

Memahami Dialektika Antara Perilaku Agama dan Politik dalam Perumusan Hukum Islam Di Indonesia

Syahbudi

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak
syahbudirahim@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.29240/jhi.v6i2.3373>

Received: 28-09-2021

Revised: 11-10-2021

Approved: 03-11-2021

Abstract

This study aims to explain the formulation of Islamic law is a product of the dialectic between political and religious behavior. Dialectics is often related to relations and power as well as interactions and connections. This article uses a qualitative method with descriptive analysis that compares several literatures by describing the relationship between religious and political dialectics in the formulation of Islamic law. Furthermore, this article uses an inclusive and exclusive theoretical framework. The essence of this theoretical framework is the awareness of the recognition of the existence of salvation beyond self-belief. This article argues that religious doctrines influence the political behavior will tend to produce an inclusive attitude, but political behavior affects the religion will lead to produce an exclusive behavior in formulating of Islamic law. An inclusive attitude can be seen from the openness in responding to political changes by using generally accepted opinion trends. Meanwhile, this exclusive attitude can be seen from the tendency to use legal terms such as lawful, unlawful, infidel or apostasy which applies specifically. However, both inclusive and exclusive models are expressions in the formulation of Islamic law. The conclusion is the dialectic between political and religious behavior has implications for the recognition of legal pluralism as a dynamic character of Islamic law.

Key words: Islamic Law, Politics, Salvation, Inclusive and Exclusive

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan rumusan hukum Islam merupakan produk dialektika antara perilaku politik dan agama. Dialektika sering berhubungan dengan relasi dan kuasa serta interaksi dan koneksi. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan analisis deskriptif yang membandingkan beberapa literatur dengan menggambarkan

hubungan antara dialektika agama dan politik dalam perumusan hukum Islam. Selanjutnya artikel ini menggunakan kerangka teori inklusif dan eksklusif. Inti dari kerangka teori ini adalah kesadaran pengakuan adanya keselamatan di luar keyakinan diri sendiri. Argumentasi artikel ini bahwa doktrin agama yang mempengaruhi perilaku politik akan cenderung melahirkan perilaku inklusif, namun perilaku politik yang mempengaruhi agama akan melahirkan perilaku eksklusif dalam merumuskan hukum Islam. Perilaku inklusif tersebut tampak dari keterbukaan dalam merespon perubahan politik dengan menggunakan kecenderungan pendapat yang berlaku umum. Sementara perilaku eksklusif itu terlihat dari kedenderungan menggunakan istilah-istilah hukum seperti, halal, haram, kafir hingga murtad yang berlaku secara khusus. Meskipun demikian, baik model inklusif maupun eksklusif, keduanya adalah ekspresi dalam perumusan hukum Islam. Kesimpulannya adalah dialektika antara perilaku politik dan agama berimplikasi pada pengakuan pluralisme hukum sebagai karakter hukum Islam yang dinamis.

Kata kunci: Hukum Islam, Politik, Keselamatan, Inklusif, dan Eksklusif

Pendahuluan

Kajian dialektika politik dan agama menjadi tema yang terus berlangsung dalam lintasan sejarah manusia di berbagai dunia, termasuk di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam seperti di Indonesia. Dialektika tersebut semakin jelas dalam konteks perjuangan untuk melawan kolonialisme penjajah maupun dalam merespon modernitas. Sebab, implikasi dari perjuangan itu tidak hanya merdeka secara geografis, namun mandiri secara hukum.¹

Sebelum masuk pada pembahasan yang lebih dalam, asumsi dasar artikel ini adalah menegaskan secara historis bahwa perubahan politik sangat terkait dengan konteks dinamika perkembangan umat Islam baik dari sisi pemikiran maupun gerakan sosial.² Implikasinya adalah semua produk pemikiran tadi menjadi tidak bebas nilai.³ Misalnya, pemerintah melalui kekuasaannya berupaya memproteksi segala aktifitas yang dianggap dapat merongrong kewibaaannya. Sehingga, pemerintah melalui perangkat kekuasaan politiknya akan menjaga

¹ Ebrahim Moosa, *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), hal. 152–59.

² John L. Esposito, *Islam and Politics* (New York: Syracuse University Press, 1998), 29–32; Iza R. Hussin, *The Politics of Islamic Law; Local Elites, Colonial Authority, and the Making the Muslim State* (USA: The University of Chicago Press, 2016), hal. 211–13.

³ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society; Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hal. 149–52; Abdullah An-Na'im, *Islamic and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 2008), hal. 2–6.

setiap penafsiran agama agar menjadi bagian dari preferensi hukum masyarakat. Tujuannya adalah untuk memperkuat otoritas kekuasaannya tersebut.

Di Indonesia, satu dekade belakang ini, berdasarkan rilis beberapa lembaga survei telah menggambarkan dialektika antara agama dan politik yang dinamis. Misalnya hasil survei nasional bulan Maret 2021 yang dirilis oleh Indikator Politik menyebutkan bahwa anak-anak muda Muslim 62% tidak keberatan adanya pembangunan rumah ibadah di sekitar lingkungannya. Selanjutnya, terdapat 65% yang juga tidak keberatan jika non-muslim melaksanakan acara keagamaan disekitarnya. Namun, berbeda dengan respon mereka terhadap urusan politik. Misalnya 39% mereka tidak setuju orang non-muslim menjadi presiden.⁴ Sementara itu, berbeda dengan hasil survei Lembaga Survei Indonesia (LSI) pada bulan September 2019 yang menyebutkan terdapat 53,0% umat Islam pada umumnya keberatan jika non-Muslim membangun rumah ibadah disekitar lingkungannya. Lebih jauh disebutkan juga bahwa terdapat 59,1% umat Islam keberatan non-muslim menjadi presiden. Namun sebaliknya, terdapat 71,0% non-Muslim tidak keberatan orang Islam menjadi presiden. Pada aspek yang lain, terjadi dominasi mayoritas terhadap minoritas dalam urusan layanan publik. Setidaknya terdapat 67,4% orang Islam setuju bahwa pemerintah harus mengutamakan pemeluk agama mayoritas dalam mengambil berbagai keputusan berbangsa, bernegara hingga beragama.⁵

Lebih jauh lagi, merujuk pada sejarah perumusan hukum Islam dalam bentuk fatwa, juga telah menunjukkan adanya hubungan yang sangat erat antara dialektika agama dan politik.⁶ Sebab, perumusan hukum Islam tidak hanya tentang hukum dan metodenya, namun terkait dengan situasi yang terjadi dalam relasi dan interaksi masyarakat dan negara itu di tafsirkan. Misalnya tausiyah Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang kepemimpinan perempuan tahun 1999 ataupun Fatwa MUI Provinsi Sumatera Utara, Nomor: 001/KF/MUI-SU/I/2017 tentang Penistaan Agama Islam oleh Saudari Meliani di Kota Tanjung Balai.

