasan, *Hukum Perbankan Syariah* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015), 180-185.

dapat bergeser menyerupai perjanjian utang-piutang melalui pencantuman klausul pengakuan utang dalam akta perjanjian pembiayaan, yang kemudian dijadikan “pintu masuk” untuk menempuh jalur hukum penyelesaian sengketa kepailitan.¹⁸

Persoalan yurisdiksi semakin memperumit keadaan. Sejak berlakunya Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama, Pengadilan Agama memperoleh kewenangan menangani sengketa ekonomi syariah.¹⁹ Namun, perkara kepailitan tetap menjadi domain Pengadilan Niaga. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 93/PUU-X/2012 menegaskan bahwa Pengadilan Agama hanya berwenang mengadili sengketa ekonomi syariah sejauh tidak diatur secara khusus dalam peraturan perundang-undangan lain.²⁰ Dengan demikian, perkara kepailitan meskipun berakar pada akad syariah tetap berada di bawah yurisdiksi Pengadilan Niaga. Hal ini menimbulkan ketegangan normatif: di satu sisi, akad syariah memerlukan interpretasi berbasis hukum Islam, di sisi lain, perkara tersebut diselesaikan oleh lembaga peradilan yang tidak sepenuhnya berorientasi pada hukum Islam.

Beberapa hasil putusan perkara kepailitan ekonomi syariah yang diselesaikan oleh Pengadilan Niaga sampai dengan 2024 antara lain: Putusan Nomor 25/Pdt.Sus-Pailit/2020/PN.Niaga.Jkt.Pst; Putusan Nomor 9/Pdt.Sus-Pailit/PN.Niaga.Smg; Putusan Nomor 23/Pdt.Sus.Pailit/2018/PN.Niaga.Smg; Putusan Nomor 12/Pdt.Sus-Pailit/2017/PN.Niaga.Smg; Putusan Nomor 12/Pdt.Sus-Pailit/2017/PN Niaga SMG; Putusan Nomor 25/Pdt.Sus-Pailit/2024/PN.Niaga.Jkt.Pst;²¹

¹⁸ Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), 182-184.

¹⁹ Iwan Setiawan, “Kewenangan Pengadilan Agama Dalam Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah,” *Jurnal Ilmu Hukum* 5, no. 1 (2019): 33–52.

²⁰ Arif Widodo, “Prinsip Maqashid Syariah Dalam Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah,” *Jurnal Ekonomi Syariah* 7, no. 3 (2020): 199–221.

²¹Perkara kepailitan ekonomi syariah yang diputuskan oleh Pengadilan Niaga <<https://putusan3.mahkamahagung.go.id/direktori/index/kategori/kepailitan.html>> [diakses 16 Mei 2025].

1. Putusan Pengadilan Niaga Jakarta Pusat Nomor 25/Pdt.Sus-Pailit/2020/PN.Niaga.Jkt.Pst yaitu perkara antara PT. Bank Victoria Syariah melawan PT. Panah Jaya Steel.
2. Putusan Pengadilan Niaga Semarang Nomor 9/Pdt.Sus-Pailit/PN.Niaga.Smg yaitu perkara antara Siti Alimah melawan Koperasi Simpan Pinjam Syariah Logam Mulia.
3. Putusan Nomor 23/Pdt.Sus.Pailit/2018/PN.Niaga.Smg yaitu perkara antara PT. Api Jaya Internasional (Pemohon II) Melawan PT. Bank Mualamat, Tbk (Termohon) - PT.SB.Con Pratama (Dalam Pailit) (Termohon) - Dedi Suwasono, SH.,MKN - Agung Pribadi, SH.,MH
4. Putusan Pengadilan Niaga Semarang Nomor 12/Pdt.Sus-Pailit/2017/PN.Niaga.Smg yaitu perkara antara Soeparno Hadi Martono melawan Koperasi Simpan Pinjam Pembiayaan Syariah BMT Fi Sabilillah.
5. Putusan Pengadilan Niaga Jakarta Pusat Nomor 25/Pdt.Sus-pailit/2024/PN.Niaga.Jkt.Pst yaitu putusan pailit Koperasi Simpan Pinjam dan Pembiayaan Syariah (KSPPS) BMT Al-Amanah Sumedang.

Pihak-pihak yang terlibat dalam sengketa putusan di atas terdiri dari badan hukum, yaitu bank syariah dan koperasi syariah yang diwakili oleh Otoritas Jasa Keuangan (OJK), serta individu yang beragama Islam. Akad yang digunakan dalam transaksi tersebut juga berbasis prinsip syariah. Berdasarkan pasal 49 Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama beserta penjelasannya, dari putusan diatas dapat dilihat bahwa subjek hukum dalam sengketa ekonomi syariah mencakup: individu yang beragama Islam, individu non-Muslim yang secara sukarela tunduk pada hukum Islam, serta badan hukum yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip Islam.

Dalam konteks hukum positif Indonesia, Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 tentang Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang (UU Kepailitan dan PKPU) menjadi landasan utama bagi penyelesaian perkara kepailitan. Undang-undang

ini secara eksplisit memberikan kewenangan kepada Pengadilan Niaga untuk memeriksa dan memutus perkara kepailitan dan PKPU.²² Pengadilan Niaga, yang berada di bawah lingkungan Peradilan Umum, didesain untuk menangani sengketa bisnis dengan prinsip sederhana, cepat, dan biaya ringan.

Penerapan hukum kepailitan di Indonesia secara fundamental tidak membedakan antara entitas konvensional dan entitas yang beroperasi berdasarkan prinsip syariah. Legalitas penerapan ini didasarkan pada absennya regulasi spesifik yang mengatur kepailitan syariah sejak diundangkannya Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 tentang Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang (UU Kepailitan dan PKPU). Konsensus hukum yang berkembang menunjukkan bahwa Pengadilan Niaga memiliki kompetensi absolut untuk mengadili perkara kepailitan yang melibatkan akad syariah, sehingga menyingkirkan perdebatan mengenai yurisdiksi antara Pengadilan Agama dan Pengadilan Niaga. Legitimasi ini mengukuhkan bahwa penyelesaian sengketa kepailitan yang berakar pada akad syariah melalui forum Pengadilan Niaga adalah sah dan sesuai dengan koridor hukum yang berlaku.

Penerapan Undang-Undang Kepailitan (UU No. 37 Tahun 2004) dan PKPU berlaku sama untuk seluruh perkara kepailitan, baik yang bersifat konvensional maupun yang berlandaskan akad syariah. Tidak terdapat norma tersendiri yang secara eksplisit mengatur kepailitan khusus atas akad syariah, baik dari sisi prosedur maupun substansi.²³ Oleh karena itu, ketika perkara kepailitan melibatkan lembaga keuangan atau akad berbasis syariah seperti *murābahah*, *muḍārabah*, atau *mushārahah*, penyelesaiannya tetap berada pada domain Pengadilan Niaga. Secara legal formal, hal

²² Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 Tentang Kepailitan Dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang.

²³ Ahmad Djauhari, *Hukum Kepailitan di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2019), 52-55.

ini sah dan legitim sesuai dengan ketentuan UU 37/2004 yang tidak membedakan jenis akad dalam mendefinisikan kondisi kepailitan dan kewenangan pengadilan.²⁴

Meskipun sah dari sisi hukum positif, persoalan mendasar yang memerlukan perhatian serius ialah sejauh mana produk hukum berupa putusan pengadilan memperwujudkan cita hukum (*rechtsidee*) yang mendasari ekonomi syariah.²⁵ Hukum kepailitan konvensional sangat menekankan aspek formalitas seperti adanya lebih dari satu kreditur, utang yang jatuh tempo dan dapat ditagih, serta penyelesaian paritas antar kreditur tanpa membedakan konteks akad. Dalam banyak putusan kepailitan yang melibatkan akad syariah, eksepsi pihak termohon yang mempertanyakan implikasi prinsip-prinsip syariah terhadap substansi sengketa umumnya dijawab secara formal, bahwa perkara pailit merupakan persoalan utang-piutang semata, bukan sengketa ekonomi syariah.²⁶

Keberadaan kekosongan normatif mengenai pengaturan kepailitan syariah di dalam UU dan PERMA mengakibatkan penyelesaian perkara syariah tetap mengacu pada hukum kepailitan konvensional yang tidak mensyaratkan asas-asas syariah. Sebagaimana ditemukan dalam beberapa putusan di atas, prinsip-prinsip hukum fiqh muamalah dan fatwa DSN-MUI tidak dijadikan tolok ukur dalam pertimbangan hakim. Sebaliknya, aspek-aspek seperti klasifikasi akad, karakteristik keuntungan berbasis syariah dan pembagian proporsional berdasarkan akad tidak diberi pengakuan secara yuridis normatif. Akibatnya, akad syariah hanya dianggap latar belakang informal bukan sebagai substansi hukum yang harus dihormati.

Kepailitan secara umum dapat diartikan sebagai kondisi dimana seorang debitur tidak lagi mampu memenuhi kewajibannya untuk melunasi utang, sehingga seluruh

²⁴ Sutan Remy Sjahdeini, *Perbankan Syariah: Produk-Produk dan Aspek Hukumnya* (Jakarta: Kencana, 2014), 52-55.

²⁵ Hikmahanto Juwana, "Aspek Hukum Kepailitan Dalam Perspektif Syariah," *Jurnal Hukum Dan Pembangunan* 44, no. 2 (2014): 221–223.

²⁶ Yusron Asrofie, *Hukum Kepailitan Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2020), 18-21.

aset yang dimilikinya (aktiva) disita untuk digunakan dalam proses pelunasan kepada kreditur.²⁷ Sementara itu, menurut, menurut Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 tentang kepailitan, kepailitan didefinisikan sebagai penyitaan umum atas semua kekayaan debitur pailit, di mana proses pengurusan aset tersebut dilakukan oleh curator di bawah pengawasan Hakim Pengawas sebagaimana diatur dalam undang-undang tersebut.²⁸

Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang (PKPU), atau dikenal juga sebagai *surseance van betaling*, adalah jangka waktu tertentu yang ditetapkan oleh undang-undang melalui putusan Pengadilan Niaga. Dalam periode ini, debitur dan kreditur diberi kesempatan untuk bermusyawarah mengenai cara penyelesaian utang, termasuk dengan menyusun rencana perdamaian (*composition plan*) yang mencakup pembayaran Sebagian atau seluruh utang, serta melakukan restrukturisasi utang jika diperlukan.²⁹

Dari kedua konsep tersebut, terdapat perbedaan mendasar. Dalam kepailitan, seluruh aset debitur digunakan untuk melunasi semua utangnya kepada para kreditur setelah dilakukan proses pencocokan utang. Sebaliknya, dalam PKPU, aset debitur terlebih dahulu dikelola agar dapat menghasilkan nilai tambah yang kemudian digunakan untuk membayar utang-utang debitur.

Hukum kepailitan secara inheren memuat serangkaian prinsip fundamental yang bersifat universal, teramati secara konsisten di berbagai yurisdiksi dan sistem hukum di seluruh dunia. Prinsip-prinsip universal ini, yang merefleksikan esensi penanganan *insolvensi*, juga telah terinternalisasi dan dinormakan secara komprehensif dalam

²⁷ Kartono, *Pengantar Hukum Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang* (Jakarta: Sinar Grafika, 2019), 15.

²⁸ Lihat pasal 1 huruf 1 Bab 1 Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 Tentang Kepailitan Dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang.

²⁹ Munir Fuady, *Hukum Pailit dalam Teori dan Praktik* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2005), 177.

kerangka hukum kepailitan di Indonesia.³⁰ Fenomena universalitas ini semakin diperkuat melalui observasi terhadap kemiripan terminologi yang digunakan untuk merujuk pada kondisi insolvensi di berbagai sistem hukum. Sebagai contoh, istilah '*faillie*' di Italia, '*faillite*' di Prancis, dan '*failliet*' di Belanda, memiliki padanan makna yang serupa dengan 'pailit' dalam konteks hukum Indonesia. Lebih lanjut, dalam tradisi hukum Islam, konsep ini dikenal dengan sebutan '*taflis*' atau '*iflas*'. Secara etimologis, semua istilah tersebut, termasuk 'bangkrut' dalam Bahasa Indonesia, berakar dari konsep serupa yang ditemukan dalam bahasa Inggris ('*bankrupt*' di Inggris dan Amerika), Prancis ('*banqueoute*'), serta Italia ('*banco rotto*'), yang secara fundamental merujuk pada keadaan ketidakmampuan finansial untuk memenuhi kewajiban.³¹

Dari perspektif hukum Islam, setiap produk hukum yang dikeluarkan lembaga peradilan termasuk amar putusan kepailitan harus mencerminkan *maqâsid syarîah*, utamanya dalam melindungi harta, menjamin keadilan, serta memfasilitasi penyelesaian yang baik dan musyawarah.³² Ketika aspek-aspek ini tidak hadir dalam pertimbangan hakim, maka produk hukum kehilangan legitimasi moral dan religius yang seharusnya melekat pada ekonomi syariah sebagai sistem hukum dan transaksi. Lebih lanjut, ketika akad syariah hanya diperlakukan sebagai formalitas belaka, maka terjadi ketidaksinkronan antara nilai-nilai dasar dan praktik pengadilan, sehingga sifat hakiki hukum syariah menjadi terdegradasi dalam putusan kepailitan di Pengadilan Niaga.

Selain itu, belum ada pengaturan yang secara eksplisit dan komprehensif mengatur mengenai prosedur dan mekanisme penyelesaian kepailitan ekonomi syariah di

³⁰ Hadi Subhan, *Hukum Kepailitan - Prinsip, Norma, dan Praktik di Pengadilan* (Jakarta: Kencana, 2012), 353.

³¹ Elyta Ras Ginting, *Hukum Kepailitan - Teori Kepailitan* (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), 4.

³² Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008), 25-30.

Indonesia.³³ Hal ini mengakibatkan terjadinya kekosongan hukum atau setidaknya ketidakjelasan hukum dalam praktik. Putusan-putusan Pengadilan Niaga dalam perkara kepailitan ekonomi syariah seringkali masih berorientasi pada hukum kepailitan konvensional, tanpa mempertimbangkan secara mendalam prinsip-prinsip hukum ekonomi syariah. Dengan potensi yang besar dan berbagai tantangan yang ada, kajian lebih mendalam mengenai kesesuaian penyelesaian sengketa ekonomi syariah dengan prinsip-prinsip syariah menjadi sangat penting. Hal ini bertujuan untuk mendukung penguatan infrastruktur hukum ekonomi syariah di Indonesia, sehingga dapat mendorong pertumbuhan yang berkelanjutan dan inklusif dalam ekonomi Syariah.

Penyelesaian sengketa kepailitan dalam ekonomi syariah masih menjadi perdebatan hukum di Indonesia, meskipun hukum positif memberikan porsi besar kepada Pengadilan Niaga dalam menangani kepailitan, prinsip keadilan dalam hukum Islam seharusnya menjadi landasan utama dalam menyelesaikan perkara yang berakar dari transaksi berbasis syariah. Dalam konteks ini, QS. An-Nisa ayat 135 memberikan dasar normatif yang kuat mengenai prinsip keadilan yang harus ditegakkan dalam setiap putusan hukum, termasuk dalam ranah ekonomi syariah.

Surat An-Nisa ayat 135, berbunyi sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ
 إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا
 فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu orang yang benar-benar menegakkan keadilan, menjadi saksi karena Allah, walaupun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya atau miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutarbalikkan (kata-kata)

³³ Suhaila Zlkifli, Atika Sunarto, dan Muhammad Ali Adnan, ‘Kedudukan Kreditur Pasca Putusan Pernyataan Pailit Menurut Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 Tentang Kepailitan Dan PKPU’, *Al-Mahkamah: Jurnal Hukum, Politik Dan Pemerintahan*, 1.1 (2024), 113–23.

atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”³⁴

Tafsir QS. An-Nisa ayat 135 dalam Tafsir Al-Azhar karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) menegaskan prinsip keadilan yang mutlak dalam sistem peradilan Islam, yaitu keputusan hukum harus diambil berdasarkan kebenaran dan keadilan, bukan karena adanya tekanan ekonomi, politik, atau kepentingan pihak tertentu. HAMKA menjelaskan bahwa ayat ini menjadi landasan moral dan hukum yang menjadi landasan penting bagi pelaksanaan hukum ekonomi syariah, termasuk dalam ranah penyelesaian sengketa kepailitan. Tafsir para ulama, menegaskan bahwa ayat ini merupakan perintah mutlak untuk berlaku adil dan tidak terpengaruh oleh faktor subjektivitas atau kepentingan pihak-pihak tertentu, baik dalam proses persaksian maupun dalam memutuskan perkara.³⁵

Dalam konteks hukum kepailitan berbasis akad syariah, nilai keadilan yang ditekankan QS. An-Nisa’ ayat 135 menuntut agar setiap keputusan pengadilan, termasuk penetapan pailit terhadap debitor, selaras dengan prinsip *maqāṣid al-syariah*, yakni perlindungan terhadap harta (*hifz al-mal*) sekaligus pemeliharaan keadilan dan kemaslahatan bagi semua pihak. Hal ini relevan mengingat praktik penyelesaian sengketa kepailitan di pengadilan niaga kerap disandarkan pada hukum positif yang bersifat universal dan formalistik, sehingga sering kali mengabaikan aspek substantif dari akad syariah seperti *muḍarabah*, *musyarakah*, atau *murabahah*. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai dari prinsip syariah, proses penyelesaian perkara pailit diharapkan tidak hanya menegakkan keadilan prosedural, tetapi juga mengedepankan keadilan substantif yang sesuai dengan norma syariah.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini menjadi penting dan mendesak. Penelitian akan mengkaji putusan kepailitan yang melibatkan akad syariah di

³⁴ Nafan Akhun, *Al Quran Terjemah* (Surabaya: Khulyan Publisher, 2022), 100 .

