

Islamic law sociologically and culturally attached and inherent to Indonesian society, therefore Islamic law in Indonesia is regarded as the living law among society. In its history, Islamic law in Indonesia is dialectic continuously according to legal politic policy of the ruling government. This article is intended to describe and analyze development of Islamic law in Indonesia and its relation to social and political configuration. By using legal sociological approach, this article concluded that in the history of Indonesia, social configuration formed political configuration in parliament, then its political configuration influenced the character of laws produced. In the other word, legal reform, especially Islamic law in Indonesia was much influenced by its social and politic configuration. However, Islamic legal reform through structural approach, that is formalizing Islamic law as positive law, in fact reduced Islamic values. Therefore, cultural approach to socializing Islamic law among Indonesian society is better option that must be done, replacing structural approach which is stiff and static.

Key Words: Sosial, Politik, Hukum Islam

Realitas Hukum Islam Dalam Konfigurasi Sosial dan Politik di Indonesia (Perspektif Sosiologi Hukum Tentang Perkembangan Hukum Islam di Indonesia)

Bani Syarif Maula

A. Pendahuluan

Bangsa Indonesia adalah masyarakat yang majemuk, baik secara horizontal maupun vertikal. Secara horizontal ia terdiri atas pelbagai penganut agama dan kelompok etnis yang tersebar di seluruh kepulauan Nusantara, di samping itu terjadi pula persilangan antara agama dengan kelompok etnis penganut agama itu. Sedangkan secara vertikal, ia terdiri atas masyarakat *rural* dan masyarakat *urban*, serta diferensiasi keahlian dan pekerjaan yang semakin berkembang secara tajam. Pelbagai satuan masyarakat itu masing-

masing memiliki karakteristik, baik struktur maupun pola kebudayaannya. Kemajemukan masyarakat itu terlihat dalam tatanan hukum sebagai kelengkapan dalam sistem hukum nasional.¹ Di antara tatanan hukum dalam masyarakat Indonesia adalah hukum Islam.

Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan telah berurat akar pada budaya masyarakat Indonesia, karena itulah hukum Islam tergolong sebagai hukum yang hidup di dalam masyarakat (*the living law*). Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya hukum Islam telah menjadi bagian tradisi (*adat*) masyarakat yang terkadang dianggap sakral. Dalam sejarahnya, hukum Islam di Indonesia itu selalu mengalami dialektika sesuai dengan visi dan misi politik hukum penguasa. Visi politik hukum VOC (Pemerintahan Pedagang Belanda) terhadap hukum Islam tentu berbeda dengan politik hukum penguasa Hindia Belanda (pemerintah kolonial), dan berbeda pula dengan masa setelah merdeka, baik pada masa Orde Lama maupun Orde Baru.

Adanya visi dan misi dalam bentuk politik hukum penguasa seperti itulah, hukum Islam dalam perjalanan sejarahnya selalu mengalami pasang surut. Akibat dari penjajahan Belanda yang menerapkan teori *receptie*, maka hukum Islam telah “dikebiri” yang pengaruhnya masih membekas kuat sampai Indonesia merdeka. Umat Islam berusaha untuk menghilangkan pengaruh teori *receptie* tersebut sejak masa kemerdekaan untuk mengembalikan peran hukum Islam sebagai hukum yang diberlakukan bagi masyarakat Muslim Indonesia (menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif).

Makalah ini hendak menyoroiti persoalan hubungan pengaruh timbal balik antara konfigurasi masyarakat Muslim dan kekuatan politik di Indonesia dengan pembaharuan hukum Islam, yakni mengkaji realitas hukum Islam dalam konfigurasi sosial dan konfigurasi kekuatan-kekuatan politik bangsa yang selalu memberikan pengaruh kepada gerak perkembangan dan pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Lebih dominan mana antara

¹Cik Hasan Bisri, “Kristalisasi Gagasan dan Istilah Hukum dalam Penyelenggaraan Peradilan Agama”, dalam *Mimbar Studi Jurnal Ilmu Agama Islam*, Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, No. 3 tahun XXII, Mei-Agustus 1999, p. 81.

variabel-variabel filosofis yang terambil dari perkembangan sosial, dengan kekuatan politik penguasa, mampu berbicara banyak di lapangan praktis administratif hukum. Karena ada sementara pendapat yang menyatakan bahwa kekuatan politiklah yang sangat berdekatan, juga sangat sukar untuk dilepaskan, dengan bidang administrasi hukum. Jika ini benar, berarti realisasi hukum Islam di Indonesia sangat dipengaruhi oleh situasi politik bangsa, daripada oleh perkembangan dan perubahan masyarakatnya. Akan tetapi, bukankah situasi politik sangat berkaitan erat dan dapat dipengaruhi oleh perkembangan sosial yang dapat membentuk konfigurasi kekuatan-kekuatan politik di suatu negara? Dari sinilah muncul siklus: konfigurasi sosial akan membentuk konfigurasi kekuatan-kekuatan politik di parlemen, dan konfigurasi politik itu akan menghasilkan karakter suatu produk hukum.² Dari titik inilah makalah ini hendak dikaji.

Berpedoman pada persoalan-persoalan yang disoroti sosiologi hukum, seperti pengaruh perubahan sosial dan politik terhadap hukum dan sebaliknya,³ maka makalah ini difokuskan pada kajian sosiologi hukum yang dalam hal ini berarti suatu metodologi yang secara teoretis analitis dan empiris menyoroti pengaruh gejala sosial, dalam hal ini konfigurasi sosial dan politik, terhadap hukum Islam di Indonesia. Juga perlu dipertegas terlebih dahulu istilah "hukum Islam". Yang dimaksud dengan istilah "hukum Islam" dalam makalah ini adalah hukum yang diyakini memiliki keterkaitan dengan sumber dan ajaran Islam, di luar bidang ibadah dan hukum pidana Islam (*jinâyah*). Istilah "hukum Islam", dalam penggunaannya, tidak selalu sama dengan istilah-istilah *fiqh*, *syari'ah*, *al-qanûn al-Islâmî* ataupun *al-hukm al-syar'i* yang dalam ilmu *fiqh* dan *uṣûl al-fiqh* istilah-istilah tersebut mempunyai artinya sendiri. Dalam konteks hukum positif di Indonesia istilah "hukum Islam" digunakan, tampaknya, hanya untuk membedakan dari hukum adat dan hukum Barat. Perbedaan tersebut untuk menunjukkan bahwa hukum tersebut adalah hukum yang berasal dari agama Islam.

²Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, p. 13-14.

³Lihat Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, cet.7 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), p. 11-21.

B. Kerangka Teoretik dalam Memahami Hukum Islam di Indonesia

Pemahaman tentang hukum Islam haruslah berangkat dari satu asumsi dasar bahwa sesungguhnya hukum Islam bukanlah sistem hukum matang yang datang dari langit dan terbebas dari alur sejarah manusia. Sebagaimana halnya dengan sistem-sistem hukum lain, hukum Islam tidak lain adalah hasil dari interaksi manusia dengan kondisi sosial dan politiknya. Pemahaman seperti inilah yang menjadi dasar perlunya pendekatan sosiologis dan juga historis terhadap kajian hukum Islam.

Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang plural, baik secara horizontal maupun vertikal, bukan saja karena perbedaan suku bangsa dan agama, tetapi di kalangan orang-orang yang beragama Islam sendiri pun terdapat pluralisme yang ditandai dengan adanya kelompok-kelompok dan kesatuan-kesatuan sosial yang berbeda.

Di era kemerdekaan, saat seluruh bangsa Indonesia dipimpin oleh satu otoritas politik, pluralisme agama dan kultur bangsa Indonesia tersebut pada akhirnya akan menimbulkan tarik-menarik antara satu kepentingan dengan kepentingan yang lain, terutama dalam upaya pembentukan dan pembinaan hukum nasional. Dalam keadaan seperti ini, cengkeraman politik terhadap hukum tidak terelakkan. Indikasi ini ditemui pada proses pelaksanaan hukum, di mana pihak-pihak yang berkepentingan berusaha mempengaruhi pelaksanaan kebijakan yang sudah berbentuk hukum, sejalan dengan kepentingan kekuatan serta searah dengan faktor masa dan ruang (*time and space factors*) yang mengelilinginya.⁴

Pembahasan faktor-faktor tersebut (*time and space factors*) didasari oleh tesis N.J. Coulson yang menyatakan bahwa hukum senantiasa hidup dan berkembang sejalan dengan laju perkembangan suatu masyarakat,⁵ baik dari segi sosio-kultural maupun politik. Secara sosiologis bisa dilihat bahwa implementasi cita hukum dan kesadaran hukum turut dibentuk oleh konfigurasi sosial dan politik yang berkembang dalam tataran kehidupan

⁴Arbi Sanit, *Swadaya Politik Masyarakat: Telaah Tentang Keterkaitan Organisasi Masyarakat, Partisipasi Politik Pertumbuhan Hukum dan Hak asasi Manusia* (Jakarta: Rajawali Pers, 1985), p. 84.

⁵N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), p. 1.

kemasyarakatan, termasuk yang dikembangkan oleh rezim suatu pemerintahan. Karena itulah institusi sosial apapun tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh lingkungan sosial dan politik yang mengitarinya, baik hukum itu sendiri maupun lembaga-lembaga sosial lainnya, termasuk hukum Islam dan lembaga pengadilan agamanya. Apalagi N.J. Coulson juga berpendapat bahwa salah satu bentuk pembaharuan hukum Islam adalah adanya upaya kodifikasi hukum Islam menjadi perundang-undangan negara.⁶ Hal ini tentu tidak akan sepi dari faktor-faktor politik yang mempengaruhi upaya kodifikasi hukum Islam tersebut.

Mengkaji atau meneliti faktor-faktor yang melatarbelakangi lahirnya suatu hukum, sangat berkaitan erat dengan perubahan-perubahan sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat, baik itu perubahan yang disebabkan karena kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi maupun karena perubahan kondisi politik dan kebijakan pemerintah. Antara upaya perubahan hukum di satu pihak dan tuntutan perubahan sosial di pihak lain terdapat suatu interaksi. Hukum, secara langsung atau tidak, pasti dipengaruhi oleh perubahan-perubahan sosial, sedangkan perubahan-perubahan sosial itu harus diberi arah oleh hukum sehingga dapat mewujudkan kebutuhan dan kemaslahatan umat manusia. Dalam ilmu sosiologi hukum, hukum dalam posisi tersebut dituntut dapat memainkan peranan ganda yang sangat penting. *Pertama*, hukum dapat dijadikan sebagai kontrol sosial (*social control*) terhadap perubahan-perubahan yang berlangsung dalam kehidupan manusia. *Kedua*, hukum dapat dijadikan alat rekayasa sosial (*social engineering*)⁷ dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia sebagai tujuan hakiki dari hukum itu sendiri. Tujuan yang demikian itu terdapat pada semua sistem hukum, termasuk hukum Islam.

⁶Bentuk lainnya dari pembaharuan, menurut N.J. Coulson, adalah munculnya prinsip takhayyur di mana kaum Muslimin bebas memilih pendapat para imam mazhab, munculnya upaya untuk mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru dengan mencari alternatif-alternatif hukum dengan menggunakan prinsip-prinsip hukum yang luwes dan elastis, serta timbulnya upaya perubahan hukum dari lama kepada yang baru sesuai dengan masyarakat yang bersifat dinamis. Lihat *ibid.*, p. 149.

⁷Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, p. 107.

