

Relasi Agama dan Negara dalam Perspektif Diyānī dan Qaḍāʿī

Holilur Rahman

Institut Dirasat Islamiyah Al-Amien Prenduan Sumenep
e-mail: holafif@gmail.com

Abstrak

Indonesia sebagai pemeluk muslim terbesar di dunia mempunyai potensi besar di dalam percontohan relasi agama dan negara. Pancasila sebagai ideologi dan kalimatun sawa' bagi bangsa Indonesia, memiliki kesamaan dengan piagam Madinah yang diprakarsai oleh Nabi Muhammad SAW. Artikel ini berupaya mengulas relasi agama dan negara dalam beberapa persoalan; paradigma dan perkembangan hukum Islam dalam dunia modern, konsep diyānī dan qaḍāʿī, implementasi diyānī dan qaḍāʿī. Kajian ini menghasilkan kesimpulan dengan tiga indikator pokok. Sementara fungsi indikator tersebut untuk membedakan apakah suatu perbuatan itu dikatakan sebagai hukum diyānī atau qaḍāʿī. Adapun tiga indikator tersebut yaitu: pertama, adalah pelaksanaan hukum Islam yang berkorelasi dengan kepentingan orang lain. Kedua, norma hukum agama ditetapkan dengan bentuk perundang-undangan. Ketiga, peraturan peundang-undangan membutuhkan peradilan agar dapat berjalan secara efektif.

Kata Kunci: Relasi, Agama, Negara, Diyānī dan Qaḍāʿī

Abstract

Indonesia, as the largest muslim in the world, has great potential in piloting religious and state relations. Pancasila as the ideology and agreement of Indonesian state has similarities with the charter of Medina as was done by the Prophet Muhammad. This article seeks to review the relations of religion and state on several issues; paradigm and development of Islamic law in the

modern world, the concepts of *diyānī* and *qaḍā'ī*, and the implementation of *diyānī* and *qaḍā'ī*. This study concludes three main indicators. While the function of these indicators is to distinguish whether an action is part of the law of *diyānī* or *qaḍā'ī*. The three indicators are: first, the implementation of Islamic law correlated with the interests of others. Second, the norms of religious law are decided in the form of legislation. Third, legislation requires the effectively judiciary.

Keywords: Relation, Religion, State, *Diyānī* dan *Qaḍā'ī*

PENDAHULUAN

Teori sebagai cara melakukan spesifikasi mengenai bagaimana dan mengapa variabel-variabel dan pernyataan-pernyataan saling berhubungan.¹ Karena itulah di dalam dunia hukum Islam juga terdapat teori sebagai sarana dalam penyelesaian masalah. Hukum Islam mempunyai dua pertimbangan hukum; pertimbangan *qaḍā'ī* dan pertimbangan *diyānī*. *Qaḍā'* menghukum perbuatan atau kebenaran berdasarkan lahiriah, adapun *diyānah* biasanya menghukum berdasarkan hakikat dan kenyataan yang sebenarnya. Maka dalam satu perkara yang sama terkadang berbeda hukumnya dalam perspektif *qaḍa'* dan perspektif *diyānah*.

Penerapan hukum dalam masyarakat senantiasa berubah dan selalu berada dalam kondisi konflik tentu akan sangat berbeda dengan penerapan hukum dalam suasana masyarakat yang masih sangat sederhana. Penerapan hukum pada masyarakat modern, menurut Hart, haruslah efisien, dalam kepastian serta tidak boleh dalam keadaan statis. Agar hukum itu bisa menjadi efisien, maka perlu dibuat aturan-

¹John W. Creswell, *Research Design: Qualitative Analysis Quantitative Approaches* (London: Sage Publication, 1994), 82.

aturan yang berfungsi untuk mengadili dan memberikan hukuman kepada para pelanggar suatu ketentuan hukum. Kemudian agar hukum itu berada dalam kepastian, maka perlu suatu aturan hukum yang jelas. Selanjutnya agar hukum itu tidak menjadi statis, maka perlu pula aturan yang memberikan kuasa kepada seorang individu atau badan untuk menciptakan ketentuan hukum yang baru membatalkan yang lama atau merevisinya.²

Dalam pada itu salah satu gejala yang muncul dalam perjalanan sejarah perkembangan hukum Islam di beberapa negara Islam sejak pada pertengahan abad ke 20 hingga saat ini adalah terjadinya pembaharuan hukum Islam yang mengambil bentuk pengkodifikasian hukum Islam dalam perundang-undangan negara (periode *taqnin*).³ Hukum Islam jika ingin diterapkan dalam masyarakat modern ini, maka ia harus pula mengikuti prinsip-prinsip penerapan hukum di atas. Jika tidak, maka hukum Islam akan kehilangan fungsi sosialnya di dalam mengawal masyarakat. Pertanyaannya yang akan segera muncul dari pernyataan seperti ini adalah apakah seluruh hukum itu harus mengikuti ketentuan di atas?

Dari sinilah kemudian hukum Islam itu perlu dibedakan menjadi bersifat *diyānī* dan *qaḍā'ī*. Hukum Islam yang bersifat *diyānī* sangat bergantung pada kesadaran beragama masyarakat Islam sendiri, sementara hukum Islam yang bersifat *qaḍā'ī* melibatkan institusi-institusi tertentu yang mempunyai kekuatan secara hukum untuk melaksanakan dan atau menjamin berlakunya hukum Islam itu

²H. L. A. Hart, *The Concept Of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 91.

³Noel J. Coulson, *A History Of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 149.

di tengah-tengah masyarakat. Hukum Islam yang bersifat *diyānī* tidaklah perlu mengikuti ketentuan di atas. Adapun hukum Islam yang bersifat *qadā'ī* perlu mengikuti ketentuan di atas.

