

EPISTEMOLOGI KEKUASAAN DALAM SISTEM POLITIK ISLAM

Sumper Mulia Harahap

Lecturer of Syariah and Law Sciences faculty at IAIN Padangsidempuan

Jl. T. Rizal Nurdin Km. 4.5 Sihitang 22733

Email : sumper_mulia@yahoo.com

Abstract

The Concept of the government has given a serious dialogue among Muslim thinkers and caused a variety of perceptions and not only in the theoretical, conceptual, but also entered the area of practical politics that they often bring discord and disunity among Muslims. In Islamic political thought, talking state and government by Islamic political theorists lead to two goals. First, to find the ideals of Islam on the country or establishing government (emphasizing the theoretical and formal aspects) is by trying answering the question "what kind of country is according to Islam?". Second, to do the idealization of the Islamic perspective on the process of implementation of state or government (emphasizing practical aspects and substantial) is by trying answering the question "how are the contents of the state according to Islamic paradigm? If the first approach is based on the assumption, it means that Islam has a particular concept of state and government. The second approach is based on the assumption, it means that Islam does not carry a particular concept of the shape of a country or a government but only carry the basic principles in the form of ethical and moral values. The above explanation encourages scholars to continue to assess the Islamic political system that can regulate people's lives and the state in accordance with the principles contains in the teachings of the quran -justice, consultation, equation – tradition (*Sunnah*), consensus and analogy. Because by nature, a man is a *zoon politicon*.

Keywords: kekuasaan, politik Islam,

Abstrak

Peraturan pemerintah telah memberikan dialog serius antara Cendikia Muslim dan menyebabkan berbagai persepsi dan tidak hanya di teoritis, konseptual, tetapi juga memasuki wilayah politik praktis yang sering membawa perselisihan dan perpecahan di kalangan umat Islam. Dalam pemikiran politik Islam, berbicara negara dan pemerintahan oleh ahli teori politik Islam menyebabkan dua Tujuan. Pertama, untuk menemukan cita-cita Islam pada negara atau mendirikan pemerintah (menekankan aspek teoritis dan formal) adalah dengan mencoba menjawab pertanyaan "apa negara ini menurut Islam?". Kedua, untuk melakukan idealisasi dari perspektif Islam pada proses pelaksanaan negara atau pemerintah (menekankan aspek praktis dan substansial) adalah dengan mencoba menjawab pertanyaan "bagaimana isi negara menurut paradigma Islam? Jika pendekatan pertama didasarkan pada asumsi, itu berarti bahwa Islam memiliki konsep tertentu negara dan pemerintahan. Pendekatan kedua didasarkan pada asumsi, itu berarti bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu dari bentuk sebuah negara atau pemerintahan, tetapi hanya membawa prinsip-prinsip dasar dalam bentuk nilai-nilai etika dan moral. Penjelasan di atas mendorong para sarjana untuk terus mengkaji sistem politik Islam yang bisa mengatur kehidupan masyarakat dan negara sesuai dengan prinsip-prinsip mengandung dalam ajaran Alquran -justice, konsultasi, persamaan - tradisi (*Sunnah*), konsensus dan analogi. Karena dengan alam, manusia adalah *zoon politicon*.

Kata Kunci: kekuasaan, politik Islam

PENDAHULUAN

Sistem politik Islam -dengan segala diskursus di dalamnya- dengan sejarah yang gemilang, harus memandang ke masa depan untuk meraih kembali keemasan masa lampau. Sebagai agama, ideologi dan peradaban, Islam telah memberikan paradigma terutama untuk diorientasikan pada pandangan futuristik bersifat fleksibel. Dalam perspektif Islam, seluruh doktrin dan konsep dasarnya seperti tauhid, khilafah dan akhirat (tugas pertanggung jawaban di hari kiamat), menuntut setiap muslim untuk memikirkan masa depan individual dan kolektif. Aplikasi setiap konsep tersebut harus disertai dengan refleksi komponen-komponen masa depan manusia itu sendiri. Dengan urgensi masa depan dalam pandangan Islam, untuk kemudian mengadakan *re-thinking* dan modifikasi serta pemahaman yang lebih komprehensif terhadap sistem politik Islam, maka suatu kesadaran kolektif dalam pengetahuan beserta epistemologinya yang sistematis, bisa terorganisir guna upaya pendekatan terhadap masa depan, sehingga dapat keluar dari sistem kebarat-baratan (*westernism*) yang terkooptasi oleh hegemoni dan despotisme politik.¹

Kesadaran di atas cukup mengantarkan kepada signifikansi mengkaji ulang sistem politik Islam yang dapat mengatur kehidupan masyarakat dan negara sesuai dengan prinsip ajaran yang terdapat dalam al-Qur`ân seperti *'adl* (keadilan), *syûra* (musyawarah), *musâwah* (persamaan). Karena secara fitrah, manusia adalah *zoon politicon*.²

Dalam tradisi pemikiran hukum Islam klasik maupun modern, pembicaraan tentang ketatanegaraan, kekuasaan dan politik Islam atau fiqh siyasah seringkali tidak dipisahkan antara hal-hal bersifat teknis dan kondisional yang merupakan refleksi dari tuntutan situasi dan kondisi zaman dengan hal-hal substansial dari konsepsi dasar siyasah syari'ah yang bersifat universal. Sehingga, karenanya, tidak jarang terlontar tuduhan, atau setidaknya timbul kesan, bahwa sistem politik Islam tidak relevan untuk diaplikasikan pada masa kini sebab sudah usang dan tidak lagi dapat memenuhi kebutuhan zaman.

Artikel ini mencoba memaparkan konsepsi dasar kekuasaan dan politik Islam, namun terbatas pada persoalan substansial yang bersifat universal, untuk dapat dijadikan bahan studi dan kajian lebih lanjut. Dari pembahasan ini diharapkan diperoleh bahan-bahan berharga tentang hakikat kekuasaan dan politik Islam pada gilirannya bahan-bahan itu dapat pula menjadi sumbangan bermanfaat bagi kehidupan berpolitik dan bernegara dewasa ini, atau sekurang-kurangnya diperoleh gambaran tentang eksistensi suatu negara dan pemerintahan masa kini dalam perspektif Islam.

