

REKONSTRUKSI TEORITIS PENYERAPAN HUKUM ISLAM KE DALAM HUKUM NASIONAL DI INDONESIA

Siti Rohmah¹

Fakultas Hukum Universitas Brawijaya

sitirohmah@ub.ac.id

081913731008

Abstract

The effort of absorption of Islamic law into national law has gone through a long history, from Theory Receptio has been countered with theory Receptio exit to the theory of Reception a contrario, and finally was born the theory existence of Islamic law as the embryology of Islamic legislation. The Existence of these theories are very significant on transforming the Islamic law into the national law in Indonesia. Even the transformation products of Islamic law after Soeharto's rezim had fallen to be syariah's-symbolic. So that, it's necessary to reconstuct a new theory transformation of Islamic law into national law, which could produce the substancial Islamic law transformation, because the substancial Islamic law transformation is easier to be compromized with character of Indonesian society that is pluralistic.

Key words: Islamic law, National law, Reconstruction, Absorption.

Abstrak

Upaya penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional telah melewati sejarah panjang, dari keberadaan teori Recptie yang kemudian diantitesis dengan teori Receptie Exit dan teori Receptio a contrario, yang pada klimaksnya lahir teori Eksistensi sebagai embriologi legislasi hukum Islam. Keberadaan teori-teori tersebut sangat berpengaruh signifikan terhadap warna penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional di Indonesia. Bahkan produk penyerapan hukum Islam pasca tumbanganya era Orde Baru cenderung normatif syariah simbolik. Sehingga perlu ada rekonstruksi toeritis sebagai tawaran baru penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional; yaitu dengan produk penyerapan hukum Islam yang subtansial. Sebab produk hukum Islam yang subtansial akan mudah disinergikan dengan karakter masyarakat Indonesia yang majemuk.

Kata Kunci: Hukum Islam, Hukum Nasional, Rekonstruksi, Penyerapan.

Pendahuluan

Tarik ulur antara Teori Resepsidan Teori ResepsiExit, membawa warna perdebatan antara *Founding Fathers* dalam merumuskan Pancasila dan UUD 1945 yang kelak akan dijadikan sebagai pijakan filosofis dan konstitusional dalam merumuskan setiap peraturan

¹Penulis adalah Dosen Hukum Islam di Fakultas Hukum Universitas Brawjaya

perundang-undangan.²Perdebatan tersebut kemudian terkonfigurasi dalam bentuk Piagam Jakarta, yang salah satu proyeksinya adalah menjadikan hukum Islam sebagai hukum Negara Indonesia. Nampaknya Teori *Resepsi* tersebut benar-benar telah mengakar dalam sistem perilaku akademisi hukum di Indonesia. Kondisi tersebut memaksa Hazairin dengan Teori *Resepsi Exitny* berupaya memberikan penjelasan konseptual tentang bahaya Teori *Resepsi*. Hazairin dengan Tegas menyatakan bahwa Teori *Resepsi Snouck Hurgronje* adalah teori Iblis yang bertolak belakang dengan kultur mayoritas bangsa Indonesia. Tidak Ingin ketinggalan dengan Hazairin, Sajuthi Thalib juga ikut mewarnai pergulatan teori pemberlakuan hukum Islam di Indonesia, dengan *magnum opusnya* Teori *Reception a Contrario*. Teori ini dengan konfrontatif *mencounter* tesis Snouck *Snouck Hurgronje* yang tidak sesuai dengan kultur keindonesiaan. Sampai pada klimaksnya lahirlah teori Eksistensi hukum Islam yang menjadi embriologi legislasi hukum Islam di Indonesia.³

Fakta historis diakomodasinya legislasi hukum Islam tersebut berawal dari terbentuknya UU RI No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, hingga terbentuknya UU RI No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Rentang waktu yang begitu panjang tersebut tercatat menghasilkan 18 produk hukum Islam yang melalui jalur legislasi.⁴ Sudah tentu posisi hukum Islam ke dalam hukum nasional melalui jalur legislasi tersebut tidak lepas dari peran partai politik Islam seperti PPP, PKB, PAN dan PKS. Partai-partai politik tersebut selama ini telah berjuang keras dalam mengawal eksistensi hukum Islam dalam kerangka hukum nasional dengan jalan legislasi.

Ironisnya dari berbagai teori-teori penyerapan hukum Islam yang berkembang di negara yang sangat heterogen tersebut, eksistensi Partai-partai Islam ternyata melahirkan pola yang cenderung bersifat syariah-simbolik, yang lebih mengedepankan ego sektoral keislamannya yang eksklusif dan formalitas belaka, tidak pada tataran aspek Islam substantial yang bersifat universal.

Fakta dilapangan tersebut senada dengan apa yang dielaborasi An Naim tentang formalisasi syariah Islam. Menurutnya terdapat dua pola dalam menpenyerapkan hukum Islam ke dalam hukum Nasional, yaitu penyerapan dengan pola “Islamisasi hukum nasional” dan penyerapan dengan pola “nasionalisasi hukum Islam”. Pola pertama berupaya memasukkan hukum Islam secara normatif ke dalam hukum nasional. Defacto pola pertama lebih mengedepankan ego sektoral keislaman yang eksklusif dan mengabaikan pluralitas masyarakat Indonesia yang heterogen. Konsekuensi dari pola ini akan melahirkan Islam simbolik yang tidak ramah lingkungan⁵. Sebagaimana fenomena formalisasi syariah Islam yang belakangan semakin berdiaspora di Indonesia melalui Perda-perda syariah.

Secara das sollen menurut An Naim⁶, pola ideal dalam proses penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional adalah dengan pola yang ke dua yaitu “nasionalisasi hukum

² Jawahir Tonhowi, *Hak Konstitusional Perda Syariah*, (Al Mawarid Edisi XVI Tahun 2006), h. 220

³ A. Sukmawati Assaad, *Teori Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia*, (Al Ahkam STAIN, Vol. IV No. 2, Juli-Desember, 2014), h. 5

⁴ Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya, 2005), h. 7

⁵ Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Islam: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi hukum nasional Pasca Reformasi*, (Yogyakarta: Tiara wacana, , 2009), h 178

⁶ Abdullah Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam (Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law)*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani (Yogyakarta: Lkis, 1994), h. 17

Islam”, bukan pola islamisasi hukum nasional yang cenderung ortodoks. Menurut An Na’im pola nasionalisasi hukum Islam adalah upaya mensinergikan hukum Islam dengan hukum nasional secara transformatif-kontekstual; yang tidak mengedepankan simbol-simbol Islam (formalisasi Hukum Islam) dalam produk perundang-undangannya, akan tetapi substansinya adalah diadopsi dari hukum Islam namun menggunakan simbol nasional. Upaya inilah yang dimaksud penulis sebagai upaya rekonstruksi teoritis penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional.

Pembahasan

Teori Penaatan Hukum Dalam Perspektif Islam

Penaatan hukum Islam⁷ untuk muslim telah jamak disuratkan maupun disiratkan dalam Al Quran, dalam artian dijelaskan secara eksplisit maupun secara implisit: sebagaimana dalam QS.1:5 , QS 2:179 , QS 3:7, *QS 4:59* ,QS 4:64, QS 4:105

Dari beberapa ayat Al Quran di atas dapat diambil beberapa pemahaman tentang ajaran penaatan hukum Islam antara lain sebagai berikut; *Pertama*, adanya prinsip bagi orang Islam berlaku hukum Islam yang bersumber dari Allah SWT dan Rasul-Nya. *Kedua*, Ketaatan pada *Ulil amri* (Pemerintah) menggambarkan ketaatan muslim kepada ijtihad yang dilakukan oleh *Ulil amri* untuk menjawab tantangan kebutuhan kehidupan karena perubahan dan perkembangan. *Ketiga*, penerapan hukum Islam dilakukan bertahap dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi masyarakat. *Keempat*, kesadaran lahir dan batin dan cita-cita lahir dan manusia menjadi dasar dalam penerapan hukum Islam. *Kelima*, masyarakat Islam, hukum Islam dan agama Islam adalah kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. *Keenam*, ketaatan terhadap hukum Islam adalah parameter keimanan dan ketaqwaan masyarakat Islam. *Ketujuh*, ketaatan terhadap hukum Islam tidak ada keterkaitan dengan kondisi sosio politik sebuah negara.

