

FILOSOFI HUKUM KHILAFAH

(Tinjauan Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis)

Asmawi

Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum IAIN Tulungagung
asmawi_mahfudz@yahoo.com

ABSTRACT

The most discussed form of Islamic state system is khilafah. Therefore, this current study discusses the philosophy of khilafah from the perspectives of ontology, epistemology, and axiology. From the perspective of its ontology, it turns out that khilafah is a dynamic terminology in the history of Islamic politic. It can be traced from the history that the Islamic political system changes according to the social condition and the ruling regime. It may be called khilafah, imamah or mulk (kingdom). In other meanings, it can refer to religious theocracy, monarchy-oligarchy, or democracy in the form of nation state. Whatever the name of the Islamic state system is used, all Islamic state must be directed to achieve the maslahah. According to the scholars of the maqashid al-syariah, the maslahah is measured using the five universal standards of principles (kuliyyat al-khams). They are ensuring the freedom of religion (hifdz al-din), ensuring the life (hifdz al-nafs), ensuring the creativity and freedom of thinking and speak (hifdz al-'aql), securing the property (hifdz al-

mal), and ensuring the sustainability of offspring and human dignity (hifdz al-nasl wa al-'irdl).

Keywords: *Islamic law Khilafah, Politic, Masalahah*

Pendahuluan

Terminologi tentang khilafah masa sekarang menemukan momentumnya seiring dengan dominasi dimensi politik dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia ini. Seolah-olah semua dimensi kehidupan selalu diukur dengan perspektif politik, baik kehidupan ekonomi, sosial, budaya, agama, kepemimpinan, pendidikan. Hal ini bukan dikarenakan beberapa faktor; *pertama*. Sejarah perpolitikan di Indonesia baru saja mengalami tranformasi atau perubahan, dari yang semula tertutup dan kaku menjadi sebuah sistem terbuka dan lentur. Tentu saja ini menumbuhkan sikap *euphoria* di tengah-tengah masyarakat Indonesia, yang merindukan alam demokrasi yang bebas, merdeka untuk menyerap semua aspirasi warga masyarakat.

Faktor *kedua*, adalah dimensi politik itu sendiri yang selalu dipersepsikan dengan kekuasaan. Semakin seseorang masuk dalam dunia politik semakin besar pula orientasi kekuasaan. Hal ini sudah menjadi watak manusia pada umumnya yang selalu ingin menguasai yang lain. Apalagi kalau kekuasaan dihubungkan dengan materi, fasilitas, kenikmatan, *prestise*, yang identik dengan kekuasaan dan politik. *Ketiga*, Politik dipahami sebagai sebuah ilmu. Artinya Sebagaimana ilmu-ilmu yang lain, dinamika ilmu politik juga mengalami dinamika tersendiri dalam konteks di Indonesia. Ini dapat dibuktikan para peminat studi ilmu sosial dan politik begitu banyak. Ini dapat dipahami dunia politik Indonesia

memengaruhi para peminatnya atau memang para pengkaji ilmu politik, murni untuk mengembangkan ilmu pengetahuan itu. Semua membutuhkan *research*, penelitian yang berkelanjutan.

Apabila dilihat dari perspektif masa lalu, kedatangan Islam menurut kajian ilmiah tidak lepas dari nuansa-nuansa politis. Ini bermula dari kisah 'Afif al-Kindi, bahwa dirinya sebagai pedagang pernah datang ke Makkah saat musim haji, kemudian Afif berjumpa al-'Abbas (paman Nabi Saw.). Saat itu Afif menyaksikan seorang laki-laki (Nabi Muhammad) sedang shalat, lalu disusul seorang perempuan (Khadijah) dan seorang pemuda (Ali). 'Afif terus menanyakan perihal orang-orang (aneh) tersebut kepada al-'Abbas. Katanya "Apa agama ini? Abbas menjawab: "Ini adalah Muhammad ibn Abdillah putera saudara laki-lakiku, dia menganggap dirinya sebagai Rasulullah dan berobsesi untuk menggulingkan Persia dan Roma".¹ Dengan demikian, doktrin Islam selain mengemban syari'at dan 'aqidah, juga membawa misi *siyasa* (politik). Ketiga elemen tersebut merupakan unsur-unsur yang tidak bisa dipisah-pisahkan dalam kehidupan umat Islam. Namun dari sini pula akar pemicu terjadinya *ikhtilaf* (kontroversi) di kalangan mereka.

Politik umat sering diidentikkan dengan kehidupan dalam bernegara, karena negaralah institusi yang paling tinggi untuk mengatur segala urusan *profan* seseorang. Pemahaman ini mengantarkan *discours* yang berkepanjangan mengenai hubungan antara negara dengan agama dalam Islam. Diskusi tersebut saat ini telah membelah umat Islam menjadi dua. Kelompok *pertama* yang menginginkan bentuk kekhalifahan sebagai satu-satunya bentuk negara Islam, sementara yang lain lebih bersikap moderat dan mentolerir semua bentuk negara,

¹Ibn Atsir, *Al-Kamil fi al-Tarikh*, (Beirut: Dar al Kutub Ilmiah, 1979), h. 57.

sepanjang nilai-nilai Islam bisa dijalankan dalam negara tersebut.

Dalam konteks ke-Indonesiaan diskusi terhadap materi ilmu politik dan agama selalu mewarnai dinamika ilmu pengetahuan terutama para pengkaji ilmu politik dan ilmu-ilmu keislaman, baik diperguruan tinggi umum maupun di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) baik negeri maupun swasta. Apalagi hal itu sekarang menemukan momentumnya dengan tumbuh suburnya gerakan-gerakan politik Islam di tanah air, yang mengatasnamakan agama sebagai basis gerakannya. Untuk itu mendiskusikannya dengan kacamata akademis dan filosofis nampaknya menjadi sebuah keniscayaan bagi para peneliti dan peminat studi Agama.