Uraian data hasil survei tadi sekaligus memperkuat fakta bahwa terjadi ketegangan yang berkelanjutan antara dialektika agama dan politik. Satu sisi ada yang bersikap substansialistik yaitu tanpa memperhatikan aspek-aspek retorik dan simbol keagamaan. Namun sebaliknya ada juga yang bersikap formalistik

⁴ Burhanuddin Muhtadi, "SURVEI NASIONAL SUARA ANAK MUDA TENTANG ISU-ISU SOSIAL POLITIK BANGSA" (Jakarta, March 21, 2021), https://indikator.co.id/wp-content/uploads/2021/03/Rilis-Survei-Indikator_21-Maret-2021.pdf.

⁵ "Lembaga Survei Indonesia - Akurat, Terpercaya, Berpengaruh," accessed August 27, 2021, <http://www.lsi.or.id/riset/447/rilis-survei-lsi-03-november-2019>.

⁶ Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation Muftis and Their Fatwas* (London, England: Harvard University Press, 1996), hal. 4.

dengan menekankan kepentingan formalisme keagamaan secara subyektif.⁷ Inilah realitas yang sangat mempengaruhi cara dan metode para ahli hukum Islam dalam merumuskan aktualisasi ajaran Islam.⁸ Terlebih lagi pada pengaruhnya dalam persoalan politik dan hukum.⁹

Menurut Asghar Ali Engineer bahwa agama sejatinya memiliki spirit pembebasan atau yang dikenal dengan istilah teologi pembebasan (*liberation theology*). Agama bagi Asghar adalah ajaran yang memperjuangkan kelompok tertindas dari tekanan serta merdeka dalam menentukan nasibnya sendiri. Sehingga, setiap individu harus mendapatkan jaminan keselamatan baik dari agama maupun konstitusi negara untuk bebas menentukan pilihannya.¹⁰

Semangat pembebasan yang dimaksud oleh Asghar tadi berimplikasi terhadap perjuangan untuk keluar dari belenggu penafsiran agama yang kaku, sekaligus juga membebaskan diri dari pengaruh penindasan politik. Respon inilah yang mendasari lahirnya konsepsi ijtihad dalam sejarah perkembangan hukum Islam di seluruh dunia. Namun, konsepsi ijtihad sendiri memiliki dilema, karena satu sisi menciptakan arah baru dalam penafsiran hukum Islam, di sisi lainnya, ijtihad menyebabkan terganggunya sistem yang sudah mapan dan berlangsung lama terutama berkaitan dengan sistem politik.¹¹ Terdapat dua konsekuensi dari pernyataan tersebut: Pertama, bahwa penafsiran terhadap realitas perilaku keagamaan dan politik telah mempengaruhi cara perumusan hukum Islam.¹² Kedua, bahwa perumusan hukum Islam telah mempengaruhi munculnya penafsiran baru terhadap agama dan perilaku politik tertentu.¹³ Artikel ini berada pada konsekuensi yang pertama.

Pertanyaannya adalah bagaimana dialektika agama dan politik terjadi? Bagaimana kecenderungan keduanya mempengaruhi perumusan hukum Islam?

⁷ M. Din Syamsuddin, *Islam Dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001), hal. 152–63.

⁸ Ngainun Naim and Qomarul Huda, “Pendekatan Interdisipliner dalam Studi Hukum Islam Perspektif M. Atho Mudzhar,” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (May 25, 2021): 42, <https://doi.org/10.29240/jhi.v6i1.2253>.

⁹ Athoillah Islamy, “Eksistensi Hukum Keluarga Islam di Indonesia dalam Kontestasi Politik Hukum dan Liberalisme Pemikiran Islam,” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 4, no. 2 (November 30, 2019): 162–63, <https://doi.org/10.29240/jhi.v4i2.1059>.

¹⁰ Asghar Ali Engineer, *Islam Dan Teologi Pembebasan*, trans. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 1–2.

¹¹ Abdul Wahab Khallaf, *Politik Hukum Islam*, trans. Zainudin Adnan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hal. 6.

¹² Mujiburrahman, “Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid,” *Islam and Christian–Muslim Relations* 10, no. 3 (October 1, 1999): 339–52, <https://doi.org/10.1080/09596419908721191>.

¹³ M. Atho’ Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 11–15.

Menurut Fatimah Husein, ada beberapa perbedaan antara model berpikir eksklusif dan inklusif.¹⁴ Di antara ciri-ciri eksklusif adalah menggunakan model penafsiran secara literal terhadap sumber-sumber agama dan merujuk pada orientasi masa lalu. Akibatnya, ijtihad menjadi sesuatu yang tidak lazim digunakan untuk merumuskan hukum Islam. Ciri lainnya adalah memiliki keyakinan bahwa keselamatan hanya bisa dicapai melalui agama Islam sendiri.¹⁵ Bagi model ini, Islam adalah agama final yang datang untuk mengoreksi sekaligus menggugat otentisitas sumber-sumber agama sebelumnya. Sementara itu, model berfikir inklusif memiliki ciri pemahaman yang kontekstual terhadap sumber-sumber ajaran agama. Maka, ijtihad menjadi model penting dalam merumuskan hukum-hukum Islam yang kontekstual tadi. Kemudian, ciri lain inklusif adalah meskipun mengakui bahwa Islam adalah agama terbaik, namun mengakui bahwa keselamatan juga terdapat di luar agama Islam. Akibatnya, model berfikir inklusif ini tidak terlalu perhatian terhadap formalisasi agama sebagai peraturan berbangsa dan bernegara.¹⁶