Pembahasan dalam tulisan ini hanya difokuskan pada persoalan hakikat dan makna kekuasaan dalam sistem politik Islam.

¹ Samuel P. Huntington, *Shaddâm al-Hadhârah*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1997, hlm. 15

² Mahmûd Hamdî Zaquq, *Madkhal ilâ al-Fîkr al-Falsafi*, Kairo: Anglo, tt, hlm. 143

MAKNA DAN DASAR-DASAR KEKUASAAN DALAM ISLAM

Pemikiran politik Islam secara umum merupakan produk “*khilâfiyyah*” yang terfokus pada masalah religio politik tentang *imâmah* dan kekhilafahan (istilah klasik). Madinah merupakan tempat ideal bagi Nabi Muhammad untuk menetap dan mengembangkan aspirasinya setelah mendapat respon positif dari masyarakat setempat.

Dalam teori maupun praktek, Nabi Muhammad adalah pemimpin dan sumber spiritual undang-undang Ketuhanan dan sekaligus juga pemimpin pemerintahan Islam pertama.³ Setting sosial Madinah yang plural terdiri dari berbagai suku, agama dan ras, merupakan inspirator bagi Rasûlullah untuk mengadakan konsolidasi dan negoisasi dengan berbagai kelompok-kelompok di Madinah. Negoisasi dan konsolidasi tersebut terungkap dalam sebuah dokumen yang disebut konstitusi Madinah atau piagam Madinah.⁴

Dalam dokumen tersebut terdapat langkah konstruktif bagi terealisasinya sebuah badan pemerintahan Islam atau *ummah*. Menurut piagam itu, konsep suku dan pertalian darah digantikan dengan ikatan *ukhuwwah* yang bersifat ideologis.⁵ Piagam ini juga menyuguhkan landasan prinsip saling menghormati dan menghargai sesama orang-orang yang mengikuti, bergabung dan berjuang bersama mereka. “Mereka” yang dimaksudkan dalam pembukaan piagam itu adalah masyarakat Yahudi dan Nashrani.

Piagam Madinah yang sangat monumental dan kemudian diakui sebagai reputasi dunia internasional merupakan salah satu langkah Nabi Muhammad untuk menciptakan stabilitas keamanan Madinah sebagai *ummah wâhidah* (komunitas tunggal).⁶

Sejak hijrah ke Madinah tahun 622 M sampai saat wafat 6 juni 632 M, Nabi Muhammad berperan sebagai pemimpin yang tidak dapat dibantah (*unquestionable leader*) bagi negara Islam yang baru lahir. Sebagai Rasul, ia meletakkan prinsip-prinsip agama Islam, memimpin kegiatan ritual seperti salat, serta menyampaikan pesan-pesan Ilâhi. Muhammad, sebagai negarawan mengutus duta ke luar negeri, membentuk armada perang dan membagikan rampasan perang. Secara keseluruhan, Muhammad adalah sosok yang imajinasi kreatifnya bekerja dalam tingkat tinggi serta menghasilkan gagasan-gagasan yang relevansinya tetap eksis pada abad kontemporer ini.

³ Muhammad Sa’id Ramadhân al-Bûthî, *Fiqh al-Sîrah al-Nabawiyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’âshir, 1991), h. 228. Madinah adalah negara Islam berdaulat untuk pertama kali. Negara Islam yang ada pada zaman Rasûlullâh adalah negara *madaniyyah* yang memiliki sistem politik berdasarkan prinsip *syûra* dan legitimasi rakyat terhadap pemimpin. Negara Islam dibangun Muhammad bukanlah negara teokrasi sebagaimana yang dituduh kaum orientalis. Lihat Abd al-Ghaffâr “Azîz, *Al-Islâm al-Siyâsi baina al-Râfidhîn wa al-Mughâlîn fih*, (Kairo: Dâr al-Haqîqah li al-A’lâm al-Daulî, 1989), hlm. 1

⁴ Naskah tersebut juga termuat dalam karya Imâm Muhammad Abd al-Mâlik, *Sîrah ibn Hisyâm*, (Kairo: Mushthafâ Muhammad, 1973), hlm. 301-303

⁵ Ibrâhîm Ahmad al-’Adawî, *Târîkh al-’Âlâm al-Islâmî*, (Kairo: t.p, 1982), hlm. 14

⁶ Abdullâh al-Ahsan, *Ummah or Nation? Identity Crisis Contemporary Muslim Society*, (t.t.p.: The Islamic Foundation, 1992), hlm. 9

Piagam tersebut memuat beberapa prinsip universal bagi konferensi sosial kehidupan umat manusia di masyarakat yang majemuk (pluralistik). Secara ideal, piagam tersebut bertujuan menciptakan suatu tatanan sosial-politik di Madinah yang ditegakkan di atas landasan moral iman dengan menjamin hak kebebasan setiap kelompok untuk mengaktualisasikan pola-pola budaya yang mereka pilih sesuai dengan agama dan keyakinan mereka masing-masing.⁷

Prinsip-prinsip yang tercantum dalam piagam itu secara eksplisit dapat dikatakan modern untuk ukuran zaman itu, bahkan cukup relevan dan aktual hingga saat ini karena nilai-nilainya yang bersifat universal.

Dari uraian singkat di atas, tatanan masyarakat Madinah secara umum dapat digambarkan tentang justifikasi dan tujuan negara Islam secara luas. Perpaduan antara politik dan agama, merupakan akibat langsung dari hakikat teologi Islam juga terungkap dalam teori konstitusional. Jalinan moral dan hukum juga terungkap sehingga menyulitkan orang untuk menentukan titik temu antara tujuan moralitas dan pemahaman agama. Meski demikian, bagi orang Islam, perbedaan antara hukum dan moralitas itu nyaris kabur kalau dipandang dari aspek syari'ah yang dianggap begitu luas dan mencakup semua sisi kehidupan manusia, material dan spiritual di bawah panji-panji hukum yang suci yaitu al-Quran.