³⁵ Haji Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: PT.Pustaka Pajimas, 1996), 1466.

Pengadilan Niaga, untuk menilai bagaimana hakim menganalisis akad tersebut serta apakah pertimbangan hukum yang digunakan sudah sesuai dengan prinsip hukum ekonomi syariah dan *maqashid syariah*. Penelitian ini diharapkan tidak hanya memberikan kontribusi teoretis dengan memperkaya literatur hukum ekonomi syariah, tetapi juga memberikan rekomendasi praktis bagi hakim, regulator, dan pelaku usaha syariah untuk mendorong sistem penyelesaian sengketa kepailitan yang lebih adil dan selaras dengan prinsip syariah. Dengan demikian, penelitian ini akan menjadi jembatan penting untuk mengharmonisasikan sistem hukum kepailitan nasional dengan kebutuhan industri keuangan syariah, serta menjadi landasan bagi perbaikan mekanisme penyelesaian sengketa yang lebih inklusif dan mencerminkan nilai-nilai keadilan dalam Islam. Oleh karena itu penulis mengangkat permasalahan ini dalam sebuah tesis yang berjudul “**Analisis Putusan Penyelesaian Sengketa Kepailitan Ekonomi Syariah Di Pengadilan Niaga**”.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan, penelitian ini merumuskan permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimanakah penerapan hukum kepailitan di Indonesia berdasarkan Undang-Undang No 37 Tahun 2004 Tentang Kepailitan dan Penudaan Kewajiban Pembayaran Utang?
2. Bagaimanakah analisis putusan penerapan hukum kepailitan pada akad syariah di Pengadilan Niaga?
3. Bagaimanakah Implikasi penerapan hukum kepailitan pada perkara ekonomi syariah?

C. Tujuan Penelitian

Dari rumusan masalah diatas, penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Menganalisis penerapan hukum kepailitan di Indonesia berdasarkan Undang-Undang No 37 Tahun 2004 Tentang Kepailitan dan Penudaan Kewajiban Pembayaran Utang.
2. Melakukan analisis putusan penerapan hukum kepailitan pada akad syariah di Pengadilan Niaga.
3. Menganalisis implikasi penerapan hukum kepailitan pada perkara ekonomi syariah.

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian Analisis Putusan Penyelesaian Sengketa Kepailitan Ekonomi Syariah Di Pengadilan Niaga antara lain sebagai berikut:

1. Secara teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang bermanfaat sebagai literatur bagi seluruh elemen masyarakat dan memberikan kontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan di bidang hukum ekonomi syariah, khususnya dalam konteks sengketa ekonomi syariah yang semakin berkembang. Memberikan landasan teoritis untuk harmonisasi antara hukum kepailitan yang berlaku secara umum dengan prinsip-prinsip syariah, sehingga dapat menjadi referensi dalam pengembangan ilmu hukum. Menyumbangkan wawasan tentang bagaimana regulasi dapat mempengaruhi pelaksanaan keadilan dan kepastian hukum, terutama dalam konteks kepailitan dan ekonomi syariah. Memberikan rekomendasi akademis bagi pembentukan kebijakan atau regulasi yang lebih sinkron dalam menyelesaikan sengketa kepailitan ekonomi syariah. Menjadi landasan teoritis bagi penelitian lebih lanjut yang

mendalami hubungan antara hukum positif dan hukum syariah, khususnya dalam penyelesaian sengketa ekonomi syariah.

2. Secara praktis

Hasil penelitian ini diharapkan bermanfaat bagi berbagai pihak yang terlibat dalam pengelolaan, pengaturan, dan penyelesaian sengketa ekonomi syariah. Menyediakan pemahaman lebih jelas bagi masyarakat dan pelaku usaha terkait mekanisme penyelesaian sengketa kepailitan yang melibatkan ekonomi syariah, sehingga meningkatkan kepercayaan terhadap system hukum. Menjadi acuan praktis bagi pihak-pihak yang terlibat dalam sengketa kepailitan syariah untuk menemukan solusi yang adil, cepat, dan sesuai dengan prinsip syariah tanpa mengesampingkan hukum nasional dalam menyusun peraturan atau revisi undang-undang agar harmonisasi antara hukum kepailitan dan prinsip syariah dapat tercapai. Analisis terhadap putusan yang ada dapat memberikan gambaran konkret mengenai sejauh mana prinsip syariah telah diakomodasi oleh Pengadilan Niaga serta memberikan masukan terhadap kebutuhan pengaturan atau prosedur yang lebih sesuai dengan nilai-nilai syariah.

E. Kerangka Pemikiran

Kerangka berpikir dalam sebuah penelitian pada hakikatnya merupakan struktur konseptual yang disusun berdasarkan teori-teori yang telah mapan, sehingga memberikan pijakan yang jelas bagi penulis dalam merumuskan tujuan serta menentukan arah penelitian yang dilakukan. Melalui kerangka tersebut, penulis mengintegrasikan sejumlah teori yang relevan dengan pokok persoalan yang dikaji, sehingga teori-teori ini berperan sebagai instrumen analitis untuk menelaah sekaligus memberikan jawaban atas isu-isu yang diangkat.

Dalam konteks penelitian ini, landasan teoritis yang digunakan terdiri atas beberapa tingkatan. Teori Kepastian Hukum ditempatkan sebagai *Grand Theory*

yang memberikan kerangka konseptual utama mengenai pentingnya keteraturan dan prediktabilitas dalam sistem hukum. Selanjutnya, Teori Kewenangan dan Teori Kewenangan Pengadilan digunakan sebagai *Middle Theory*, yang menjelaskan batas-batas yuridis serta legitimasi institusional dalam menjalankan fungsi peradilan. Adapun prinsip-prinsip Hukum Ekonomi Syariah berfungsi sebagai *Applied Theory*, yang secara aplikatif mengarahkan analisis terhadap nilai-nilai syariah dalam penyelesaian sengketa.

1. Teori Kepastian Hukum

Dalam tradisi hukum Islam, gagasan tentang kepastian hukum (*al-yaqīn al-qānūnī*) berakar kuat pada prinsip-prinsip syariah yang menekankan kejelasan (*wudhūh*), keadilan (*‘adl*), dan keteraturan (*‘intizām*) dalam setiap aturan yang ditetapkan. Berbeda dengan tradisi hukum Barat yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran positivistik, hukum Islam menghubungkan kepastian hukum bukan hanya pada keteraturan normatif, melainkan juga pada legitimasi ilahiah dan keabsahan moral. Para cendekiawan muslim sejak era klasik telah membangun kerangka epistemologis yang menempatkan hukum sebagai instrumen kepastian yang tidak hanya mengikat secara formal, tetapi juga mengandung orientasi etis dan teleologis yang bermuara pada kemaslahatan manusia.

Imam al-Ghazālī, misalnya, dalam karya monumentalnya *al-Mustashfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, menjelaskan bahwa hukum syariah berfungsi untuk menjaga lima tujuan pokok (*maqāṣid al-sharī‘ah*), yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menurut al-Ghazālī, kepastian hukum terletak pada kemampuan aturan untuk memberikan perlindungan yang stabil atas kelima aspek tersebut, sehingga tidak menimbulkan ambiguitas atau keraguan dalam penerapannya. Ia menegaskan bahwa ketidakpastian hukum akan menimbulkan kerusakan sosial dan melemahkan kepercayaan masyarakat terhadap otoritas hukum, yang pada

akhirnya berlawanan dengan maqāṣid al-sharī‘ah itu sendiri.³⁶ Dengan demikian, kepastian hukum dalam pandangan al-Ghazālī tidak hanya soal kepatuhan mekanistik terhadap teks hukum, tetapi juga soal konsistensi penerapan yang mampu mewujudkan kemaslahatan.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *I‘lām al-Muwaqqi‘īn* juga menekankan pentingnya kejelasan dalam hukum. Menurutnya, syariah seluruhnya didirikan di atas asas keadilan, rahmat, dan hikmah. Apabila penerapan suatu hukum menyimpang dari prinsip tersebut, maka sesungguhnya itu bukanlah syariah, meskipun secara formal ia bersumber dari teks. Pernyataan ini mengandung implikasi bahwa kepastian hukum dalam Islam harus diukur dari konsistensi aturan terhadap nilai keadilan substantif. Ibn Qayyim bahkan mengingatkan bahwa seorang *qādī* (hakim) tidak boleh menerapkan hukum dengan cara yang kontradiktif atau diskriminatif, karena hal itu akan menimbulkan ketidakpastian hukum yang merugikan masyarakat dan bertentangan dengan esensi syariah.³⁷

Ibn Khaldūn, dalam *Muqaddimah*, memberikan perspektif sosiologis tentang kepastian hukum. Ia berpendapat bahwa eksistensi hukum yang jelas dan konsisten adalah fondasi utama bagi keberlangsungan peradaban (*‘umrān*). Ketidakpastian hukum akan melahirkan kekacauan sosial dan mengancam stabilitas negara. Bagi Ibn Khaldūn, hukum yang tegas dan dapat diprediksi berperan sebagai perekat sosial yang mengatur hubungan antarindividu dan antara individu dengan otoritas politik. Lebih jauh, ia menekankan bahwa negara hanya dapat bertahan apabila memiliki sistem hukum yang tidak hanya sah secara normatif, tetapi juga memiliki legitimasi sosial. Konsep ini sangat relevan dengan teori kepastian hukum modern, yang melihat hukum sebagai instrumen kepastian sosial yang mencegah konflik horizontal maupun vertical.³⁸

³⁶ Abū Hāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustashfā Min ‘Ilm Al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 174.

³⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lām Al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb Al-‘Ālamīn* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1968), 12.

³⁸ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah* (Beirut: Daar al-Fik, 2001), 215.

Pandangan ulama usul fikih lainnya, seperti al-Shāṭibī, memperkuat pemahaman bahwa kepastian hukum tidak dapat dilepaskan dari kerangka maqāṣid al-sharī‘ah. Dalam karyanya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, al-Shāṭibī menekankan bahwa kepastian hukum harus dilihat dalam konteks tujuan syariah yang lebih luas, yakni menjaga kemaslahatan umat manusia. Ia menolak praktik penafsiran hukum yang terlalu kaku atau berorientasi literal apabila hal itu justru mengakibatkan ketidakpastian dalam praktik sosial. Menurut al-Shāṭibī, hukum harus dipahami secara dinamis dengan tetap menjaga kepastian dalam prinsip-prinsip pokoknya, namun fleksibel dalam aspek teknis penerapan agar tidak bertentangan dengan realitas kehidupan manusia.³⁹

Sejalan dengan tradisi klasik tersebut, cendekiawan muslim kontemporer juga banyak menaruh perhatian pada aspek kepastian hukum. Fazlur Rahman, misalnya, mengkritik stagnasi fiqh klasik yang terlalu terpaku pada teks sehingga terkadang melahirkan ambiguitas dalam praktik modern. Menurutnya, kepastian hukum dalam Islam tidak cukup dijaga dengan hanya berpegang pada teks, melainkan harus memperhatikan ruh dan tujuan syariah. Dengan pendekatan kontekstual, hukum Islam dapat memberikan kepastian yang relevan dengan dinamika zaman tanpa kehilangan substansi prinsipnya.⁴⁰ Pemikiran ini memperlihatkan bahwa kepastian hukum dalam Islam bukanlah kepastian statis, melainkan kepastian dinamis yang selalu memperhatikan perkembangan masyarakat.

Muhammad Hashim Kamali, seorang pakar hukum Islam kontemporer, secara sistematis mengulas teori kepastian hukum dalam Islam melalui perspektif usul fikih. Dalam karyanya *Principles of Islamic Jurisprudence*, ia menyatakan bahwa kepastian hukum (*legal certainty*) merupakan salah satu prinsip yang dijaga

³⁹ Abū Ishāq Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘Ah* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997), 62.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 39.

melalui kaidah usul seperti *al-yaqīn lā yazūl bi al-shakk* (sesuatu yang pasti tidak dapat dihapus oleh keraguan). Kaidah ini menunjukkan bahwa hukum Islam secara metodologis menolak ketidakpastian dan mendorong kejelasan dalam setiap transaksi maupun keputusan hukum. Menurut Kamali, kepastian hukum dalam syariah dapat dicapai dengan memastikan bahwa aturan hukum jelas, konsisten, dapat diprediksi, serta diterapkan tanpa diskriminasi.⁴¹

Dalam konteks filsafat hukum Islam, konsep kepastian hukum dapat juga dipahami melalui epistemologi hukum yang dibangun di atas wahyu dan akal. Syariah diyakini sebagai sumber hukum yang absolut dan pasti, sementara akal berfungsi sebagai instrumen untuk menafsirkan dan menerapkan hukum dalam konteks tertentu. Dengan demikian, kepastian hukum tercapai melalui kombinasi antara kepastian normatif wahyu dan kepastian praktis hasil ijtihad. Perbedaan ijtihad dalam hukum Islam memang menghasilkan pluralitas pendapat, namun kerangka metodologis usul fikih menjamin agar perbedaan tersebut tetap berada dalam batas kepastian epistemologis yang dapat dipertanggungjawabkan.

Relevansi teori kepastian hukum dari perspektif cendekiawan muslim sangat signifikan dalam menghadapi tantangan hukum modern. Ketika sistem hukum positif sering kali terjebak pada problematika kepastian versus keadilan, tradisi Islam memberikan tawaran sintesis bahwa kepastian hukum tidak boleh dipisahkan dari nilai keadilan substantif dan kemaslahatan sosial. Pandangan al-Ghazālī tentang hubungan kepastian hukum dengan maqāṣid, analisis Ibn Qayyim mengenai keadilan sebagai inti kepastian, refleksi Ibn Khaldūn tentang stabilitas sosial, serta teori al-Shāṭibī tentang dinamika kepastian hukum, seluruhnya membentuk landasan epistemologis yang kaya untuk memahami hukum tidak sekadar sebagai teks yang mengikat, melainkan juga sebagai instrumen kepastian yang bermakna secara etis dan sosial.

⁴¹ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 325.

Van Kan menegaskan bahwa tujuan utama hukum adalah menjaga kepentingan setiap individu agar kepentingan tersebut tidak diganggu atau dilanggar oleh pihak lain. Pemikiran ini selaras dengan kerangka teori kepastian hukum yang dikaji dari perspektif hukum normatif, yakni pandangan bahwa hukum diciptakan untuk melindungi hak-hak setiap orang sehingga hak tersebut tetap terjamin dan tidak terabaikan. Oleh sebab itu, nilai-nilai fundamental dari tujuan hukum tersebut harus tercermin secara jelas dalam setiap peraturan perundang-undangan yang berlaku, sehingga hakim, majelis hakim, maupun juri menjadikan peraturan itu sebagai acuan utama dalam menegakkan kepastian hukum, keadilan, dan kemanfaatan bagi para pencari keadilan.⁴²

Sementara itu, Lambertus Johannes Van Apeldoorn (w. 1979 M) mengemukakan bahwa kepastian hukum mengandaikan adanya kejelasan pola perilaku yang bersifat umum serta mengikat seluruh anggota masyarakat, lengkap dengan konsekuensi hukumnya. Dalam pandangannya, kepastian hukum terwujud ketika hukum dapat memberikan kepastian atas hal-hal yang konkret. Dengan demikian, kepastian hukum pada hakikatnya berarti pelaksanaan hukum sesuai teks dan ketentuan yang berlaku, sehingga masyarakat memperoleh jaminan bahwa hukum dapat ditegakkan selama dipatuhi.⁴³ Senada dengan itu, Sudikno Mertokusumo (1924–2011 M) mengartikulasikan kepastian hukum sebagai jaminan bahwa hukum dijalankan sebagaimana mestinya, sehingga setiap orang yang memiliki hak menurut hukum akan memperoleh haknya, dan setiap putusan dapat dilaksanakan. Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa kepastian hukum juga merupakan bentuk perlindungan terhadap tindakan yang sewenang-wenang, sehingga seseorang memiliki keyakinan akan menerima apa yang seharusnya ia terima dalam situasi tertentu.⁴⁴

⁴² Van Kan, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Bina Cipta, 1983), 45.