Asumsi-asumsi di atas, hubungan antara Islam dan politik adalah perbincangan yang tidak pernah kering. Hal ini didasari pada ajaran Islam sendiri yang tidak membatasi pada wilayah-wilayah pribadi dalam ajarannya tetapi juga mencakup hubungan antara individu dan masyarakat. Oleh karena itu antara Islam dan politik tidak dapat dipisahkan sepanjang perjalanan kesejarahannya. Menariknya lagi, dalam perjalanan kesejarahannya di antara umat Islam tidak ada kesepakatan mengenai bentuk relasi antara Islam dengan politik itu sendiri, sehingga ada beragam teori politik yang diterapkan dan dikembangkan. Akibatnya, adanya anggapan legitimasi keagamaan atas faham teori politik yang dipahaminya. Legitimasi ini menjadi kuat bagi yang berkuasa untuk memperpanjang kekuasaannya atau bahkan menindak lawan politiknya. Pola hubungan antara agama dan Negara (politik) pada masa awal Islam melahirkan konsep teori politik yang disebut dengan *Khilafah*.

Konsepsi *khilafah* muncul sejak awal Islam dan terjadi perbedaan di antara umat Islam, sesuai dengan sudut

pandangannya masing-masing, terutama dalam diskursus teologis. Terdapat dua kelompok besar teologis Islam, yaitu *Sunni-Syi'i*. Wacana khilafah terus berlanjut dinamis dan eksis beradaannya sampai sekarang, sebagaimana terus berlanjutnya dua aliran besar *sunni-syi'i*. Selain Khilafah, istilah lain adalah *al-Mulk*, kesultanan atau kerajaan yang secara praktis sebenarnya sudah muncul setelah masa generasi *khulafa' al-rosyidin*, walaupun dalam pemakaian gelar bagi bani Umayyah dan bani Abbasiyah masih menggunakan nama khilafah. Ciri masa kesultanan ini adalah adanya otoritas kekuasaan pada garis keturunan tertentu. Hal ini terjadi pada bani Abbasiyah dan Bani Umayyah. Untuk sistem ke-khilafahan mengalami kebangkitan kembali pada masa Khilafah Utsmaniyah dari Turki yang berkuasa di sebagian besar wilayah Islam.

Seiring dengan melemahnya peran umat Islam dan mencengkrannya kolonialisme (penjajahan) dalam dunia Islam, secara praktis telah kehilangan kekuatan dan kemampuan politiknya. Watak politik dari Islam adalah hal yang paling menakutkan bagi para penjajah sehingga melahirkan *represi* (tekanan) berkepanjangan terhadap muslim Islam yang berpolitik serta adanya proses *alienasi* (pemojokkan) yang cukup panjang antara Islam dan politik.

Kolonialisme yang melanda wilayah masyarakat muslim tidak hanya penghisapan ekonomi atas wilayah-wilayah tersebut melainkan juga *penetrasi* atau bahkan pembiusan ide-ide penjajah atas jajahannya. Kuatnya *penetrasi* ide penjajahan barat dapat tergambar secara jelas dimana bentuk kenegaraan pasca penjajahan secara keseluruhannya mengambil konsep dan tipologi Negara yang berkembang di Negara barat. Konsep Negara kebangsaan (*nation state*) adalah sistem kenegaraan yang berkembang di barat dan tidak dapat ditolak bahkan mungkin jadi faktor positif di wilayah-wilayah jajahan muslim.

Indikatornya adalah menempatkan rasa kebangsaan sebagai faktor penggerak yang melahirkan kemerdekaan bagi wilayah-wilayah muslim atas penjajahnya.

Pasca kemerdekaan, hampir seluruh wilayah bekas jajahan muslim ini mengambil bentuk Negara bangsa dengan format hubungan antara Islam dan Negara yang beragam. Sejak masa ini lahirlah konsep Negara Islam dan Negara sekuler di wilayah-wilayah bekas jajahn muslim. NegaraIslam adalah Negara yang mana diakui nilai kebangsaan yang mengikat dan melahirkan Negara tersebut namun disepakati menjadikan Islam sebagai rambu-rambu ajaran yang mengatur Negara tersebut. Dalam hal itu kasus Nigeria, Arab Saudi, Pakistan dan Iraq menjadi contohnya.

Negara sekuler adalah Negara yang walau penduduknya mayoritas muslim tetapi tidak menjadikan agama Islam secara formal sebagai ajaran resmi yang mengatur dan menjadi rambu-rambu Negara tersebut. Kadar sekularitas agama dan Negara di wilayah yang mayoritas Islam mengambil bentuk yang beragam, mulai yang sekuler secara radikal seperti Turki atau yang sekuler tetapi masih mengakui keistimewaan Islam sebagai Negara mayoritas seperti Malaysia dan Indonesia.

Abad 21 dimana kemajuan teknologi informasi, transportasi dan komunikasi telah menjadikan relasi antara manusia di dunia menjadi tak terbatas. Dunia bak menjadi sebuah desa kecil yang sering dikenal dengan "*Global Village*". Kemudahan relasi antara manusia yang meniadakan sekat ruang ini melahirkan pengertian ulang relasi, yang mana asalnya relasi lebih didefinisikan oleh wilayah dengan puncaknya adalah Negara bangsa, relasi antar manusia kembali pada wilayah yang paling primitif di kalangan manusia yakni kesukuan dan keyakinan keagamaan.

Dalam konteks ini maka dianggap wajar apabila adanya kebangkitan kembali cita-cita khilafah Islamiyah di dunia Islam. Kebangkitan khilafah ditandai dengan adanya keberhasilan revolusi Iran yang *syi'i*, juga munculnya geraka-gerakan politik Islam yang bersifat internasional seperti *Ikhwan Al-Muslimin*, *Hizb Tahrir* dan *Jama'ah Tabligh*. Kemunculan atau mungkin kebangkitan teori khilafah ini menjadi sebuah fenomena menarik yang mendorong kembali untuk menelaah inti ajaran dan konsep serta latar belakang sosial historis yang melahirkan konsep ini.