Dalam hal ini, Fahmî Huwaidî seorang kolumnis senior mesir, menolak asumsi dan pemahaman segelintir umat dan meng-*counter* bahwa Islam hanya sekedar kumpulan hukum yang mengatur tentang aktifitas spiritual yang berorientasi terhadap kehidupan eskatologis belaka.⁸

Secara umum, Islam diistilahkan sebagai aqîdah dan syari'ah. Aqidah sebagai landasan pokok yang pertama kali harus menjelma dalam jiwa setiap muslim. Sedangkan syari'ah adalah sesuatu yang diturunkan Allah untuk manusia dan dituntut agar berpegang teguh (*iltizâm*) dengannya guna mengatur hubungan manusia dengan pencipta, keluarga, masyarakat, alam lingkungan dan lain sebagainya. Dengan demikian pengertian syari'ah dalam *iltizâm islâmîy* begitu luas, sehingga bukan saja menjangkau urusan-urusan politik dan pemerintahan, tetapi juga menembus hal-hal yang tidak dapat disentuh oleh tangan undang-undang atau teks-teks pidana.⁹

⁷ A. Syâfi'i Ma'ârif, *Piagam Madinah dan Konvergensi Madinah*, Jurnal Pesantren, No 3, Vol III, 1986, hlm. 21

⁸ Fahmî Huwaidî, *Al-Quran wa al-Sulthân, Humûm Islâmîyah Mu'âshirah*, (Kairo: Dâr al-Syurûq), 1991, hlm. 109

⁹ Fahmî Huwaidî, *Al-Quran wa al-Sulthân*, h. 109. Agama pada hakikatnya bertujuan untuk membimbing dan membina umat manusia agar hidup tenang dan hidup bahagia di dunia dan akhirat. Lihat Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama, Wisata Pemikiran Dan Kepercayaan Manusia*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 246. Bahkan agama itu sendiri merupakan factor utama dalam mewujudkan pola-pola persepsi dunia bagi manusia. Persepsi-persepsi itu turut mempengaruhi perkembangan dunia itu sendiri dan dengan demikian juga

Keleluasaan hukum Islam tampak pada nama yang dipilih dan yang diberikan para pemeluknya, yaitu syari'ah. Kata itu berarti sebuah jalan yang lurus atau cara hidup.¹⁰ Al-Quran sebagai rujukan hukum Islam, tidak saja berperan sebagai undang-undang perilaku keagamaan, tetapi lebih spesifik lagi, kitab suci itu merupakan hukum dasar tertinggi.¹¹ Sumber hukum konstitusi Islam kedua yang tidak kalah pentingnya adalah al-Sunnah atau segala ucapan dan praktek kehidupan Nabi Muhammad, sosok yang dipilih Allah untuk menyampaikan risalah-Nya. Pada momen-momen tertentu terdapat kesepakatan umum yang berkembang di kalangan unsur-unsur politik Islam atau ummah berkaitan dengan permasalahan yang timbul dan secara kolektif mencapai kesepakatan. Hal inilah yang disebut dengan *ijmâ`* atau konsensus yang merupakan sumber otoritatif peringkat ketiga. Sedangkan sumber hukum keempat adalah *qiyâs* atau analogi.

1. Al-Qur`ân

Sumber utama dari segala prinsip perundangan dalam Islam adalah kitab suci al-Quran. Menurut keyakinan setiap muslim, al-Quran adalah sebuah kitab suci yang berisi wahyu dari Allah dan segala aspek hukum yang terkandung dalamnya berada di atas hukum apapun yang diciptakan manusia. Tak dapat disangkal, bahwa al-Quran merupakan sumber primer dalam menata kehidupan masyarakat untuk mengimplementasikan hukum-hukum Allah, walaupun metode untuk merealisasikan tujuan tersebut tergantung kepada interpretasi akal masyarakat muslim. Bahkan, kalau diteliti secara komprehensif dan objektif, al-Quran mengandung ajaran dasar yang mengatur segala aspek kehidupan termasuk politik, ekonomi, sistem sosial dan lain sebagainya. Rasyîd Ridhâ, Hasan al-Bannâ dan al-Maudûdî berpendapat dan meyakini bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat sistem ketatanegaraan atau politik sebagai landasan utama. Karena itu, umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan yang ada pada ajaran Islam dan tidak perlu mengadopsi sistem ketatanegaraan Barat.¹² Fahmî Huwaidî mensinyalir bahwa ayat-ayat al-Quran multi interpretasi (*hammâl aujuh*). Memahami intensi legislasi dari ayat-

mempengaruhi jalannya sejarah. Persepsi-persepsi itu menentukan juga cara manusia memposisikan dirinya di atas dunia ini. Sebaliknya sejarah juga memaksakan perubahan dan penyesuaian terus menerus pola-pola persepsi tersebut terutama pada masyarakat yang sedang berubah dengan pesat. Lihat Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 235

¹⁰ Mayoritas ahli jurisprudensi mendefinisikan syari'ah dengan *rules* (cara-cara) yang telah ditentukan Allah terhadap hambanya dengan mengutus Rasûl sebagai pribadi otoritatif untuk mengeksplanasi cara tersebut. Lihat: Abdurrahmân Aji Haqqi, *The Philosophy of Islamic Law Transaction*, (Kuala Lumpur: Univision Press, 1999), hlm. 18

¹¹ Yûsuf al-Qardhâwî, *Al-Marji'iyah al-'Ulyâ fi al-Islâm li al-Quran wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992), hlm. 24

¹² Dikutip dalam Munawir Sadzâlî, *Islam dan Tatanegara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 1 dan 147

ayat al-Quran tidak dapat dinafikan. Sehingga al-Quran tetap dijadikan landasan dalam meletakkan dasar negara.¹³

Dalam hal ini, Fahmî Huwaidî berpendapat tentang implementasi syari'ah yang teraplikasikan dalam segala aspek kehidupan berdasarkan al-Quran. Ia menyoroti fenomena yang terdapat di berbagai negara yang mayoritas penduduknya Islam yang terkooptasi dengan *syari'ah ajnabiyah (foreign sistem)*, merupakan faktor langsung kemunduran umat Islam. Dan berlindung di balik sistem selain al-Quran seperti berlindung di belakang pasukan militer asing, menurut Fahmî Huwaidî, merupakan faktor kemunduran Islam secara tidak langsung yang bersifat nisbi.¹⁴

