



**MOHAMMED ABID JĀBIRĪ,  
REFORMASI HUKUM ISLAM DAN  
PEMBARUAN PENGETAHUAN**

**M.N. Kholis Al Amin**  
FAI Universitas Cokroaminoto  
kholisnujib@gmail.com

\*Penulis koresponden

Diajukan: 15-02-2020	Diterima: 19-02-2020	Diterbitkan: 24-02-2020
----------------------	----------------------	-------------------------

**Abstract:** Religious reform and renewal of knowledge are common to the lives of religious and state people. The relationship between the two in the modern era is a matter of concern in the world of politics, so that the study of Islamic politics has developed quite significantly, which includes the study of the relationship between Islam and the State, as well as the impact of that relationship which leads to democracy and its concepts, human rights, and the movement of the ulama (Muslim scholars) towards religious reform. Therefore, one of the Muslim leaders, namely Mohammed Abid Jābirī who is one of the phenomenal figures of revolutionary Islamic thinkers with his theses on various real advances in human life, both in his studies of: the social environment or the development of sacred texts Muslims, which in this case is specifically in the study of the relationship between Religion and the State, Democracy, Khilafah Theory, and Religious Reform through renewal of knowledge. That is what later became the main and interesting discussion to be examined through the relationship approach between Religion law and the State through the framework of a fundamental, secular and substantive school of thought.

**Keywords:** Islamic Law Reform, Renewal of Knowledge, Mohammed Abid Jābirī

**Abstrak:** Reformasi agama dan pembaruan pengetahuan merupakan hal yang maklum terjadi pada kehidupan masyarakat yang beragama dan bernegara. Hubungan keduanya di era modern merupakan hal yang menjadi *concern* dalam dunia politik, sehingga kajian politik Islam pun berkembang cukup signifikan, yang mencakup pada kajian terhadap hubungan antara Islam dan Negara, juga dampak dari hubungan tersebut yang mengarah pada demokrasi beserta konsep-konsepnya, HAM, serta gerakan para ulama (cendekiawan Muslim) terhadap reformasi agama. Oleh karena itu, salah satu tokoh Muslim, yakni Mohammed Abid Jābirī yang merupakan salah satu tokoh pemikir Islam revolusioner yang fenomenal dengan tesis-tesisnya tentang berbagai kemajuan yang nyata dalam kehidupan manusia, baik dalam kajiannya tentang: lingkungan

sosial ataupun pengembangan terhadap teks-teks suci umat Islam, yang dalam hal ini khususnya adalah dalam kajian hubungan antara hukum Agama dan Negara, Demokrasi, Teori Khilafah, dan Reformasi Agama melalui pembaruan pengetahuan. Hal tersebutlah yang kemudian menjadi pembahasan utama dan menarik untuk dikaji melalui pendekatan hubungan antara Agama dan Negara melalui kerangka pandangan aliran yang bersifat fundamental, sekuler, dan substantik.

**Kata kunci:** Reformasi Hukum Islam, Pembaruan Pengetahuan, Mohammed Abid Jābirī

## **A. Pendahuluan**

Mohammed Abid Jābirī merupakan salah satu tokoh pemikir Islam revolusioner yang fenomenal dengan tesis-tesisnya yang mencoba mendobrak pemahaman Islam dengan berbagai kemajuan yang nyata dalam kehidupan manusia, baik dalam kajiannya tentang lingkungan sosial ataupun pengembangan terhadap teks-teks suci umat Islam, sehingga Jabiri yang termasuk dalam tokoh pembaru tentang dogma-dogma mengenai norma-norma keagamaan Islam yang mencoba mengajukan pereformasian terhadap praktik perilaku yang direalisasikan masyarakat muslim pada masa awal Islam yang berdasarkan pada lingkungan sosial saat itu dengan melihat sisi historis yang dibenturkan dengan zaman modern ini—yakni dengan adanya berbagai konsep negara modern, demokrasi, sekulerisme, dan hak asasi manusia—dan dengan menyelami teks-teks suci keagamaan, maka Jabiri menawarkan pemikirannya bahwa antara dogma hukum keagamaan dan nilai-nilai modern dapat didekatkan.

Ide Jabiri tersebut merupakan pembaruan dari dogma-dogma aplikatif pada masa awal Islam, bahkan pada saat yang bersamaan Jabiri menegaskan bahwa tujuan hukum Islam adalah untuk kepentingan manusia. Dengan demikian hukum Islam tidak akan beku dalam menghadapi persoalan modernisme yang telah mendunia.

Tulisan ini akan mencoba menyelami pemikiran M.A Jābirī tentang “reformasi agama dan pembaruan pengetahuan”, yang didalamnya mencakup hubungan agama dan negara, teori khilafah, demokrasi, sekulerisasi, hak asasi manusia, dan juga *ziarah teologis*. Hal yang sama

telah dilakukan Abdou Filali Ansary,<sup>1</sup> sebagai bagian penting dalam artikel ini

Dalam penulisan ini, pembahasan yang *concern*-kan pada beberapa bahasan pokok, yakni: Biografi singkat M. A Jābirī, Agama dan Negara (yang di dalamnya mencakup dua sub pembahasan pokok, yakni (1). Ajaran (dogma Islam) tentang pendirian Negara, 2). Teori Khilafah), Sekulerisme dan Agama (terdiri dari dua sub bahasan; Sekulerisme dan laboratorium rahasia kaum ulama'), dan Reformasi melalui pembaruan pengetahuan sebagaimana terfokuskan pada pembaruan itu sendiri dan dua sub bahasan pokok tentang pembaruan, yakni HAM (Hak Asazi Manusia) dan Konsep *syūrā*. Penulis mencoba untuk memberikan analisis data —“khususnya” politik dalam konteks Indonesia—melalui hasil kajian terdahulu, yakni dengan menggunakan pengklasifikasian aliran politik Islam (Formalistik/ fundamental, Sekuler, dan Substantik) yang termuat dalam Karya Buku Negara Tuhan, dan memadukannya dengan Al-Ahkam Al-Sulthaniyyah karya Al-Mawardi.

