

PEMIKIRAN POLITIK AL-SHAWKÂNÎ DALAM *FATH AL-QADÎR*

Yusuf Hanafi

Universitas Negeri Malang, Indonesia
sufi_rmi@yahoo.com.

Abstract: Muḥammad b. ‘Alî Muḥammad b. ‘Abd Allâh al-Shawkânî al-Şan‘ânî. He was born in the Hijrah in Shawkân village, Yemen on Monday 28 Dhû al-Qa‘dah 1172 H and died on Tuesday, 27 Jumâd al-Akhîr 1250 H at the age about 78 years. Al-Shawkânî grew up in the San‘a city, it is the capital of the republic of Yemen now. He study first time about religion from his father, then from renowned scholars in San‘a and its surrounding, he was known as a scholar who mastered the various branches of religious sciences. Such as *tafsîr*, *ḥadîth*, *fiqh*, *uşûl al-fiqh*, history, science of *kalâm*, philosophy, *balâghah*, *manṭiq* etc. the main issue in this article is how political thought in the book of tafsir *Fath al-Qadîr* is the work of Shawkânî. At the end of article, the authors found that the intended political thinking in the study of *Fath al-Qadîr* is about constitutional ideas. These ideas about the constitution is limited to the concept of leadership and deliberation, the concept of the right of citizen to obtain justice, and the concept of the right of citizens to live association and assembly.

Keyword: Constitutional ideas, politic, *Fath al-Qadîr*.

Pendahuluan

Terdapat konsensus di sebagian kalangan umat Islam bahwa Nabi Muḥammad adalah pemimpin yang harus diteladani, dan masyarakat politik Madinah yang dibangunnya haruslah dijadikan referensi utama. Telah dipahami pula bahwa Muḥammad bukan hanya pemimpin agama melainkan juga seorang pemimpin politik. Dalam diri Nabi, dua kekuatan itu telah bersatu-padu. Jika legalitas kepemimpinan agamanya diperoleh dari Allah, maka legitimasi kepemimpinan politiknya didapat dari

masyarakat pendukungnya.¹ Tak salah jika kemudian muncul jargon *al-Islâm dîn wa siyâsah* (Islam merupakan agama sekaligus berdimensi politik).²

Pada perkembangannya, topik ini menjelma menjadi salah satu diskursus yang kontroversial dan seolah menjadi beban sejarah yang sampai detik ini belum tuntas. Timbulnya kontroversi tersebut tidak lepas dari watak ajaran Islam yang sangat elastis dan interpretatif. Harus diakui bahwa umat Islam tidak memiliki konsep ketatanegaraan yang jelas dan kongkret. Masalah inilah yang pada akhirnya menimbulkan penafsiran beragam, baik terhadap naş sendiri maupun terhadap praktik politiknya. Politik Islam tidak bisa dilepaskan dari fenomena sejarah yang *polyinterpretable* semacam ini. Pada satu sisi, hampir setiap Muslim percaya akan pentingnya penerapan prinsip-prinsip Islam dalam seluruh segmen kehidupan. Sementara pada saat yang sama, karena sifat Islam yang *polyinterpretable* itu, tidak pernah ada pandangan tunggal mengenai bagaimana Islam dan politik itu mesti dikaitkan secara tepat.³

Dalam lokus kehidupan politik kenegaraan, tertangkap fenomena kecanggungan umat Islam untuk memecahkan persoalan-persoalan

¹Abd Moqsih Ghazali, “Menolak Islam Politik” dalam *Jurnal Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi 12 (Jakarta: LAKPESDAM NU, 2002), 174.

²Untuk melengkapi argumen di atas, berikut kutipan *statement* afirmatif dari orientalis yang mengiyakan relasi Islam dan politik. V. Fitzgerald dalam *Mubammedan Law* berkata, “Islam bukanlah semata agama, namun ia juga merupakan sebuah sistem politik. Meskipun pada dekade-dekade terakhir ada beberapa kalangan dari umat Islam yang mengklaim diri mereka sebagai kalangan modernis, yang berusaha memisahkan kedua sisi itu, namun seluruh gugusan pemikiran Islam dibangun di atas pondasi bahwa kedua sisi itu saling bergandengan dengan selaras, yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain.” C. A. Nallino seperti dikutip oleh Sir. T. Arnold dalam bukunya *The Caliphate* berkata, “Muhammad telah membangun dalam waktu bersamaan, agama dan negara. Dan batas-batas teritorial negara yang ia bangun itu terus terjaga sepanjang hayatnya”. Gibb menyatakan dalam *Mubammedanism*, “Dengan demikian, jelaslah bahwa Islam bukanlah sekadar kepercayaan agama individual, namun ia meniscayakan berdirinya suatu bangunan masyarakat yang independen. Ia mempunyai metode tersendiri dalam sistem pemerintahan, perundang-undangan dan institusi”. Lihat Muḥammad Diyâ’ al-Dîn al-Rays, *Teori Politik Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 5-6.

³Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 11.

fundamental, seperti bagaimana mencari kaitan yang pas antara Islam dan politik; bagaimana memposisikan syariat Islam dalam konteks negara modern demokratis; dan bagaimana syariat Islam itu mesti dipahami dan dipraktikkan. Kecanggungan-kecanggungan ini kemudian berimplikasi pada lahirnya berbagai jenis eksperimentasi politik. Secara kategorial, para pemikir Muslim terfragmentasi ke dalam tiga kelompok.⁴ Kelompok pertama, dengan gigih menginginkan diwujudkannya syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara melalui pranata negara, misalnya dalam bentuk perundang-undangan, peraturan pemerintah, dan sebagainya. Masuk dalam kelompok ini adalah Muḥammad ‘Abduh, Muḥammad Rashîd Riḍâ, Ḥasan al-Bannâ, Abû al-A‘lâ al-Mawdûdî, dan Rashîd al-Gannushî.⁵

Kelompok kedua, memandang bahwa hubungan agama dengan masalah politik-kenegaraan adalah persoalan etika (moral). Islam tidak menginginkan pemisahan agama dari politik karena agama diperlukan untuk memperbaiki dan memperhalus politik, serta membimbing para

⁴Kategorisasi ini tidak dimaksudkan membuat kotak-kotak yang ketat, tetapi hanya sekadar upaya untuk memahaminya dalam konteks sosiologi pemikiran masing-masing. Lihat M. Yusuf Wijaya, “Visi-visi Pemikiran Keislaman: Upaya Klasifikasi Pemikiran Keislaman Timur Tengah” dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 38.