PARADIGMA RELASI AGAMA DAN NEGARA

Relasi agama dan negara senantiasa dinamis dan tidak akan stagnan karena terkait dengan cara berfikir atau paradigma seseorang. Dalam hal ini diskursus relasi hukum Islam dan hukum nasional yang populer dapat dipetakan dalam tiga paradigma dengan berbagai istilah yang beragam namun substansinya sama. Munawir Sjadzali dan Masykuri Abdillah membagi kategorisasi pemikiran itu menjadi tiga; *integrated* (penyatuan antar agama dan negara) *intersectional* (persinggungan antara agama dan negara), dan *sekularistik* (pemisahan antara agama dan Negara).⁴ Sementara M. Din Syamsuddin membaginya dalam tiga paradigma; integralistik, sekularistik dan simbiotik.⁵ Tulisan ini menarasikan paradigma integralistik, sekularistik dan simbiotik sebagai berikut:

a. Paradigma Integralistik:

Paradigma integralistik berpendirian bahwa Islam bukan semata-mata agama dalam pengertian menyangkut hubungan manusia dan

⁴Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran* (Jakarta, UI Press, 1993), 1-3.; begitu pula Masykuri Abdillah, "Hubungan Agama Dan Negara Dalam Konteks Modernisasi Politik Di Era Reformasi", *al-Ahkam*, Vol. XIII No. 2 (2013), 248.

⁵Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", Jurnal *Ulumul Quran*, No. 2, vol. IV, tahun 1992, 4-7. Lihat juga Masykuri Abdillah, *Demokrasi Di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi* (1966-1999), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 57. Dalam klasifikasi ini Masykuri mengkatagorikan kolompok ini dengan aliran konservatif, tradisional, dan fundamentalis.

Tuhan, namun Islam adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar "kedaulatan ilahi". Hal ini didasari adanya paradigma yang meyakini bahwa kedaulatan berasal dan berada di "tangan Tuhan".⁶

Perspektif integralistik melahirkan konsep tentang agama-negara, yang berarti bahwa kehidupan kenegaraan diatur dengan menggunakan hukum dan prinsip keagamaan. Negara diletakkan sebagai lembaga politik sekaligus lembaga agama. Dari sinilah kemudian paradigma ini dikenal juga dengan paham Islam: *din wa dawlah*, penyatuan agama dan negara. Hal ini dipahami bahwa hukum agama sebagai sumber landasan mengatur negara secara tekstual.⁷

Adapun karakteristik yang menonjol dari kelompok ini adalah adanya aksioma ideologis yang dibangun berdasarkan ideologi, bahwa Islam adalah agama yang sempurna, kaffah dan berlaku universal untuk seluruh umat manusia di semua tempat dan waktu. Di dalamnya terdapat pula antara lain sistem ketatanegaraan atau politik, oleh karenanya dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali pada sistem ketatanegaraan Islam, dan tidak perlu atau bahkan jangan meniru sistem ketatanegaraan "barat". Sistem ketatanegaraan atau politik Islam yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan Nabi Muhammad SAW dan oleh empat al-Al-Khulafā' al-Rāshidūn al-Rasyidūn. Tokoh utama dari aliran ini adalah antara

⁶Marzuki Wahid & Rumaidi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 24.

⁷Husein Muhammad, "Islam dan Negara Kebangsaan: Tinjauan Politik", dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Pergulatan Pcsantren dan Demokratisasi* (Yogyakarta, LkiS dan P3M, 2000), 89.

lain Sayyid Quthb, Muḥammad Rashid Riḍa, Hasan al-Bannā, dan Abu al-A'lā al-Mawdufī.⁸

b. Paradigma Sekularistik

Kata sekularistik berasal dari bahasa Inggris (*secular*) yang mengadopsi dari bahasa latin (*sacculum*) yang artinya: temporal, spirit zaman, duniawi, atau berkaitan dengan benda-benda yang tidak dianggap sakralitas, jauh dari muatan keagamaan, atau tidak rohaniah.⁹ Istilah sekuler dalam bahasa Arab ialah *ilmaniyah*, yang bermakna bersifat keduniaan (*worldly*), non agama (*irreligious*), dan non spiritual (*un-spiritual*).¹⁰

Paradigma sekuler mengajukan pemisahan (*disparitas*) agama atas negara dan pemisahan negara atas agama.¹¹ Negara dan agama merupakan dua bentuk yang berbeda dan satu sama lain memiliki garapan bidangnya masing-masing, sehingga keberadaannya harus dipisahkan dan tidak boleh satu sama lain melakukan intervensi. Berdasar pada pemahaman yang dikotomis ini, maka hukum positif yang berlaku adalah hukum yang betul-betul berasal dari kesepakatan manusia melalui kontrak sosial dan tidak ada kaitannya dengan hukum

⁸Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran*, (Jakarta, UI Press, 1993), 1; bandingkan dengan Masykuri Abdillah, *Demokrasi Di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi* (1966-1999), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 57.

⁹Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1996), 980.

¹⁰Menurut pandangan Yūsuf al-Qarḍāwī bahwa *ilmaniyah* atau sekuler merupakan pola pikir seorang muslim yang membuat demarkasi, pemisahan yang jelas antara syariat dengan negara Islam dan terpengaruh westernisasi dalam kehidupannya. Pandangan seperti mengingkari naṣ yang secara historis misalnya, QS. al-Nisa (4) ayat 58, 59, Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fiqh Dawlah*, terj. Katsur Suardi (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1998), 20.

¹¹Marzuki Wahid & Rumaidi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 28.

agama.

Secara khusus, paradigma sekuler berpendirian bahwa Islam tidak ada hubungannya dengan negara karena menurut aliran ini nabi Muhammad tidak pernah memimpin dan mendirikan negara.¹² Kelompok yang paradigma tersebut memberikan rasionalisasi bahwa tidak ada ayat yang secara tegas mewajibkan pembentukan pemerintahan dan negara, sekaligus menekankan bahwa pembentukan pemerintahan tidaklah masuk dalam tugas yang diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad. Beliau hanya Rasul yang membawa risalah agama saja, tidak termasuk perintah membentuk negara.