## **B. Agama dan Negara**

Karya M.A Jābirī tidak bercirikan dengan tulisan yang anti-Islamisme sebagaimana karya yang dihasilkan oleh para intelektual yang membela sekularisasi. Karena ia tidak menganjurkan dengan sekedar menolak terhadap “penyimpangan-penyimpangan” yang bersifat sosiokultural. Ia menekankan sebuah tulisan ilmiah yang berusaha mengerahkan pengetahuan-pengetahuan ilmiah untuk mengajukan perdebatan mengenai pertanyaan-pertanyaan yang panas.<sup>2</sup>

Salah satu tulisannya yang monumental adalah tentang perdebatan antara agama dan negara, sebagaimana dalam karyanya yang telah diterbitkan dengan judul *Agama dan Negara, dan Persoalan Penerapan Syari'ah; Demokrasi dan Hak Asasi Manusia*. Dalam karyanya tersebut Al-Jabiri memandang bahwa berbagai pihak menganggap antara hal yang bersifat ideologis dan yang bersifat ilmiah merupakan sesuatu yang tiada

---

<sup>1</sup> Abdou Filali Ansary, *Pembaruan Islam; Dari Mana Dan Hendak Kemana?*, trans. Machasin (Bandung: Mizan, 2009).

<sup>2</sup> Ibid.

pembedaan, hal ini merupakan sikap yang akhir-akhir ini paling tersebar luas.

Berbagai pihak tidak sampai pada penggunaan istilah-istilah yang disepakati maknanya, dan juga tidak menemukan dasar-dasar pemahaman dikarenakan mereka tidak dapat membedakan antara hal yang dapat menjadi objek pengetahuan dan sesuatu yang bergantung pada penilaian terhadap yang diketahuinya. Bahkan pengetahuan historis dan teologis pun dipengaruhi prasangka-prasangka ideologi sejak awal dan secara sistematis.<sup>3</sup>

Oleh karena itu, untuk mendapatkan suatu pengetahuan, maka diperlukan data-data yang dibangun oleh pengetahuan ilmiah serta mencoba mendapatkan sebuah visi yang jelas tentang iman dan sejarah Islam. Dengan kata lain, pada abad ke-20 para pemikir (cendekiawan) tidak berusaha untuk menemukan kebenaran-kebenaran pokok dan tak terbantahkan sebagai jalan keluar dari kebuntuan tersebut.

Al-Jābirī, dalam hal ini (hubungan agama dan negara) memberikan kejutan dengan pernyataannya bahwa kerja para “khalifah yang terbimbing dengan baik” (*al khulafā' al-Rāsyidîn*) merupakan sebuah rujukan satu-satunya untuk pendirian sebuah negara model Islam. Tidak mengherankan banyak tinggalannya masih berjalan hingga berabad-abad Hijriyah, dari dimensi *hablun min allah* hingga *min an-nas* termasuk ekonomi kenegaraan seperti tata kelola bait al-mal.<sup>4</sup> Untuk lebih spesifikasinya, hubungan antara agama dan negara menurut pandangan Jābirī dapat diklasifikasikan dalam 2 sub bahasan pokok, yakni:

1. Ajaran (Dogma) Islam Tentang Pendirian Negara.

Bagi Jābirī, satu-satunya bahan yang kita ambil sebagai titik tolak dalam pendirian sebuah negara adalah praktik historis dan bukan dogma atau perintah keagamaan. Dia menegaskan bahwa tidak ada alasan apapun untuk percaya bahwa pendirian sebuah negara merupakan bagian dari tujuan-tujuan Rosulullah, dan tidak pula dalam al-Qur'an. Namun,

---

<sup>3</sup> Abdurrahman Wahid, *Islam Liberal Dan Fundamental*, ed. Dzulmanni (Yogyakarta: Elsaq-Press, 2007).

<sup>4</sup> F. Setiawan Santoso, “Peran Bait Mal Dalam Jaminan Sosial Di Era Fikih Klasik,” *Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 7, no. 2 (2017): 117–136.

pada saat yang sama, Jābirī menyatakan, bahwa kita harus mengakui bahwa Islam adalah keimanan dan sekaligus legislasi, dan bahwa pelaksanaan legislatif menuntut sebuah otoritas publik.

Dengan demikian, menurut Jābirī rujukan “pendirian sebuah negara” adalah pengalaman historis tertentu, dan suatu pengalaman harus ditempatkan dalam konteks sebelum diambil pelajaran, oleh karenanya, berbagai kebenaran harus dipertimbangkan. Seperti, Pada masa dakwah Nabi, tidak ada negara Arabia, di samping itu, al-Qur’an menyebut dengan jelas umat kaum beriman, tetapi tidak mengajukan apa pun berkaitan dengan organisasi politik. Dari alasan ini, maka tidak ada alasan kuat untuk mengatakan bahwa Rosulullah bertujuan untuk menciptakan sebuah negara dan tidak ada sesuatu pun di dalam al-Qur’an yang mengindikasikan bahwa ajaran Islam mengimplikasikan pembentukan sebuah negara.

Namun, disisi lain, al-Quran mengandung perintah-perintah yang sebagiannya hanya dapat dilaksanakan dengan otoritas yang mapan. Dengan kata lain, negara telah hadir sejak wafat Rosulullah sebagai sarana yang tak terpisahkan bagi pencapaian tujuan-tujuan umat Islam.<sup>5</sup>

Dari pemaparan di atas, sepanjang pengetahuan penulis tentang hubungan agama dan negara terdapat tiga aliran yang menghubungkan agama dengan negara, yakni: Aliran Formalistik, Aliran Sekuleristik, dan Aliran Substantik.<sup>6</sup>

Adapun Aliran Formalistik adalah suatu aliran yang mempunyai anggapan bahwa Islam itu adalah agama sekaligus kekuasaan “negara” (*al-islām al-dīn wa al-daulah*), aliran ini berargumen dengan dasar Q.S Al-An’ām (6); ayat 38 dan al-Nahl (16); ayat 89. Sedangkan aliran yang *kedua* adalah aliran sekuleristik yakni, aliran yang memisahkan antara agama dan negara, paradigma aliran ini, menyatakan bahwa agama tidak menekankan adanya kewajiban mendirikan agama, dengan dasar bahwa

---

<sup>5</sup> Cipto Sembodo, “Dari Khilafah Ke Nation-States: Transformasi Hukum Islam Era Modern,” *Ulumuddin* 6, no. 2 (2016): 136–150; Hilman Haroen P, “Politik Islam Indonesia (Memahami Nomokrasi Islam Dalam Dinamika Politik Kebhinnekaan Indonesia),” *Mukaddimah : Jurnal Studi Islam* 2, no. 2 (2017): 359–372.