⁴³ Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Pradnya Paramitra, 1990), 24.

⁴⁴ Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Liberty, 2010),

Jan M. Otto, sebagaimana dikutip oleh Sidharta, menjelaskan bahwa dalam kondisi tertentu kepastian hukum hanya dapat terwujud apabila memenuhi sejumlah prasyarat penting. Pertama, harus tersedia aturan hukum yang jelas, konsisten, dan mudah diakses oleh publik, yang diterbitkan secara sah oleh otoritas negara. Kedua, aparat pemerintah sebagai pemegang kekuasaan wajib menerapkan aturan tersebut secara konsisten serta tunduk pada ketentuan yang sama. Ketiga, mayoritas warga negara harus menerima dan menyetujui substansi aturan hukum tersebut sehingga mendorong mereka untuk menyesuaikan perilakunya sesuai norma yang berlaku. Keempat, hakim sebagai pihak yang menjalankan fungsi peradilan harus independen, imparial, dan menerapkan aturan hukum secara konsisten dalam memutus sengketa. Kelima, setiap putusan pengadilan wajib dilaksanakan secara konkret agar menghasilkan efek hukum yang nyata.⁴⁵

Sejalan dengan itu, Nurhasan Ismail menambahkan bahwa pembentukan kepastian hukum dalam peraturan perundang-undangan menuntut adanya prasyarat yang terkait dengan struktur internal norma hukum itu sendiri. Prasyarat tersebut mencakup kejelasan konsep yang digunakan, kejelasan hierarki kewenangan lembaga pembentuk peraturan perundang-undangan, serta konsistensi antar-norma dalam keseluruhan sistem hukum.⁴⁶ Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa kepastian hukum mengandung beberapa dimensi esensial. Dimensi tersebut meliputi kejelasan substansi peraturan perundang-undangan, ketiadaan multitafsir, tidak adanya kontradiksi antara ketentuan yang satu dengan lainnya, serta kemampuan aturan hukum tersebut untuk dilaksanakan secara efektif dalam praktik.⁴⁷

⁴⁵ Sidharta, *Refleksi Tentang Struktur Ilmu Hukum: Sebuah Penelitian Tentang Fundasi Kefilsafatan Dan Sifat Keilmuan Ilmu Hukum Sebagai Landasan Pengembangan Ilmu Hukum Nasional Indonesia* (Bandung: Mandar Maju, 2009), 42.

⁴⁶ Nurhasan Ismail, *Reformasi Hukum Dalam Rangka Penegakan Supremasi Hukum* (Yogyakarta: UII Press, 2014), 63.

⁴⁷ Nurhasan Ismail, *Perkembangan Hukum Pertanahan Indonesia: Suatu Pendekatan Ekonomi Politik* (Yogyakarta: UGM PRESS, 2006), 264.

Kepastian hukum tidak semata-mata menjadi konsep yang dikembangkan dalam pemikiran hukum Barat, melainkan juga merupakan bagian integral dari Hukum Islam. Bahkan, dalam tradisi hukum Islam, kepastian hukum ditempatkan sebagai salah satu prinsip mendasar di samping prinsip keadilan dan kemanfaatan. Landasan normatif prinsip kepastian hukum ini dapat ditelusuri langsung dari al-Qur'an, khususnya dalam Surat al-Isra' ayat 15 dan al-Ma'idah ayat 95.

Surat al-Isra' ayat 15 berbunyi:

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ
وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾

Artinya: “Siapa yang mendapat petunjuk, sesungguhnya ia mendapat petunjuk itu hanya untuk dirinya. Siapa yang tersesat, sesungguhnya (akibat) kesesatannya itu hanya akan menimpa dirinya. Seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kami tidak akan menyiksa (seseorang) hingga Kami mengutus seorang rasul.”⁴⁸

Ibn Katsir memberikan penafsiran atas Surat al-Isra' (17) ayat 15 yang berkaitan dengan prinsip kepastian hukum, dalam penjelasan Ibnu Katsir dimaknai bahwa setiap orang akan menanggung akibat amalnya sendiri, tanpa dapat membebankan dosa kepada orang lain, serta Allah tidak akan menurunkan hukuman kepada suatu kaum sebelum diutus seorang Rasul sebagai pemberi penjelasan hukum.⁴⁹ Tafsir ini mengandung asas keadilan ilahi yang sejalan dengan prinsip kepastian hukum, karena sanksi tidak mungkin dijatuhkan tanpa adanya norma yang jelas dan terlebih dahulu disampaikan, sehingga selaras dengan asas legalitas *modern nullum crimen, nulla poena sine lege* (tidak ada delik dan hukuman tanpa undang-undang).⁵⁰ Hal ini juga menolak praktik masyarakat jahiliah yang membebankan kesalahan individu kepada kelompok atau kabilah,

⁴⁸ Pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Khadim al Haramain asy-Syarifain, 1971), 283.

⁴⁹ Ismā'il Ibn 'Umar Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azhīm*, Juz 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 90.

⁵⁰ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (California: University of California Press, 1967), 188.

dan sekaligus meneguhkan jaminan bahwa kepastian hukum harus bersifat personal dan rasional. Dalam kerangka hukum Islam, prinsip ini menunjukkan bahwa kepastian hukum tidak hanya bersifat formal, tetapi juga substantif karena Allah memberikan kejelasan hukum melalui wahyu dan risalah, yang menjadi syarat keadilan dalam setiap pemberlakuan aturan. Dengan demikian, tafsir Ibnu Katsir terhadap ayat ini memperlihatkan bahwa kepastian hukum dalam Islam berdiri di atas prinsip kejelasan norma, personalisasi pertanggungjawaban, dan asas keadilan, sehingga memberi landasan teologis yang kuat bagi pengembangan teori kepastian hukum dalam perspektif fiqh maupun hukum modern.⁵¹

Sementara itu, Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) (1908–1981 M) dalam Tafsir al-Azhar menafsirkan ayat yang sama dengan ungkapan: “Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul.” Menurut HAMKA, ayat ini menegaskan bahwa Allah tidak pernah berlaku sewenang-wenang dalam memberikan hukuman dengan memasukkan hamba-Nya ke neraka hanya karena suatu kesalahan. Sejak ribuan tahun lalu, Allah telah mengutus para rasul untuk menyampaikan seruan kebenaran, dan sebagai penutup diutuslah Nabi Muhammad Saw. dengan membawa pedoman hidup, yakni al-Qur’an. Walaupun Nabi Muhammad Saw. telah wafat, al-Qur’an tetap kekal dan Sunnah beliau pun terjaga dengan baik. Nabi Muhammad bukan hanya menyampaikan mana yang baik melalui perkataan, tetapi juga memberikan teladan melalui tindakan nyata, sehingga umat dapat memahami dan meneladani perilaku tersebut. Oleh karena itu, hukuman dari Allah tidak pernah dilakukan secara zalim. Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) mengibaratkan prinsip ini dengan tata kelola pemerintahan yang teratur: sebelum suatu undang-undang diberlakukan, pemerintah lebih dahulu mengumumkannya dalam “Lembaran

⁵¹ Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2003), 291.

Negara” agar rakyat mengetahuinya; setelah hukum diketahui, barulah mereka yang melanggar dapat dijatuhi hukuman.⁵²

Selain Surat al-Isra’ (17) ayat 15, dasar prinsip kepastian hukum dalam Islam juga ditemukan dalam Surat al-Ma’idah (5) ayat 95, yang berbunyi sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدِيًّا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفُ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿٩٥﴾

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh hewan buruan, ketika kamu sedang berihram (haji atau umrah). Siapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, dendanya (ialah menggantinya) dengan hewan ternak yang sepadan dengan (hewan buruan) yang dibunuhnya menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai hadyu (hewan kurban) yang (dibawa) sampai ke Ka’bah atau (membayar) kafarat dengan memberi makan orang-orang miskin atau berpuasa, seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, agar dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya. Allah telah memaafkan perbuatan yang telah lalu. Siapa kembali mengerjakannya, pasti Allah akan menyiksanya. Allah Mahaperkasa lagi Maha Memiliki (kekuasaan) untuk membalas.”⁵³

Surat al-Mā’idah ayat 95 dalam tafsir Ibnu Katsir menjelaskan larangan membunuh binatang buruan ketika ihram beserta sanksi yang pasti bagi pelanggarnya, yaitu kewajiban mengganti dengan hewan ternak sepadan yang ditentukan melalui keputusan dua orang yang adil, atau sebagai alternatif dapat membayar kafarat dengan memberi makan fakir miskin maupun berpuasa sesuai kadar yang ditentukan.⁵⁴ Tafsir ini menunjukkan bahwa hukum Islam menjamin kepastian hukum dengan menetapkan konsekuensi yang jelas atas perbuatan

⁵² Haji Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 456.

⁵³ M. Quraish Shihab, *Al-Qur’an & Maknanya* (Jakarta: Lentera Hati Group, 2010), 123.

⁵⁴ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azhīm*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 92–93.

terlarang, sekaligus menekankan pentingnya prosedur hukum yang adil dan objektif melalui mekanisme penetapan oleh dua orang yang berintegritas.⁵⁵ Hal ini memperlihatkan bahwa kepastian hukum dalam Islam tidak hanya berupa kejelasan norma dan sanksi, tetapi juga mengandung prinsip keadilan substantif dan pencegahan, sebagaimana ditegaskan oleh Ibnu Katsir bahwa hukuman dimaksudkan *li yadzūqa wabāla amrihi* (agar pelaku merasakan akibat buruk dari perbuatannya).⁵⁶ Dengan demikian, ayat ini memberikan legitimasi teologis bagi prinsip kepastian hukum dalam syariat Islam yang selaras dengan asas legalitas dalam hukum modern, yakni bahwa tidak ada sanksi tanpa ketentuan hukum yang jelas dan ditegakkan melalui proses yang adil.

Ahmad Mustafa al-Maragi (1881–1945 M) dalam Tafsir al-Maragi menambahkan bahwa ayat ini secara tegas menegaskan adanya kepastian mengenai balasan duniawi yang dapat menghapus hukuman ukhrawi, sepanjang pelanggaran tersebut tidak diulangi. Namun, jika perbuatan itu dilakukan berulang, pelakunya akan menerima sanksi di dunia sekaligus hukuman di akhirat. Dalam penjelasannya, Surat al-Ma'idah (5) ayat 95 memuat ketentuan tegas mengenai keharaman membunuh binatang darat ketika berihram. Pelanggaran atas larangan tersebut mewajibkan pelaku menggantinya dengan hewan ternak yang sepadan dari segi bentuk dan sifatnya, atau membayar kaffarat dengan memberi makan orang miskin, atau menunaikan puasa dalam jumlah hari yang sebanding dengan makanan yang harus disediakan.⁵⁷ Ibn Jarir (839–923 M) meriwayatkan pendapat Ibn 'Abbas bahwa seseorang yang sedang berihram dan membunuh binatang buruan diwajibkan membayar gantinya. Jika yang dibunuh adalah serigala atau hewan sejenis, ia harus menyembelih hewan kurban di Mekah; jika tidak mampu, ia wajib memberi makan enam orang miskin, dan apabila tetap tidak mampu, ia

⁵⁵ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr Al-Munīr Fī Al-'Aqīdah Wa Al-Syarī'ah Wa Al-Manhaj*, Juz 6 (Damaskus: Daar al-Fik, 1997), 210.

⁵⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl Al-Qur'ān*, Juz 9 (Kairo: Dār Hajar, 2001), 454.

⁵⁷ Ahmad Mustafa Al-Maragi, *Tafsir Al-Maragi*, jilid 6 (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946), 88.

harus berpuasa selama tiga hari. Jika hewan yang dibunuh adalah sapi liar, gantinya adalah sapi piaraan; apabila ia tidak dapat menyediakan sapi, maka ia harus berpuasa selama dua puluh hari. Selanjutnya, apabila yang dibunuh adalah burung unta, keledai liar, atau hewan serupa, maka gantinya adalah unta yang digemukkan; jika tidak sanggup, ia wajib memberi makan tiga puluh orang miskin, dan jika itu pun tidak dapat dilakukan, ia harus berpuasa selama tiga puluh hari.⁵⁸

Selain ketentuan dalam al-Qur'an, prinsip kepastian hukum juga bersandar pada hadis Rasulullah Saw., salah satunya hadis dari 'Amr ibn al-'As mengenai ijtihad hakim yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, yang berbunyi sebagai berikut:

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ
ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ"

“Dari 'Amr ibn al-'As r.a., bahwa ia mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Ketika seorang hakim hendak memutuskan hukum, lalu berijtihad, kemudian benar, ia mendapatkan dua pahala. Jika ia hendak memutuskan hukum, lalu berijtihad kemudian ternyata salah, ia dapat satu pahala.” (HR. al-Bukhārī no. 7352, Muslim no. 1716)⁵⁹

Ibn Hamzah al-Dimasyqi (w. 1110 H) menjelaskan bahwa hadis tersebut berawal dari peristiwa perselisihan antara dua orang. Dalam situasi itu, Rasulullah Saw. memerintahkan 'Amr ibn al-'As untuk bertindak sebagai hakim. Namun, 'Amr ibn al-'As menolak dengan alasan bahwa masih ada Rasulullah Saw. yang, menurutnya, pasti memberikan keputusan yang benar. Ia merasa keputusan yang dibuat olehnya sendiri mungkin mengandung kekeliruan, dan jika keliru tentu tidak memiliki nilai. Menanggapi hal itu, Rasulullah Saw. menegaskan bahwa setiap upaya seorang hakim untuk mencari keputusan yang tepat tidak akan pernah sia-sia. Bahkan, ketika hakim tersebut telah berusaha sungguh-sungguh untuk

⁵⁸ Ibn Jarir Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Ay Al-Qur'an*, Jilid 10 (Kairo: Dar Hajr, 2001), 235.

⁵⁹ Achmad Sunarto, *Terjemah Hadis Sahih Muslim* (Bandung: Husaini, 2002), 706.

menemukan kebenaran, ia tetap akan memperoleh pahala, terlepas dari apakah keputusannya kelak dinilai benar atau salah.⁶⁰

Keterkaitan hadis tersebut dengan fokus penelitian ini terletak pada pemahaman bahwa kepastian hukum lahir dari putusan yang bersandar pada sumber-sumber hukum Islam, yaitu al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijtihad. Proses ijtihad dilakukan dengan tetap merujuk pada sumber-sumber hukum tersebut, baik melalui penafsiran langsung maupun dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip umum dalam Hukum Islam, khususnya prinsip kemaslahatan. Dalam konteks hukum tertulis, ketidakpastian hukum dapat muncul apabila suatu peraturan perundang-undangan mengandung pertentangan substansi antara satu dengan lainnya, atau ketika terdapat dua atau lebih aturan yang mengatur hal serupa sehingga menimbulkan tarik-menarik kompetensi dalam penerapannya.

2. Teori Kewenangan dan Kewenangan Pengadilan

a. Teori Kewenangan

Teori kewenangan merupakan diskursus fundamental dalam hukum dan filsafat politik yang berupaya menguraikan hakikat, sumber, serta legitimasi dari kekuasaan yang dijalankan oleh negara maupun entitas lain yang diberi mandat. Secara konseptual, kewenangan tidak dapat dilepaskan dari pemahaman mengenai kekuasaan itu sendiri, sebab kewenangan merupakan bentuk kekuasaan yang memperoleh pengakuan dan legitimasi, baik secara hukum maupun moral. Dalam tradisi pemikiran hukum Islam, pembahasan mengenai kewenangan (*al-sultah* atau *al-ikhtiyār*) selalu dikaitkan dengan legitimasi syar'i dan tanggung jawab moral. Kewenangan tidak pernah dipahami semata-mata sebagai otoritas formal, tetapi senantiasa dilekatkan pada prinsip amanah dan keadilan. Dengan demikian, konsep kewenangan dalam khazanah pemikiran muslim memiliki dimensi teologis, etis, dan yuridis

⁶⁰ Ibn Hamzah Al-Dimasyqi, *Al-Bayan Wa Al-Ta'rif Fi Asbab Wurud Al-Hadith Al-Sharif*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1985), 74.

yang menyatu, sehingga melampaui pengertian kewenangan dalam kerangka positivisme hukum Barat yang lebih menekankan pada aspek formalisme dan legalitas.

Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa setiap bentuk kewenangan adalah amanah yang harus dijalankan secara adil. Ayat dalam surah al-Nisā' menegaskan perintah Allah agar amanah ditunaikan kepada ahlinya dan apabila menetapkan hukum di antara manusia, maka dilakukan dengan adil. Ayat ini tidak hanya berbicara tentang pengangkatan pemimpin atau hakim, tetapi juga tentang prinsip universal bahwa setiap kewenangan adalah titipan yang harus dijalankan sesuai tujuan Syariah.⁶¹ Dalam tafsir al-Ṭabarī, kewenangan dilihat sebagai instrumen untuk menegakkan keadilan dan menghindarkan kezaliman. Kewenangan yang tidak dijalankan berdasarkan prinsip keadilan dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah Allah.⁶²

Imam al-Māwardī, seorang pemikir politik dan hukum Islam klasik, membahas kewenangan secara komprehensif dalam karya monumentalnya al-Aḥkām al-Sultāniyyah. Menurut al-Māwardī, kewenangan negara merupakan instrumen untuk menegakkan syariah, menjaga agama, dan mengatur urusan dunia masyarakat. Ia menekankan bahwa legitimasi kewenangan seorang imam atau penguasa bersumber dari bai'at umat yang didasarkan pada kebutuhan menjaga kemaslahatan. Dengan demikian, kewenangan tidak bersifat absolut, tetapi bersyarat pada prinsip keadilan dan ketaatan terhadap syariah. Apabila penguasa menyalahgunakan kewenangannya untuk tujuan zalim, maka secara moral ia telah kehilangan legitimasinya.⁶³ Perspektif al-Māwardī ini menegaskan keterkaitan erat antara kewenangan politik dan hukum dengan

⁶¹ Katsir Ibnu, *Tafsir Al-Quran Al-'Adzim (Tafsir Ibnu Katsir)*, Jilid 2 (Beirut: Daar AL-Kutub Al-Ilmiyyah, 1998), 58.

⁶² Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl Al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1954), 231.

⁶³ Al-Mawardi, *Ahkam Sulthaniyah: Sistem Pemerintahan Khilafah Islam* terj Khalifurrahman Fath dan Faturrahman (Jakarta: Qisthi Press, 2014), 5.

legitimasi ilahiah, sehingga berbeda dari teori kontrak sosial ala Hobbes atau Locke yang meletakkan sumber kewenangan pada konsensus manusia semata.

Ibn Taymiyyah dalam *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah* menguraikan teori kewenangan dengan menekankan bahwa otoritas negara bertujuan untuk mengarahkan manusia kepada ketaatan pada Allah dan menjauhkan mereka dari kezaliman. Menurutnya, keberadaan kekuasaan dan kewenangan adalah kebutuhan fitrah manusia, karena tanpa adanya otoritas yang mengatur, maka akan timbul kekacauan. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa kewenangan seorang penguasa tidak boleh dilepaskan dari prinsip syar‘i, sehingga setiap kebijakan yang tidak sesuai dengan prinsip keadilan hakikatnya batal secara moral. Dengan demikian, kewenangan bukanlah ruang kosong yang dapat diisi dengan kehendak sewenang-wenang, melainkan ruang yang dibatasi oleh hukum ilahi dan rasionalitas maslahat.⁶⁴

Pemikiran Ibn Khaldūn dalam *al-Muqaddimah* memperluas pembahasan kewenangan dengan perspektif sosiologis. Ia melihat kewenangan sebagai faktor utama yang memungkinkan terbentuknya peradaban (*‘umrān*). Menurutnya, manusia pada dasarnya cenderung saling menindas, sehingga membutuhkan kekuasaan yang mengatur dan membatasi perilaku. Kewenangan dalam pandangan Ibn Khaldūn adalah produk kebutuhan sosial sekaligus refleksi dari solidaritas kelompok (*‘aṣabiyyah*). Namun, kewenangan yang tidak dijalankan berdasarkan hukum yang adil akan merusak tatanan peradaban dan mempercepat kehancuran dinasti. Dengan demikian, teori kewenangan Ibn Khaldūn menegaskan pentingnya kesinambungan antara legitimasi sosial, keadilan hukum, dan keberlangsungan politik.⁶⁵

Dalam bidang hukum publik Islam, ulama usul fikih juga memberikan fondasi konseptual tentang kewenangan. Konsep *wilāyah* menjadi salah satu

⁶⁴ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Shar‘iyyah Fī Iṣlāḥ Al-Rā‘ī Wa Al-Ra‘iyyah* (Kairo: Maktabah al-Salafiyyah, 1967), 11.

⁶⁵ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, (Kairo: Dār al-Fikr, 2001), 214.

instrumen kunci untuk memahami legitimasi dan batas kewenangan. *Wilāyah* dipahami sebagai otoritas yang diberikan syariah kepada seseorang untuk mengurus kepentingan orang lain, baik dalam konteks politik, peradilan, maupun hubungan keperdataan. Ulama seperti al-Juwaynī dalam *al-Ghiyāthī* menjelaskan bahwa kewenangan seorang imam adalah bentuk *wilāyah al-‘āmmah* yang mencakup seluruh urusan umat, sedangkan kewenangan seorang wali dalam akad nikah adalah *wilāyah al-khāṣṣah*. Hal ini menunjukkan bahwa kewenangan dalam Islam dibedakan berdasarkan ruang lingkup dan tujuannya, namun tetap berakar pada prinsip amanah dan kemaslahatan.⁶⁶

Al-Shāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* menekankan bahwa kewenangan yang sah harus berorientasi pada pencapaian *maqāṣid al-sharī‘ah*. Menurutnya, setiap bentuk kekuasaan yang tidak membawa manfaat atau justru menimbulkan kerusakan bagi masyarakat adalah kewenangan yang cacat. Perspektif ini memberikan kerangka normatif bahwa kewenangan harus dipandu oleh prinsip maslahat dan tidak boleh bertentangan dengan tujuan syariah. Dengan demikian, kewenangan dalam Islam tidak pernah dipahami dalam kerangka otoritarianisme, melainkan sebagai sarana untuk menegakkan prinsip keadilan, rahmat, dan kemaslahatan.⁶⁷

Dalam konteks kontemporer, cendekiawan muslim modern juga mengembangkan teori kewenangan yang relevan dengan dinamika negara hukum modern. Fazlur Rahman, misalnya, memandang bahwa kewenangan dalam Islam harus dimaknai secara dinamis agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern. Menurutnya, esensi kewenangan adalah pelayanan publik dan perlindungan terhadap hak-hak manusia, sehingga negara harus menata kewenangan institusinya agar tidak terjebak dalam birokrasi yang kaku.

⁶⁶ Al-Juwaynī, *Al-Ghiyāthī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 98.

⁶⁷ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘ah*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997), 72.

Kewenangan negara harus bersifat responsif, bukan hanya menjaga ketertiban formal, tetapi juga menjamin keadilan substantif.⁶⁸

Muhammad Hashim Kamali juga menekankan aspek *rule of law* dalam membahas kewenangan. Ia berpendapat bahwa kewenangan dalam Islam harus dibatasi oleh supremasi hukum syariah, sehingga tidak ada ruang bagi kesewenang-wenangan. Dalam pandangannya, prinsip *shūrā* atau musyawarah merupakan salah satu mekanisme penting untuk mengontrol kewenangan, agar pengambilan keputusan tidak didominasi oleh satu pihak semata. Dengan musyawarah, kewenangan menjadi kolektif dan lebih akuntabel, sekaligus memperkuat legitimasi sosial dari kebijakan yang diambil.⁶⁹

Konsep kewenangan dalam Islam juga dapat dipahami dalam kerangka relasi antara otoritas agama dan negara. Beberapa sarjana muslim menegaskan bahwa kewenangan hukum tidak semata-mata bersumber dari teks wahyu, tetapi juga melalui ijtihad kolektif ulama dan otoritas politik. Dalam hal ini, terdapat sinergi antara otoritas normatif (agama) dan otoritas eksekutif (politik) untuk mewujudkan kepastian dan keadilan hukum. Namun, otoritas politik tidak boleh mengabaikan batas-batas syariah, karena hal itu akan menjerumuskan kewenangan pada bentuk tirani.

Max Weber secara klasik membedakan antara kekuasaan (*macht*) dan kewenangan (*autorität*) dengan menegaskan bahwa kekuasaan hanyalah kemampuan untuk memaksa kehendak pada pihak lain, sedangkan kewenangan merupakan kekuasaan yang diterima secara sah oleh masyarakat karena keberadaannya dilegitimasi oleh norma dan keyakinan yang diakui bersama.⁷⁰ Pemikiran Weber sejalan dengan pandangan H.L.A. Hart, yang mengaitkan

⁶⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 42.

⁶⁹ Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), 134.

⁷⁰ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (California: University of California Press, 1978), 212.

kewenangan dengan keberadaan secondary rules dalam suatu sistem hukum, yaitu aturan pengakuan (*rule of recognition*) yang menjadi dasar bagi siapa yang berhak menetapkan norma serta bagaimana norma itu diberlakukan.⁷¹

Dalam ranah hukum publik, kewenangan dipahami sebagai hak dan kekuatan formal yang dimiliki oleh lembaga atau pejabat tertentu untuk bertindak dalam ruang lingkup yang ditetapkan undang-undang. Philipus M. Hadjon menguraikan bahwa kewenangan memiliki tiga elemen mendasar, yaitu pengaruh, dasar hukum, dan ruang lingkup.⁷² Pengaruh mengacu pada kemampuan nyata untuk menimbulkan akibat hukum atau sosial; dasar hukum menunjukkan legitimasi legal yang mendasari tindakan tersebut; sedangkan ruang lingkup menjelaskan batasan-batasan penggunaan kewenangan agar tidak terjadi penyalahgunaan. Secara filosofis, konsep ini membawa kita pada pertanyaan lebih dalam tentang sumber kewenangan. Dalam literatur klasik, kewenangan diyakini dapat bersumber dari mandat rakyat, kehendak Tuhan, kontrak sosial, atau pengakuan institusional. Pemikir skolastik seperti Thomas Aquinas menegaskan bahwa semua kewenangan bersumber dari Tuhan, dan penguasa hanyalah perpanjangan kehendak ilahi.⁷³ Sebaliknya, para pemikir modern seperti John Locke dan Jean-Jacques Rousseau mengajukan teori kontrak sosial, yang menyatakan bahwa kewenangan lahir dari kesepakatan masyarakat untuk menyerahkan sebagian kebebasannya demi menciptakan tata tertib yang menjamin kebebasan dan hak-hak individu.⁷⁴

Dalam filsafat hukum kontemporer, pendekatan mengenai kewenangan tidak hanya berhenti pada legitimasi teologis atau kontraktual, tetapi juga mempertimbangkan efektivitas dan rasionalitasnya. Lon L. Fuller menyoroti

⁷¹ H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 94.

⁷² Philipus M. Hadjon, *Pengantar Hukum Administrasi Indonesia* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2001), 45.

⁷³ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Einsiedeln: Benziger Bros, 1947), 90.

⁷⁴ John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (London: Penguin, 1968), 53.

bahwa kewenangan yang sah harus mematuhi delapan prinsip *internal morality of law* seperti kejelasan norma, konsistensi penerapan, dan non-kontradiksi.⁷⁵ Dengan demikian, kewenangan bukan hanya harus memiliki dasar hukum formal, tetapi juga memenuhi standar etis dan rasionalitas agar dipatuhi tanpa paksaan.

Kajian teoretis lebih lanjut membedakan cara kewenangan lahir dan berpindah melalui teori atribusi, delegasi, dan mandat. Atribusi berarti pemberian kewenangan asli oleh konstitusi atau undang-undang kepada organ negara. Delegasi merupakan pelimpahan kewenangan dari satu pejabat kepada pejabat lain, dengan tanggung jawab hukum beralih pada penerima. Mandat adalah pelimpahan tugas kepada bawahan untuk bertindak atas nama pemberi mandat, namun tanggung jawab tetap berada pada pemberi.⁷⁶ Ketiga konsep ini menjelaskan bagaimana kewenangan diciptakan, didistribusikan, dan dijalankan dalam negara hukum. Tradisi hukum kontinental seperti Belanda dan Jerman mengembangkan konsep ini lebih jauh, dengan menegaskan hubungan hierarkis yang jelas antara pemberi kewenangan dan pelaksanaannya.

Secara filosofis, pembahasan kewenangan tidak bisa dilepaskan dari pertanyaan etis mengenai keabsahan kekuasaan. Hannah Arendt dalam *On Violence* menggarisbawahi bahwa kewenangan sejati tidak memerlukan kekerasan untuk ditegakkan, karena keberadaannya diakui oleh masyarakat.⁷⁷ Ketika sebuah kewenangan harus mengandalkan paksaan atau kekerasan, maka legitimasi moralnya mulai dipertanyakan. Perspektif ini menunjukkan bahwa kewenangan memiliki dimensi normatif yang jauh lebih kompleks daripada sekadar instrumen pengendalian.

Dalam filsafat politik, teori kewenangan erat kaitannya dengan konsep kedaulatan. Jean Bodin dalam *Six Livres de la République* menyatakan bahwa

⁷⁵ Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (London: Yale University Press, 1964), 33-41.

⁷⁶ P. de Haan, *Bestuursrecht in Het Awb-Tijdperk* (Philadelphia: Kluwer, 2005), 72.

⁷⁷ Hannah Arendt, *On Violence* (Boston: Harcourt, 1970), 35.

kewenangan tertinggi berada pada penguasa yang tidak dibatasi hukum positif, kecuali oleh hukum Tuhan dan hukum alam.⁷⁸ Pandangan absolutis Bodin kemudian ditentang oleh Montesquieu yang menekankan pentingnya pembatasan kewenangan melalui *separation of powers* agar kekuasaan tidak menjelma menjadi tirani.⁷⁹ Gagasan Montesquieu inilah yang kemudian memengaruhi banyak konstitusi modern, termasuk Indonesia, yang menekankan mekanisme *checks and balances*.

Dalam konteks hukum Indonesia, teori kewenangan menjadi penting dalam pengaturan tugas lembaga negara sebagaimana diatur oleh konstitusi dan peraturan perundang-undangan. Konsep atribusi, delegasi, dan mandat digunakan dalam praktik pemerintahan, sehingga setiap pejabat hanya dapat bertindak berdasarkan kewenangan yang diberikan undang-undang. Hal ini sejalan dengan prinsip negara hukum (*rechtsstaat*) yang ditegaskan dalam Pasal 1 ayat (3) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Doktrin tersebut mengingatkan akan asas *geen bevoegdheid zonder verantwoordelijkheid* atau tiada kewenangan tanpa pertanggungjawaban, yang menegaskan bahwa setiap penggunaan kewenangan membawa konsekuensi hukum dan etis.⁸⁰

Kajian filosofis tentang kewenangan juga menyentuh dimensi epistemologis, yakni bagaimana suatu kewenangan diidentifikasi dan diakui. Hart dalam teorinya tentang *rule of recognition* menjelaskan bahwa kewenangan lahir dari aturan pengakuan yang disepakati dalam sistem hukum, sehingga kewenangan merupakan konstruksi sosial yang diterima oleh komunitas hukum.⁸¹ Pemikiran ini paralel dengan teori sosiologis Weber yang

⁷⁸ Jean Bodin, *Six Books of the Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 56.

⁷⁹ Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 156.

⁸⁰ Jimly Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi* (Jakarta: Konstitusi Press, 2005), 112.

⁸¹ Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 94.

membagi kewenangan dalam tiga tipe ideal: tradisional, karismatik, dan legal-rasional.⁸² Weber mengilustrasikan bahwa dalam negara modern, kewenangan legal-rasional dominan, karena pejabat hanya dapat bertindak sejauh diatur oleh hukum formal.