Pada masa awal modern sekularisme disebarkan di dunia Timur Tengah dan juga Asia. Sementara di era digital informasi aliran apapun tidak terkecuali sekularisme dapat berkembang di berbagai tempat tanpa dibatasi ruang dan waktu. Tokoh paradigma sekularistik menyebarkan ideologinya melalui pemikiran banyak tokoh muslim ternama seperti: Ahmad Luthfi al-Sayyid, Ismail Madzhar, Qosim Amin, Thoha Husen, Abdul Aziz Fahmi, Michael Aflak, Anthon Sya'adad, Soekarno, Jawaharlal Nehru, Mustafa Kemal Ataturk, Jamal Abdul Nasser, Anwar Saddam, Ali Abd al-Raziq.¹³

Perkembangan paham sekularistik terbagi dalam dua aliran: pertama, sekularisme moderat: menganggap agama sebagai urusan pribadi sehingga tidak mencampuri urusan publik seperti hukum dan negara. Kedua, sekularisme radikal yang memusuhi agama dengan

¹²Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran*, (Jakarta, UI Press, 1993), 1.

¹³Achmad Yasin, "Pemetaan Pemikiran Islamic State, Khilafah Dan Nation State Perspektif Fiqh Al-Siyasi, Al-Daulah": *Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam* Volume 2, Nomor 2, Oktober 2012, 170.

pandangannya sebagai penghambat kemajuan. Sehingga aliran sekularisme radikal senada dengan aliran komunisme.¹⁴ Secara substansi paradigma sekularistik berkeyakinan bahwa setiap sesuatu memiliki karakteristik tertentu yang berbeda satu sama lain. Karakteristik itulah yang selanjutnya berideologi bahwa setiap sesuatu tidak terkecuali relasi agama dan negara tidak perlu disatukan.

c. Paradigma Simbiotik

Aliran simbiotik merupakan kolaborasi dari dua integralistik dan sekularistik. Karakter Paradigmanya bercirikan bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.¹⁵ Munculnya paradigma simbiotik atau modernisme karena didorong kesadaran akan kemunduran umat Islam yang disebabkan telah meninggalkan sumber ajaran al-Qur'an secara substansi. Oleh sebab itu, kalangan simbiotik seringkali menyerukan umat Islam untuk “kembali kepada al-Qur'an dan sunnah secara murni”.¹⁶ Sebagai reaksi terhadap “barat”, wajar apabila kalangan modernisme mengagendakan sebuah ide melalui

¹⁴Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Pers, 1996), 37.

¹⁵Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran*, (Jakarta, UI Press, 1993), 2. Bandingkan dengan Masykuri Abdillah, “Hubungan Agama Dan Negara Dalam Konteks Modernisasi Politik Di Era Reformasi”, *al-Ahkam*, Vol. XIII No. 2 (2013), 250. Masykuri menyebut aliran dengan istilah *interseksional* atau hubungan persinggungan antara agama dan negara, yang berarti tidak sepenuhnya terintegrasi dan tidak pula sepenuhnya terpisah. Lain halnya dengan Arsykal Salim, *Partai Islam dan Relasi Agama-Negara* (Jakarta: Puslit, IAIN Jakarta, 1999), 4. Dalam klasifikasi ini Arsykal menyebut dengan istilah mutualistik, hubungan agama dan negara yang saling menguntungkan. Sekalipun agama tidak dijadikan sebagai ideologi dan sumber hukum, namun eksistensi agama dapat berkembang dengan bantuan negara.

¹⁶Moslem Abdurrahman, *Islam Transformatif*, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 28.

“ideologisasi Islam” bahwa Islam adalah agama yang *kaffah* (sempurna).

Dalam konteks paradigma simbiotik ini adanya kekuasaan yang mengatur kehidupan manusia merupakan kewajiban agama yang paling besar, karena tanpa kekuasaan negara, maka agama tidak bisa berdiri tegak. Pendapat tersebut melegitimasi bahwa antara negara dan agama merupakan dua entitas yang berbeda, tetapi saling membutuhkan. Oleh karenanya, konstitusi yang berlaku dalam paradigma ini tidak saja berasal dari adanya *social contract*, tetapi bisa saja diwarnai oleh hukum agama (*syariat*). Singkatnya, hukum Islam memiliki peran sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik.¹⁷

Di dalam Islam tidak terdapat satu sistem pemerintahan yang baku. Umat Islam bebas memilih sistem pemerintahan asalkan menjamin persamaan warga negaranya. Dan pengelolaan negara diselenggarakan atas musyawarah dengan berpegang pada tata nilai moral dan etika yang diajarkan Islam bagi peradaban manusia.¹⁸ Tokoh yang terkemuka dalam paradigma ini yaitu M. Husein Haikal, Mohammad Abduh, Fazlur Rahman, M. Natsir, Abdurrahman Wahid, Nurcholis Madjid.

Tiga paradigma di atas senantiasa dinamis mengisi cakrawala diskusi dalam relasi agama dan negara. Secara substansi setiap negara memiliki potensi yang berimbang dalam mengimplementasi

¹⁷Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”, dalam Abu Zahra (ed.), *Politik demi Tuhan, Nasionalisme Religius di Indonesia* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1999), 45.

¹⁸Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran* (Jakarta, UI Press, 1993), 188.

paradigmanya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Namun politik hukumlah yang dapat menentukan dominan atau tidaknya paradigm dalam kehidupan bernegara. Oleh karena itu setiap paradigma yang diakui kebenarannya perlu untuk disebarakan secara intensif baik dalam pendidikan keluarga, sekolah dan politik hukum. Hal ini agar cita-cita besar yang diyakini kebenarannya dapat diimplementasikan dengan baik.

PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM DALAM DUNIA MODERN

Perkembangan hukum Islam dalam dunia modern dalam bentuk pengkodifikasian hukum Islam menjadi perundang-undangan negara. Pengkodifisian ini bertujuan agar hukum Islam menjadi lebih fungsional dalam kehidupan umat Islam. Hal ini dilatarbelakangi oleh kehadiran penjajah di sebagian dunia Islam yang tentu saja memberikan pengaruh secara sosial, politik, budaya dan ekonomi serta tidak ketinggalan lagi yang terkena imbas dari kehadiran penjajah itu adalah dalam bidang hukum.¹⁹ Penetrasi penjajah barat tersebut ke wilayah-wilayah Islam mengakibatkan berkurangnya eksistensi hukum Islam di kalangan para pemeluknya. Dalam pada itu penjajah juga memperkenalkan hukum mereka sendiri yang bercorak sekular melalui kekuasaan mereka serta melalui pendidikan modern bagi anak-anak muslim. Sejak saat itu sekulerisasi di sebagian besar negara muslim merupakan proses yang berjalan terus-menerus bahkan