Pernyataan di atas memiliki pemahaman bahwa syari'ah bukan hanya sekedar kumpulan teks-teks dan undang-undang. Tetapi lebih esensial lagi, seorang muslim harus dapat memahami makna syari'ah secara filosofis. Hak-hak dan kewajiban dalam syari'ah Islam tetap bersumber kepada ketetapan Allah dalam al-Quran baik berkaitan dengan hukum pidana maupun perdata (yang oleh al-Quran tidak digambarkan secara eksplisit). Bahkan ketika umat Islam berpegang teguh terhadap ajaran Islam dan cenderung terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam al-Quran, hal tersebut merupakan *al-istiqlâl al-wathani wa al-in`itâq al-tsaqafiy* (kemerdekaan bangsa dari cengkeraman dan pengaruh kebudayaan kolonialisme), bukan bagian dari *al-iltizâm al-'aqîdî* (bagian yang berkaitan dengan komitmen aqidah) sebagaimana tuduhan dilontarkan para orientalis.

Secara implisit, banyak ayat al-Quran menerangkan tentang dasar-dasar hukum politik Islam. Ada beberapa ayat menerangkan tentang signifikansi memelihara kemaslahatan dan tindakan preventif yang dapat merusak eksistensi umat dalam bermasyarakat dan bernegara.¹⁵ Sebagai konsekuensi logis dari tujuan tersebut, Islam membutuhkan institusi politik yang dapat mengendalikan dan menertibkan kondisi sosial untuk menciptakan stabilitas kehidupan ummat. Karena al-Quran diyakini berasal dari Allah dan teks-teksnya dianggap suci, setiap muslim wajib mengakuinya sebagai fondasi segala macam superstruktur Islam termasuk dasar pemerintahan. Firman Allah:

¹³ Fahmî Huwaidî, *Al-Quran wa al-Sulthân*, hlm. 53

¹⁴ Fahmî Huwaidî, *Al-Tadayyun al-Manqûsh*, (Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1987), hlm. 57

¹⁵ Kriteria, tolak ukur serta tingkat pemahaman para ulama tentang dasar-dasar institusi politik membawa implikasi terhadap perbedaan di kalangan golongan atau Aliran Islam yang berkenaan dengan deduksi berbagai interpretasi. Atas dasar ini, penyimpulan ayat-ayat al-Qur`ân, hukum Ilâhi, hukum-hukum syari'ah dan nilai-nilai Islam membutuhkan pengetahuan yang memadai tentang jenis, seluk beluk, nuansa-nuansa dan hal-hal khusus dan partikular yang dibutuhkan untuk pengkajian dan riset terhadap ayat-ayat al-Qur`ân. Jelaslah bahwa kategori-kategori berbeda yang disebut dalam narasi-narasi di atas juga dijumpai dalam al-Quran dan masing-masing dari kesemuanya itu memerlukan studi ilmiah yang cermat serta intensif.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (النساء: 58)

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya dan (menyuruh kamu). Apabila menetapkan hukum diantara manusia supaya menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya itu kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar dan Maha Melihat”.¹⁶

Berdasarkan ayat di atas, landasan legitimasi pemerintahan Islam, menurut pemahaman penulis memberikan pengertian bahwa amanah yang dipikul manusia harus disampaikan kepada orang yang memiliki kredibilitas dan integritas untuk menegakkan keadilan sesuai dengan prinsip dasar yang ditentukan Allah. Dalam ayat lain, Allah menegaskan:

وشاورهم في الأمر، فاذا عزمتم فتوكل على الله (آل عمران : 159)

Artinya: “Bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah”.¹⁷

Ayat di atas mengisyaratkan kepada manusia untuk melaksanakan musyawarah dalam mengambil berbagai keputusan seperti dalam menetapkan kebijakan politik, ekonomi, ketertiban dan lain sebagainya. Musyawarah yang diisyaratkan oleh *nash* itu pada hakikatnya bukan hanya mencari kesepakatan bersama, akan tetapi juga pertanggungjawaban terhadap resiko yang akan terjadi.

Dalam ayat lain, Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ. ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء: 59)

Artinya: “Hai orang-orang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasûl (Nya) dan ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Quran) dan Rasûl (al-Sunnah) jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan Rasûlnya dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.¹⁸

Selanjutnya Allah berfirman:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتِ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا (النساء: 61)

Artinya: “Apabila dikatakan kepada mereka: marilah kamu (tunduk) kepada hukum yang telah Allah turunkan dan kepada hukum Rasûl, niscaya kamu melihat

¹⁶ Q. S. 4:58

¹⁷ Q. S. 3: 159

¹⁸ Q. S. 4: 59

orang-orang munafik menghalangi (manusia) dengan sekuat-kuatnya dari (mendekati) kamu".¹⁹

Dari ayat-ayat di atas, jelas bahwa dasar pemerintahan dalam Islam tetap menjadikan al-Quran sebagai otoritas dan rujukan tertinggi sebagai landasan. Karena Allah mengekspresikan Kalam-Nya dalam al-Quran yang diturunkan kepada Nabi terakhir Muhammad merupakan landasan mutlak bagi setiap muslim untuk tunduk terhadapnya. Dan sejarah mencatat bahwa al-Quran dianggap sebagai satu-satunya otoritas tertinggi dalam setiap diskusi yang berkaitan dengan prinsip-prinsip Islam.²⁰ Dalam hal ini, Kuntowijoyo menjadikan al-Quran sebagai paradigma. Yang dimaksud "paradigma" oleh Kuntowijoyo dalam konteks ini adalah bahwa realitas sosial dikonstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya akan menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula. Dengan pengertian ini, paradigma al-Quran menurut Kuntowijoyo adalah konstruksi pengetahuan yang memungkinkan untuk memahami realitas sebagaimana dimaksud al-Qur`ân.²¹ Rekonstruksi ini memungkinkan kita untuk mendesain sistem, termasuk dalam sistem ilmu pengetahuan.