Dalam hal hukum berfungsi sebagai sarana kontrol sosial, berarti hukum dilihat sebagai sarana untuk mempertahankan stabilitas sosial. Hukum berfungsi demikian karena tertinggal dari perubahan sosial. Adapun dalam hal hukum berfungsi sebagai sarana untuk mengubah masyarakat (*social engineering*) berarti hukum dilihat sebagai sarana pengubah struktur sosial, yakni apabila perubahan sosial terlambat dari perubahan hukum, sehingga hukum, dengan segala perangkatnya, memainkan peran untuk membawa masyarakat ke dalam suatu tatanan baru yang dianggap lebih maslahat dan bermanfaat bagi kehidupan masyarakat itu sendiri.⁸

Tentang pentingnya konteks sosial, dalam sejarah hukum Islam (*târikh tasyri'*) dapat dilihat dari para *fuqahâ'* pendiri mazhab, seperti Malik ibn Anas, Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbal. Asy-Syafi'i dengan *qaul jadid* dan *qaul qadim*, Malik dengan *maslahah mursalah*, dan Abu Hanifah dengan pemikiran rasionalnya, menunjukkan betapa interaksi dialogis mereka dengan konteks sosial setempat di mana mereka hidup dan berpikir dapat mempengaruhi produk-produk hukum yang dihasilkannya.⁹ Praktek-praktek adat yang hidup dalam masyarakat, secara general, juga diadopsi oleh Islam sebagai sarana pembangun dalam tata aturan hukum Islam yang baru, hal ini dilakukan jika praktek adat tersebut tidak bertentangan dengan ajaran Islam asli yang tertuang dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW. Para ahli hukum Islam (*uṣūliyyūn*) sejak masa awal sesungguhnya telah menyadari masalah pengaruh hukum adat terhadap hukum Islam.¹⁰ Walaupun mereka tidak memandang adat sebagai dalil hukum yang independen, namun para ulama *uṣūl* tersebut menyadari keefektifan adat dalam proses interpretasi hukum Islam dari sumbernya yang asli. Dalam *uṣūl al-fiqh*, adat (*'urf*) diterima sebagai dalil hukum yang dikembangkan dari penalaran (*ra'y*) di samping *qiyâs*, *istiḥsân* dan *istiṣlâḥ*. Dengan kata lain, hukum adat mempunyai tempat dalam hukum Islam

⁸ Sutjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial* (Bandung Alumni, 1983), h. 193-194, lihat juga Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, p. 107-125.

⁹ Muhammad 'Ali al-Sâ'yis, *Târikh al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Matba'ah al-Nahdah, 1957), p. 104, lihat juga Husain Hamid Hassan, *Al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Matba'ah al-Nahdah, 1081), p. 33.

¹⁰ Lihat Ahmad ibn Idris al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fusûl fi Ikhtisâr al-Mahsûl fi al-Uṣûl* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1393/1973), p. 337.

sepanjang tidak bertentangan dengan sumber hukum primer, yaitu al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW.¹¹

Akhirnya dapat dikatakan bahwa fiqh merupakan hasil dari suatu proses dialogis antara pesan-pesan samawi dan kondisi aktual bumi. Fiqh memiliki watak sosiologis di samping watak teologis. Adanya qaul qadim dan qaul jadid-nya asy-Syafi'i bagaimanapun merupakan bukti bahwa kultur setempat memberikan pengaruh kuat terhadap pendapatnya. Timbulnya ahl al-ra'y yang dipelopori oleh Abu Hanifah di Irak dan ahl al-hadith yang dipelopori oleh Mâlik ibn Anas di Madinah juga merupakan bukti lain dari kuatnya pengaruh sosial budaya dalam pembentukan fiqh. Hal ini semua mencerminkan adanya pengaruh yang cukup kuat dari kondisi lingkungan sosial yang mengitarinya.

Konfigurasi politik dari suatu negara, sama halnya dengan perubahan sosial, bisa menyebabkan perubahan hukum. Suatu golongan yang dominan dan dekat dengan penguasa politik, itulah yang memperoleh kekuasaan untuk menerapkan hukum tertentu dan membuat kebijakan-kebijakan lainnya. Karena itulah adagium yang menyatakan bahwa 'siapa yang berkuasa, maka itulah mazhab hukum yang berlaku' menjadi kenyataan sejarah.

Salah satu contoh dalam sejarah hukum di dunia Islam adalah ketika Ibn al-Muqaffâ' (w. 139 H/756 M) mengusulkan legislasi hukum Islam kepada Khalifah Abû Ja'far al-Mansûr (754-775 M), maka yang diperintahkan untuk menyusun dan mengkompilasi hukumnya adalah Mâlik ibn Anas. Perintah atau permohonan ini dilakukan dua kali, yaitu pada tahun 148 H/765 M dan 163 H/777 M. Walaupun saat itu Mâlik ibn Anas menolak, namun pada masa Khalifah Harun al-Rasyîd (Dinasti Abbasiyah), ia mengabulkannya. Maka tersusunlah kitab al-Muwattâ' yang kemudian dijadikan pedoman resmi oleh pemerintah untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang terjadi. Dipilihnya mazhab Mâliki adalah karena saat itu yang dominan dan mazhab yang dikehendaki oleh penguasa adalah mazhab Mâliki.¹²

¹¹Jalâl al-Din 'Abd al-Rahmân al-Suyûtî, *Al-Asybah wa al-Nazâ'ir* (Kairo: Isâ al-Bâbî al-Halabî, t.t.), p. 99. Lihat juga 'Abd al-Rahmân al-Sâbûnî, Khalifah Bâbakr dan Mahmûd Tantawî, *Al-Madkhal Ilâ al-Fiqh wa Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Muslim, 1402/1982), p. 138.

¹²Lihat Muhammad Baltaji, *Minhâj al-Tasyrî' al-Islâmî* (Riyad: tnp., 1977), p. 79, dan Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1964), p. 55-56.

Demikian juga pada tahun 1876 M di Turki tersusun kitab undang-undang yang bernama *Majallat al-Ahkâm al-'Adliyyah*, dan pada tahun 1917 tersusun *Qanûn al-'Aylât* yang disebarluaskan di seluruh wilayah kerajaan Turki Usmani. Karena yang dominan adalah Hanafiyyah (pengikut mazhab Hanafi) dan mazhab Hanafi menjadi mazhab resmi negara, maka undang-undang tersebut disusun berdasarkan fiqh mazhab Hanafi.¹³

Manakala hukum Islam dikembangkan dalam kawasan yang sangat luas, maka ia akan berinteraksi dengan berbagai kaidah lokal yang sangat bervariasi seiring dengan variasi struktur dan kultur yang dianut oleh suatu masyarakat. Oleh karena itulah muncul suatu produk hukum yang bercorak lokal, seperti fiqh Hijâzî, fiqh Misrî, fiqh Hindî, dan di Indonesia muncul gagasan tentang kebutuhan adanya formulasi fiqh Indonesia yang dikemukakan pertama kali oleh TM. Hasbi ash-Shiddieqy (1904-1975) pada tahun 1940. Hukum Islam, menurut Hasbi, hendaknya bukan merupakan hukum yang diturunkan dari fiqh orang-orang Arab, Mesir ataupun India, akan tetapi fiqh yang sesuai dengan kondisi masyarakat muslim Indonesia sendiri.¹⁴ Walaupun gagasan ini tidak meluas dan kurang mendapatkan sambutan dari para cendekiawan Islam saat itu, namun kemunculannya tetap menjadi catatan sejarah yang tidak terhapuskan.¹⁵ Gagasan Hasbi ini baru mendapatkan respon setelah Hazairin (1906-1975), seorang guru besar Fakultas Hukum Universitas Indonesia, mengeluarkan gagasan perlu dibukanya pintu ijtihad untuk membentuk "Mazhab Indonesia" dalam bidang hukum Islam.¹⁶

Pada tahun 1991, kebutuhan akan formulasi fiqh Indonesia tersebut terealisasi dengan dikeluarkannya Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) yang oleh para perumusanya diidentifikasi sebagai fiqh Indonesia, karena memang cara perumusannya di samping dengan memperhatikan perkembangan yang

¹³Lihat A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), p. 218.

¹⁴TM. Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), p. 33.

¹⁵Lihat Nourouzzaman ash-Shiddieqy, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), p. 215 dst.

¹⁶Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1974), p. 115.

terjadi secara global serta memperhatikan sistem hukum Barat (civil law), juga sangat memperhatikan sistem hukum adat yang memiliki titik temu dengan sistem hukum Islam, sehingga, menurut para perumusanya, KHI merupakan suatu perwujudan hukum Islam yang berciri khas keindonesiaan.¹⁷

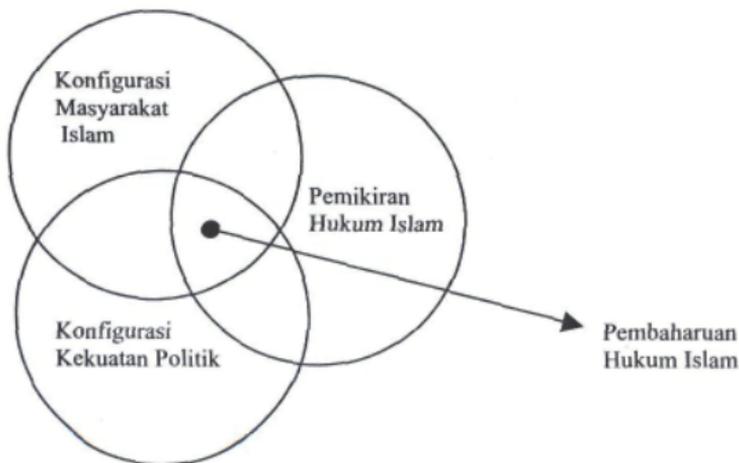
Kalau dilihat dari kacamata politik hukum Indonesia, keberadaan KHI tersebut bisa dikatakan sebagai prestasi puncak umat Islam Indonesia saat itu dalam menjadikan sebagian substansi hukum Islam (dalam hal ini adalah hukum keluarga, family law) sebagai hukum positif. Legislasi KHI bukanlah semata-mata keberhasilan Majelis Ulama Indonesia yang mewakili umat Islam, Departemen Agama RI yang mewakili pemerintah, dan Mahkamah Agung yang mewakili pemegang kekuasaan yudikatif, melainkan karena adanya "restu" dari penguasa, yakni politik hukum dan political will dari negara. Bahkan peran negara dalam legislasi KHI ini terasa sangat besar, karena negara, yakni rezim Orde Baru ketika itu, memegang hak monopoli dalam pemberlakuan hukum di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Justifikasi kekuasaan negara menjadi kunci bagi aplikasi hukum.

Di sisi lain, di luar sistem politik, masalah konfigurasi sosial juga merupakan penentu bagi pemberlakuan hukum Islam. Karena itulah penerapan hukum Islam di Indonesia selalu memperhatikan masyarakatnya yang plural. Dengan alasan pluralitas masyarakat itulah penerapan dan pemberlakuan hukum Islam dalam pentas sosial politik Indonesia kontemporer, khususnya masa Orde Baru, mengalami reduksi dan, karena itu, selalu mengundang polemik. Pereduksian hukum Islam ini dilakukan demi menjaga komitmen atas pluralitas agama, sehingga hukum Islam yang diberlakukan pun hanya pada bidang hukum yang membuat penganut agama lain merasa tidak terancam. Itulah sebabnya hukum Islam yang mendapatkan legitimasi dan justifikasi dalam tata hukum Indonesia hanya pada bidang hukum mu'âmalat (perdata), tidak termasuk hukum pidana (jinâyat). Itupun hanya terbatas pada bidang kewarisan, perkawinan, dan perwakafan saja.

