

INTEGRASI DAN INTERKONEKSI AGAMA DAN POLITIK

Muhammad Nur

*Jurusan Siyasah (Hukum Tata Negara dan Politik Islam)
Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: abi_ezra@yahoo.co.id*

Abstract: *Discussion between religion and politic is never ending (read: Islam). Islam in fact was declare as last and perfect religion, cause of its universality and global character, which cover all of contemporary issues, as politic and government. Islamic historis had noted hundreds of book about this issues. Almost all of writing about Islam by moslem schoolar explain about it, over and above in modern era that can be devided in revivalist and modernist. This paper doesn't analysis two trends, but prefer give argumentation for integration and interconnection about religion and politic in order to get appropriate understanding about it.*

Key words: *religion, politic, integration-interconnection*

Pendahuluan

Diskusi tentang hubungan antara agama dan politik menarik perhatian. Agama dalam konteks ini adalah agama Islam. Mengapa Islam? Agama ini dinyatakan sebagai agama terakhir dan telah disempurnakan oleh Allah. Kesempurnaan Islam bukan sekedar klaim. Sifatnya yang universal dan global membedakannya dengan dua rumpun agama Abraham sebelumnya (baca Yahudi dan Nasrani) yang bersifat lokal dan temporal. Universalitas dan keabadian Islam memposisikan agama ini memiliki kemampuan mengakomodasi berbagai bentuk perkembangan peradaban umat manusia termasuk dinamika politik dan sistem pemerintahan.

Perjalanan peradaban muslim klasik, menurut hasil studi Muhammad Kamil al-Syarif, telah menyumbang ratusan karya¹ yang berbicara tentang politik dan sistem pemerintahan, ditambah dengan karya-karya fiqh, tafsir dan syarah hadits. Hampir semuanya menyinggung dan memuat konsep politik dan pemerintahan.

Di era modern, terutama di penghujung abad ke 19 M, berbagai karya tentang agama dan hubungannya dengan politik muncul secara

¹ Muhammad Kamil al-Syarif, *Qiraab fi Kutub al-Siyasah Baina al-Qadim wa al-Hadis*, makalah tidak dipublikasikan.

berkesinambungan.² Muhammad Abduh misalnya pernah menulis makalah berjudul *al-Syurâ wa al-Istibdâd* (musyawarah dan kekuasaan despotik). Ali Abd Raziq juga menulis buku yang berjudul *al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi Bahtsun fî al-Khilâfah wa al-Hukûmah fî al-Islâm*.³ Buku ini menjadi referensi utama di kalangan kaum sekularis yang memisahkan antara agama dan politik. Sementara Abu al-A'la al-Maududi menulis karya *Nazhâriyât al-Islâm wa Hadyuhu fî al-Siyâsah wa al-Qânûn wa al-Dustûr*.⁴ Doktrin *al-hakimiyah al-ilahiyah* yang dipopulerkannya menjadi titik tolak kaum revivalis untuk merekonstruksi nalar politik yang berseberangan dengan keyakinan kaum sekuler.

Tulisan ini tidak bermaksud menerima atau menolak salah satu dari pandangan yang berseberangan itu, dan juga tidak berusaha untuk memadukannya, melainkan berusaha menelusuri argumen-argumen yang relevan tentang integrasi agama dan politik baik dari sumber syari'ah maupun pada teks-teks para *ushuliyun* (ahli ushul fiqh) dan *fuqaha'* (ahli hukum Islam). Dengan pendekatan ini diharapkan dapat membantu dalam memahami hubungan antara politik dan agama lebih proporsional dan *appropriate*.

Makna *al-Dîn* dalam *Turats* (Literatur) Islam

Eksplorasi makna terhadap kata *al-dîn* (agama) menjadi penting untuk dilakukan. Tujuannya adalah untuk mengungkap bentuk hubungan antara agama dan politik. Silang pendapat tentang hubungan antara agama dan politik yang terjadi selama ini lebih disebabkan oleh kesalahan dalam memahami makna *istilahi* dari kata *al-dîn* ketimbang substansi permasalahan yang sesungguhnya.