2. Al-Sunnah

Secara etimologi, al-Sunnah *الطريقة و النهج حسنة كانت او سيئة* (cara atau jalan yang terpuji atau yang tercela).²² Secara terminologi Abdul Wahhâb al-Khallâf²³ menegaskan yang dimaksud al-Sunnah adalah: segala sesuatu yang datang dari Rasûlullah baik berupa ucapan, perbuatan atau *taqrir*-nya. Segala sesuatu disandarkan kepada perilaku Nabi dan tindaknya, baik di bidang muamalah atau dalam bidang ibadah yang dapat dijadikan landasan umatnya disebut Sunnah.

Al-Sunnah adalah perkataan, perbuatan atau ikrar dari Rasûlullah.²⁴ Karena al-Quran tidak memuat seluruh rincian ajaran yang memberikan solusi alternatif bagi

¹⁹ Q. S. 4: 61

²⁰ Al-Quran terdiri dari 114 surat yang masing-masing memuat sejumlah ayat. Secara singkat, surat-surat itu sering diklasifikasikan menjadi dua. Surat-surat yang diturunkan di Makkah, tempat kelahiran Nabi, dinamakan dengan surat *Makkiyah* dan surat-surat yang diturunkan di Madinah dinamakan dengan surat *Madaniyah*. Surat-surat *Makkiyah* lebih awal diturunkan dan biasanya pendek-pendek dan memfokuskan ajaran tentang berbagai masalah eskatalogis dan surat-surat *Madaniyyah* lebih panjang serta menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan hukum. Lihat Amîr Shiddîqî, *Studies in Islamic History*, (Karachi: Jam'iyat al-Falâh Publication), 1962, hlm. 25

²¹ Lihat Arief Subhan, "Kuntowijoyo: al-Quran sebagai Paradigma", dalam Jurnal *Ullûm Qur`ân*, No. 4, Vol. V. 1994, hlm. 92-101

²² Shûfi Husein Abû Thâlib, *Tathbîq al-Syarî'ah fi al-Bilâd al-'Arabiyyah*, Cet. III (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1990), hlm. 64

²¹ Lihat dalam Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Cet. VII (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islâmîyah, 1990), hlm. 36

²⁴ Yûsuf al-Qardhâwî, *Madkhal li al-Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmîyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991), h. 48, Lihat juga Muhammad Khudhari Beik, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), hlm. 22

setiap persoalan yang muncul pada setiap waktu, peranan Hadis Nabi (sebagai *mubayyin*) sangat diperlukan. Firman Allah:

لقد مَنَّ اللهُ على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة و إن كانوا من قبل لفي ضلال مبين (آل عمران: 164)

Artinya: “Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara kamu seorang Rasûl dari golongan mereka sendiri yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan jiwa dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab dan al-hikmah dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata”.²⁵

Ayat di atas menunjukkan kedudukan Sunnah adalah sebagai *mubayyin* (menjelaskan beberapa perkara yang belum terincikan dalam al-Qur`ân). Hal tersebut menjadikan posisi Sunnah berada di peringkat kedua setelah al-Quran sebagai penjelasan terhadap persoalan-persoalan yang tidak dirincikan dalam al-Qur`an. Karena al-Quran dalam beberapa kasus tertentu hanya memaparkan prinsip-prinsip umum serta petunjuk dasar.

Sunnah secara harfiah diterjemahkan dengan suatu praktek kehidupan yang membudaya atau suatu norma perilaku diterima secara komunal yang meliputi segala kata-kata dan perbuatan Nabi. Sunnah biasanya disaksikan dari generasi ke generasi sejak masa Nabi hingga perawi terakhir dengan meniti sederatan perawi yang berkesinambungan.

Eksistensi Sunnah sebagai sumber kedua setelah al-Quran memberikan konsekuensi logis akan kewajiban mentaati Rasûl. Ada beberapa ayat al-Quran menunjukkan akan kewajiban seorang muslim untuk mentaati Allah dan juga Rasûl-Nya seperti firman Allah:

يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و أولى الامر منكم

Artinya: “Hai-hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasûl-Nya dan uli al-amr di antara kamu”. (Q.S. Al-Nisâ` : 59).²⁶

Berdasarkan ayat di atas, pada hakikatnya tolak ukur dari dasar pemerintahan dalam Islam juga termasuk Sunnah Nabi. Karena begitu strategisnya posisi Sunnah, maka Allah dalam beberapa ayat di berbagai surat menjelaskan signifikansi mengikuti Sunnah Rasûl.

Rasulullah dalam hadisnya juga menunjukkan beberapa prinsip dasar tentang masalah yang berkaitan dengan bidang *muâ'malah* (politik dan bermasyarakat) yang dapat dijadikan sebagai landasan dalam berinteraksi sosial, di antaranya adalah :

²⁵ Q. S. 3: 164

²⁶ Q. S. 4: 59. Juga ada beberapa ayat yang menerangkan eksistensi Sunnah sebagai *mubayyin* dan kewajiban mentaati Sunnah Rasûlullâh, seperti: Q.S. 5: 67, Q.S. 4: 69, Q.S. 8: 24, dan lain sebagainya

أ- عن أبي سعيد الخدري قال ان رسول الله ص.م قال: اذا خرج ثلاثة في سفر فليئتمروا أحدهم

Artinya: "Apabila ada tiga orang berpergian keluar, hendaklah salah seorang diantara mereka menjadi pemimpin. (H.R. Abû Dâud)".²⁷

ب- عن ابى هريرة قال: قال رسول الله ص.م: كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته والرّجل راع في أهله و هو مسئول عن رعيته

Artinya: "Tiap-tiap kamu adalah pemimpin dan bertanggung jawab terhadap yang dipimpinya, seorang kepala negara yang memimpin rakyatnya bertanggung jawab atas mereka, dan seorang laki-laki adalah pemimpin penghuni rumahnya dan bertanggung jawab atas mereka".²⁸

ج- قال رسول الله ص.م: السمع و الطاعة حقّ ما لم يؤمر بالمعصية، فاذا امر بمعصية فلا سمع و لا طاعة

Artinya: "Wajib atas seorang muslim mendengarkan dan mentaati perintah baik disenangi atau tidak, kecuali jika ia diperintahkan untuk melakukan maksiat. (H.R. Bukhârî)".²⁹

د- قال رسول الله ص.م: اذا استشار أحدكم أخاه فاليشر عليه

Artinya: "Apabila salah seorang diantara kamu meminta nasehat kepada saudaranya, maka hendaklah ia memberikan petunjuk kepada orang itu. (H.R. Ibn Majah)".³⁰

Hadis-hadis di atas, secara eksplisit tidak memberikan keterangan tentang sistem dan bentuk pemerintahan tertentu mengenai kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang harus diikuti oleh umat Islam, akan tetapi lebih dari itu, Hadis di atas telah memberikan wacana untuk menganalisa nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Dasar dan prinsip-prinsip itu dapat dikembangkan kepada sistem sosial, pemerintahan dan sistem ekonomi sesuai dengan tuntunan zaman. Sistem dan bentuk pemerintahan serta teknis pengaturannya dipercayakan kepada umat sesuai dengan kondisi sosial, budaya setempat.