¹⁹Noel J. Coulson, *A History Of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 149.

sampai negara itu telah menjadi merdeka.²⁰

Pasca kolonialisme di beberapa negara yang berpenduduk mayoritas muslim itu akhirnya bermunculan *nation-state* (negara-bangsa). *Nation-state* adalah suatu bentuk pemerintahan yang mengacu pada sistem politik modern. Di negara-negara tersebut seringkali terjadi ketegangan, jika bukan permusuhan, antara Islam di satu pihak dan negara di pihak lain. Pada satu sisi mereka beragama Islam dan karenanya pula mereka harus menjalankan syari'at Islam. Sementara itu pada sisi lain, negara yang muncul bukanlah negara dalam bentuk negara Islam (sistem kekhalifahan) tetapi negara modern *nation-state*. Kehadiran negara dalam bentuk *nation-state* itu menciptakan masalah baru bagi umat Islam dalam mengintegrasikan cita-cita Islam dengan *nation-state*. Memang terdapat beberapa negara yang secara formal mampu mengintegrasikan cita-cita Islam dan konsep *nation-state* itu, seperti Saudi Arabia, Iran, dan Pakistan, tetapi usaha-usaha ini belum mencapai bentuk ideal sebagaimana yang dijalankan oleh Islam. Ini menunjukkan bahwa pencarian konsep yang menggabungkan cita-cita Islam dengan *nation-state* adalah proses yang tidak berakhir.²¹

Salah satu kesulitan yang dihadapi oleh sebagian umat Islam dalam *nation-state* itu adalah menerapkan hukum Islam dalam kerangka hukum nasional. Masalah ini terjadi karena terminologi

²⁰Masykuri Abdillah, "Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional", *Jurnal Pemikiran Hukum Islam kontekstual*, I.1, (Desember 2000), 51.

²¹Masykuri Abdillah, *Demokrasi Data Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi* (1966-1999) (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 225

syari'ah yang seringkali banyak disalahpahami oleh umat Islam sendiri dan umat di luar Islam. Apakah yang dikehendaki dengan syariat Islam itu adalah Syariat secara keseluruhannya ataukah hanya aspek hukumnya saja. Selain karena kesalahan dalam memahami syariat, sebagian besar umat Islam dan umat di luar Islam masih didominasi dengan suatu pemikiran bahwa pelaksanaan hukum Islam mensyaratkan negara Islam. Atas dasar ini pula gerakan revivalis Islam di sebagian negara muslim berjuang keras untuk merebut kekuasaan dengan tujuan mendirikan negara Islam. Padahal istilah negara Islam itu sendiri baru muncul belakangan ketika negara-negara dengan mayoritas muslim dihadapkan pada sistem kenegaraan modern. Hal yang sama juga dialami oleh umat Islam di Indonesia. Perdebatan yang cukup intens dalam sidang BPUPKI mengenai dasar negara antara kelompok nasionalis-sekuler dengan nasionalis-Islam menunjukkan kecenderungan ini.²²

Dalam dekade ini relasi agama dan negara di Inonesia semakin dinamis. Nation state adalah bagian dari produk ijtihad masa kini. Menerima system pemerintahan yang berbeda-beda di berbagai negara saat ini adalah sebuah kenyataan hukum. Kaidah mengatakan, hukum berubah sesuai bersama *illatnya* (ratio logis). Maka hukum berubah bila *illatnya* berubah, sesuai perubahan zaman dan tempat yang membawa kepada kemaslahatan. Ketika ada kemaslahatan di sana pula ada hukum Allah.²³

Dalam konteks Indonesia tiga organisasi Islam seperti

²²Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia: Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka, 2008), 233-4.

²³Nadirsyah Hosen, *Islam Yes, Khilafah No jilid 2 Dinasti Abbasiyah, Tragedi dan Munculnya Khawarij Zaman Now* (Yogyakarta: Suka Press, 2018), vii.

Muhammadiyah, Nahdltul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) menegaskan bahwa Pancasila dan NKRI adalah bentuk final dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.²⁴ Sikap ormas tersebut juga tegas terhadap adanya wacana yang berupaya mengganti ideologi Pancasila sebagai *kalimatun sawa'* (kesepakatan bersama para pendiri bangsa dan negara) yaitu; mendirikan khilafah berarti hendak mengganti ideologi pancasila denan khilafah. Berdiskusi tentang ideologi apapun merupakan peningkatan cakrawala khazanah keilmuan. Namun mendoktrinkan ideologi bangsa yang diyakini sebagai kebenaran termasuk Pancasila akan memberikan manfaat dan maslahat.

Syari'ah bukan saja terbatas pada lingkup akidah dan moralitas, tetapi juga mencakup hukum. Hukum yang dikandung oleh Syari'ah itu bukan saja hukum dalam pengertian agama,²⁵ tetapi juga hukum dalam pengertian "law" yaitu hukum yang dijalankan oleh kekuasaan negara. Di sinilah letak perbedaan agama Islam dengan agama-agama yang lain. Agama-agama lain hanya mempunyai *aqidah* (keimanan) dan ajaran moral, tidak mempunyai hukum. Lebih lanjut hubungan agama dan negara menurut Din Syamsuddin bahwa negara adalah sebagai lembaga politik yang merupakan manifestasi dari kebersamaan dan keberserikatan sekelompok manusia untuk mewujudkan kebaikan dan kebersamaan. Sebagai faktor instrumental dalam mewujudkan kesejahteraan bersama tersebut, negara

²⁴Nadirsyah Hosen, *Islam Yes, Khilafah No jilid 2 Dinasti Abbasiyah, Tragedi dan Munculnya Khawarij Zaman Now* (Yogyakarta: Suka Press, 2018), 325.