<sup>6</sup> Khamami Zada and Arief R. Arafah, *Diskursus Politik Islam* (Jakarta: LSIP dan Yayasan TIFA, 2004).

tidak ada ayat al-Qur'an yang secara eksplisit, menjelaskan pendirian agama, dan menilai bahwasannya Nabi Muhammad di Makkah mempunyai misi untuk membentuk moralitas dan memperkuat Tauhid dengan melawan paganisme; Q.S al-Nahl ayat 58-59, sedangkan di Madinah Nabi Muhammad tidak membentuk negara, melainkan membentuk pranata sosial, sehingga gagasan mengenai negara Islam bukan saja secara konseptual tidak terbukti, tetapi juga tidak dapat dilaksanakan secara praktis. *Ketiga*, aliran substantik yakni, aliran yang menganggap agama dan negara adalah sebagai hubungan simbiotik 'suatu hubungan timbal balik yang saling memerlukan', negara memerlukan panduan moral dan etik yang diajarkan oleh agama, sementara agama memerlukan negara dalam kelestarian dan eksistensinya.<sup>7</sup> Dengan demikian, penulis dapat menilai bahwasannya Jābirī dalam hal pemikirannya tentang agama dan negara termasuk di dalam aliran substantik. Lebih lanjut, bahwasannya hubungan antara negara dan agama di dalam konteks globalisasi ini dapat didekatkan dengan pandangan aliran substantik.

## 2. Khilafah

Dalam catatan sejarah, setelah wafat Rosulullah terjadi suatu pertemuan yang dikenal dengan nama pertemuan *Saqifah Banī Sa'īdah* yang pada akhirnya diubah oleh para teolog menjadi sebuah norma yang mempunyai sifat khas yang membahas permasalahan politik, yakni "siapa yang akan menggantikan Rasulullah sebagai pemimpin?". Maka, lahirlah khalifah (sebagai sosok fisik) memegang seluruh kekuasaan, yang kemudian diteorisasikan oleh teologi sunni sebagai sesuatu lembaga yang tidak berurusan dengan Negara.

Menurut Jābirī teori khilafah yang dikembangkan dalam beberapa dasawarsa setelah wafatnya Nabi, hanyalah sebagai pengabsahan aposteriori terhadap kejadian-kejadian yang telah lewat yang timbul karena tidak ada sikap khas Islam mengenai hubungan antara agama dan negara. Sedangkan Fiqh politik tidak lain adalah sebatas pengabsahan,

---

<sup>7</sup> Abdul Salam Arief, "Relasi Agama Dan Negara Dalam Perspektif Islam" (seminar kelas program pasca sarjana UIN Sunan Kalijaga 24 Maret, 2011).

usaha formalisasi yuridis dan pengangkatan masa lampau umat ke tingkat norma.

Lebih lanjut, Jābirī menilai bahwa pandangan Al-Mawardi,<sup>8</sup> yang telah mengabsahkan sistem pemerintahan atas nama Islam, hanyalah sebagai gambaran keadaan yang dominan pada masanya dengan istilah-istilah yang dipinjam dari agama. Dengan kata lain, fikih politik tidak pernah merupakan pembuatan hukum yang dirancang untuk masa kini dan masa depan umat. Namun, menurut penulis bahwa dalam era sekarang, khususnya dalam perpolitikan di Indonesia, pandangan al-Mawardi ini masih sering digunakan oleh partai politik yang berlatarkan agama walaupun mengangkat platform nasionalis.<sup>9</sup>

Di Indonesia, paradigma kekuasaan mayoritas masih kuat karena acuan tentang negara di kalangan ulama Islam, masih fikih *siyasa*-nya Al-Mawardi, yang sudah ketinggalan berabad-abad. Kita masih berpikir bahwa yang berkuasa adalah yang mayoritas.<sup>10</sup>

Adapun teori khilafah—sepanjang pengamatan penulis dalam suhu perpolitikan “Islam” di Indonesia—juga tidak lepas dari berbagai ormas Islam ataupun fraksi lainnya.<sup>11</sup> Gerakan-gerakan di Indonesia ini, menurut Ahmad Syafi’i Ma’arif, secara ideologis mereka ini jelas mendapat inspirasi dan pengaruh dari gerakan islamis dan salafi yang semula berpusat di beberapa negara-negara Arab, kemudian dengan kecepatan tinggi menyebar ke seluruh jagat.<sup>12</sup>

Dengan demikian, menurut penulis konteks sejarah atau historis

---

<sup>8</sup> Mawardi, *Al-Ahkam Al-Sulthaniyyah*, trans. Dar Al-Fikr (Beirut, n.d.).

<sup>9</sup> Sembodo, “Dari Khilafah Ke Nation-States: Transformasi Hukum Islam Era Modern.”

<sup>10</sup> Budhy Munawar and Rachman, eds., *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan Tentang Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme* (Jakarta: LSAF dan Paramadina, 2010), 1505.

<sup>11</sup> Gerakan tersebut di antaranya adalah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), bahkan yang sudah mempunyai keformalan dalam peta perpolitikan Indonesia, yakni Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Kesemuannya faksi tersebut menurut pengamatan penulis mempunyai misi untuk menyatukan Islam dalam bentuk negara yang Islam, beserta berbagai aturan-aturannya. Lihat A Maftuh Abegebriel and Ahmad Yani Abeviero, *Negara Tuhan; The Thematic Encyclopaedia* (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004), 157.

<sup>12</sup> Husni Mubarak, ed., *Politik Masa Depan Dan Masa Depan Pluralisme Kita* (Jakarta: Graha Paramadina, 2010), 21.

kejayaan zaman Rasulullah, *khulafa al-rasidin*, hingga zaman dinasti Umayyah dan Abbasiyah menjadi suatu kajian yang penting untuk melaksanakan perpolitikan hubungan negara dengan agama, namun kiranya jangan sampai terjebak dalam kesakralan historis, atau menjadi makhuk yang “*historical*”. Sehingga, apa yang dicitakan Islam dapat terealisasikan di dalam kehidupan manusia “modern” yang tidak terlepas pada kehidupan sehari-harinya, baik menjadi individu yang hidup dengan “kepercayaan” agamanya dan statusnya sebagai warga negara.