Berbagai studi tentang hubungan antara perilaku agama dan politik telah dilakukan oleh banyak sarjana, namun pembahasannya sering terpisah dan belum menjelaskan implikasinya dalam perumusan hukum Islam. Misalnya Sunaryo yang menggambarkan eksistensi agama dalam perkembangan demokrasi dan keadilan.¹⁷ Ali Ismail Shaleh dan Fifiana Wisnaeni yang menguraikan hubungan agama dan negara secara harmonis dalam bentuk hukum positif yang selalu berlandaskan ketuhanan yang maha esa.¹⁸ Sebab, keberadaan kalimat ketuhanan yang maha esa juga berimplikasi pada pengakuan negara terhadap agama serta jaminan melaksanakan keyakinan terhadap ajaran agama tersebut.¹⁹

Studi yang lebih praktis tergambar dalam tulisan Muhamad Ridwan Effendi dan Iqbal Syafrudin yang menunjukkan pengaruh politik praktis telah

¹⁴ Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives* (Bandung: Mizan, 2005), hal. 28–32.

¹⁵ Osman Bakar, "Exclusive and Inclusive Islam in the Qur'an: Implications for Muslim-Jewish Relations1)," n.d., hal. 2–5.

¹⁶ Husein, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives*, hal. 30–32.

¹⁷ Sunaryo Sunaryo, "Meninjau Kembali Hubungan Agama dan Politik dalam Kerangka Demokrasi dan Keadilan," *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 18, no. 2 (December 27, 2020): 276–302, <https://doi.org/10.21154/dialogia.v18i2.2032>.

¹⁸ Ali Ismail Shaleh and Fifiana Wisnaeni, "HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA MENURUT PANCASILA DAN UNDANG-UNDANG DASAR NEGARA REPUBLIK INDONESIA TAHUN 1945," *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia* 1, no. 2 (May 29, 2019): 237–49, <https://doi.org/10.14710/jphi.v1i2.237-249>.

¹⁹ Ahmad Sadzali, "Hubungan Agama dan Negara di Indonesia: Polemik dan Implikasinya dalam Pembentukan dan Perubahan Konstitusi," *Undang: Jurnal Hukum* 3, no. 2 (December 1, 2020): 341–75, <https://doi.org/10.22437/ujh.3.2.341-375>.

berhasil melahirkan identitas agama yang sangat kuat.²⁰ Pengaruh yang sama juga digambarkan oleh Sudirman tentang lahirnya pemimpin politik telah mempengaruhi hubungan agama dan negara yang sangat dinamis.²¹ Hanya saja, masih terdapat ruang kosong tentang kecenderungan terkait dialektika antara agama dan politik dalam perumusan hukum Islam. Itulah yang menjadi kontribusi dari artikel ini.

Pada umumnya, model berfikir eksklusif dan inklusif seringkali dihubungkan dengan pengaruh teologis dari agama lain, namun mengabaikan faktor situasi sosial-politik. Tujuan artikel ini adalah untuk menunjukkan bahwa konsep eksklusif maupun inklusif adalah cara untuk merespon realitas politik dan agama. Pengaruhnya terhadap perumusan hukum Islam tidak bisa saling meniadakan, namun dipahami secara dialektik.

Pembahasan

Kepatuhan terhadap Hukum Agama dan Politik

Para sarjana agama maupun sarjana hukum, termasuk sarjana hukum Islam senantiasa berpolemik terkait definisi agama.²² Meskipun demikian, secara umum agama dapat dijelaskan melalui unsur-unsur yang terdapat di dalamnya seperti; adanya kepercayaan terhadap yang sakral dan disucikan, melahirkan respon sikap dan perilaku yang emosional dari pengikutnya, konsepsi bahwa yang sakral tersebut memiliki kekuatan yang luar biasa, serta terbentuknya hubungan antara pengikut dengan yang sakral dalam bentuk ritus, kultus serta permohonan.²³

Penjelasan singkat tentang agama tersebut mengandung makna bahwa keterkaitan antara pengikut, sesuatu yang disakralkan serta proses menjaga hubungan antara keduanya adalah inti dari agama. Oleh karena itu, saat perilaku politik mencari landasan agama sebagai dasar legitimasinya, maka sangat sulit untuk membedakan mana pengertian agama dan perilaku politik. Sebab dalam prakteknya, antara agama dan perilaku politik menjadi dua sisi yang sulit dipisahkan. Satu sisi, ajaran agama mendapatkan pengakuan melalui otoritas

²⁰ Muhamad Ridwan Effendi and Iqbal Syafrudin, "Pertalian Agama Pada Pilkada DKI Jakarta Tahun 2017," *Jurnal Ilmiah Mimbar Demokrasi* 19, no. 02 (April 2, 2020): 12–27, <https://doi.org/10.21009/jimd.v19i02.14528>.

²¹ Sudirman Sudirman, "Hubungan Negara Dan Agama Dalam Pandangan Islam Kontemporer," *SCHOLASTICA: Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 2, no. 1 (May 29, 2020): 23–38.

²² Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition," in *The Study of the Middle East*, ed. Leonard Binder (United States of America: tnp, 1976), hal. 29–34.

²³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, vol. 1 (Jakarta: UI Press, 1975), hal. 11.

politik, sementara perilaku politik menjadi populer dan berwibawa karena membawa misi agama.

