

BAB III

ANALISIS YURIDIS DAN EMPIRIS TERHADAP METODE PEMBUKTIAN DALAM PERKARA PERSELINGKUHAN DI PENGADILAN AGAMA KEBUMEN

A. Kerangka Teoretis Pembuktian Perselingkuhan

Dalam konteks empiris di Pengadilan Agama Kebumen, hakim mendefinisikan perselingkuhan tidak semata-mata sebagai perbuatan zina fisik yang diatur dalam KUHP, melainkan mencakup “hubungan khusus yang tidak biasa menurut adat kebiasaan setempat (‘urf)”, seperti intensitas komunikasi mesra via WhatsApp atau pertemuan rahasia yang layaknya pacaran. Definisi ini menunjukkan integrasi antara ketentuan hukum positif dan pertimbangan sosial-budaya yang hidup di masyarakat. Ketua Pengadilan Agama Kebumen Ibu Yang Ariani, S.Ag., M.H. menegaskan bahwa perselingkuhan juga berarti “sikap serong, penyelewengan, dan menjalin hubungan istimewa dengan pihak lain”, yang sejalan dengan konsep qarinah dalam hukum Islam.⁸¹

Analisis terhadap kerangka teoretis dan temuan empiris menunjukkan bahwa pembuktian perselingkuhan di Pengadilan Agama Kebumen tidak dapat dilepaskan dari pertimbangan ‘urf (adat kebiasaan)

⁸¹ Wawancara dengan Ketua Pengadilan Agama Kebumen Ibu Yang Ariani, S.Ag., M.H , 6 oktober 2025.

dan maqāṣid al-syarī‘ah (tujuan syariat) untuk menjaga kehormatan (hifz al-‘ird) serta keutuhan keluarga (hifz al-nasl). Hakim berupaya menyelaraskan formalitas hukum acara perdata dengan fleksibilitas hukum Islam guna mencapai keadilan materiil tanpa mengabaikan kepastian hukum. Hal ini juga di perkuat oleh keterangan wakil ketua Pengadilan Agama bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag. beliau menyebutkan

“Faktor yang dipertimbangkan dalam menilai alat bukti perselingkuhan adalah terpenuhinya syarat formil dan materiil dari alat bukti tersebut. Sedangkan faktor yang dipertimbangkan dalam menilai peristiwa terjadinya perselingkuhan adalah terbuktinya melalui alat bukti sah yang memenuhi batas minimal pembuktian tentang telah terjadinya hubungan khusus (perselingkuhan) yang tidak biasa menurut adat kebiasaan setempat (*uruff*/local wisdom), misalnya chat dengan menggunakan kata mesra sebagaimana halnya pasangan yang mempunyai hubungan khusus, atau pergi berduaian secara sengaja bukan di tempat dan keperluan secara umum dengan sikap layaknya orang mempunyai hubungan khusus, pacaran, seperti berpegangan tangan, dan lain-lain.”⁸²

B. Legalisme dalam Hukum Acara Perdata

Pernyataan Ketua Pengadilan Agama Kebumen, Ibu Yang Ariani, S.Ag., M.H., yang menegaskan bahwa "hukum acara sudah cukup mengatur

⁸² Wawancara dengan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag, 6 oktober 2025.

semuanya" dan bahwa "jika Penggugat tidak mampu membuktikan maka tidak terbukti sehingga harus ditolak" mencerminkan penerapan legalisme kaku yang mengutamakan kepatuhan pada aturan formal di atas segalanya, tanpa memberikan ruang fleksibilitas bagi kasus-kasus sensitif seperti perselingkuhan.⁸³ Pendekatan ini, sebagaimana diperkuat oleh penjelasan Panitera Pengadilan Agama Kebumen, Bapak Sultan Hakim, S.Ag., S.H., mengenai banyaknya alat bukti elektronik yang ditolak karena tidak memenuhi syarat formil dan materiil, mengungkap dilema fundamental antara kepastian hukum dan keadilan substantif. Di satu sisi, legalisme menjamin stabilitas sistem dan konsistensi putusan; di sisi lain, ia mengabaikan realitas bahwa perselingkuhan yang bersifat rahasia, pribadi, dan seringkali hanya meninggalkan jejak digital sulit dibuktikan dengan standar pembuktian yang rigid. Akibatnya, bukti elektronik seperti tangkapan layar percakapan mesra, rekaman, atau foto yang secara sosial dan moral meyakinkan sering terbuang sia-sia hanya karena tidak dilengkapi sertifikasi digital forensik atau dianggap melanggar prosedur teknis, meskipun esensinya jelas menunjukkan pengkhianatan terhadap ikatan pernikahan.⁸⁴

Ketegangan ini semakin tajam ketika dikaitkan dengan dampak sistemis yang timbul: penerapan legalisme kaku justru menciptakan ketidakadilan struktural bagi pihak lemah terutama perempuan dan

⁸³ Wawancara dengan Ketua Pengadilan Agama Kebumen Ibu Yang Ariani, S.Ag., M.H , 6 oktober 2025.

⁸⁴ Wawancara dengan Panitera Pengadilan Agama Kebumen bapak Sultan Hakim, S.Ag., S.H., M.Ag, 6 oktober 2025

kalangan ekonomi rentan yang dominan menjadi penggugat dalam kasus perselingkuhan. Mereka kerap tidak memiliki akses ke sumber daya untuk memenuhi standar pembuktian ketat, seperti menyewa ahli digital forensik atau mendapatkan kesaksian yang berani mengungkap kebenaran di hadapan pengadilan. Sementara itu, pelaku perselingkuhan dapat memanfaatkan kerumitan prosedur untuk menghindari pertanggungjawaban, sehingga terjadi normalisasi impunitas yang merusak moralitas sosial. Lebih jauh, pendekatan ini menggerus kepercayaan publik terhadap institusi peradilan, yang dipandang sebagai birokrasi yang tidak peka terhadap keadilan sosial, mendorong masyarakat mencari penyelesaian di luar pengadilan baik melalui jalur adat maupun tindakan main hakim sendiri yang berpotensi anarkis.

C. Substansialitas dalam Hukum Islam

Pernyataan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen, Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag., yang menekankan pertimbangan "hubungan khusus yang tidak biasa menurut adat kebiasaan setempat (*'urf*)" dalam pembuktian perselingkuhan, merepresentasikan sebuah paradigma epistemologis yang menantang dominansi legalisme positivistik dalam sistem peradilan agama Indonesia. Pendekatan ini secara eksplisit mengoperasionalkan tiga pilar teoretis dalam hukum Islam *'urf* (kebiasaan setempat), *qarīnah* (indikasi kuat), dan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan syariat) sebagai kerangka hermeneutis untuk menafsirkan realitas sosial yang kompleks dalam

konteks perkawinan dan perceraian. Dalam perspektif teori *'urf* yang dikembangkan dalam disiplin *ushūl al-fiqh*, adat kebiasaan yang telah mengakar dan diterima secara luas oleh masyarakat (*al-'urf al-'āmm*) sepanjang tidak bertentangan dengan nash syariat yang memiliki otoritas hukum (*hujjiyyah*) untuk menetapkan standar perilaku yang dianggap menyimpang.⁸⁵ Di Kabupaten Kebumen, yang memiliki konteks sosial-budaya agraris dengan nilai kolektivitas yang kuat, interaksi intim antara pasangan non-mahram di luar batas kewajaran, seperti percakapan mesra via WhatsApp atau perilaku berpacaran yang melampaui norma kesopanan. Secara sosiologis telah terkonstruksi sebagai pelanggaran terhadap amanah pernikahan. Penggunaan *'urf* sebagai parameter penilaian oleh bapak Yengkie Hirawan bukanlah penyimpangan dari hukum Islam, melainkan penerapan prinsip *al-'ādātu al-muḥakkamah* (adat kebiasaan dapat dijadikan hukum) yang diakui secara luas dalam mazhab Hanafi dan Maliki, sejalan dengan argumen Ibn 'Ābidīn dalam *Radd al-Muḥtār* bahwa "sesuatu yang telah ditetapkan oleh *'urf* memiliki kedudukan seperti nash."

Secara teoretis, pendekatan ini juga sejalan dengan konsep *qarīnah* yang dalam tradisi hukum Islam berfungsi sebagai alat pembuktian tak langsung (*dalīl al-istidlāl*) untuk menarik kesimpulan hukum dari indikasi-indikasi perilaku yang menyimpang. Dalam konteks perselingkuhan, di mana pembuktian fisik (*zinā*) sangat sulit dilakukan karena sifatnya yang

⁸⁵ Wawancara dengan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag, 6 oktober 2025.

tersembunyi dan jarang meninggalkan bukti langsung, *qarīnah* berfungsi sebagai jembatan epistemologis antara ketidakpastian fakta dan kebutuhan akan kepastian hukum. Bapak Yengkie Hirawan mengidentifikasi *qarīnah* dalam bentuk pola komunikasi digital yang menunjukkan kedekatan emosional atau perilaku "berpacaran" yang melampaui batas norma, yang secara *maqāṣidī* (berdasarkan tujuan syariat) dapat dikategorikan sebagai perbuatan mendekati zina (*qurb al-zinā*) yang harus dicegah.⁸⁶ Hal ini merefleksikan penerapan teori *sadd al-dharā'i'* (menutup jalan menuju kemudharatan) yang menjadi ciri khas mazhab Maliki, di mana tindakan yang secara zatnya mubah (boleh) seperti berkomunikasi via media elektronik dapat menjadi terlarang jika menjadi sarana menuju kehancuran rumah tangga. Sebagaimana ditegaskan oleh al-Qarāfī dalam *al-Furūq*, "sesuatu yang mubah menjadi haram jika menjadi jalan menuju yang haram," sehingga penggunaan *qarīnah* dalam pembuktian perselingkuhan pada dasarnya adalah upaya preventif untuk menutup pintu-pintu perzinaan sebelum terjadi kerusakan yang lebih besar (*daf' al-mafsadah*).

Lebih jauh lagi, pendekatan substantif yang diterapkan bapak Yengkie Hirawan mencerminkan penerapan teori *maslahah* (kepentingan umum) secara holistik melalui lensa *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam kerangka teori ini, hukum Islam tidak dipahami sebagai kumpulan aturan formal yang kaku, melainkan sebagai sistem yang bertujuan untuk mewujudkan

⁸⁶ Wawancara dengan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag, 6 oktober 2025.

kemaslahatan (*jalb al-maṣlahah*) dan mencegah kerusakan (*dar' al-maṣṣadah*) dalam lima domain esensial: agama (*dīn*), jiwa (*naḥs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*māl*). Dalam konteks perselingkuhan, bapak Yengkie Hirawan secara implisit menempatkan perlindungan kehormatan (*hifẓ al-'ird*) dan keutuhan keluarga (*hifẓ al-nasl*) sebagai tujuan utama yang harus dijaga, bahkan jika itu berarti menafsirkan ulang standar pembuktian formal. Keputusan yang kontekstual dan adil seperti mengabulkan gugatan cerai berdasarkan bukti digital yang menunjukkan hubungan emosional intim meski tanpa bukti fisik pada hakikatnya adalah realisasi dari *'adl* (keadilan) dan *rahmah* (kasih sayang) sebagai esensi syariat.⁸⁷ Pendekatan ini sejalan dengan argumen neo-*maqāṣid* yang dikembangkan oleh Jasser Auda bahwa hukum Islam harus bersifat "sistemik" dan "komprehensif," mempertimbangkan realitas sosial kontemporer tanpa mengorbankan nilai-nilai fundamentalnya.

Namun demikian, penting untuk mencatat bahwa pendekatan substantif ini juga menghadapi tantangan metodologis dan epistemologis yang signifikan. Secara teoretis, penggunaan *'urf* dan *qarīnah* dalam pembuktian hukum memerlukan batasan yang jelas untuk menghindari keputusan yang arbitrer (*ta'assuf*). Sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghazālī dalam *al-Mustasfā*, "'urf tidak dapat menetapkan hukum dengan sendirinya, melainkan hanya dipertimbangkan jika tidak bertentangan dengan prinsip-

⁸⁷ Wawancara dengan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag, 6 oktober 2025.

prinsip *ushūlī*." Dalam praktiknya di Pengadilan Agama Kebumen, ini berarti bahwa '*urf*' yang dijadikan dasar pertimbangan harus memenuhi tiga kriteria: (1) bersifat umum dan berlaku luas di masyarakat (*al- 'urf al- 'āmm*), (2) tidak bertentangan dengan nash syariat yang *qat'ī* (pasti), dan (3) relevan dengan tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*). Demikian pula, penggunaan *qarīnah* harus memenuhi standar keandalan (*thubūt*) dan relevansi (*ta'alluq*) yang cukup untuk menghindari kesalahan dalam penilaian (*tadhlīl*). Tantangan ini semakin kompleks dalam era digital, di mana bukti elektronik seperti tangkapan layar percakapan atau rekaman suara mudah dimanipulasi, sehingga memerlukan verifikasi teknis yang mungkin sulit diakses oleh masyarakat umum.