²⁵Hukum dalam pengertian agama adalah *khitab Syari'* yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, baik dalam bentuk tuntutan, pilihan, maupun peletaknya. Abd al Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul Fiqh* (Kairo: Maktabah ad Da'wah al Islamiyyah, 1968), 100.

memerlukan pemberlakuan hukum.²⁶

Keterkaitan pelaksanaan hukum Islam dengan kekuasaan politik menimbulkan suatu pertanyaan besar yaitu apakah semua hukum Islam itu dalam pelaksanaannya memerlukan keterlibatan negara (kekuasaan politik). Sebab sebagaimana diketahui bahwa cakupan hukum Islam sangat luas, sejak dari ketukan hati dalam dada seorang muslim sampai pada hubungan internasional diatur sedemikian rupa dalam hukum Islam. Keluasan hukum Islam seperti itu perlu klasifikasikan, mana-mana saja dari hukum Islam yang luas itu yang harus dilaksanakan dengan melibatkan negara dan karenanya ia perlu dikodifikasikan dalam perundang-undangan negara dan mana-mana pula dari hukum Islam yang luas itu yang tidak perlu dikodifikasikan dan karenanya pelaksanaannya diserahkan sepenuhnya pada kesadaran beragama masyarakat Islam sendiri. Artinya mana saja dari hukum Islam itu yang harus dijalankan secara *diyānī* (berdasarkan kesadaran beragama seseorang) saja dan mana saja yang harus ditetapkan secara *qaḍā'ī*. Salah satu dasar pijakan yang dapat dipergunakan untuk pemilahan hukum Islam yang luas itu adalah dengan menggunakan teori *diyānī* dan *qaḍā'ī* ini.

Dengan mengacu kepada teori ini, akan dapat dibedakan mana saja dari syariat Islam itu yang mesti dilaksanakan dengan kekuasaan negara dan mana-mana pula yang tidak perlu. Karena itu yang mungkin bisa masuk dalam program legislasi negara adalah hukum Islam yang berdimensi *qaḍā'ī* sementara hukum-hukum Islam yang berdimensi *diyānī* diserahkan sepenuhnya kepada kesadaran

²⁶ Din Syamsuddin, *Etika Dalam membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos 2000), 57.

beragama masyarakat secara individual, tidak perlu dikodifikasikan atau diformalkan.

Pembedaan semacam ini sangat terkait pula dengan pendekatan mana yang lebih sesuai dalam penerapan hukum Islam itu yang mana hukum Islam yang luas itu yang harus dilaksanakan dengan pendekatan struktural dan mana pula yang harus dengan pendekatan kultural. Hukum Islam yang bersifat *diyānī* dapat dilaksanakan dengan pendekatan kultural sementara hukum Islam yang bersifat *qaḍā'ī* dilaksanakan dengan pendekatan struktural.

Selain itu melalui teori ini problem hubungan hukum dan moral dalam hukum Islam²⁷ terdapat titik temu. Hukum Islam yang bersifat *diyānī* berada ada kawasan moral, sementara hukum Islam yang bersifat *qaḍā'ī* berada pada kawasan hukum. Oleh sebab itu, hukum Islam yang bersifat *qoḍā'ī*lah yang mungkin meningkat menjadi norma hukum yang selanjutnya diatur dalam bentuk peraturan perundang-undangan negara. Sedangkan hukum Islam yang bersifat *diyānī* tetap menjadi norma agama, tidak perlu diatur oleh hukum negara.

Pembagian hukum Islam menjadi bersifat *diyānī* dan *qaḍā'ī* ini berbeda tujuannya dengan pembagian hukum Islam menjadi ibadah dan muamalat. Pembagian hukum Islam pertama bertujuan pada persoalan melegislasikan hukum Islam menjadi peraturan perundang-undangan negara. Sementara pembagian hukum Islam kedua bertujuan pada persoalan pengembangan hukum Islam melalui pranata ijtihad. Hukum Islam dalam kelompok Ibadah bukanlah menjadi

²⁷Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago press, 1969), 79.

lapangan ijtihad sementara hukum Islam kelompok mu'amalah menjadi lapangan ijtihad.²⁸ Pembagian hukum Islam menjadi *diyānī* dan *qaḍā'ī* maka upaya untuk memberikan landasan normatif bagi penerapan syari'at Islam dalam konteks dunia modern.

Konsep *Diyānī* dan *Qaḍā'ī*

Kata *diyānī* berasal dari kata *ad-din*, sedangkan *qaḍā'ī* berasal dari kata *al-qaḍa'*. Dan seperti yang telah dikemukakan bahwa kala *ad-din* diartikan dengan ketundukan dan ketaatan.²⁹ pengertian *ad-din* dengan makna ketundukan dan ketaatan dapat dirujuk dalam beberapa firman Allah berikut.

وَأَذِعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

Dan sembahlah dengan mengikhhlaskan ketaatan kepada-Nya.³⁰

Secara filosofis *Ad-din* dengan makna kepatuhan dan ketaatan merupakan sesuatu yang bersifat abstrak. Ia mengacu pada sikap batin seseorang. Dan ia juga bersifat individualistik. Artinya ketaatan yang merupakan sesuatu yang khas dalam diri manusia dapat berbeda setiap orang. Atas dasar ini, maka tingkat kepatuhan seseorang dalam masyarakat dapat berbeda-beda pula karenanya dalam masyarakat dapat ditemukan orang yang taat pada norma masyarakat dan ada pula yang tidak taat. Ketaatan dan ketidaktaatan seseorang selama menyangkut masalah pribadi sebenarnya tidaklah menjadi masalah dan karenanya tidak perlu diatur oleh hukum.

²⁸Abd al Wahhab Abd as Salām Tawīlah, *Asar al Lughah fi Ikhtilāf al Mujtahidīn* (Tpk: Dār as Salāmmethod, tt), 42

²⁹Majma' al Lughah al 'Arobiyyah, *al Mu'jam al Wasīt* (Teheran: al Maktabah al 'Ilmiyyah, tt), 307.

³⁰QS. Al A'rof ayat 29.