⁵Nama-nama yang masuk dalam kelompok ini meski memiliki visi pemikiran yang searah, namun tidak berarti identik dalam seluruh produk pemikiran partikularnya. Sebagai contoh, ‘Abduh dan Riḍâ yang sama-sama mengusung frase, *dîn wa shar‘*, serta mengakui perlunya kepemimpinan dan kekuasaan politik karena manusia memiliki kecenderungan negatif untuk mengabaikan ajaran agama apabila tidak ditopang dengan otoritas dan kepemimpinan, menekankan pentingnya legislasi (pembuatan hukum) oleh manusia dan perlunya pengembangan mekanisme yang menopangnya. Ḥasan al-Bannâ, meski juga menekankan keharusan membentuk pemerintahan Islam, ia tidak menekankan dinamisme hukum dan tugas legislasi dalam pemerintahan dan negara Islam, karena syariat dipandang sebagai sistem hukum yang sudah lengkap dan terperinci. Lain halnya Rashîd al-Gannushî yang berpandangan bahwa pembentukan negara Islam merupakan tujuan jangka panjang. Sebelum tercapai, umat Islam dapat berpartisipasi dalam suatu pemerintahan bukan Islam dalam rangka membangun sistem pemerintahan pluralis yang memberikan kekuasaan pada partai mayoritas. Aliansi seperti ini perlu untuk meredam agresi penguasa dan menghindari kediktatoran. Lihat elaborasi selengkapnya dalam Samsu Rizal Pangabean. “Dîn, Dunyâ, dan Dawlah” dalam Taufiq Abdullah at. al. (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 6 (Jakarta: PT Ichtar Baru Van Hoeve, 2002), 65.

pemimpin menuju kemaslahatan warga. Kelompok ini menganggap bahwa negara Madinah adalah model negara demokratis yang *genuine*, dan Nabi Muḥammad adalah seorang demokrat yang sejati dan otentik. Tokoh-tokoh yang berhaluan seperti ini di antaranya Aḥmad Amîn, Muḥammad Ḥusayn Haykâl, Fazl al-Raḥmân, Robert N. Bellah, Nurcholish Madjid, Amin Rais, dan Jalaluddin Rahmat.⁶ Kelompok ketiga, menolak penerapan syariat dan pembentukan negara Islam. Bagi mereka, Islam adalah agama, bukan negara (*al-Islâm dîn lâ dawlah*). Lebih lanjut, mereka menampik idealisasi politik Nabi di Madinah. Para pemikir yang berada dalam spektrum pemikiran ini, antara lain ‘Ali ‘Abd al-Râziq, Qamar al-Dîn Khan, Muḥammad Aḥmad Khalf Allâh, Faraj Fawdah, dan Abdurrahman Wahid.⁷

Di kalangan para penafsir al-Quran, juga terdapat kecenderungan untuk berbicara dalam lapangan politik. Ibn Jarîr al-Ṭabarî (w. 310 H) dalam *Jâmi‘ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur‘ân* misalnya banyak berbicara tentang kepala negara dalam kaitannya dengan kesejahteraan rakyat.⁸ Mufasir lain adalah Abû Qâsim Muḥammad b. ‘Umar al-Zamakhsharî (467-538 H) dalam *al-Kashshâf ‘an Ḥaqâ’iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl*. Dia banyak menguraikan tentang negara moral dalam kaitannya dengan eksistensi

⁶Moqsith, “Menolak Politik Islam”, 175.

⁷Qamar al-Dîn Khan berpandangan bahwa tidak ada teori tentang negara di dalam al-Qur‘an. Nabi Muḥammad memang menegaskan “rezim politik”, tetapi hal itu merupakan peristiwa insidental yang terkait dengan situasi kesejarahan, bukan tujuan asasi misi kerasulannya. Pendapat senada dilontarkan Aḥmad Khalf Allâh yang berpendapat bahwa Islam adalah agama, bukan negara. Maksudnya, asas pembentukan negara ialah keharusan yang bersumber dari kehidupan sosial yang pengelolaannya diserahkan oleh agama kepada masyarakat, bukan teks Ilahi yang diturunkan dalam al-Qur‘an. Penolakan terhadap gagasan negara Islam, atau Islam sebagai agama dan negara juga diberikan Faraj Fawdah yang menganut prinsip pemisahan politik dari agama, antara negara dan Islam. Dalam pandangannya, pembedaan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama dan negara. Agama terhindar dari manipulasi politik, dan pemerintahan terlaksana tanpa beban yang bersumber dari partikularisme keagamaan. Baca Qamar al-Dîn Khan, *Political Concept in The Qur‘an* (Lahore: Islamic Book Foundation, 1982), 75-76. Muḥammad Aḥmad Khalf Allâh, *al-Qur‘ân wa al-Dawlah* (Kairo: Maktabah al-Anjalû al-Miṣriyah, 1973).

⁸Lihat Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî, *Jâmi‘ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur‘ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), 97.

imâmah dalam menolak kezaliman.⁹ Selanjutnya adalah Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubî (w. 671 H) dalam *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân* yang banyak berbicara tentang *imâmah* dalam konteks hukum *fiqh*.¹⁰ Berikutnya Abû Fidâ’ Ismâ‘îl b. Kathîr al-Dimashqî (w. 774 H) dalam *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm* yang banyak mengupas tentang konsep *imâmah* dengan argumentasi rasional.¹¹

Salah seorang mufasir yang juga berbicara tentang pemikiran politik Islam adalah Muḥammad b. ‘Alî Muḥammad b. ‘Abd Allâh al-Shawkânî.¹² Lebih jauh, pemikiran politik al-Shawkânî dalam *Fath al-Qadîr* telah diteliti oleh Ahmad Fahmy Arief dalam disertasi yang dituliskannya tahun 1997 untuk menyelesaikan Program Doktor dalam Ilmu Agama Islam di Institut Agama Islam Negeri (IAIN, sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul “Pemikiran Politik dalam *Tafsîr Fath al-Qadîr*”.¹³ Adapun kajian ini ditulis dengan tujuan untuk me-*review* disertasi Arief tersebut.