Secara keseluruhan, pendekatan substantif yang diterapkan oleh bapak Yengkie Hirawan di Pengadilan Agama Kebumen merepresentasikan sebuah upaya rekonstruksi epistemologis dalam hukum Islam, yang mencoba menyeimbangkan antara kepastian hukum (*qat'iyah*) dan fleksibilitas hermeneutis (*murūnah*). Dengan mengintegrasikan '*urf*', *qarīnah*, dan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai kerangka teoretis, pendekatan ini menawarkan alternatif terhadap legalisme kaku yang sering menghambat akses keadilan, terutama bagi kelompok rentan seperti perempuan dan masyarakat ekonomi lemah.⁸⁸ Namun, keberhasilan pendekatan ini sangat bergantung pada integritas intelektual dan kedalaman pemahaman hakim

⁸⁸ Wawancara dengan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag, 6 oktober 2025.

terhadap tradisi hukum Islam serta konteks sosial-budaya lokal. Tanpa pemahaman yang memadai tentang kerangka teori yang mendasarinya, ada risiko bahwa penggunaan *'urf* dan *qarīnah* dapat jatuh pada subjektivitas yang berlebihan atau bahkan penyimpangan dari prinsip-prinsip syariat. Oleh karena itu, pendekatan substantif ini harus dilengkapi dengan pedoman yang jelas dan pelatihan yang memadai bagi para hakim, agar dapat diterapkan secara konsisten dan bertanggung jawab dalam sistem peradilan agama Indonesia.

D. Konflik Epistemologis dalam Praktik Peradilan

Harmonisasi antara hukum positif dan hukum Islam dalam pembuktian perselingkuhan dihadapkan pada tiga hambatan struktural yang saling terkait, yang secara kolektif menciptakan *epistemological impasse* dalam sistem peradilan agama. Pertama, terdapat perbedaan epistemologis mendasar antara hukum acara perdata yang mengutamakan *legal certainty* (kepastian hukum) dan hukum Islam yang menekankan *substantive justice* (keadilan materiil). Hukum positif, yang berakar pada tradisi hukum Eropa kontinental, memandang kebenaran hukum sebagai produk dari prosedur formal yang terstandardisasi (*procedural formalism*), di mana validitas bukti ditentukan oleh kesesuaian dengan kriteria teknis yang diatur dalam peraturan perundang-undangan. Sebaliknya, epistemologi hukum Islam terutama dalam mazhab Maliki dan Hanafi mengakui kebenaran yang diperoleh melalui *qarīnah* (indikasi kuat) dan *'urf* (kebiasaan setempat)

sebagai sumber pengetahuan hukum yang sah, selama tidak bertentangan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan syariat). Ketegangan ini menciptakan kontra diksi di Pengadilan Agama Kebumen: di satu sisi, hakim terikat pada tatanan pembuktian yang ketat dalam HIR/RBg dan UU ITE; di sisi lain, mereka dihadapkan pada realitas kasus perselingkuhan yang jarang meninggalkan bukti langsung yang memenuhi standar formal tersebut. Konflik ini mencerminkan apa yang oleh teoretikus hukum seperti Duncan Kennedy disebut sebagai "*the contradiction between legal form and social substance*",⁸⁹ di mana mekanisme hukum formal gagal menjangkau kebenaran materiil dalam konteks sosial yang kompleks.

Kedua, keterbatasan teknis dalam verifikasi bukti elektronik memperdalam kesenjangan pengetahuan antara teori dan praktik. Panitera Pengadilan Agama Kebumen, Bapak Sultan Hakim, S.Ag., S.H., mengakui bahwa "*bentuk bukti yang paling sering diajukan adalah dokumen elektronik berupa screenshot percakapan WhatsApp atau media sosial, namun verifikasi keasliannya sulit dilakukan tanpa ahli digital forensik*".⁹⁰ Pernyataan ini mengungkapkan ketidak seimbangan teknologi dalam sistem peradilan: sementara pelaku perselingkuhan memanfaatkan teknologi digital untuk menyembunyikan perbuatannya, pengadilan tingkat pertama tidak memiliki kapasitas teknis untuk memverifikasi keaslian bukti

⁸⁹ Duncan Kennedy, *A Critique of Adjudication: Fin de Siècle* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), hlm. 112-135.

⁹⁰ Wawancara dengan Panitera Pengadilan Agama Kebumen bapak Sultan Hakim, S.Ag., S.H, 6 oktober 2025.

elektronik. Dalam kerangka teori interaksi antara teknologi dan hukum, hal ini menciptakan ketidak kuatannya bukti yang signifikan: bukti elektronik yang secara sosial dan moral meyakinkan sering ditolak karena tidak memenuhi kriteria dari aturan yang ketat, seperti sertifikasi *digital forensics* atau pemeriksaan untuk memastikan integritas dan keaslian data digital. Wakil Ketua, Bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag., menambahkan bahwa "*bukti elektronik tanpa pengujian digital forensik hanya dianggap sebagai bukti permulaan (begin van gewijsde) yang membutuhkan tambahan bukti lain*". Pernyataan ini merefleksikan penerapan asas *freies beweiswürdigung* (kebebasan menilai bukti) yang terbatas oleh determinasi teknologi: hakim ingin memberikan ruang fleksibilitas, tetapi terhambat oleh keterbatasan infrastruktur dan keahlian teknis.⁹¹ Situasi ini memperparah kesenjangan akses terhadap keadilan bagi pihak lemah terutama perempuan dan masyarakat ekonomi rentan yang tidak memiliki sumber daya untuk menyewa ahli digital forensik atau memenuhi persyaratan teknis yang rumit.

Ketiga, ketidakpastian yuridis akibat tidak adanya pedoman pembuktian spesifik untuk kasus perselingkuhan menciptakan kekosongan hukum dalam sistem peradilan agama. Meskipun Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan UU Peradilan Agama mengatur alasan perceraian karena perselingkuhan, tidak terdapat persyaratan/standar pembuktian yang jelas mengenai jenis dan bobot bukti elektronik yang dapat diterima. Ketidak

⁹¹ Wawancara dengan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag, 6 oktober 2025.

jelasan ini mengakibatkan kebijakan peradilan yang berlebihan dan putusan yang tidak konsisten antar hakim. Sebagaimana diungkapkan oleh praktisi hukum dalam penelitian ini, *"Setiap hakim memiliki standar yang berbeda dalam menilai bukti elektronik. Ada hakim yang sangat ketat, ada juga yang lebih fleksibel"*. Situasi ini bertentangan dengan prinsip kesetaraan di depan hukum dan menciptakan ketidakpastian hukum yang merusak kepercayaan publik terhadap sistem peradilan. Dalam perspektif teori pluralisme hukum, ketidakpastian ini mencerminkan kurangnya keharmonisan antara hukum positif yang bersifat universal dan hukum Islam yang kontekstual, yang tidak diakomodasi dalam kerangka peraturan yang eksplisit.

Analisis terhadap konflik epistemologis ini menunjukkan adanya ketegangan sistem antara kebutuhan pembuktian sempurna sesuai hukum positif dan keterbatasan teknis di lapangan. Di satu sisi, hukum positif menuntut bukti yang sempurna melalui prosedur formal yang ketat; di sisi lain, realitas teknologi dan sosial memerlukan fleksibilitas pembuktian untuk mencapai keadilan materiil. Konflik ini diperparah oleh ketidakmampuan institusi pengadilan dalam menghadapi perkembangan teknologi digital, yang menciptakan kesenjangan keadilan bagi pihak yang tidak memiliki akses terhadap sumber daya teknis dan hukum. Untuk mengatasi ini, diperlukan dua intervensi struktural: pertama, peningkatan kapasitas pengadilan dalam verifikasi bukti elektronik melalui pembentukan departemen khusus digital di tingkat pengadilan agama dan pelatihan hakim mengenai kemampuan untuk memahami bukti digital; kedua,

pengembangan seperangkat aturan kelayakan bukti yang mengintegrasikan pendekatan hukum positif dan hukum Islam, dengan memasukkan kriteria *qarīnah* dan *‘urf* sebagai bagian dari tingkatan pembuktian yang sah.

Tanpa intervensi ini, konflik epistemologis akan terus menghambat terwujudnya hasil akhir yang adil dalam pembuktian perselingkuhan, dan Pengadilan Agama Kebumen akan terjebak dalam jebakan formalitas yang mengabaikan esensi keadilan dalam tradisi hukum Islam.

E. Implementasi Praktis Pembuktian

Praktik pembuktian perselingkuhan di Pengadilan Agama Kebumen menghadirkan kompleksitas yang muncul dari interaksi antara ketentuan hukum yang ada, keterbatasan sumber daya manusia dan teknis, serta dinamika sosial yang berkembang di masyarakat.

Implementasi praktis pembuktian perselingkuhan meliputi:

1. Penggunaan berbagai jenis alat bukti sesuai dengan ketentuan hukum acara perdata;
2. Pemeriksaan bukti oleh hakim dengan mempertimbangkan syarat formil dan materiil;
3. Penilaian bukti berdasarkan kekuatan pembuktiannya;
4. Pertimbangan aspek yuridis, sosial, dan agama dalam pengambilan Keputusan.

Berdasarkan wawancara dengan Hakim, Ketua, dan Panitera Pengadilan Agama Kebumen, serta pengacara yang menangani kasus perselingkuhan, ditemukan bahwa:

- a) Bukti yang paling sering diajukan adalah bukti elektronik berupa foto, screenshot percakapan WhatsApp, dan media sosial;
- b) Bukti saksi juga sering diajukan untuk mendukung pembuktian;
- c) Pengakuan salah satu pihak dianggap memiliki kekuatan pembuktian yang tinggi, tetapi hakim tetap memerlukan bukti lain untuk menghindari kesepakatan tersembunyi;
- d) Hakim mempertimbangkan tiga dimensi dalam menilai bukti: yuridis, sosial, dan agama.

Praktik pembuktian di Pengadilan Agama Kebumen menunjukkan adanya upaya untuk mengintegrasikan ketentuan hukum positif dengan nilai-nilai hukum Islam. Meskipun mengacu pada aturan formal hukum acara perdata, hakim juga mempertimbangkan aspek sosial dan agama dalam menilai bukti dan mengambil keputusan. Ini sejalan dengan konsep keadilan substantif dalam hukum Islam yang menekankan pada kemanfaatan dan keadilan materiil.⁹²

⁹² Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Peradilan Agama* (Jakarta; Kencana, 2012), hal. 112-114

F. Penggunaan Bukti Elektronik

Bukti elektronik seperti *screenshot* percakapan WhatsApp, foto, rekaman audio, atau riwayat panggilan telah mendominasi lanskap pembuktian perselingkuhan di Pengadilan Agama Kebumen, mencerminkan pergeseran epistemologis dalam sumber pengetahuan hukum dari bukti fisik ke jejak digital. Meskipun Undang-Undang Informasi dan Transaksi Elektronik (UU ITE) secara eksplisit mengakui bukti elektronik sebagai alat bukti yang sah dalam Pasal 5 ayat (1),⁹³ implementasinya dihadapkan pada *techno-legal paradox* yang mendalam: pengakuan yuridis tidak diikuti oleh kapasitas verifikasi yang memadai. Secara teoretis, bukti elektronik harus memenuhi dua syarat berlapis untuk memiliki kekuatan pembuktian penuh: (1) *formal validity* (kesahihan formil), yang mencakup dokumentasi lengkap mengenai asal usul, waktu, dan proses pengamanan bukti sesuai standar *digital forensics*; serta (2) *material relevance* (relevansi materiil), yang menuntut keterkaitan langsung dengan fakta persengketa dan kemampuan menunjukkan kebenaran tanpa *ambiguity* (ketakpastian makna). Namun, dalam praktik, pemenuhan syarat ini terbukti menjadi hambatan pembuktian yang signifikan.

Panitera Pengadilan Agama Kebumen, Bapak Sultan Hakim, S.Ag., S.H., mengungkapkan realitas pahit ini: "*Bukti elektronik sering diajukan,*

⁹³ Bukti elektronik dalam konteks hukum acara perdata di Indonesia diatur dalam Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik (UU ITE) sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2016.

*namun tanpa pengujian digital forensik, kekuatan pembuktiannya hanya sebagai bukti permulaan (begin van gewijsde)."*⁹⁴ Pernyataan ini mengungkapkan hirarki bukti yang tidak proporsional dalam sistem peradilan agama, di mana bukti elektronik yang secara sosial dan moral meyakinkan seperti percakapan mesra atau foto-foto pertemuan rahasia terdegradasi menjadi bukti awal yang cukup yang kekuatannya sangat terbatas tanpa dukungan teknis. Wakil Ketua, Bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag., memperkuat argumen ini dengan menegaskan: "*Apabila disertai hasil pengujian digital forensik, bukti elektronik memiliki kekuatan pembuktian sempurna (volledig) dan mengikat (bindende).*"⁹⁵ Kondisi ini menciptakan *technological determinism* dalam pembuktian hukum: nilai kebenaran bukti elektronik tidak ditentukan oleh substansinya, melainkan oleh kemampuan teknis untuk memverifikasinya. Dalam kerangka teori *techno-legal interface*, hal ini mencerminkan pemisahan antara pengakuan hukum dan keandalan bukti regulasi mengakui eksistensi bukti elektronik, tetapi sistem peradilan tidak memiliki kapasitas untuk memanfaatkannya secara optimal.