Muhammad bin Abdul Wahab Khallaf berpendapat bahwa hubungan antara perilaku agama dan politik tercermin dalam sistem hukum yang dihasilkannya seperti fikih ataupun fatwa.²⁴ Hubungan tersebut bisa berlangsung secara simbiosis ataupun pragmatis. Simbiosis maksudnya bahwa keduanya berjalan saling memperkuat, dan pragmatis menunjukkan keduanya saling menghindari atau bahkan saling menegasikan. Perilaku politik dalam Islam, sekalipun tidak dijelaskan secara konkrit, menurut Khallaf hal itu dapat dipahami melalui konsepsi umum dari otoritas negara yang mengatur kepentingan masyarakat dengan berpegang teguh pada prinsip merealisasikan asas kemaslahatan dan menolak kerusakan sistem sosial. Kepentingan ini menjadi kerangka hukum politik untuk tetap menekan dan membatasi ruang gerak berbagai pendapat keagamaan hasil dari ijtihad.²⁵

Keselamatan (*salvation*) sebagai Narasi Agama dan Prinsip Politik

Secara umum, sistem politik menghendaki ketaatan terhadap seorang penguasa yang diikuti oleh warganya. Setiap penguasa atau pemimpin mendapatkan hak dan kewajiban untuk menjalankan kebijakannya. Sementara warga masyarakat sekalipun memiliki pilihan politik tertentu, namun wajib untuk bertindak bersama demi kepentingan umum. Inilah dalam bahasa Khaled M. Abu Fadl disebut dengan istilah otoritas dan otoritarianisme.²⁶ Menurut penulis, sekalipun tidak ada format baku bagaimana kewenangan itu didistribusikan dan dilaksanakan, namun tindakan aktif dari semua unsur tadi bertujuan untuk saling menyeimbangkan demi terwujudnya aspirasi kepentingan umum. Dialektika adalah bentuk menjaga keseimbangan tadi karena dilakukan secara sadar. Sehingga pada akhirnya, otoritarianisme akan muncul jika dialektika tidak terjadi.

Pada aspek yang lain, baik otoritas politik maupun agama keduanya menghendaki terjadinya kepatuhan atau ketaatan. Kepatuhan tersebut berimplikasi pada kategorisasi konsepsi agama dan politik. Agama mengandung seperangkat doktrin yang cenderung bersifat tetap dan tidak berubah, sementara doktrin politik mengharuskan terjadinya dinamika perubahan yang cepat bahkan tidak linear. Dalam doktrin politik, ketataan dan kepatuhan bukan pada prinsip-prinsip ideal politik, namun pada kemungkinan dan peluang kekuasaan bisa dipertahankan. Keduanya melahirkan produk hukum-hukum agama dan hukum positif yang sama-sama menuntut masyarakat untuk patuh dan taat.

²⁴ Khallaf, *Politik Hukum Islam*, hal. 5–6.

²⁵ Khallaf, hal. 7.

²⁶ M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2001), hal. 5–7.

Implikasinya adalah doktrin agama dan politik harus bertemu dalam satu kepentingan umum. Penulis menyebutnya sebagai keselamatan (*salvation*). Sekalipun konsepsi perilaku politik secara umum berkaitan dengan dengan kewenangan dan otoritas kekuasaan, tetapi di sisi yang lain juga berhubungan dengan asas-asas moral, nilai-nilai abstrak seperti kepentingan nasional, kesejahteraan umum atau kemaslahatan bersama.²⁷ Sebab, pengaruh dari kecenderungan memahami doktrin agama dan politik akan berdampak pada penerimaan atau penolakan keselamatan di luar keyakinannya. Di sinilah awal dimulainya perdebatan inklusifitas dan eksklusifitas dalam beragama dan politik yang menjadi topik utama artikel ini.

Perilaku Politik dan Perumusan Hukum Islam

Dialektika hukum dalam sejarah Islam senantiasa berkaitan dengan polemik diseperti perbedaan cara pandang kepentingan politik tertentu. Catatan ini secara baik terekam dalam berbagai literatur sejarah politik perebutan kekuasaan yang terjadi dalam sistem kekhalifahan. Intinya adalah siapa yang paling berhak untuk mewarisi dan memiliki kekuasaan terhadap sistem Islam setelah wafatnya nabi Muhammad. Misalnya kelompok Khawarij menggunakan konsepsi kafir untuk menyerang dan melemahkan lawan-lawan politiknya. Kafir bagi kelompok ini adalah siapa saja yang telah mengakui dan menerima tawaran perdamaian (*tabkim*) dalam penyelesaian konflik antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah bin Abi Sufyan. Menurut mereka, tahkim atau arbitrase tersebut bertentangan dengan kehendak Allah. Khawarij meyakini bahwa menerapkan hukum di luar ketentuan hukum Allah adalah kafir, sebagaimana terdapat dalam surat Al-Ma'idah (5): 44. "Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir".

Akibat dari penggunaan istilah kafir tersebut telah berdampak pada konsekuensi hukum Islam yang harus ditegakkan. Ayat tersebut secara tegas menyebutkan bahwa hanya hukum Allah yang harus dipatuhi dan ditaati. Jika tidak, maka orang tersebut masuk kategori keluar dari Islam atau murtad dan hukumannya adalah wajib dibunuh.²⁸ Kelompok Khawarij memahami bahwa keselamatan dan kebenaran tidak terdapat di luar prinsip ajaran mereka. Makna keselamatan umum kemudian direduksi menjadi keselamatan kelompok sendiri yang subyektif.

Contoh lainnya adalah tergambarkan di dalam masa pemerintahan khalifah Abbasiyah yang menggunakan literatur fikih tertentu sebagai rujukan

²⁷ R. Michael Feener, "Social Engineering Through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh," *Indonesia Law Review* 3 (September 1, 2013), <https://doi.org/10.15742/ilrev.v3n3.42>.

²⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hal. 6–7.

selama menjalankan sistem pemerintahannya.²⁹ Sejarah mencatat bahwa Khalifah yang berkuasa pada masa pemerintahan Abbasiyyah seperti Khalifah al-Ma'mun (813-833 M) menggunakan kerangka pemikiran Mu'tazilah sebagai landasan untuk menentukan arah kebijakan negara dalam urusan agama. Mu'tazilah telah menjadi mazhab resmi negara, sehingga apa dan siapa saja yang menentang teologi Mu'tazilah, maka negara berwenang untuk menjatuhkan sanksi dan hukuman.