Qadā'ī berasal dari kata *qada'* yang berarti hukum (keputusan), pemisahan, pelaksanaan, dan perbuatan hakim. Orang yang melaksanakannya disebut *qādi*. Qadi mempunyai arti pemutus bagi perkara-perkara yang memerlukan keputusan hukum. Orang yang memutuskan di antara manusia dengan hukum syara', orang yang ditunjuk oleh negara untuk menyelesaikan pertikaian-pertikaian dan tuntutan-tuntutan serta memunculkan hukum-hukum yang dilihatnya sesuai dengan undang-undang (*qanun*).³¹

Dalam al-Qur' an kata al-qada' dipergunakan untuk bermacam arti. Ia dapat bermakna pemutusan perkara baik secara perkataan maupun secara perbuatan. Al-Qada' yang berarti memutuskan dengan perkataan seperti yang terdapat dalam firman Allah berikut.

وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ

Dan Allah menghukum dengan keadilan. Dan sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah tiada dapat menghukum dengan sesuatu apapun³².

Dalam kamus *A Dictionary of Modern Written Arabic* kata *Qadā'ī* diberi makna bermacam-macam yaitu *judicial* (bersifat yuridis), *judicatory*, legal (hukum), *forensic* (yang berhubungan dengan peradilan dan kehakiman), *judiciary* (pengadilan, kehakiman), *pertaining to courts of justice* (menyinggung lembaga peradilan), *liquidator* (Guru penyelesaian), *sequestrator* (penyita).³³

Selain dengan menggali makna secara kebahasaan, untuk merumuskan pengertian beserta ciri-ciri hukum *diyānī* dan *Qadā'ī* ini.

³¹Majma' al Lughah al 'Arobiyyah, *al Mu'jam al Wasīt* (Teheran: al Maktabah al Ilmiyyah, tt), 749.

³²QS. Al Gaffir ayat 20.

³³Hans Wehar, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980), hal. 772.

Maka berikut ini dikemukakan pula pernyataan pernyataan Ziya Gokalp, Mustafa Ahmad az Zarqa, dan Rifyal Ka'bah.

1. Pernyataan Zia Gokalp

"...Islam, from the beginning, had differentiated matters of piety (diyanet/Arabic diyanah) from the affairs of jurisprudence (kaza/Arabic qada') Piety and matter of jurisprudence are so different from each other that in several cases the same thing may be impermissible from the point of view of piety yet possible from a judicial point of view. For example, taking interest is not permissible from the point of view of piety, whereas it permissible through dawr-i shar'i (the method of paying interest by a fictitious transfer) ..."³⁴

" ... Islam, sejak awal, telah membedakan masalah-masalah yang bersifat keagamaan dari urusan-urusan yurisprudensi ... Masalah keagamaan dan masalah yurisprudensi (hukum) berbeda antara satu dengan yang lain yang dalam beberapa kasus hal yang sama tidak dibolehkan dari sudut pandang keagamaan tetapi boleh dari sudut pandang hukum. Sebagai contoh, mengambil bunga adalah tidak dibolehkan dari sudut pandang keagamaan, namun ia boleh melalui *dawr shar'i* (metode pembayaran bunga dengan suatu cara transfer yang dibuat-buat).

2. Pernyataan Muṣṭafā Aḥmad Az-Zarqa'

وعن هذا كانت أحكام المعاملات في الفقه الإسلامي ذات اعتبارين: اعتبار قضائي و اعتبار ديانى. فالقضاء يحاكم العمل أو الحق بحسب الظاهر، أما الديانة فإنما تحكم بحسب الحقيقة و الواقع. فالأمر أو العمل الواحد قد يختلف حكمه في القضاء عنه في الديانة. فمن طلق زوجته خطأ بأن جرى على لسانه لفظ الطلاق غير قاصد إليه، بل في لفظ آخر تعتبر فيه طلاق واقعا قضاء، أى يقضى القاضى بوقعه عملا بالظاهر، و لكنه لا يقع ديانة، فيفتيه المفتى بجواز بقائه مع امرأته فتوى معلقة على ذمته في زعم الخطأ.³⁵

"Tentang hal ini adalah hukum-hukum mu'amalat dalam fikih Islam itu mempunyai dua pertimbangan; pertimbangan *qaḍā'ī* dan pertimbangan *diyānī*. *Qada'* menghukum perbuatan atau kebenaran berdasarkan lahiriah, adapun *diyānī* hanya menghukumi berdasarkan hakikat dan kenyataan yang sebenarnya. Dalam satu perkara atau perbuatan terkadang

³⁴Zia Gokalp, *Turkish*, 200.

³⁵Muṣṭafā Aḥmad az Zarqa', *al Madkhal*, 58.

berbeda hukumnya dalam *qaḍā'ī* dan *diyānī*. Seseorang yang mentalaq istri secara tidak sengaja dengan (misalkan) mengucapkan lafaz talaq dengan tanpa maksud mentalaq, tetapi di sisi lain ucapannya dianggap talaq secara realitas, yang berarti seorang hakim memutuskan jatuhnya talaq berdasarkan data *zāhir*. Akan tetapi, secara *diyānī* tidak jatuh talaq. Sehingga mufti dapat memberikan fatwa hubungan suami isteri tersebut masih sah. Fatwa tersebut berdasarkan ucapan suami yang tidak disengaja.”

3. Pernyataan Rifyal Ka'bah

"Dalam hal ini, hukum Islam ada yang bersifat *diyānī* semata dan ada pula yang bersifat *diyānī* dan *qaḍā'ī* dalam waktu yang bersamaan. Disebut *diyānī* karena ia sangat mengandalkan ketaatan individu sebagai subyek hukum Disebut *qaḍā'ī* karena ia berhubungan dengan permasalahan yuridis Hukum Islam yang bersifat *qaḍā'ī* tidak lagi terbatas pada keputusan seseorang, tetapi telah menyentuh kepentingan orang lain dan karena itu harus dilaksanakan oleh masyarakat melalui kekuasaan negara

Memahami hukum secara *diyānī*, siapapun tidak dapat memastikan apakah seseorang betul-betul bersalah terhadap sebuah perbuatan yang dituduhkan kepadanya atau tidak bersalah. Karena itu, keputusan pengadilan hanya dapat menghukum fisik seseorang, tetapi tidak dapat menghukum nuraninya yang barangkali tidak bersalah secara keagamaan. Hakim memutuskan perkara berdasarkan fakta lahiriah yang ditemukannya (misalnya bukti, kesaksian dan lain-lain) dan ia tidak berhak memutuskan kenyataan batin yang hanya diketahui oleh Allah ...”³⁶

4. Pernyataan Wahbah al-Zuhaily

أن الأحكام الديانية تبني على النوايا والوقائع والحقيقة وأما الأحكام القضائية فتبني على ظاهر الأمر ولا ينظر فيها النوايا والواقع الأمر وحقيقته.³⁷

“Sesungguhnya hukum *diyānī* bertumpu pada niat dan hakekat kebenaran yang sesungguhnya. Sementara hukum *qaḍā'ī* bertitik tolak atas fakta kejadian sesuatu dan tidak melihat pada aspek

³⁶Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), 60-62.