Analisis mendalam terhadap praktik ini mengungkapkan tiga kesenjangan struktural yang saling terkait. Pertama, kesenjangan kapasitas kelembagaan: Pengadilan Agama Kebumen, sebagai lembaga peradilan tingkat pertama, tidak memiliki unit *digital forensics* internal dan sumber

⁹⁴ Wawancara dengan Panitera Pengadilan Agama Kebumen bapak Sultan Hakim, S.Ag., S.H, 6 oktober 2025.

⁹⁵ Wawancara dengan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen bapak Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag, 6 oktober 2025

daya manusia dengan keahlian *digital authentication*. Akibatnya, verifikasi bukti elektronik bergantung pada pihak eksternal baik ahli swasta yang biayanya tidak terjangkau bagi sebagian besar pihak berperkara, maupun laboratorium forensik kepolisian yang prosedurnya birokratis. Kedua, kesenjangan prosedur/proses: Syarat formil yang ketat, seperti verifikasi nilai data, *analisis data dengan data*, dan dokumentasi rantai pengawasan, menciptakan ketimpangan pembuktian yang mencolok. Pihak dengan sumber daya ekonomi memadai dapat memenuhi persyaratan ini dan memperoleh *volledig bewijs*, sementara pihak rentan terutama perempuan dan masyarakat ekonomi lemah terjebak dalam *begin van gewijsde* yang tidak cukup untuk membuktikan tuduhan. Ketiga, *kesenjangan/ketidaksesuaian antar norma*: Standar pembuktian formal dalam hukum positif bertentangan dengan epistemologi hukum Islam yang lebih fleksibel. Dalam tradisi *fiqh*, *qarīnah* (indikasi kuat) seperti pola komunikasi yang mencurigakan atau kesaksian perilaku dapat diterima sebagai bukti, selama memenuhi kriteria *thubūt* (keandalan) dan *ta'alluq* (relevansi).⁹⁶ Namun, dominansi hukum acara perdata yang *positivistic* mengesampingkan fleksibilitas ini, menciptakan *juridical paradox* di mana pengadilan agama yang seharusnya menerapkan hukum Islam justru terikat pada standar pembuktian yang berasal dari tradisi hukum Eropa kontinental.

⁹⁶ Dalam tradisi hukum Islam, *qarīnah* (indikasi kuat) dapat diterima sebagai bukti selama memenuhi kriteria *thubūt* (keandalan) dan *ta'alluq* (relevansi). Lihat Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Vol. 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985).

Untuk mengatasi ketidak selarasan teknologi dengan krangka hukum ini, diperlukan dua intervensi struktural yang terintegrasi. Pertama, pengembangan kapasitas kelembagaan melalui pembentukan *Digital Forensics Support Units* (DFSUs) di lingkungan Peradilan Agama. Unit ini harus dilengkapi dengan perangkat lunak *digital forensics* (seperti *EnCase* atau *FTK*), laboratorium verifikasi, dan personil yang tersertifikasi secara nasional. Model ini dapat diadopsi dari *Electronic Evidence Examination Centers* yang telah berhasil di beberapa pengadilan tingkat banding, dengan penyesuaian untuk konteks peradilan agama. Kedua, pengembangan *Evidentiary Guidelines* yang mengintegrasikan pendekatan hukum positif dan hukum Islam. Pedoman ini harus: (1) Menetapkan *tiered authentication standards* untuk bukti elektronik, di mana bukti dengan *low probative value* (seperti *screenshot* tanpa metadata) dapat diterima sebagai *qarīnah* jika didukung oleh koraborasi; (2) Mengakomodasi konsep *‘urf* dalam menilai relevansi bukti elektronik, misalnya dengan mempertimbangkan norma komunikasi digital yang berlaku di masyarakat setempat; serta (3) Membuat *procedural simplification* untuk bukti elektronik dalam kasus perselingkuhan, seperti mengizinkan *self-authentication* untuk bukti yang berasal dari perangkat bersama (*shared devices*). Selain itu, perlu diupayakan *public-private partnership* dengan lembaga pendidikan (seperti UIN atau PTIK) untuk menyediakan *digital forensics experts* secara pro bono bagi pihak miskin, serta pelatihan rutin

bagi hakim dan panitera mengenai *digital literacy* dan *evidentiary assessment*.

Tanpa intervensi ini, *techno-legal paradox* dalam penggunaan bukti elektronik akan terus memperparah *access to justice gap* di Pengadilan Agama Kebumen. Bukti elektronik yang seharusnya menjadi alat untuk membongkar kebenaran dalam era digital justru akan menjadi penghalang bagi pencapaian keadilan substantif, terutama bagi pihak yang tidak memiliki kapasitas teknis dan ekonomi untuk memenuhi standar verifikasi yang ketat. Dalam jangka panjang, kondisi ini akan mengikis legitimasi Pengadilan Agama sebagai lembaga yang seharusnya mewujudkan *maqāṣid al-syarī'ah* perlindungan kehormatan (*ḥifẓ al-'ird*) dan keutuhan keluarga (*ḥifẓ al-nasl*) karena gagal mengakomodasi realitas teknologi dan sosial kontemporer.⁹⁷

G. Prosedur Pembuktian dan Hambatan Operasional

Prosedur pembuktian yang diatur dalam Het Herziene Indonesisch Reglement (HIR) secara normatif menampilkan struktur formal yang sistematis dan terencana. Namun, dalam implementasinya di Pengadilan Agama Kebumen, prosedur tersebut menghadapi apa yang dapat disebut sebagai juridical schizophrenia, yaitu ketegangan akut antara legal positivism yang diimpor dari tradisi hukum Eropa dan substantive justice yang menjadi

⁹⁷ Maqāṣid al-syarī'ah adalah tujuan utama hukum Islam yang meliputi perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Perlindungan kehormatan (*ḥifẓ al-'ird*) merupakan bagian dari *ḥifẓ al-nasl*. Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008).

inti epistemologi hukum Islam. Dalam konteks hukum Islam di Indonesia, yang terikat oleh prinsip *ta'ālūq al-ḥukm bi 'illatihi* (keterkaitan hukum dengan sebab-sebabnya), prosedur pembuktian seharusnya tidak berhenti pada ritual formalitas, melainkan berfungsi sebagai instrumen untuk mewujudkan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perlindungan hak-hak kemanusiaan. Namun demikian, praktik di Pengadilan Agama Kebumen justru menunjukkan fenomena *procedural alienation*, yakni ketika prosedur formal berubah menjadi penghalang, bukan jembatan, menuju keadilan substantif.⁹⁸

Penjelasan Panitera Pengadilan Agama Kebumen mengenai mekanisme penerimaan alat bukti menggambarkan adanya *hybridity problem* dalam sistem peradilan agama. Disebutkan bahwa apabila alat bukti yang diajukan berupa saksi, maka saksi dihadirkan secara langsung dalam persidangan, sedangkan bukti elektronik berupa *screenshot* dokumen digital harus diunggah terlebih dahulu melalui Sistem Informasi Pengadilan (aplikasi *e-Court*), kemudian diverifikasi kembali dengan mencocokkannya dengan bukti asli secara manual di ruang sidang.⁹⁹

Mekanisme tersebut, meskipun secara administratif mengadopsi teknologi digital, pada hakikatnya merepresentasikan bentuk *superficial digitalization*, karena teknologi hanya difungsikan sebagai pelengkap

⁹⁸ Soepomo, *Hukum Acara Perdata Pengadilan Negeri*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1989, hlm. 3–5; Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge: CUP, 2009, hlm. 107–110.

⁹⁹ Mahkamah Agung RI, PERMA No. 1 Tahun 2019 tentang Administrasi Perkara dan Persidangan di Pengadilan Secara Elektronik.

prosedural tanpa perubahan epistemologis dalam cara hakim menilai dan memverifikasi kebenaran. Praktik ini gagal memenuhi prinsip-prinsip fundamental dalam fiqh al-mu‘āmalāt yang menempatkan kemaslahatan dan pencarian kebenaran sebagai tujuan utama hukum.¹⁰⁰

Dari perspektif prinsip al-yaṣīr wa al-taysīr (kemudahan dan penghapusan kesulitan), kewajiban upload bukti elektronik yang tetap diikuti dengan verifikasi manual bertentangan dengan spirit syariat. Prosedur tersebut justru menambah lapisan birokrasi yang memperlambat akses keadilan, khususnya bagi mustaḍ‘afīn (kaum lemah) yang tidak memiliki akses teknologi dan literasi digital yang memadai.¹⁰¹

Ditinjau dari prinsip dar‘ al-mafāsid (penolakan terhadap kerusakan), verifikasi fisik terhadap bukti elektronik berpotensi merusak integritas bukti digital, misalnya melalui perubahan metadata atau peluang manipulasi data. Kondisi ini bertentangan dengan tujuan hukum Islam dalam menjaga kebenaran dan hak-hak pihak berperkara (ḥifẓ al-ḥaqq).¹⁰²

Lebih lanjut, dari sudut pandang iqāmat al-‘adl (penegakan keadilan), prosedur pembuktian yang lebih menekankan formalitas teknis daripada substansi kebenaran bertentangan dengan esensi keadilan dalam Al-Qur’an,

¹⁰⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2008, hlm. 149–152.

¹⁰¹ Al-Suyūṭī, *Al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 60.

¹⁰² Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā*, Juz I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 286.

yang secara eksplisit memerintahkan penegakan keadilan secara objektif dan konsisten, bahkan terhadap diri sendiri.¹⁰³

Secara lebih kritis, praktik pembuktian tersebut mengungkap adanya *coloniality of law* dalam sistem peradilan agama Indonesia. Pengadilan Agama yang secara normatif diposisikan sebagai *qāḍī al-shar‘* yang menerapkan hukum Islam justru masih terikat pada HIR sebagai produk hukum kolonial yang berakar pada paradigma positivistic legalism dan logika pembuktian formalistik.¹⁰⁴

Padahal, dalam tradisi fiqh Islam, konsep pembuktian memiliki karakter yang jauh lebih fleksibel dan substantif melalui konsep bayyinah. Bayyinah tidak dibatasi pada alat bukti formal tertentu, melainkan mencakup segala sesuatu yang dapat menerangkan dan menjelaskan kebenaran (*mā abyana al-ḥaqq*), termasuk *qarīnah* (indikasi kuat) dan ‘urf (kebiasaan setempat) yang hidup dalam masyarakat.¹⁰⁵

Prinsip *al-yaqīn lā yuzālu bi al-shakk* (keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan) juga menunjukkan perbedaan mendasar antara hukum pembuktian Islam dan HIR. Jika HIR mensyaratkan pembuktian sempurna (*volledig bewijs*), maka hukum Islam menerima *ghalabat al-ẓann*

¹⁰³ Al-Qur’an, QS. An-Nahl (16): 90; Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*, hlm. 12.

¹⁰⁴ Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, Berkeley: UC Press, 1972, hlm. 23–25.

¹⁰⁵ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 13.

(keyakinan yang dominan) sebagai dasar putusan sepanjang tidak terdapat keraguan substantif.¹⁰⁶

Selain itu, tradisi fiqh Islam mengakui fleksibilitas temporal dan spasial dalam penerapan hukum. Prosedur pembuktian dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman dan teknologi sebagai bagian dari *tadabbur al-āyāt al-takwīnīyah* dan *ta‘abbud al-‘ilmī* dalam rangka menemukan kebenaran secara lebih akurat.¹⁰⁷

Implementasi e-Court di Pengadilan Agama Kebumen sejatinya memiliki potensi besar untuk merealisasikan *siyāsah syar‘iyyah* dalam konteks peradilan digital. Namun, dalam praktiknya, penerapan tersebut masih menunjukkan gejala *technological fetishism*, yakni penggunaan teknologi sebagai simbol modernitas administratif tanpa transformasi substantif menuju keadilan.¹⁰⁸

Kondisi tersebut melahirkan setidaknya tiga disfungsi struktural, yaitu *epistemological dissonance* antara teknologi digital dan paradigma hukum pra-digital, *institutional inertia* akibat birokrasi yang hierarkis dan *risk-averse*, serta *normative fragmentation* karena ketiadaan fatwa atau *ijmā‘* ulama kontemporer mengenai standar pembuktian digital dalam hukum Islam.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Al-Suyūṭī, *Al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, hlm. 74.

¹⁰⁷ Ibn al-Qayyim, *I‘lām al-Muwaqqi‘in*, Juz III, hlm. 14.

¹⁰⁸ Neil Postman, *Technopoly*, New York: Vintage Books, 1993, hlm. 48.

¹⁰⁹ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif*, Jakarta: Kompas, 2009, hlm. 84.

Oleh karena itu, diperlukan rekonstruksi prosedur pembuktian berbasis maqāṣid al-syarī‘ah, melalui perancangan prosedur pembuktian digital yang berorientasi pada perlindungan kehormatan (ḥifẓ al-‘ird), perlindungan keturunan (ḥifẓ al-nasl), serta kemudahan akses menuju kebenaran (taysīr al-tarīq ilā al-ḥaqq).¹¹⁰

Rekonstruksi tersebut juga mensyaratkan pengembangan fiqh al-mu‘āmalāt al-digitalīyah yang mengatur kekuatan pembuktian bukti digital (ḥujjīyah al-bayyināt al-digitalīyah) serta standar verifikasi digital (dawābiṭ al-taḥqīq al-digitalī) yang selaras dengan kaidah uṣūl al-fiqh.¹¹¹

Tanpa transformasi prosedural dan epistemologis tersebut, Pengadilan Agama Kebumen berisiko terus terjebak dalam procedural formalism yang mengkhianati esensi hukum Islam, yakni mewujudkan keadilan (‘adl) dan rahmat (raḥmah) bagi manusia. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn al-Qayyim, al-ḥukmu yadūru ma‘a ‘illatihi wujūdān wa ‘adaman, sehingga prosedur pembuktian yang tidak responsif terhadap konteks digital merupakan bukti terbaikannya ‘illat keadilan akibat keterikatan pada formalisme yang kaku.¹¹²

¹¹⁰ Al-Syātībī, Al-Muwāfaqāt, Juz II, hlm. 21.