Akhirnya, teori kewenangan memiliki implikasi normatif yang luas, karena menjadi garis batas antara tindakan hukum yang sah dan tindakan yang melampaui kewenangan (*ultra vires*). Tindakan tanpa dasar hukum dapat dikoreksi melalui mekanisme peradilan, pengawasan politik, atau administratif. Dengan demikian, kewenangan bukan sekadar instrumen administratif, melainkan sebuah konsep filosofis yang mencerminkan tatanan keadilan, legitimasi, dan kepercayaan publik. Teori kewenangan harus dipahami tidak hanya melalui pendekatan normatif-hukum, tetapi juga dengan menimbang kerangka etis, sosiologis, dan teologis, agar mampu menjawab kompleksitas kehidupan bernegara dan bermasyarakat.

Teori Kewenangan (*Authority Theory*) merupakan konsep penting dalam menganalisis legitimasi kewenangan Pengadilan Niaga dalam penyelesaian perkara kepailitan. Teori ini berfokus pada bagaimana kekuasaan dan wewenang diatur dalam konteks hukum, terutama dalam pengambilan keputusan oleh lembaga peradilan. Teori kewenangan mengacu pada hak dan kekuasaan yang dimiliki oleh organ pemerintah untuk melakukan tindakan tertentu. Menurut H.D. Stoud, kewenangan adalah keseluruhan aturan yang berkaitan dengan perolehan dan penggunaan wewenang pemerintah oleh subjek hukum publik dalam hubungan hukum publik.⁸³ Kewenangan tidak hanya mencakup hak untuk bertindak, tetapi juga mencakup tanggung jawab untuk

⁸² Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (California: University of California Press, 1978), 212.

⁸³ Ridwan HR, *Hukum Administrasi Negara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), 110.

menerapkan dan menegakkan hukum, memutuskan sengketa, serta melakukan pengawasan.⁸⁴

b. Teori Kewenangan Pengadilan

Teori kewenangan pengadilan merupakan pembahasan mendasar dalam hukum tata negara dan filsafat hukum, sebab menyentuh inti persoalan mengenai legitimasi, batas, dan tujuan dari kekuasaan kehakiman dalam suatu negara hukum. Secara konseptual, kewenangan pengadilan merupakan cabang khusus dari konsep kewenangan negara yang bersifat yudisial. Kewenangan ini tidak hanya berfungsi untuk menegakkan hukum, tetapi juga menjamin tegaknya keadilan dan melindungi hak-hak warga negara. Max Weber membedakan antara kekuasaan (*macht*) dan kewenangan (*autorität*), dan dalam konteks pengadilan, kewenangan harus dipahami sebagai bentuk kekuasaan yang tidak hanya mampu memaksa, tetapi juga mendapatkan penerimaan dan pengakuan masyarakat karena sifatnya yang sah dan legitimate.⁸⁵ Pemahaman ini menegaskan bahwa pengadilan tidak sekadar menjalankan kekuasaan represif, melainkan bertindak atas dasar kewenangan yang dilegitimasi oleh konstitusi dan norma hukum yang berlaku.

Secara etimologis, istilah peradilan merujuk pada segala sesuatu yang berhubungan dengan perkara pengadilan.⁸⁶ Sedangkan dalam terminologi hukum, peradilan dipahami sebagai kewenangan suatu lembaga untuk menyelesaikan perkara atas nama hukum demi menegakkan keadilan.⁸⁷ Peradilan juga dapat dimaknai sebagai suatu rangkaian proses yang pada

⁸⁴ Nurmayani, *Hukum Administrasi Daerah* (Lampung: Universitas Lampung, 2009), 26.

⁸⁵ Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (California: University of California Press, 1978), 212.

⁸⁶ Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia* (Yogyakarta: Liberty, 2012), 15.

⁸⁷ Abdul Gani Abdullah, *Himpunan Perundang-Undangan Dan Peraturan Peradilan Agama* (Jakarta: Intermedia, 1996), 104.

akhirnya menghasilkan putusan, yang dijalankan melalui tata cara tertentu sebagaimana ditetapkan dalam hukum acara.⁸⁸

Secara teoritis, kewenangan pengadilan berakar pada prinsip negara hukum atau *rechtsstaat* yang meletakkan kekuasaan kehakiman sebagai salah satu pilar utama. Dalam kerangka ini, kewenangan pengadilan mencakup hak dan tanggung jawab untuk memeriksa, mengadili, dan memutus sengketa berdasarkan hukum. Hans Kelsen melalui *Pure Theory of Law* menjelaskan bahwa pengadilan merupakan organ negara yang berfungsi menetapkan norma individual berdasarkan norma umum yang berlaku.⁸⁹ Dari perspektif ini, setiap putusan pengadilan adalah konkretisasi dari norma hukum umum yang diaktualisasikan pada kasus tertentu. Teori Kelsen menegaskan bahwa kewenangan pengadilan bersifat normatif dan harus mengikuti hierarki hukum, sehingga hakim tidak dapat bertindak di luar batas yang ditetapkan oleh sistem hukum itu sendiri.

Kajian filosofis membawa diskursus kewenangan pengadilan ke wilayah pertanyaan yang lebih mendasar tentang keadilan dan legitimasi. Plato dalam *The Republic* mengemukakan gagasan bahwa penguasa, termasuk hakim, idealnya adalah “filosof-raja” yang menguasai kebenaran dan bertindak demi keadilan yang hakiki.⁹⁰ Walaupun konsep ini bersifat utopis, ia memberikan dasar pemikiran bahwa kewenangan pengadilan harus berorientasi pada nilai-nilai keadilan substantif, bukan hanya kepatuhan formal terhadap hukum. Aristoteles menambahkan perspektif dengan membedakan antara *diké* (keadilan) dan *nomos* (hukum positif), menegaskan bahwa hakim memiliki peran untuk menafsirkan hukum agar sesuai dengan keadilan.⁹¹ Hal ini

⁸⁸ Retnowulan Sutantio dan Iskandar Oeripkartawinata, *Hukum Acara Perdata Dalam Teori Dan Praktik* (Bandung: Mandar Maju, 2009), 8.

⁸⁹ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (California: University of California Press, 1967), 110.

⁹⁰ Plato, *The Republic* (London: Penguin Classics, 2007), 234–236.

⁹¹ Aquinas, *Summa Theologica* (Einsiedeln: Benziger Bros, 1947), 90.

memunculkan pandangan bahwa kewenangan pengadilan tidak boleh bersifat mekanis, melainkan memerlukan kebijaksanaan (*prudence*) agar hukum tidak kehilangan dimensi moralnya.

Dalam praktik kenegaraan modern, kewenangan pengadilan diikat oleh prinsip konstitusionalisme. Montesquieu dalam *L'esprit des Lois* menegaskan pentingnya pemisahan kekuasaan (*trias politica*) untuk menghindari tirani.⁹² Kekuasaan kehakiman ditempatkan sebagai kekuasaan yang independen dari kekuasaan legislatif dan eksekutif, agar dapat mengawasi, menyeimbangkan, dan mengoreksi penyalahgunaan kekuasaan. Kemandirian ini merupakan basis filosofis kewenangan pengadilan yang bersifat unik dibanding kewenangan negara lainnya, karena pengadilan harus bebas dari intervensi namun tetap tunduk pada hukum. Dalam konteks Indonesia, prinsip ini ditegaskan dalam Pasal 24 Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang menyatakan bahwa kekuasaan kehakiman merupakan kekuasaan yang merdeka untuk menegakkan hukum dan keadilan.⁹³

Dari sisi teoretis, kewenangan pengadilan dapat dibedakan menjadi kewenangan absolut dan kewenangan relatif. Kewenangan absolut merujuk pada lingkup yurisdiksi pengadilan tertentu berdasarkan jenis perkara, misalnya pengadilan umum, pengadilan agama, pengadilan tata usaha negara, dan pengadilan militer. Sedangkan kewenangan relatif mengacu pada lingkup yurisdiksi yang ditentukan oleh wilayah atau domisili para pihak.⁹⁴ Perbedaan ini memiliki implikasi praktis karena menentukan apakah suatu pengadilan berwenang atau tidak dalam memeriksa dan memutus suatu perkara. Konsep tersebut sekaligus menunjukkan bahwa kewenangan pengadilan bersifat

⁹² Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 156.

⁹³ Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi* (Konstitusi Press, 2005), 45.

⁹⁴ Hadjon, *Pengantar Hukum Administrasi Indonesia* (Gadjah Mada University Press, 2001),

terbatas dan terikat pada aturan, sehingga hakim tidak dapat bertindak ultra vires atau melampaui yurisdiksi yang diberikan.

Filsafat hukum menambahkan dimensi lain dengan mempertanyakan dasar legitimasi kewenangan pengadilan. Lon L. Fuller melalui gagasannya tentang “*internal morality of law*” menekankan bahwa kewenangan pengadilan akan kehilangan legitimasi bila hukum yang diterapkannya gagal memenuhi prinsip legalitas, kejelasan, non-kontradiksi, dan keadilan prospektif.⁹⁵ Hakim yang hanya menjadi “corong undang-undang” tanpa mempertimbangkan moralitas hukum berpotensi menghasilkan putusan yang secara formal sah tetapi secara moral tidak legitimate. Ronald Dworkin mengembangkan gagasan ini dengan menekankan bahwa hakim harus menjadi “*Hercules judge*”, yakni hakim ideal yang menafsirkan hukum dengan prinsip-prinsip moral demi mencapai “*integrity in law*.”⁹⁶ Pandangan Dworkin mengimplikasikan bahwa kewenangan pengadilan bukan hanya kewenangan teknis, tetapi juga kewenangan interpretatif yang menghubungkan teks hukum dengan prinsip moral masyarakat.

Diskursus filosofis tentang kewenangan pengadilan juga tidak terlepas dari perdebatan antara aliran positivisme hukum dan hukum alam. Positivisme hukum, sebagaimana dipelopori oleh Jeremy Bentham dan dikembangkan oleh Kelsen, menekankan bahwa kewenangan pengadilan semata-mata berasal dari sistem hukum yang berlaku. Sebaliknya, pemikir hukum alam seperti Aquinas berpendapat bahwa kewenangan pengadilan harus tunduk pada hukum moral yang lebih tinggi.⁹⁷ Dalam praktik, kedua pandangan ini seringkali berinteraksi, misalnya ketika pengadilan dihadapkan pada konflik antara kepastian hukum dan keadilan substantif. Dalam kasus-kasus tersebut, hakim menggunakan

⁹⁵ Fuller, *The Morality of Law* (Yale University Press, 1964), 33–41.

⁹⁶ Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 225.

⁹⁷ Aquinas, *Summa Theologica* (Einsiedeln: Benziger Bros, 1947), 90.

kewenangannya tidak hanya untuk menerapkan hukum positif, tetapi juga menafsirkan dan menyeimbangkannya dengan prinsip moral universal.

Dalam kerangka negara hukum modern, kewenangan pengadilan juga mencakup fungsi pengawasan dan pengujian (*judicial review*) terhadap tindakan pemerintah dan peraturan perundang-undangan. Konsep ini didasarkan pada pemikiran Alexander Hamilton yang dalam *The Federalist Papers* menyatakan bahwa peradilan adalah “*the least dangerous branch*” karena tidak memiliki kekuatan angkatan bersenjata maupun kekuasaan fiskal, tetapi memiliki otoritas moral untuk menafsirkan konstitusi dan membatalkan tindakan yang melanggarnya.⁹⁸ Dalam konteks Indonesia, kewenangan ini terwujud dalam Mahkamah Konstitusi dan Mahkamah Agung yang masing-masing menjalankan fungsi pengujian undang-undang dan pengawasan peradilan di bawahnya.

Terdapat dua lembaga utama yang menjalankan kekuasaan kehakiman di Indonesia, yakni Mahkamah Agung beserta jajaran peradilan di bawahnya, serta Mahkamah Konstitusi. Di bawah Mahkamah Agung sendiri, terdapat empat lingkungan peradilan, yaitu Peradilan Agama, Peradilan Umum, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara.⁹⁹

Kajian teoritis dan filosofis mengenai kewenangan pengadilan akhirnya menegaskan bahwa kewenangan tersebut bukanlah kekuasaan tanpa batas. Ia dibatasi oleh hukum, norma etis, dan prinsip konstitusional, tetapi pada saat yang sama memiliki ruang interpretasi untuk menghidupkan nilai keadilan. Kewenangan pengadilan adalah wujud kepercayaan masyarakat kepada lembaga peradilan untuk menegakkan hukum secara adil. Bila kepercayaan ini hilang karena penyalahgunaan atau intervensi politik, maka kewenangan pengadilan kehilangan legitimasinya, meskipun secara formal masih ada.

⁹⁸ Alexander Hamilton, *The Federalist Papers* (London: Penguin, 1987), 523.

⁹⁹ Jimly Asshiddiqie, *Peradilan Etik Dan Etika Konstitusi* (Jakarta: Sinar Grafika, 2014), 27.

Dengan demikian, teori kewenangan pengadilan mengandung implikasi normatif, etis, dan filosofis yang luas, yang menuntut pemahaman komprehensif oleh para akademisi, praktisi, dan pembuat kebijakan.

Teori kewenangan peradilan ini akan digunakan untuk menjelaskan konsep kompetensi absolut dan relatif dalam hukum acara perdata. Kompetensi absolut merujuk pada pembagian kewenangan antar lingkungan peradilan (misalnya, Peradilan Umum, Peradilan Agama), sementara kompetensi relatif merujuk pada pembagian kewenangan antar pengadilan dalam lingkungan peradilan yang sama berdasarkan wilayah hukum. Teori ini relevan dalam memahami adanya tumpang tindih yurisdiksi antara Pengadilan Niaga dan Pengadilan Agama dalam sengketa kepailitan ekonomi syariah, serta implikasinya terhadap kepastian hukum dan efisiensi peradilan.

3. Prinsip-Prinsip Hukum Ekonomi Syariah

Hukum ekonomi syariah merupakan kerangka konseptual yang mendasari seluruh aktivitas ekonomi dan keuangan yang berlandaskan pada ajaran serta prinsip-prinsip hukum Islam. Ilmu ini tidak hanya berorientasi pada aspek profitabilitas semata, melainkan secara fundamental bertujuan untuk mewujudkan keadilan sosial dan kemaslahatan (*maslahah*) bagi seluruh umat manusia, sejalan dengan akidah Islam yang menjadi sumber syariatnya. Secara keilmuan, ekonomi syariah dapat dipahami sebagai ilmu sosial yang mengkaji permasalahan ekonomi dan perilaku manusia dalam konteks tersebut dari perspektif Islam. Meskipun istilah "ekonomi syariah" populer di Indonesia, di negara lain sering disebut sebagai "ekonomi Islam" (*Islamic economics*), yang pada dasarnya merujuk pada ekonomi yang sesuai dengan syariah atau bersifat islami.

Secara fundamental, Hukum Ekonomi Syariah (HES) adalah seperangkat aturan yang didasari oleh syariah Islam, berpedoman pada Al-Qur'an dan Hadis, serta hasil ijtihad para ulama. Ini merupakan hukum yang mengatur kegiatan ekonomi untuk menyelaraskan kehidupan manusia sesuai dengan perintah dan penegakan syariah. Dalam konteks yang lebih luas, HES dapat dipahami sebagai

kumpulan prinsip dan peraturan yang terkait dengan kegiatan perekonomian yang dilakukan oleh subjek hukum, baik individu, kelompok, maupun badan usaha, dalam rangka memenuhi kebutuhan, baik yang bersifat komersial maupun non-komersial, yang semuanya harus berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis.¹⁰⁰

Dari perspektif ilmu pengetahuan sosial, Muhammad Abdullah al-'Arabi dan M. Abdul Manan mendefinisikan Ekonomi Syariah sebagai ilmu yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam.¹⁰¹ Abdul Manan lebih lanjut menekankan bahwa ilmu ini tidak hanya mempelajari individu sosial, tetapi juga manusia dengan bakat religiusnya, mengingat banyaknya kebutuhan dan keterbatasan sarana yang ada.¹⁰² M. Umer Chapra, seorang ekonom terkemuka, mendefinisikan ekonomi syariah sebagai pengetahuan yang membantu merealisasikan kebahagiaan manusia melalui alokasi dan distribusi sumber daya yang terbatas, selaras dengan ajaran Islam, tanpa mengekang kebebasan individu secara berlebihan atau menciptakan ketidakseimbangan makroekonomi dan ekologis yang berkelanjutan.¹⁰³ Yusuf Qardhawi menambahkan bahwa ekonomi syariah adalah ekonomi yang berdasarkan pada ketuhanan, di mana esensi sistemnya bertitik tolak dari *Allah Azza Wajalla*.¹⁰⁴ Secara etimologis dari bahasa Arab, ekonomi dinamakan *al-muamalah al-madiyah*, yang berarti aturan tentang pergaulan manusia mengenai kebutuhan hidup, atau *al-iqtishad*, yang merujuk pada pengaturan soal penghidupan manusia dengan sehemat-hematnya dan secermat-cermatnya. Fokus utama kajian ekonomi Islam adalah mempelajari perilaku muamalah masyarakat Islam yang konsisten dengan sumber-sumber hukum primer seperti *Nash Al-*

¹⁰⁰ Kholidah dkk, Hukum Ekonomi Syariah (Yogyakarta: Semesta Aksara, 2016), 7.