Konsepsi tersebut selaras dengan konsepsi yang ditawarkan Ibnu Taimiyyah tentang tujuan negara, menurutnya bahwa berlakunya syari’ah dan menjadikan syari’ah sebagai otoritas kekuasaan tertinggi di negara merupakan salah satu bentuk manifestasi ketaatan kepada Allah. Oleh karenanya kewajiban seorang imam atau kepala pemerintah ditentukan oleh fungsi dan tujuan syari’ah yaitu membangun akidah, akhlak, kebudayaan dan tradisi sosial berbasis agama. Menurut Pembacaan Ibnu Taimiyyah negara timbul karena perlunya menegakkan doktrin *amar ma’ruf nahi munkar*. Bagi Ibnu Taimiyyah, *Amar ma’ruf nahi*

⁷Ajaran Islam tentang penaatan hukum sebenarnya bukan sebuah teori, tetapi lebih merupakan doktrin normatif ajaran agama. Kata teori berasal dari kata *theory* (Inggris) yang diartikan sebagai sebuah susunan fakta yang sistematis yang condong kepada sesuatu yang nyata atau sesuatu yang hipotetis. *The New Grolier Webster International Dictionary of the English Language* 1019 dalam: A. Rahmat Rosyadi dan M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*. (Bogor: Ghalia, 2006), h. 67. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia teori berarti peraturan yang dibuat oleh penguasa (pemerintah) atau adat yang berlaku bagi semua orang di suatu masyarakat (Negara). Lihat Tim Penyusun Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 314. Ajaran Islam tentang penaatan hukum dalam berbagai literatur sering kali dijumpai masuk dalam pembahasan teori berlakunya Hukum Islam, akan tetapi literatur lain memasukkan bahasan ajaran penaatan Hukum Islam digunakan sebagai wacana pengantar dalam teori pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia. Dengan demikian teori pemberlakuan Hukum Islam hanya ada enam.

mungkar tidak mungkin diwujudkan tanpa adanya piranti negara. Negara adalah amanah, dan negara bertujuan untuk menegakkan syariah⁸.

Pada aras yang sama Ibnu Taimiyyah mencela model agama tanpa kekuasaan, demikian pula kekuasaan tanpa agama. Baginya ini adalah jalan yang termurkai dan sesat yang dalam terminologi Al Quran disebut *Maghdubi alaihim wa al-dhallin*. Berkaitan dengan hal ini, Ibnu Taimiyyah menyebutkan bahwa jalan yang termurkai itu adalah jalan orang-orang Yahudi, sedangkan jalan yang sesat adalah jalan orang-orang Kristen. Yahudi dalam konteks ini, identik dengan Daud yang selalu membangun kekuasaan, sedangkan Kristen identik dengan Yesus yang tidak berhasil membangun kerajaan duniawi. Menurut Ibnu Taimiyyah yang paling ideal adalah Nabi Muhammad yang berhasil mengambil jalan tengah atau mewujudkan keduanya, dia menyebutnya sebagai *al-shirat al-mustaqim* (jalan yang lurus). Berpijak pada keberadaan negara tersebut agama akan lebih mudah berjalan, karena untuk menyebar luaskan syariat, agama memerlukan sistem yang terkoodinir dan memiliki legitimasi hukum⁹.

Dalam konteks negara Indonesia ajaran Islam tentang penataan hukum mulai timbul polemik ketika *vis a vis* dengan hukum adat dan hukum kolonial. Hasil dari pergulatan ini sangat ditentukan aspek politik hukum pemerintah yang berkuasa sebagaimana perkembangan teori pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Namun, sejak masuknya agama Islam di wilayah Nusantara, hukum Islam telah menjadi kesadaran dan keyakinan hukum masyarakat Islam Nusantara sebagaimana yang termaktub dalam *Al Ahkam al Shultaniyah* yang digunakan untuk membentuk unit-unit kemasyarakatan Aceh dan tingkatan-tingkatannya¹⁰. Kesadaran masyarakat muslim Indonesia untuk mau dan taat menjalankan syariat itulah yang disebut sebagai teori penataan hukum, yang pada nantinya menjadi cikal bakal lahirnya teori *Resepsi in Complexu*¹¹

Teori Penerimaan Otoritas Hukum Islam dalam Sistem Perundang-undangan Negara: Sebuah Pijakan Teoritis Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia

Teori ini diperkenalkan oleh seorang orientalis Kristen, H.A.R. Gibb lewat bukunya *The Modern Trends of Islam*,¹² bahwa orang Islam jika menerima Islam sebagai agamanya maka ia harus menerima otoritas hukum Islam kepada dirinya. Berdasarkan teori ini, secara sosiologis, seorang muslim akan menerima otoritas hukum Islam dan taat dalam menjalankan syariat Islam. Akan tetapi, ketaatan ini akan berbeda satu dengan lainnya, dan sangat

⁸Ibnu Taimiyyah berpendapat bahwa menegakkan imamah merupakan keharusan doktrinal dan praktis. Ia percaya bahwa nabi diutus juga untuk menciptakan suatu tatanan sosial berdasarkan prinsip-prinsip Ilahi yang kekal dan universal. Prinsip-prinsip ini diabadikan dalam kitab Allah, agama yang sejati harus memiliki kitab yang memberikan petunjuk dan pedang yang memberikan pertolongan. Dengan demikian, ia berpendapat bahwa kebutuhan manusia terhadap negara atau pemerintahan tidak hanya didasarkan pada wahyu, tetapi juga diperkuat oleh hukum alam atau akal yang melibatkan manusia untuk bergabung dan menjalin kerjasama. La Ode Ismael Ahmad, *Relasi Agama dengan Negara dalam Pemikiran Islam*, (Millah. Vol. X, No. 2 Februari 2011), h. 41. Bandingkan dengan Munawir Syadzali, *Islam Dan Tata Negara: Ajaran Sejarah Dan Pemikiran* (Jakarta: UIP, 2008), h. 65

⁹ La Ode Ismael Ahmad, *Relasi Agama dengan Negara*, h. 41

¹⁰ Ichtijanto S.A, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*. (Jakarta: IND-HILL, 1990), h. 10.

¹¹ Mardani, *Kedudukan Hukum Islam dalam Hukum Nasional*, (Jurnal Hukum Vol. 16, No 2 April 2009), h.268

¹² Ichtijanto S.A, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia, dalam: Hukum Islam di Indonesia, Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), 114.

bergantung pada tingkat keimanan dan ketakwaannya. Charles J. Adams¹³ juga mengungkapkan, bahwa hukum Islam merupakan subjek terpenting dalam kajian Islam karena sifatnya yang menyeluruh. Meliputi bidang “ibadah” dan mu’amalah” menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan dan hubungan manusia dengan manusia lainnya. Hal ini tentu saja berbeda dengan hukum lain yang bersifat *antroposentris*. Kondisi kultur sosial-keagamaan yang terjadi pada masyarakat Islam Indonesia membuktikan bahwa Islam telah diterima di masyarakat, dan masyarakat muslim punya komitmen untuk terus menjaga dan menjalankan hukum Islam. Sekulerisasi hukum Islam dari masyarakat Islam Indonesia menjadi hal yang hampir mustahil terjadi pada masyarakat Islam Indonesia yang keislamannya merujuk pada fanatisme ajaran atau ketokohnya yang selalu mempertahankan syariat dan akidahnya. Gambaran tersebut menyiratkan bahwa hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari agama Islam dan tidak dapat dipisahkan dari masyarakat Islam. Bahkan – sebagaimana dikatakan Gibb – hukum Islamlah yang telah berhasil menjaga tetap utuhnya masyarakat Islam. Hukum Islam adalah instrument vital bagi kehidupan masyarakat Islam, jika telah menerima Islam sebagai agamanya.

Untuk melihat tipologi teoritis penerimaan otoritas hukum Islam di Indonesia, penulis menggunakan tipologi yang dikemukakan oleh JND Anderson dalam mentipologikan penerimaan otoritas hukum Islam dalam hukum negara. Perlu dikemukakan bahwa analisis Anderson tidaklah merupakan kajian spesifik terhadap kasus Indonesia, tetapi ia mengemukakan gambaran umum yang terjadi di Negara-negara Muslim di dunia ini. Ia membuat tipologi ke dalam tiga tipe, yaitu¹⁴:

1. Negara-negara yang menganggap syariah sebagai hukum dasar dan masih dapat diterapkan seluruhnya.

Menurut Anderson negara-negara yang kini masih mempertahankan syariah sebagai hukum asasi dan masih berupaya menerapkannya dalam segi hubungan kemanusiaan, adalah Arab Saudi dan wilayah utara Nigeria. Negara ini belum mau menerima sistem hukum lain manapun juga, dan sangat sedikit melaksanakan hukum yang bersumber pada inspirasi Barat. Meskipun seperti diketahui, bahwa dalam soal politik, negara ini menjalin aliansi dengan barat terutama Amerika. Memang pernah ada berita bahwa di Arab Saudi telah dibentuk semacam lembaga legislatif, tapi belum diketahui perkembangannya lebih lanjut. Dalam hukum asasi Hijaz yang dinyatakan berlaku oleh mendiang Raja Abd al Aziz ibn Sa’ud Pasal 6 menegaskan: “Aturan hukum di kerajaan Hijaz harus senantiasa disesuaikan dengan Kitab Allah (Al Quran), Sunnah Nabi dan perbuatan para sahabat serta para pengikut setianya.” Namun demikian secara otoritatif, meskipun Arab Saudi terikat dengan aliran Wahabi (Mazhab Hanbali), tidak berkeberatan terhadap ajaran mazhab-mazhab Sunni lainnya, selama cocok dengan keadaan dan atas perintah raja.