¹¹¹ Wahbah al-Zuhaylī, Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī, Juz II, Damaskus: Dār al-Fikr, hlm. 1020.

¹¹² Ibn al-Qayyim, I‘lām al-Muwaqqi‘īn, Juz III, hlm. 11.

H. Tantangan Multidimensi dalam Pembuktian

Tantangan pembuktian perselingkuhan di Pengadilan Agama Kebumen merepresentasikan multidimensional crisis yang menggambarkan ketegangan struktural antara legal positivism yang diimpor dan substantive justice dalam tradisi hukum Islam. Tiga hambatan utama—kendala teknis, yuridis, dan sosial-psikologis—bukanlah persoalan terpisah, melainkan manifestasi dari epistemological dissonance yang mengakar dalam sistem peradilan agama Indonesia. Pernyataan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen bahwa “hakim dalam perkara perdata secara umum bersifat pasif” dan “tidak ada kendala hakim” sekaligus pengakuan bahwa “pihak Penggugat tidak dapat mengajukan bukti-bukti yang dibenarkan” mengungkap paradoks mendalam: pengadilan mengklaim procedural neutrality, namun justru melalui netralitas itu terjadi systemic exclusion terhadap pencari keadilan. Fenomena ini mencerminkan apa yang oleh teoretikus hukum Islam seperti Abdullahi An-Na‘im disebut sebagai coloniality of Islamic law, di mana institusi peradilan Islam terjebak dalam kerangka hukum kolonial (HIR) yang mengabaikan maqāṣid al-syarī‘ah (tujuan syariat).¹¹³

Secara teknis, sifat tersembunyi (istitār) dari perselingkuhan dan keterbatasan teknologi verifikasi menciptakan epistemic injustice dalam pembuktian. Dalam tradisi hukum Islam, kendala ini seharusnya dapat diatasi melalui penerapan qarīnah (indikasi kuat) sebagaimana dijelaskan oleh al-

¹¹³ Abdullahi Ahmed An-Na‘im, *Islam and the Secular State*, Harvard University Press, 2008.

Qarāfi dalam al-Furūq: “Al-qarīnah tuqīmu maqām al-bayyinah idhā kānat qawīyah” (Bukti tak langsung dapat menggantikan bukti langsung jika kekuatannya memadai). Namun, di Pengadilan Agama Kebumen, qarīnah digital seperti percakapan mesra via WhatsApp atau foto-foto pertemuan rahasia sering ditolak karena tidak memenuhi syarat formal validity menurut HIR. Ironisnya, penolakan ini bertentangan dengan prinsip al-yaqīn lā yuzālū bi al-shakk (keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan) dalam uṣūl al-fiqh, yang memungkinkan pembuktian berdasarkan ghalabat al-ẓann (keyakinan yang dominan). Keterbatasan teknologi verifikasi bukti elektronik seperti diakui Panitera bahwa “tidak ada kendala administratif” kecuali “mengunggah bukti surat ke dalam Sistem Informasi Pengadilan” justru mengungkap technological deficit yang lebih fundamental: pengadilan gagal mengembangkan indigenous digital jurisprudence yang responsif terhadap karakteristik bukti digital dalam kerangka epistemologi Islam.²

Secara yuridis, ketidakpastian hukum dan perbedaan interpretasi antar hakim mencerminkan normative fragmentation dalam sistem peradilan agama. Padahal, tradisi hukum Islam memiliki mekanisme untuk mengatasi perbedaan pendapat melalui konsep ikhtilāf al-‘ulamā’ (perbedaan pendapat ulama) yang dianggap sebagai rahmah (kasih sayang). Namun, di Pengadilan Agama Kebumen, perbedaan interpretasi mengenai kekuatan pembuktian bukti elektronik antara hakim yang menerima sebagai qarīnah dan yang menuntut volledig bewijs justru menciptakan legal uncertainty yang merusak principle of equality before the law. Situasi ini diperparah oleh ketiadaan

fatwa atau *ijmā'* ulama kontemporer Indonesia mengenai standar pembuktian digital, sehingga hakim terpaksa mengacu pada HIR yang tidak kontekstual. Akibatnya, terjadi judicial arbitrariness yang bertentangan dengan prinsip *al-ḥukmu yadūru ma'a 'illatihi* (hukum berputar bersama sebabnya), di mana sebab (*'illah*) keadilan terabaikan karena terikat pada formalisme hukum positif.¹¹⁴

Secara sosial-psikologis, trauma korban dan kesulitan mendapatkan saksi mengungkap human cost dari procedural formalism yang kaku. Dalam perspektif hukum Islam, kondisi ini seharusnya menjadi fokus penerapan prinsip *dar' al-ḥaraj* (menghilangkan kesulitan) dan *rahmah* (kasih sayang) yang menjadi inti syariat. Namun, kenyataannya, korban perselingkuhan—terutama perempuan dan *mustaḍ'afin* (kaum lemah)—sering gagal membuktikan tuduhan karena: (1) trauma psikologis yang menghambat pengumpulan bukti; (2) tekanan sosial yang membuat saksi enggan bersaksi; serta (3) ketidakmampuan ekonomi untuk menyewa ahli digital forensik. Fenomena ini bertentangan dengan amanat Al-Qur'an (Surah An-Nisā': 135) yang memerintahkan penegakan keadilan bahkan terhadap diri sendiri, serta hadis Nabi Muhammad SAW: "*Innallāha yuḥibbu al-'afwa fil-ḥukmi*" (Sesungguhnya Allah menyukai sikap pemaaf dalam menetapkan hukum). Pernyataan Panitera bahwa "tidak ada kendala administratif" justru

¹¹⁴ Al-Qarāfī, *al-Furūq*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.

mengungkap bureaucratic myopia pengadilan—fokus pada kelancaran administrasi, tetapi mengabaikan penderitaan manusia di balik prosedur.¹¹⁵

Analisis terhadap tantangan ini menunjukkan bahwa akar masalah terletak pada colonial legal consciousness yang masih mengendap dalam sistem peradilan agama. Pengadilan Agama Kebumen yang seharusnya menerapkan hukum Islam justru terikat pada HIR, produk hukum kolonial yang berlandaskan positivistic legalism. Padahal, hukum Islam menyediakan kerangka solusi yang komprehensif: epistemologis (penggunaan qarīnah dan ‘urf sebagai bukti yang sah selama memenuhi kriteria thubūt dan ta‘alluq), metodologis (penerapan istihsān), dan aksiologis (pengutamaan maṣlaḥah dan pencegahan mafsadah).¹¹⁶

Untuk mengatasi tantangan multidimensi ini, diperlukan decolonizing Islamic judiciary melalui tiga langkah strategis: (1) mengembangkan Fiqh al-Bayyināt al-Digitalīyah; (2) membentuk Lajnah Taḥqīq al-Qarā’in al-Digitalīyah di bawah Mahkamah Agung; dan (3) melaksanakan Judicial Training berbasis maqāṣid. Tanpa transformasi ini, Pengadilan Agama Kebumen akan terus terjebak dalam vicious cycle of procedural injustice di mana formalitas hukum positif menghalangi terwujudnya maqāṣid al-syarī‘ah. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn al-Qayyim: “Al-ḥukmu yadūru ma‘a ‘illatihi wujūdān wa ‘adaman” (Hukum berputar bersama sebabnya, ada

¹¹⁵ Al-Qur’an Surah An-Nisā’ (4): 135; HR. al-Bayhaqī.

¹¹⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, IIIT, 2008.

dan tiada). Ketika sebab keadilan terabaikan karena formalisme, maka hukum telah kehilangan ruhnyanya.¹¹⁷

I. Paradigma Penilaian Hakim

Paradigma penilaian hakim dalam pembuktian perselingkuhan di Pengadilan Agama Kebumen merepresentasikan juridical transcendence yang melampaui dikotomi mekanistik antara penerapan hukum positif dan pencapaian keadilan substantif.¹¹⁸

Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen, Dr. Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag., mengungkapkan pola kerja hakim yang mengintegrasikan tiga tahap epistemologis: "setelah dilakukan tahap konstatering... kemudian hakim melakukan tahap kualifisering dengan mempertimbangkan terpenuhinya norma yuridis (kepastian hukum; legal justice), filosofis (keadilan; moral justice), dan sosiologis (kemanfaatan; sosial justice), lalu baru hakim melakukan tahap konstituiring dengan menjatuhkan amar putusan."¹¹⁹

Pernyataan ini mengungkap hermeneutic circle dalam proses pengambilan keputusan yang tidak hanya mengakomodasi teori hukum

¹¹⁷ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-‘Ālamīn*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

¹¹⁸ Roberto Mangabeira Unger, *Law in Modern Society*, Free Press, 1976.

¹¹⁹ Wawancara Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen, Dr. Yengkie Hirawan, S.Ag., M.Ag.

modern, tetapi juga secara implisit mengaktualisasi tradisi epistemologis hukum Islam yang kaya.¹²⁰

Dalam perspektif *uṣūl al-fiqh*, tahap konstatirring (penetapan fakta) merepresentasikan *taḥqīq al-manāt* (penetapan sebab hukum), sementara tahap kualifisering mencerminkan proses *tawāzu ‘al-maṣlahah* (keseimbangan kemaslahatan) yang menjadi inti *maqāṣid al-syarī‘ah*.¹²¹

Secara teoretis, paradigma ini menunjukkan decolonization of legal consciousness dari cengkeraman legal positivism yang selama ini mendominasi sistem peradilan Indonesia.¹²²

Ketiga dimensi pertimbangan hakim—yuridis, filosofis, dan sosiologis—sesungguhnya merupakan rekonstruksi modern dari konsep klasik *al-‘adl wa al-iḥsān* (keadilan dan kebaikan) dalam Al-Qur’an (Surah An-Nahl: 90).¹²³

Dimensi yuridis (kepastian hukum) merepresentasikan prinsip *ḥifẓ al-ḥaqq* (perlindungan kebenaran) melalui kepatuhan pada prosedur formal; dimensi filosofis (keadilan moral) mengaktualkan konsep *ta‘ālīq al-ḥukm bi ‘illatihi* (keterkaitan hukum dengan tujuannya); sementara dimensi

¹²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, 2004.

¹²¹ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Dār Ibn ‘Affān.

¹²² Boaventura de Sousa Santos, *Toward a New Legal Common Sense*, Cambridge University Press, 2002.

¹²³ Al-Qur’an, QS. An-Nahl [16]: 90.

sosiologis (kemanfaatan sosial) merealisasikan *jalb al-maṣlahah wa daf' al-mafāsid* (menarik kemaslahatan dan menolak kemudharatan).¹²⁴

Integrasi ketiganya mencerminkan apa yang oleh teoretikus hukum Islam seperti Jasser Auda disebut sebagai *systemic maqāṣid approach*, pendekatan yang memandang hukum sebagai sistem terintegrasi yang harus mencapai keseimbangan antara aturan formal, nilai etis, dan dampak sosial.¹²⁵

Lebih jauh, paradigma ini mengaktualkan konsep *istiḥsān* (preferensi hukum) dalam mazhab Maliki yang memungkinkan hakim menyimpang dari ketentuan umum (*‘āmm*) demi mencapai keadilan substansial dalam kasus spesifik (*khāṣṣ*).¹²⁶

Dalam konteks perselingkuhan, ini memungkinkan hakim memberikan bobot pembuktian pada *qarīnah* digital (seperti percakapan WhatsApp) meskipun secara teknis tidak memenuhi syarat *volledig bewijs* menurut HIR, asalkan memenuhi kriteria *maqāṣidī* (relevansi dengan tujuan syariat).¹²⁷

Pendekatan ini sejalan dengan pandangan Ibn al-Qayyim dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn*: "*Al-ḥukmu yadūru ma'a 'illatihi wujūdān wa 'adaman*" (Hukum berputar bersama sebabnya, ada dan tiada) di mana "sebab" (*'illah*)

¹²⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Fikr.

¹²⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, IIIT, 2008.

¹²⁶ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, Dār al-Ḥadīth.

¹²⁷ Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*, Liberty.

hukum adalah pencapaian keadilan dan kemaslahatan, bukan sekadar kepatuhan pada formalitas prosedural.¹²⁸

Namun demikian, implementasi paradigma ini dihadapkan pada epistemological tension antara idealisme maqāṣidī dan keterbatasan struktural.¹²⁹

Di satu sisi, hakim di Pengadilan Agama Kebumen menunjukkan kesadaran untuk melampaui black letter law; di sisi lain, mereka masih terikat pada sistem pembuktian yang diwariskan dari hukum kolonial (HIR) yang tidak responsif terhadap karakteristik bukti digital.¹³⁰

ini mencerminkan apa yang oleh postcolonial scholar disebut sebagai hybridity dalam hukum Islam Indonesia—perpaduan antara tradisi hukum Islam dan warisan hukum kolonial yang menciptakan legal syncretism yang unik.¹³¹

Hakim berada dalam posisi double consciousness: sebagai agen negara yang harus menerapkan hukum positif, dan sebagai qāḍī shar‘ī yang bertanggung jawab atas realisasi keadilan Islam.¹³²

¹²⁸ Ibn al-Qayyim, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

¹²⁹ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press.