Untuk itu tulisan ini diberi judul tentang filosofi hukum dari khilafah, dengan tujuan dapat mengetahui tentang hakikat khilafah secara ontologis, sumber-sumber otoritas khilafah sebagai pedoman penerapan sistem pemerintahan dalam Islam, yang kemudian disebut dengan aspek epistemologis. Juga aspek-aspek fungsional sebagai nilai-nilai *utilitas* (kemanfaatan) khilafah yang kemudian disebut dengan aspek asiologisnya.

Tulisan ini merupakan penelitian pustaka (*library research*), yang berupaya menggali jawaban dari masalah tentang hakikat *khilafah*, epistemologi *khilafah* dan nilai fungsi dari *khilafah*. Untuk menjelaskan masalah pokok yang telah dirumuskan, penulis menggunakan metode *deskriptif-analitik*, yaitu menganalisa secara kritis data-data tentang *khilafah* sampai meraih suatu kesimpulan sebagai jawaban dari masalah.²

Karena kajian ini adalah berbasis kepustakaan, maka sumber datanya adalah karya-karya yang dihasilkan tentang khilafah sebagai data utama (*primer*). Hanya saja data kepustakaan yang berkaitan dengan penulisan ini diupayakan

²Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 61.

dapat dikumpulkan selengkap mungkin, baik data-data primer dan sekunder. Data primer meliputi tulisan Al-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'*, Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah*, Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara*, juga data tentang Filsafat Hukum Islam, di antaranya tulisan Asmawi, *Filsafat Hukum Islam*, Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din* serta sumber lain berupa artikel dan tulisan lainnya. Sedangkan data sekunder didapatkan dari tulisan-tulisan para pakar hukum, politik Islam dan filsafat Islam. Kemudian analisisnya penulis menggunakan *content analysis* yakni memilah-milah dan memilih data-data yang selaras dengan obyek penelitian.

Pada dasarnya model penulisan ini adalah pendekatan historis yaitu studi yang obyek penelitiannya berupa data-data masa silam secara kronologis.³ Sementara dalam penyusunan penulisan ini penyusun menggunakan pendekatan rasionalistik. Pendekatan rasionalistik yang dimaksud adalah pendekatan yang bertolak dari pemahaman intelektual Penyusun yang dibangun atas dasar kemampuan berargumentasi secara logik dengan menekankan pada pemaknaan atas data empiris yang relevan.⁴ Pendekatan ini berangkat dari pendekatan holistik berupa suatu kerangka teori (*grand-concept*), diteliti pada obyek spesifik, dan didudukkan kembali hasil penelitiannya pada *grand concept*-nya.⁵ Semua pemaparan tersebut dalam pendekatan rasionalistik ini dilakukan secara reflektif.

Dalam logika reflektif, penelitian rasionalistik tidak begitu berbeda antara analisis dengan sintesis, antara tahap

³*Ibid.*, h. 61.

⁴Noeng Moehadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. ke-3, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), h. 85.

⁵*Ibid.*, h. 86-90.

observasi dan tahap teori. Proses analisis-sintesis dan proses induksi-deduksi itu berlangsung terus menerus, terjadi secara reflektif selama berada dalam penelitian.⁶ Dengan logika reflektif tersebut, penyusunan penelitian ini akan berangkat dari abstraksi tentang persoalan yang diajukan di prolog sebagai latar belakang penulisan, kemudian pengembangan konsep dan gagasan tentang khilafah, sebagai *grand concept*-nya. Selanjutnya pemaparan secara spesifik khilafah, dari sini akan dilakukan suatu analisis terhadap pemikiran hukum Islam yang berkaitan dengan relevansinya terhadap praktek religiusitas terutama berhubungan dengan nilai fungsi dari *khilafah*.

Dimensi Ontologis *Khilafah*

Khilafah berasal dari akar kata “الخلف” sebagai lawan kata “قدام” terdahulu, bisa juga berarti menggantikan. Adapun kata “خليفة” adalah orang yang menggantikan pendahulunya. *Jama'* dari khalifah adalah “الخلافة”. Adapun “الخلايف” adalah tanda atau hal yang melekat pada khalifah.⁷ Dari sisi istilah khalifah adalah sebuah istilah klasik bagi pemimpin tertinggi dunia Islam.⁸ Identik dengan *khilafah* adalah kata *imamah*. Akar katanya dari “الأم” yang berarti “القصود” (tujuan). Kata “وأمة القوم” berarti yang memimpin sebuah kaum. Adapun “الإمام” adalah orang yang diangkat sebagai pemimpin oleh suatu kaum, *jama'*nya الأئمة. Adapun إمامة adalah hal yang melekat pada seorang imam.⁹ Secara terminologis imam adalah istilah yang dipakai untuk pemuka yang dipakai dalam berbagai aspek kehidupan umat

⁶*Ibid.*, h. 84.

⁷Ibnu Mandzur, *Lisan al-Lisan*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), h. 359-360.

⁸Harun Nasution, dkk, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Jambatan, 1992), h. 542.

⁹*Ibid.*, h. 44-45.

Islam. Sejak awal, imam telah digunakan untuk menyebut seorang pemimpin shalat berjama'ah diantara para ma'mum.¹⁰

Penelusuran konsepsi tekstual kitab suci al-Qur'an dan Hadits Nabi mengenai khilafah menjadi suatu yang *debatable*. Karena sejak kemunculannya istilah tersebut telah membawa suasana konflik yang tidak hanya politis tetapi juga ideologis. Konsepsi *khilafah* menjadi sebuah konsepsi politik yang mendapatkan legitimasi doktrin keagamaan dalam persepsi masing-masing kelompok. Setiap kelompok mempunyai dalil-dalil yang menguatkan masing-masing golongannya.

Penamaan khalifah pada doktrin sunni dan *imamah* pada doktrin Syi'i secara konseptual menjadikan sesuatu yang berbeda dimana *khilafah* merupakan sesuatu sistem politik dimana kepemimpinan itu dihasilkan oleh musyawarah, sedangkan *imamah* yang menekankan pada konsep pemimpin berdasarkan pewasiatan turun tumurun. Realitasnya baik Sunni dan Syi'i tetap menjadikan kedua istilah tersebut sebagai sebutan untuk pemimpin dan pemegang otoritas tertentu. Diadakan khutbah Rasul di *ghadir-qum* yang diyakini sebagai dalil pewasiatan kepemimpinan juga digunakan kata imam dan khilafah secara bersama.¹¹ Oleh karena itu penelusuran aspek normatif dari *khilafah* mengacu pada konsepsi kepemimpinan dalam Islam secara umum.