2. Negara yang membatalkan hukum syariah dan menggantinya dengan hukum yang seluruhnya sekuler atau hukum barat.

Negara yang mewakili tipe ini adalah Turki. Pada saat dimulainya revolusi, pemerintah Attaturk memang mendeklarasikan akan diberlakukannya Undang-Undang baru

¹³Charles J. Adams, dalam Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Cet:VII, RadjaGrafindo Persada, Jakarta, 1999), h. 11.

¹⁴JND Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, (Surabaya: Amar Press, 1991), h. 91-95.

yang bersumber dari warisan Islam Turki, tapi setelah program tersebut berjalan beberapa bulan, perbedaan pendapat di antara anggota komite (legislatif) tidak habis-habisnya untuk merumuskan tujuan ini, pemerintah kehilangan kesabarannya. Pada saat inilah mereka menetapkan untuk membawa negaranya ke dunia barat bukan ke dunia timur. Secara drastis mereka mengambil alih hukum Eropa. Pada tahun 1927 hukum Swiss ditetapkan sebagai pengganti Syariah, termasuk hukum keluarga; monogami diterapkan sebagai pengganti poligami, dan perceraian atas ketetapan hakim, berdasarkan alasan-alasan tertentu yang sama bagi suami atau istri yang berperkara diterapkan sebagai pengganti talak yang dijatuhkan secara sepihak oleh suami atau yang dijatuhkan atas kesepakatan kedua suami istri yang bersangkutan. Lebih dari itu sekulerisasi di Turki bukan saja dalam bidang institusi, tetapi juga dalam bidang kebudayaan. Pada tahun 1924 jabatan Khalifah dihilangkan, jabatan *syaiikhul Islam* dihapuskan, dan kemudian disusul dengan penghapusan mahkamah-mahkamah Islam. Pemakaian *tarbus* dilarang pada tahun 1925.

Tahun 1937 Turki secara resmi menjadi negara sekuler,¹⁵ namun demikian kelihatannya sekulerisasi yang dilancarkan oleh rezim Attaturk merupakan tawar-menawar politik (*political bargaining position*) yang berjalan intens, terutama dalam kalangan tradisionalis, yang secara monumental dapat dilihat dalam *Al Majallah al Ahkam al 'Adliyah* sebagai cikal bakal kodifikasi hukum Islam. Masih menurut Anderson bahwa sekulerisasi Turki merupakan kelanjutan dari gerakan *Tanzimat* tahun 1860-an melalui gerakan Usmani muda. Mereka berkeyakinan bahwa kerajaan Turki hanya dapat dipertahankan bila mau mengadopsi peradaban Eropa tanpa perubahan dari sisi struktur.

3. Negara yang menempuh jalur kompromi antara Syariah dan hukum sekuler.

Negara yang menunjukkan tipe ketiga antara lain menurut Anderson adalah Mesir, Syiria, dan Irak. Ia tidak menyebut Indonesia sebagai bertipe ketiga ini. Tidak ada informasi yang tegas, tetapi besar kemungkinan karena memang pembaharuan hukum Islam di Indonesia baru dapat dilihat pada dekade 70-an hingga 90-an. Anderson sendiri menyiapkan tulisannya tahun 1959. Praktis di Indonesia masih dalam masa-masa transisi untuk tidak mengatakan gelap. Ini karena Indonesia pada saat Anderson melakukan penelitian, masih sibuk dengan urusan-urusan politik maupun ideologi. Mengenai karakteristik atau tipe ketiga ini, Anderson memberi ilustrasi sebagai berikut; daripada mengambil alih aturan hukum asing, system hukum yang cocok untuk kehidupan modern dapat diadopsi dari prinsip-prinsip syariah itu sendiri. Tentu saja dengan penafisiran dan formulasi ulang untuk memenuhi tuntutan modernitas. Teori yang dikemukakan oleh Anderson tersebut Penulis menilai bahwa Indonesia bila dilihat dari karakteristiknya, maka Indonesia termasuk dalam tipe Negara yang mengkompromikan antara tipe yang pertama dan yang kedua.

Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia: Sebuah Akar Geneologi Penyerapan Hukum Islam ke dalam Hukum Nasional

1. Teori *Receptio Incomplexu*

Teori ini dikemukakan oleh Van Den Berg (1845-1927), seorang ahli dibidang hukum Islam yang pernah tinggal di Indonesia pada tahun 1870-1887. Ia mengatakan bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam, sebab mereka telah memeluk agamanya walaupun

¹⁵ Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, cet. 4, 1986), h. 149-150.

dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan. Pada aras yang sama juga mengusahakan agar hukum kewarisan dan hukum perkawinan Islam dijalankan oleh hakim-hakim pengadilan dengan bantuan para penghulu Qadi Islam. Pemikiran itu berkembang karena memang sebelum Belanda datang ke Indonesia, dengan misi dagang VOC disini telah banyak kerajaan Islam yang memberlakukan hukum Islam. Paham yang dianut (*legal system*) pada umumnya bermadzhab Imam Syafi'i. Kerajaan-kerajaan tersebut telah menerapkan norma-norma hukum Islam dan masyarakat telah memberlakukannya.¹⁶

Penerapan kerajaan-kerajaan dan kesultanan dalam mengawasi penerapan hukum Islam diantara lain dengan cara selalu membentuk badan-badan Peradilan untuk memeriksa, mengadili, dan juga memutuskan suatu perkara berdasarkan hukum acara peradilan Islam (*mukhassamat*).¹⁷ Berangkat dari fakta itulah kerajaan dan kesultanan menerapkan hukum waris dan hukum perkawinan Islam sebagai hukum yang hidup (*living law*) dimasyarakat sekaligus menjadi budaya hukum Indonesia ketika itu, dan itupun berhasil.

Hukum Islam telah merubah pola pikir dan pandangan kesadaran masyarakat Indonesia hingga mereka menjadikan hukum Islam sebagai hukum adat dan perilaku keseharian. Misalnya masyarakat Minangkabau telah memberlakukan kaidah yang bersendi syara', dipulau Jawa yang dijadikan pedoman kebenaran ilmiah dan perilaku adalah Al-Qur'an, As-Sunnah dan Ijma', apalagi di Aceh yang hingga masyarakatnya menyatakan hukum Islam adalah adatnya dan adatnya adalah hukum Islam. Ketika orang-orang barat datang ke Indonesia khususnya Belanda yang tergabung dalam VOC, masyarakat telah menerima pengaruh otoritas hukum Islam, hingga meski beberapa lama Belanda menguasai sebagian wilayah Indonesia, mereka mengakui kenyataan bahwa bagi orang-orang pribumi berlaku hukum agamanya.

Teori *Receptio in Complexu* merupakan formulasi hasil pergulatan pemikiran Van Den Berg setelah memperhatikan dan mencermati fakt-fakta hukum yang terjadi pada masyarakat pribumi. Van den Berg kemudian mengonsepan Stbl. 1882 No. 152 yang berisi ketentuan bagi rakyat pribumi atau jajahan berlaku hukum agama di lingkungan hidupnya. Efek teoritisnya adalah rakyat jajahan yang beragama Islam di Indonesia berlaku hukum Islam. Peradilan Agama Islam yang memang ada dan terbentuk sebelum Belanda datang tetap diakui kewenangan hukumnya¹⁸.

Berdasarkan fakta ini, sesungguhnya Van Den Berg telah berjasa terhadap masyarakat pribumi khususnya yang beragama Islam, karena ia telah memformulasikan eksistensi hukum Islam dengan teori "*Receptio in Complexu*", yang artinya hukum yang berlaku di Indonesia adalah menurut agama yang dianut di daerah setempat. Iajuga berjasa dalam penerbitan *Staatsblaad* (Stbl. 1882 No. 152) yang mengaku kewenangan bidang-bidang Peradilan Agama yang berbeda namanya di setiap tempat, untuk menjalankan yurisdiksi hukumnya

¹⁶ Diantara kerajaan-kerajaan yang terkenal adalah: Samudra Pasai, Kesultanan Demak, Kesultanan Mataram, Cirebon, Banten, Ternate, Kesultanan Buton (Butuni), Sumbawa, Kalimantan Selatan, Kutai, Pontianak, Surakarta Palembang, dan lain-lainya. Mardani, *Kedudukan Hukum Islam dalam Hukum Nasional*, h.268

¹⁷ Masykuri Abdillah, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jauhar Vo. 1 No. 1, Juli-Desember 2000), h. 72

¹⁸ Muh Tahmid Nur, *Maslahat dalam Hukum Pidana Islam*, (Diskursus Islam, Vol. 1, No 2, Agustus 2013), h. 306

sesuai dan berdasarkan hukum Islam.¹⁹ Jasa Van den Berg tidak hanya itu, ia juga memberikan pemahaman yang lebih baik terhadap hukum Islam bagi pejabat-pejabat pemerintah Hindia Belanda dan para hakimnya. Karya-karya tulis hasil pemikirannya yang berkaitan dengan hukum Islam dan Islam sendiri telah berguna dalam meningkatkan pengertian normahukum Islam yang berlaku di Indonesia. Misalnya tulisan tentang hukum *family* dan hukum waris Islam di Jawa dan Madura (1892), Asas-asahukum Islam menurut ajaran Imam Syafi'i dan Imam Hanafi. Bahkan ia juga telah berhasil menerjemahkan kitab berbahasa Arab *FathulQorib* dan *Minhajul'Abidin* kedalam bahasa Perancis.²⁰