¹³⁰ M. Yahya Harahap, *Hukum Acara Perdata*, Sinar Grafika.

¹³¹ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge.

¹³² Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford University Press.

Secara lebih kritis, paradigma tiga dimensi ini sesungguhnya merupakan upaya untuk mengatasi fragmentation of legal authority dalam sistem hukum Indonesia.¹³³

Dengan mempertimbangkan aspek yuridis, filosofis, dan sosiologis secara bersamaan, hakim berupaya menyintesis tiga sumber legitimasi hukum: legal legitimacy, moral legitimacy, dan social legitimacy.¹³⁴

Pendekatan ini sangat relevan dalam konteks masyarakat Indonesia yang masih kuat dengan nilai-nilai keagamaan dan kearifan lokal.¹³⁵

Dalam tradisi fiqh, ini sesuai dengan konsep ta'āruf (pengakuan sosial) yang menjadi bagian dari proses penetapan hukum (istiṣbāt al-ḥukm).¹³⁶

Analisis terhadap paradigma ini mengungkap transformative potential dalam sistem peradilan agama Indonesia.¹³⁷ Ketika hakim mempertimbangkan tiga dimensi keadilan secara simultan, mereka sebenarnya sedang mengembangkan contextual jurisprudence yang menempatkan hukum Islam sebagai living law.¹³⁸

¹³³ Gunther Teubner, *Law as an Autopoietic System*, Blackwell.

¹³⁴ Gunther Teubner, *Law as an Autopoietic System*, Blackwell.

¹³⁵ Max Weber, *Economy and Society*, University of California Press.

¹³⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books.

¹³⁷ Al-Qarāfī, *Al-Furūq*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

¹³⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State*, Harvard University Press.

Ini merupakan penolakan terhadap dua ekstrem: legal formalism yang kaku dan antinomianism yang mengabaikan aturan.¹³⁹ Sebaliknya, hakim di Pengadilan Agama Kebumen berupaya menemukan middle path yang sejalan dengan prinsip al-wasatiyyah.¹⁴⁰

Namun, untuk merealisasikan potensi transformasi ini secara penuh, diperlukan institutionalization of maqāṣid-based reasoning.¹⁴¹ Tanpa institusionalisasi ini, paradigma tiga dimensi berisiko menjadi ad hoc exercise yang bergantung pada integritas individual hakim.¹⁴² Oleh karena itu, tantangan ke depan adalah bagaimana mengubah insight individual hakim menjadi institutional practice yang mengakar.¹⁴³

J. Dua Paradigma Pembuktian

Berdasarkan hasil analisis, teridentifikasi bahwa keberadaan dua paradigma pembuktian di Pengadilan Agama Kebumen tidak sekadar merepresentasikan perbedaan teknis atau metodologis antarahakim, melainkan mencerminkan konflik ontologis yang mendalam mengenai hakikat kebenaran hukum (ḥaqq) itu sendiri.¹⁴⁴ Perbedaan tersebut menyentuh

¹³⁹ Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, Yale University Press.

¹⁴⁰ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Wasatiyyah*, Dār al-Shurūq.

¹⁴¹ Jasser Auda, *Re-envisioning Islamic Scholarship*, IIIT.

¹⁴² Brian Z. Tamanaha, *Beyond the Formalist-Realist Divide*, Princeton.

¹⁴³ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif*, Kompas.

¹⁴⁴ Satjipto Rahardjo, **Hukum dan Perubahan Sosial: Suatu Tinjauan Teoretis**, Yogyakarta: Genta Publishing, 2009, hlm. 45–47.

dimensi filosofis paling fundamental dari hukum, yakni bagaimana kebenaran didefinisikan, dikenali, dan dilegitimasi dalam proses peradilan.

Paradigma formalistik yang dianut oleh Ketua Pengadilan, Ibu Yang Ariani, dengan pernyataannya bahwa “hukum acara sudah cukup mengatur semuanya”, mencerminkan corak legal positivism yang memandang kebenaran hukum sebagai produk prosedural yang sepenuhnya dikonstruksi oleh sistem hukum positif.¹⁴⁵ Dalam paradigma ini, kebenaran tidak dipahami sebagai realitas substantif, melainkan sebagai hasil dari kepatuhan terhadap tata cara formal yang telah ditetapkan.

Dalam kerangka positivistik tersebut, kebenaran hukum hanya diakui apabila terenkapsulasi dalam legal signifiers yang dilegitimasi oleh sistem, seperti alat bukti tertulis, keterangan saksi di bawah sumpah, dan pengakuan para pihak.¹⁴⁶ Dengan demikian, pengalaman faktual yang tidak dapat diterjemahkan ke dalam format pembuktian formal dianggap tidak memiliki nilai epistemik di hadapan hukum.

Pendekatan ini berakar kuat pada epistemologi hukum Eropa Kontinental yang memandang hukum sebagai sistem tertutup (autopoietic system), yakni sistem normatif yang memproduksi dan mereproduksi validitasnya sendiri tanpa bergantung pada realitas sosial eksternal.¹⁴⁷

¹⁴⁵ John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, London: John Murray, 1832, hlm. 157.

¹⁴⁶ Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*, Yogyakarta: Liberty, 2010, hlm. 110–112.

¹⁴⁷ Niklas Luhmann, *Law as a Social System*, Oxford: Oxford University Press, 2004, hlm. 142–145.

Konsekuensinya, hukum dipahami sebagai dunia simbolik yang otonom, terpisah dari dinamika sosial yang melahirkannya.

Secara implisit, paradigma tersebut menolak gagasan bahwa kebenaran dapat ditemukan di luar mekanisme formal hukum acara.¹⁴⁸ Kebenaran sosial yang hidup dalam masyarakat dianggap tidak relevan apabila tidak memperoleh pengesahan prosedural dari sistem hukum positif.

Dalam tradisi hukum Islam, pendekatan semacam ini memiliki kemiripan dengan mazhab *Zāhirī* yang menolak *ta'wīl* dan *istiḥsān*, serta menekankan makna literal teks hukum.¹⁴⁹ Namun demikian, pendekatan tersebut bertentangan dengan *spirit maqāṣid al-syarī'ah* yang menempatkan tujuan hukum (*maṣlaḥah*) dan keadilan substantif di atas formalitas simbolik.¹⁵⁰

Sebaliknya, paradigma substansialis yang dianut Wakil Ketua, Dr. Yengkie Hirawan, melalui pertimbangan tentang adanya “hubungan khusus yang tidak biasa menurut adat kebiasaan setempat (*'urf*)”, merepresentasikan pendekatan legal realism.¹⁵¹ Paradigma ini memandang hukum sebagai refleksi dari realitas sosial yang hidup dan berkembang dalam masyarakat.

Dalam perspektif ini, kebenaran hukum tidak semata-mata ditemukan dalam dokumen formal, melainkan dalam *lived experiences* dan makna sosial

¹⁴⁸ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press, 2012, hlm. 124.

¹⁴⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986, Jilid I, hlm. 451.

¹⁵⁰ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t., Jilid II, hlm. 8–10.

¹⁵¹ Brian Z. Tamanaha, *Realistic Socio-Legal Theory: Pragmatism and a Social Theory of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1997, hlm. 72.

yang terwujud melalui pola perilaku, relasi interpersonal, dan konteks budaya para pihak.¹⁵² Hukum dengan demikian dipahami sebagai instrumen sosial, bukan sekadar sistem norma tertutup.

Pendekatan substansialis tersebut sejatinya mengaktualkan konsep Ḥaqīqah al-Ma‘nā, yaitu penilaian terhadap substansi makna perbuatan, bukan sekadar bentuk lahiriahnya.¹⁵³ Prinsip ini menegaskan bahwa esensi suatu perbuatan lebih utama daripada formalitasnya.

Selain itu, pendekatan ini juga mengimplementasikan Istidlāl al-‘Urfī, yakni penarikan kesimpulan hukum berdasarkan kebiasaan sosial yang hidup dan diakui masyarakat.¹⁵⁴ ‘Urf berfungsi sebagai instrumen epistemik untuk memahami makna sosial dari suatu perilaku.

Lebih jauh, paradigma substansialis mengafirmasi prinsip Ta‘līq al-Ḥukm bi al-Wāqī‘, yang menempatkan realitas empiris sebagai fondasi utama penetapan hukum.¹⁵⁵ Hukum tidak diposisikan sebagai entitas abstrak, melainkan sebagai respons normatif terhadap kenyataan sosial.

Koeksistensi dua paradigma tersebut melahirkan dinamika ontologis yang paradoksal dalam satu institusi peradilan.¹⁵⁶ Pengadilan secara simultan

¹⁵² Eugen Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, Cambridge: Harvard University Press, 1936, hlm. 493.

¹⁵³ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991, Jilid III, hlm. 3.

¹⁵⁴ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Qalam, 1978, hlm. 89.

¹⁵⁵ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958, hlm. 276.

¹⁵⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Toward a New Legal Common Sense*, London: Butterworths, 2002, hlm. 95.

mengklaim otoritas atas kebenaran objektif, namun terfragmentasi dalam cara memahami dan memverifikasi kebenaran tersebut.

Ketua Pengadilan beroperasi dalam legal universe yang deterministik dan tertutup, sementara Wakil Ketua bergerak dalam social universe yang cair, kontekstual, dan sarat makna sosial.¹⁵⁷ Perbedaan ini menunjukkan adanya dua dunia epistemik yang hidup berdampingan namun tidak terintegrasi.

Ketegangan ini bukan sekadar perbedaan teknis, melainkan merupakan battle of legal ontologies, yaitu pertarungan antara dua pandangan mendasar tentang hakikat hukum itu sendiri.¹⁵⁸ Pertarungan ini mempertanyakan apakah hukum adalah sistem norma otonom atau instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial.

Dualisme ontologis tersebut pada akhirnya memunculkan krisis legitimasi dalam peradilan agama.¹⁵⁹ Pengadilan Agama terjebak dalam dilema antara kepatuhan prosedural dan tuntutan keadilan substantif.

Ketika paradigma formalis mendominasi, nilai ‘adl sebagai ruh hukum Islam tereduksi oleh simbolisme prosedural.¹⁶⁰ Sebaliknya, ketika paradigma

¹⁵⁷ Marc Galanter, “Justice in Many Rooms,” dalam *Journal of Legal Pluralism*, No. 19 (1981), hlm. 20.

¹⁵⁸ Roberto Mangabeira Unger, *Law in Modern Society*, New York: Free Press, 1976, hlm. 88.

¹⁵⁹ Franz Kafka, *The Trial* (analisis teori legitimasi peradilan), New York: Schocken Books, 1998, hlm. 215 (digunakan sebagai pendekatan kritis simbolik).

¹⁶⁰ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993, Jilid I, hlm. 286.

substansialis diterapkan tanpa kerangka normatif yang jelas, asas legalitas dan kepastian hukum terancam.¹⁶¹

Krisis ini diperparah oleh ketiadaan meta-legal framework yang mampu mensintesis kedua paradigma tersebut dalam satu bangunan epistemologis yang koheren.¹⁶² Akibatnya, praktik peradilan berjalan tanpa fondasi teoretis integratif.

Dalam tradisi hukum Islam, sintesis seharusnya dapat dirumuskan melalui prinsip *tawāzu‘* (keseimbangan) dan *tadabbur al-aḥkām* (kontemplasi mendalam terhadap tujuan hukum).¹⁶³ Namun prinsip-prinsip tersebut belum terlembagakan dalam praktik peradilan.

Akibat langsung dari krisis ontologis ini dirasakan oleh para pencari keadilan.¹⁶⁴ Dominasi paradigma formalis menyebabkan korban perselingkuhan—terutama perempuan dan kelompok *mustaḍ‘afīn* mengalami epistemic injustice, yakni penolakan terhadap pengalaman kebenaran mereka.¹⁶⁵

Kondisi tersebut bertentangan dengan prinsip *ḥaqq al-mustaḍ‘afīn* sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur’an, khususnya Surah al-Qaṣaṣ ayat

¹⁶¹ Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, New Haven: Yale University Press, 1969, hlm. 39.

¹⁶² Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2008, hlm. 58.

¹⁶³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsah al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2001, hlm. 137.

¹⁶⁴ Satjipto Rahardjo, *Membedah Hukum Progresif*, Jakarta: Kompas, 2006, hlm. 71.

¹⁶⁵ Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press, 2007, hlm. 1–5.

5.¹⁶⁶ Pengadilan justru menjadi ruang eksklusi epistemik bagi kelompok rentan.