3. *Ijmâ`* (Konsensus)

Secara etimologi, *ijmâ`* berarti kesepakatan atau konsensus dari sejumlah orang untuk menetapkan masalah-masalah tertentu yang tidak memiliki penjelasan dari al-Quran atau Sunnah. Dalam bahasa Arab, padanannya sama dengan *al-ittifâq*.³¹

Menurut Imâm al-Ghazâlî, secara terminologi, *ijmâ`* dapat didefinisikan dengan:

²⁷ Abû Daud, *Sunan Abû Daud*, Vol. III, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), hlm. 36

²⁸ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 136

²⁹ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz IV, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), hlm. 9

³⁰ Ibn Mâjah, *Sunan ibn Mâjah*, Jilid II, (Indonesia: Thaha Putra Semarang, t.t.), hlm. 1233

³¹ Sya'ban Muhammad Ismâîl, *Al-Tasyrî' al-Islâmî, Mashâdiruh wa Athwâruh*, (Kairo: Maktabah Nahdhah al-Islâmîyah, 1985), hlm. 249

اتفاق أمة محمد صلى الله عليه و سلم على أمر من الأمور الدينية

Artinya: "Kesepakatan umat Nabi Muhammad atas suatu perkara yang berhubungan dengan urusan agama".³²

Ijmâ` dalam hal ini berarti kesepakatan universal atau konsensus yang bersifat umum. *Ijmâ`* melibatkan upaya kolektif yang terdiri dari anggota-anggota suatu kelompok untuk mencapai sebuah kesepakatan hukum tentang suatu masalah tertentu.

Rasyîd Ridhâ menyatakan bahwa *ijma`* merupakan dasar hukum dalam Islam. Bahkan menurutnya, kekhalifahan adalah wajib hukumnya dan kewajiban ini didasarkan pada syariah dan konsensus (*ijma`*).³³ Untuk mendukung argumennya, Rasyîd Ridhâ merujuk pada karya-karya al-Mâwardî, al-Ghazâlî, dan Saa'd al-Dîn al-Taftazâni. Walaupun ia mengeritik tajam Ibn Khaldûn yang mengajukan gagasan solidaritas kelompok (*asabiyyah*) sebagai basis masyarakat politik yang relevan dengan misi kenabian dan kekhalifahan, Rasyîd Ridhâ sejalan dengannya mengenai pertimbangan rasional sebagai prasyarat dasar bagi kekhalifahan: tanpa itu hukum maupun kesejahteraan umat tak dapat ditegakkan.³⁴

Menurut Taufiq al-Syâwî bahwa kesepakatan (*ijmâ`*) umat tentang kewajiban *syûrâ* bukanlah hal yang baru, karena *syûrâ* merupakan prinsip pertama yang telah disepakati dan diterapkan oleh para sahabat, setelah Nabi wafat yaitu pada peristiwa *Saqîfah Banî Sâ'idah*. Begitu Rasulullah Saw. wafat, para sahabat berkumpul di *Saqîfah Banî Sâ'idah* untuk bermusyawarah mengenai apa yang harus dikerjakan mengatur negara Madinah dan menjaga kepentingan umat Islam setelah wahyu terhenti dengan wafatnya Nabi. Dalam hal ini para sahabat telah berusaha sungguh-sungguh agar persoalan yang sangat krusial ini dapat diselesaikan dan disepakati sebelum jenazah Rasulullah dimakamkan, demi menjamin kelangsungan sistem sosial politik yang fondasinya telah ditegakkan Nabi.³⁵

³² Lihat dalam al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Kairo: Maktabah al-Jundiyyah, 1971), h. 199. Secara terminologi, ada beberapa rumusan *ijmâ`* yang dikemukakan para ulama *Ushûliyyîn*. Jumhûr ulama *Ushûl al-Fiqh* sebagaimana yang dikemukakan beberapa tokoh seperti Wahbah Zuhailî, Muhammad Abû Zahrah dan Abdul Wahâb Khallâf merumuskan *ijmâ`* dengan kesepakatan para mujtahid dari umat Nabi Muhammad SAW pada suatu masa setelah wafatnya Rasulullah terhadap suatu hukum syara'. Muhammad Abû Zahrah membedakan di akhir definisi tersebut kalimat-kalimat yang bersifat "*amaliyah*". Hal tersebut mengandung pengertian bahwa *ijmâ`* hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan *furû`* (amaliyah praktis). Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1958), h. 198, Lihat juga Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 490, dan lihat juga Abdul Wahâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983), hlm. 45

³³ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilafah aw al-Imamah al-'Uzma*, hlm. 15.

³⁴ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilafah aw al-Imamah al-'Uzma*, hlm. 16.