¹⁷ Cik Hasan Bisri, "Pengembangan Wilayah Penelitian dan Pranata Sosial", dalam *Mimbar Studi, Jurnal Ilmu Agama Islam*, Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, No. 1 tahun XXIII, September-Desember 1992, p. 92.

Cara pendekatan terhadap hukum Islam yang lebih memper-
 timbangkan variabel-variabel sosial, politik dan sejarah yang mempengaruhi
 pembentukan sistem hukum Islam ini sesungguhnya merupakan keharusan
 mengingat kenyataan penampilan hukum Islam itu sendiri di berbagai
 negara Islam tidak seragam. Ketidakteraturan itu sebagai akibat dari faktor-
 faktor sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya. Perbedaan hukum
 di berbagai negara Islam itu mengarah kepada suatu bukti epistemologis
 yang sama bahwa hukum Islam pada kenyataannya tidak resistan dari
 pengaruh-pengaruh sosial politik yang melingkupi perkembangannya.
 Perubahan-perubahan yang terjadi dalam dataran substantif hukum Islam
 di berbagai belahan dunia Islam menjadi penguat dari fakta bahwa hukum
 Islam pada dasarnya merupakan *resultant* dari interaksi antara para ulama
 sebagai perumus hukum dan faktor-faktor sosial politik yang ada di
 sekitarnya, termasuk konfigurasi politik negara. Hal seperti itu bisa
 digambarkan dalam diagram berikut ini:

Pemikiran Hukum Islam
 Konfigurasi Masyarakat Islam
 Konfigurasi Kekuatan Politik
 Pembaharuan Hukum Islam



C. Hubungan Konfigurasi Sosial-Politik dengan Hukum Islam dalam Sejarah Indonesia

Di Indonesia, yang penduduknya mayoritas Muslim, hukum Islam menempati posisi yang paling tinggi di dalam masyarakat, meskipun istilah 'hukum Islam' dalam masyarakat itu masih sebatas pengertian "fiqh". Fiqh bukanlah hukum positif yang telah dirumuskan secara sistematis dan unifikatif. Fiqh adalah kandungan ajaran atau ilmu hukum Islam. Jadi, fiqh sebenarnya adalah *doktrin* hukum Islam, atau lebih tepat dikatakan pendapat dan ajaran para imam mazhab.¹⁸

Sejak awal kedatangan Islam di bumi Nusantara, tata hukum Islam sudah diterapkan dan dikembangkan di lingkungan masyarakat Muslim Indonesia. Akan tetapi, apa yang disebut sebagai hukum Islam dalam masyarakat itu masih bercorak pembahasan fiqh, yakni masih bersifat doktrin hukum yang berorientasi kepada ajaran imam mazhab. Untuk mempositifkan tata hukum Islam diperlukan legislasi dari negara, maka kemudian dari sini politik hukum penguasa yang berperan. Akan diarahkan ke mana sistem hukum Islam yang di dalam masyarakat masih berupa fiqh (doktrin hukum) itu hendak dikembangkan.

Upaya mempositifkan sistem tata hukum Islam sebagai salah satu sistem tata hukum yang diakui keberadaan dan hak hidupnya di Indonesia, sudah pernah dilakukan sejak berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, meskipun pada masa itu belum pernah disusun suatu buku hukum positif yang sistematis dan unifikatif. Hukum yang diterapkan masih tetap berupa abstraksi yang ditarik dari kandungan doktrin fiqh.¹⁹

Menjadikan tata hukum Islam sebagai hukum positif yang berlaku di Indonesia secara konstitusional, dimulai sejak kedatangan bangsa Belanda ke wilayah Nusantara. Pada masa penjajahan Belanda itu, upaya mempositifkan tata hukum Islam diwarnai dengan tarik menarik antara hukum Islam dan hukum adat, sehingga terjadi dinamika sesuai dengan kehendak penguasa. Dari tarik menarik itu, dalam sejarah hukum di Indo-

¹⁸M. Yahya Harahap, "Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam", dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos, 1999), p. 23.

¹⁹*Ibid.*, p. 24.

nesia, menghasilkan dua teori, yaitu teori *receptio in complexu* yang memberlakukan hukum Islam bagi masyarakat Indonesia asli (pribumi), dan teori *receptie* yang berusaha menyingkirkan hukum Islam dan menggantinya dengan hukum adat bagi warga pribumi.

Memang, ketika berbicara mengenai hukum Islam di Indonesia tentu akan berkait dengan hukum adat baik secara langsung maupun tidak. Hal ini dapat dilihat dari sejarah hukum Islam di Indonesia yang telah membuktikan bahwa antara hukum Islam dan hukum adat selalu terjadi interaksi satu sama lain yang tidak dapat dipisahkan. Adanya beberapa teori tentang berlakunya hukum Islam di Indonesia mulai dari teori *receptio in complexu*, teori *receptie*, teori *receptie exit* dan terakhir teori *receptio a contrario* mencerminkan adanya interaksi atau pergumulan antara hukum Islam dan hukum adat, baik itu karena pengaruh kondisi sosial, budaya maupun politik.

Berdasarkan teori-teori itu dapat diketahui bahwa sebenarnya telah terjadi dinamika dalam pemberlakuan hukum Islam di Indonesia yang sangat terkait dengan situasi sosial dan politik serta tidak bisa lepas dari kebijakan yang dibuat pemerintah sebagai pemegang kekuasaan politik tertinggi. Sejarah hukum di Indonesia telah menyebutkan bahwa pada masa penjajahan Belanda, keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum pada waktu itu telah terbagi ke dalam dua periode, *pertama*, periode penerimaan hukum Islam sepenuhnya (*receptio in complexu*), dan *kedua* periode penerimaan hukum Islam oleh hukum adat (*receptie*).²⁰

Pada masa kemerdekaan, meskipun sejak tahun 1945 Indonesia telah menjadi sebuah negara yang merdeka dan berdaulat, namun tidak secara otomatis membawa arus perubahan yang langsung dan menyeluruh dalam bidang hukum. Pada saat dibacakan naskah proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945, hukum di Indonesia secara esensial tidak terlalu berbeda dengan hukum yang ada pada masa-

²⁰ Ismail Suny, "Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia", dalam Amrullah Ahmad (Ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), p. 131, lihat juga Juhaya S. Praja, "Pengantar", dalam Eddi Rudiana Arief (Ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, cet.2 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), p. X.

masa penjajahan Belanda maupun pendudukan Jepang.²¹ Hal ini terlihat dari Aturan Peralihan pasal 2 dari UUD 1945 yang menentukan bahwa “Segala Badan Negara dan Peraturan yang ada masih langsung berlaku selama belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini”. Oleh karena itu, untuk menghindari kekosongan hukum, pemerintahan yang baru masih menggunakan berbagai macam aturan hukum yang diwarisi dari zaman kolonial Belanda, termasuk beberapa peraturan yang berkaitan dengan hukum Islam.

Namun demikian, dengan semangat untuk meruntuhkan kekuatan dan kekuasaan kolonial serta membangun kedaulatan nasional, para pemimpin pada awal kemerdekaan cenderung untuk memandang hukum secara esensial sebagai suatu organ *rasional-legal* dari suatu negara. Berbagai bentuk reformasi hukum ditujukan untuk meruntuhkan dominasi hukum kolonial semaksimal mungkin. Suatu kebijaksanaan hukum yang baru haruslah dibangun untuk menggantikan kebijaksanaan hukum kolonial.²² Berkaitan dengan kebijakan mengenai hukum Islam, Hazairin (1906-1975) menyatakan bahwa setelah Indonesia merdeka, tepatnya setelah Proklamasi Kemerdekaan dibacakan dan UUD 1945 dijadikan sebagai undang-undang negara Republik Indonesia, semua peraturan perundang-undangan Hindia Belanda yang berdasarkan teori *receptie* tidak berlaku lagi karena bertentangan dengan jiwa UUD 1945. Karena itu teori *receptie* harus “*exit*” (keluar) dari tata hukum Indonesia merdeka. Pernyataannya itu kemudian dikenal sebagai teori *receptie exit*. Teori *receptie exit* yang diperkenalkan Hazairin ini kemudian dikembangkan oleh Sajuti Thalib dengan teorinya yang disebut *receptio a contrario*. Teori ini menyatakan bahwa yang berlaku bagi umat Islam Indonesia adalah hukum Islam, hukum adat berlaku bagi orang Islam kalau hukum adat itu tidak bertentangan dengan agama dan hukum Islam.²³

Pada masa Orde Lama, usaha untuk menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif dilakukan mulai dari usaha menjadikan Islam sebagai dasar

²¹ Subekti, *Law in Indonesia* (Jakarta: Yayasan Proklamasi dan CSIS, 1982), p. 6.

²² Sajuti Thalib, *Politik Hukum Baru* (Bandung: Bina Cipta, 1987), p. 52-53.

²³ Lihat Sajuti Thalib, “*Receptio in Complexu, Theorie Receptie dan Receptio a Contrario*”, dalam Sajuti Thalib (ed.), *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI-Press, t.t.), p. 52-54.

negara pada awal kemerdekaan melalui sidang-sidang BPUPKI. Dari sini terlihat adanya usaha-usaha umat Islam untuk melakukan peralihan hukum Islam berdimensi syari'ah menjadi dimensi *qanun*. Pada saat itu umat Islam terpecah menjadi dua kubu, yaitu Nasionalis-Islam dan Nasionalis-Sekuler. Nasionalis-Islam merupakan kelompok yang didominasi oleh orang-orang Islam kalangan santri, baik tradisional maupun modernis. Kelompok ini memperjuangkan Islam agar dijadikan sebagai dasar negara dan, tentu saja, hukum Islam juga diperjuangkan sebagai hukum negara. Sedangkan Nasionalis-Sekuler merupakan kelompok yang menghendaki agar Indonesia tidak didasarkan pada agama, tetapi pada nasionalisme. Kelompok ini didominasi oleh orang-orang Islam kalangan abangan dan non-Muslim. Setelah gagal dengan tujuan mereka, kelompok Nasionalis-Islam sekali lagi berusaha memperjuangkan hukum Islam sebagai hukum positif yang diberlakukan bagi umat Islam dengan berusaha menghidupkan kembali Piagam Jakarta pada sidang-sidang konstituante. Walaupun usaha yang terakhir juga gagal, namun patut dicatat bahwa pada masa Orde Lama banyak kebijakan-kebijakan pemerintah dan peraturan perundang-undangan yang dilegislasikan secara formal untuk umat Islam, meskipun masih banyak yang belum terakomodasi, di antaranya tentang kedudukan peradilan agama yang masih berada di bawah "standar" untuk dikatakan sebagai lembaga pengadilan yang independen.

Tidak jauh berbeda dengan kondisi pada masa Orde Lama, pada masa Orde Baru pun aspirasi umat Islam untuk melegislasikan hukum Islam selalu mendapatkan tantangan dari kelompok Nasionalis-Sekuler, sampai akhirnya ada perubahan konfigurasi politik yang menyebabkan aspirasi umat Islam banyak diakomodasi oleh negara, yaitu pada dekade 1980-an. Hal yang terpenting dari keadaan ini adalah ditetapkannya UU. No. 7/1989 yang menjadikan lembaga Pengadilan Agama memiliki status mandiri dan sejajar dengan lembaga-lembaga pengadilan negara lainnya. Selain itu ditetapkan pula KHI dalam Inpres. No. 1/1991 sebagai bahan rujukan (hukum Islam materiil) bagi para hakim PA tersebut.