Sebelum melakukan elaborasi lebih jauh, perlu dipertegas terlebih dahulu bahwa istilah pemikiran politik yang dimaksudkan Arief dalam penelitian ini ialah gagasan-gagasan tentang ketatanegaraan.¹⁴ Gagasan-gagasan tentang ketatanegaraan ini dibatasi pada konsep kepemimpinan dan musyawarah, konsep hak warganegara untuk memperoleh keadilan,

⁹Lihat Maḥmûd b. ‘Umar al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf ‘an Haqâ’iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl*, Vol. 3 (Mesir: Mustafâ al-Bâb al-Ḥalabî, t.th), 372.

¹⁰Lihat Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993).

¹¹Lihat Abû Fidâ’ Ismâ‘îl b. Kathîr al-Dimashqî, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm*, Vol. 4 (Mesir: Dâr Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th), 32.

¹²Lihat Muḥammad b. ‘Alî Muḥammad al-Shawkânî, *Fath al-Qadîr* (Mesir: Dâr al-Fikr, 1973).

¹³Ahmad Fahmy Arief, *Pemikiran Politik dalam Tafsir Fath al-Qadîr* (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997).

¹⁴Pengertian ini merujuk kepada pengertian politik yang berkenaan dengan kekuasaan dan susunan masyarakat, serta pengertian politik yang berkenaan dengan kekuasaan dan konsep negara. Sebagaimana dimaklumi bahwa di dalam ilmu politik terdapat beberapa konsep di mana konsep kekuasaan dan konsep negara merupakan dua konsep yang terpenting. Lihat Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik* (Jakarta: Rajawali, 1983), 189. A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Kbalḍun* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992), 9.

dan konsep hak warganegara untuk hidup berserikat dan berkumpul. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Sehubungan dengan sumber data penelitian ini adalah ayat-ayat al-Qur'an dan berfokus pada sebuah tema, maka penelitian ini termasuk kajian tafsir dengan pendekatan tafsir tematis (*maḍhū'i*). Sedangkan pendekatan dan analisis yang digunakan dalam penelitian ini pendekatan dan analisis semantik.

Biografi al-Imâm al-Shawkânî

Nama lengkapnya ialah Muḥammad b. 'Alî Muḥammad b. 'Abd Allâh al-Shawkânî al-Ṣan'ânî. Ia lahir di desa Hijrah Shawkân, Yaman pada hari Senin, 28 Dhû al-Qa'dah 1172 Hijriyah dan wafat pada hari Selasa, 27 Jumâd al-Akhîr 1250 Hijriyah di usia sekitar 78 tahun.¹⁵ al-Shawkânî dibesarkan di kota San'a, sekarang ibukota Republik Yaman. Ia pertama-tama menimba ilmu agama dari ayahnya sendiri, kemudian dari para ulama kenamaan di San'a dan sekitarnya.¹⁶ Selanjutnya ia aktif mengajarkan ilmunya. Di antara sekian banyak muridnya tercatat nama anaknya sendiri yang bernama 'Alî b. Muḥammad al-Shawkânî. Puteranya yang masih belia ini dikenal sebagai anak yang saleh dan menguasai berbagai cabang ilmu pengetahuan.¹⁷

Karena keluasan ilmu pengetahuan dan kedalaman wawasannya, al-Shawkânî pada zamannya dijuluki sebagai lautan ilmu yang tidak bertepi (*baḥr al-'ulûm*), matahari pengetahuan (*shams al-fuhûm*), *shaykh al-Islâm*, *qaḍî al-quḍât*, dan lain sebagainya. Ia dikenal sebagai ulama yang menguasai berbagai cabang ilmu pengetahuan agama, seperti tafsir, hadis, fikih, ushul fikih, sejarah, ilmu kalam, filsafat, *balâghah*, *mantiq*, dan lain

¹⁵al-Shawkânî, *Fath̃ al-Qadîr*, Vol. 1, 4-8.

¹⁶Di antara ulama tersebut adalah 'Abd al-Raḥman b. Qâsim al-Madanî, Aḥmad b. 'Amir al-Hadâ'î, Aḥmad b. Aḥmad al-Harazî, Ismâ'îl b. al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥasan b. Imâm al-Qâsim b. Yahyâ al-Khawlânî, 'Abd Allâh b. al-Ḥusayn b. 'Alî b. al-Imâm al-Mutawakkil 'Alâ Allâh, al-Ḥasan b. Ismâ'îl al-Maghribî, 'Abd al-Qâdir b. Aḥmad, Hâdî b. Ḥusayn al-Qarînî, 'Abd al-Raḥman Ḥasan al-Akwa', 'Alî b. Ibrâhîm b. Aḥmad b. 'Âmir, Yahyâ b. Muḥammad al-Hawthî dan masih banyak yang lain. Ibid.

¹⁷Muridnya yang lain adalah Ḥusayn b. Muḥsin al-Sab'î al-Anṣârî al-Yaminî, Muḥammad b. Ḥasan al-Shajanî al-Zimarî, 'Abd al-Haqq b. Faḍl al-Hindî, Muḥammad b. Nâṣir al-Hazimî dan masih banyak lagi yang lain. Ibid.

sebagainya. al-Shawkânî tidak hanya mengamalkan ilmu-ilmunya dengan cara mengajar, namun juga dituangkannya dalam berbagai karya tulis. Tercatat sebanyak 18 buah karya tulisnya yang diterbitkan dalam bentuk buku dan 146 buah karya tulisnya yang lain dalam wujud manuskrip. Karya-karya tulis utama dari al-Shawkânî, antara lain kitab *Fath al-Qadîr*, kitab *Nayl al-Awtâr*, kitab *Tuhfat al-Dhâkirîn*, dan masih banyak lagi yang lain.