³⁵ Taufiq al-Syâwî, *Fiqh al-Syûrâ wa al-Istisyârah*, (Kairo: Dâr al-Wafâ' Li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992), hlm. 101

Dalam hal ini, Fahmî Huwaidî menjelaskan bahwa terjadinya kesepakatan melalui proses yang mendorong para ulama untuk bermusyawarah harus diterima dengan lapang dada oleh semua kalangan. Karena, dalam kondisi demikian, akan terdapat pihak yang benar dan pihak yang melenceng dari kebenaran. Situasi demikian bisa membuat suasana *chaos* dan tidak kondusif, kalau ada beberapa pihak yang mempertahankan argumentasinya secara diktator.³⁶

Muhammad Dhiyâuddîn al-Rais dalam bukunya *al-Nazhariyât al-Siyâsiyyah al-Islâmiyah* mengemukakan bahwa landasan yang dijadikan pijakan konsep *ijmâ`* adalah bahwa Rasûlullâh SAW tidak mewariskan kepada seseorang kedudukan kepemimpinan agama dan maqam ruhani. Tidak ada individu atau institusi yang mewarisinya secara khusus. Hal itu diwariskan kepada seluruh umat secara universal. Ia dipresentasikan oleh umat sejak wafatnya hingga akhir zaman.³⁷

Adanya konsep *ijmâ`* yang merupakan salah satu keistimewaan syariat Islam, dan adanya yang diakui oleh Islam, memperkuat statement bahwa Islam memberikan tempat khusus bagi umat dan aspirasinya dalam system Islam, yang lebih tinggi dari pada apa yang mungkin dapat dicapai dalam system demokrasi manapun, sesempurna apapun system demokrasi itu. Kaum muslimin telah menetapkan -jauh sebelum Roussou dan sejenisnya berbicara tentang aspirasi umum umat- bahwa aspirasi masyarakat adalah sacral dan merupakan ceerminan dari kehendak Allah serta dijadikan sebagai salah satu sumber hukum Islam, meskipun pada akhirnya berpedoman pada al-Quran dan al-Sunnah. Dari segi praktikal, aspirasi ini tercermin dalam *ijmâ`* kalangan mujtahidin dari ulama umat Islam.³⁸

Dengan segala batasan teoritis yang ada, secara prinsip, *ijmâ`* telah memainkan peranannya yang strategis dalam perkembangan hukum Islam pada umumnya dan dalam pemikiran politik Islam pada khususnya.

4. *Qiyâs*

Secara etimologi, *qiyâs* diartikan dengan:

تقدير الشيء على مثال شيء آخر و تسويته به

Artinya: "Mengukur sesuatu atas sesuatu yang lain dan kemudian mengamalkannya."³⁹

Secara terminologi, Muhammad Abdul Gâni al-Baiyqâni menyebutkan

³⁶ Fahmî Huwaidî, *Lî al-Islâm wa al-Dimukrâthiyah*, (Kairo: Al-Ahrâm lî al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1993), hlm. 41

³⁷ Muhammad Dhiyâuddîn al-Rais, *Al-Nazhariyât al-Siyâsiyyah al-Islâmiyah*, (Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, 1952), hlm. 382

³⁸ Muhammad Dhiyâuddîn al-Rais, *Al-Nazhariyât al-Siyâsiyyah al-Islâmiyah*, hlm. 381

³⁹ Umâr Abdullâh, *Sullam al-Wushûl lî al-'Ilm al-Ushûl*, Cet I, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1956), hlm. 205

bahwa definisi *qiyâs* adalah⁴⁰:

الحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراك بينهما في علة ذلك الحكم

Artinya: “Menghubungkan sesuatu persoalan yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam nash dengan segala suatu persoalan yang telah disebutkan oleh nash, karena diantara keduanya terdapat pertautan ‘illat hukum”.

Sementara itu Muhammad Khudhari Beik menyebutkan:⁴¹

تعديّة حكم من الأصل الى الفرع بعلة متّحدة

Artinya: “Qiyâs adalah memberlakukan ketentuan hukum yang ada pada pokok (asas) kepada cabang (persoalan baru yang tidak disebutkan nash) karena terdapat pertautan ‘illat antara keduanya”.

Adanya perbedaan redaksi dalam beberapa definisi yang dikemukakan para ulama klasik dan kontemporer tentang *qiyâs*, tetapi mereka sepakat menyatakan bahwa tujuan penetapan hukum melalui metode *qiyâs* adalah “menjelaskan hukum” (*al-kasyf wa izhâr al-hukm*) bukan “menetapkan hukum” dari awal (*itsbât al-hukm wa insyâ’uh*), pada suatu kasus yang belum jelas kedudukan hukumnya.⁴²

Dari beberapa argumentasi di atas, baik dari al-Quran atau al-Sunnah, dapat diambil suatu kesimpulan beberapa tujuan berdirinya suatu negara adalah:

- a. Tindakan preventif terhadap terjadinya eksploitasi antar manusia, antar kelompok dan kelas dalam masyarakat.
- b. Untuk memelihara kebebasan ekonomi, politik, pendidikan dan agama para warga negara dan melindungi seluruh warga negara dari invasi asing.
- c. Untuk menegakkan sistem keadilan sosial yang seimbang sebagaimana dikehendaki oleh al-Quran dan al-Sunnah.⁴³
- d. Untuk memberantas setiap kejahatan dan mendorong setiap kebijaksanaan yang dengan tegas telah digariskan pula oleh al-Quran dan al-Sunnah.
- e. Menjadikan negara sebagai tempat tinggal yang teduh dan mengayomi setiap warga negara dengan jalan memberlakukan hukum tanpa diskriminasi.

Dalam hal inilah, konstitusi dan semua perangkat kenegaraan lainnya dibuat untuk kepentingan rakyat (manusia) bukan rakyat yang harus mengabdikan tanpa *reserve* kepada negara sehingga negara itu menjadi fasistis dan totaliter. Rakyat yang tidak aspiratif dan tidak intens terhadap *control government*, membawa implikasi terhadap munculnya penguasa tiranik yang pada akhirnya menjadi “Firaun-Firaun atau

⁴⁰ Muhammad Abdul Ghâni al-Bayiqâni, *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Fiqh al-Mâlikî*, (Beirut: Dâr al-Ribnân li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr, 1968), hlm. 107

⁴¹ Lihat dalam Muhammad Khudhari Beik, *Ushûl al-Fiqh*, Cet VII, (Kairo: Dâr al-Turk, 1981), hlm. 289

⁴² Alî al-Zafzaf, *Muhâdharât fi Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1970), hlm. 8

⁴³ Fahmî Huwaidî, *Al-Quran wa al-Sulthân*, hlm. 158

Namrud-Namrud” modern yang tidak kalah jahatnya kalau dibandingkan dengan Firaun dan Namrud dalam tarikh klasik yang memerintah secara diktator, bukan dengan jalan konstitusi sesuai dengan kultur yang mereka miliki.