Namun demikian, meskipun aspirasi umat Islam untuk melegislasikan hukum Islam telah diakomodasi oleh negara, ternyata hal itu belum sepenuhnya merupakan *political will* pemerintah, sehingga keberadaannya pun masih "di persimpangan jalan". Legislasikan hukum Islam menjadi hukum

positif terbukti telah menyebabkan adanya reduksi sampai pada tingkat yang dikehendaki oleh negara dan membuat penganut agama lain merasa tidak terancam. Mungkin dengan alasan inilah pemerintah menetapkan KHI hanya dengan Instruksi Presiden (Inpres), bukan berbentuk undang-undang. Selain itu, hukum Islam yang telah tereduksi oleh negara tersebut, dalam proses implementasinya pun hanyalah bersifat fakultatif, tidak imperatif.

Melihat kepada sejarah hukum, seperti secara sepintas telah disebut di atas, sesungguhnya pranata hukum tidak lain adalah produk politik dari bangsa itu sendiri. Artinya bahwa hukum selalu terkait dengan politik, sehingga karenanya kebijaksanaan hukum yang muncul sesungguhnya merupakan pengejawantahan dari kebijaksanaan politik negara. Apa yang penting untuk dicatat mengenai fenomena ini adalah bahwa hukum telah menjadi alat kontrol sosial pemerintah. Dengan demikian, menggelar diskursus hukum tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial dan politik negara di mana hukum itu diciptakan. Dalam kaitan ini, karakter suatu produk hukum senantiasa dipengaruhi atau ditentukan oleh konfigurasi politik yang melahirkannya, artinya konfigurasi politik tertentu dari suatu kelompok dominan (penguasa) selalu melahirkan karakter produk hukum tertentu sesuai dengan visi politiknya.²⁴

Selain karena pengaruh politik penguasa, hukum Islam juga dipengaruhi oleh perkembangan sosial. Perubahan-perubahan sosial yang terjadi dalam suatu masyarakat, secara langsung atau tidak, berpengaruh kepada lembaga-lembaga kemasyarakatan dalam berbagai bidang, seperti pemerintahan, ekonomi, pendidikan, agama, dan sebagainya, yang selanjutnya memberi dampak pada perubahan sistem hukum. Akan tetapi sebaliknya, hukum dapat pula mengubah struktur dan lembaga-lembaga sosial.²⁵ Dalam hal terakhir ini diperlukan peran negara dengan politik hukumnya, seperti telah disebutkan di atas.

²⁴ Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, cet.1 (Jakarta: LP3ES, 1998), p. 300.

²⁵ Sudjono Dirdjosisworo, *Sosiologi Hukum: Studi tentang Perubahan Hukum dan Sosial* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), p. 76.

D. Pola Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia

Setelah bangsa Indonesia terlepas dari cengkeraman penjajah Belanda baik dari segi teritorial, kultural maupun politis, sikap keberagamaan umat Islam Indonesia tidak berbeda jauh dari masa-masa sebelumnya, yakni sikap keberagamaan yang terjadi akibat adanya asimilasi hukum Islam dengan hukum adat. Asimilasi yang berjalan secara damai dan akomodatif sehingga satu dan yang lain saling menguatkan. Kehidupan masyarakat Muslim pun senantiasa berada dalam garis-garis hukum Islam, yang dalam kehidupan sehari-hari telah menjadi adat kebiasaan mereka. Demikian pula dengan pengamalan dan kesadaran untuk menerapkan hukum Islam oleh seorang Muslim sesuai dengan pemahaman mereka terhadap ajaran Islam serta lingkungan tempat mereka tinggal, yaitu terdiri dari kaum Muslim nominal (abangan) dan kaum Muslim ortodoks (santri). Masyarakat Muslim Indonesia yang plural, dalam arti terdiri dari kelompok-kelompok dan kesatuan-kesatuan sosial yang berbeda, menunjukkan adanya dinamika sesuai dengan lingkungan sosio-kultural yang mengitarinya. Adanya dinamika dalam masyarakat Muslim Indonesia bisa juga diakibatkan oleh persentuhan, baik berbentuk kerjasama maupun pertentangan, antara anggota suatu kelompok dengan kelompok lainnya. Pada umumnya persentuhan itu dilatarbelakangi oleh semangat keagamaan mereka. Seperti yang diungkapkan oleh Clifford Geertz pada dekade 1950-an, persentuhan itu merupakan warisan budaya yang menunjukkan adanya pertentangan di kalangan Muslim Indonesia antara komunitas abangan dengan komunitas santri. Kedua varian masyarakat Muslim Indonesia itu masing-masing berpegang pada keyakinannya sendiri. Abangan bercorak dinamisme dan animisme, sedangkan santri bersifat ortodoks/murni.²⁶ Dalam hal ini secara ideologis keduanya memang berbeda, sehingga tidak mengherankan jika mereka saling berseberangan, meskipun tidak sampai terjadi konflik fisik di antara mereka.

Walaupun potensi konflik pada keduanya ada, namun di lain kesempatan kekuatan integratifnya pun ada. Hal ini, seperti dikatakan Geertz, disebabkan oleh adanya kesadaran untuk tetap mempertahankan kebudayaan bersama sebagai warisan leluhur. Wujud dari kebudayaan itu

²⁶ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1981), p. 6-9.

di antaranya adalah semangat nasionalisme dan nilai-nilai tradisi yang patut dilestarikan.²⁷

Kondisi sosial-politik masyarakat Muslim Indonesia secara umum pada masa pasca-penjajahan lebih diwarnai dengan perdebatan yang tajam baik dalam satu varian maupun antar-varian kelompok muslim. Dalam satu varian, dalam hal ini dalam tubuh kaum santri, terjadi perdebatan di seputar masalah *khilafiyah* antara golongan santri yang tradisional dan santri yang modernis/pembaharu; serta masalah kebangsaan antara golongan Nasionalis-Islam yang mencerminkan pandangan kaum santri dan Nasionalis-Sekuler yang mencerminkan pandangan kaum abangan. Namun demikian, kondisi seperti itu tidak bisa dilihat begitu saja secara terpisah dengan menafikan masa-masa sebelumnya dan kondisi umat Islam di dunia pada umumnya. Berkaitan dengan itu, perkembangan pemikiran Islam di Indonesia bisa disebutkan melalui dua fase.

Fase pertama ditandai dengan lahirnya berbagai upaya penentangan terkoordinasi terhadap keberadaan penjajahan. Timbulnya semangat kebangsaan umat Islam Indonesia itu bersamaan pula waktunya dengan arus perjuangan di dunia Timur yang berusaha melepaskan diri dari penjajahan. Pada fase ini, Islam selalu diidentikkan dengan perjuangan kebangsaan atau dengan nasionalisme. Terjalannya hubungan Islam dengan perjuangan kebangsaan ini jelas hadir dalam sejumlah perang kemerdekaan di Indonesia, walaupun sifatnya masih berwujud perjuangan daerah-daerah tertentu.²⁸ Meskipun digambarkan adanya hubungan yang serasi antara Islam dan kebangsaan atau nasionalisme, namun gerakan nasionalisme yang semula mendapat inspirasi dari nilai keislaman, dalam perkembangan selanjutnya mulai lepas dari ikatan solidaritas agama dan membentuk solidaritas baru atas dasar persamaan jiwa, azas, dan tujuan hidup. Lambat laun secara faktual peranan agama mulai surut dan yang tinggal hanyalah motivasi-motivasi yang bersifat “keduniaan”.

²⁷ Clifford Geertz, “Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto”, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*, terj. Mien Joebhaar, dkk., cet.2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), p. 63-69.

²⁸ Fred R. Von den Mehdén, *Religion and Nationalism in Southeast Asia* (London: The University of Winconsin Press, 1968), p. 115.

Dalam *fase kedua* mulai muncul kesenjangan hubungan antara orang-orang yang tetap berpegang pada kebangsaan yang berdasar agama dengan kebangsaan yang berdasar pada kenetralan agama. Yang pertama kemudian disebut nasionalis agamis atau Nasionalis-Islam, dan yang kedua disebut Nasionalis-Sekuler. Kelompok Nasionalis-Sekuler merasa bahwa rumusan-rumusan keagamaan (Islam) tidak mampu mengikuti tuntutan perkembangan hidup kemasyarakatan. Sementara itu kelompok Nasionalis-Islam merasa bahwa menonjolkan faham kebangsaan/nasionalisme terasa terlalu berlebih-lebihan. Hal ini mungkin yang menyebabkan kelompok Islam menolak faham kebangsaan karena dianggap akan menjauhkan manusia dari agama.²⁹ Pada perkembangan selanjutnya, semangat kebangsaan ini kemudian berkembang menuju proses pemikiran keislaman yang berwajah keindonesiaan.

1. Faktor-Faktor Sosiologis dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia

256 Berdasarkan segi sosial keagamaan bisa dilihat struktur sosial pemeluk Islam yang menunjukkan bagaimana Islam membentuk suatu komunitas dengan pola keberagamaan yang bisa berbeda dari norma yang diyakini. Praktek Islam nampak berbeda antara seseorang dengan orang lainnya dan antara sebuah komunitas dengan komunitas lainnya yang terus berubah searah perubahan zaman.

Dalam masyarakat Islam Indonesia, sebagaimana telah di sebutkan di atas, terdapat dua golongan umat Islam. Pola keberagamaan golongan pertama umumnya bersifat sinkretik yang secara sosial dikenal sebagai kaum abangan. Kelompok ini tidak saja didominasi oleh kaum buruh, petani dan kelas bawah lain yang cenderung melihat tanah dan alam merupakan alat produksi utama, namun kaum priyayi juga banyak yang tergolong dalam kelompok abangan ini terutama jika dikaitkan dengan tradisi Hindu-Jawa. Sedangkan pola keberagamaan masyarakat Islam lainnya (kedua) nampak lebih terbuka bagi ajaran syariat (hukum Islam). Umat Islam golongan ini pada umumnya tergolong kaum santri.

²⁹ Lihat Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in the Twentieth Century Indonesia* (Ithaca, New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program, Cornell University, 1970), p. 11.