Karya-karya tulisnya yang lain adalah *Irshâd al-Siqat ila Ittifâq al-Sharâ'î 'ala al-Tawhîd wa al-Ma'âd wa al-Nubuwwah*, *al-Tawd al-Munîf fî al-Intisâf li al-Sa'd min al-Sarîf*, *Ṭayyib al-Naṣr fî al-Masâ'il al-'Asr*, *Fî Ikbtilâf al-'Ulamâ' fî Taqdîr Muddat al-Nifâs*, *Fî Hadd al-Safar alladbî Yajib ma'ah Qaṣr al-Salâh*, *al-Mukammilah fî al-Basmalah*, *Fî Anna al-Ṭalaq lâ Yatba' al-Ṭalaq*, *Fî Ibtîâl Da'wah al-Ijmâ' 'ala Tahrim al-Samâ'*, *Bughyah fî Mas'alat al-Ru'yah*, *Irshâd al-Ghabî ilâ Maṣḥab Ahl al-Bayt fî Shabb al-Nabî*, *Irshâd al-Mustafîd ilâ Daf' Kalâm Ibn Daqîq al-Id fî al-Ittilaq wa al-Taqyîd*, *al-Dawâ' al-'Ajîl li Daf' al-'Adw al-Sâ'il*, *'Ajîbah fî Raf' al-Maṣâlim wa al-Ma'âsim*, *al-Durr al-Nadîd fî Ikbâl Kalimat al-Tawhîd*, *Fî Wujûb Tawhîd Allâh 'Azza wa Jall*, *al-Maqâlah al-Fakhîrah*, *Nuzlat al-Aḥḍaq fî 'Ilm al-Istiqâq*, *Raf' al-Raybah fî mâ Yajûz wa mâ lâ Yajûz min al-Ghibah*, *Kashf al-Athar 'an Ḥukm al-Shuf'ah bi al-Jiwâr*, *Waṣiyy al-Marqûm fî Tahrim al-Taḥalli bi al-Dhabab li al-Rijâl 'alâ al-'Umûm*, *Fî Ḥukm al-Tas'îr*, *Naṣr al-Jamhar fî Sharḥ Ḥadîth Abî al-Dhar*, *Tanbih al-Amthâl 'alâ Jawâz al-Isti'ânah min Khabîṣ al-Mâl*, dan lain sebagainya.¹⁸

Hampir semua karya tulis al-Shawkânî diselesaikan sebelum usia 36 tahun. Produktivitasnya mulai berkurang sejak dia diangkat sebagai hakim di San'a pada masa pemerintahan al-Imâm al-Manṣûr 'Alî b. 'Abbâs (1775 - 1809 M). Pada masa pemerintahan al-Mahdî 'Abd Allâh (1815 - 1835 M), al-Shawkânî menjabat sebagai Menteri Dalam Negeri dan Menteri Luar Negeri.¹⁹

Kitab *Fath al-Qadîr* yang akan ditelaah ini terdiri dari lima jilid. Kitab ini memiliki dua keistimewaan. *Pertama*, uraiannya menggabungkan antara metode *rivâyah* dan metode *dirâyah*. Diidentifikasi *rivâyah*, karena tafsir ini menggunakan ayat-ayat al-Qur'an, hadis-hadis Rasul, dan

¹⁸Ibid.

¹⁹Ibid.

pendapat para sahabat dalam menjelaskan isi kandungan ayat-ayat al-Quran. Diidentifikasi *dirâyah*, karena tafsir ini menggunakan kaidah-kaidah kebahasaan dalam menganalisis ayat-ayat al-Quran.²⁰

Keistimewaan keduanya ialah kitab ini ditulis oleh seorang ulama Shi'ah Zaydiyyah, yaitu al-Imam al-Shawkânî. Sekte ini disebut dengan Shi'ah Zaydiyyah karena pengikut sekte ini berpegang teguh kepada ajaran-ajaran yang dikembangkan oleh al-Imâm Zayd b. 'Alî b. Husayn b. 'Alî b. Abî Tâlib.²¹ Di antara ajaran sekte ini adalah *imâm afdal*. Menurut pengikut sekte ini, 'Alî b. Abî Tâlib lebih *afdal* (utama) daripada Abû Bakr al-Şiddîq. Namun demikian dalam teologi sekte Zaydiyyah tetap mengakui kekhalifahan Abû Bakr al-Şiddîq, 'Umar b. al-Khaţţab, dan 'Uthmân b. 'Affân. Tetapi yang lebih *afdal* adalah 'Alî b. Abî Tâlib, sedangkan tiga khalifah pendahulunya disebut oleh mereka dengan *imâm mafdûl*.²²

Pemikiran Politik dalam *Fath al-Qadîr*

Masalah pokok penelitian ini ialah bagaimana pemikiran politik al-Shawkani dalam kitab *Fath al-Qadîr*. Untuk memperoleh jawaban yang jelas dari masalah pokok di atas, maka sub-sub masalah di petakan sebagai berikut: bagaimana konsep kepemimpinan dan musyawarah menurut kitab *Fath al-Qadîr*; bagaimana hak warganegara untuk memperoleh keadilan menurut kitab *Fath al-Qadîr*; dan bagaimana konsep hak warganegara untuk hidup berserikat dan berkumpul menurut kitab *Fath al-Qadîr*.

1. Tafsir ayat-ayat kepemimpinan dan musyawarah

Sebelumnya perlu ditegaskan terlebih dahulu bahwa yang dimaksud dengan terma pemimpin di sini adalah pemegang kendali kekuasaan dalam kaitannya dengan kenegaraan. Adapun yang dimaksud dengan terma musyawarah di sini ialah proses bertukar pendapat untuk

²⁰Muhammad Husayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1 (Mesir: Dâr al-Kutub al-Mişriyah, 1976), 152.

²¹'Alî Muşţafâ al-Ghurabî, *Târîkh al-Firâq al-Islâmîyah wa Nash'at 'Ilm al-Kalâm 'ind al-Muşlimîn* (Mesir: al-Maţbu'ah al-Husayniyah, 1948), 289.