2. Teori Resepsi

Teori ini dikemukakan oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), yang berprofesi sebagai penasihat pemerintah Hindia Belanda yang berkenaan Islam dan masyarakat. Teori ini tertera dalam Pasal 134 *Indische Staatsregeling* (IS) ayat 2 yang lebih dikenal sebagai Pasal Resepsi. Sebelum menentukan kebijakannya dibidang hukum Islam di Indonesia, ia sempat menjadi orientalis, ia sengaja mempelajari agama Islam di Mekkah pada tahun 1884-1885 dengan menggunakan nama samaran "Abdul Ghaffar" dan juga menyamar mejadi fotografer hingga dia menjadi seorang yang ahli dalam hukum Islam. Selain ahli dalam hukum Islam ia juga menguasai hukum adat di wilayah Indonesia bagian utara, tepatnya di Aceh yang juga merupakan jujukan utamanya ketika datang ke Indonesia. Kondisi tersebut termanifestasikan dalam buku tulisannya yang berjudul *De Atjehers* dan *De Gojaland*.²¹

Melalui perjuangan yang sangat mendalam mempelajari agama Islam dan adat di sebagian daerah Indonesia, ia mengemukakan pemikirannya yang diformulasikan sebagai teori *Resepsi*. Melalui teorinya itu, ia menyatakan bahwa rakyat pribumi pada dasarnya berlaku hukum adat; hukum Islam berlaku jika norma hukum Islam diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat. Teori ini dikemukakan oleh Snouck Hurgronje, kemudian mendapatkan penguatan dan pengembangan oleh Vollenhoven dan Ter Haar. Teori ini dilatar belakangi dari keinginan Snouck Hurgronje agar orang-orang pribumi, sebagai rakyat jajahan, jangan sampai kuat memegang agama Islam. Ia berfikir dan berkesimpulan, bahwa hukum Islam dan masyarakatnya tidak mudah dipengaruhi oleh peradaban barat.

Akan tetapi kefanatikan umat Islam terhadap agamanya pada saat itu terutama di wilayah Aceh dan Jawa Barat menyikapi kebijakan pemerintah Hindia Belanda. Sikap Umat Islam ini tertuang dalam stbl 1882 No. 152 yang melahirkan teori *Receptio in Complexu*, yang berisi, "kebijakan pemerintah Hindia Belanda terhadap masyarakat Islam selama ini telah merugikan pemerintah jajahannya sendiri. Snouck Snouck Hurgronje yang sebagai penasehat pemerintah Hindia Belanda memberikan nasihatnya yang terkenal dengan *Islam Policy*. Ia meformulasikan nasehatnya untuk menjauhkan hukum Islam di

¹⁹ Sebelumnya, untuk pengadilan-pengadilan agama ada berbagai nama, antara lain pengadilan Serambi, karena pelaksanaannya dilaksanakan diserambi masjid. Di beberapa tempat, seperti dikaimantan, pengadilan agama disebut dengan Kerapatan Qadhi. Oleh karena itu, peraturan perundang-undangan dibidang peradilan agama memakai berbagai istilah. Sebelum Stbl 1882 No. 152.

²⁰ Mardani, *Kedudukan Hukum Islam*, h. 268

²¹ Mustaghfirin, *Sistem Hukum Barat, Sistem Hukum Adat, Sistem Hukum Islam menuju sistem Hukum Nasional: Sebuah ide yang Harmoni*, (Dinamika Hukum Vol. 11 Edisi Khusus Februari 2011), h. 93-94

Indonesia, dengan menarik rakyat pribumi agar lebih mendekat kepada budaya Eropa dan pemerintah Hindia Belanda.

Latar belakang sosio-politik dari teori ini adalah adanya kekhawatiran terhadap pengaruh Pan-Islamisme yang dipelopori oleh Jamaluddin Al-Afgani. Berpijak pada teori *Resepsi*, ia menyampaikan usul kepada pemerintah Hindia Belanda tentang kebijakannya terhadap Islam, yang dikenal dengan *Islam Policy*. Rumusan kebijakan tersebut antara lain:

- 1) Dalam bidang agama, pemerintah Hindia Belanda hendaknya memberikan kebebasan secara jujur dan penuh tanpa syarat bagi orang Islam.
- 2) Dalam bidang kemasyarakatan, pemerintah Hindia Belanda hendaknya menghormati adat istiadat dan kebiasaan rakyat yang berlaku.
- 3) Dalam bidang ketatanegaraan, mencegah tumbuhnya ideologi yang dapat membawa dan menumbuhkan gerakan Pan Islamisme, yang mempunyai tujuan mencari kekuatan-kekuatan lain dalam menghadapi pemerintah Hindia Belanda²².

Menurut Alfian²³, teori *Resepsi* berpijak pada asumsi dan pemikiran bahwa jika orang-orang pribumi mempunyai kebudayaan yang sama atau dekat dengan kebudayaan Eropa, maka penjajahan atas Indonesia akan berjalan dengan baik dan tidak akan timbul guncangan-guncangan terhadap kekuasaan pemerintah Hindia Belanda. Oleh karena itu, pemerintah Belanda harus mendekati golongan-golongan yang akan menghidupkan hukum adat dan memberikan dorongan kepada mereka, untuk mendekatkan golongan hukum adat kepada pemerintahannya. Hurgronje dengan dasar teori ini telah berhasil meminimalisasi Hukum Islam dari masyarakat Indonesia. Hukum Islam ditekan menjadi hukum rakyat rendah dan tersubordinasi

3. Teori *Resepsi Exit*

Teori ini menentang Teori *Resepsi* yang dikembangkan oleh Snouck Hurgronje tidak hanya selama masyarakat Indonesia dijajah oleh Belanda tetapi berlanjut hingga Indonesia memasuki kemerdekaan. Para ahli hukum Indonesia mencermati betul teori tersebut yang mengakibatkan masyarakat Indonesia menjauhi Hukum Islam. Salah satu yang menentangnya adalah Hazairin dalam bukunya *Tujuh Serangkai Tentang Hukum Islam*. Ia berpendirian bahwa setelah Indonesia memproklamasikan kemerdekaan pada tanggal 17 Agustus 1945 melalui Pasal 2 Aturan Peralihan Undang-Undang Dasar 1945 yang menyatakan hukum warisan kolonial Belanda yang berdasarkan pada Teori *Resepsi* dianggap tidak berlaku lagi karena jiwanya bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945 teori *Resepsi* harus keluar atau (*exit*) karena bertentangan dengan Al-Qur'an dan As-Sunnah. Hazairin menyebutnya Teori *Resepsi* adalah Teori 'Iblis'.²⁴

Dalam hal ini Pendapat Hazairin, berdasarkan pada pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 pada alenia III yang menyatakan: "Atas berkat Rahmat Allah Yang Maha Kuasa dan didorong oleh keinginan luhur, supaya kehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini dengan ini kemerdekaannya", demikian juga pada alenia IV menyebutkan: "Negara berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa". Kedua rumusan tersebut

²² Ichijanto S.A, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam*, h. 124

²³ Alfian (editor), *Segi-Segi Sosial Masyarakat Aceh*, (Jakarta: LP3S, 1997), h. 207-209.

²⁴ Mardani, *Kedudukan Hukum Islam*, h.268

menggambarkan bahwa negara Indonesia sangat akrab dengan keyakinan terhadap Tuhan yang Maha Esa dan agama.

Istilah “Ketuhanan” yang Maha Esa menurut Hazairin menginterpretasikan bahwa istilah itu merupakan istilah “Kompromi”, menggantikan istilah “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Meski istilah itu telah diganti dengan istilah “Ketuhanan yang Maha Esa” bukan berarti menyingkirkan hukum Islam atau hukum agama. Berpijak pada istilah tersebut, maka hukum agama yang diberlakukan di Indonesia tidak hanya untuk penganut agama Islam saja, akan tetapi juga penganut agama-agama lain.²⁵

Pandangan Hazairin bahwa UUD 1945 Pasal 29 mempunyai fungsi besar dalam tata negara Indonesia.²⁶ Karena dalam kehidupan bernegara Indonesia tidak boleh ada aturan hukum yang bertentangan dengan ajaran atau Tuhanyang Maha Esa. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa teori Resepsi bertentangan dengan Al- Qur an dan As-Sunnah dan juga UUD 1945.

Berdasarkan atas pemikiran dan penentangannya terhadap teori Resepsi, Hazairin memberikan *kongklusi* bahwa;²⁷ *Pertama*, teori *Resepsi* dianggap tidak berlaku dan harus *exit* dari tata hukum negara Indonesia sejak tahun 1945. *Kedua*, sesuai dengan UUD 1945 Pasal 29 ayat 1, maka Indonesia berkewajiban membentuk hukum nasional yang salah satu sumbernya adalah hukum agama. *Ketiga*, sumber hukum nasional itu selain agama Islam, juga agama lain bagi pemeluk agamanya masing-masing, baik dibidang hukum perdata maupun hukum pidana sebagai hukum nasional²⁸.