Gejala sosial keagamaan kaum santri seringkali dikaitkan dengan keberadaan dua organisasi Islam, yaitu Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) sebagai perwujudan struktur sosial masyarakat Indonesia. Sebagaimana telah diketahui, kebanyakan anggota Muhammadiyah adalah pendukung gerakan modernisme Islam yang seringkali dihubungkan dengan ajaran-ajaran Muhammad Abduh pada akhir abad ke-19. Meskipun pusat organisasi Muhammadiyah berada di Jawa, namun basis pendukungnya terutama berasal dari Sumatera, Sulawesi Selatan, Jawa Barat, dan daerah-daerah sepanjang pantai utara Jawa Tengah dan Jawa Timur yang dikenal bersifat kosmopolitan, kekotaan, dan suka berdagang, yang terbentuk dalam waktu berabad-abad lamanya melalui kontak kebudayaan dan perdagangan. Sedangkan kebanyakan anggota NU, termasuk para pemimpinnya, pada masa-masa awal merupakan orang-orang yang menolak gerakan modernisme Islam. Kelahirannya sebagai suatu organisasi keagamaan pada tahun 1926, justru merupakan reaksi terhadap gerakan modernisme Islam yang dilancarkan oleh Muhammadiyah. Sebagian besar anggota NU berasal dari daerah-daerah pedesaan Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Kemunculan NU di samping karena pertentangan antara kelompok tradisionalis Islam dan modernis Islam, juga karena berakar dan menyebarnya paham Islam tradisional di kalangan masyarakat, dan karena semangat nasionalisme di kalangan mereka. Masyarakat Islam tradisional selalu berusaha mempertahankan legitimasi kiyai sebagai pimpinan sentral dan mempunyai kedudukan tinggi, baik dalam pesantren, organisasi, maupun masyarakat luas.³⁰

Selain itu ada juga bentuk-bentuk perbedaan lain antara Islam tradisionalis dan Islam modernis. Di antaranya, kalangan Islam tradisionalis lebih banyak menghiraukan masalah-masalah ritual agama dan ibadah semata. Bagi mereka Islam seakan-akan sama dengan fiqh, mereka mengakui *taqlid* dan menutup pintu ijtihad, mereka juga banyak memberikan perhatian kepada tasawwuf yang menyebabkan golongan ini dipandang oleh kalangan Islam modernis telah jatuh pada perbuatan syirik, seperti mengadakan selamatan (kenduri) kepada arwah, berdoa (memohon) di

³⁰ M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, cet.1 (Yogyakarta: Al-Amin Press, 1996), p. 37-40.

depan kuburan, peringatan berupa tahlilan selama tujuh hari bagi orang yang baru meninggal, memakai azimat, dan lain sebagainya. Di dalam kalangan tradisional ini kiyai mempunyai otoritas tinggi terhadap Islam dan tafsirannya, karena ia dianggap dekat dengan Tuhan dan jauh dari kesalahan. Walaupun golongan ini mengaku menjadi pengikut mazhab, umumnya Syafi'i, namun kebanyakan tidak mengikuti ajaran pendiri mazhab itu secara langsung, melainkan ajaran imam/ulama yang datang kemudian. Golongan tersebut lebih banyak mengikuti fatwa yang telah ada dan bukan cara bagaimana mengambil atau membuat fatwa itu. Oleh karena itu, fatwa kiyai bersifat final dan tidak dapat dipertanyakan lagi.³¹

Ira M. Lapidus menambahkan, kalangan tradisional memandang dunia sebagai sesuatu yang tidak mengalami perubahan, agama dipandang sebagai disposisi mistis dan magis. Salat, puasa dan zikir ditujukan untuk membentuk ketentraman batin dan menumbuhkan keserasian antara orang yang beriman dengan kebenaran. Sikap keberagamaan mereka berorientasi kepada ritual sebagai ungkapan perasaan dan penerimaan secara pasif terhadap realitas.³²

258

Sebaliknya, kalangan modernis Islam memandang dunia sebagai sesuatu yang sepanjang sejarah terus mengalami perubahan. Mereka menekankan pemberdayaan diri secara aktif dan merumuskan agama dalam term pertanggung-jawaban individu atas reformasi moral dan membentuk sebuah komunitas Muslim yang diadaptasikan dengan berbagai kondisi kontemporer. Agama menurut mereka adalah petunjuk batin, etika, dan intelektual. Jika agama tradisional mempertahankan komitmennya terhadap konsep harmonis individual dengan komunitas, antara komunitas dengan negara, dan antara negara dengan jagat raya; maka agama modernis/reformis secara aktif berusaha mentransformasikan agama individual ke dalam masyarakat sehingga dapat melahirkan seorang Muslim ideal. Untuk mencapai tujuan ini, mereka para modernis mengambil metode organisasi dan pendidikan Barat, menerima gagasan dan pemikiran ilmiah dan

³¹Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet.7 (Jakarta: LP3ES, 1995), p. 320-321.

³²Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 765.

menggunakan bahasa sehari-hari dalam menyebarkan kampanye melalui penerbitan untuk menampilkan Islam ke dalam lingkungan sosial.³³

Golongan modernis juga memberi perhatian terhadap sifat Islam pada umumnya. Bagi mereka Islam sesuai dengan tuntutan zaman dan keadaan. Islam juga berarti kemajuan, agama itu tidak akan menghambat usaha mencari ilmu pengetahuan, perkembangan sains, dan kedudukan wanita. Menurutnya, Islam adalah agama universal yang dasar-dasarnya telah diungkapkan oleh para nabi. Yang demikian itu, menurut mereka, dibentuk dalam syariat atau hukum yang terbagi dua. Pertama, agama dalam arti sempit, *din*, yaitu ibadah yang 'illat-nya telah jelas. Kedua, yang berkaitan dengan muamalat. Dalam pandangan kaum modernis, pembagian syariat seperti inilah yang tidak diperhatikan oleh kelompok tradisional.³⁴

Organisasi NU ditempatkan ke dalam kelompok tradisional bukan saja didasarkan pada ajarannya yang tradisional, tetapi juga pada awalnya karena kurang mementingkan pola keagamaan sistematis dan organisasional. Dalam perkembangan masyarakat yang lebih terbuka di mana batas desa dan kota semakin mencair, polarisasi modernis dan tradisional tentu seharusnya mencair. Namun, organisasi keagamaan seringkali mengalami ideologisasi, sehingga proses pencairan aliran keagamaan yang demikian menjadi kurang meluas.³⁵

Keragaman pola kehidupan keagamaan yang berbeda antara kaum abangan yang cenderung sinkretik dan kaum santri yang lebih puritan, menunjukkan pola hubungan dialektik Islam sebagai tradisi universal dengan tradisi lokal. Dalam pandangan kaum santri, baik tradisional maupun moderis, kehidupan sosial adalah bentuk aktual realisasi doktrin Islam (syari'ah). Suatu perubahan sosial yang tidak sesuai dengan syari'ah, bisa dipandang sebagai ancaman Islam. Berbagai kegiatan keagamaan yang dilakukan gerakan Islam lebih terfokus pada indoktrinasi dan sosialisasi, bukan menggerakkan partisipasi warga sesuai tingkat kehidupannya. Dari sini, banyak pihak memprediksi gerakan keagamaan yang mementing-

³³ *Ibid.*

³⁴ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, p. 322-323.

³⁵ Abdul Munir Mulkhan, "Struktur Sosial Keberagamaan Pemeluk Islam di Indonesia", dalam *Al-Jami'ah*, Journal of Islamic Studies, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, Vol. 39, No. 2, Juli-Desember 2001, p. 397.

kan ajaran syari'ah formal lebih bisa berkembang di kawasan perkotaan.³⁶

Dengan demikian, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, lahirnya kelompok Islam tradisional dan Islam modernis ditinjau dari tujuan umumnya, keduanya sama-sama ingin melestarikan eksistensi hukum Islam. Hanya saja yang membedakan mereka adalah bagi kelompok tradisional tetap mempertahankan tradisi keagamaan yang berlaku secara turun temurun, sedangkan bagi kelompok modernis menginginkan praktek keagamaan yang murni sehingga terbentuk masyarakat Muslim ideal. Namun pola ini sangat berkaitan dengan gejala fundamentalisme Islam di dalam dinamika sosial kaum santri dalam realitas kehidupan nasional.³⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, searah perubahan sosial dan realitas nasional, muncul gejala mencairnya hubungan Islam dan tradisi lokal. Dengan demikian, perilaku sosial pemeluk Islam di kalangan kaum santri mulai merentang dari fundamentalis hingga akomodasionis, berkaitan dengan peran elite di dalam kehidupan umat yang terus berubah. Fundamentalisme kaum santri bisa dilihat dari elite yang menafsirkan ajaran dan realitas sosial dalam hubungan konteks sosialnya. Sekali waktu nampak radikal dan pada saat lain berubah terbuka dan penuh sikap toleran.

Sikap keberagamaan umat Islam, baik abangan ataupun santri, modernis maupun tradisional, adalah gejala sosial yang berubah secara dinamis. Praktek Islam di daerah pedesaan nampak berbeda dibanding di kawasan perkotaan. Perbedaan perilaku keagamaan dan sosial-politik abangan atau santri dipengaruhi beda pembagian kerja, homogenitas, dan partisipasi pendidikan di kedua kawasan itu. Hal ini menjelaskan perbedaan perilaku keagamaan kaum santri atau abangan di dalamnya yang ber-

³⁶ Lihat *ibid.*, p. 397-398.

³⁷ Fundamentalisme adalah usaha memberlakukan ayat-ayat dari kitab suci dengan melepaskannya dari konteks dan kondisi historis saat ia diwahyukan, agar bisa diterapkan kapan dan di mana pun. Seluruh aspek kehidupan, harus menjadi bukti berlakunya syari'at Islam yang dipandang suci dan baku di mana kekuasaan adalah hak khusus kelas 'ulamâ' sebagai bayangan Tuhan. Karena itu fundamentalisme adalah akibat penerapan syari'ah yang tergantung tersedianya elite ahli syari'ah. Gejala fundamentalisme bisa dibedakan antara gerakan budaya dan politik. Lihat Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya* (Bandung: Pustaka, 1983), p. 70; Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah* (Bandung: Pustaka, 1983), p. 62; Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995), p. 7.

pengaruh juga terhadap pandangannya tentang hubungan agama dengan negara, sehingga dari sini kemudian muncul kelompok Nasionalis-Islam yang terdiri dari kaum santri modernis dan tradisional, dan kelompok Nasionalis-Sekuler yang didominasi oleh kaum abangan dan non-Muslim.

Kelompok Islam santri, baik yang tradisional maupun yang modernis, berkeyakinan bahwa Islam bukanlah sekedar sistem teologi, tetapi juga sebagai jalan hidup (*way of life*) yang berisi etika dan moral serta norma (hukum) dasar yang harus dipraktekkan dalam kehidupan masyarakat dan negara. Dalam sejarah Islam, hukum Islam pernah menjadi hukum positif dalam kekhalifahan, kesultanan dan kerajaan Islam, termasuk di Indonesia. Datangnya kolonialisme Barat ke negara-negara Muslim mengakibatkan berkurangnya eksistensi hukum Islam di kalangan para pemeluknya. Para penjajah itu memperkenalkan sistem hukum mereka sendiri yang bercorak sekuler melalui kekuasaan mereka serta melalui pendidikan modern bagi anak-anak Muslim. Sejak saat itu sekularisasi di sebagian besar negara Muslim merupakan proses yang berjalan terus menerus bahkan sampai negara-negara itu menjadi merdeka. Kondisi ini berpengaruh terhadap munculnya fundamentalisme Islam di banyak negara untuk menentang proses sekularisasi ini. Banyak dari kalangan fundamentalis bahkan menuntut penerapan hukum Islam (*syari'ah*) secara keseluruhan.

261

Di Indonesia hal itu bisa dilihat dari usaha-usaha yang dilakukan oleh kelompok Nasionalis-Islam pada masa-masa awal kemerdekaan, 1945, dalam menjadikan Islam sebagai azas atau ideologi bagi negara Indonesia dan juga dalam sidang-sidang konstituante pada tahun 1959. Seperti pada periode-periode Orde Lama, pada masa Orde Baru pun kelompok Islam (Nasionalis-Islam) pada umumnya tetap mempertahankan aspirasi mereka untuk menerapkan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat dan negara.