²²Muhammad b. 'Abd al-Karîm b. Abî Bakr Aḥmad al-Shahraştânî, *al-Milal wa al-Nihâl* (Beirut: al-Ma'ârif, t.th), 154.

memperoleh kebenaran.²³ Secara terinci dalam sub pembahasan ini akan diuraikan konsep pemikiran politik al-Shawkânî tentang kepemimpinan dan musyawarah, syarat-syarat seorang pemimpin, loyalitas rakyat kepada pemimpin, kewajiban pemimpin untuk melindungi hak-hak rakyat serta etik musyawarah dalam Islam.

Menurut al-Shawkânî, al-Qur'an menggunakan terma *khalîfah*,²⁴ *ulû al-amr*,²⁵ *imâm*, dan *malik* untuk pengertian pemimpin.²⁶ Terma *khalîfah* secara umum berarti pengganti kedudukan kepemimpinan Nabi,²⁷ secara khusus berarti kepala pemerintahan umat Islam.²⁸ Terma *ulû al-amr* diartikan sebagai institusi kepemimpinan yang terdiri dari para *imâm*, *sultân*, *hakâm* dan tokoh-tokoh pemegang kekuasaan berdasarkan syariat Islam.²⁹ Terma *imâm* diartikan sebagai pemimpin umat Islam yang dapat diteladani dan dijadikan sebagai contoh kehidupan duniawi dan ukhrawi.³⁰ Terma *malik* diartikan sebagai orang yang memiliki wewenang untuk mengatur pemerintahan. Kewenangan itu diperolehnya melalui suksesi turun temurun.³¹

Menurut al-Shawkânî, syarat-syarat seseorang untuk menjadi pemimpin menurut al-Qur'an ialah yang bersangkutan harus benar-benar beriman kepada Allah dan dibuktikan dengan sepak terjang sehari-hari, memiliki ilmu pengetahuan yang luas dan berbadan sehat. Orang kafir dan munafiq tidak dibenarkan tampil sebagai pemimpin umat Islam.³² Pada dasarnya seorang pemimpin itu harus ditaati oleh rakyatnya. Tetapi ketaatan kepada seorang pemimpin tidak berlaku, apabila pemimpin yang bersangkutan berbuat melampaui batas, yaitu berlaku syirik kepada Allah.

²³Abdul Mun'im Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Quran* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 231.

²⁴Kata *khalîfah* dalam al-Qur'an ditemukan di 6 tempat, QS. al-Baqarah [2]: 30, al-Zumar [39]:26, al-An'âm [6]:165, Yûnus [10]: 73, al-Naml [27]: 62 dan al-Mujâdilah [58]: 7.

²⁵Kata *ulû al-amr* ditemukan di dua tempat, QS. al-Nisâ' [4]: 59 dan 83.

²⁶Kata *imâm* ditemukan dalam QS. al-Baqarah [2]: 124, sedangkan kata *malik* dalam QS. al-Baqarah [2]: 247.

²⁷Arief, *Pemikiran Politik*, 78.

²⁸Ibid., 78.

²⁹Ibid., 89-92.

³⁰Ibid., 92-93.

³¹Ibid., 93-94.

³²Ibid., 78.

Seorang pemimpin, menurut al-Shawkânî, wajib melindungi kepentingan rakyat, terutama yang menyangkut lima kepentingan pokoknya (*mabâdi' khamsah*). Kelima kepentingan itu ialah agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. Rakyat berhak menuntut perlindungan menyeluruh atas lima kepentingan pokok tersebut kepada pemimpin.³³

Terma *mushâwarah* oleh al-Shawkânî diartikan saling memberi dan saling mengambil pendapat dalam suatu pertemuan. Dalam proses bertukar pendapat itu, akan diperoleh mutiara-mutiara berharga dan pikiran-pikiran cemerlang yang mungkin tidak didapatkan dalam berfikir sendirian. Unsur-unsur etika yang harus diperhatikan dalam *mushâwarah* ialah menghargai pimpinan *mushâwarah* dan menghargai pendapat orang lain. Setiap anggota *mushâwarah* harus meminta izin kepada pimpinan *mushâwarah* untuk berbicara dan untuk keperluan lainnya. Setiap anggota *mushâwarah* harus menghargai pendapat orang lain, terlepas dari bagus-tidaknya pendapat tersebut.³⁴

Menurut al-Shawkânî, pimpinan *mushâwarah* mempunyai kewenangan untuk mengatur jalannya *mushâwarah*. Keputusan untuk memberi izin kepada anggota *mushâwarah* yang mempunyai keuzuran untuk meninggalkan *mushâwarah*, atau memperkenankan atau menolak permohonan anggota *mushâwarah* untuk angkat bicara, tergantung pada situasi dan kondisi. Materi-materi yang dimusyawarahkan, menurut al-Shawkânî, meliputi masalah-masalah umum yang menyangkut perang dan damai, yang menyangkut kesejahteraan dan kemaslahatan orang banyak, dan lain sebagainya yang tidak diatur oleh wahyu dan sunnah Rasul Allah. Adapun masalah-masalah yang sudah jelas petunjuknya dalam wahyu dan sunnah Rasul Allah, tidak perlu dimusyawarahkan lagi.

2. Tafsir ayat-ayat hak warga Negara untuk memperoleh keadilan

Al-Qur'an menggunakan terma *al-'adl* dan *al-qisr* untuk pengertian keadilan. Menurut al-Shawkânî, terma *al-'adl* diartikan sebagai keadilan distributif, yaitu suatu pandangan yang menitikberatkan kepada persamaan, tidak berat sebelah, dan tetap berada di tengah-tengah.³⁵ Adapun terma *al-qisr* diartikan sebagai keadilan proporsional, yaitu suatu

³³Ibid., 88.

³⁴Ibid., 97-103.