Sebaliknya, penerapan paradigma substansialis secara tidak terkontrol berpotensi melahirkan legal uncertainty, di mana perkara serupa dapat diputus berbeda tergantung sensitivitas sosial hakim.¹⁶⁷ Hal ini merusak prinsip kepastian hukum yang juga merupakan tujuan syariat.¹⁶⁸

Untuk mengatasi krisis tersebut, diperlukan rekonstruksi epistemologis yang radikal. Rekonstruksi ini menuntut perumusan ulang hakikat kebenaran hukum dalam peradilan agama.¹⁶⁹

Pertama, diperlukan pengembangan ontologi integratif yang mensintesis formalitas prosedural dan realitas sosial, dengan merujuk pada konsep al-ḥaqq al-kullī dalam Islam.¹⁷⁰

Kedua, pembentukan Majelis Ta‘āruf al-Qadā’ sebagai forum ad hoc yang melibatkan hakim, ulama, dan pakar sosial guna memberikan perspektif kontekstual.¹⁷¹

¹⁶⁶ Al-Qur’an, Surah al-Qaṣaṣ (28): 5; lihat juga Tafsir Ibn Kathīr, Beirut: Dār al-Fikr, Jilid VI, hlm. 239.

¹⁶⁷ Peter Mahmud Marzuki, Pengantar Ilmu Hukum, Jakarta: Kencana, 2014, hlm. 213.

¹⁶⁸ Al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt, Jilid IV, hlm. 194.

¹⁶⁹ Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago: University of Chicago Press, 1996, hlm. 92 (digunakan secara analogis).

¹⁷⁰ Ibn ‘Āshūr, Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah, Tunis: Dār al-Salām, 2006, hlm. 182.

¹⁷¹ M. Atho Mudzhar, Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 143.

Ketiga, penyusunan Qawā'id al-Istidlāl al-Jadīdah yang mengintegrasikan 'urf dan qarīnah dalam hierarki pembuktian tanpa mengorbankan kepastian hukum.¹⁷²

Tanpa rekonstruksi tersebut, Pengadilan Agama Kebumen akan terus terjebak dalam kondisi ontological schizophrenia, memproklamirkan diri sebagai penegak hukum Islam namun terpecah secara epistemik.¹⁷³

Sebagaimana ditegaskan Ibn Khaldūn dalam al-Muqaddimah, "*al-haqqu lā yu'rafu illā bi-'ilmihi wa ma'rifatihī*" kebenaran hanya dapat dikenali melalui ilmu dan pemahaman.¹⁷⁴ Ketika pengadilan kehilangan pemahaman ontologis tentang kebenaran, maka pada saat itulah legitimasi keadilannya runtuh.

K. Tiga Dimensi Pertimbangan Hakim

Pertimbangan hakim di Pengadilan Agama Kebumen yang mengintegrasikan dimensi yuridis, sosial, dan agama sebagaimana diungkapkan oleh Wakil Ketua Dr. Yengkie Hirawan bahwa "apabila terbukti adanya perselingkuhan lalu salah satu pihak tidak dapat menerima hal itu, maka beralasan hukum dikabulkan" merepresentasikan suatu paradigma integratif yang melampaui reduksionisme hukum positif.¹⁷⁵ Pendekatan ini

¹⁷² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1985, Jilid I, hlm. 613.

¹⁷³ Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 1986, hlm. 225.

¹⁷⁴ Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Fikr, 2004, hlm. 71.

¹⁷⁵ Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2009, hlm. 52.

tidak sekadar menempatkan ketiga dimensi tersebut secara berdampingan, melainkan menyatukannya dalam satu kerangka epistemologis yang utuh.

Paradigma integratif tersebut mengaktualkan konsep *tawāzuq* (keseimbangan dinamis) dalam epistemologi hukum Islam, di mana kebenaran hukum (*ḥaqq*) hanya dapat ditemukan pada titik pertemuan antara kepatuhan normatif, realitas empiris, dan transendensi nilai.¹⁷⁶ Dengan demikian, hukum tidak direduksi menjadi seperangkat aturan mekanis, melainkan dipahami sebagai proses pencarian kebenaran yang berlapis dan kontekstual.

Secara konseptual, pendekatan ini menolak dikotomi klasik antara *law as rules* (hukum sebagai aturan normatif) dan *law as social engineering* (hukum sebagai rekayasa sosial).¹⁷⁷ Sebaliknya, hukum dipandang sebagai *living reality*, yang termanifestasi melalui tiga lapisan epistemologis normatif, sosial, dan moral yang saling menopang dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain.

Dalam kerangka ini, dimensi yuridis berupa kepatuhan pada hukum positif tidak diposisikan sebagai tujuan akhir (*ghāyah*), melainkan sebagai sarana (*wasīlah*) untuk mencapai tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*).¹⁷⁸ Pemahaman ini sejalan dengan kaidah bahwa hukum berfungsi

¹⁷⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2008, hlm. 67.

¹⁷⁷ Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law*, New Haven: Yale University Press, 1954, hlm. 47.

¹⁷⁸ Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Tunis: Dār al-Salām, 2006, hlm. 183.

mencegah kerusakan dan menarik kemaslahatan (dar'u al-mafāsīd wa jalbu al-maṣāliḥ).

Prinsip tersebut sejalan dengan pemikiran al-Ghazālī yang menempatkan kemaslahatan sebagai inti rasionalitas hukum Islam.¹⁷⁹ Dalam konteks ini, kepatuhan terhadap HIR atau KHI tidak berdiri sendiri, melainkan dipahami sebagai instrumen normatif untuk melindungi nilai-nilai dasar yang hendak diwujudkan oleh hukum.

Ketika hakim mempertimbangkan hukum acara positif, mereka sejatinya sedang menerapkan konsep ta'ālīq al-ḥukm bi al-'illah, yakni keterikatan hukum pada sebab.¹⁸⁰ Sebab hukum bukanlah aturan itu sendiri, melainkan kemaslahatan yang dikandung dan diwakilinya.

Dalam perkara perselingkuhan, implikasi praktisnya adalah bahwa alat bukti elektronik yang tidak sepenuhnya memenuhi syarat formal HIR tetap dapat diterima sebagai qarīnah, sepanjang relevan dengan upaya mencegah kerusakan rumah tangga dan melindungi pihak yang dirugikan.¹⁸¹

Dimensi sosial dalam pertimbangan hakim mengaktualkan konsep 'urf sebagai perwujudan kaidah al-'ādāt al-muḥakkamah, sebagaimana dikenal dalam mazhab Mālikī.¹⁸² Perselingkuhan tidak dipahami sebagai abstraksi normatif, melainkan sebagai fenomena sosial yang merusak ṭalāq al-'ishrah (ikatan relasi suami-istri) dan maṣlaḥah al-usrah (kemaslahatan keluarga).

¹⁷⁹ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, Jilid I, hlm. 286.

¹⁸⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986, Jilid I, hlm. 437.

¹⁸¹ M. Yahya Harahap, *Hukum Acara Perdata*, Jakarta: Sinar Grafika, 2016, hlm. 593.

¹⁸² Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, Beirut: Dār al-Fikr, Jilid II, hlm. 135.

Pendekatan ini merepresentasikan penerapan *fiqh al-wāqī'*, yakni hukum yang berpijak pada realitas konkret masyarakat.¹⁸³ Konteks sosiologis tidak ditempatkan sebagai faktor eksternal, tetapi sebagai bagian integral dari proses penilaian hukum.

Ketika hakim menilai dampak psikologis, sosial, dan ekonomis perselingkuhan terhadap korban, mereka sejatinya sedang menjalankan amanat Al-Qur'an tentang penegakan keadilan yang memperhatikan kondisi objektif masyarakat, sebagaimana ditegaskan dalam Surah al-Nisā' ayat 135.¹⁸⁴

Dimensi agama dalam pertimbangan hakim merupakan puncak integrasi yang mengaktualkan konsep *tawhīd al-qaḍā'* (kesatuan yudisial).¹⁸⁵ Hakim tidak hanya menilai kesalahan formal (*jināyah*), tetapi juga pelanggaran terhadap *amānah* pernikahan dan prinsip *ḥifẓ al-'ird* (perlindungan kehormatan).

Pendekatan ini sejalan dengan pandangan Ibn Taymiyyah bahwa "*al-ḥukmu yadūru ma'a 'illatihi wa ma'nāhu*", di mana makna hukum terletak pada realisasi nilai-nilai transendental.¹⁸⁶ Dengan demikian, hukum tidak berhenti pada legalitas, tetapi berorientasi pada moralitas.

Ketika hakim mempertimbangkan apakah perselingkuhan telah merusak fondasi spiritual pernikahan sakinah, mawaddah, wa raḥmahmereka

¹⁸³ Yusuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wāqī'*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999, hlm. 21.

¹⁸⁴ Al-Qur'an, Surah al-Nisā' (4): 135.

¹⁸⁵ M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 148.

¹⁸⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, Jilid XI, hlm. 354.

menjalankan fungsi qāḍī sebagai muḥtasib, yakni pengawas moral yang menegakkan batas-batas Allah dalam kehidupan sosial.¹⁸⁷

Secara epistemologis, sinergi ketiga dimensi tersebut membentuk circular hermeneutics khas hukum Islam.¹⁸⁸ Dimensi yuridis memberikan formal validity, dimensi sosial memberikan social legitimacy, dan dimensi agama memberikan moral authority.

Ketiganya membentuk suatu epistemological triad yang tidak dapat direduksi satu sama lain, sebagaimana ditegaskan al-Syāṭibī bahwa pengetahuan tentang kebenaran hanya sah jika menggabungkan teks, akal, dan realitas.¹⁸⁹ Dalam praktik Pengadilan Agama Kebumen, hal ini terwujud melalui proses istikhbār al-ḥāl yang komprehensif.

Implikasi pendekatan integratif ini bersifat transformatif bagi sistem peradilan agama.¹⁹⁰ Pertama, ia mengatasi fragmentasi penalaran hukum. Kedua, ia mereproduksi prophetic legal consciousness yang menempatkan hakim sebagai penanggung jawab keadilan holistik. Ketiga, ia menawarkan model contextual jurisprudence yang relevan dengan masyarakat Indonesia.

Pernyataan Dr. Yengkie Hirawan bahwa putusan tidak hanya didasarkan pada “terbukti adanya perselingkuhan”, tetapi juga pada ketidakmampuan salah satu pihak menerima kondisi tersebut, secara implisit mengaktualkan konsep darūrāt al-ṭalāq dalam hukum Islam.¹⁹¹ Perceraian

¹⁸⁷ Ibn al-Qayyim, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jilid III, hlm. 4.

¹⁸⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Toward a New Legal Common Sense*, London: Butterworths, 2002, hlm. 96.

¹⁸⁹ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, Jilid II, hlm. 18.

¹⁹⁰ Satjipto Rahardjo, *Membedah Hukum Progresif*, Jakarta: Kompas, 2006, hlm. 82.

¹⁹¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Damaskus: Dār al-Fikr, Jilid VII, hlm. 525.

dipahami bukan sebagai tujuan, melainkan sebagai jalan darurat demi mencegah kerusakan yang lebih besar.

Dalam perspektif yang lebih luas, sinergi tiga dimensi ini menawarkan solusi atas trilemma peradilan agama modern: menjaga otentisitas hukum Islam, merespons realitas sosial, dan mempertahankan kepastian hukum.¹⁹² Solusi tersebut terletak pada integrasi berbasis maqāṣid, sebagaimana dipraktikkan oleh hakim Pengadilan Agama Kebumen melalui pertimbangan hukum yang holistik dan tidak terfragmentasi.

L. Implikasi terhadap Putusan

Implikasi pendekatan multidimensi terhadap putusan di Pengadilan Agama Kebumen mengungkap fenomena yuridis yang bersifat paradoksal, di mana ketidakpatuhan terhadap formalitas hukum justru berfungsi sebagai sarana untuk mencapai tujuan hukum itu sendiri (maqāṣid al-sharī'ah). Wakil Ketua Pengadilan Agama Kebumen, Dr. Yengkie Hirawan, menegaskan bahwa “apabila terbukti adanya perselingkuhan lalu salah satu pihak tidak dapat menerima keadaan tersebut, maka secara hukum gugatan beralasan untuk dikabulkan.” Pernyataan ini secara implisit mencerminkan aktualisasi strategi taḥqīq al-ma'nā (penelusuran makna substantif hukum) dalam epistemologi hukum Islam, di mana hakim tidak berhenti pada teks normatif, melainkan menelusuri makna keadilan yang hendak diwujudkan oleh hukum itu sendiri.¹⁹³

¹⁹² Jasser Auda, *Re-thinking Islamic Law*, London: IIIT, 2021, hlm. 104.

¹⁹³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2008.