¹⁰*Ibid.*, h. 120.

¹¹"Secara sepenggal teks khutbah itu diterjemahkan sebagai berikut, "Wahai umat manusia inilah 'Ali seorang yang paling banyak membelaku di antara kalian yang paling berhak atasku. Dialah penyeru kepada Allah, melaksanakan apa yang diridlai-Nya, memerangi musuh-musuh-Nya, penganjur kepada ketaatan, pencegah maksiat, khalifah Nabi utusan Allah, Amir al-mukminin, imam yang memberi petunjuk, ..." Lihat dalam Ali Akbar, *Pesan Terakhir Nabi :Terjemah Lengkap Khotbah Nabi Saw Di Ghodir Khum, (10 Dzul Hijjah 10 H)*, terj. Husein Shahab, (Bandung: Pustaka pelita, 1998), h. 62-63.

Konsepsi kepemimpinan dalam al-Qur'an pun mempunyai redaksi yang beragam ada yang menggunakan kata *khalifah* dengan kata bentukan lainnya, misalnya QS; 38: 26 yang menceritakan pengangkatan Dawud sebagai khalifah di muka bumi ini, QS; 2: 30 yang menceritakan kisah awal kejadian manusia dimana manusia akan mengemban sebagai khalifah, QS: 7: 69 menceritakan tentang kisah para penguasa pengganti nabi Nuh, QS: 7: 74 menceritakan kisah para penguasa setelah kaum 'Ad dan ayat-ayat QS: 7: 129, QS: 10: 14, QS: 35: 39, QS: 24: 55. Dari keseluruhan penggunaan kata khalifah turunannya ini mengandung pengertian penguasa atau pengganti dengan atribusi yang beragam.¹² Juga teks-teks tersebut tidak ada teks al-Qur'an yang mengacu pada bagaimana sistem kepemimpinan terwujud, oleh karena itu, kepemimpinan menjadi wacana perbedaan masa awal Islam.

Lebih menarik lagi kalau istilah *khilafah* dikomparasikan dengan wacana *imamah* dalam tradisi Syi'i. Karena perbedaan makna *khilafah* dan *imamah* secara konseptual tidak membedakan pada aspek makna kepemimpinan itu, tetapi lebih pada latar belakang kepemimpinan itu terwujud sesudah sepeninggal Nabi. Ali Syari'ati seorang pemikir Syi'i memberikan perbedaan secara menarik dengan menjadikan alasan sosiologis. Syari'ati mendefinisikan imam sebagai pengemban amanat seluruh kemanusiaan yang tidak terbatas oleh wilayah dan waktu. Berbeda dengan khilafah yang terbatas pada aspek ekonomi dan politik serta wilayah ia berkuasa. Oleh karena itu dalam pandangan Ali Syari'ati imam itu tidak dipilih sebagaimana khalifah. Jadinya khalifah berdasar pada faktor eksternal, sedangkan seorang imam tidak diperoleh melalui

¹²Muhammad Fu'ad Abd Baq, *Mu'jam al-Mufahros...*, h. 238-239.

pemilihan melainkan dengan menunjukkan kelayakannya untuk menjadi imam.¹³

Nuansa perbedaan secara terminologis yang berbeda mencerminkan pandangan normatif yang berbeda antara Sunni dan Syi'ah. Dalam pandangan Syi'ah menganggap prinsip imamah merupakan bagian dari imam sehingga menunjukkan adanya penyatuan yang sempurna antara duniawi dan ukhrawi, sedang dalam pandangan Sunni meskipun mereka mempunyai keragaman pendapat, namun lebih cenderung pada membedakan.¹⁴

Untuk itu pada hakikatnya sistem khilafah adalah aturan-aturan yang bersifat kemanusiaan, didirikan untuk mengurus manusia yang berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan yang tertuang dalam al-Qur'an. Hal ini didasarkan kepada beberapa pengertian khilafah yang sarat dengan aspek *historisitas* manusia itu sendiri.

Epistemologi dan Historisitas Khilafah

Makna *khilafah* secara ontologi di atas kemudian dapat ditelusuri dari sisi-sisi dinamika kesejarahan khilafah itu sendiri dalam aras sejarah umat Islam. Karena pemahaman *khilafah* itu tidak dapat dilepaskan dari konteks sosiohistoris yang mengiringi kemunculan dan perkembangan konsep itu. Maka penelusuran kesejarahan khilafah mulai masa Rasulullah samapai sekarang patut untuk dikaji secara cermat dan analitis.

Bermula dari Mekkah sebagai kota tempat diturunkan Islam, kota pusat perdagangan dan transaksi bisnis sebagaimana digambarkan oleh Montgomery yang dikutip oleh

¹³Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), h. 141-145.

¹⁴Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 17.

Ashgar: “Mekkah bukan sekedar pusat jual beli, ia juga merupakan sentra keuangan. Nyatanya transaksi keuangan yang luar biasa sibuk memang terjadi di kota ini. Orang yang terkemuka di Mekkah pada zaman ini merupakan para pemodal yang ulung dalam mengelola kredit, mahir berspekulasi dan jeli melihat segala peluang investasi”.¹⁵ Namun di samping itu masyarakat Mekkah masih tetap mempertahankan sikap dan tradisi sosial yang menjadi ciri-ciri sosial khas kehidupan *nomaden* contohnya perseteruan berdarah dan solidaritas kesukuan.