Aspirasi umat Islam untuk menerapkan hukum Islam tidak dapat dipisahkan dari proses transformasi sosial dan politik dalam konteks Islam. Aspirasi umat Islam Indonesia tersebut dapat dibedakan ke dalam dua pendekatan, yaitu: pendekatan struktural dan pendekatan kultural. Yang pertama menekankan transformasi hukum Islam dalam tatanan sosial dan politik agar bercorak Islami. Pendekatan ini mensyaratkan adanya partai-partai politik Islam, *lobby-lobby* atau melalui sosialisasi ide-ide Islami yang kemudian menjadi masukan dalam proses pembuatan perundang-undangan

ataupun kebijakan umum lainnya. Sedangkan yang kedua, yakni pendekatan kultural, menekankan transformasi dalam perilaku sosial agar bercorak Islami, dalam hal ini hanya disyaratkan bentuk sosialisasi dan internalisasi ajaran-ajaran Islam oleh umat Islam sendiri tanpa dukungan langsung dari otoritas politik. Pendekatan kultural ingin menjadikan Islam sebagai sumber etika dan moral serta sebagai inspirasi dan motivasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Menurut pendekatan ini, ajaran/hukum Islam tidak akan hilang dengan fungsinya sebagai sebuah sistem etika sosial.³⁸

Pada setiap periode sejarah Indonesia terlihat bahwa para politisi Muslim pada umumnya tetap mempertahankan aspirasi mereka untuk menerapkan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat dan negara, baik secara struktural maupun kultural. Sehingga eksistensi hukum Islam di Indonesia pun mempunyai dua bentuk, yaitu sebagai hukum normatif dan sebagai hukum formal yang dilegislasikan sebagai hukum positif. Pendekatan kultural berhubungan dengan bentuk pertama, sedangkan pendekatan struktural berhubungan dengan bentuk kedua.³⁹

Pola berpikir para pendukung pendekatan kultural terhadap hukum/ajaran Islam pada dasarnya merupakan imbas dari kerangka berpikir akomodatif yang berangkat dari kesadaran pragmatis bahwa bangsa Indonesia bukanlah bangsa yang homogen. Walaupun pemeluk Islam merupakan mayoritas dari segi demografinya, namun tidak harus mengesampingkan kenyataan heterogenitas atau pluralitas di dalamnya. Selain itu para pendukung pendekatan kultural juga menyadari bahwa secara historis ekspresi ideologi Islam tidak berhasil, sehingga mereka pun mendukung pendekatan kultural dan menolak pendekatan struktural dalam melakukan pembaharuan dan memperjuangkan pemberlakuan hukum Islam di Indonesia.

2. Faktor-Faktor Politis dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia

Pada dasarnya perdebatan mengenai konsep hukum nasional, sebagaimana pertentangan ideologi negara pada awal kemerdekaan, bisa

³⁸ *Ibid.*, p. 292.

³⁹ Masykuri Abdillah, "Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional", dalam *Jauhar*, Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual, Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, vol. I/No. 1/Desember 2000, p. 60.

dikembalikan kepada dua kelompok besar, yaitu: kelompok Nasionalis-Sekuler yang sejak dekade awal pasca-kemerdekaan sudah berusaha untuk memperjuangkan ideologi negara yang non-keagamaan, dan kelompok Nasionalis-Islam yang pada awalnya dimotori oleh orang-orang Islam garis keras yang menginginkan Indonesia sebagai negara yang berideologi Islam dan sejak tahun 1970-an terpecah ke dalam dua kubu: satu kubu yang tetap ideal dengan cita-cita negara Islam (kubu idealis) dan kubu yang lainnya bersikap lebih akomodasionis dalam pandangan-pandangan politiknya.⁴⁰

Umat Islam yang idealis seringkali menyuarakan ide-ide berdirinya negara Islam di Indonesia. Hal ini disebabkan, di antaranya, karena adanya respon kaum puritan Islam terhadap fenomena semakin menguatnya sekularisme di tubuh kaum Muslim Indonesia. Andaikata alasan tersebut benar, maka kerangka pemikiran kelompok Islam idealis pada dasarnya tidak lepas dari logika fundamentalisme Islam di mana gerakan politik dipandang sebagai ideologi Islam itu sendiri, sehingga kegiatan berpolitik praktis yang mereka lakukan dipandang sebagai bagian dari ekspresi keimanan mereka. Realitas ini bisa dilihat dari adanya partai-partai Islam pada masa Orde Lama dan Orde Baru yang menyuarakan agar Piagam Jakarta kembali diberlakukan, bahkan ada juga yang menyuarakan agar Islam dijadikan ideologi bagi negara Republik Indonesia. Hal ini bisa menjadi bukti bahwa gerakan Islam idealis berangkat dari pendekatan struktural dalam memperjuangkan tujuan-tujuan mereka, yaitu melaksanakan ajaran dan hukum Islam bagi seluruh umat Islam di Indonesia.

Namun umat Islam yang berusaha menghidupkan kembali politik Islam ideologis ini, pada dekade 1970-an sudah tidak banyak mendapat sambutan dari kalangan umat Islam itu sendiri. Masyarakat Muslim Indonesia saat itu telah berubah, mereka berpendidikan lebih baik dan mulai memahami hubungan antara Islam dan nasionalisme dengan lebih kritis dan realistis. Pada Pemilu-Pemilu di masa Orde Baru, terutama dekade 1980-an, partai yang mengafiliasikan diri kepada umat Islam tidak banyak mendapat suara mayoritas. Karena paradigma lama bahwa umat Islam akan

⁴⁰Lihat Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998), p. 69-75.

lebih baik jika dilayani oleh partai-partai Islam nampaknya telah runtuh.⁴¹ Dengan demikian, pola gerakan dari kubu Islam substansialis yang bersikap akomodasionis dan lebih mengedepankan substansi daripada simbol-simbol Islam, akan lebih diterima oleh masyarakat karena sesuai dengan warna pluralisme bangsa Indonesia.

Perjuangan Islam akomodasionis pada dasarnya merupakan kesadaran bahwa bangsa Indonesia merupakan bangsa yang pluralistik, tidak saja secara umum, tetapi di kalangan umat Islam sendiri pun banyak terdapat perbedaan-perbedaan yang disebabkan beragamnya budaya, pola pikir dan tujuan politik. Kelompok Islam akomodasionis ini lebih menekankan pendekatan kultural dalam melakukan gerakan-gerakannya. Kerangka berpikir akomodatif yang berangkat dari kesadaran pluralitas bangsa, menjadikan gerakan ini semakin banyak diikuti orang. Hal ini bisa dilihat, misalnya, pada kenyataan bahwa kampanye negara Islam yang begitu subur pada tahun-tahun 1950-an dan 1960-an sudah tidak begitu laku lagi di kalangan tokoh-tokoh Islam, terutama pada era 1970-an setelah Nurcholish Madjid melontarkan *statement* "Islam, Yes; Partai Islam, No". Ide-ide pembaharuan yang mereka lontarkan pun secara mendasar memang ide Islam yang non-simbolis, dalam arti bahwa apa yang mereka kembangkan bukan lagi kampanye pendirian negara Islam seperti apa yang menjadi jargon-jargon umum para aktivis Islam sebelum dekade 1970-an.⁴² Semangat Islam akomodasionis inilah yang menjadi *background* epistemologis tumbuh suburnya pikiran-pikiran Islam inklusif di Indonesia, termasuk dalam bidang hukum.

Pola pemikiran politik semacam ini tentu saja akan mengimbas kepada bentuk pemikiran hukum mereka. Kelompok Islam akomodasionis ini biasanya mempunyai kerangka berpikir hukum yang kontekstualis, sehingga mereka memandang hukum Islam sebagai sistem hukum yang elastis dan dapat disesuaikan dengan kondisi lokal dan zaman. Pemikiran teoretik hukumnya pun lebih realistis dan cenderung akomodatif terhadap sistem

⁴¹Lihat Mohammad Atho' Mudzhar, "Islam in Indonesia: The Politics of Recycling and The Collapse of a Paradigm", dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, No. 64/XII/1999, p. 15.

⁴²Masykuri Abdillah, "Kedudukan Hukum Islam.", p. 69-75.

hukum di luar Islam. Hal inilah yang nampaknya justru akan mempermudah gerak realisasi hukum Islam dalam masyarakat yang pluralis seperti Indonesia ini.⁴³

Dalam wacana kebangsaan, sesungguhnya pranata hukum tidak lain adalah produk politik dari bangsa itu sendiri. Artinya bahwa hukum selalu terkait dengan politik, sehingga karenanya kebijakan hukum yang muncul sesungguhnya merupakan pengejawantahan dari kebijaksanaan politik negara.⁴⁴ Apa yang penting untuk dicatat mengenai fenomena ini adalah bahwa hukum telah menjadi alat kontrol sosial pemerintah. Dengan hukum yang sepenuhnya berada di tangan pemerintah, maka tuntutan yang diajukan oleh kelompok Islam idealis yang menginginkan agar hukum Islam diberlakukan secara utuh (bukan hanya bidang perdata, tetapi juga mencakup hukum pidana Islam) menjadi tidak mendapat sambutan dari masyarakat dan semakin tidak terdengar. Namun yang muncul kemudian adalah semakin dominannya kelompok Islam akomodasionis yang lebih menonjolkan alur pikir realistik sehingga mereka tidak lagi menganggap Islam sebagai tujuan ideologi kebangsaan, tetapi Indonesia dengan Pancasila sudah dianggap sebagai bentuk final dari cita-cita umat Islam.

Konfigurasi politik masyarakat Muslim Indonesia seperti yang telah disebutkan di atas, yakni terdiri dari golongan Muslim akomodasionis di satu sisi dan golongan Muslim idealis di sisi lain, tampak bahwa pada masa Orde Baru kelompok Islam kubu idealis tersebut, seperti halnya, telah kehilangan dukungan dari masyarakat Muslim sendiri. Sebaliknya kelompok Muslim akomodasionis yang memperjuangkan Islam dari sisi substansialnya lebih banyak mendapat sambutan dari masyarakat Muslim Indonesia. Fenomena seperti ini pada gilirannya dapat dijadikan sebagai tolok ukur dalam melihat lembaga hukum Islam di Indonesia pada masa kemerdekaan saat ini. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa posisi lembaga hukum Islam tentunya akan semakin kokoh seiring dengan fenomena menguatnya harmonisasi antara kelompok Nasionalis-Sekuler yang mewakili pemerintah

⁴³Lihat Ratno Lukito, "Realitas Hukum Islam dan Politik di Indonesia", dalam *Asy-Syir'ah*, Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, No. 6 tahun 1999, p. 21-28.

⁴⁴Lihat Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, p. 7-27.

dengan Nasionalis-Islam yang lebih bersikap akomodasionis, terutama pada masa Orde Baru dekade 1980-an yang selalu mengingatkan para pemimpin Islam agar tidak melupakan realitas pluralisme bangsa Indonesia demi menjaga keutuhan wilayah kesatuan republik ini.

Berdasarkan alasan pluralitas masyarakat itu pulalah yang menyebabkan penerapan dan pemberlakuan hukum Islam dalam pentas sosial politik Indonesia kontemporer, khususnya masa Orde Baru, mengalami reduksi dan, karena itu, selalu mengundang polemik. Pereduksian hukum Islam ini dilakukan demi menjaga komitmen atas pluralitas agama dan budaya, sehingga hukum Islam yang diberlakukan secara formal pun hanya pada bidang hukum yang membuat penganut agama lain merasa tidak terancam. Itulah sebabnya hukum Islam yang mendapatkan legitimasi dan justifikasi dalam tata hukum Indonesia hanya pada bidang hukum muamalat (perdata) saja, tidak termasuk hukum pidana. Hukum perdata itupun hanya terbatas pada bidang perkawinan, kewarisan dan perwakafan saja.