³⁷Wahbah Zuhaily, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, V.1 (Bairut: Dār al-Fikr: 2004), 147.

hakekat sesuatu.”

Dari pernyataan-pernyataan tersebut dapat dirumuskan pengertian hukum *diyānī* dan *qadā'ī*, yaitu hukum yang dilaksanakan tidak hanya semata-mata berdasarkan alas ketaatan seseorang kepada Tuhan saja, tetapi juga dilaksanakan berdasarkan atas aturan hukum tertentu yang dibuat oleh negara. Jadi yang mengharuskan seseorang untuk melaksanakan hukum itu adalah karena ketundukannya kepada Tuhan dan adanya paksaan dan negara.

IMPLEMENTASI *DIYANI* DAN *QADAI*

Dalam dunia profesi, hukum yang bersifat *diyānī* ditangani oleh mufti dan hukum yang bersifat *qadā'ī* ditangani oleh *qādi*. Mufti tidak bisa memaksakan suatu keputusan hukum, sementara *qādi* dapat memaksakan suatu keputusan hukum. Selain itu keputusan hukum dalam kasus yang sama bisa berbeda antara *mufti* dan *qādi*. Ini dapat dilihat pada beberapa contoh kasus berikut ini ;

1. Dalam hukum perkawinan, misalnya, seorang suami secara tidak sengaja mengucapkan kata cerai (*talaq*) kepada isterinya. Hakim dapat memutuskan cerai kepada suami yang mengucapkan kata cerai secara tidak sengaja itu. Namun diputuskan tidak jatuh cerai dalam keputusan yang diputuskan oleh seorang mufti.
2. Dalam soal hutang-piutang, seorang pemberi hutang telah melepaskan hutangnya secara diam-diam tanpa pemberitahuan kepada orang yang berhutang. Hakim dalam hal ini tetap memutuskan tetap berhutang kepada orang yang berhutang. Sementara mufti memutuskan telah hapusnya hutang dari orang

yang berhutang tersebut.

Dalam dua kasus di atas terlihat bahwa hakim memutuskan tetap cerai dan tetap berhutang berdasarkan data lahir yang ia miliki. Sementara mufti menetapkan kebalikannya berdasarkan kenyataan pribadi yang bersifat *diyānī* yang ia cermati dari kasus yang dikemukakan. Kasus yang sama dengan hasil keputusan yang berbeda adalah akibat dari perbedaan sifat keputusan. Keputusan hakim mengikat secara yuridis dan keputusan mufti mengikat secara keagamaan.

Dimensi *diyānī* ini merupakan sesuatu yang inheren dalam hukum Islam. Setiap hukum Islam yang berdimensi *qaḍā'ī* mesti ia bersifat *diyānī*, tetapi tidak mesti hukum Islam yang bersifat *diyānī* harus *qaḍā'ī*. Contoh hukum Islam yang bersifat *diyānī* tetapi tidak *qaḍā'ī* adalah ibadah shalat murni. Ibadah shalat hanyalah bersifat *diyānī* tidak bersifat *qaḍā'ī*. Artinya orang yang shalat tidak perlu dipaksa oleh negara tetapi cukup berdasarkan atas ketundukan seseorang kepada Tuhannya. Hal ini karena ibadah shalat merupakan ibadah yang tidak ada sangkut pautnya dengan kepentingan orang lain. Maksudnya ketika ia tidak dilaksanakan, maka tidak ada kepentingan orang lain yang terganggu atau dirugikan. Yang justru mendapat kerugian sebagai akibat tidak mendirikan shalat itu adalah orang yang bersangkutan sendiri. Oleh sebab itu orang yang tidak melaksanakan shalat tidak bisa dihukum oleh aparat hukum. Hukuman orang yang tidak shalat disebabkan sepenuhnya kepada Allah SWT. Kendati demikian, ibadah shalat ini bisa berubah menjadi bersifat *qaḍā'ī* apabila shalat yang dilaksanakan mengganggu atau merugikan

kepentingan orang lain, seperti jika salat itu dilaksanakan di jalan umum yang bisa mengganggu lalu lintas. Orang yang salat di jalan umum yang mengganggu ketertiban lalu lintas dapat dikenakan hukuman.

Kategori *diyānī* dan *qaḍā'ī* ini bersifat dinamis, tidak statis, dalam pengertian bahwa bisa saja suatu perbuatan keagamaan yang tadinya dipandang *diyānī* kemudian berubah menjadi *qaḍā'ī* berdasarkan perkembangan zaman yang terus berubah dari waktu ke waktu, Contohnya seperti pesantren kilat atau pesantren Ramadhan. Pada saat ini, pesantren kilat ini masih dipandang sebagai yang bersifat *diyānī*, karena dalam pelaksanaannya banyak bergantung kepada kebijakan individu tertentu. Bila gejala ini terus berkembang sehingga kemudian melibatkan kepentingan lebih banyak orang seperti tenaga pengajar, pegawai, gaji, alokasi waktu dan tempat, apalagi bila telah menjadi kurikulum sekolah maka ia akan berubah menjadi bersifat *qaḍā'ī* sehingga memerlukan aturan dan undang-undang yang jelas dalam rangka untuk melindungi hak-hak individu.³⁸ Perubahan ketentuan *diyānī* menjadi *qaḍā'ī* ini karena pada kenyataannya norma agama dan norma susila seringkali tidak bisa mencegah orang untuk melanggar kepentingan orang lain atau perbuatan jahat lainnya norma agama sebagai norma dasar diikuti dengan norma susila dan terakhir norma hukum. Hubungan norma agama sebagai norma dasar dengan norma susila dan norma hukum seperti sarang laba-laba. Karena itu selagi orang masih mentaati agama, maka norma yang lainnya tidak diperlukan. Norma hukum

³⁸Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), 62

baru diperlukan manakala norma agama dan norma susila tidak dapat lagi mencegah orang berbuat jahat atau melanggar kepentingan orang lain.