Kondisi ketimpangan antara budaya merkantilisme akibat perdagangan dan tradisi *nomaden*, kesukuan melahirkan suatu kesenjangan sosial dimana kekayaan tertumpuk pada kaum pemimpin suku dan kemiskinan menimpa pada anggota masyarakat kebanyakan.¹⁶ Kuatnya tradisi kesukuan serta ketimpangan sosial yang sangat lebar antara para kepala suku dengan rakyat kebanyakan yang akhirnya melahirkan kondisi ekonomi yang jahiliah. Karenanya kondisi ini yang melahirkan reaksi penolakan yang sangat keras dari pemimpin kaum Quraisy terhadap kenabian Muhammad Saw. Mereka khawatir kedudukannya akan terancam.

Sedangkan Madinah berbeda dengan Mekkah, Kota Nabi Madinah merupakan wilayah agraris dimana penduduknya kebanyakan petani. Perdagangan ada dalam skala kecil yang dikuasai oleh orang yahudi. Suku yang mendiami tanah ini adalah suku Khadraj dan Aus yang selalu bersengketa antara keduanya. Adapun Yahudi lebih bersifat sebagai penengah atau selalu berada di atas angin di tengah pertikaian itu. Sistem

¹⁵Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), h. 17.

¹⁶H.A.R. Gibb, *Mohamadanisme Oxford*, (Oxford University Press, 1969), h. 17.

kesukuan merupakan satu-satunya pola pemerintahan yang berkembang di sana. Pertikaian yang tiada henti terjadi melahirkan dambaan akan lahirnya seorang penengah di antara mereka. dalam suasana psikologis semacam ini, maka datanglah Nabi Muhammad SAW, membawa *risalah* kenabian dan perdamaian. Oleh karena itu, kepemimpinan Muhammad diterima secara tepat di Madinah. Dengan latar belakang konflik yang kuat dan kuatnya sistem kesukuan, pada hakikatnya sebagaimana dikuatkan oleh Montgomery, Muhammad sama sekali bukanlah penguasa bagi komunitas ini. Kaum Muhajirin diperlakukan sebagai sebuah *klan*. Namun ada delapan *klan* lain yang masing-masing mempunyai pemimpin.¹⁷

Jadi posisi Muhammad waktu itu lebih menempati pada posisi penengah diantara para pemimpin. Analisa tersebut ada benarnya, tetapi juga dapat dipahami juga bahwa Muhammad Saw ketika itu juga menjadi pemimpin masyarakat, di samping dia sebagai Nabi pembawa risalah Tauhid. Jika ini yang diikuti maka sumber kekuasaan ketika Nabi masih ada adalah *theokrasi*, karena kekuasaan bersumber dari wahyu Tuhan, sehingga ada dua kemungkinan pemahaman tentang kepemimpinan masa nabi Saw, yaitu *oligarki* (kesukuan) dan *theokrasi* (wahyu).

Berdasar atas gambaran tersebut pola kepemimpinan kesukuan (*tribalisme dan oligarki*) masih kuat dan tidak hilang bahkan sampai Nabi wafat. Oleh karena itu ketika Nabi wafat terjadilah peristiwa bani Syaqqifah yang terkenal sebagai awal fitnah kubra umat Islam yang melahirkan dua kelompok besar Sunni dan Syi'i. Artinya di dalam perjalanan sejarah masa awal Islam diskusi tentang kepemimpinan lebih kepada kepala-kepala suku, orang-orang berpengaruh, atau kelompok-

¹⁷Asghar Ali Enggineer, *Devolusi Negara Islam...*, h. 35.

kelompok struktur sosial yang memang mempunyai kelas social tinggi di masyarakatnya. Kalaupun kemudian istilah sunnah dan syiah itu muncul lebih kepada legitimasi politiknya, dibanding kepada sumber otoritas kekuasaan.

Dalam analisa sosiologis yang lain, Syari'ati juga menyatakan kuatnya pola kesukuan itulah kemudian keputusan kepemimpinan memilih Abu Bakar pasca wafatnya Rasul, hakikatnya hanya merupakan keputusan politik 5 orang, yakni tiga dari Muhajirin yaitu Abu bakar, Umar dan Abu Ubaidah serta dua orang dari Anshor diantaranya Sa'ad bin Ubaidah. Dari gambaran terpilihnya Abu bakar, mencerminkan bahwasannya sistem kepemimpinan kesukuan yang masih begitu kuat. Dalam sistem seperti itu, maka tidak mungkin Nabi membiarkan kepemimpinan secara bebas tanpa penunjukan. Atas argumen ini, Syariati mengandaikan seandainya kepemimpinan mengikuti garis khilafah sejak masa Ali, maka umat Islam telah siap secara politik sehingga pasca kegaiban besar para imam dua belas umat Islam betul-betul siap dan dewasa memilih pemimpinnya, sehingga suksesi kepemimpinan mestinya pada awalnya diawali dengan penunjukan, baru setelah masyarakat dewasa secara politik, pasca kegaiban besar para imam, masyarakat telah matang, dewasa memilih pemimpin sendiri.¹⁸

Analisa yang lain, kesiapan masyarakat menentukan sendiri suksesi kepemimpinan terbukti pada pemilihan-pemilihan khalifah pasca Abu Bakar, Umar dipilih atas dasar penunjukan Abu Bakar, dengan alasan Abu Bakar khawatir kejadian bani Syaqqifah terulang terjadi. Namun justru akibat penunjukkan ini pula dapat dijadikan alasan rasional yang

¹⁸Ali Syari'ati, *Al Ummah wa al Imamah...*, h. 167-205.

mengantarkan kematian Umar secara tragis diujung belati seorang budak Persia yang bernama Abu Lulu'ah.¹⁹

Kemudian Utsman sebagai pengganti Umar diputuskan oleh tim tujuh yang ditunjuk oleh Umar. Hal ini menunjukkan kepemimpinannya terbentuk juga merupakan keputusan segelintir elit. Kepemimpinan Utsman menurut Maududi sebagai awal perubahan menuju pemerintahan yang *nepotism*. Padahal pemerintahan yang *nepotism* itulah yang sangat dihindari oleh Nabi dan dua khalifah sesudahnya.²⁰

Kondisi tersebut diantaranya yang mengakibatkan Utsman harus menghadapi kematiannya yang sadis karena pemberontakan. Peralihan dari Utsman ke Ali tidak berjalan mulus dan menimbulkan banyak pertempuran dan perselisihan. Pertempuran antara Ali dengan Siti Aisyah terkenal dengan perang Jamal dan peperangan antara pengikut Ali dengan pengikut Mu'awiyah yang dikenal dengan perang siffin. Wafatnya Ali yang dibunuh oleh kelompok yang tidak menyukainya pertanda berakhir sistem kekhalifahan dan mulai sistem kepemimpinan turun temurun (*monarchi*) baik Bani Umayyah maupun Bani Abbasiyah. Ini merupakan awal kembalinya pada sistem politik pra Islam yakni sistem kesukuan (*monarchi-oligarki*).