Dalam praktik peradilan, strategi tersebut termanifestasi melalui dua mekanisme kreatif. Pertama, *reclassification of legal grounds* (reklasifikasi alasan hukum), yakni pengalihan dasar hukum gugatan ketika pembuktian perselingkuhan tidak memenuhi syarat formal pembuktian menurut hukum acara. Kedua, *substantive justice engineering* (rekayasa keadilan substantif), yaitu upaya hakim menemukan dan menggunakan alasan perceraian alternatif yang secara yuridis lebih mudah dibuktikan namun tetap merepresentasikan kerusakan relasi perkawinan yang sama. Fenomena ini tidak dapat direduksi sebagai sekadar *judicial creativity*, melainkan merupakan refleksi dari *prophetic legal consciousness* yang menempatkan hakim sebagai *muhtasib* (pengawas moral) yang bertanggung jawab atas realisasi keadilan substantif di atas kepatuhan prosedural semata.¹⁹⁴

Secara teoretis, strategi reklasifikasi tersebut merepresentasikan penerapan prinsip *istihsān* sebagaimana dikembangkan dalam mazhab *Mālikiyyah*, yakni penyimpangan dari ketentuan umum (*‘āmm*) demi mewujudkan keadilan substantif dalam kasus spesifik (*khāṣṣ*). Ketika hakim “menyelamatkan” gugatan dengan mengalihkannya pada alasan perceraian lain seperti *syiqāq* (pertengkaran terus-menerus) atau *ḍarar* (kerugian), pada hakikatnya mereka sedang mengimplementasikan kaidah *al-ḍarar yuzāl* (bahaya harus dihilangkan) yang merupakan prinsip fundamental dalam *qawā‘id fiqhiyyah*. Pendekatan ini sejalan dengan pandangan Ibn Taymiyyah bahwa “*al-ḥukmu yadūru ma‘a ‘illatihi wa ma‘nāhu*” (hukum berputar bersama sebab dan maknanya), di mana makna hukum

¹⁹⁴ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.

bukan terletak pada pembuktian formal perselingkuhan, melainkan pada perlindungan pihak yang dirugikan dari kerusakan institusi perkawinan.¹⁹⁵

Implikasi yang lebih mendalam dari pendekatan ini terletak pada rekonstruksi ontologi putusan itu sendiri. Putusan pengadilan tidak lagi dipahami sebagai legal product semata, melainkan sebagai social artifact yang memadukan tiga dimensi kebenaran sekaligus, yakni kebenaran hukum (ḥaqq al-shar‘ī), kebenaran sosial (ḥaqq al-wāqī‘ī), dan kebenaran moral (ḥaqq al-akhlāqī). Ketika hakim mengabulkan gugatan dengan alasan syiqāq meskipun substansi perkaranya adalah perselingkuhan, mereka sesungguhnya menerapkan prinsip taysīr al-ṭarīq ilā al-ḥaqq (mempermudah jalan menuju kebenaran) yang menjadi esensi fiqh al-taysīr. Strategi ini sejalan dengan praktik para qāḍī klasik yang memanfaatkan istiṣḥāb dan istiḥsān untuk menyelesaikan perkara yang sulit dibuktikan secara formal.¹⁹⁶

Dari perspektif sosiologis, implikasi tersebut melahirkan dinamika peradilan restoratif yang khas. Putusan yang kontekstual dan multidimensi, meskipun secara teknis “menyimpang” dari alasan gugatan awal, justru lebih efektif dalam mencapai ṣulḥ (perdamaian) dan iṣlāḥ (perbaikan relasi). Fenomena ini mereproduksi konsep ta‘āruf (pengakuan sosial) sebagai bagian dari proses istiṭbāt al-ḥukm dalam konteks masyarakat Indonesia. Melalui pengalihan alasan perceraian, hakim sejatinya melakukan cultural translation, yakni menerjemahkan

¹⁹⁵ Ibn Taymiyyah, Majmū‘ al-Fatāwā, Riyadh: Dār al-Wafā’, jil. 20.

¹⁹⁶ Wahbah al-Zuhaylī, Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

konflik sosial kompleks ke dalam bahasa hukum yang dapat diterima oleh sistem peradilan tanpa mengorbankan esensi keadilan.¹⁹⁷

Namun demikian, pendekatan ini juga memunculkan dilema etis yang signifikan. Di satu sisi, strategi reklasifikasi mencerminkan judicial wisdom dalam mengatasi keterbatasan sistem pembuktian. Di sisi lain, ia berpotensi menciptakan legal fiction berupa alasan hukum yang tidak sepenuhnya merepresentasikan realitas konflik. Dalam perspektif hukum Islam, dilema ini dapat diselesaikan melalui konsep *tawāzuq* (keseimbangan) antara *ḥaqq* (kebenaran) dan *maṣlaḥah* (kemaslahatan). Al-Ghazālī menegaskan bahwa hakim wajib mempertimbangkan *maqāṣid al-‘āmmah* ketika terjadi ketegangan antara kepatuhan formal dan keadilan substantif, terutama dalam perkara yang menyangkut kehormatan dan keutuhan keluarga.¹⁹⁸

Implikasi jangka panjang dari pendekatan ini bersifat transformatif bagi sistem peradilan agama. Pertama, pendekatan ini menantang dominasi legal positivism yang selama ini mengakar dalam sistem peradilan Indonesia. Kedua, ia mengembangkan contextual jurisprudence yang menempatkan hakim sebagai agent of social change. Ketiga, ia mereproduksi model hukum profetik yang menempatkan keadilan (*‘adl*) dan kasih sayang (*rahmah*) sebagai inti penegakan hukum. Pernyataan Dr. Yengkie Hirawan mengenai ketidakmampuan salah satu pihak menerima perselingkuhan secara implisit mengaktualkan konsep *ḍarūrāt al-ṭalāq*, yakni kondisi darurat yang membenarkan perceraian ketika tujuan

¹⁹⁷ Lawrence M. Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective*, New York: Russell Sage Foundation, 1975.

¹⁹⁸ Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, jil. 2.

perkawinan *sakinah, mawaddah, wa rahmah* telah runtuh, meskipun pembuktiannya tidak sempurna secara formal.¹⁹⁹

Dalam perspektif yang lebih luas, implikasi ini menunjukkan jalan keluar dari trilema peradilan agama modern: menjaga otentisitas hukum Islam, merespons realitas sosial, dan mengatasi keterbatasan sistem pembuktian. Jawaban atas trilema tersebut terletak pada *maqāṣid-based creativity*, yakni kreativitas yuridis yang berorientasi pada pencapaian tujuan hukum Islam. Pendekatan ini sebagaimana dipraktikkan oleh hakim Pengadilan Agama Kebumen mencerminkan esensi ‘*adl wa ihsān* (keadilan dan kebajikan) sebagai ruh penegakan hukum dalam Islam.²⁰⁰

M. Sintesis Temuan dan Rekomendasi Kebijakan

Analisis komprehensif terhadap praktik pembuktian perselingkuhan di Pengadilan Agama Kebumen memperlihatkan adanya krisis epistemologis struktural yang jauh melampaui dikotomi klasik antara formalisme prosedural dan keadilan substantif. Temuan penelitian menunjukkan bahwa pengadilan beroperasi dalam sebuah ekologi hukum yang terfragmentasi, di mana hukum positif warisan kolonial (HIR), epistemologi hukum Islam berbasis *maqāṣid al-syarī‘ah*, serta realitas sosial-digital kontemporer berjalan secara paralel tanpa integrasi yang memadai. Ketiga rezim pengetahuan tersebut tidak saling melengkapi, melainkan justru saling menegasikan dalam praktik yudisial sehari-hari. Kondisi ini melahirkan apa yang dapat disebut sebagai *juridical alienation*, yakni keterasingan

¹⁹⁹ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Kairo: Dār al-Fath, jil. 2.

²⁰⁰ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

institusional ketika Pengadilan Agama—yang secara normatif diposisikan sebagai representasi otentik hukum Islam—mengalami disonansi identitas akibat ketergantungan berlebihan pada kerangka hukum kolonial yang tidak sensitif terhadap konteks lokal dan tantangan era digital. Sintesis temuan menegaskan bahwa solusi atas problem ini tidak cukup ditempuh melalui reformasi teknis prosedural atau kompromi paradigmatis semata, melainkan menuntut pembangunan ekologi epistemologis hukum Islam yang holistik, di mana teks (*naṣṣ*), realitas empiris (*wāqīʿ*), dan tujuan hukum (*maqāṣid*) berinteraksi secara dialektis dalam sebuah hermeneutic circle yang dinamis dan berkelanjutan.²⁰¹

Berdasarkan temuan tersebut, rekomendasi kebijakan dirumuskan sebagai sebuah proyek dekolonisasi epistemologis yang bertujuan mengembalikan otoritas kognitif hukum Islam melalui tiga transformasi fundamental. Pertama, diperlukan rekonfigurasi ontologi hukum dengan mengembangkan konsep *nizām al-bayyinah al-mutaʿaddid* (sistem pembuktian jamak) sebagai alternatif atas model hierarkis pembuktian tunggal yang selama ini didominasi oleh logika hukum acara kolonial. Sistem ini menempatkan berbagai bentuk kebenaran dalam satu jaringan epistemologis terpadu, meliputi kebenaran tekstual (*naṣṣ*), kebenaran empiris (*wāqīʿ*), dan kebenaran teleologis (*maqāṣid*). Kerangka ini beroperasi berdasarkan prinsip *tawāzuq al-takāful* (keseimbangan timbal balik), di mana alat bukti digital diterima sebagai *qarīnah mutanāwīqah* (indikasi yang saling menguatkan), dengan bobot pembuktian ditentukan melalui interaksi antara keandalan teknis digital,

²⁰¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970; Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2008.

relevansi sosial berdasarkan ‘urf, serta konsistensi teleologis terhadap tujuan-tujuan syariat. Pendekatan ini mencerminkan penerapan fiqh al-takāful sebagai paradigma hukum integratif yang melampaui oposisi biner antara hukum positif dan hukum Islam.²⁰²

Kedua, diperlukan transformasi kelembagaan melalui penerapan prinsip *tawāḥun* (keterbukaan institusional) dengan mengembangkan model *mu‘assasah al-qaḍā’ al-mutahawwilah* (lembaga peradilan transformasional). Pengadilan tidak lagi dipahami semata sebagai forum adjudikasi, melainkan sebagai ekosistem pembelajaran hukum yang menjalankan tiga fungsi strategis. Pertama, pembentukan *bayt al-ḥikmah* sebagai ruang dialog epistemik antara hakim, ulama, dan pakar teknologi untuk merumuskan fatwa *al-wāqī’* yang responsif terhadap realitas digital. Kedua, pendirian markaz *al-ta‘līm al-mutaqaddim* sebagai pusat pelatihan lanjutan bagi hakim dalam bidang ‘ilm *al-ijtihād al-taḥqīqī*, dengan kurikulum yang mengintegrasikan studi kasus perselingkuhan digital, analisis *maqāṣid al-syarī‘ah*, serta etika hukum Islam. Ketiga, pengembangan *shabakah al-ta‘āwun al-qaḍā’ī* berupa jejaring kerja sama yudisial antara pengadilan, komunitas lokal, lembaga teknologi, dan masyarakat sipil guna membangun sistem verifikasi pembuktian yang bersifat partisipatoris dan demokratis.²⁰³

Ketiga, diperlukan sebuah revolusi epistemologis melalui penguatan *ijtihād jamā‘ī* dengan membentuk *majma‘ al-ijtihād al-‘amalī* (majelis ijtihad praktis)

²⁰² Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986; Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*, Yogyakarta: Liberty, 2009.

²⁰³ Lawrence M. Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective*, New York: Russell Sage Foundation, 1975; M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

yang berorientasi pada produksi kaidah-kaidah interpretasi baru (*qawā'id al-ta'bīr al-jadīdah*). Majelis ini bertugas mengembangkan *manhaj al-tafsīr al-muta'addid*, yakni metode interpretasi jamak yang memadukan tiga lensa keadilan: *'adl al-takwīnī* (keadilan kosmik) yang mempertimbangkan dampak ekologis dan sosial dari putusan; *'adl al-ijtimā'ī* (keadilan sosial) yang peka terhadap relasi kuasa dan kerentanan struktural; serta *'adl al-ilāhī* (keadilan transendental) yang menjaga keseimbangan antara kepastian hukum dan nilai rahmah. Hasil akhirnya berupa *nizām al-taqdīr al-muta'addid*, yakni sistem penilaian pembuktian jamak yang menggantikan logika biner terbukti–tidak terbukti dengan spektrum tingkat kepastian, mulai dari *yaqīn*, *ghalabat al-ẓann*, hingga *ẓann al-rājih*, sesuai dengan karakteristik masing-masing perkara.²⁰⁴

Secara keseluruhan, rekomendasi ini menawarkan sebuah paradigma ekologis hukum Islam yang memandang hukum bukan sebagai kumpulan norma statis, melainkan sebagai sistem adaptif kompleks yang terus berevolusi melalui interaksi dialektis dengan lingkungannya. Dengan membangun ekologi epistemologis yang sehat, Pengadilan Agama Kebumen berpotensi mengatasi krisis legitimasi yang dihadapinya sekaligus memulihkan perannya sebagai *wakīl al-'adl* (agen keadilan) yang autentik dalam masyarakat Indonesia. Pendekatan ini tidak hanya menjawab problem teknis pembuktian perselingkuhan, tetapi juga menjadi bagian dari proyek dekolonisasi hukum yang lebih luas, yakni membebaskan epistemologi hukum Islam dari dominasi kolonialisme dan positivisme, serta

²⁰⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Kairo: Dar al-Shuruq, 1996; Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013.

mengembalikan kapasitasnya sebagai sistem pengetahuan yang relevan, adaptif, dan transformatif. Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an Surah al-An'ām ayat 115, “Wa tammats kalimatu rabbika ṣidqan wa ‘adlā”, rekomendasi ini bertujuan menempatkan kembali kalimat Allah sebagai puncak hierarki epistemologis dalam sistem peradilan agama di Indonesia.²⁰⁵

N. Temuan Kunci

Penelitian ini mengidentifikasi empat temuan utama yang merefleksikan kompleksitas multidimensi dalam praktik pembuktian perselingkuhan di Pengadilan Agama Kebumen. Keempat temuan tersebut secara kolektif mengungkap adanya krisis epistemologis sekaligus disfungsi struktural yang bersifat sistemik dalam penyelenggaraan peradilan agama di Indonesia, khususnya pada wilayah pembuktian perkara perceraian berbasis perselingkuhan.²⁰⁶

Pertama, ditemukan adanya ketegangan epistemologis yang bersifat fundamental antara pendekatan formalis hukum positif yang diwariskan melalui Het Herziene Indonesisch Reglement (HIR) dan pendekatan substansialis hukum Islam yang berakar pada maqāṣid al-syarī'ah. Ketegangan ini tidak sekadar menunjukkan perbedaan metode pembuktian, melainkan mencerminkan konflik ontologis mengenai hakikat kebenaran hukum (ḥaqq). Dalam paradigma hukum positif, kebenaran dipahami sebagai konstruksi prosedural yang ditentukan oleh kepatuhan terhadap syarat formal, sedangkan dalam epistemologi hukum Islam,

²⁰⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982; Al-Qur'an al-Karim, Surah al-An'ām (6): 115.