¹⁰¹ Madani, Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia (Bandung; Refika Aditama, 2011), 5.

¹⁰² M Abdul Manan, Ekonomi Islam: Antara Teori Dan Praktik (Jakarta: Intermedia, 1992), 19.

¹⁰³ Umar Chapra, Islam Dan Tantangan Ekonomi Syariah (Jakarta: Gema Insani Press, 2022),

¹⁰⁴ Yusuf Al-Qaradawi, Norma Dan Etika Ekonomi Syariah (Jakarta: Gema Insani press, 1977),

Qur'an, Al Hadis, Qiyas, dan Ijma', dengan tujuan mencapai ridha Allah SWT dalam memenuhi kebutuhan hidup manusia.¹⁰⁵

Ruang lingkup Hukum Ekonomi Syariah sangat komprehensif, mencakup berbagai aspek transaksi dan kegiatan ekonomi. Ini termasuk, namun tidak terbatas pada, *ba'i* (jual-beli), berbagai jenis *akad* (kontrak), *syirkah* (kemitraan), *mudharabah* (bagi hasil modal), *murabahah* (jual beli dengan margin keuntungan), *muzara'ah* (bagi hasil pertanian), *musaqah* (bagi hasil perkebunan), *khiyar* (hak pilih), *istisna* (pemesanan barang), *ijarah* (sewa), *kafalah* (penjaminan), *hawalah* (pengalihan utang), *rahn* (gadai), *wadi'ah* (titipan), *gashb* dan *itlaf* (perampasan dan kerusakan), *wakalah* (perwakilan), *shulhu* (perdamaian), pelepasan hak, *ta'min* (asuransi), obligasi syariah *mudarabah*, pasar modal syariah, reksadana syariah, sertifikat bank Indonesia syariah, dana pensiun syariah, zakat, hibah, dan akuntansi syariah.¹⁰⁶ Secara fungsional, cakupannya meliputi subsistem konsumsi, produksi, dan distribusi kekayaan.

Perbedaan mendasar antara Ekonomi Syariah dan ekonomi konvensional terletak pada sifatnya yang holistik dan normatif. Definisi HES secara konsisten menekankan landasan syariah (Al-Qur'an, Hadis, Ijtihad) dan nilai-nilai Islam, serta tujuan kebahagiaan manusia, yang mengindikasikan bahwa HES berakar pada pandangan dunia yang komprehensif. HES tidak hanya mengkaji aktivitas ekonomi aktual (analisis positif), tetapi juga memberikan preskripsi kebijakan tentang "apa yang seharusnya" (preskripsi kebijakan normatif), yang membedakannya dari ekonomi konvensional yang cenderung sekuler. Ruang lingkup HES yang luas, mencakup seluruh spektrum transaksi ekonomi, baik komersial maupun non-komersial, serta aspek-aspek seperti zakat dan hibah yang bersifat sosial-distributif, menunjukkan bahwa HES tidak hanya berfokus pada pasar, tetapi juga pada kesejahteraan sosial. Pendekatan holistik dan normatif ini

¹⁰⁵ Idri, *Hadis Ekonomi Dalam Perspektif Hadis Nabi* (Jakarta: Kencana, 2015), 20.

¹⁰⁶ Madani, *Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia* (Bandung: Refika Aditama, 2011), 2.

menyiratkan bahwa solusi terhadap masalah ekonomi dalam HES tidak hanya bersifat teknis atau berbasis pasar, tetapi juga melibatkan pembentukan karakter individu dan masyarakat yang berlandaskan moralitas Islam. Hal ini menempatkan HES sebagai sistem yang berpotensi lebih stabil, adil, dan berkelanjutan karena berupaya mengatasi akar masalah perilaku ekonomi yang tidak etis, seperti keserakahan dan eksploitasi, bukan hanya gejala-gejalanya.

Kajian teoritis dan filosofis mengenai prinsip-prinsip hukum ekonomi syariah merupakan telaah fundamental yang menuntut penguraian mendalam atas dasar normatif, epistemologis, dan aksiologis dari sistem hukum yang dibangun di atas ajaran Islam. Hukum ekonomi syariah bukan sekadar perangkat normatif yang mengatur transaksi dan kegiatan ekonomi, melainkan manifestasi dari visi Islam tentang keadilan, keseimbangan, dan kemaslahatan dalam kehidupan sosial. Prinsip-prinsip yang menjadi fondasi hukum ekonomi syariah berakar pada Al-Qur'an, Sunnah, ijma', qiyas, serta sumber-sumber hukum Islam lainnya, sekaligus berinteraksi dengan realitas ekonomi kontemporer. Dalam pengertian ini, hukum ekonomi syariah memadukan dua dimensi: dimensi transendental, yang menempatkan hukum sebagai bagian dari perintah ilahi, dan dimensi empirik, yang menjadikannya relevan dalam konteks kebutuhan manusia yang terus berubah.¹⁰⁷

Secara teoritis, prinsip utama hukum ekonomi syariah bersumber dari konsep tauhid. Tauhid sebagai asas tertinggi menempatkan Allah sebagai pemilik mutlak seluruh harta dan sumber daya, sedangkan manusia hanya sebagai khalifah yang diberi amanah untuk mengelola.¹⁰⁸ Perspektif ini menegaskan bahwa setiap aktivitas ekonomi harus diarahkan pada pengabdian kepada Tuhan, bukan pada kepentingan material semata. Filsafat hukum Islam memandang tauhid bukan hanya sebagai dogma teologis, tetapi sebagai paradigma etis yang mengikat

¹⁰⁷ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008), 17-19.

¹⁰⁸ Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh Al-Zakah* (Beirut: Dar al-Turath al-Islami, 1973), 23-24.

perilaku ekonomi umat Islam.¹⁰⁹ Dari tauhid lahir prinsip-prinsip turunan seperti keadilan (*al-'adl*), keseimbangan (*al-tawazun*), dan tanggung jawab sosial yang menjadi kerangka utama hukum ekonomi syariah.

Prinsip keadilan merupakan landasan normatif yang paling sering disebut dalam literatur hukum ekonomi syariah. Keadilan di sini tidak hanya dimaknai secara formal, tetapi juga substantif, yaitu menuntut distribusi kekayaan yang adil, perlakuan yang seimbang dalam kontrak, dan larangan segala bentuk eksploitasi. Al-Qur'an berulang kali menekankan perintah untuk menegakkan keadilan dan melarang ketidakadilan, termasuk dalam hubungan ekonomi. Salah satunya terkandung dalam surat An-Nahl ayat 90 yang berbunyi:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يَعْظُمُ لِعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

Artinya: “Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.”¹¹⁰

Dalam kerangka filosofis, gagasan keadilan dalam hukum ekonomi syariah bersifat teleologis, artinya seluruh aturan ditujukan untuk mencapai kemaslahatan dan menolak kerusakan. Imam al-Ghazali mengembangkan konsep maqasid al-shariah dengan menempatkan perlindungan terhadap harta (*hifz al-mal*) sebagai salah satu tujuan pokok syariat, di samping perlindungan agama, jiwa, akal, dan keturunan.¹¹¹ Prinsip ini menunjukkan bahwa hukum ekonomi syariah dirancang untuk menjaga keberlangsungan harta sekaligus memastikan pemanfaatannya yang benar.

¹⁰⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 45.

¹¹⁰ Maulana Muhammad Ali, *Al Qur'an Terjemah dan Tafsir* (Kuala Lumpur: Darul Kutubil Islamiyah, 2015), 277.

¹¹¹ Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm Al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 174.

Prinsip lain yang tak terpisahkan adalah larangan riba, gharar, dan maysir. Larangan riba menegaskan bahwa sistem hukum ekonomi syariah menolak praktik bunga karena dianggap merusak keadilan pertukaran dan menimbulkan ketimpangan struktural.¹¹² Larangan *gharar* (ketidakjelasan dalam akad) dan *maysir* (spekulasi atau perjudian) berfungsi melindungi kepastian hukum dan menghindari praktik ekonomi yang bersifat spekulatif.¹¹³ Dalam perspektif filosofis, larangan ini berakar pada konsep keadilan distributif Aristotelian, tetapi diperkaya dengan dimensi transendental Islam yang menekankan keseimbangan antara kepentingan individu dan masyarakat.

Dimensi filosofis hukum ekonomi syariah semakin jelas ketika kita menelaah prinsip kebebasan berkontrak (*hurriyyah al-ta'aqud*) dan batas-batasnya. Islam memberikan kebebasan bagi individu untuk melakukan akad dan mengatur transaksi mereka, namun kebebasan itu tidak bersifat absolut. Ia dibatasi oleh prinsip kehalalan objek, keadilan isi akad, serta tidak bolehnya merugikan pihak lain.¹¹⁴ Dalam perspektif hukum Islam, kebebasan berkontrak bukan semata manifestasi otonomi individu sebagaimana dikenal dalam tradisi hukum Barat, melainkan amanah yang harus dijalankan dalam koridor moral dan hukum syariah.

Prinsip tanggung jawab sosial atau *al-mas'uliyah al-ijtima'iyyah* juga menjadi landasan penting hukum ekonomi syariah. Hukum ekonomi syariah menolak pandangan ekonomi liberal yang memisahkan kepentingan individu dari kepentingan kolektif. Zakat, infak, sedekah, dan wakaf merupakan instrumen hukum yang mengaktualisasikan tanggung jawab sosial untuk memastikan distribusi kekayaan yang lebih merata.¹¹⁵ Prinsip ini mencerminkan pandangan

¹¹² Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest* (New York: Brill, 1996), 21.

¹¹³ Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance* (Hoboken: Wiley, 2007), 75.

¹¹⁴ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), 259.

¹¹⁵ Monzer Kahf, *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System* (Plainfield: Muslim Students' Association, 1978), 61.

filosofis Islam bahwa harta bukan hanya hak pribadi tetapi juga memiliki dimensi sosial yang harus dikembalikan kepada masyarakat.

Prinsip kehalalan (*halal*) dan keberkahan (*barakah*) memberikan warna unik pada hukum ekonomi syariah. Segala bentuk transaksi harus dilakukan dengan objek, cara, dan tujuan yang halal. Filosofi kehalalan bukan hanya soal kepatuhan ritual, tetapi juga tentang menjaga integritas moral dalam kegiatan ekonomi.¹¹⁶ Dalam kerangka ini, hukum ekonomi syariah berupaya memastikan bahwa kegiatan ekonomi tidak merusak tatanan moral, lingkungan, maupun martabat manusia.

Secara teoritis, hukum ekonomi syariah juga berlandaskan pada prinsip keseimbangan antara hak individu dan kepentingan masyarakat. Konsep ini dalam literatur fiqh dikenal dengan istilah *tawazun*, yaitu pengakuan atas hak kepemilikan pribadi tetapi dengan batasan yang menjamin kepentingan umum.¹¹⁷ Filsafat hukum Islam menolak sistem ekonomi ekstrem seperti kapitalisme *laissez-faire* yang terlalu menekankan kepemilikan individual, maupun sosialisme yang menghapus hak milik pribadi. Sebaliknya, hukum ekonomi syariah mencari jalan tengah yang mengakui kepemilikan individu namun mengikatnya dengan tanggung jawab sosial.

Prinsip amanah menjadi landasan etis yang memperkuat seluruh prinsip hukum ekonomi syariah lainnya. Dalam Islam, setiap pengelolaan harta dipandang sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan, baik di dunia maupun di hadapan Allah.¹¹⁸ Filosofi amanah ini menumbuhkan kesadaran bahwa hukum ekonomi syariah tidak sekadar mengatur hubungan kontraktual, tetapi juga membangun budaya integritas dan tanggung jawab.

¹¹⁶ M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Riyadh: The Islamic Foundation, 1992), 113.

¹¹⁷ Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Role of the State in the Economy: An Islamic Perspective* (Leicester: Islamic Foundation, 1996), 42-44.

¹¹⁸ Abul Ala Maududi, *First Principles of Islamic Economics* (Leicester: The Islamic Foundation, 2011), 89-91.

Dalam konteks kontemporer, prinsip-prinsip hukum ekonomi syariah mengalami dialog dengan sistem hukum positif dan praktik ekonomi global. Diskursus filosofis penting muncul ketika prinsip-prinsip ini diterapkan dalam industri keuangan modern, seperti perbankan syariah, pasar modal syariah, dan fintech syariah. Tantangannya adalah menjaga kemurnian prinsip syariah tanpa mengabaikan realitas ekonomi yang dinamis.¹¹⁹ Para sarjana hukum Islam modern mengembangkan konsep seperti *hiyal* (rekayasa hukum) dan *ijtihad* untuk merespons kebutuhan zaman, sambil menjaga agar prinsip-prinsip dasar syariah tidak tereduksi menjadi formalitas semata.

Hukum Ekonomi Syariah tidak hanya berfungsi sebagai pedoman normatif bagi transaksi keuangan dan bisnis, tetapi juga sebagai rujukan etis dan filosofis yang mengatur bagaimana penyelesaian sengketa harus dijalankan. Dalam konteks kepailitan, prinsip-prinsip syariah berperan penting untuk memastikan bahwa mekanisme penyelesaian sengketa, termasuk putusan yang diambil oleh Pengadilan Niaga, tidak hanya berpijak pada kepastian hukum, tetapi juga menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan.¹²⁰ Analisis terhadap prinsip-prinsip ini menjadi relevan karena hingga kini, perkara kepailitan yang melibatkan akad syariah masih diselesaikan melalui mekanisme peradilan niaga berdasarkan Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004, yang secara normatif bersifat netral terhadap transaksi syariah maupun konvensional.¹²¹

1. Prinsip Keadilan (*'Adl*)

Prinsip keadilan menempati posisi paling mendasar dalam hukum Islam dan merupakan ruh dari seluruh aturan muamalah.¹²² Al-Qur'an menegaskan

¹¹⁹ Habib Ahmed, *Islamic Banking and Financial Crisis: Reputation, Stability and Risks* (Edinburgh: Edward Elgar Publishing, 2010), 34-36.

¹²⁰ Juhaya S. Praja, *Teori Hukum Dan Aplikasinya Dalam Hukum Ekonomi Islam* (Jakarta: Kencana, 2017), 45.

¹²¹ Sutan Remy Sjahdeini, *Hukum Kepailitan Indonesia* (Jakarta: Prenadamedia, 2020), 102.

¹²² Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2019), 88.

keharusan berlaku adil, sebagaimana dalam QS. An-Nisa ayat 58 dan QS. Al-Maidah ayat 8, yang mengharuskan setiap penyelenggara kekuasaan hukum menempatkan sesuatu pada posisinya.¹²³ Dalam konteks kepailitan, keadilan mengandung arti bahwa semua pihak baik kreditur maupun debitur harus mendapatkan haknya sesuai dengan ketentuan akad tanpa ada pihak yang dirugikan atau diuntungkan secara berlebihan.¹²⁴ Prinsip ini bersinggungan erat dengan asas paritas creditorium dalam hukum positif Indonesia, yang meletakkan semua kreditur dalam kedudukan yang sejajar terhadap aset debitur.¹²⁵ Namun, prinsip keadilan dalam hukum syariah memberikan dimensi tambahan, yaitu keharusan untuk mempertimbangkan niat dan itikad baik dalam pelaksanaan akad, sehingga dalam sengketa kepailitan hakim tidak hanya menilai aspek formal kewajiban, tetapi juga menimbang integritas dan niat para pihak.¹²⁶

2. Prinsip Kemaslahatan (*Maṣlahah*)

Prinsip kemaslahatan adalah konsep kunci dalam hukum Islam yang mengarah pada tercapainya manfaat dan terhindarnya kerusakan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsīd*).¹²⁷ Dalam perkara kepailitan, penerapan prinsip ini menuntut agar putusan pengadilan membawa manfaat tidak hanya bagi kreditur, tetapi juga bagi debitur, karyawan, pemegang saham minoritas, dan masyarakat luas.¹²⁸ Misalnya, dalam sengketa yang melibatkan perusahaan berbasis syariah, hakim seharusnya mempertimbangkan opsi restrukturisasi melalui PKPU sebelum menjatuhkan putusan pailit, karena langkah tersebut

¹²³ Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuh*, Jilid 5 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), 22.