Pemikiran Hazairin di atas sangat penting untuk dijadikan pedoman dalam mengembalikan puritanisasi hukum Islam yang sejalan dengan ajaran tentang penataan hukum. Memperkuat teori Penataan Otoritas Hukum dan juga mempertajam teori *Receptio in Complexu* yang disampaikan oleh para ahli Belanda tentang kebijakannya terhadap hukum Islam.

4. Teori *Reception a Contrario*

Teori ini digagas oleh Sayuti Thalib, yang mengungkapkan perkembangan hukum Islam dari segi politik hukum, berkaitan dengan politik hukum penjajah Belanda selama di Indonesia. Dinamakan teori *Reception a Contrario* karena memuat teori tentang kebalikan (*contra*) dari teori *Receptio*. Teori ini muncul berdasarkan hasil penelitian terhadap hukum perkawinan dan kewarisan yang berlaku saat ini, di antara poin-poin pemikirannya adalah sebagai berikut²⁹;

- 1) Bagi orang Islam berlaku Hukum Islam
- 2) Hal tersebut sesuai dengan keyakinan dan cita-cita hukum, cita-cita batin dan moralnya,

²⁵ Agama/ kepercayaan yang diakui di Indonesia antara lain: Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Kong Hu Cu.

²⁶ UUD 1945 Bab XI Agama. Pasal 29: (1) Negara berdasarkan aas Ketuhanan Yang Maha Esa. (2) Negara menjamin kebebasan penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agam dan kepercayaanya itu.

²⁷ H. Ichtijanto S.A, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam*, h.131.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Selengkapnya lihat, Sayuti Thalib, *Resepsi a Contrario: Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*, (Bina Aksara, 1980), h. 15-70

- 3) Hukum adat berlaku bagi orang Islam jika tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam.

Sayuti Thalib berpendapat bahwa di Indonesia dengan dasar hukum Pancasila dan UUD 1945, semestinya orang yang beragama menaati hukum agamanya, sesuai dengan sila “Ketuhanan yang Maha Esa.” Terhadap aturan-aturan lain, hukum adat misalnya, aturan-aturan itu dapat diberlakukan bagi orang Islam kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam. Menurut Sayuti Thalib bahwa dalam perkembangan masyarakat modern, ada kemungkinan norma-norma adat bertentangan dengan Pancasila, UUD 1945 dan hukum Islam, oleh karenanya masyarakat Indonesia, norma-norma adat yang bertentangan dengan Pancasila, UUD 1945 dan hukum agamanya masing-masing hendaknya tidak diberlakukan. Dalam hal ini begitu juga sikap yang harus diambil oleh masyarakat Islam Indonesia ketika menjumpai pertentangan antara hukum adat dengan hukum Islam³⁰. Kalau Teori *Resepsim* melihat kedudukan hukum adat didahulukan keberlakuannya dari pada hukum Islam, maka teori *Reception a Contrario* mendudukan hukum adat pada posisi sebaliknya, dan hukum adat dapat diberlakukan jika benar-benar tidak bertentangan dengan hukum Islam.

5. Teori Eksistensi

Teori Eksistensi ini dikemukakan oleh seorang Dosen mata kuliah Kapita Selekta Hukum Islam dan Sejarah Hukum Islam di Fakultas Pascasarjana Universitas Indonesia (UI), yaitu Ichtijanto S.A.³¹ Ia berpendapat, bahwa teori eksistensi dalam keterkaitannya dengan hukum Islam adalah teori yang menerangkan tentang adanya hukum Islam di dalam hukum nasional. Teori ini mengungkapkan bentuk eksistensinya hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional, bunyi dari teori ini adalah sebagai berikut :

- a. Hukum Islam merupakan integral dari hukum nasional Indonesia.
- b. Keberadaan, kemandirian, kekuatan dan wibawanya diakui oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional.
- a. Norma-norma hukum Islam (agama) berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia.
- b. Sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia.

Bentuk eksistensi seperti yang sudah dijelaskan di atas merupakan eksekusi dari fakta sosio yuridis eksistensi hukum Islam di Indonesia jika kita *review* kembali catatan sejarah perkembangan bangsa Indonesia. Mulai dari rumusan *Jakarta Charter* dengan dasar ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya, yang kemudian dirubah dalam arti yang lebih luas demi kepentingan nasional pada tanggal 18 Agustus 1945 diganti dengan redaksi “Ketuhanan yang Maha Esa”, Pembukaan UUD 1945 berikut Pasal 29 ayat 1 dan 2, GBHN yang senantiasa mengharapakan agama tidak hanya terletak di wilayah personal tapi juga harus masuk di wilayah komunal dan hasil penelitian hukum yang mengindikasikan adanya hasrat untuk merujuk pada Hukum Islam³².

³⁰La Ode Ismael Ahmad, *Relasi Agama dengan Negara*, h. 42

³¹ H. Ichtijanto S.A., *Pengembangan Teori berlakunya Hukum Islam*, h.137.

³²*Ibid.*, 80-81.

Upaya memberikan legitimasi teori ini, lebih lanjut Ichtiyanto menjelaskan tentang banyaknya peraturan perundang-undangan yang sedikit banyak memasukkan hukum Islam sebagai materi ataupun norma hukumnya antara lain³³:

- 1) Undang-Undang Pokok Agraria (UU No. 5/1960 jo. PP No.28/1977)
- 2) Undang-Undang Perkawinan (UU No. 1/1974 jo. PP No.9/1975 per. Menteri Agama No. 3/1975 dan No.4/1975).
- 3) Undang-Undang Kekuasaan Kehakiman (UU No.14/1970 Jis. UU Darurat No.1/1951 PP No. 45/1957, UU No.14/1985).
- 4) Undang-Undang Pokok Kejaksaan (UU No. 15/1961)
- 5) Undang-Undang Pokok Kepolisian Negara (UU No.13/1961)
- 6) Undang-Undang Nikah Talak Rujuk (UU No.22/1946 jo. UU No.32/1954)

Berbagai bentuk perundang-undangan di atas sepertinya belum termasuk Undang-Undang yang memang diperuntukkan hanya bagi orang Islam. Seperti Undang-Undang sebagai berikut:

- a. Undang-Undang No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat,
- b. Undang-Undang No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji,
- c. Undang-Undang No. 10 Tahun 1998 tentang Perbankan sebagai pengganti Undang-Undang No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan,
- d. Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf,
- e. Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama,
- f. Undang-Undang No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh yang mana pemerintah memberikan kewenangan yang lebih luas untuk menyelenggarakan pemerintahan dan mengelola sumber daya alam dan sumber daya manusia, termasuk di dalamnya penegakan syariat Islam,
- g. Undang-Undang No. 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji sebagai Pengganti Undang-Undang No. 17 Tahun 1999,
- h. Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Hukum Perbankan Syariah.
- i. Undang-Undang No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga

Eksistensi perkembangan hukum Islam di Indonesia, dewasa ini, dipengaruhi juga oleh pola hubungan agama dan Negara yang semakin demokratis. Iklim yang demokratis ini tentu saja tidak bisa kita temukan pada masa Orde Lama atau Orde Baru. Semakin mantap posisi agama terhadap Negara, akan mendukung proses internalisasi hukum-hukum agama dalam praktek ketatanegaraan.

Hubungan hukum Islam dan hukum nasional di Indonesia jika berangkat dari norma dasar (*Groundnorm*) Pancasila yang telah jelas menunjukkan adanya aspek religiusitas kebangsaan seperti yang digambarkan pada Sila Pertama “Ketuhanan Yang Maha Esa”, Sehingga beberapa pakar hukum menyebut Indonesia bukan negara sekuler, bukan juga negara Islam, melainkan hasil kompromi dari keduanya dan menghasilkan istilah *Nation State Religion*, negara kebangsaan yang berketuhanan. Jika ditarik garis lurus dari konsep di atas, maka posisi hukum Islam mengalami keniscayaan pertumbuhan eksistensinya dalam ranah hukum nasional, walaupun dalam perjalanannya mengalami pasang surut sebagai

³³*Ibid.*, 82-85.

bentuk dinamika *multicultural*. Pada perkembangan terakhirnya hukum Islam dalam upaya strategis sebagai salah satu pijakan hukum nasional.

Konsep *Nation State Religion* (Negara Kebangsaan yang Berketuhanan), menunjukkan posisi hukum Islam— sebagai salah satu representasi hukum agama yang senantiasa mengalami pertumbuhan dan perkembangan eksistensinya dalam ranah hukum nasional. Hal tersebut merupakan keniscayaan sebagai sebagai salah satu bentuk amanat konstitusi, sebagaimana dalam sila pertama Pancasila dan Pasal 29 UUD 1945. Meskipun demikian, nyatanya perkembangan eksistensi hukum Islam mengalami pasang surut yang berarti. Pasang surut tersebut disebabkan oleh beberapa faktor, salah satunya bisa kita tinjau dari politik hukum pemerintah yang memang tidak memberikan porsi lebih pada hukum Islam. Pasang surut hukum Islam dalam hukum nasional, lebih jelas bisa kita lihat dari perkembangan teori pemberlakuan hukum Islam yang menggambarkan proses eksistensi hukum Islam dalam hukum nasional.