PENUTUP

Konsepsi tentang pemerintahan telah memberikan dialog yang cukup serius di kalangan para pemikir muslim dan menimbulkan berbagai macam persepsi dan tidak hanya dalam tataran teoritis konseptual, tapi juga memasuki wilayah politik praktis yang acapkali membawa pertentangan dan perpecahan di kalangan umat Islam. Dalam pemikiran politik Islam, pembicaraan tentang negara dan pemerintahan oleh para teoritikus politik Islam mengarah kepada dua tujuan. Pertama, menemukan idealitas Islam tentang negara atau pemeritahan (menekankan aspek teoritis dan formal) dengan mencoba menjawab pertanyaan “apa bentuk negara menurut Islam”?. Kedua, melakukan idealisasi dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan negara atau pemerintahan (menekankan aspek praksis dan substansial) dengan mencoba menjawab pertanyaan “bagaimana isi negara menurut pandangan Islam”?. Jika pendekatan pertama bertolak dari anggapan bahwa Islam memiliki konsep tertentu tentang negara dan pemerintahan, maka pendekatan kedua bertolak dari anggapan bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang bentuk sebuah negara atau pemerintahan tapi hanya membawa prinsip-prinsip dasar berupa nilai etika dan moral.

Penjelasan di atas mendorong para cendekiawan untuk terus mengkaji sistem politik Islam yang dapat mengatur kehidupan masyarakat dan negara sesuai dengan prinsip ajaran yang terdapat dalam al-Quran -‘*adl* (keadilan), *syûra* (musyawarah), *musâwah* (persamaan)-, *al-sunnah*, *ijmâ’* dan *qiyâs*. Karena secara fitrah, manusia adalah *zoon politicon*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullâh, Umâr. *Sullam al-Wushûl li al-'Ilm al-Ushûl*, Cet I, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1956.
- Al-'Adawî, Ibrâhîm Ahmad. *Târîkh al-'Âlâm al-Islâmî*, Kairo: t.p, 1982.
- Al-Ahsan, Abdullâh. *Ummah or Nation? Identity Crisis Contemporary Muslim Society*, (t.t.p.: The Islamic Foundation, 1992.
- Al-Bayiqâni, Muhammad Abdul Ghâni. *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Fiqh al-Mâlikî*, Beirut: Dâr al-Ribnân li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1968.
- Al-Bukhârî. *Shahîh al-Bukhârî*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Al-Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramadhân. *Fiqh al-Sîrah al-Nabawiyah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1991.
- Al-Ghazâlî. *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Kairo: Maktabah al-Jundiyah, 1971.
- Al-Mâlik, Imâm Muhammad Abd. *Sîrah ibn Hisyâm*, Kairo: Mushthafâ Muhammad, 1973.
- Al-Qardhâwî, Yûsuf. *Al-Marji'iyah al-'Ulyâ fi al-Islâm li al-Quran wa al-Sunnah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- , Yûsuf. *Madkhal li al-Dirâsah al-Syar'ah al-Islâmîyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1991.
- Al-Rais, Muhammad Dhiyâuddîn. *Al-Nazhariyât al-Siyâsiyyah al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, 1952.
- Al-Syâwî, Taufîq. *Fiqh al-Syûrâ wa al-Istisyârah*, Kairo: Dâr al-Wafâ' Li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî, 1992.
- Al-Zafzaf, Alî. *Muhâdharât fi Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1970.
- Al-Zuhailî, Wahbah. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.
- Azîz, Abd al-Ghaffâr. *Al-Islâm al-Siyâsi baina al-Râfidhîn wa al-Mughâlîn fih*, Kairo: Dâr al-Haqîqah li al-A'lâm al-Daulî, 1989.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama, Wisata Pemikiran Dan Kepercayaan Manusia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007.
- , Amsal. *Filsafat Ilmu*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007.

- Beik, Muhammad Khudhari *Ushûl al-Fiqh*, Cet VII, Kairo: Dâr al-Turk, 1981.
- ,, Muhammad Khudhari. *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Daud, Abû. *Sunan Abû Daud*, Vol. III, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- Hanbal, Ahmad ibn. *Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Huntington, Samuel P. *Shaddâm al-Hadhârah*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1997.
- Haqqi, Abdurrahmân Aji. *The Philosophy of Islamic Law Transaction*, Kuala Lumpur: Univision Press, 1999.
- Huwaidî, Fahmî, *Al-Quran wa al-Sulthân, Humûm Islâmiyah Mu'âshirah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991.
- . *Al-Tadayyun al-Manqûsh*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1987
- . Fahmî. *Lî al-Islâm wa al-Dimukrâthiyah*, Kairo: Al-Ahrâm lî al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1993.
- Ismâîl, Sya'bân Muhammad. *Al-Tasyrî' al-Islâmî, Mashâdiruh wa Athwâruh*, Kairo: Maktabah Nahdhah al-Islâmîyah, 1985.
- Khallâf, Abdul Wahâb. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983.
- . Abdul Wahhâb. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Cet. VII Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islâmîyah, 1990
- Ma'ârif, A. Syâfi'i. *Piagam Madinah dan Konvergensi Madinah*, Jurnal Pesantren, No 3, Vol III, 1986.
- Ibn Mâjah, *Sunan ibn Mâjah*, Jilid II, Indonesia: Thaha Putra Semarang, t.t.
- Sadzalî, Munawir. *Islam dan Tatanegara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990.
- Shiddîqî, Amîr. *Studies in Islamic History*, Karachi: Jam'iyyat al-Falâh Publication, 1962.
- Subhan, Arief. "Kuntowijoyo: al-Quran sebagai Paradigma", dalam Jurnal *Ulûm Qur`ân*, No. 4, Vol. V. 1994.
- Thâlib, Shûfî Husein Abû. *Tathbîq al-Syarî'ah fi al-Bilâd al-'Arabiyah*, Cet. III Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1990.
- Zahrah, Muhammad Abû. *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1958.
- Zaqquq, Mahmûd Hamdî. *Madkhal ilâ al-Fîkr al-Falsafî*, Kairo: Anglo, tt