³⁵Ibid., 130.

pandangan yang menitikberatkan kepada penempatan sesuatu sesuai dengan proporsinya dan pemenuhan hak seseorang sesuai dengan proporsinya.³⁶

Menurut al-Shawkânî, keadilan ilahiyah ialah suatu pandangan yang menitikberatkan kepada loyalitas manusia sebagai makhluk ciptaan Allah kepada Yang Maha Kuasa. Pada sisi ini keadilan identik dengan penyerahan diri sepenuhnya kepada kekuasaan Allah. Inti dari keadilan ilahiyah ini ialah pengakuan bahwa tidak ada Tuhan yang patut disembah dengan sebenarnya selain Allah.³⁷

Menurut al-Shawkânî, terdapat perbedaan antara keadilan (*al-'adl*), kebajikan (*al-ihsân*), dan kejahatan (*al-sharr*). Apabila pemberian balasan melebihi porsinya, maka disebut dengan *al-ihsân*. Sedangkan jika kurang dari porsinya, maka disebut dengan *al-sharr*. Prinsip-prinsip keadilan itu, menurutnya, bertumpu pada rakyat, dalam hal ini pada unsur manusia sebagai orang yang diperintah. Rakyat mempunyai persamaan hak di hadapan undang-undang Allah. Tidak boleh ada perbedaan di antara mereka, semuanya diperlakukan sama di hadapan Allah.³⁸

3. Tafsir ayat-ayat hak warga Negara hidup berserikat dan berkumpul

Menurut al-Shawkânî, untuk hidup berserikat dan berkumpul, maka yang perlu dibina adalah persaudaraan yang berdasarkan ajaran Islam. Persaudaraan itu identik dengan keimanan. Berbagai pertengkaran dan perselisihan yang terjadi di antara sesama mukmin, penyelesaiannya adalah kembali kepada ajaran Islam itu sendiri. Penekanan penyelesaiannya itu diarahkan kepada penyadaran pada tiap-tiap individu bahwa mereka itu berasal dari keturunan (*dhurriyah*) yang sama, yaitu Nabi Adam dan isterinya Hawwa.³⁹

Dalam realitas kehidupan, keragaman ras, suku dan adat istiadat tidak dapat dihindari. Kendati berbeda-beda dalam suku, ras dan kebiasaan, namun komunitas masyarakat itu dapat diikat dengan agama yang satu, yaitu Islam. Di dalam Islam, tidak ada perbedaan suku, ras dan kebiasaan, semuanya dipandang sama di hadapan Allah.

³⁶Ibid., 129.

³⁷Ibid., 131.

³⁸Ibid., 129-130.

³⁹Ibid., 176.

Perselisihan dan pertengkaran yang terjadi di antara sesama mukmin, menurut al-Shawkânî, harus segera didamaikan. Penyelesaian yang berlarut-larut dapat mengakibatkan retaknya persaudaraan yang pada gilirannya akan membawa kepada robohnya keutuhan bangsa dan negara. Jangan sampai terjadi hanya karena persoalan-persoalan kecil akan membawa kepada rapuhnya tali silaturahmi antara sesama mukmin.⁴⁰

Menurutnya, dalam kelompok besar yang terdiri dari banyak suku, ras dan adat istiadat, maka tidak tertutup kemungkinan adanya sikap saling berbangga antarkelompok. Jika terjadi sikap saling membanggakan kelompoknya masing-masing, maka akan terjadi saling menghina satu terhadap yang lain. Dalam hal ini al-Shawkânî menekankan kepada mereka yang saling berbangga dan saling menghina tadi untuk merenungkan terma (*‘asâ*), yang artinya “boleh jadi”. Dengan resep tersebut, potensi saling menghina satu sama lainnya dapat diredam. Terma di atas menyadarkan mereka yang bertikai bahwa boleh jadi yang dihina lebih baik dari mereka yang menghina.⁴¹

Pembacaan Kritis atas Pemikiran Politik al-Shawkânî

1. Antara *Political Theology* dan *Political Philosophy*

Kajian tentang politik secara garis besar, menurut Leo Strauss, dapat diklasifikasikan menjadi dua, *political theology* dan *political philosophy*. Yang pertama adalah studi atas ajaran-ajaran politik berdasarkan wahyu Tuhan. Di Abad Pertengahan, misalnya, yang dikembangkan adalah *political theology*. Sedangkan yang kedua ini adalah studi tentang pemikiran atau filsafat politik, dan, ini adalah cabang dari filsafat sehingga tekanannya lebih kepada pemikiran.⁴²

Hamid Enayad, seorang intelektual Muslim asal Iran dalam bukunya yang berjudul *Modern Islamic Political Thought*, mengatakan bahwa dalam tradisi Islam pemikiran filsafat politik tidak berkembang karena pemikiran politik diajarkan dalam dua disiplin yang berbeda, yakni disiplin fikih dan disiplin filsafat. Ironisnya, dalam tradisi keilmuan Islam

⁴⁰Ibid., 178-180.

⁴¹Ibid., 184.

⁴²Transkrip Diskusi Buku “Asas Moral dalam Politik” dalam [www.freedominstitute.com.](http://www.freedominstitute.com/)/11 April 2006/diakses 6 Maret 2011.

yang mendominasi adalah disiplin fikih, karenanya tidak bisa keluar dari paradigma *political theology* (teologi politik).⁴³ Dalam konteks ini, penulis ingin memberikan kritik kepada al-Shawkânî (sebagai penulis *Fath al-Qadîr*), sekaligus kepada Ahmad Fahmy Arief yang mencoba mengidentifikasi ajaran-ajaran politik dalam kitab tafsir yang ditulis pada abad 13 Hijriyah tersebut.

Dalam analisis penulis, al-Shawkânî jelas berangkat dari paradigma teologi politik. Selain karena memposisikan diri sebagai “penafsir” al-Qur’an, teramati secara jelas bahwa al-Shawkânî memiliki preferensi kuat pada perspektif fikih dalam mengupas ayat-ayat politik al-Qur’an. Adalah mengherankan, al-Shawkânî (1172 H-1250 H) yang hidup pasca Abad Pencerahan (meminjam istilah Barat) tetap menampilkan diri sebagai sosok pemikir yang konservatif. Telah menjadi mafhum bahwa di Abad Pertengahan teori dan ruang politik didominasi oleh teologi agama. Dalam ungkapan yang lebih lugas, legitimasi politik selalu meniscayakan adanya legitimasi doktrin agama. Namun seiring dengan hadirnya para pemikir politik modern, seperti Machiavelli, Hobbes, Descartes, dan lain-lain, tampak ada transformasi yang massif. Misalnya, legitimasi bukan lagi menjadi hak agama, melainkan rakyat (publik).