Berangkat dari kerangka konseptual tersebut, Azizy mengajukan suatu tawaran Positivisasi hukum Islam. Tawaran teoritis ini terkait dengan berakhirnya Teori Resepsi Cristian Snouck Hurgronje³⁴, khususnya pada masa reformasi. Menurut Azizy secara *de jure*, teori Resepsi berakhir dengan dinyatakannya Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945. Acuan konstitusi tidak lagi berdasar pada *Indische Staatregeling*, akan tetapi sudah berkiblat pada UUD 1945³⁵. Lanjut Azizy, secara *de facto*, teori Resepsi berakhir setelah lahirnya UU No.7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama³⁶. Pada Pasal 49 UU No. 7 Tahun 1989 ditentukan bahwa kewenangan PA dalam menyelesaikan perkara yang mengakibatkan penerapan hukum Islam tidak lagi didasarkan atas penerimaan hukum adat.

Berbagai bentuk perundang-undangan di atas sepertinya belum termasuk Undang-Undang yang memang diperuntukkan hanya bagi orang Islam, seperti Undang-Undang Zakat, Haji dan sebagainya. Selain itu praktek ketatanegaraan Indonesia telah terakulturasi secara efektif dari praktek sosial keagamaan. Sebut saja hari-hari besar nasional yang diperingati dalam rangka mengamalkan ajaran agama, adanya Departemen agama yang sekarang dirubah menjadi Kementrian agama sebagai legitimasi bahwa negara ini bukan negara sekuler dan praktek sosial keagamaan lainnya yang sudah mendarah daging dalam perilaku masyarakat Indonesia. Semua itu adalah bagian dari masifikasi eksistensi hukum Islam di Indonesia.

Menurut Ichtijanto, perjuangan dalam memformulasikan hukum dan perundang-undangan Indonesia yang telah dipengaruhi oleh ajaran Islam tentang teori-teori penataan hukum, diantaranya teori Penerimaan Otoritas Hukum, teori *Resepsi Complexu*, teori *Resepsi Exit*, teori *Resepsia Contrario*, merupakan suatu bukti bahwa hukum tertulis Indonesia

³⁴Politik hukum pemerintah Kolonial Belanda banyak dipengaruhi oleh pemikiran C. Snouck Snouck Hurgronje. Diantaranya adalah teori *Receptio* dari yang termuat dalam Pasal 134 ayat 2 IS (*Indische Staatsregeling*) 1929. “akan tetapi sekedar tidak diatur secara lain dengan ordonansi, maka perkara perdata antar orang Islam harus diperiksa oleh hakim agama, kalau dikehendaki oleh hukum adat”. Ketentuan dalam IS tersebut mengakibatkan pencabutan sebagian kewenangan absolute pengadilan agama yaitu bidang kewarisan dan wakaf dan dialihkan kepada pengadilan negeri (*Landraad*) stb. No. 116 Tahun 1937. Mustaghfirin, *Sistem Hukum Barat, Sistem Hukum Adat, Sistem Hukum Islam*, h. 93-94

³⁵Adanya, ketentuan Pasal aturan peralihan pada tahun 1945, “segala badan Negara dan peraturan yang ada masih langsung berlaku, selama belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang dasar ini”. Pasal ini menjadikan teori Resepsi tetap hidup dalam beberapa bagian. Hal ini penulis pikir adalah suatu kewajiban untuk menghindari kekosongan hukum (*rechtvacuum*) dari sebuah negara yang baru berdaulat.

³⁶ Qodry Azizy, *Eklektisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, h. 161-163.

banyak dipengaruhi dan mengambil ajaran hukum Islam. Oleh karenanya, hukum Islam itu ada (*exist*) didalam hukum nasional Indonesia. Kondisi ini diperkuat dengan berdirinya Departement Agama pada tanggal 13 Januari 1946. Kenyataan ini mendorong ditemukannya teori hubungan antara hukum Islam dan hukum nasional, sehingga hukum Islam yang hidup di Indonesia bisa menjadi sumber bagi hukum positif untuk perkembangan dan kemajuan hukum nasional pada masa mendatang.

Kerangka pemikiran yang berkembang dalam peraturan dan perundang-undangan nasional didasarkan pada kenyataan hukum Islam yang yang berjalan di masyarakat. Pengamalan dan pelaksanaan hukum Islam yang berkenaan dengan puasa, zakat, haji, infak, sedekah, hibah, *baitul-mal*, hari-hari raya besar Islam, dan do'a pada hari-hari raya nasional selalu ditaati dalam kehidupan masyarakat dan bangsa Indonesia. Melihat adanya hubungan yang sangat sinergis antara hukum Islam dan hukum nasional, maka dapat menjadi suatu indikator bahwa hukum Islam telah eksis dan semestinya diakomodasi sebagai sumber hukum nasional³⁷.

Legislasi Hukum Islam di Indonesia: Sebuah Konfigurasi Teoritis Penyerapan Hukum Islam dalam Hukum Nasional

Penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional ditandai dengan masuknya beberapa aspek hukum Islam ke dalam Program Legislasi Nasional (PROLEGNAS) dengan produk Undang-Undang nasionalnya, baik yang langsung menyebutkan produk perundang-undangan dengan istilah hukum Islam maupun tidak. Tujuan dari upaya dimasukkannya hukum Islam ke dalam program legislasi nasional adalah menemukan kesesuaian antara hukum Islam dengan hukum nasional, sehingga dengan sendirinya ketegangan-ketegangan pemeluk agama Islam terhadap tanah airnya bisa diminimalisir. Secara *legal Policy* Kondisi itu mutlak diperlukan, karena dalam catatan statistik, Islam merupakan kelompok mayoritas, pada aras yang sama juga harus melihat sisi heterogenitas bangsa dari berbagai agama. Menurut Ali Yafie, upaya memperjuangkan hukum Islam ke dalam hukum nasional dalam arti hukum positif untuk memenuhi kebutuhan rakyat Indonesia perlu dipikirkan kembali.³⁸ Pembentukan Hukum Islam ke dalam hukum nasional hanya sebatas pada hukum yang pelaksanaannya memerlukan bantuan kekuasaan negara dan berkorelasi dengan ketertiban umum, seperti kekuasaan peradilan, pernikahan, perbankan syariah, dan lain sebagainya.

Unifikasi hukum dalam sejarah Islam sudah lama terjadi. Unifikasi dan kodifikasi hukum Islam telah pernah dilontarkan pada Abad II Hijriyyah oleh Ibn al-Muqaffa yang pernah mengirim surat kepada khalifah Abu Ja'far al-Manshur penguasa Dinasti Abbasiyah yang intinya meminta kepada khalifah untuk melakukan penyeragaman hukum dengan mengundangkannya dalam kodifikasi hukum yang menjadi pedoman dan berlaku di seluruh wilayah negara. Hukum tersebut harus bersumber dari al-Qur'an, Sunnah dan Ra'yu dengan memperhatikan kaidah-kaidah umum dan kemaslahatan umat dalam hal tidak ada ketentuan nash. Ini dilakukan agar terjadi keseragaman hukum sehingga konflik dan perbedaan dapat diatasi dan masyarakat mendapat kepastian hukum. Pada sisi lain juga diterbitkannya Kitab

³⁷ Abdillah, Masykuri, "Kedudukan Hukum Islam, h. 73

³⁸ Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), h. 348-349

Undang-Undang Hukum Perdata pada masa dinasti Usmani, dikenal *Majallat Al-Ahkam Al-Adliyah* tahun 1326 H/1908 M.

Sistem hukum yang berlaku di Indonesia, sejak sebelum dan sesudah kemerdekaan tidak mengalami pergeseran yang berarti, karena masih menjadikan ketiga sistem yakni hukum adat, hukum Islam dan hukum Barat sebagai bahan baku dalam pembentukan hukum nasional jika dilihat dari pandangan yuridis normatif. Konfigurasi pembentukan hukum Islam ke dalam hukum nasional tersebut memperlihatkan bahwa pembentukan hukum sangat erat kaitannya dengan politik, sebab hukum adalah produk politik, sehingga bisa ditarik sebuah kesimpulan bahwa hukum Islam bisa menjadi hukum nasional karena umat Islam adalah mayoritas. Sebagaimana yang dikatakan oleh Jeremy Bentham *The Great Happiness For the Great Number*, dengan maksud bahwa penduduk mayoritaslah yang selalu mewarnai sebuah kebijakan legislasi hukum nasional³⁹.