E. Corak dan Karakteristik Hukum Islam di Indonesia

266 Hukum Islam dalam pengertian "syari'ah" merupakan ajaran-ajaran murni yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis Nabi SAW. Namun ketika hukum Islam yang berdimensi syari'ah tersebut diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat Muslim sepeninggal Nabi Muhammad SAW, maka yang terjadi adalah penafsiran-penafsiran (*fiqh*, pemahaman) yang dilakukan terhadap teks-teks syari'ah tersebut guna menyesuaikannya dengan kondisi zaman dan tempat di mana masyarakat Muslim itu berada. Dengan demikian proses peralihan dimensi syari'ah menjadi dimensi *fiqh* berhubungan dengan dimensi perkembangan pranata sosial.⁴⁵ Karena itulah dalam perkembangannya hukum Islam yang berdimensi *fiqh* tersebut tidak saja diimplementasikan oleh seorang Muslim secara individual sebagai norma-norma kehidupan, tetapi juga ditetapkan sebagai hukum positif dari suatu negara.

⁴⁵ Untuk istilah peralihan hukum Islam berdimensi syari'ah menjadi dimensi *fiqh*, adat, qanun, dan sebagainya, lihat Cik Hasan Bisri, "Pengembangan Wilayah Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial", dalam *Mimbar Studi*, No. 1 tahun XXIII, September-Desember 1999, (Bandung: IAIN Sunan Gunungjati, 1999), p. 41-99.

Demikian pula yang terjadi dalam masyarakat Muslim Indonesia, eksistensi hukum Islam di Indonesia mempunyai dua bentuk, yaitu sebagai hukum normatif yang diimplementasikan secara sadar oleh umat Islam, dan sebagai hukum formal yang dilegislasikan sebagai hukum positif untuk umat Islam di Indonesia. Hukum Islam normatif yang terbentuk dalam kehidupan masyarakat Islam Indonesia terjadi melalui proses internalisasi dalam interaksi sosial, dan dalam pelaksanaannya terjadi pergumulan antara kaidah hukum Islam dengan kaidah lokal yang dianut oleh masyarakat, dan bahkan intervensi dari dunia luar seperti modernisme dan kebudayaan Barat. Dalam proses itu terjadi adaptasi dan asimilasi yang kemudian melahirkan “kesepakatan” dan kebiasaan sebagai acuan dalam bertingkah laku yang mendapat legitimasi dari elite masyarakat serta para pendukung mereka.

Proses peralihan dimensi syari'ah menjadi dimensi adat terjadi melalui interaksi antara hukum Islam dengan struktur dan kultur masyarakat lokal dalam memenuhi kebutuhan hidup tertentu. Secara spesifik aspek kultural itu tercermin pada pola perilaku yang ajeg yang dikenal sebagai adat yang bersumber pada kaidah lokal. Interaksi hukum Islam dengan kaidah lokal, dalam hal ini kaidah adat, memiliki pola yang bervariasi. Menurut Amir Syarifuddin,⁴⁶ hubungan antara hukum Islam dengan kaidah adat adalah sebagai berikut:

1. Secara keseluruhan hukum adat diterima oleh hukum Islam dan untuk selanjutnya menjadi hukum Islam.
2. Hukum Islam mengubah hukum adat seluruhnya dalam arti hukum Islam menggantikan hukum adat, sehingga hukum adat tidak berlaku lagi untuk selanjutnya.
3. Hukum Islam membiarkan hukum adat hidup tanpa usaha penyerapannya ke dalam hukum Islam. Hal ini berlaku pada umumnya dalam bidang muamalah.

Dengan demikian, sesungguhnya ada dua sistem hukum yang saling tarik-menarik, yaitu sistem hukum Islam dan sistem hukum adat, namun keduanya tidak selalu harus dipertentangkan. Hal tersebut disebabkan

⁴⁶ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1984), p. 169.

karena fleksibilitas dan elastisitas yang dimiliki hukum Islam. Artinya kendatipun hukum Islam tergolong hukum yang otonom—karena adanya otoritas Tuhan di dalamnya—akan tetapi dalam tataran implementasi hukum Islam sangat *aplicable* dan *acceptable* dengan berbagai jenis budaya lokal. Karena itu bisa dipahami bila hukum Islam, baik secara sosiologis maupun kultural, merupakan hukum yang mengalir dan berurat-berakar pada budaya masyarakat dan tergolong sebagai hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat, sehingga bisa menjadi kekuatan moral masyarakat yang mampu berhadapan dengan hukum positif negara.

Dialektika hukum Islam *vis a vis* hukum adat terjadi secara dinamis dan pasang surut, sesuai dengan visi politik hukum penguasa. Visi politik hukum VOC terhadap hukum Islam tentu berbeda dengan politik hukum penguasa Hindia Belanda (pemerintah kolonial), berbeda pula dengan masa setelah Indonesia merdeka di mana terdapat dua masa rezim yang berbeda pula, yaitu Orde Lama dan Orde Baru.

Perbedaan ini tercermin dalam kebijakan pemberlakuan hukum Islam oleh masing-masing rezim politik. Teori-teori pemberlakuan hukum Islam yang telah dicetuskan dan dirumuskan oleh beberapa pakar pada zamannya bisa memberikan gambaran mengenai realitas sejarah tersebut secara mudah.

Pada masa pra-kemerdekaan, hukum Islam diberlakukan dengan dua kebijakan (teori) yang saling berlawanan, yaitu teori *receptio in complexu* dan teori *receptie*. Dari sini terlihat bahwa hukum Islam berada dalam posisi yang tidak pasti. Di samping karena terdorong oleh kepentingan-kepentingan kolonialisme pada saat itu, faktor lain yang menyebabkannya adalah negara jajahan belum menemukan sistem hukum yang mampu mengakomodasi pluralitas hukum yang ada di masyarakat. Karena itu secara politis kedudukan hukum Islam dalam posisi yang *peripheral*.⁴⁷

Setelah Indonesia merdeka, dan Pancasila serta UUD 1945 telah ditetapkan sebagai sumber hukum, maka dalam konteks pemberlakuan hukum Islam muncul berbagai *counter theory* atas teori-teori masa pra-kemerdekaan. Paling tidak ada tiga teori yang bisa dicatat, yaitu teori *receptie*

⁴⁷Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001), p. 83.

exit, teori *receptio a contrario* dan teori eksistensi. Ketiga teori tersebut pada intinya membantah argumentasi-argumentasi teori terdahulu. Bersamaan dengan itu, ketiga teori tersebut mengakui serta mempertegas keberadaan hukum Islam dalam wadah dasar negara Pancasila dan konstitusi negara UUD 1945.

Teori *receptie exit* dikemukakan oleh Hazairin dalam bukunya *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, sebagaimana telah disebutkan di atas. Demikian juga telah disebutkan di atas teori yang dikemukakan oleh Sajuti Thalib, yaitu *receptio a contrario*, yang sesuai dengan semangat namanya teori tersebut merupakan kebalikan dari teori *receptie*-nya Snouck Hurgronje.

Ichtiando S.A. mempertegas dan mengeksplisitkan makna teori *receptio a contrario* yang dikemukakan Sajuti Thalib, dalam hubungannya dengan hukum nasional. Ichtiando mengartikulasikan hubungan itu dengan sebuah teori hukum yang disebutnya sebagai teori eksistensi yang berusaha mengokohkan keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional. Menurutnya, bahwa hukum Islam itu ada (eksis):

1. Dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional.
2. Dalam arti dengan kemandiriannya dan kekuatan wibawanya, ia diakui oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional.
3. Dalam arti norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional.
4. Dalam arti sebagai bahan utama dan sumber utama hukum nasional.⁴⁸

Teorisasi di atas secara tidak langsung merupakan refleksi atas perkembangan politik hukum suatu rezim politik di Indonesia terhadap hukum Islam. Tampak pada ketiga teori yang dikemukakan pasca-kemerdekaan di atas, politik hukum yang dikembangkan mengakui dan membenarkan eksistensi hukum Islam atas hukum adat, dan juga menjadi bagian integral dari hukum nasional. Politik ini relatif lebih menguntungkan bagi pengembangan hukum Islam, baik secara struktural maupun kultural.

Uraian di atas menunjukkan bahwa ketika terjadi interaksi antar-sistem hukum dan proses diferensiasi sosial yang semakin tajam, maka akan terjadi adaptasi dan modifikasi pemikiran hukum yang diakomodasikan pada

⁴⁸ Ichtiando S.A., *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, p. 86-87.

struktur masyarakat, termasuk supra-struktur politik (organisasi negara). Dengan demikian, terjadi percampurbauran pelbagai sistem hukum dalam muara satuan masyarakat bangsa, yakni dalam sistem hukum nasional, oleh karena gagasan negara didasarkan pada satuan masyarakat bangsa.

Dengan demikian, keadaan atau situasi sebagai unsur perubahan dapat diartikan sebagai wujud konkret dari pranata sosial dalam interaksi antar-manusia. Situasi politik merupakan wujud interaksi antar-manusia sebagai implementasi keyakinan yang dirumuskan dalam bentuk ideologi untuk menata kehidupan bersama. Situasi politik (struktur dan kultur politik) mengacu kepada sistem hukum yang berlaku, dan sebaliknya situasi politik—sebagaimana tercermin dalam produk politik hukum—merupakan acuan dalam mengembangkan sistem hukum yang diberlakukan yang semakin terdiferensiasi baik secara horizontal (bidang kehidupan) maupun vertikal (jenjang peraturan). Berkenaan dengan hal itu, maka yang terjadi dengan hukum Islam di Indonesia adalah adanya proses peralihan dimensi syari'ah menjadi dimensi *qanun*, yakni melalui serangkaian interaksi antara elite Islam dengan elite penguasa.

270 Pada masa setelah proklamasi kemerdekaan, proses peralihan dimensi syari'ah menjadi dimensi *qanun* terjadi melalui interaksi antar-sistem hukum, baik yang berupa kaidah lokal maupun sistem hukum hasil warisan kolonial. Pada saat negara Indonesia diproklamasikan, muncul gagasan untuk menghapuskan, atau sekurang-kurangnya mengubah, hukum yang diwariskan oleh penjajah. Hukum warisan kolonial itu diganti dengan hukum yang dianggap cocok dengan alam kemerdekaan yang digali dari nilai-nilai fundamental yang dianut oleh masyarakat Indonesia, yakni dimensi syari'ah karena kenyataan mayoritas masyarakat Indonesia adalah pemeluk agama Islam. Kehendak untuk mengganti sistem hukum itu dalam perjalanannya ternyata banyak mendapat tantangan dari elite penguasa, yang *nota bene* adalah orang-orang Muslim abangan dan non-Muslim.

Usaha kelompok Nasionalis-Islam untuk mengimplementasikan hukum Islam (dimensi syari'ah) menjadi peraturan perundang-undangan (dimensi *qanun*) pada kenyataannya selalu dipatahkan oleh kelompok saingannya, yaitu Nasionalis-Sekuler yang berusaha menerapkan nilai-nilai sekularistik dalam wilayah kenegaraan, yakni memisahkan urusan agama dan non-agama (negara). Nilai-nilai sekularistik ini terus berlangsung sampai

masa rezim Orde Lama tumbang dan digantikan oleh rezim Orde Baru yang tidak jauh berbeda dengan rezim sebelumnya dalam hal sekulernya. Baik pada masa Orde Lama maupun masa Orde Baru, kelompok Nasionalis-Islam tidak mempunyai peranan yang menentukan dalam wadah negara Pancasila ini, sehingga aspirasi mereka untuk menerapkan hukum Islam selalu terpatahkan oleh usaha-usaha sekularisasi yang dilakukan oleh negara.