Nimrod Hurvitz mengulas realitas politik dan agama tersebut secara mendalam melalui peristiwa tragedi *mibnah* (*inquisition*).³⁰ *Mibnah* terjadi hampir empat bulan masa khalifah al-Ma'mun (218 H / 833 M) berakhir, dan terus berlanjut oleh penggantinya hingga masa khalifah al-Mutawakkil (234 H / 848 M). *Mibnah* adalah peristiwa kalam antara *Mutakallimun* (teologi skolastik) – khalifah al-Ma'mun berada dipihak ini- dan *Muhaddisun* (tradisionalis). Inti perdebatannya adalah tentang eksistensi Alquran apakah diciptakan (*created*) sebagaimana diyakini oleh kelompok *Mutakallimun* dan khalifah ataukah Alquran itu bersifat *qadim* (*revealed*). Hurvitz memahami *mibnah* berbeda dari yang dominan diyakini oleh para sarjana studi Islam, yaitu sebagai sebuah pertarungan antara khalifah dan ulama. Bagi Hurvitz, *mibnah* adalah kulminasi sebuah kontroversi dalam deretan perjuangan ulama untuk mempertahankan sikap politiknya. Perjuangan itu adalah bentuk argumentasi dialektika idealisme - menggunakan istilah filosof Hegel-yang dibangun antara kelompok *Mutakallimun* dan *Muhaddisun*.

Contoh lainnya adalah sikap yang ditunjukkan oleh Mahmud Mohamed Thaha di Sudan yang dalam bukunya *The Second Message of Islam* yang menerangkan tentang evolusi hukum Islam modern.³¹ Intinya, bahwa proses penangguhan (*nasakh*) bermakna sesuatu yang bersifat penundaan. Hanya saja, penundaan itu tidak bersifat final dan konklusif. Gagasan ini telah berimplikasi pada doktrin politik yang mendukung terjadinya kesetaraan bagi semua manusia. Manusia hidup tanpa adanya segregasi jender bahkan tanpa konsepsi politik yang bias terhadap kepentingan kelompok tertentu. Inti ajaran Islam menurut Thaha seharusnya merujuk pada nilai-nilai universalisme yang terbangun selama periode Makkah, dan bukan syariat Islam yang secara historis tumbuh dan berkembang di bawah institusi konsep negara madinah.

²⁹ Muhammad Qashim Zaman, "The Caliph, the Ulama and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early Abbasid Period," in *Islamic Law and Society*, ed. David S. Power (Nederland: E. J. Brill, 1997), hal. 1–2.

³⁰ Nimrod Hurvitz, "The Mihna (Inquisition) and the Public Sphere," in *The Public Sphere in Muslim Society*, ed. Miriam Hoexter and Nehemia Levtzion (Albany: State University of New York, 2002), hal. 20–25.

³¹ Mahmud Mohamed Thaha, *Syari'ah Demokratik (The Second Message of Islam)*, trans. Bahasa Nur Rachman (Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 1996), hal. 55–56.

Dalam salah satu surat terakhirnya, Thaha sempat menuliskan bahwa undang-undang yang telah disahkan pada bulan September 1983 -yaitu pemaksaan penerapan hukum syariat di Sudan- telah mendistorsi Islam dan meletakkan Sudan dalam posisi diplomasi internasional yang lemah. Lebih lanjut Thaha berpendapat bahwa Undang-undang itu bertentangan dengan inti ajaran syariat sehingga melanggar perintah Islam itu sendiri. Thaha mengilustrasikannya dengan kebolehan memotong tangan seorang yang mencuri milik umum. Menurutnyanya sekalipun perintah syariat membolehkan potong tangan, namun penerapannya tidak berlaku secara kaku. Sebab pengertian kepentingan atau kepemilikan umum itu masih bersifat samar dan tidak jelas. Sehingga, menghukumi sesuatu dengan dasar yang samar dan tidak jelas, tidaklah dibenarkan Islam. Hukuman yang tepat menurut Thaha adalah hukuman ta'zir, di mana pemerintah memberikan sanksi yang pantas dan layak.³²

Berdasarkan tiga ilustrasi tadi -paham khawarij, peristiwa *mibnah* hingga konsep nasakh Thaha- menegaskan pentingnya posisi konsep keselamatan dan kebenaran dalam membentuk pengertian kepentingan umum. Kasus paham Khawarij dan tragedi *mibnah* adalah cenderung bercorak eksklusif, karena tidak mengakui adanya keselamatan dan kebenaran di luar paham yang mereka akui. Sehingga lahirlah konsep kafir, sesat dan masuk neraka sebagai propaganda politik terhadap yang menolaknya. Menurut pendukung Khawarij dan Mu'tazilah bahwa keselamatan umum dan kebenaran bisa dicapai dengan merealisasikan apa yang mereka yakini.

Sementara pandangan Thaha adalah cenderung bersifat inklusif, karena menafsirkan inti ajaran agama dengan membuka peluang adanya keselamatan dan kebenaran untuk orang lain, bukan keselamatan dan kebenaran dari agama sendiri saja. Menurut penulis, Thaha mengambil sikap yang kritis terhadap upayanya mewujudkan kepentingan umum. Thaha menggunakan pendekatan nasakh -ayat yang meruju pada periode Makkiah- sebagai dasar berkembangnya setiap identitas individu melalui kerangka kesetaraan. Oleh karena itu, makna kepentingan umum bukan dengan meyakini pendapat umum (baca: penguasa), tetapi menafsirkan inti ajaran agama itu sendiri agar sesuai dengan ruang sosialnya. Inilah salah satu bentuk argumentasi dialektis materialisme -menunggunakan istilah Karl Max- dalam perumusan hukum Islam

Konteks di Indonesia

Dalam konteks Indonesia, dialektika antara agama dan perilaku politik juga terjadi dalam proses perumusan hukum Islam. Misalnya penggunaan beberapa kitab fikih sebagai sumber pembuatan produk hukum dan perundang-undangan. Sekalipun tidak persis sama yang terjadi pada masa pemerintahan

³² An-Na'im, *Islamic and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, hal. 48–50.