### **C. Sekularisme dan Agama**

#### **1. Sekularisme<sup>13</sup>**

M. A Jābirī dalam pembicaraan masalah sekularisme, menyalahkan sekularisme, sebagai sebuah gejala yang murni Barat dan tidak cocok untuk masyarakat Islam. Adapun yang merupakan pendukung sekularisme di dunia Islam adalah orang-orang Kristen Timur Tengah sebagai kelompok minoritas yang merasa dengan sistem sekuler tersebut hak-hak mereka terjamin. Lebih lanjut, M.A Jābirī menganjurkan untuk penolakan terhadap sekularisme sebagai pemisahan total antara agama dan Negara; dan keharusan mengakui kehadiran Islam sebagai etika sosial dan perundang-undangan (*syari'ah*) dalam masyarakat dengan mayoritas muslim. Di samping itu, Jabiri menegaskan untuk melakukan pemisahan antara politik dan agama dengan alasan bahwa politik bertabiat memisahkan orang dan karakteristiknya yang merupakan tindakan kepentingan materiil, sementara agama bertujuan menyatukan mereka. Namun, beberapa orang menyalahkan Jabiri yang berusaha baik pada semua pihak (“Sekuler” Barat dan Islam) dengan mengambil lagi agama sebagai landasan etik bagi tatanan sosial dan politik. Ia ingin menyekulerkan praktik politik dalam kerangka sebuah sistem yang dijamin oleh norma-norma agama.

Penulis berpandangan bahwasannya pemikiran M.A Jābirī tentang

---

<sup>13</sup>Sekularisme diartikan dengan term *Al-‘ilmāniyyah* sebagai sinonim kata sekularisme, yang berasal dari bahasa Latin “*saeculum*”. Artinya adalah masa (*Al-‘Ashr*). Kata ini berasal dari peradaban Barat. Di Barat term ini menunjukkan pemisahan antara gereja dan negara, atau antara otoritas reigius dan otoritas politik. Hanafi Hasan and M. Abid Al Jābirī, *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur Dan Barat Dalam Cakrawala Kritik Dan Dialog*, trans. Imam Bukhory (Yogyakarta: IRCiSoD, n.d.), 68.



masalah hubungan sekulerisme dengan agama tersebut berputar-putar (*tidak to the point*), sehingga penulis merasa perlu untuk mempertegas konsep yang digunakan oleh M.A Jabiri. Bahwasannya MA Jabiri tersebut menghendaki ada kesinkronan antara agama dengan negara, yakni antara agama dan negara tidak terpisahkan secara total, namun saling melengkapi. Nilai-nilai sekuler “Barat” dalam bernegara bisa diambil untuk tatanan kenegaraan, sedangkan nilai-nilai Islam juga dipadukan dalam bernegara sebagai nilai batasan moralitas terwujudnya visi dan misi negara tersebut yang berlandaskan nilai-nilai moral dan etis.

Hal ini dapat dilihat dari berbagai praktik bernegara, seperti Belanda “yang sekuler murni; memisahkan antara agama dan negara” sehingga agama tidak mempunyai peran dalam kehidupan warga negara. Sedangkan di Indonesia—menurut penulis—sudah mempunyai nilai-nilai yang berlandaskan moralitas dan ketuhanan (Islam) sesuai makna yang terkandung di dalam ideologi Bangsa Indonesia, yakni Pancasila, termasuk dalam menjalankan ketatanegaraannya dengan nilai yang berakar dari barat.

## 2. Laboratorium Rahasia Kaum Ulama

Menurut Jābirī, dengan kedatangan modernitas,<sup>14</sup> membuat lenyapnya religiusitas populer, yakni pemujaan para wali dan dunia ghaib yang menyertainya dan yang hidup adalah sistem ajaran dan hukum yang mendefinisikan religiusitas ortodoks, yaitu tradisi ulama’ yang merujuk pada tradisi tulis. Perkembangan tersebut memunculkan proses penting, yakni munculnya *salafi*, yaitu kaum militan yang menganjurkan untuk menghidupkan kembali sikap-sikap yang berakar kuat dalam etika Islam, dari “para pendahulu yang saleh”. Orang *salafi* menyatukan kualitas-kualitas dan sikap-sikap yang menjadikannya “penyelamat” umat; perlawanan terhadap kolonialisme dan marabutisme, aliansi dengan nasionalisme, ikatan dengan kemajuan dan sekaligus tradisi, pengokohan jati diri. Seolah-olah kaum salafi mampu membuat masyarakat menemukan kembali keseimbangan dan kepercayaannya pada diri sendiri.

---

<sup>14</sup> Akhmad dkk Maulana, *Kamus Ilmiah Populer* (Yogyakarta: Absolut, 2003), 317.

Akan tetapi, pada akhirnya ambiguitas kaum itulah yang yang menimbulkan kecampuradukan, kemunduran, dan perubahan sikap secara tiba-tiba yang dialami masyarakat Islam saat ini. Karena sesungguhnya *salafisme* adalah sebuah sikap ideologis yang dihidupi dengan slogan-slogan, tidak membawa penyelesaian nyata dan juga tidak menghasilkan tindakan apa pun menuju sebuah reformasi yang sebenarnya. Akibatnya tidak ada “pembaruan” nyata apa pun yang dapat terjadi.

Menolehkan pada historis, dahulu salafisme cukup efektif untuk mengembalikan keseimbangan ketika masyarakat Islam bisa hidup dengan dirinya sendiri dan tidak mengalami pengaruh besar apa pun dari luar. Sedangkan sekarang tidak lagi, kita harus mengambil logika dari sistem dimana kita hidup, yangmana sistem ini dibangun atas dasar nalar dan sikap kritik yang diterapkan pada seluruh aspek kehidupan, berlawanan dengan model “para pendahulu yang saleh” yang baginya kehidupan hanyalah transisi ke arah akhirat. Dengan demikian, persoalannya adalah mengetahui apakah kaum musli sekarang ini memiliki sikap yang sesuai dengan zaman mereka. Dengan demikian, bagi Jābirī, salafisme, *shahwah*, merupakan pernyataan tentang kesempurnaan Islam dan kecocokannya dengan semua waktu dan tempat, semua itu merupakan “reaksi” (atau “bukan aksi”) yang tidak sesuai dengan tuntutan masa kini. Lebih dari itu, bagi Jābirī, ide tentang hukum Islam merupakan manifestasi setia dan niscaya dari keimanan dan tuntutan sosial yang dianjurkan Islam perlu dipersoalkan. Karena syariah bukanlah perintah semena-mena, melainkan sebuah sistem yang dibangun atas dasar kepentingan umum.