¹²⁴ Jaih Mubarak, *Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2020), 56.

¹²⁵ Munir Fuady, *Hukum Pailit Dalam Teori Dan Praktik* (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2022), 61.

¹²⁶ Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani, 2011), 73.

¹²⁷ M Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 214.

¹²⁸ Abdul Ghofur Anshori, *Perbankan Syariah Di Indonesia* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2020), 47.

lebih maslahat daripada langsung melikuidasi aset perusahaan.¹²⁹ Dengan kata lain, *maṣlahah* menuntut agar kepailitan tidak semata-mata menjadi mekanisme penghukuman, tetapi juga sarana penyelamatan ekonomi umat.¹³⁰

3. Prinsip Amanah (*Trustworthiness*)

Amanah adalah prinsip yang mengharuskan setiap pihak dalam transaksi memegang teguh komitmen dan kepercayaan.¹³¹ Dalam akad-akad syariah seperti *mudharabah*, *murabahah*, dan *ijarah*, debitur memegang amanah dari kreditur atau mitra bisnis untuk mengelola dana atau aset sesuai ketentuan.¹³² Bila terjadi kepailitan, hakim harus menelusuri apakah kegagalan membayar utang disebabkan oleh kelalaian yang melanggar amanah atau karena faktor di luar kendali (*force majeure*).¹³³ Perbedaan ini penting karena dalam syariah, pelanggaran amanah dapat menimbulkan konsekuensi hukum dan moral yang lebih berat, sedangkan kegagalan karena alasan objektif seharusnya tidak dibebani sanksi yang sama.¹³⁴

4. Prinsip Larangan Gharar, Riba, dan Maysir

Syariah menuntut agar setiap akad bebas dari *gharar* (ketidakjelasan yang berlebihan), *riba* (tambahan bunga yang tidak dibenarkan), dan *maysir* (spekulasi atau perjudian).¹³⁵ Dalam konteks kepailitan, penerapan prinsip ini berarti bahwa hakim perlu memperhatikan apakah sengketa timbul akibat klausul yang mengandung unsur-unsur terlarang tersebut.¹³⁶ Sebagai contoh,

¹²⁹ Nurul Huda dan Mustafa Edwin Nasution, *Investasi Pada Pasar Modal Syariah* (Jakarta: Kencana, 2020), 101.

¹³⁰ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2018), 132.

¹³¹ Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 87.

¹³² Ascarya, *Akad Dan Produk Bank Syariah* (Jakarta: Bank Indonesia, 2008), 25.

¹³³ Fatwa DSN-MUI No.46/DSN-MUI/II/2005 Tentang Penyelesaian Utang Piutang Bermasalah Untuk Lembaga Keuangan Syariah.

¹³⁴ Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest*, (Leiden: Brill, 1999), 142.

¹³⁵ Sami al-Suwaylim, *Hedging in Islamic Finance* (Jeddah: Islamic Development Bank, 2006), 32.

¹³⁶ Fatwa DSN-MUI No. 17/DSN-MUI/IX/2000 Tentang Sanksi Bagi Nasabah Mampu Yang Menunda Pembayaran.

jika terdapat perjanjian yang secara substansi menyerupai riba atau memuat ketentuan penalti yang tidak proporsional, maka dalam pertimbangan hukumnya, pengadilan harus mengoreksi atau mengabaikan klausul tersebut demi menjaga kepatuhan pada prinsip syariah.¹³⁷ Hal ini menunjukkan bagaimana nilai-nilai syariah dapat diintegrasikan ke dalam praktik peradilan tanpa mengabaikan aturan hukum positif.¹³⁸

5. Prinsip Keseimbangan (*Tawāzun*)

Prinsip keseimbangan dalam hukum ekonomi syariah menghendaki adanya keselarasan antara hak individu dengan kepentingan sosial, serta keseimbangan antara aspek material dan moral.¹³⁹ Dalam penyelesaian sengketa kepailitan, hakim harus menyeimbangkan hak kreditur untuk menagih dengan hak debitur untuk mempertahankan usaha atau memperoleh kesempatan untuk melakukan restrukturisasi.¹⁴⁰ Jika hakim langsung memutuskan pailit tanpa mempertimbangkan opsi penyelamatan usaha, keputusan tersebut dapat dipandang melanggar prinsip *tawāzun* karena mengabaikan keseimbangan hak dan kewajiban.¹⁴¹

6. Prinsip Penyelesaian Sengketa secara Damai (*Iṣlāḥ*)

Syariah mengedepankan *iṣlāḥ* atau perdamaian sebagai metode penyelesaian sengketa yang utama.¹⁴² Dalam konteks kepailitan, prinsip ini terwujud dalam mekanisme PKPU dan mediasi yang bertujuan mencapai

¹³⁷ Dewi Nurul Musjtari, *Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia: Teori Dan Praktik* (Jakarta: Prenada Media, 2021), 76.

¹³⁸ M. Syafi'i Ma'arif, *Membumikan Etika Ekonomi Islam* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020), 91.

¹³⁹ Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh Al-Mu'amalat Al-Maliyah Al-Mu'ashirah* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2010), 54.

¹⁴⁰ A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam Dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2004), 109.

¹⁴¹ Abdul Manan, *Aspek Hukum Dalam Penyelenggaraan Investasi Di Pasar Modal Syariah Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2016), 135.

¹⁴² H. Salim HS dan Erlies Septiana Nurbani, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2021), 88.

kesepakatan restrukturisasi utang tanpa harus menempuh proses kepailitan penuh.¹⁴³ Hakim Pengadilan Niaga seharusnya mengoptimalkan prinsip ini dengan mengarahkan para pihak untuk mencari solusi damai terlebih dahulu.¹⁴⁴ Hal ini selaras dengan semangat syariah yang menekankan harmoni dan musyawarah (*shulh*) dalam menyelesaikan konflik.¹⁴⁵

7. Prinsip Tanggung Jawab (*Mas 'ūliyyah*)

Setiap pihak dalam akad memikul tanggung jawab atas perbuatannya.¹⁴⁶ Dalam kepailitan, prinsip ini menjadi landasan untuk menguji apakah debitur dan manajemen perusahaan telah mengelola aset dengan penuh tanggung jawab atau justru melakukan tindakan yang merugikan kreditur, misalnya dengan mengalihkan aset secara ilegal (*actio pauliana*).¹⁴⁷ Jika ditemukan adanya tindakan yang melanggar tanggung jawab, putusan pengadilan dapat memberikan sanksi tambahan atau menunjuk kurator untuk mengamankan aset. Sebaliknya, jika debitur bertindak dengan itikad baik, pengadilan perlu memberi perlindungan agar proses kepailitan tidak mengarah pada kriminalisasi yang tidak adil.¹⁴⁸

Ketujuh prinsip ini tidak hanya berfungsi sebagai rujukan normatif, tetapi juga sebagai instrumen analisis kritis untuk menilai praktik peradilan niaga. Dalam kenyataan, UU No. 37 Tahun 2004 tidak membedakan antara sengketa kepailitan yang berasal dari akad konvensional atau akad syariah.¹⁴⁹ Akibatnya, ada potensi

¹⁴³ Fatwa DSN-MUI No. 47/DSN-MUI/II/2005 Tentang Penyelesaian Piutang Bagi Nasabah Tidak Mampu.

¹⁴⁴ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah: Studi Tentang Teori Akad Dalam Fikih Muamalat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2018), 164.

¹⁴⁵ Adiwarmanto A. Karim, *Ekonomi Mikro Islami* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2021), 203.

¹⁴⁶ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah* (Beirut: Daar al-Fik, 2001), 209.

¹⁴⁷ Eddy O.S. Hiarij, *Prinsip-Prinsip Hukum Pidana* (Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2020), 104.

¹⁴⁸ Rachmadi Usman, *Dimensi Hukum Kepailitan Di Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2022), 89.

¹⁴⁹ Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 Tentang Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang.

terbaikannya nilai-nilai syariah ketika hakim memutus sengketa kepailitan yang berbasis akad syariah. Dengan mengacu pada prinsip-prinsip di atas, peneliti dapat menguji apakah putusan-putusan Pengadilan Niaga sudah mencerminkan keadilan substantif, menjaga kemaslahatan, dan bebas dari unsur yang dilarang syariah.¹⁵⁰ Analisis ini juga dapat menjadi dasar rekomendasi untuk perbaikan regulasi dan praktik peradilan agar lebih sesuai dengan karakter hukum ekonomi syariah di Indonesia.¹⁵¹



Gambar 1.1

Kerangka Berfikir

¹⁵⁰ Putusan Mahkamah Konstitusi No. 93/PUU-X/2012 Terkait Uji Materi UU Kepailitan.

¹⁵¹ Abdul Manan, *Hukum Ekonomi Syariah Dalam Perspektif Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2019), 241.

F. Hasil Penelitian Terdahulu

Penelitian mengenai penyelesaian sengketa kepailitan dalam konteks ekonomi syariah di Indonesia telah menjadi fokus perhatian akademisi, terutama mengingat dinamika perkembangan hukum dan praktik di lapangan. Berbagai studi telah mengidentifikasi tantangan dan kompleksitas yang muncul dari dualisme kewenangan peradilan serta upaya harmonisasi antara hukum kepailitan konvensional dan prinsip syariah. Kajian literatur mengenai kepailitan berbasis akad syariah di Indonesia memperlihatkan spektrum penelitian yang luas, namun sebagian besar studi terdahulu lebih berfokus pada aspek normatif dan kelembagaan dibandingkan pada analisis yurisprudensi. Penelitian ini dibangun atas beberapa literatur terdahulu yang mengkaji hukum kepailitan dan ekonomi syariah. Berikut adalah beberapa penelitian terdahulu yang relevan:

Pertama, Disertasi “Dualisme Kewenangan Peradilan Bagi Kepailitan Ekonomi Syariah (Urgensi Penetapan Status *al-taflis* sebagai Kompetensi Peradilan Agama)” oleh Adi Prihasmoro (2023).¹⁵² menyoroti adanya dualisme kewenangan antara Peradilan Agama dan Pengadilan Niaga dalam sengketa kepailitan ekonomi syariah. Ia menemukan bahwa meski secara konstitusional Peradilan Agama seharusnya berwenang menyelesaikan semua sengketa ekonomi syariah, termasuk kasus kepailitan (*al-taflis*), kenyataannya hingga kini perkara-perkara *al-taflis* masih diproses di Pengadilan Niaga. Analisis terhadap putusan niaga mengungkap bahwa hakim hampir tidak mempertimbangkan prinsip-prinsip syariah dalam putusannya. Penelitian ini menyimpulkan perlunya sinkronisasi peraturan, termasuk pengakuan kompetensi absolut Peradilan Agama atas perkara *al-taflis*. Celah yang dikemukakan adalah ketiadaan norma khusus mengenai kepailitan syariah, sehingga aplikasi *lex specialis/lex posterior* belum tercapai. Penelitian ini mengkaji dualisme kewenangan

¹⁵² Adi Prihasmoro, “Dualisme Kewenangan Peradilan Bagi Kepailitan Ekonomi Syariah (Urgensi Penetapan Status *Al-taflis* Sebagai Kompetensi Peradilan Agama)” (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023).

antara Pengadilan Niaga dan Pengadilan Agama dalam menangani kepailitan berbasis akad syariah, serta menekankan urgensi menetapkan status *al-taflis* sebagai kompetensi absolut Peradilan Agama. Adi Prihasmoro mengungkap paradoks: Pengadilan Niaga masih menangani perkara kepailitan syariah dengan mekanisme konvensional, sehingga kreditur berpotensi meraup keuntungan dari kerugian debitur sesuatu yang bertentangan dengan prinsip syariah. Studi ini belum masuk pada analisis putusan konkret dan tidak membedah bagaimana pertimbangan hakim dalam praktik Pengadilan Niaga berinteraksi dengan prinsip hukum ekonomi syariah

Kedua, Disertasi “Eksistensi Hukum Kepailitan dalam Pembiayaan *Musyarakah* pada Bank Syariah di Indonesia” oleh M. Slamet Turhamun (2019)¹⁵³ kajian ini meneliti kontrak pembiayaan *musyarakah* di bank syariah. Ditemukan bahwa klausul pengakuan utang dalam kontrak *musyarakah* mengubah hakikat akad bagi hasil menjadi utang-piutang, sehingga pembiayaan *musyarakah* terancam kepailitan. Penerapan hukum terhadap sengketa tersebut hanya terpaku pada pemenuhan unsur formal kepailitan atas akta pengakuan utang, tanpa mempertimbangkan eksistensi akad *musyarakah* sebagai akad utama. Padahal secara substansi sengketa tersebut seharusnya merupakan sengketa akad *musyarakah* yang kompetensinya di Peradilan Agama. Penelitian ini mengidentifikasi kurangnya ketegasan regulasi kepailitan syariah dalam perundangan (UU kepailitan, fatwa DSN, PERMA, dll.), sehingga menimbulkan celah hukum dan mendorong kebutuhan penyatuan kewenangan penyelesaian sengketa tersebut. Studi ini menyoroti pembiayaan *musyarakah* di bank syariah yang bertransformasi menjadi “utang” melalui klausula pengakuan utang, membuka pintu bagi gugatan pailit. Tidak menelaah putusan tetapi membuka perdebatan krusial mengenai penyalahgunaan akad syariah untuk kepentingan kepailitan.

¹⁵³ M. Slamet Turhamun, “Eksistensi Hukum Kepailitan Dalam Pembiayaan *Musyarakah* Pada Bank Syariah Di Indonesia” (Universitas Jayabaya Jakarta, 2019).

Ketiga, Disertasi “Kepastian Hukum Dalam Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah Kepailitan Dihubungkan dengan Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 Tentang Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang” oleh Muhammad Kholid (2021)¹⁵⁴ meneliti putusan Pengadilan Niaga atas kepailitan syariah dan menunjukkan rendahnya kepastian hukum. Ia menyimpulkan bahwa hakim niaga hanya menerapkan UU Kepailitan konvensional tanpa menyertakan peraturan ekonomi syariah apapun dalam pertimbangan hukumnya, sehingga putusan-putusan tersebut menjadi tidak valid dan tidak efektif. Meski asas keadilan formal terpenuhi (disebutkan dengan mengutip UU), pertimbangan syariah, seperti teks Al-Qur’an, hadis, atau fatwa, diabaikan. Akibatnya, putusan niaga sering menimbulkan persoalan baru pasca-putusan. Penelitian ini mengungkap gap berupa minimnya harmonisasi antar aturan dan perlunya revisi undang-undang agar asas syariah terintegrasi dalam hukum kepailitan. Menggarisbawahi ketidakpastian hukum akibat dominannya UU 37/2004 (Kepailitan dan PKPU) tanpa sinkronisasi dengan UU Peradilan Agama. Dari 7 putusan niaga yang diteliti, ia menemukan pengabaian prinsip kepastian hukum dan asas kemanfaatan dalam sengketa kepailitan syariah. Fokus pada teori kepastian hukum, tetapi tidak memberikan analisis perbandingan lintas pengadilan dan tidak menyentuh aspek putusan sebagai preseden yang dapat memandu praktik peradilan

Keempat, Disertasi “Implementasi Perma Nomor 14 Tahun 2016 tentang Tata Cara Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah di Wilayah Pengadilan Tinggi Agama Bandung” oleh Ikhwan (2024)¹⁵⁵ memetakan efektivitas dan kesesuaian penerapan Perma 14/2016 di lingkungan peradilan agama, sekitar tujuh tahun pasca-berlaku. Temuan kuncinya menekankan urgensi sertifikasi Hukum Ekonomi Syariah bagi hakim PTA Bandung untuk menjamin kapasitas epistemik dan akuntabilitas putusan;

¹⁵⁴ Muhamad Kholid, ‘Kepastian Hukum Dalam Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah Kepailitan Dihubungkan Dengan Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2004 Tentang Kepailitan Dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang’ (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021).