Dilihat dari dinamikanya, dapat diambil benang merah bahwa dalam sejarah umat Islam, sistem politiknya mengalami perkembangan dan perubahan. Masa pra Islam sistem politik yang dipraktikkan adalah *oligarki* yaitu kekuasaan hanya

¹⁹Ibnu Atsir, *Al Kamil fi al-Tarikh...*, h. 44.

²⁰Al Maududi menggambarkan bahwasannya Nabi tidak menunjuk pelaksana pemerintahan dari bani Hasyim kecuali Ali bin Abi Tholib, Abu Bakar tidak menunjuk penguasa dari sukunya dan begitu juga Umar tidak menunjuk dari sukunya Bai Adiy. Namun Utsman mulai menyimpang dari tradisi Nabi ini dengan mulai mengangkat dari kerabatnya. Abul A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 136-137.

berada di kepala-kepala suku. Sedang masa Rasulullah kepemimpinan mendapatkan sumber otoritas dari wahyu (*theokrasi*), sedang masa sahabat dan tabi'in berkembang lagi menjadi *monarchi-oligraki*.

Aksiologi: Moralitas Politik dan *Maslahah*

Ajaran Islam adalah ajaran yang sangat memperhatikan dari berbagai dimensi kehidupan umatnya, mulai dari sistem peribadatan, sistem interaksi sesama manusia maupun sistem kendali dalam wacana etika. Untuk itu para ulama membagi tiga dimensi tadi dengan *idiom* Iman, Islam dan Ihsan. Untuk itu tidak salah kalau di dalam ajarannya *brain thema* yang diangkat adalah *rahmatan li al-'alamin*. Hubungan antara iman, Islam dan Ihsan saling keterkaitan dan menyempurnakan sehingga setelah melalui tiga tahapan itu hamba Allah akan menjadi *Mukminin*, *Muslimin* dan *muhsinin*.

Pada diri manusia, selain diberi hati nurani yang senantiasa menegakkan ciri ketuhanan (*al-khuluqal-Ilahiyah*), juga terdapat hawa nafsu yang cenderung tergiur oleh materi yang nisbi dan instan. Setiap saat akan selalu terjadi tarik menarik antara keduanya. Jika kemenangan di pihak nafsu, manusia akan turun derajat dan moralnya. Sedangkan jika hati nurani mampu mengungguli nafsu, orang tersebut akan naik derajatnya, moralnya terpuji, dan melebihi makhluk Tuhan lainnya.

Tipologi manusia terakhir inilah yang layak menjadi wakil Tuhan di muka bumi (*khalifat Allah fi al-ardhi*) untuk mengelola alam semesta. Sebaliknya, apabila dunia seisinya ini diurus oleh tangan-tangan manusia yang bermoral rendah, pastilah cepat atau lambat kehancuran dan kebinasaan akan menimpa dunia. Kisah Qabil, Namrud, Fir'aun, Qarun, kafir Quraisy, dan sebagainya adalah sebagian tamsil manusia yang

menyalahi karakter Ilahiyah dalam mengimplementasikan diri sebagai wakil Tuhan di bumi.

Moralitas yang luhur merupakan karakteristik ketuhanan yang melepat pada diri manusia itu bersifat universal, kekal, dan esensial. Tuhan akan memilih di antara hamba-hamba-Nya yang taat untuk menampakkan karakteristik tersebut. Perbedaan ras, golongan, suku bangsa, bahasa, negara bahkan agama tidak menjadi penghalang bagi realisasi moralitas mulia. Eksistensinya bersifat lintas etnis, lintas agama, budaya dan bahasa.

Tidaklah musykil, seseorang yang secara formal mengaku sebagai penganut agama tertentu, hafal kitab sucinya, paham norma-normanya, tapi praktiknya justru bertolak belakang. Malah orang yang tak mengaku beragama secara formal, justru lebih bermoral. Maka, sangat wajar jika kemudian diskursus soal moralitas tidak hanya menjadi perbincangan kaum agamawan maupun intelektual era modern, jauh sebelumnya, para filosof kuno semuanya telah memperbincangkan aspek moral.

Bidang politik sebagai salah satu elemen kehidupan, jelas tidak dapat dipisahkan dengan moralitas. Dalam Islam, kepedulian umat terhadap politik sudah muncul semenjak lahirnya Islam. Pertikaian kaum muslimin dengan kaum musyrikin mustahil mampu diatasi jika tidak menggunakan strategi yang jitu. Namun, politik yang dimaksudkan Islam jelas yang berperadaban, bermoral, humanis, tidak menghalalkan segala cara, serta mengacu pada kaidah fiqih: "*Tasharraf al-Imam 'ala al-Ra'iyah, Manuthun bi al-Mashlahah*", bahwa kebijakan penyelenggara negara atas rakyat harus senantiasa mengedepankan kemaslahatan.

Dinamika kehidupan suatu negara standarnya dilihat dari efektivitas penyelenggara negara dalam mengimplementa-

sikan aspirasi warganya. Pemerintah bukanlah majikan rakyat yang bisa memberi instruksi dan menekan mereka dengan semaunya. Kata Imam Syafi'i: *Manzilatul Imam Min al-Ra'iyah, Manzilatul Waliy 'Ala Yatimbahwa* posisi penyelenggara negara atas rakyat adalah sebagaimana posisi wali atas anak yatim.