Dengan demikian, ada dua macam cara untuk mengambil sebuah sistem undang-undang darinya, yakni:

- a. Dengan cara mengambil penafsiran harfiah terhadap istilah-istilah yang dipakai, serta atas dasar perbandingan dan perujukan pada sebab-sebab langsung, inilah cara yang diambil oleh fuqaha’.
- b. Dengan cara mengambil tujuan akhir perintah-perintah agama sebagai dasar, yakni dengan keterpihakan kita pada kepentingan umum

dengan mengangkat kembali prinsip ini agar penerapannya cocok dengan kondisi manusia modern.

Dengan demikian, diperlukan pembaruan diberbagai bidang keislaman, khususnya di dalam bidang hukum Islam juga harus diperhatikan, karena hukum tidak hanya merupakan konsep normatif pelembagaan ritual belaka, namun lebih dari itu, yakni pengaturan tindakan masyarakat dan kebudayaan yang berlaku di dalamnya. Hal ini selaras dengan pandangan Ibnu al-Qoyyim al-Jauziyah, sebagaimana dikutip oleh Fauzan Al-Anshari, yang menyatakan “dimana ada kemaslahatan dan kepentingan umum, di sanalah terdapat syariah.”<sup>15</sup>

Dari beragam pandangan di atas, sebagaimana juga ditawarkan oleh Jabiri, maka diperlukan hubungan agama dan negara di dalam membentuk aturan-aturan bagi masyarakatnya, yang mana aturan tersebut juga untuk kepentingan masyarakat umum. Dengan demikian, Islam tidak hanya dalam normatif saja, tetapi Islam akan mampu diaplikasikan di dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.<sup>16</sup>

#### **D. Reformasi Melalui Pembaruan Pengetahuan**

Menurut Jabiri, perpaduan antara historis dengan visi masa depan merupakan hal yang saling memperkuat. Mula-mula mempertimbangkan semua transformasi mendasar yang dialami masyarakat Islam sepanjang abad ke-20, dan secara khusus memperhatikan beberapa aspek tertentu darinya, dan yang paling signifikan adalah lenyapnya/ hancurnya lembaga yang mengatur jabatan-jabatann keagamaan dan pengelolaan tatanan sosial, yakni korp ulama dan fuqaha (teolog-yuris/ “ahli-ahli hukum”). Memang, mereka selalu ada dan dididik, bahkan dengan sistem pendidikan modern, akan tetapi, mereka tidak lagi mempunyai peran seperti dahulu, baik dalam ranah pengaturan sosial, maupun pada

---

<sup>15</sup> M. Nurkholis Al-Amin and Nurjidin Nurjidin, “Hubungan Negara-Ummah Dalam Hukum Indonesia Dan Islam,” *Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 7, no. 2 (2017): 103–116.

<sup>16</sup> Dalam hal ini, Indonesia sudah mencoba memadukan antara Islam dengan Negara, yakni dengan mempositivikasikan hukum Islam ke dalam hukum positif Indonesia, baik itu dalam bentuk undang-undang ataupun inpres, seperti UU tentang Perkawinan, Haji, Wakaf, Peradilan Agama, dan Zakat. Lebih lanjut, dapat dibaca dalam A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetensi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2004).

pemeliharaan sistem simbol.

Tugas regulasi sosial kini diambil alih negara modern dan hukum positif, sementara peran pada sistem simbol dipertahankan secara lemah oleh lembaga tradisional. Dalam kekosongan ini membanjirlah secara silih berganti ideologi-ideologi sekuler (nasionalisme, sosialisme) dan ideologi-ideologi Islam radikal. Pengunduran lembaga keagamaan ini disertai perubahan mendasar; *‘ilm* (pengetahuan), sebagai jalan masuk ke dalam teks-teks pembentuk ajaran dan pengetahuan yang dahulu hanya dimiliki kaum elite, maka terbukalah peluang bagi masyarakat sebuah ideologisasi agama dan konsep sekuler, bahkan bentuk teologi terseirat yang digarap oleh para intelektual yang dididik dengan pendidikan “modern”.

M.A Jabiri menegaskan bahwa kesadaran keagamaan diwarnai dan dibentuk secara mendasar oleh sejarah masyarakat. Rumusan-rumusan keagamaan ditanggapi dan didistribusikan dalam sebuah sistem yang global dan padu, yang didalamnya kesadaran historis memainkan peran penghubung yang menyatukan. Kesadaran historis ini tidak pernah dirusak oleh transformasi-transformasi yang dialami masyarakat.

Kaum *salafi* tidak mampu melakukan transisi dari religiusitas tradisional ke religiusitas yang diperlukan dalam masyarakat yang masuk dalam modernitas. Dalam hal ini, M.A jabiri merumuskan sebuah konsep alternatif tentang negara dan mode pengabsahannya, yakni sebuah negara sekuler dengan berdasarkan konsep-konsep yang diajukan para filsuf zaman pencerahan dan sebuah negara tradisional yang diabsahkan konsep-konsep keagamaan (fungsi masyarakat dan negara diyakini tunduk pada visi keagamaan dari manusia dan masyarakat). Sebagai jalan tengah, M.A Jabiri menganjurkan sebuah sauh etik pada negara dan masyarakat, sedangkan praktik politik tunduk pada aturan dan prosedur yang dibangun oleh pengalaman-pengalaman negara sekuler.

Sebagai landasan negara dan masyarakat modern, Islam berperan sebagai pijakan etik dalam masyarakat yang menganutnya dan tidak ada visi sekuler sebagai pijakan etik dari etika sosial yang cukup maju untuk menggantikannya. Islam merupakan sebuah agama dan tidak akan mengakui kemutlakan kekuatan nalar. Baginya, muslim generasi pertama,

memahami Islam sebagai sebuah pelaksanaan rasionalitas dalam masyarakat yang perilaku mereka menjadi model justru karena rasional.