Meski demikian, ada titik di mana kita dapat memahami “pilihan” ajaran politik al-Shawkânî. Secara akademis, al-Shawkânî dibesarkan oleh tradisi keilmuan negeri Yaman, yang secara intelektual nyaris tidak memiliki kontak dengan tradisi keilmuan Barat. Berbeda dengan Mesir misalnya, yang sejak invasi Napoleon Bonaparte di akhir Abad 18 telah berinteraksi dengan Eropa. Keterputusan dialog intelektual inilah yang mencetak al-Shawkânî menjadi seorang konservatif yang setia terhadap tradisi (baca: agama).

Terkait dengan kesimpulan penulis bahwa perspektif tafsir al-Shawkânî itu cenderung *fiqh oriented*, di sini dapat dikemukakan sejumlah alasan, di antaranya tentang persyaratan seseorang untuk menjadi pemimpin. Menurut al-Shawkânî, yang bersangkutan harus benar-benar beriman kepada Allah dan dibuktikan dengan sekap terjangkau sehari-hari,

⁴³Ibid. Masih menurut Enayat, dalam Islam sebenarnya ada tradisi pemikiran politik yang sangat maju dan liberal, misalnya adalah pemikiran al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, dan lain-lain. Namun sekali lagi kesemuanya itu menjadi mandeg karena kajian politik Islam lebih berorientasi pada fikih.

memiliki ilmu pengetahuan yang luas, dan berbadan sehat. Orang kafir dan munafiq tidak dibenarkan tampil sebagai pemimpin umat Islam.⁴⁴ Contoh lainnya adalah soal materi-materi yang dapat dimusyawarahkan. Menurut al-Shawkânî, hanya meliputi masalah-masalah umum yang menyangkut perang dan damai, yang menyangkut kesejahteraan dan kemaslahatan orang banyak, dan lain sebagainya yang tidak diatur oleh wahyu dan sunnah Rasul Allah. Adapun masalah-masalah yang sudah jelas petunjuknya dalam wahyu dan sunnah Rasul Allah, tidak perlu dimusyawarahkan lagi.⁴⁵ Implikasi dari pendekatan fikih al-Shawkânî tersebut, ajaran-ajaran politiknya menjadi beraroma sektarian, atau dalam istilah kontempornya “Anti Pencerahan”.

Untuk Arief yang memberi judul disertasinya dengan “Pemikiran Politik dalam *Tafsîr Fath al-Qadîr*”, penulis menilainya *misleading*. Penulis menyebutnya *misleading*, dikarenakan judul seharusnya adalah “Teologi Politik dalam *Tafsîr Fath al-Qadîr*”. Pasalnya, ajaran-ajaran politik yang dikupas al-Shawkânî sangat normatif dengan mengacu secara rigid terhadap dogma dan doktrin agama. Seperti telah disinggung sebelumnya, kajian pemikiran politik itu kental dengan aroma filsafat. Namun yang tersaji dalam *Fath al-Qadîr* justru teologi politik yang bernafaskan doktrin-doktrin beku agama. Di sinilah letak kekurangtepatan Arief dalam mengidentifikasi objek sentral penelitiannya yang penulis istilahkan dengan *misleading* itu.

2. Urgensi Aspek Historisitas dalam Kajian Pemikiran

Di antara tesis yang dipegangi oleh sebagian pengkaji teori-teori politik secara umum, adalah adanya hubungan yang erat antara timbulnya pemikiran-pemikiran politik dengan perkembangan kejadian-kejadian historis. Jika tesis itu benar bagi suatu jenis atau mazhab pemikiran tertentu, dalam bidang pemikiran apapun, hal itu tentunya juga benar bagi pertumbuhan dan perkembangan teori-teori politik Islam. Karena itu keduanya harus dilihat seakan-akan seperti dua sisi mata uang. Atau, dua bagian yang saling melengkapi satu sama lain. Sifat hubungan di antara keduanya berubah-ubah: terkadang pemikiran-pemikiran itu tampak menjadi penggerak terjadinya berbagai kejadian, dan terkadang

⁴⁴Arief, *Pemikiran Politik*, 78.

⁴⁵Ibid., 101.

pula kejadian-kejadian itu menjadi pendorong atau rahim yang melahirkan pendapat-pendapat itu. Kadang-kadang suatu teori hanyalah sebuah bias dari kejadian yang berlangsung pada masa lalu.⁴⁶

Karena adanya hubungan antara dua segi ini: segi teoretis dan historis, maka jelaslah masing-masing dari kedua hal itu tidak dapat dipahami tanpa keberadaan yang lain. Pendekatan terbaik untuk mempelajari teori-teori ini adalah dengan mengkajinya sambil menelaah historisitas realitas yang berkaitan dengannya, sehingga dapat dipahami hakikat hubungan yang mengkaitkan antara dua segi, dapat memperjelas pendapat-pendapat, dan dapat menunjukkan bumi yang menjadi tempat tumbuhnya masing-masing pemikiran hingga berbuah, dan mencapai kematangannya. Inilah pendekatan yang seharusnya digunakan.

Pendekatan studi seperti ini yang tidak tampak dalam penelitian Arief kala meneliti Teologi Politik al-Shawkânî dalam kitab tafsirnya *Fath al-Qadîr*. Implikasinya, kajian Ariefnya terasa kering dan hambar, akibat ketiadaan penjiwaan atas realitas-realitas sejarah yang melingkupi diri Sang *author*, al-Shawkânî. Dalam ungkapan yang lebih lugas, hal itu menyebabkan teologi politik al-Shawkânî dalam kitab tafsirnya menjadi *a-historis*, dan dapat dipastikan akan menyusul kegagalan teori-teori politik sebelumnya untuk menjadi alternatif solusi atas kompleksitas problematika politik Islam kontemporer.