Abbasiyyah, namun menjadikan fikih atau mazhab tertentu sebagai referensi kebijakan politik negara adalah memperkuat penjelasan bahwa dialektika juga terjadi dalam masa perlawanan terhadap kekuasaan kolonialisme. Saat itu, agama dan politik menunjukkan corak dialektika yang akomodatif, berbeda dari bentuk dialektika sebelumnya.³³ Di Indonesia sendiri, perumusan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia (UUD 1945) merupakan hasil konsensus yang akomodatif dari berbagai kelompok sosial, khususnya kelompok religius dan nasionalis atau yang dikenal sebagai piagam Jakarta.³⁴ Intinya, politik akomodatif adalah langkah-langkah akomodasi negara terhadap agama. Politik akomodatif ini menghasilkan sikap negara yang ramah terhadap Islam yang ditandai dengan menetapkan berbagai kebijakan tertentu yang dipandang sejalan dengan kepentingan sosial-ekonomi, kultural dan politik umat Islam. Politik akomodatif sedikit mengarah pada politik populisme, sekalipun tidak persis sama. Langkah-langkah akomodatif tersebut di antaranya melalui pengesahan Kompilasi Hukum Islam (KHI),³⁵ Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (sisdiknas) yang mewajibkan diselenggarakannya pengajaran agama oleh guru yang seagama. Selanjutnya, negara juga menempatkan posisi Peradilan Agama memiliki kewenangan yang lebih luas, menghapus kebijakan yang melarang siswi Muslim mengenakan jilbab pada jam sekolah pada tahun 1991 serta pembentukan Bank Mu'amalat Indonesia (BMI) tahun 1992.³⁶

KHI adalah bentuk pengakuan negara terhadap pendapat keagamaan tertentu. Sikap ini membuat negara harus mengambil satu pendapat dan mengabaikan pendapat lainnya. M. B. Hooker menyebutnya sebagai metode seleksi (*selection*).³⁷ Motif politik melalui struktur birokrasi menjadi landasan negara untuk melakukan prinsip seleksi tersebut. Hasilnya tentu saja tidak hanya sekedar menentukan pilihan, namun sekaligus membuat perubahan karakter syariat Islam. Menurut penulis bahwa metode seleksi adalah cara negara untuk mengakomodasi berbagai pandangan hukum (baca: pluralisme hukum) yang ada di Indonesia.

Oleh karena itu, memahami KHI harus ditempatkan pada sikap politik akomodatif tidak hanya pada agama, namun mencakup mayoritas pemeluk keagamaan tertentu. Meskipun demikian, negara cenderung bersifat inklusif

³³ Syamsuddin, *Islam Dan Politik Era Orde Baru*, hal. 152.

³⁴ Elkhairati Elkhairati, "Piagam Madinah dan Spiritnya dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 4, no. 1 (May 26, 2019): 65–67, <https://doi.org/10.29240/jhi.v4i1.776>.

³⁵ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hal. 78.

³⁶ Bachtiar Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktek Politik Islam Di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 334.

³⁷ M. B. Hooker, *Indonesian Syariat: Defining a National School of Islamic Law* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008), hal. 2–3.

dalam hal memutuskan pandangan keagamaan yang bisa dijadikan sebagai pegangan negara. Terbukti negara masih mengakui berlakunya sistem adat di samping hukum agama.³⁸ Sikap politik negara ini telah mengakui bahwa keselamatan ada pada agama dan adat yang berimplikasi pada keselamatan negara juga.

Hal senada dengan pemberlakuan Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (sisdiknas) dan pendirian bank syariah. Meskipun pada awalnya menimbulkan kontroversi dan silang pendapat, namun kepentingan negara untuk menjamin pengayoman bagi kepentingan warganya lebih menunjukkan watak yang dominan. Menurut Amirullah bahwa hubungan Islam dan negara dalam sistem pendidikan nasional berimplikasi terhadap penguatan mobilitas sosial dan vertikal lulusan madrasah sekaligus membuka peluang besar bekerja di sektor-sektor industri modern.³⁹ Adanya jaminan pendidikan agama bagi setiap warganya atau kebutuhan transaksi yang bebas riba adalah bukti upaya negara untuk hadir dalam urusan agama warga negaranya. Menurut Muhammad Ramadhan bahwa lahirnya peraturan tentang perbankan syariat semakin memperkuat penerimaan hukum negara dalam bentuk positivisasi hukum Islam.⁴⁰ Hingga di sini, penerimaan negara dalam kasus sisdiknas dan bank syariat adalah bukti inklusifitas bahwa pengakuan nilai-nilai keselamatan dalam agama juga menjadi keselamatan negara dalam produk bentuk undang-undang.

Selanjutnya penulis akan menjelaskan corak lainnya untuk menegaskan dialektika antara perilaku keagamaan dan politik yang bersifat eksklusif. Ahmad Rifa'i adalah salah satu ulama yang ikut berjuang pada masa kemerdekaan. Rifa'i berjuang melawan penjajah melalui slogan pembebasan umat Islam dari penindasan pemikiran dan psikis yang selama ini berada dalam tekanan kolonialisme. Rifa'i menggunakan hukum Islam untuk meyakinkan anggotanya bahwa agama menentang doktrin politik yang sedang dikembangkan oleh pihak kolonial. Pembaharuan hukum Islam yang menjadi senjata propagandanya telah berhasil membangkitkan agama sebagai alat perlawanan terhadap struktur politik yang sudah mapan saat itu. Rifa'i berpendapat bahwa kolonialisme adalah sistem yang bertentangan dengan agama, sehingga orang-orang Belanda saat itu dihukum kafir. Tujuannya adalah untuk membangkitkan perlawanan umat Islam terhadap dominasi kekuasaan Belanda. Kafir adalah istilah eksklusif yang

³⁸ Widya Sari, Muhammad Arif, and E. Elkhairati, "Pemikiran Ibrahim Hosen Tentang Konsep Pernikahan dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Perkawinan di Indonesia," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (May 25, 2021): 128, <https://doi.org/10.29240/jhi.v6i1.2540>.

³⁹ Amirullah Amirullah, "Hubungan Islam Dan Politik Di Indonesia Serta Implikasinya Terhadap Pendidikan Islam," *KREATIF: Jurnal Studi Pemikiran Pendidikan Agama Islam* 13, no. 2 (2015): 166–68, <https://doi.org/10.52266/kreatif.v13i2.85>.