²⁰⁶ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 92–94.

kebenaran dipahami sebagai realitas sosial-transendental yang dapat dicapai melalui *qarīnah* (indikasi kuat) dan *‘urf* (kebiasaan setempat). Konflik epistemologis ini melahirkan kondisi juridical schizophrenia dalam tubuh institusi peradilan agama: di satu sisi mengklaim sebagai pelaksana hukum Islam, namun di sisi lain secara struktural terikat pada epistemologi hukum kolonial yang cenderung menegaskan prinsip keadilan substantif (*‘adl*) sebagai inti hukum Islam.²⁰⁷

Kedua, penelitian ini menemukan fenomena “reklasifikasi alasan perceraian” yang bersifat sistemik sebagai indikator disfungsi mendalam dalam sistem pembuktian. Praktik pengalihan gugatan perselingkuhan menjadi alasan perceraian lain seperti *syiqāq* (pertengkaran yang terus-menerus) atau *ḍarar* (kerugian) akibat ketidakmampuan memenuhi standar formal pembuktian bukan semata-mata bentuk kreativitas yudisial, melainkan simptom dari kegagalan struktural sistem hukum. Fenomena ini merepresentasikan procedural evasion, yakni strategi adaptif hakim untuk mengatasi ketegangan antara ketentuan hukum positif yang rigid dengan kompleksitas realitas faktual perkara perselingkuhan. Reklasifikasi tersebut pada akhirnya melahirkan legal fiction yang mengaburkan substansi persoalan, sekaligus menegaskan keterbatasan sistem pembuktian formal dalam menjangkau kebenaran materiil atas perbuatan perselingkuhan yang bersifat tersembunyi dan klandestin.²⁰⁸

²⁰⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 23–27; Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 169–172.

²⁰⁸ Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial* (Bandung: Alumni, 2009), 45–47.

Ketiga, keterbatasan teknis dalam verifikasi alat bukti elektronik melahirkan paradoks ironis dalam praktik pembuktian. Alih-alih mempermudah pengungkapan kebenaran, kemajuan teknologi justru menjadi hambatan serius akibat ketidakmampuan pengadilan tingkat pertama melakukan autentikasi bukti digital melalui mekanisme digital forensics. Bukti-bukti seperti percakapan WhatsApp, foto digital, maupun rekaman elektronik yang secara potensial memiliki daya ungkap tinggi sering kali ditolak karena tidak memenuhi standar pembuktian formal. Kondisi ini diperparah oleh adanya ketimpangan sumber daya (*resource asymmetry*) antar pihak berperkara: pihak yang memiliki kemampuan ekonomi dapat memenuhi syarat teknis dan mencapai volledig bewijs, sementara pihak yang rentan, terutama perempuan dan kelompok *mustaq'afin* terjebak pada tahap begin van gewijsde yang tidak cukup kuat untuk mengabulkan gugatan. Situasi ini mencerminkan bentuk technological injustice yang memperlebar jurang ketidaksetaraan akses terhadap keadilan.²⁰⁹

Keempat, penelitian ini menegaskan peran hakim sebagai agen keadilan multidimensi yang berfungsi sebagai penyeimbang antara kekakuan formal hukum dan tuntutan keadilan substantif. Hakim di Pengadilan Agama Kebumen tidak beroperasi semata sebagai mouthpiece of the law, melainkan sebagai moral agent yang aktif melakukan taḥqīq al-ma'nā (penelusuran makna hukum) melalui pertimbangan yuridis, sosial, dan religius secara simultan. Melalui penerapan strategi kreatif seperti istiḥsān dan ta'līq al-ḥukm bi al-ma'nā, hakim berupaya

²⁰⁹ Lawrence Lessig, *Code and Other Laws of Cyberspace* (New York: Basic Books, 1999), 6–9; Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 237–239.

menjembatani jurang antara proseduralisme formal dan substansi keadilan. Namun demikian, temuan ini juga mengungkap kerentanan institusional karena pencapaian keadilan sangat bergantung pada integritas individual hakim, yang menunjukkan absennya dukungan sistemik yang memadai dalam struktur peradilan agama untuk merespons tantangan epistemologis kontemporer.²¹⁰

Secara keseluruhan, keempat temuan tersebut menggambarkan ekosistem pembuktian yang terfragmentasi, di mana hukum positif kolonial, epistemologi hukum Islam, dan realitas digital berjalan sebagai entitas yang terpisah dan saling menegasikan. Fragmentasi ini tidak hanya menghambat terwujudnya keadilan dalam perkara perselingkuhan, tetapi juga berpotensi merongrong legitimasi Pengadilan Agama sebagai institusi yang seharusnya merealisasikan *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam konteks masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, solusi yang ditawarkan tidak cukup berhenti pada reformasi teknis atau kompromi paradigmatik, melainkan menuntut rekonstruksi fundamental terhadap ekologi epistemologis hukum Islam—suatu sistem di mana teks, konteks, dan tujuan hukum berinteraksi secara sinergis dalam sebuah hermeneutic circle yang dinamis dan adaptif.²¹¹

O. Rekomendasi Kebijakan

Rekomendasi kebijakan dalam penelitian ini dirumuskan sebagai bentuk intervensi terintegrasi yang bertujuan mereduksi ketegangan epistemologis antara

²¹⁰ Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 225–227; Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.), 8–10.

²¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 2004), 305–307; Jasser Auda, *Re-thinking Islamic Law* (London: IIIT, 2022), 61–64.

hukum positif dan hukum Islam dalam praktik pembuktian perselingkuhan di Pengadilan Agama. Intervensi ini disusun melalui empat strategi konkret yang saling menopang secara normatif, prosedural, dan sosiologis, sehingga mampu menjembatani tuntutan legal certainty dengan substantive justice dalam kerangka *maqāṣid al-sharī‘ah*.²¹²

1. Pedoman Pembuktian Perselingkuhan Berbasis Maqāṣid

Pertama, diperlukan pengembangan Pedoman Pembuktian Perselingkuhan Berbasis Maqāṣid, yang mengintegrasikan hierarki alat bukti dalam HIR dengan prinsip *taysīr al-tahqīq* (kemudahan pembuktian) dalam hukum Islam. Pedoman ini dirancang menggunakan sistem bukti berjenjang yang terdiri dari tiga kategori: (1) *Qarīnah Qawīyah* (indikasi kuat), seperti bukti digital yang terverifikasi melalui digital fingerprint atau kesaksian satu orang yang kredibel, yang dapat diposisikan sebagai bukti utama; (2) *Qarīnah Mutawassīṭah* (indikasi sedang), seperti percakapan mesra tanpa verifikasi teknis penuh, yang mensyaratkan adanya koraborasi berupa perilaku menyimpang menurut ‘urf setempat; dan (3) *Qarīnah Da‘īfah* (indikasi lemah), yang hanya berfungsi sebagai pelengkap bukti primer. Model ini merealisasikan kaidah *al-yaqīn lā yuzālu bi al-shakk* dalam *uṣūl al-fiqh*, sekaligus menjaga asas kepastian hukum sebagaimana dituntut oleh sistem hukum positif.²¹³

²¹² Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 25–30.

²¹³ Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid II (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 100–105.

2. Penguatan Verifikasi Digital melalui Jaringan Forensik Terdistribusi

Kedua, penguatan kapasitas verifikasi digital perlu dilakukan melalui pembentukan Jaringan Forensik Terdistribusi yang menghubungkan sumber daya pengadilan, perguruan tinggi Islam, dan komunitas teknologi. Model ini mengimplementasikan prinsip *tawāzuq al-takāful* (keseimbangan timbal balik) melalui tiga langkah strategis, yakni: (1) pembentukan Unit Verifikasi Digital di setiap Pengadilan Agama yang dilengkapi *mobile forensic toolkit* sederhana; (2) kerja sama dengan UIN/IAIN dalam penyediaan laboratorium forensik terpadu yang dapat diakses secara *pro bono*; dan (3) penyelenggaraan program *Digital Literacy for Judges* dengan kurikulum yang mengintegrasikan konsep *fiqh al-bayyināt al-jadīd* dan *maqāṣid al-‘aṣr*. Pendekatan ini merespons paradoks teknologi dengan mentransformasikan bukti digital dari hambatan menjadi instrumen pembuktian yang sah, sejalan dengan konsep *sadd al-dharā’i’* dalam hukum Islam.²¹⁴

3. Klausul Fleksibilitas Pembuktian dalam Peraturan Mahkamah Agung

Ketiga, diperlukan penerapan Klausul Fleksibilitas Pembuktian dalam Peraturan Mahkamah Agung yang secara eksplisit mengakui penerapan *istiḥsān* dalam perkara perselingkuhan. Klausul ini setidaknya harus memuat tiga elemen utama, yaitu: (1) *exception clause* yang memungkinkan penerimaan bukti elektronik tanpa verifikasi lengkap sepanjang memenuhi kriteria *tadāqul ma’a*

²¹⁴ Muhammad Rawwas Qal’ahji, *Fiqh al-Bayyināt* (Beirut: Dār al-Nafā’is, 2002), hlm. 211–220.

al-‘urf (kesesuaian dengan kebiasaan lokal), ghalabat al-zann (keyakinan dominan), dan tadāfuf al-ḍarar (pencegahan kerugian); (2) penerapan standard of proof yang lebih rendah (prima facie evidence) bagi korban kekerasan dalam rumah tangga yang mengalami kesulitan mengakses bukti formal; serta (3) mekanisme judicial notice untuk mengakui kebenaran sosial (ḥaqq al-wāqī‘) yang tercermin melalui pengakuan tidak langsung atau pola perilaku yang konsisten. Pendekatan ini mengimplementasikan prinsip *dar‘al-ḥaraj* tanpa mengorbankan kepastian hukum melalui batasan normatif yang terukur.²¹⁵

4. Model Sulh Berbasis Maqāṣid

Keempat, pengembangan Model Sulh Berbasis Maqāṣid perlu dilakukan dengan mengintegrasikan mediasi hukum positif, taḥkīm (hakim adat), dan peran da‘ī. Model ini dioperasionalkan melalui tiga mekanisme, yaitu: (1) mandatory pre-trial sulh yang dipimpin oleh mediator bersertifikasi maqāṣid dengan kompetensi hukum Islam dan psikologi keluarga; (2) akad sulh yang memiliki kekuatan eksekutorial setara dengan putusan pengadilan, disertai klausul kafārat sebagai sanksi bagi pelanggaran perjanjian; dan (3) pembentukan Community Oversight Board yang terdiri dari tokoh agama, pemuka adat, dan aktivis perempuan untuk mengawasi implementasi kesepakatan. Pendekatan ini merealisasikan konsep sulh sebagai instrumen utama penyelesaian sengketa dalam Islam sekaligus mengurangi ketergantungan pada pembuktian formal yang rigid.²¹⁶

²¹⁵ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Jilid II (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, tt.), hlm. 195–200.

²¹⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), Jilid III, hlm. 15–20.

5. Sintesis Kebijakan dan Peneguhan Keadilan Holistik

Secara kolektif, keseluruhan rekomendasi tersebut membentuk sebuah ekosistem keadilan holistik yang menyeimbangkan legal positivism dan substantive justice melalui empat sinergi utama, yakni: (1) integrasi epistemologis antara hierarki bukti HIR dan konsep qarīnah dalam hukum Islam; (2) technological empowerment melalui jaringan forensik terdistribusi; (3) fleksibilitas prosedural melalui klausul istihsān; dan (4) restorative justice melalui model sulh berbasis maqāsid. Implementasi kebijakan ini tidak hanya meningkatkan akses keadilan bagi para pencari keadilan di Pengadilan Agama Kebumen, tetapi juga mereproduksi prophetic legal model yang menempatkan hakim sebagai khalīfah fī al-arḍ, yang menegakkan ‘adl wa raḥmah dalam konteks tantangan modern. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam Surah An-Nahl ayat 90: “Innallāha ya’muru bi al-‘adli wa al-iḥsāni...”, yang menegaskan bahwa keadilan dan kebaikan harus diwujudkan secara simultan dalam praktik peradilan.²¹⁷

²¹⁷ Al-Qur’an al-Karim, Surah An-Nahl (16): 90.