Politik yang dalam bahasa Arabnya selain khilafah sebagaimana di atas juga berasal dari kata *siyashah* sesungguhnya memiliki arti asal sebagai "menggembalakan ternak". Ini untuk lebih memahami bahwa berpolitik berarti mengemban *amanah* dan *wakalah* umat. inilah yang dimaksud pengelolaan hidup bermasyarakat dalam Islam. Sebab politik adalah perpanjangan dari ibadah, karena sumber asasnya adalah kalam-kalam Allah.

Diskursus politik menurut Islam jelas beda dengan Barat. Dalam pemikiran politik Barat yang berawal dari spekulasi filosofis dari mulai filsuf Yunani, hingga Locke, Bentam, Rousseau atau Voltaire, politik lebih bertaut dengan prinsip pengelolaan kehidupan kota atau "*polis*" melalui "aturan" hukum yang impersonal. Di sini, yang dibutuhkan adalah sistem bukan individu. Sebaliknya, pengelolaan kehidupan publik dalam Islam lebih berpusat pada kesalehan pribadi pemimpin, dan *ra'iyah*, yang dipimpin. Di sini yang terpenting bukanlah polis, melainkan pribadi yang mendiami ruang publik. Karena itu, tindakan politik lebih dikaitkan dengan kesalehan individual dan dimensi vertikal. Dalam bahasa Ibnu Miskawaih, politik merupakan pengejawantahan tindakan "penyucian moral" (*tahdzib al-akhlaq*). Jadi pengelolaan awal adalah pribadi sebagai basis untuk membangun sistem yang baik. Filosof al-Farabi telah merumuskan suatu "Manajemen Politik" dalam konsep "negara ideal" (*al-Madinah al-Fadhilah*).

Kemudian, apakah ukuran idealitas menurut ajaran Islam? Para pemikir muslim sebagaimana diungkap al-Ghazali,

merumuskannya dengan istilah *masalahah*. Artinya sistem politik dan kepemimpinan dibangun untuk mencapai kemaslahatan (kebaikan). Kemudian masalahah itu diukur dengan memelihara tujuan syariat, meliputi lima prinsip universal (*kulliyatul khams*); menjaga kebebasan beragama (*hifdz al-din*), memelihara kelangsungan hidup (*hifdz al-nafs*), menjamin kreativitas berpikir dan kebebasan berekspresi serta mengeluarkan pendapat (*hifdz al-'aql*), melindungi pemilikan harta (*ihifdz al-mal*), dan menjamin kelangsungan keturunan dan martabat kemanusiaan (*hifdz al-nasl wa al-'irdl*).

Tema *masalahah* ini kemudian oleh al-Syathibi dirumuskan kembali menjadi teori *maqashid al-Syariah* yang berarti maksud dan tujuan disyariatkannya hukum. Kajian tentang tujuan ditetapkan hukum dalam Islam merupakan kajian dalam wilayah hukum fiqh, yang kemudian pada gilirannya menjadi kajian utama dalam filsafat hukum Islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa *maqashid al-syari'ah* identik dengan filsafat hukum Islam.²¹ Terkait dengan tujuan disyariatkannya hukum adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia sekaligus untuk menghindari kerusakan *mafsadah*.²²

ان الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح وأدراء المفساد وهي مسبباتها قطعاً

“Sesungguhnya hukum-hukum syariah tersebut disyariatkan untuk menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan dan hal tersebut merupakan sebab-sebab adanya hukum dengan pasti”.

²¹Fathurahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1999).

²²Al-Syathibi, *al-Muwafaqat...*, h. 195.

Allah Swt menurunkan agama senantiasa mempunyai tujuan untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan di dunia itu sendiri bertujuan untuk kemaslahatan di akhirat. Oleh sebab itu, setiap *mukallaf* (orang yang dibebani hukum) harus senantiasa mempertimbangkan setiap perbuatannya dari sisi masalah dan mudaratnya serta harus senantiasa mengambil yang bersifat maslahat atau manfaat. Terkait dengan persoalan maslahat al-Syathibi mengatakan:²³

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: {أحدهما} يرجع إلى قصد الشارع. {والآخر} يرجع إلى قصد المكلف. فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً, ومن جهة قصده في وضعها للافهام, ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها, ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها.

“Maksud-maksud pensyari’atan hukum itu di lihat dari dua bagian, yang pertama adalah kembali kepada tujuan al-Syari’, yang kedua adalah kembali kepada tujuan mukallaf. Yang pertama dari tujuan Syari’ adalah memperhitungkan tujuan awal dari diletakkannya syari’ah, kemudian dari sisi bahwa syari’ah mesti difahami, kemudian dari sisi syariat sebuah hukum taklifi yang harus dijalankan dan kemudian dilihat dari sisi tujuan syariat di dalam memasukkan mukallaf di bawah lindungan hukum”.

Paparan di atas dapat dipahami bahwa pada level pertama, al-Syathibi mendiskusikan *maqashid al-Syari’* (tujuan Allah menetapkan hukum) dan pada level kedua membicarakan *maqashid al-mukallaf* (subyek hukum). Pada level yang pertama mengandung empat hal: *Pertama*, terkait erat dengan tujuan pensyariatan hukum. *Kedua*, menegaskan bahwa eksistensi

²³*Ibid.*, h. 5.

hukum agar dapat dipahami. *Ketiga*, menegaskan bahwa tujuan hukum tersebut menuntut taklif (beban hukum), yang terakhir adalah bahwa syariat akan membawa dan melindungi mukallaf di bawah perintah hukum syari'at tersebut. Kemudian, pada level kedua membicarakan tentang masalah-masalah kehendak dan perbuatan-perbuatan manusia dengan menganalisa beberapa konsep yang terkait dengan *qashd al-mukallaf*, yakni masalah, keharusan pemahaman mukallaf terhadap syari'at, kewajiban yang mesti dipenuhi harus selaras dengan kemampuan fisik, ketaatan, dan tujuan-tujuan mukallaf dalam melaksanakan hukum karena tujuan mukallaf tersebut berhubungan erat dengan niat mukallaf dan berpengaruh kepada kegunaan suatu perbuatan hukum.