Penyerapan hukum Islam ke dalam legislasi nasional tersebut memperoleh momentumnya pada tahun 1970-an. Sejak itu muncul secara berurutan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Momentum yang tidak kalah signifikan adalah lahirnya Kompilasi Hukum Islam pada tahun 1991 yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai konsensus ulama nasional. Bahkan dalam periode selanjutnya telah banyak berlahir beberapa Undang-Undang yang merupakan produk dari legislasi hukum Islam, seperti UU Zakat, UU Haji, UU wakaf bahkan UU Perbankan syariah dll⁴⁰.

Legislasi, sebagai upaya konfigurasi hukum Islam dalam kerangka konstitusional, tentu saja tidak boleh berarti sekadar pemberlakuan hukum Islam secara formal melalui tata hukum nasional bagi masyarakat⁴¹. Akan tetapi yang lebih penting adalah pemberlakuan hukum Islam secara mandiri tanpa harus menunggu pengakuan dan campur tangan negara atau pemerintah. Kondisi itu tidak saja terbatas pada aspek-aspek yang berkaitan dengan ibadah *mahdah* bahkan juga beberapa aspek dalam hukum *muamalah*.

Rekonstruksi Teoritis Penyerapan Hukum Islam ke Dalam Hukum Nasional

Merekonstruksi secara teoritis penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional, tidak pernah lepas dari cara pandang Abdullah Ahmad An Na'im, yang sangat getol dalam mengkritisi penarapan syari'ah secara formal oleh otoritas negara. Jikalau ada, Menurut An Na'im hal itu bukanlah kehendak hukum Islam, melainkan kehendak politik negara.⁴² Agama adalah ranah privat, dimana al-Qur'an sendiri mengatakan bahwa tidak ada paksaan dalam agama. Oleh sebab itu, aktualisasinya tergantung ijtihad masing-masing. Tidak mudah mengetahui dan menerapkan syari'ah dalam hidup ini kecuali melelui keterlibatan agen manusia (*agency of human being*)⁴³ Dengan demikian, ketika Islam diformalkan dalam sebuah negara. Ia akan mempunyai sifat memaksa dan bertentangan dengan kehendak Islam

³⁹ Warkum Sumitro dkk, *Politik Hukum Islam*, (Malang: UB Press, 2014) h. 17

⁴⁰ *Ibid*

⁴¹ Muhammad Atho Mudzhar, *Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam*, dalam jurnal *Mimbar Hukum* No. 4 tahun II, (Jakarta: Al-Hikmah dan Ditbinbapera Islam, 1991), h. 21-30

⁴² Ahmed Abdullah An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah* (Bandung: Mizan, 2007), h. 15

⁴³ *Ibid.*, 39

itu sendiri. Perundang-undangan dan kebijakan publik memang sudah semestinya mencerminkan nilai-nilai warga negara, termasuk nilai-nilai agama. Kondisi ini sangat dimungkinkan dalam sistem negara sekuler yang demokratis.

Kendati demikian, Menurut An Na'im bentuk negara dengan konsep sekuler, bukan berarti aktualisasi syari'ah menjadi terpasung. Sebab, syari'ah masih dapat diaktualisasikan melalui jalan yang disebutnya sebagai *public reason*. Prinsip ini memungkinkan penerapan prinsip-prinsip Islam dalam kebijakan publik secara *legitimate*, namun tetap tunduk kepada prinsip-prinsip ketatanegaraan yang belaku, serta menjamin kesetaraan hak setiap warga negara tanpa membedakan agama, ras, suku, dan gender, dan ideologi politik.⁴⁴ Ini berarti bahwa relasi Islam tidak dilepaskan begitu saja dengan politik. Nilai-nilai syari'ah bisa diaktualisasikan dalam perundang-undangan dan kebijakan publik secara substansial.

Menurut An Naim bahwa semua muslim saat ini tinggal di sebuah teoriti yang disebut sebagai *The nation state*" (negara bangsa).⁴⁵ Model negara seperti ini ditandai dengan adanya administrasi dan tata hukum yang terpusat dan terorganisasi secara birokratis dan dijalankan oleh sekelompok administrator, serta mempunyai otoritas atas apa pun yang terjadi di wilayah kekuasaannya, basis teritorial dan monopoli untuk menggunakan kekuasaan.⁴⁶

Sebagai sumber otoritatif kekuasaan dan pemilik otoritas atas wilayah, serta yang memonopoli penggunaan kekuatan secara sah, negara merupakan otoritas terakhir.⁴⁷ Oleh sebab itu, ia berfungsi sebagai aktor utama yang memiliki jangkauan luas dalam struktur politik masyarakat. Kendati demikian, dalam operasionalnya, negara tetap dibatasi oleh dinamika dan realitas sosial di sekelilingnya.⁴⁸ Negara tidak bisa berada di atas praktik politik massa dan terputus sepenuhnya dari masyarakat yang diaturnya. Karena untuk disebut sah, sebuah negara harus bisa mengakar di masyarakat, seperti halnya bisa menjaga otonomi operasional dan fungsionalnya dari politik keseharian.⁴⁹

Dalam perkembangan vertikal, negara akan banyak berhubungan dengan berbagai aktor sosial yang berkepentingan mewakili masyarakat dalam kebijakan tertentu,⁵⁰ sehingga harus ada hubungan dinamis antara negara dan aktor sosial ini. Hubungan keduanya bersifat saling menguntungkan. Pada aras yang sama, negara berkepentingan dalam mempengaruhi sebanyak mungkin konstituen, sebagai gantinya, negara harus mengizinkan penetrasi pihak-pihak tersebut pada institusinya. Penterasi ini biasanya dilakukan baik secara formal dan institusional seperti yang terjadi dalam proses tawar menawar antara negara dengan organisasi masyarakat, *Non Government Organization* (NGO), lembaga swadaya masyarakat, maupun melalui cara informal dengan memanfaatkan relasi dan pengaruh perorangan.

Hal ini menjadikan negara sebagai satu-satunya perwakilan dari kelompok tertentu, bahkan negara tetap dapat melaksanakan otonominya karena ia mampu berinteraksi dengan berbagai kelompok. Kondisi inilah yang sangat memungkinkan bagi syari'ah untuk dimasukkan melalui cara *public reason* (penalaran publik). Konsep ini berisi beberapa elemen,

⁴⁴ Ahmed Abdullah An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler*, h. 146

⁴⁵ *Ibid.*, 147

⁴⁶ *Ibid.*, Atas dasar ini, An-Na'im berkeyakinan bahwa negara pada saat ini bukanlah representasi atas satu bangsa yang koheren dan homogen. Melainkan lebih merujuk kepada latar belakang kekuasaan teritorial.

⁴⁷ *Ibid.*,

⁴⁸ *Ibid.*, 152

⁴⁹ *Ibid*

⁵⁰ *Ibid.*, 153

misalnya prosedur efektif untuk menjamin partisipasi bebas dan sehat, pedoman mengenai isi dan etika debat publik, bahkan perangkat pendidikan dan perangkat lain yang digunakan untuk meningkatkan legitimasi dan efektifitas persyaratan tersebut.⁵¹

Dengan demikian, umat Islam yang sangat berkepentingan dalam menjaga dinamika sosial agar selaras dengan syari'ah dapat memanfaatkan mekanisme ini. Sebagaimana telah di terapkan dalam negara-negara yang mempunyai sistem terbuka dan demokratis. Hanya saja, An-na'im mencatat bahwa mekanisme ini harus diterapkan dengan adanya jaminan kesetaraan antar kelompok masyarakat sehingga tidak menyebabkan adanya penyelenggaraan negara yang diskriminatif.

Singkatnya dalam pembacaan penulis terkait apa yang dielaborasi An Naim⁵², bahwa pola ideal dalam proses penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional adalah dengan pola nasionalisasi hukum Islam, bukan pola Islamisasi hukum nasional yang cenderung ortodoks. Menurut An Na'im pola nasionalisasi Hukum Islam adalah upaya mengharmonisasikan hukum Islam dengan hukum nasional secara transformatif-kontekstual, yang tidak mengedepankan simbol-simbol Islam dalam produk perundang-undangnya, akan tetapi substansinya adalah diadopsi dari hukum Islam namun menggunakan simbol nasional.

Sedangkan untuk pola yang kedua menurut An Naim adalah pola Islamisasi hukum nasional yaitu sebuah upaya memasukkan hukum Islam secara tekstual-normatif ke dalam hukum nasional. Pola ini dalam pembacaan penulis lebih mengedepankan ego sektoral keislaman yang eksklusif dan mengabaikan pluralitas masyarakat Indonesia yang heterogen. Konsekuensi dari pola ini akan melahirkan Islam simbolik yang tidak ramah lingkungan dalam konteks ke Indonesiaan⁵³

Kritik-kritik An Na'im terhadap teori penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional secara simbolik terkonfigurasi dalam karyanya yang berjudul "dekonstruksi syariah" yang kemudian An Na'im mengembangkan karya tersebut menjadi karya yang tak kalah populer yaitu "Islam dan Negara Sekuler". Dalam ke dua karya tersebutlah emosi tulisan An Naim tentang penolakan formalisasi syariah sangat konfrontatif. Bahkan para aktivis fundamentalis sering kali memberikan teror terhadap karya-karya An Naim yang dinilai bertolak belakang dengan tujuan formalisasi syariah secara simbolik-normatif. Dalam konteks negara Indonesia, pemikiran An Na'im juga dipandang liberal oleh para kelompok fundamentalis, bahkan tak jarang dalam kajian akademisi mereka, pemikiran An Naim dianggap sebagai literatur yang haram untuk dikutip. Cara pandang seperti inilah yang menjadi embriologi ortodoksi legislasi simbolik-normatif di Indonesia.