¹⁵⁵ Ikhwan, “Implementasi Perma Nomor 14 Tahun 2016 Tentang Tata Cara Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah Di Wilayah Pengadilan Tinggi Agama Bandung” (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2024).

kecenderungan model pengembangan hukum Islam yang progresif berbasis *maṣlahah*; serta kebutuhan konsistensi penegakan *maqāṣid* dalam proses litigasi syariah. Penelitian ini juga mengidentifikasi hambatan implementasi terutama sumber daya manusia, kebutuhan materi khusus ekonomi syariah, dan konsistensi procedural serta mengusulkan solusi berupa penguatan kompetensi dan penafsiran hukum yang responsif terhadap kemanfaatan publik. Cakupan lembaga peradilan yang ditelaah terbatas pada yurisdiksi peradilan agama (PTA Bandung), sehingga tidak menyentuh ranah Pengadilan Niaga yang justru menjadi locus utama perkara kepailitan berdasarkan UU 37/2004. Fokus penelitian adalah tata cara dan infrastruktur implementasi Perma 14/2016 norma prosedural penyelesaian sengketa ekonomi Syariah alih-alih analisis yurisprudensi putusan yang memeriksa cara hakim mengaplikasikan norma kepailitan terhadap akad syariah, menimbang asas-asas seperti *pari passu pro rata parte*, *debt pooling*, *actio pauliana*, masa penundaan kewajiban pembayaran utang, dan standar pembuktian *insolvency*. Penelitian tersebut tidak menguji tarik-menarik kewenangan absolut dan relasi institusional antara Pengadilan Niaga dan Peradilan Agama ketika objek sengketa adalah akad syariah namun instrumen hukumnya adalah kepailitan.

Kelima, Artikel “Kewenangan Mengadili Dalam Penyelesaian Perkara Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang Perbankan Syariah” oleh Kartika dan Harahap (2023).¹⁵⁶ mengulas disharmoni peraturan tentang yurisdiksi kepailitan syariah perbankan. Mereka menemukan bahwa banyak sengketa kepailitan perbankan syariah masih diajukan ke Pengadilan Niaga berdasarkan UU 37/2004, padahal UU 3/2006 dan Putusan MK 093/PUU-X/2012 seharusnya menetapkan kewenangan absolut Peradilan Agama untuk sengketa ekonomi syariah. Kekosongan formulasi tentang kompetensi PA dalam kepailitan syariah di berbagai aturan menyebabkan

¹⁵⁶ Sahnaz Kartika dan Muhammad Yadi Harahap, ‘Kewenangan Mengadili Dalam Penyelesaian Perkara Kepailitan Dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang Perbankan Syariah’, *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 5.1 (2023), 101–12.

kekaburan hukum dan ketidakpastian kewenangan. Kedua peneliti ini menegaskan perlunya harmonisasi peraturan perundang-undangan agar konflik yurisdiksi tersebut dapat diselesaikan, menyoroti celah berupa ketidaktegasaan hukum acara kepailitan syariah dalam materi regulasi. Artikel ini membahas konflik yurisdiksi antara Pengadilan Niaga dan Pengadilan Agama, menegaskan perlunya harmonisasi regulasi agar kepailitan syariah tidak “dipaksa” tunduk pada hukum ekonomi konvensional. Penelitian ini deskriptif dan normatif, tidak membahas bagaimana kekacauan yurisdiksi itu nyata tercermin dalam putusan pengadilan dan tidak mengevaluasi aspek pertimbangan hakim.

Keenam, Disertasi “Kritik Hukum Atas Kewenangan Pengadilan Agama dalam Menyelesaikan Sengketa Kepailitan dan Prospek Perkembangannya dalam Sistem Peradilan di Indonesia” oleh Khoiriyah (2025)¹⁵⁷ mengkritisi penerapan kewenangan absolut Peradilan Agama dalam sengketa kepailitan. Dari sisi normatif UU 37/2004, setiap perkara kepailitan syariah harus diadili oleh peradilan agama. Namun kenyataannya perkara kepailitan dan PKPU syariah sering ditangani Pengadilan Niaga. Roihan menegaskan bahwa secara ideal wewenang PA untuk menyelesaikan perkara kepailitan syariah perlu ditegaskan dalam sistem hukum nasional demi konsistensi dan keadilan hukum. Dari perspektif hukum Islam, keberadaan kewenangan absolut PA justru mencerminkan prinsip-prinsip ekonomi syariah (keadilan, kebersamaan, transparansi), sehingga praktik yang menyimpang menjadi celah penting yang harus ditutup. Celah yang dicatat adalah ketidaksinkronan norma yang menyebabkan dualisme pemahaman kewenangan. Menawarkan kritik normatif atas disharmoni UU Kepailitan dan UU Peradilan Agama, mengusulkan penguatan peran Pengadilan Agama dalam sengketa kepailitan syariah. Ia mengedepankan teori *mashlahah mursalah* untuk menjustifikasi reposisi kewenangan tersebut. Meskipun bernilai

¹⁵⁷ Khoiriyah Roihan, “Kritik Hukum Atas Kewenangan Pengadilan Agama Dalam Menyelesaikan Sengketa Kepailitan Dan Prospek Perkembangannya Dalam Sistem Peradilan Di Indonesia” (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2025).

konseptual, penelitian ini kurang mengeksplorasi putusan-putusan konkret dan bagaimana hakim mengartikulasikan (atau mengabaikan) nilai-nilai syariah dalam amar putusan.

Ketujuh, Tesis “Penerapan Hukum Kepailitan Pada Akad Syariah Di Indonesia Perspektif Hukum Ekonomi Syariah dan *Legal Certainty*” oleh Fatur Rizqi (2021)¹⁵⁸ menganalisis UU Kepailitan dari perspektif syariah dan kepastian hukum. Ia menemukan bahwa pengaturan kepailitan konvensional menimbulkan berbagai masalah hukum dan sosial karena bersifat legalistik semata serta menyimpang dari tujuan asas-asas kepailitan. Dari sudut syariah, mekanisme pailit belum mengakomodir prinsip-prinsip seperti pembagian kemaslahatan yang seimbang, normalisasi kondisi ekonomi debitur, dan perlindungan kebutuhan dasar debitur. Sebagai solusi, peneliti ini mendorong pembentukan institusi kepailitan syariah (*al-taflis*) agar hak konstitusional umat Islam terpenuhi dan tercapai kepastian hukum di bidang kepailitan. Celah yang ditunjukkan adalah ketidakcukupan UU Kepailitan mengintegrasikan nilai-nilai ekonomi syariah, sehingga kebutuhan regulasi baru terus diidentifikasi. Menelaah disharmoni antara mekanisme *al-taflis* dengan UU 37/2004, dan menemukan bahwa UU Kepailitan cenderung legalistik-normatif, tidak mengakomodasi perlindungan debitur dan prinsip *ta'awun* (tolong menolong). Penelitian ini tidak mengupas detail putusan atau praktik peradilan, melainkan lebih pada kerangka teoritis hukum ekonomi syariah versus UU Kepailitan.

Kedepalan, Artikel “Penyelesaian Sengketa Kepailitan Ekonomi Syariah Perspektif Ibnu Rusyd Al-Qurthubi Dalam Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid” oleh Muhamad Subhi Aprianto dkk. (2021)¹⁵⁹ membahas urgensi penerapan *taflis* di Indonesia. Studi ini menunjukkan bahwa praktik pailit saat ini sama

¹⁵⁸ Fatur Rizqi, “Penerapan Hukum Kepailitan Pada Akad Syariah Di Indonesia Perspektif Hukum Ekonomi Syariah Dan *Legal Certainty*” (Institut Agama Islam Negeri Batusangkar, 2021).

¹⁵⁹ M S Apriantoro, S I Sekartaji, dan A Suryaningsih, ‘Penyelesaian Sengketa Kepailitan Ekonomi Syariah Perspektif Ibnu Rusyd Al-Qurthubi Dalam Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid’, *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 7.3 (2021), 1400–08.

sekali belum mengintegrasikan prinsip-prinsip syariah, sehingga pelaku ekonomi syariah tidak mendapat kepastian hukum. Tidak adanya regulasi yang menggabungkan prinsip syariah ke dalam kontrak bisnis umum menjadi sumber ketidakpastian. Mereka mengusulkan kerangka pailit syariah baru, seperti pendirian Pengadilan Niaga Syariah di lingkungan Peradilan Agama, untuk menjamin kepastian hukum dan mendukung perkembangan ekonomi syariah. Kesenjangan yang diidentifikasi adalah tidak adanya pengadopsian prinsip syariah dalam kerangka hukum kepailitan saat ini, memicu kebutuhan reformasi kelembagaan. Kajian fiqh ini menyoroti pandangan Ibnu Rusyd tentang penyelesaian sengketa kepailitan dan mengaitkannya dengan prinsip *illat* sebagai dasar analogi hukum. Penelitian ini menghadirkan perspektif klasik yang kaya, tetapi tanpa menghubungkannya secara langsung dengan praktik putusan pengadilan Indonesia kontemporer.

Kesembilan, Artikel “Tinjauan Yuridis Kewenangan Pengadilan Niaga Dalam Klausula Arbitrase Perkara Kepailitan” oleh Lailatul Fitriyah dkk. (2023)¹⁶⁰ mengamati efek klausula arbitrase dalam kasus kepailitan. Mereka menjelaskan bahwa secara undang-undang (Pasal 3 UU 37/2004), Pengadilan Niaga berwenang memeriksa kepailitan. Namun apabila dalam perjanjian sudah disepakati klausula arbitrase, yurisdiksi Pengadilan Niaga akan bersingkir. Dengan kata lain, kewenangan PN dihadapkan pada klausula arbitrase sangat bergantung pada prosedur gugatan yang dipilih para pihak. Celah yang terdeteksi adalah minimnya kepastian bagaimana proses kepailitan harus mengikuti atau menyesuaikan klausula arbitrase, sehingga peranan PN dapat terabaikan jika pihak bersengketa menempuh jalur arbitrase. Penelitian ini menelaah hubungan klausula arbitrase dengan kewenangan Pengadilan Niaga dalam perkara kepailitan, relevansinya tidak langsung pada akad syariah, tetapi memberi insight penting tentang bagaimana klausula kontraktual dapat memengaruhi yurisdiksi.

¹⁶⁰ Fitriyah et al. , ‘Tinjauan Yuridis Kewenangan Pengadilan Niaga Dalam Klausula Arbitrase Perkara Kepailitan’ Gudang Jurnal Multidisiplin Ilmu, 6.1 (2023), 58-63.

Kesepuluh, Artikel “Ketidakpastian Proses Pailit sebagai Upaya Hukum Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah (Studi Kasus BMT Fisabilillah)” oleh Niniek (2022)¹⁶¹ meneliti sengketa pailit BMT Fisabilillah untuk mengeksplorasi ketidakpastian hukum. Meskipun Undang-Undang Lembaga Keuangan Mikro memberikan dasar hukum bagi operasional BMT syariah dan secara de jure Peradilan Agama memiliki kewenangan absolut atas sengketa ekonomi syariah, pada level empiris Putusan Pengadilan Niaga Semarang atas kasus BMT Fisabilillah tetap memutus pailit tersebut. Ini menunjukkan adanya blending antara hukum konvensional dan syariah serta ketidakpatuhan praktik terhadap norma-norma yang berlaku. Keadaan semacam ini merusak kewenangan absolut Peradilan Agama yang telah diatur undang-undang. Penelitian ini menggarisbawahi gap antara ketentuan hukum formal dan praktik peradilan nyata, serta menekankan pentingnya mengimplementasikan UU dan putusan MK agar sengketa pailit bagi lembaga keuangan mikro syariah (LKMS) dialihkan ke peradilan agama. Mengulas kasus nyata BMT Fisabilillah dan menunjukkan bagaimana Pengadilan Niaga memutus perkara kepailitan BMT, meski seharusnya berada di bawah yurisdiksi Peradilan Agama. Meski membahas putusan konkret, analisisnya terbatas pada satu kasus dan tidak memperluasnya pada tren atau pola pertimbangan hakim.

Kesebelas, Artikel “*The Urgency of the Implementation of Sharia Bankruptcy (Taflis) in Bankruptcy Cases in Indonesia*” Syamsul Huda dkk. (2024)¹⁶² membahas urgensi penerapan *taflis* di Indonesia. Studi ini menunjukkan bahwa praktik pailit saat ini sama sekali belum mengintegrasikan prinsip-prinsip syariah, sehingga pelaku ekonomi syariah tidak mendapat kepastian hukum. Tidak adanya regulasi yang menggabungkan prinsip syariah ke dalam kontrak bisnis umum menjadi sumber

¹⁶¹ Niniek Mumpuni Sri Rejeki, ‘Ketidakpastian Proses Pailit Sebagai Upaya Hukum Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah (Studi Kasus BMT Fisabilillah)’, *Jurnal Hukum Dan Peradilan*, 11.3 (2022), 453.

¹⁶² Syamsul Huda, Lastuti Abubakar, dan Yasardin, ‘The Urgency of the Implementation of Sharia Bankruptcy (*Taflis*) in Bankruptcy Cases in Indonesia’, *International Journal of Religion*, 5.10 (2024), 3129–35.

ketidakpastian. Mereka mengusulkan kerangka pailit syariah baru, seperti pendirian Pengadilan Niaga Syariah di lingkungan Peradilan Agama, untuk menjamin kepastian hukum dan mendukung perkembangan ekonomi syariah. Kesenjangan yang diidentifikasi adalah tidak adanya pengadopsian prinsip syariah dalam kerangka hukum kepailitan saat ini, memicu kebutuhan reformasi kelembagaan. Menekankan kebutuhan mendesak pembentukan *Sharia Commercial Court* di bawah Peradilan Agama agar penyelesaian pailit sesuai syariah dan memberi kepastian hukum bagi pelaku ekonomi syariah. Penelitian ini fokus pada desain kelembagaan, tetapi tidak membahas bagaimana ketidakselarasan saat ini terlihat dalam putusan Pengadilan Niaga.

Kajian terdahulu sebagian besar menyoroti perdebatan mengenai kewenangan pengadilan dan harmonisasi regulasi antara hukum kepailitan dan hukum ekonomi syariah. Hanya sedikit studi yang mengupas bagaimana hakim menganalisis akad syariah dalam putusan kepailitan. Padahal, analisis akad merupakan aspek fundamental untuk menjamin bahwa penyelesaian sengketa tidak hanya sesuai dengan hukum positif, tetapi juga mencerminkan prinsip keadilan dan kepatuhan syariah.¹⁶³ Sebagai contoh, dalam perkara kepailitan yang melibatkan akad *musyarakah*, hakim perlu memahami bahwa prinsip pembagian kerugian harus sesuai dengan proporsi modal yang disepakati sejak awal, bukan berdasarkan bunga atau penalti yang menjadi praktik dalam hukum konvensional.

Ketidakcermatan dalam menganalisis akad syariah dalam putusan kepailitan memiliki dampak yuridis yang serius. Pertama, hal ini menimbulkan ketidakpastian hukum bagi pelaku usaha syariah. Mereka dapat merasa bahwa transaksi syariah mereka tidak mendapatkan pengakuan atau perlindungan yang sesuai di pengadilan. Kedua, hal tersebut menimbulkan disharmoni antara hukum positif dan prinsip hukum Islam, yang pada gilirannya dapat merusak kepercayaan masyarakat terhadap sistem hukum nasional. Ketiga, fenomena ini dapat menghambat perkembangan industri

¹⁶³ Ilham Maulana, "Akad Dalam Perspektif Fiqh Muamalah Dan Implementasinya Pada Industri Keuangan Syariah," *Jurnal Hukum Dan Ekonomi Islam* 4, no. 2 (2020): 75–94.

keuangan syariah, karena pelaku usaha mungkin enggan menggunakan akad syariah jika sengketa yang timbul nantinya tidak akan dianalisis dengan perspektif syariah.¹⁶⁴

Berdasarkan telaah tersebut, terlihat persamaan mendasar antara penelitian terdahulu dengan penelitian ini, yakni adanya fokus pada disharmoni regulasi, konflik kewenangan, dan kebutuhan untuk mengintegrasikan prinsip syariah dalam sistem kepailitan nasional. Akan tetapi, penelitian ini mengambil posisi unik karena menganalisis putusan-putusan Pengadilan Niaga yang menangani kepailitan berbasis akad syariah secara mendalam, sesuatu yang belum disentuh oleh penelitian sebelumnya. Alih-alih berhenti pada kritik normatif atau desain kelembagaan, penelitian ini mengevaluasi secara langsung pertimbangan hakim dan menimbang sejauh mana prinsip hukum ekonomi syariah diakomodasi atau diabaikan. Dengan pendekatan tersebut, penelitian ini menghadirkan kebaruan (*novelty*) yang signifikan, yakni menutup celah kajian empiris atas putusan kepailitan syariah di Pengadilan Niaga selaras dengan prinsip syariah. Temuan ini diharapkan berkontribusi langsung pada wacana reformasi hukum kepailitan dan penguatan desain sistem peradilan ekonomi syariah di Indonesia.



¹⁶⁴ M Fauzan, “Analisis Putusan Pengadilan Niaga Dalam Perkara Kepailitan Lembaga Keuangan Syariah,” *Jurnal Yurisprudensi* 12, no. 2 (2022): 56–78.