⁴⁰ Ana Indriana and Abdillah Halim, "POLITIK HUKUM EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA" 8, no. 1 (2020): 20.

menundukkan seseorang di bawah dominasi hukum tertentu. Corak eksklusifitas itu kemudian merambah pada semua institusi atau orang yang bekerjasama dengan Belanda juga turut menjadi kafir.⁴¹

Lebih jauh lagi, corak eksklusifisme seperti dalam pandangan Rifa'i ini juga berlaku terhadap ulama yang pandangannya mendukung kebijakan-kebijakan penjajah. Baginya, penjajah adalah sumber dari kemerosotan moral dan akhlak, sehingga mendukung Belanda sama saja dengan menjadi sumber kebobrokan moralitas masyarakat. Rifa'i pada akhirnya membuat kesimpulan bahwa semua otoritas dan keputusan ulama yang telah bekerjasama dengan Belanda harus ditolak. Misalnya, putusan para penghulu dalam pernikahan menjadi batal selama penghulu itu tunduk dan patuh pada kepentingan kolonial Belanda. Sehingga, pernikahan yang dipimpin oleh penghulu yang seperti itu masuk kategori batal. Menurut Rifa'i, batalnya pernikahan tersebut karena tidak memenuhi syarat dan rukun nikah yang meliputi: adanya para mempelai, dan kehadiran saksinya yang harus beragama Islam, tidak boleh wali kafir. Pihak-pihak terkait juga harus berakal, baligh, merdeka, tidak boleh menjadi hamba dan tidak dalam keadaan terpaksa.⁴² Berdasarkan seluruh persyaratan itu, Rifa'i telah melakukan ekstensifikasi penafsiran terhadap makna tidak boleh menjadi menjadi hamba, termasuk hamba yang tunduk dan bekerjasama dengan Belanda. Implikasinya adalah siapa saja pemuka agama atau penghulu yang terikat kontrak sebagai pegawai dan mendapatkan upah atau gaji yang menyebabkan ketergantungan kepada Belanda, maka semua tindakan hukumnya adalah batal.⁴³

Hal sama juga terjadi saat beberapa ulama Aceh menetapkan status *kaphe* (baca: kafir) terhadap produk-produk penjajah Belanda dalam bidang pendidikan.⁴⁴ Bagi mereka, mempelajari aksara latin adalah bagian dari mempelajari bahasa orang kafir. Misalnya Abdullah TB dan Tengku Muhammad Daud Beureuh -ulama dan tokoh politik di Lhokseumawe, Aceh- menolak model sekolah yang menggunakan bangku dan papan tulis. Terutama model ruangan kelasnya dengan cara duduk deret berbaris ke belakang. Sebab saat membaca Alquran, posisi tersebut melanggar adab dalam mempelajari Alquran, karena akan membelakangi orang yang sedang baca Alquran. Membelakangi Alquran dan orang yang membacanya adalah tidak beradab dan sangat dilarang dalam Islam. Keduanya membangun cara pandang yang eksklusif bahwa model sekolah tersebut adalah model kafir dan bertentangan dengan model *dayah* (pesantren). Bahkan semua produk kebijakan kolonialisme Belanda dianggap sebagai bentuk penjajahan yang masuk kategori kafir. Misalnya penolakan

⁴¹ Ahmad Rifa'i, *Naṣam Al-Wiqayab* (t.t.p: t.n.p, 1273), hal. 10–13.

⁴² Ahmad Rifa'i, *Tabyin Al-Islab Li Murid al-Nikah Bi al-Sawab* (t.t.p: t.n.p, 1264), hal. 42–45.

⁴³ Rifa'i, hal. 47.

⁴⁴ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas Dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal. 5–10.

terhadap imunisasi cacar karena khawatir akan dimasukkan air *kaphe* (air nasrani) seperti air yang digunakan oleh pastor untuk acara pembaptisan.⁴⁵

Hukum menciptakan politik, dan politik membuat hukum. Bentuknya bisa bercorak inklusif maupun eksklusif. Corak inklusif berarti pengakuan terhadap pluralisme hukum bahwa keselamatan tidak hanya di satu tempat. Sementara corak eksklusifisme meyakini bahwa keselamatan adalah wujud sistem pertahanan (*defence*) sekaligus perlawanan (*attacking*) terhadap corak dan pengaruh pemikiran yang meragukan konsep keselamatan yang diyakininya. Eksklusifisme yang ditunjukkan oleh Rifa'i dan Abdullah 'TB adalah perilaku eksklusif dengan menggunakan bahasa-bahasa agama untuk merdeka dari kekuasaan kolonialisme. Menurut penulis, pada level negara, konsep keselamatan digunakan untuk memperkuat rumusan hukum agama sehingga diterima dan dipatuhi oleh masyarakat. Sementara pada level individu, keselamatan di fungsikan sebagai dasar perumusan hukum Islam untuk perlawanan terhadap relasi yang tidak adil.

Penutup

Dialektika antara perilaku politik dan agama terjadi secara *hybrid* dan dinamis. Proses dialektika tersebut terjadi di ruang publik dalam bentuk ideliasme, materialisme hingga akomodatif. Tujuannya adalah untuk menciptakan keseimbangan dalam interaksi dan relasi dari berbagai wacana yang sedang berlangsung. Cara pandang inklusif ataupun eksklusif adalah dasar dalam merumuskan hukum Islam yang cenderung bersifat partikular. Inilah kerangka yang mendasari konsep pluralisme hukum yang di konstruksi oleh negara dan individu. Pluralisme hukum lahir dari kecenderungan sikap inklusif dan eksklusif untuk menafsirkan keselamatan umum. Pada akhirnya, keselamatan umum tersebut telah mempengaruhi watak hukum Islam yang bersifat dialektis.

Daftar Pustaka

- Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition." In *The Study of the Middle East*, edited by Leonard Binder. United States of America: tnp, 1976.
- Amirullah, Amirullah. "Hubungan Islam Dan Politik Di Indonesia Serta Implikasinya Terhadap Pendidikan Islam." *KREATIF: Jurnal Studi Pemikiran Pendidikan Agama Islam* 13, no. 2 (2015): 166–82. <https://doi.org/10.52266/kreatif.v13i2.85>.
- An-Na'im, Abdullah. *Islamic and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 2008.