Dalam sejarahnya, ortodoksi legislasi hukum Islam di Indonesia pertama kali digawangi oleh Partai Masyumi pada masa Orde Lama, yang kemudian dilanjutkan oleh PPP pada waktu orde baru⁵⁴. Pada kedua rezim itulah ortodoksi legislasi hukum Islam sangat dibutuhkan. Sebab kedua partai pada zaman yang berbeda tersebut memang menjadi garda terdepan dalam menjaga eksistensi hukum Islam dalam kancah nasional.

⁵¹ *Ibid*

⁵² Abdullah Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam (Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law)*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani (Yogyakarta: Lkis, 1994), h. 17

⁵³ Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Islam*, h. 178

⁵⁴ Abdul Halim, *Politik Hukum Islam Orde Baru Terhadap Ibadah Islam*, (Tajdid Vol 6 No. 3, November 2003)

Tentunya ortodoksi tersebut tidak untuk Era Reformasi yang demokratis seperti sekarang ini. Sebab sejak dibukanya keran demokrasi di Indonesia ini, keberadaan partai politik yang berbasis Islam di Indonesia, seperti PKB, PBB, PKS, PAN sangat menjamur dengan pola ideologi keislaman yang berbeda-beda⁵⁵. Mulai dari karakter Islam fundamental hingga karakter Islam kebangsaan. Namun yang perlu digaris bawahi, bahwa karakter Islam timur tengah harus direkonstruksi dan mampu dibumikan dalam konteks lokal keindonesiaan⁵⁶. Padahal Islam keindonesiaan merupakan Islam yang mempunyai ciri dan karakteristik yang unik dengan heterogenitas penduduknya. Sehingga dalam proses legislasinya para elit partai yang berbasis Islam harus benar-benar mengakomodasi karakteristik hukum Islam, dengan cara merekonstruksi teoritis proses legislasi hukum Islam di Indonesia.⁵⁷

Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan bahwasampersoalkan eksistensi hukum Islam ke dalam hukum nasional dalam bentuk yang tekstual, kini sudah tidak zamannya lagi. Sebagaimana yang pernah disinggung oleh Qodry Azizy bahwa era pertarungan antara *teori Resepsi* dengan hukum Islam yang tekstual-normatif sudah selesai. Oleh karena itu, dalam konteks kekinian pembahasan posisi hukum Islam tidak sekadar mencari legitimasi legal formal, akan tetapi harus lebih diarahkan pada kuantitas dan kualitas hukum Islam untuk mampu menyumbangkan nilai-nilainya dalam rangka kemajuan, keteraturan, ketentraman dan kesejahteraan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pada aras yang sama, di masa yang akan datang hukum Islam harus mampu berdialog dengan kebutuhan sosiologi hukum masyarakat Indonesia, sehingga teori Otoritas hukum Islam yang pernah digagas oleh Gibb tidaklah cocok untuk konteks keindonesiaan. Sebab teori Otoritas hukum Islam tersebut hanya cocok untuk negara yang berideologikan Islam seperti Arab Saudi dan Pakistan. Walaupun teori otoritas hukum Islam itu ada, keberadaannya sudah mengakulturasi dengan sosio-antropologi masyarakat muslim.

Untuk mengupayakan hal tersebut, yang harus direkonstruksi dari beberapa teori penyerapan hukum Islam ke dalam hukum nasional di atas adalah aspek substansinya, yaitu dengan pola nasionalisasi bukan dengan pola Islamisasi. Sehingga di tengah heterogenitas masyarakatnya yang plural hukum Islam mampu diterima secara universal bukan partikular umat Islam saja.

⁵⁵ Teguh Imansyah, *Pembaruan Regulasi Partai politik Sebagai Upaya Penguatan Kelembagaan Partai Politik Dalam Mewujudkan Peran dan Fungsinya*, (Jurnal Rechtsvinding, Volume 1 No 3 Desember 2012), h. 211

⁵⁶ Ansori, *Kontekstualitas Fiqih Melalui Prinsip Kemaslahatan*. (Al Manahij. Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2008), h. 43

⁵⁷ Kurangnya sambutan warga Indonesia terhadap fiqh dikarenakan fiqh yang ada diterapkan berdasarkan pranata timur tengah yang tidak sesuai dengan rasa kesadaran diri yang telah melembaga dalam hukum adat. Ini akan terasa asing, tapi tetap dilakukan dengan dasar taqlid. Padahal berlakunya hukum yang baik adalah jika hukum tersebut sesuai dengan aspirasi dan kebutuhan masyarakat. Sehingga usaha agar fiqh mendapatkan sambutan hangat bangsa Indonesia, mengkaji dan menelaah hukum yang akan dikembangkan haruslah mencari pendapat yang sesuai dengan watak, tabiat dan alam pikiran masyarakat Indonesia masa kini. Keharusan kaum Muslimin Indonesia untuk mengembangkan fiqh yang bersumber pada pranata sosial khas Indonesia dan dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat, serta dapat menjadi pelopor utama bagi pembangunan Hukum Nasional Indonesia. Baca: Imam Syaukani, 2006 *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada) h. 34-35. Bandingkan dengan Ansori, *Kontekstualitas Fiqih Melalui Prinsip Kemaslahatan*. (Al Manahij. Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2008), h. 43

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Masykuri. *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Jauhar Vo. 1 No. 1, Juli-Desember 2000
- Abdul, Halim. *Politik Hukum Islam Orde Baru Terhadap Ibadah Islam*, Tajdid Vol 6 No. 3, November 2003
- Ahmad, La Ode Ismael. *Relasi Agama dengan Negara dalam Pemikiran Islam*, Millah. Vol. X, No. 2 Februari 2011
- Alfian (editor). *Segi-Segi Sosial Masyarakat Aceh*, Jakarta: LP3S, 1997
- Ali, Daud. *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Cet: VII, RadjaGrafindo Persada, Jakarta
- Anderson, JND. *Hukum Islam di Dunia Modern*, Surabaya: Amar Press, 1991.
- An-Na'im, Abdullah Ahmad. *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam (Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law)*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani, Yogyakarta: Lkis, 1994
- Ansori. *Kontekstualitas Fiqih Melalui Prinsip Kemaslahatan*. Al Manahij. Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2008
- Assaad, A. Sukmawati. *Teori Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia*, Al Ahkam STAIN, Vol. IV No. 2, Juli-Desember, 2014
- Fanani, Muhyar. *Membumikan Hukum Islam: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi hukum nasional Pasca Reformasi*, Yogyakarta: Tiara wacana, 2009.
- Ichtijanto S.A. *Hukum Islam dan Hukum Nasional*. Jakarta: IND-HILL, 1990.
- Imam, Syaukani. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006
- Imansyah, Teguh. *Pembaruan Regulasi Partai politik Sebagai Upaya Penguatan Kelembagaan Partai Politik Dalam Mewujudkan Peran dan Fungsinya*, Jurnal Rechtsvinding, Volume 1 No 3 Desember 2012
- Jazuni. *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Citra Aditya, 2005
- Mardani. *Kedudukan Hukum Islam dalam Hukum Nasional*, Jurnal Hukum Vol. 16, No 2 April 2009
- Muhzor, Muhammad Atho. *Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam*, Mimbar Hukum No. 4 tahun II, Jakarta: Al-Hikmah dan Ditbinbapera Islam, 1991

- Mustaghfirin,*Sistem Hukum Barat, Sistem Hukum Adat, Sistem Hukum Islam menuju sistem Hukum Nasional: Sebuah ide yang Harmoni*, Dinamika Hukum Vol. 11 Edisi Khusus Februari 2011
- Nasution, Harun.*Pembaruan Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, cet. 4, 1986
- Nur, Muh Tahmid.*Maslahat dalam Hukum Pidana Islam*, Diskursus Islam, Vol. 1, No 2, Agustus 2013
- Rosyadi, A. Rahmat dan M. Rais Ahmad.*Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*.Bogor: Ghalia, 2006
- Sadzali, Munawir.*Islam Dan Tata Negara: Ajaran Sejarah Dan Pemikiran*, Jakarta: UIP, 2008
- Sumitro, Warkum, Mujaid Kumkelo, dan Moh Anas Kholish.*Politik Hukum Islam*, Malang: UB Press, 2014
- Thalib, Sajuti.*Resepsi a Contrario: Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*, Bina Aksara, 1980
- Tonthowi, Jawahir.*Hak Konstitusional Perda Syariat*, Al Mawarid Edisi XVI Tahun 2006