Transformasi yang dianjurkan M.A Jabiri, yakni untuk melakukan pemilahan antara prinsip-prinsip etika dasar Islam dan rumusan, serta model yang dihasilkan umat Islam sepanjang sejarah mereka, merupakan anjuran *pembaruan keagamaan Islam*, dan kembali pada pengetahuan historis adalah jalan yang diusulkan untuk mencapainya. Dengan kata lain, pembaruan Islam tidak diharapkan atau dicoba dari pihak teolog dan para teolog. Teologi dalam Islam hadir sebagai sebuah pengetahuan (*‘ilm*) yang bersandar baik pada teks-teks suci maupun praktik historis komunitas Islam pertama. Modernisasi pengetahuan ini, berikut penyebaran dan penerimaannya oleh masyarakat umum, barangkali merupakan “satu-satunya” jalan untuk menyimpulkan perubahan dalam sikap-sikap keagamaan yang dominan sebelumnya.

#### 1. Hak Asazi Manusia (HAM)

Dalam karyanya, *Demokrasi dan Hak Asasi manusia*, M.A Jabiri mengusulkan untuk menitik intinya permasalahan yang dialami masyarakat Islam hari ini, yakni turutannya masyarakat dalam perubahan historis besar-besaran umat manusia yang disebut *demokratisasi dunia*. Dia tidak mengonsepskan demokrasi sebagai tujuan tersendiri, melainkan semata-mata sebagai sebuah persiapan bagi “transformasi-transformasi revolusioner” yang harus dilakukan. Pengarang menyatakan bahwa sejak permulaan abad ke-20, dunia arab telah mengenal sebuah suksesi elite yang bertentangan satu sama lain dan masing-masing mewakili masyarakat dan mengidentifikasi kepentingan mereka sendiri dengan kepentingan keseluruhan populasi, dengan dua (2) elite bergulat saat ini; kaum modernis (yang mendukung sekularisme dari nilai-nilai Barat), dan kaum tradisional (yang setia pada simbol-simbol budaya asli). Tiap pihak berusaha memobilisasi massa untuk mendukung visi dan kebijakan masing-masing, tanpa menyadari bahwa mereka mengatasnamakan massa. Dengan demikian, harus diakui bahwa ada hubungan antara tiga aktor, tiga bahasa, dan aspirasi-aspirasi yang sangat berbeda.

#### 2. Konsep *Syūrā*

Pada masa Muhammad Abduh, kaum modernis didukung oleh pihak reformis mencoba untuk mensejajarkan konsep *syūrā*, dengan demokrasi, berusaha untuk mengangkat tradisi ke tingkat modernis untuk mempermudah penerimaan model-model yang dipinjam dari Barat. Sedangkan kaum reformis generasi kedua (Rasyīd Ridhā) lebih menonjolkan kekhasan “model” Islami, yakni tidak menggunakan rujukan-rujukan Barat dan menentang mereka yang mengadopsinya dilingkungan umat Islam. Dengan demikian, demokrasi berarti memberikan hak kepada mereka yang tak terhitung.

Lebih lanjut, M.A Jābirī menegaskan argumentasinya; *syūrā*, yang dalam teks Al-Qur’an merupakan salah satu kebajikan orang mukmin (sebenarnya merupakan kebajikan komunitas mukmin), di kalangan fuqaha merupakan tipe ideal mutlak dari penguasa yang tiada taranya dilampaui dalam masalah pemerintahan komunitas, seperti Negara modern mewarisi sarana kolonialisme yang sangat kuat, dan negara sosialis (revolusioner) menampilkan seluruh masyarakat dengan akibat yang tak berbeda.

Bagi M.A Jābirī, demokrasi tidak lagi merupakan objek sejarah, melainkan menjadi sebuah tuntutan esensial dari semua masyarakat, salah satu keabsahan yang dapat diterima saat ini adalah keabsahan demokrasi. Jābirī mengerahkan sumber dayanya sebagai “filsuf yang terbiasa dengan pertandingan intelektual” dengan tidak memisahkan gambaran-gambaran modern dan visi-visi tradisional. Hal ini berlawanan dengan M. Abduh yang bergagasan bahwa Islam sebagai cita-cita keadilan sosial dan Islam sebagai Undang-undang yang berasal dari Tuhan. Bagi jabiri “Islam dan Demokrasi” perbedaannya merupakan hal yang penting karena disebabkan oleh lingkungan sosial dan historis, dia berpendapat bahwa cita-cita Islam dan dasar-dasar modern bagi Hak Asasi Manusia dan Demokrasi dapat didekatkan. Hal ini menurutnya, dapat dilakukan dalam tua tahap; Bahwa konsep modern tidak muncul dari tradisi Barat, akan tetapi merupakan hasil dari usaha mengatasi keadaan-keadaan khas yang terkait dengan sistem-sistem dan masyarakat-masyarakat Timur, diakui bahwa dalam Islam adalah konsep *syūrā*, yakni prinsip solidaritas

sosial, merupakan pernyataan akan sebuah cita-cita tentang kesepakatan sosial tanpa harus berupa rumusan yang dikaitkan dengan sistem politik tertentu.

Berkaitan dengan hak-hak manusia dalam Islam, sang pengarang masih bisa melakukan *ziarah teologis* dengan pengutaraan esensialnya, kebebasan agama dan hak-hak perempuan merupakan tujuan utama dari hukum Islam. M.A Jabiri sepakat bahwa konvergensi dalam persoalan-persoalan antara pemikir muslim lintas ruang dan waktu patut dicatat: orang Islam akan dapat keluar dari kebuntuan yang mewarnai kekinian hanya dengan memilah tujuan normatif dan aplikasi historis tujuan tersebut.

Istilah *ziarah teologis* baik dalam teologi Islam, Kristen, dan Yahudi, bersumber pada “tokoh agama”. Dalam lingkungan Islam fungsi mufti, qadi dan imam disatukan dalam kelompok sosial yang sama (walaupun terbagi menurut sebuah hierarki). Namun, legitimitas “kritik sosial” bagi mereka telah terbuka pada rasional universal, yang berusaha untuk mengerti apa yang terjadi dan mendasarkan pendekatan mereka terhadap modernitas pada penggambaran-penggambaran baru terhadap teks-teks suci. M.A Jabiri dalam hal ini, menemukan ide yang khas mu’tazilah; ia setuju untuk membalikkan tatanan tentang *muhkam* (tegas) dan *mutasyābih* (taksa) dalam Al-Qur’an. Ayat-ayat muhkam diambil sebagai standar untuk menentukan makna “yang tak dapat diganggu gugat” dari teks-teks suci. Bagi Jabiri hak-hak manusia adalah hak-hak yang semestinya siapa pun dapat dari para pemimpin dan masyarakat sebagai imbalan dari kewajiban mereka, ia sendiri mengakui bahwa ia membentangkan kebenaran-kebenaran “revolusioner”, yang dimaksudkan untuk memulai perubahan-perubahan dalam persepsi-persepsi yang tersebar tentang demokrasi dan hak-hak asasi manusia.