KESIMPULAN

Indonesia sebagai pemeluk muslim terbesar di dunia mempunyai potensi besar di dalam percontohan relasi agama dan negara. Pancasila sebagai ideologi dan *kalimatun sawa'* bangsa dan negara Indonesia memiliki kesamaan dengan piagam madinah sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. Pancasila sebagai hasil kesepakatan para pendiri bangsa mempunyai landasan filosofis, historis dan sosiologis yang kuat di dalam menjadikan bangsa-bangsa yang sebelumnya bercerai berai kemudian menyatu dalam satu negara. Oleh karena itu makna menjaga kesepakatan bersama mendapat posisi yang terhormat baik hubungan vertikal maupun horisontal.

Relasi agama dan negara dengan menggunakan pisau analisis *diyānī* dan *qaḍā'ī* dapat memudahkan mengkategorikan jenis hukum yang berasal dari agama yang dapat dijadikan hukum nasional. Proses menjadikan hukum Islam menjadi hukum nasional juga dikenal dengan teori positifisasi hukum Islam. Hanya saja *diyānī* dan *qaḍā'ī* dapat dijadikan sebagai parameter dalam menilai jenis hukum agama yang dapat dipositifisasi menjadi hukum nasional, atau bahkan menilai hukum Islam yang melebihi kewenangannya dalam hukum nasional.

Terdapat tiga indikator pokok untuk membedakan apakah

suatu perbuatan itu dikatakan sebagai hukum *diyānī* dan *qaḍā'ī*: pertama, pelaksanaan hukum Islam itu berkorelasi dengan orang lain. Kedua, indikator pokok ini menghasilkan indikator berikutnya yaitu ajaran agama tersebut ditetapkan menjadi norma hukum dalam pengertian diatur dalam perundang-undangan negara. Pengaturan ini dimaksudkan agar hubungan kepentingan itu dapat berjalan sebagaimana mestinya. Ketiga, diperlukan lembaga peradilan agar perundang-undangan ini dapat berjalan efektif. Jadi setidaknya tiga hal inilah yang menjadi indikator hukum *diyānī* dan *qaḍā'ī* itu.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi Data Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi* (1966-1999). Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- . “Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional.” *Jurnal Pemikiran Hukum Islam kontekstual*. I.1. Desember 2000.
- . “Hubungan Agama Dan Negara Dalam Konteks Modernisasi Politik Di Era Reformasi”, *al-Ahkam*, Vol. XIII No. 2 (2013).
- al ‘Arobiyyah, Majma’ al Lughah. *al Mu’jam al Wasīt*. Teheran: al Maktabah al ‘Ilmiyyah, tt.
- al Zarqa, Mustafa Ahmad. *al Madkhal al Fiqh al ‘Ām*. Beirut: Dār al Fikr, 1967.
- al-Qarḍāwī, Yūsuf *Fiqh Dawlah*. terj. Katsur Suardi. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1998.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka, 1996.
- Boland, B.J. *The Struggle Of Islam In Modern Indonesia*. The Haque: Martnus Nijoff, 1982.
- Coulson, Noel J. *A History Of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- . *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: The University of Chicago press, 1969.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative Analysis Quantitative Approaches*. London: Sage Publication, 1994.
- Gokalp, Zia. diterjemahkan oleh Niyaze Berkesh, *Turkish Nasionalisme and Western Civilization*. New York: Columbia University Press, 1959.
- Hart, H. L. A. *The Concept Of Law*. Oxfort: Oxfort University Press, 1994.
- Hosen, Nadirsyah. *Islam Yes, Khilafah No Jilid 2 Dinasti Abbasiyah, Tragedi dan Munculnya Khawarij Zaman Now*. Yogyakarta: Ska Press, 2018), vii.

- Jurdi, Syarifuddin. *Pemikiran Politik Islam Indonesia: Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka, 2008.
- Ka'bah, Rifyal. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Universitas Yarsi, 1999.
- Khallaf, Abd al Wahhāb. *'Ilmu 'Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah ad Da'wah al Islamiyyah, 1968.
- Khallaf, Abd al Wahhab. *Ilmu Usul Fiqh*. Kairo: Maktabah ad Da'wah al Islamiyyah, 1968.
- Muhammad, Husein. "Islam dan Negara Kebangsaan: Tinjauan Politik", dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi*. Yogyakarta, LkiS dan P3M, 2000.
- Salim, Arsykal. *Partai Islam dan Relasi Agama-Negara*. Jakarta: Puslit, IAIN Jakarta, 1999. Abdurrahman, Moslem. *Islam Transformatif*. cet. ke-2. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Sjadzali, Munawir. *Islam Dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran*. Jakarta, UI Press, 1993.
- Syamsuddin, Din "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", *Jurnal Ulumul Quran*, No. 2, vol. IV, tahun 1992.
- Syamsuddin, Din. "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam Abu Zahra (ed.). *Politik demi Tuhan, Nasionalisme Religius di Indonesia*. Bandung, Pustaka Hidayah, 1999.
- . *Etika Dalam membangun Masyarakat Madani*. Jakarta: Logos 2000.
- "Hubungan Agama Dan Negara Dalam Konteks Modernisasi Politik Di Era Reformasi", *al-Ahkam*, Vol. XIII No. 2 (2013).
- Tawīlah, Abd al Wahhab Abd as Salām. *Asar al Lughah fi Ikhtilāf al Mujtahidīn*. Tpk: Dār as Salāmmethod, tt.
- Thaba, Abdul Azis. *Islam dan Negara dalm Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Pers, 1996.
- Wahid, Marzuki & Rumaidi. *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Wehar, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980.

Yasin, Achmad. "Pemetaan Pemikiran Islamic State, Khilafah Dan Nation State Perspektif Fiqh Al-Siyasi, Al-Daulah". *Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam* Volume 2, Nomor 2, Oktober 2012..