Dalam pemerintahan Orde Baru, hukum Islam tidak pernah menjadi kebijaksanaan tersendiri secara khusus, hal ini bisa dilihat dari isi GBHN⁴⁹ yang ditetapkan sepanjang berkuasanya rezim Orde Baru tersebut.⁵⁰ Namun demikian, tidak berarti hukum Islam tidak mendapat perhatian. Dalam kenyataan praktis-empiris hukum Islam mempunyai tempat dalam tata hukum nasional, bahkan secara formal posisinya lebih baik dari masa sebelumnya, akan tetapi dalam konteks sebagai bagian dari agama, bukan sebagai hukum yang otonom yang secara mandiri dapat dikembangkan dan diimplementasikan oleh para pemeluknya tanpa adanya intervensi dari negara. Hal ini bisa dilihat dari pembagian wilayah peradilan seperti yang ditetapkan dalam UU No. 14 tahun 1970 yang menyatakan bahwa badan peradilan dibagi ke dalam empat lingkungan, yaitu peradilan umum, peradilan agama, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara. Pembagian badan peradilan ini mengindikasikan adanya wilayah agama dan non-agama, sehingga dengan sendirinya membentuk terminologi hukum agama dan hukum negara (non-agama). Indikasi ini juga bisa dilihat dari semua urusan hukum Islam, termasuk pengembangannya dan lain-lain, dimasukkan dalam jajaran lembaga eksekutif Departemen Agama, bukan Departemen Kehakiman. Demikian juga dengan pengelolaan Peradilan Agama yang *nota bene* menangani penyelesaian perkara dengan hukum Islam.

Dalam kerangka persepsional yang cenderung sekularistik tersebut, hukum Islam mendapatkan justifikasi dari politik hukum Orde Baru. Justifikasi ini sesungguhnya merupakan kelanjutan dari masa-masa

⁴⁹ GBHN (Garis-garis Besar Haluan Negara) merupakan salah satu ketetapan MPR yang menyangkut kebijaksanaan pokok kehidupan berbangsa dan bernegara, baik untuk jangka pendek maupun jangka panjang.

⁵⁰ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, p. 85.

sebelumnya, yakni dari UU No. 22 tahun 1946, UU No. 32 tahun 1954 dan PP No. 45 tahun 1957.

Secara yuridis-formal, hukum Islam sebagai hukum positif diberlakukan pemerintah Orde Baru pertama kali tercantum dalam UU. No. 1 tahun 1974 pasal 2 ayat (1). Itupun masih bersifat umum, yakni dengan hanya menyebut "hukum agama", tidak khusus hukum Islam. Bunyi pasal tersebut adalah: "perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu". Kemudian pada pasal 63 ayat (1) ditegaskan bahwa Pengadilan Agama seperti yang termaktub dalam pasal 10 UU. No. 14 tahun 1970 adalah dikhususkan bagi orang yang beragama Islam.

Sedangkan secara nilai, ketentuan-ketentuan hukum Islam tidak saja mewarnai UU. No. 1 tahun 1974, tetapi juga turut masuk dalam ketentuan-ketentuan hukum PP. No. 9 tahun 1975 (Pelaksanaan UU. No. 1 tahun 1974), PP. No. 28 tahun 1977 (tentang Perwakafan Tanah Milik), PP. No. 72 tahun 1992 (tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil), UU. No. 4 tahun 1979 (tentang Kesejahteraan Anak), dan UU. No. 2 tahun 1989 (tentang Sistem Pendidikan Nasional).

272

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa di Indonesia telah terjadi peralihan hukum Islam yang berdimensi syari'ah ke dimensi adat, dan juga ke dimensi *qanun*. Proses peralihan dimensi syari'ah menjadi dimensi adat terjadi melalui interaksi antara hukum Islam dengan struktur dan kultur masyarakat lokal dalam memenuhi kebutuhan hidup tertentu. Sedangkan peralihan dimensi syari'ah menjadi dimensi *qanun* terlihat dari proses perumusan hukum Islam menjadi perundang-undangan.

F. Penutup

Berdasarkan deskripsi dan analisis di atas maka dapat disimpulkan bahwa konfigurasi masyarakat Muslim dan kekuatan politik di Indonesia mempengaruhi perkembangan (pembaharuan) hukum Islam dan terdapat hubungan timbal balik. Ketika munculnya semangat kebangsaan di kalangan umat Islam dan kegembiraan menyongsong kemerdekaan, konfigurasi politik pun masih belum terlihat beragam karena para elite politik sedang mempersiapkan kemerdekaan Indonesia, maka kebijakan hukum Islam pun masih memberlakukan kebijakan-kebijakan hukum peninggalan Hindia

Belanda berdasarkan UUD 1945 Aturan Peralihan Pasal II. Sedangkan ketika telah munculnya kesadaran umat Islam atas keterbelakangan mereka dan juga memunculkan sejumlah gagasan untuk mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur melalui perjuangan politik, maka perkembangan hukum Islam pun terancam eksistensinya, hal ini disebabkan karena konfigurasi politik ketika itu lebih dikuasai oleh kelompok-kelompok bukan partai Islam (Nasionalis-Sekuler). Sehingga kebijakan pemerintah pun sangat dipengaruhi oleh komposisi wakil-wakil rakyat dalam kepemimpinan negara.

Pada saat konfigurasi masyarakat Islam mengalami perubahan besar, terutama pada era 1970-an, banyak kebijakan pemerintah yang berkaitan dengan hukum Islam merugikan kepentingan umat Islam sendiri. Sedangkan pada saat umat Islam bersikap lebih moderat dan tidak ada lagi partai-partai berideologi Islam banyak kebijakan pemerintah berkaitan dengan hukum Islam terealisasi untuk memenuhi aspirasi golongan Muslim.

Sebagaimana di negara Muslim lainnya, intelektual Islam di Indonesia berpendapat bahwa Islam tidak hanya sebagai sistem teologi, melainkan juga merupakan tatanan hidup global yang mencakup nilai-nilai etika dan moral dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Islam tidak memisahkan antara urusan sakral dan sekuler. Untuk mendukung proses internalisasi ide-ide tersebut bagi masyarakat Indonesia diperlukan proses pembudayaan dan sosialisasi lewat hal-hal yang bersifat kultural. Karena dalam pengalamannya, perubahan hukum Islam lebih dipengaruhi oleh perubahan sosial (pemikiran masyarakat tentang Islam) dan politik. Pandangan umat terhadap politik pun nampaknya merupakan imbas dari pemikiran masyarakat yang terus berkembang. Dengan demikian untuk melakukan pembaharuan hukum Islam harus dimulai dari perubahan pemikiran masyarakat yang kemudian diharapkan akan mengubah konfigurasi politik negara.

Selain itu, melakukan pembaharuan hukum Islam dengan pendekatan struktural, yaitu dengan cara menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif, ternyata dalam kenyataannya semakin mereduksi nilai-nilai Islam itu sendiri. Dengan demikian, pendekatan kultural untuk mensosialisasikan hukum Islam dalam kehidupan umat sebaiknya menjadi pilihan yang harus terus dikembangkan, sebagai ganti dari pendekatan struktural yang bersifat kaku dan tidak dinamis. Karena yang terpenting bukanlah formalisme

penerapan hukum Islam yang bersifat normaif-ideologis, namun penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam masyarakat itulah justru yang lebih penting.

BIBLIOGRAFI

- Abdul Munir Mul Khan, "Struktur Sosial Keberagamaan Pemeluk Islam di Indonesia", dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, Vol. 39, No. 2, Juli-Desember 2001.
- Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1984).
- Arbi Sanit, *Swadaya Politik Masyarakat: Telaah Tentang Keterkaitan Organisasi Masyarakat, Partisipasi Politik Pertumbuhan Hukum dan Hak asasi Manusia* (Jakarta: Rajawali Pers, 1985).
- Atho' Mudzhar, Mohammad, "Islam in Indonesia: The Politics of Recycling and The Collapse of a Paradigm", dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, No. 64/XII/1999.
- Baltaji, Muhammad, *Minhâj al-Tasyrî' al-Islâmy* (Riyad: tnp., 1977).
- 274 Cik Hasan Bisri, "Kristalisasi Gagasan dan Istilah Hukum dalam Penyelenggaraan Peradilan Agama", dalam *Mimbar Studi Jurnal Ilmu Agama Islam*, Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, No. 3 tahun XXII, Mei-Agustus 1999.
- Cik Hasan Bisri, "Pengembangan Wilayah Penelitian dan Pranata Sosial", dalam *Mimbar Studi, Jurnal Ilmu Agama Islam*, Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, No. 1 tahun XXIII, September-Desember 1992.
- Cik Hasan Bisri, "Pengembangan Wilayah Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial", dalam *Mimbar Studi*, No. 1 tahun XXIII, September-Desember 1999, (Bandung: IAIN Sunan Gunungdjati, 1999).
- Clifford Geertz, "Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*, terj. Mien Joebhaar, dkk., cet.2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987).
- Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj.

- Aswab Mahasin (Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1981).
- Coulson, N.J., *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet.7 (Jakarta: LP3ES, 1995).
- Fred R. Von den Mehden, *Religion and Nationalism in Southeast Asia* (London: The University of Winconsin Press, 1968).
- Hanafi, A., *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).
- Hasbi ash-Shiddieqy, TM, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966).
- Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1974).
- Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in the Twentieth Century Indonesia* (Ithaca, New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program, Cornell University, 1970).
- Husain Hamid Hassan, *Al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Matba'ah al-Nahdah, 1081).
- Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Ismail Suny, "Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia", dalam Amrullah Ahmad (Ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).
- Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1964).
- Juhaya S. Praja, "Pengantar", dalam Eddi Rudiana Arief (Ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, cet.2 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994).
- Mahfud MD, Moh., *Politik Hukum di Indonesia*, cet.1 (Jakarta: LP3ES, 1998).
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- Masyhur Amin, M, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, cet.1 (Yogyakarta: Al-Amin Press, 1996).
- Masykuri Abdullah, "Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional", dalam *Jauhar, Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*,

Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, vol. I/
No. 1/Desember 2000.

Nourouzzaman ash-Shiddieqy, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah* (Bandung: Pustaka, 1983).

Qarafi, Ahmad ibn Idris al-, *Syarh Tanqih al-Fuṣūl fī Ikhtisār al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1393/1973).

Ratno Lukito, "Realitas Hukum Islam dan Politik di Indonesia", dalam *Asy-Syir'ah, Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, No. 6 tahun 1999.

Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998).

Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya* (Bandung: Pustaka, 1983).

Sābūnī, Ahmad ibn Idris al-, Khalifah Bābākr dan Maḥmūd Tanṭawī, *Al-Madkhal Ilā al-Fiqh wa Tārīkh al-Tasyri' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Muslim, 1402/1982).

Sajuti Thalib, "Receptio in Complexu, Theorie Receptie dan Receptio a Contrario", dalam Sajuti Thalib (ed.), *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI-Press, t.t.).

Sajuti Thalib, *Politik Hukum Baru* (Bandung: Bina Cipta, 1987).

Sāyis, Muhammad 'Ali al-, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Mesir: Matba'ah al-Nahdah, 1957).

Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, cet.7 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994).

Subekti, *Law in Indonesia* (Jakarta: Yayasan Proklamasi dan CSIS, 1982).

Sudjono Dirdjosisworo, *Sosiologi Hukum: Studi tentang Perubahan Hukum dan Sosial* (Jakarta: Rajawali Press, 1983).

Sutjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial* (Bandung Alumni, 1983).

Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-, *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* (Kairo: Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.).

Yahya Harahap, M, "Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam", dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos, 1999).

Bani Syarif Maula, M.Ag. adalah tenaga pengajar pada STAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah, alumni Fakultas Sayri'ah (S-1) dan Program Pascasarjana (S-2), Konsentrasi Hukum Keluarga, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.