Dari pemaparan dalam sub bahasan mengenai reformasi pembaruan melalui pengetahuan, khususnya dalam bidang *siyasa* demokrasi dan HAM, maka kiranya dapat menghubungkan antara prinsip-prinsip Islam dengan kedua demokrasi untuk membuka cakrawala pengetahuan. Dengan demikian, penulis dapat menyimpulkan berbagai

hubungan demokrasi (yang menurut pakar berasal dari Barat) dengan Islam. Demokrasi sebagai suatu sistem politik pada zaman ini yang dianggap sebagai suatu sistem politik yang ideal—karena secara substansial, demokrasi diakui sebagai sebuah sistem nilai yang paling menjanjikan masa depan umat manusia yang lebih baik—memunculkan diskursus dalam politik Islam, apakah demokrasi itu sesuai dengan Islam, ataukah bertentangan dengan Islam?.

Menurut Barat sendiri, Islam dinilai sebagai suatu sumber nilai yang belum tentu sesuai (*compatible*) dengan konstruk Negara demokrasi, bahkan ada yang beranggapan bahwa Islam bersifat bermusuhan (*inimical*) dengan demokrasi. Namun, menurut pandangan Islam sendiri, *pertama*, ada yang menolak sistem demokrasi seperti pemikir Muslim Muhammad Dhiya'uddin al-Rais dengan mengajukan tiga prinsip, antara lain; 1). Islam tidak terikat oleh suatu tempat, darah, atau bahasa, akan tetapi ikatan yang sebenarnya adalah akidah; 2). Tujuan demokrasi adalah duniawi, sedangkan tujuan Islam disamping mempunyai tujuan duniawi juga mempunyai tujuan spiritual; 3). Menurut demokrasi kekuasaan mutlak ada ditangan rakyat, sedangkan Islam, kekuasaan terikat dengan ketentuan-ketentuan syariat. Tjokroaminoto bahkan sebelumnya telah mengkaitkan identitas muslim sejati dengan kesadaran dalam demokrasi.<sup>17</sup>

Dengan demikian, kelompok pertama ini, berkesimpulan bahwa demokrasi merupakan pemikiran sekuler dan tidak sesuai dengan Islam. *Kedua*, konsepsi ajaran Islam sesuai dengan konsep demokrasi, melihat demokrasi sebenarnya melekat dalam ajaran Islam dan kelompok *ketiga* melihat konsep demokrasi sebagai paham dan konsep yang mulia, akan tetapi juga mengandung bias sekuler pemikiran Barat, sehingga perlu diberi jiwa Islami. Oleh karena itu, muncul penafsiran antara Islam dengan Demokrasi, sebagaimana pandangan berikut; secara prinsipil, doktrin Islam yang berkenaan dengan politik adalah doktrin politik (Islam) yang universal dan holistik, seperti keadilan (*al-'adl*), kebebasan

---

<sup>17</sup> MNK Al Amin, "Sosialisme Tjokroaminoto Dalam Perspektif Maqashid Ad-Diniyyah," *Mukaddimah* 2, no. 1 (2017).



(*al-hurriyah*), persamaan (*al-sawa'*), dan musyawarah (*al-syura*).

Musyawarah (*al-syura*). Allah SWT berfirman; *Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antar mereka, dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka*, (QS. Al-Syura [42]; 38). Keadilan, (*al-'adl*) Allah. SWT berfirman: “*Apakah menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil*” (QS. Al-Nisa' [4]; 58).

Kebebasan (*al-hurriyah*). Allah SWT berfirman; “*tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat*” (QS al-Baqarah [2]; 256). Dan Persamaan (*al-sawa'*), Allah SWT berfirman; “*Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu*” (QS al-Hujarat [49]; 13). Dataran ini, Islam tidak berbicara tentang sistem yang prosedural melainkan muatan substansial dari spirit dan arah demokrasi, prinsip-prinsip Islam di atas yang menjadi asumsi bahwa Islam dan demokrasi ada kesesuaian dalam hal substansi, bukan prosedural atau mekanisme.<sup>18</sup>

Dari berbagai kutipan konsep di atas, kiranya penulis dapat menggaris bawahi bahwasannya M.A Jabiri berpandangan bahwa demokrasi dan Islam itu sendiri berbeda dikarenakan perbedaan lingkungan dan historisnya, namun bisa dipadukan. Dengan demikian, menurut penulis, M.A Jabiri merupakan tokoh dalam *aliran ketiga* dari uraian di atas, yakni aliran substantik.

## E. Penutup

Hubungan agama dan negara merupakan hubungan yang signifikan bagi perkembangan agama itu sendiri, Jābirī memandang bahwa Islam merupakan keimanan sekaligus legalitas, dan bahwa pelaksanaan legislasi

---

<sup>18</sup> Khamami Zada dan Arief R. Arafah, *Diskursus Politik Islam*, (Jakarta: LSIP dan Yayasan TIFA, 2004), hlm. 43-44.

menuntut otoritas publik, oleh karena itu pendirian sebuah negara itu penting untuk menggapai cita Islam, dan bahwasannya negara Islam (sebagaimana dogma teori khilafah) yang dijadikan sebuah referensi utama umat Islam sebagai legislasi suatu pendirian negara adalah karena berangkat dari nilai-nilai historis.

Bagi Jābirī, di zaman modern ini tidak dapat dinafikan akan keberadaan negara modern yang bercirikan dengan modernisme, demokrasi, hak-hak asasi manusia yang mana tidak secara tegas diatur dalam konsep Islam, sehingga baginya, perlu mengadakan ziarah teologis yang bertujuan untuk mendekatkan antara nilai-nilai modern dengan dogma-dogma Islam yang termuat dalam teks-teks suci keagamaan, seperti konsep *syūrā*, keadilan sosial, kepentingan bersama dan dogma-dogma keagamaan lainnya. Dengan demikian, kita harus mengambil logika dari sistem di mana kita tinggal, sehingga pembaruan pengetahuan akan selaras dengan ajaran-ajaran Islam.