Kesimpulan

Pemikiran politik al-Shawkânî yang dimaksudkan dalam penelitian terhadap *Fath al-Qadîr* ini adalah gagasan-gagasan tentang ketatanegaraan.

⁴⁶Di antara tokoh yang mengatakan hal itu adalah J.N. Figgis dalam buku *The Divine Right of Kings*. Ia membuktikan bahwa teori itu lahir akibat situasi dan kondisi yang berlangsung pada saat itu. Di antara ungkapannya itu adalah yang ia tulis dalam pendahuluan bukunya itu, “Teori ini lebih tepat dikatakan sebagai akibat dari realitas yang ada, ketimbang sebagai buah pemikiran murni”. J. Matters juga mengatakan dalam bukunya *Concepts of State, Sovereignty and International Law* sebagai berikut, “Ini adalah fakta yang penting, meskipun tidak diketahui oleh banyak orang bahwa teori-teori yang ditelurkan oleh Hocker, Hobbes, Locke, dan Roussou merupakan hasil dari kecenderungan-kecenderungan politik mereka, dan perhatian mereka terhadap hasil peperangan-peperangan agama dan politik, yang terjadi pada zaman mereka, di negara-negara mereka, atau di negara-negara yang menjadi perhatian mereka”. lihat al-Rays, *Teori Politik Islam*, 1-2.

Gagasan-gagasan tentang ketatanegaraan ini dibatasi pada konsep kepemimpinan dan musyawarah, konsep hak warganegara untuk memperoleh keadilan, dan konsep hak warganegara untuk hidup berserikat dan berkumpul.

Mengacu kepada klasifikasi Leo Strauss, kajian tentang politik secara garis besar dibagi dua, *political theology* dan *political philosophy*. Yang pertama adalah studi atas ajaran-ajaran politik berdasarkan wahyu Tuhan. Sedangkan yang kedua ini adalah studi tentang pemikiran atau filsafat politik. Dan, ini adalah cabang dari filsafat sehingga tekanannya lebih kepada pemikiran. Penulis menilai judul disertasi Arief “Pemikiran Politik dalam *Tafsîr Fath al-Qadîr*” itu *misleading*. *Misleading*, dikarenakan judul seharusnya adalah “Teologi Politik dalam *Tafsîr Fath al-Qadîr*”. Pasalnya, ajaran-ajaran politik yang dikupas al-Shawkânî sangat normatif dengan mengacu secara rigid terhadap dogma dan doktrin agama.

Hamid Enayad, dalam bukunya *Modern Islamic Political Thought*, mengatakan bahwa dalam tradisi Islam pemikiran filsafat politik tidak berkembang karena pemikiran politik diajarkan dalam 2 disiplin yang berbeda, yakni disiplin fikih dan disiplin filsafat. Ironisnya, dalam tradisi keilmuan Islam yang mendominasi adalah disiplin fikih, karenanya tidak bisa keluar dari paradigma *political theology* (teologi politik). Dalam analisis penulis, al-Shawkânî jelas berangkat dari paradigma teologi politik. Selain karena memposisikan sebagai “penafsir” wahyu-wahyu Tuhan (baca: al-Qur’an), teramati secara jelas bahwa al-Shawkânî memiliki preferensi kuat pada perspektif fikih dalam mengupas ayat-ayat politik al-Qur’an.

Daftar Rujukan

- Arief, Ahmad Fahmy. “Pemikiran Politik dalam *Tafsîr Fath al-Qadîr*”. Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1. Mesir: Dâr al-Kutub al-Miṣrîyah, 1976.
- Efendi, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ghazali, Abd Moqsih. “Menolak Islam Politik”. *Jurnal Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi 12. Jakarta: LAKPESDAM NU, 2002.

- Ghurabî (al), ‘Alî Muşţafâ. *Târîkh al-Firâq al-Islâmîyah wa Nash’at ‘Ilm al-Kalâm ‘inda al-Muslimîn*. Mesir: Maţbu‘ah al-Huşayniyah al-Mişriyah, 1948.
- Ibn Kathîr, Abû Fidâ’ Ismâ‘îl. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm*. Mesir: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, t.th.
- Khalaf Allâh, Muḥammad Aḥmad. *Al-Qur’ân wa al-Dawlah*. Kairo: Maktabah al-Anjalû al-Mişriyah, 1973.
- Khan, Qamaruddin. *Political Concept in The Qur’an*. Lahore: Islamic Book Foundation, 1982.
- Noer, Deliar. *Pengantar ke Pemikiran Politik*. Jakarta: Rajawali, 1983.
- Pangabean, Samsu Rizal. “Dîn, Duniyâ, dan Daulah” dalam Taufiq Abdullah at. al. (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 6. Jakarta: PT Icthiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Qurţubî (al), Muḥammad b. Aḥmad. *Al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.
- Rays (al), Muḥammad Diyâ’ al-Dîn. *Teori Politik Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Salim, Abdul Mun‘im. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Quran*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Shahrastânî (al), Muḥammad b. ‘Abd al-Karîm b. Abî Bakr Aḥmad. *Al-Milal wa al-Nihâl*. Beirut: al-Ma‘ârif, t.th.
- Shawkânî (al), Muḥammad b. ‘Alî Muḥammad. *Tafsîr Fath al-Qadîr*. Mesir: Dar al-Fikr, 1973.
- Ṭabarî (al), Muḥammad b. Jarîr. *Jâmi‘ al-Bayân fi Ta’wîl al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Wijaya, M. Yusuf. “Visi-visi Pemikiran Keislaman: Upaya Klasifikasi Pemikiran Keislaman Timur Tengah” dalam M. Aunul Abied Shah (ed.). *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Zainuddin, A. Rahman. *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Zamakhsharî (al), Allâh Maḥmûd b. ‘Umar. *Tafsîr al-Kashshâf ‘an Ḥaqâ’iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl*. Mesir: Muşţafâ al-Bâb al-Ḥalabî, t.th.
- www.freedominstitute.com. Transkrip Diskusi Buku “Asas Moral dalam Politik”, 11 April 2006.