Dengan demikian, dapat ditarik benang merah bahwa menurut al-Syathibi secara garis besar tujuan pensyaritan sebuah produk hukum, untuk kemaslahatan manusia baik di alam dunia maupun di alam akhirat secara bersamaan, tidak hanya itu, bahwa pensyaritan sebuah hukum juga tetap mengacu kepada penolakan terhadap segala bentuk kerusakan atau kemafsadatan baik yang mempunyai akses di dunia maupun diakhirat.

Aktualisasi dari prinsip-prinsip *maslahah* atau *maqashid syariah* itu dalam kehidupan berpolitik dapat dikembangkan dalam kerangka penegakan hukum dan keadilan, mencerdaskan kehidupan warga bangsa dengan system pendidikan yang layak, penegakan Hak Asasi Manusia (HAM), pelaksanaan pemerintahan yang demokratis, keadilan ekonomi, kebebasan menyampaikan pendapat dan berekspresi, menyediakan lapangan pekerjaan, mengatasi patologi sosial, melaksanakan pembangunan fisik maupun mental anak bangsa dan lain sebagainya. Karenanya, tidak ada alasan untuk membenturkan nilai-nilai politik Islam sebagai pelaksanaan nilai-nilai masalah

dan kehidupan berbangsa bernegara, baik sebagai rakyat maupun sebagai pemimpinnya. Keduanya dapat dimaknai sebagai *mukallaf* yang harus melaksanakan hukum Islam, sebagaimana yang tertuang dalam konsep masalah atau *maqashid Syariah*, sehingga tercapai cita-cita bersama terwujudnya masyarakat yang makmur, sejahtera dalam naungan tuntunan syariah.

Penutup

Sebagai penutup dari tulisan ini berdasarkan paparan di atas, baik secara normatif, historis maupun nilai fungsi dari khilafah dapat disimpulkan beberapa hal: *pertama*, khilafah secara ontologis adalah aturan kepemimpinan yang bersifat kemanusiaan, didirikan untuk mengurus manusia yang berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan yang tertuang dalam al-Qur'an dan Hadis. Hal ini didasarkan kepada beberapa pengertian khilafah yang sarat dengan aspek historisitas manusia itu sendiri. Secara ideal normatif Islam itu sistem khilafah atau istilah lain dalam teori politik Islam, baik dari sisi etimologis maupun terminologis mengalami dinamika di dalamnya.

Kedua, secara epistemologis khilafah dilihat dari aras historis perjalanan kehidupan umat Islam mulai zaman Nabi saw, Sahabat, para khilafah sesudahnya, yang kemudian mengalami perubahan-perubahan di dalam tidap fasenya. Pada masa Nabi karena sumber otoritas dari Wahyu maka sistemnya theokrasi. Sedangkan masa Sahabat dengan demokrasi perwakilan, yang kemudian diteruskan masa Umayyah dan Abbasiyah menggunakan monarki oligarki. Untuk masa modern nampaknya sudah ada polarisasi antara sistem

pemerintah yang berasal dari Islam sendiri dengan sistem dari barat yang kemudian sebagian menggunakan *nation state*.

Ketiga, dari sisi aksiologis yang mengkaji dari nilai fungsinya, khilafah atau kepemimpinan yang digunakan oleh Negara tertentu bertujuan untuk mencapai kemaslahatan dalam kehidupan bermasyarakat. Ini direpresentasikan dengan pengejawantahan teori masalah yang kemudian disebut dengan *maqashid syariah*. Meliputi lima prinsip universal (*kulliyatul khams*); menjaga kebebasan beragama (*hifdz al-din*), memelihara kelangsungan hidup (*hifdz al-nafs*), menjamin kreativitas berpikir dan kebebasan berekspresi serta mengeluarkan pendapat (*hifdz al-'aql*), melindungi pemilikan harta (*ihifdz al-mal*), dan menjamin kelangsungan keturunan dan martabat kemanusiaan (*hifdz al-nasl wa al-'irdl*).

DAFTAR PUSTAKA

- Adiwinata, S, *Istilah Hukum Latin-Indonesia*, Jakarta: Intermasa, 1986.
- Akbar, Ali, *Pesan Terakhir Nabi: Terjemah Lengkap Khotbah Nabi Saw Di Ghodir Khum, (10 Dzul Hijjah 10 H)*, Ter. Husein Shahab, Bandung: Pustaka Pelita, 1998.
- Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Semarang: Thoha Putra, t.t.
- Ali, Muhammad Daud, *Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Al-Maraghi, Abdullah Mustofa, *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, Terj. Husein Muhammad dari *Fath al-Mubin fii Tabaqat Al Usuliyyin*, Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Al-Maududi, Abul A'la, *Khilafah dan Kerajaan*, Bandung: Mizan, 1998.
- Al-Nawawi, Yahya Syarifuddin, *Syarah al-Arbain al-Nawawi*, Surabaya: Al-Miftah, t.t.
- Al-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, t.t.
- Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al Fikr, t.t. I.
- Ambari, Hasan Muarif dkk., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta; Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999, Cet. VI, Jilid I.
- Asmawi, *Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charis, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syathibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Baq, Muhammad Fu'ad Abd, *Mu'jam al-Mufahros li al-Fadh al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Engineer, Asghar Ali, *Devolusi Negara Islam*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

- Gibb, H.A.R., *Mohamadanisme*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Ibnu Atsir, *Al Kamil fi al-Tarikh*, Beirut: Dar al Kutub Ilmiah, t.t, II.
- Jamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mandzur, Ibnu, *Lisan al-Lisan*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1993, I
- Moehadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996, cet. ke-3.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985.
- Nasution, Harun, dkk, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Jambatan, 1992.
- Putra, Ahmad Munif Suratma, *Filsafat Hukum Islam Al-Gazali; Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Syari'ati, Ali, *Ummah dan Imamah*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989.
- Usman, Suparman, *Hukum Islam Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Zuhdi, Masjful, *Pengantar Hukum Syariah*, Jakarta: Haji Masagung, 1987.