Hal demikian telah dilakukan di Indonesia seperti yang diutarakan oleh Nurjiddin dan Santoso. Dalam kasus perundangan wakaf telah memasukkan nazhir sebagai rukun dalam wakaf yang belum diakui dalam tingkatan sejauh ini dalam fikih. Keduanya meyakini bahwa Nazhir wakaf dalam hukum Islam telah diatur sedemikian rupa sehingga memiliki titik temu dengan peraturan yang berlaku di Indonesia.<sup>19</sup>

Dalam hal ini, menurut penulis, menggunakan otoritas keagamaan untuk mendapatkan tujuan berdirinya negara Islam pada berbagai negara yang modern merupakan hal yang tabu belaka, namun apabila mendekatkan antara nilai-nilai Islam dalam bernegara dengan konsep-konsep modern sebagaimana disebut di atas adalah hal yang sangat memungkinkan. Sebagaimana dapat ditelaah bahwa sistem Negara Islam Iran menggunakan konsep demokrasinya dalam bernegara yang mengantarkan kejayaan dan keutuhan Iran, dan sebaliknya, kita dapat melihat konsep negara-negara Arab lainnya yang menggunakan konsep

---

<sup>19</sup> Nurjiddin and F Setiawan Santoso, "Peran Nazhir Wakaf Dalam Perundang-Undangan Indonesia," *Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 6, no. 2 (2016): 100–111.

Islamnya tanpa memperhatikan konsep “demokrasi” ala Barat, seperti Libya, Syiria, Oman, yang akhir-akhir ini bergejolak. Jadi, diperlukan adanya ziarah teologis dalam menelusuri nilai-nilai yang terkandung di antara konsep demokrasi dengan konsep Islam dalam bernegara, agar terwujud kemanfaatan dan kemaslahatan bagi kepentingan umum.

Lebih lanjut, pembaruan pengetahuan tersebut akan selaras dengan ajaran Islam ketika “wilayah” tersebut sesuai dan mendukung terealisasinya pembaruan yang dipadukan. Indonesia, dalam hal ini telah mempunyai konsep yang sangat maju untuk memadukan antara agama dan negara, yakni dengan keberadaan Pancasila, Bhinneka Tunggal Ika, NKRI dan juga UUD “1945”, kesemuanya mengandung nilai-nilai agama, demokrasi, hak asasi manusia, keadilan sosial, dan kepentingan bersama. Dan hal ini merupakan norma hukum yang sesuai dengan masyarakat Indonesia.

Apa yang diharapkan oleh Irawan bahwa hokum Islam dan kenegaraan tidak berada dalam persimpangan bisa terwujud di segala aspek kehidupan berbangsa. Ia menandakan banyak peraturan perundang-undangan Indonesia yang mengadaptasi beberapa materi dalam hukum Islam. Tindakan demikian tentu berpengaruh dalam perpolitikan di lembaga parlemen dalam memuluskan jalannya beberapa peraturan perundang-undangan bernuansa fikih Islam. Secara sosiologi empirik, praktek-praktek penerapan hukum Islam ditengah-tengah masyarakat juga terus berkembang dan bahkan semakin lama makin meningkat dan meluas kesektor-sektor kehidupan hukum yang sebelumnya belum ditetapkan menurut ketentuan hukum Islam.<sup>20</sup>

### **Daftar Pustaka**

- Abegebriel, A Maftuh, and Ahmad Yani Abeviero. *Negara Tuhan; The Thematic Encyclopaedia*. Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
- Amin, MNK Al. “Sosialisme Tjokroaminoto Dalam Perspektif Maqashid Ad-Diniyyah.” *Mukaddimah* 2, no. 1 (2017).
- Ansary, Abdou Filali. *Pembaruan Islam; Dari Mana Dan Hendak Kemana?* Translated by Machasin. Bandung: Mizan, 2009.

---

<sup>20</sup> Andrie Irawan, “Posisi Hukum Agama (Hukum Islam) Dalam Ranah Politik Indonesia,” *Academy Of Education Journal Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan* 6, no. 1 (2015): 65–73.

- Arief, Abdul Salam. "Relasi Agama Dan Negara Dalam Perspektif Islam." seminar kelas program pasca sarjana UIN Sunan Kalijaga 24 Maret, 2011.
- Azizy, A. Qodri. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetensi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- Hasan, Hanafi, and M. Abid Al Jābiri. *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur Dan Barat Dalam Cakrawala Kritik Dan Dialog*. Translated by Imam Bukhory. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Irawan, Andrie. "Posisi Hukum Agama (Hukum Islam) Dalam Ranah Politik Indonesia." *Academy Of Education Journal Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan* 6, no. 1 (2015): 65–73.
- M. Nurkholis Al-Amin, and Nurjidin Nurjidin. "Hubungan Negara-Ummah Dalam Hukum Indonesia Dan Islam." *Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 7, no. 2 (2017): 103–116.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Politik Identitas Dan Masa Depan Pluralisme Kita*. Edited by Husni Mubarak. *Democracy Project*. Jakarta: Graha Paramadina, 2012.
- Maulana, Akhmad dkk. *Kamus Ilmiah Populer*. Yogyakarta: Absolut, 2003.
- Mawardi. *Al-Ahkam Al-Sulthaniyyah*. Translated by Dar Al-Fikr. Beirut, n.d.
- Munawar, Budhy, and Rachman, eds. *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan Tentang Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme*. Jakarta: LSAF dan Paramadina, 2010.
- Nurjidin, and F Setiawan Santoso. "Peran Nazhir Wakaf Dalam Perundang-Undangan Indonesia." *Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 6, no. 2 (2016): 100–111.
- P, Hilman Haroen. "Politik Islam Indonesia (Memahami Nomokrasi Islam Dalam Dinamika Politik Kebhinnekaan Indonesia)." *Mukaddimah : Jurnal Studi Islam* 2, no. 2 (2017): 359–372.
- Santoso, F. Setiawan. "Peran Bait Mal Dalam Jaminan Sosial Di Era Fikih Klasik." *Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 7, no. 2 (2017): 117–136.
- Sembodo, Cipto. "Dari Khilafah Ke Nation-States: Transformasi Hukum Islam Era Modern." *Ulumuddin* 6, no. 2 (2016): 136–150.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Liberal Dan Fundamental*. Edited by Dzulmanni. Yogyakarta: Elsaq-Press, 2007.
- Zada, Khamami, and Arief R. Arafah. *Diskursus Politik Islam*. Jakarta: LSIP dan Yayasan TIFA, 2004.