⁴⁵ Shiddiqi, hal. 21–23.

- Bakar, Osman. "Exclusive and Inclusive Islam in the Qur'an: Implications for Muslim-Jewish Relations1)," n.d., 1–12.
- Effendi, Muhamad Ridwan, and Iqbal Syafrudin. "Pertalian Agama Pada Pilkada DKI Jakarta Tahun 2017." *Jurnal Ilmiah Mimbar Demokrasi* 19, no. 02 (April 2, 2020): 12–27. <https://doi.org/10.21009/jimnd.v19i02.14528>.
- Effendy, Bachtiar. *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktek Politik Islam Di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Elkhairati, Elkhairati. "Piagam Madinah dan Spiritnya dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945." *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam* 4, no. 1 (May 26, 2019): 51. <https://doi.org/10.29240/jhi.v4i1.776>.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam Dan Teologi Pembebasan*. Translated by Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Esposito, John L. *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press, 1998.
- Fadl, M. Abou El. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. England: Oneworld, 2001.
- Feener, R. Michael. "Social Engineering Through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh." *Indonesia Law Review* 3 (September 1, 2013). <https://doi.org/10.15742/ilrev.v3n3.42>.
- Hooker, M. B. *Indonesian Syariah: Defening a National School of Islamic Law*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.
- Hurvitz, Nimrod. "The Mihna (Inquisition) and the Public Sphere." In *The Public Sphere in Muslim Society*, edited by Miriam Hoexter and Nehemia Levtzion. Albany: State University of New York, 2002.
- Husein, Fatimah. *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia : The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives*. Bandung: Mizan, 2005.
- Hussin, Iza R. *The Politics of Islamic Law; Local Elites, Colonial Authority, and the Making the Muslim State*. USA: The University of Chicago Press, 2016.
- Indriana, Ana, and Abdillah Halim. "POLITIK HUKUM EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA" 8, no. 1 (2020): 20.
- Islamy, Athoillah. "Eksistensi Hukum Keluarga Islam di Indonesia dalam Kontestasi Politik Hukum dan Liberalisme Pemikiran Islam." *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam* 4, no. 2 (November 30, 2019): 161. <https://doi.org/10.29240/jhi.v4i2.1059>.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Politik Hukum Islam*. Translated by Zainudin Adnan. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

- “Lembaga Survei Indonesia - Akurat, Terpercaya, Berpengaruh.” Accessed August 27, 2021. <http://www.lsi.or.id/riset/447/rilis-survei-lsi-03-november-2019>.
- Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick, and David S. Powers, eds. *Islamic Legal Interpretation Muftis and Their Fatwas*. London, England: Harvard University Press, 1996.
- Moosa, Ebrahim. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Mudzhar, M. Atho'. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Muhtadi, Burhanuddin. “SURVEI NASIONAL SUARA ANAK MUDA TENTANG ISU-ISU SOSIAL POLITIK BANGSA.” Jakarta, March 21, 2021. https://indikator.co.id/wp-content/uploads/2021/03/Rilis-Survei-Indikator_21-Maret-2021.pdf.
- Mujiburrahman. “Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid.” *Islam and Christian–Muslim Relations* 10, no. 3 (October 1, 1999): 339–52. <https://doi.org/10.1080/09596419908721191>.
- Naim, Ngainun, and Qomarul Huda. “Pendekatan Interdisipliner dalam Studi Hukum Islam Perspektif M. Atho Mudzhar.” *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (May 25, 2021): 41. <https://doi.org/10.29240/jhi.v6i1.2253>.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Vol. 1. Jakarta: UI Press, 1975.
- . *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Rifa'i, Ahmad. *Nazam Al-Wiqayah*. t.t.p: t.n.p, 1273.
- . *Tabyin Al-Islah Li Murid al-Nikah Bi al-Sawab*. t.t.p: t.n.p, 1264.
- Sadzali, Ahmad. “Hubungan Agama dan Negara di Indonesia: Polemik dan Implikasinya dalam Pembentukan dan Perubahan Konstitusi.” *Undang: Jurnal Hukum* 3, no. 2 (December 1, 2020): 341–75. <https://doi.org/10.22437/ujh.3.2.341-375>.

- Sari, Widya, Muhammad Arif, and E. Elkhairati. "Pemikiran Ibrahim Hosen Tentang Konsep Pernikahan dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Perkawinan di Indonesia." *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (May 25, 2021): 127. <https://doi.org/10.29240/jhi.v6i1.2540>.
- Shaleh, Ali Ismail, and Fifiana Wisnaeni. "HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA MENURUT PANCASILA DAN UNDANG-UNDANG DASAR NEGARA REPUBLIK INDONESIA TAHUN 1945." *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia* 1, no. 2 (May 29, 2019): 237–49. <https://doi.org/10.14710/jphi.v1i2.237-249>.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fiqh Indonesia: Peggagas Dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Sudirman, Sudirman. "Hubungan Negara Dan Agama Dalam Pandangan Islam Kontemporer." *SCHOLASTICA: Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 2, no. 1 (May 29, 2020): 23–38.
- Sunaryo, Sunaryo. "Meninjau Kembali Hubungan Agama dan Politik dalam Kerangka Demokrasi dan Keadilan." *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 18, no. 2 (December 27, 2020): 276–302. <https://doi.org/10.21154/dialogia.v18i2.2032>.
- Syamsuddin, M. Din. *Islam Dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001.
- Thaha, Mahmoud Mohamed. *Syari'ah Demokratik (The Second Message of Islam)*. Translated by Bahasa Nur Rachman. Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 1996.
- Turner, Bryan S. *Religion and Modern Society; Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Zaman, Muhammad Qashim. "The Caliph, the Ulama and the Law: Defening the Role and Function of the Caliph in the Early Abbasid Period." In *Islamic Law and Society*, edited by David S. Power. Nederland: E. J. Brill, 1997.