² Konsep *al-hakimiyah* dapat ditemukan dalam karya al-Maududi dan karya-karya yang membahas pemikiran tokoh ini, antara lain ditulis oleh Abû al-Hasan al-Nadwî yang berjudul *al-Tafsîr al-Siyâsi li al-Islâm fî Mir'ât Kitâbât Ustâz Abi al-A'lâ al-Maududi wa al-Syahîd Sayyid quṭub*, Kairo: Maṭba'ah al-Manṣûrah, 1980), hlm. 63. Sedangkan karya Maududi sendiri antara lain *Manâbij al-Inqilâb al-Islâmî*, Jeddah: ad-Dâr al-Su'ûdiyah, 1408 H/1988 M, hlm. 17., *al-Islâm fî Muwâjahati al-Tabaddîyât al-Mu'âsirah*. Ta'rib: Khalil Ahmad al-Hamîdî, Mimbar al-Tauhid wa al-Jihâd, al-Islâm wa al-Madaniyah al-Hadisah, *Nabnu wa al-Hadârah al-garbîyah*, Jeddah: ad-Dâr al-Su'ûdiyah, 1407 H/1987 M.

³ Buku ini mengundang kemarahan dari Universitas al-Azhar dan mengancam sekaligus menjatuhkan sanksi pencabutan ijazah kepada penulisnya. Buku ini pertama kali dipublikasikan di Kairo pada tahun 1920. Terakhir buku ini dikaji secara khusus oleh Muhammad Imarah dengan judul: *al-Islam wa Ushul al-Hukmi li Ali Abd Raziq Dirasah wa Wasaiq/Fiker 'Arabi*, Beirut: Muassasah al-'Arabiyah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2000.

⁴ Buku ini diterjemahkan dari bahasa Urdu kedalam bahasa Arab oleh Khalil Hasan al-Ishlahi, dipublikasikan oleh al-Dar al-Su'udiyah li al-Nasyr wa al-Tauzi' pada tahun 1405 H/1985M.

Penggunaan bahasa dalam konteks yang berbeda perlu dipahami secara proporsional. Karena bahasa bukanlah benda mati (*kaunnat jamidah*). Ludwig Wittgenstein ahli filsafat bahasa di era modern mengemukakan bahasa sebagai permainan. Suatu permainan dapat dilukiskan sebagai aktivitas yang dilakukan menurut aturan. Tidak ada gunanya mencari persamaan dalam semua permainan. Seperti halnya banyak permainan, demikian pula ada banyak permainan bahasa. Banyak cara untuk menggunakan bahasa. Misalnya memberi perintah, menggambarkan suatu obyek, melaporkan kejadian, main sandiwara, bertanya, berterimakasih, atau berdoa. Seperti halnya setiap permainan merupakan suatu aktivitas. Demikian pula bahasa. Kata-kata yang dipakai memperoleh maknanya dalam aktivitas itu. Makna kalimat tergantung pada cara dipakainya kalimat itu.⁵

Makna kata tidak memiliki kepastian dan batasan. Bahasa bukanlah logika matematis yang pasti dimana setiap kata mengandung makna tertentu, dan setiap kalimat tidak memiliki satu fungsi. Banyaknya makna kalimat sesuai dengan konteks penggunaannya. Dan kata bersifat elastis dan *mulur*, penggunaannya melebar dan menyempit menurut situasi dan kebutuhan.

Contoh makna sinonim dalam bahasa mengandung dua makna atau lebih sangat umum dalam semua bahasa. Misalnya kata *al-'ain* dalam bahasa Arab berarti mata yang melihat, mata air, mata-mata, perhisn, emas, agama dan masih mungkin ada makna lain. Semua makna bisa saling berdekatan dan saling memasuki, tetapi bisa juga satu sama lain saling berjauhan tanpa ada hubungan yang jelas di dalamnya.

Karena itu kata seperti *al-dîn* (agama) dan *al-'ilmâniyah* (sekuler) membawa maknanya sendiri-sendiri di kalangan para peneliti dalam berbagai konteks penggunaan masing-masing. Dan sebagaimana dimaklumi bahwa kepedulian terhadap berbagai istilah dan maknanya menjadi titik tolak penelitian ilmiah, bahkan ilmu pada hakikatnya adalah pengetahuan tentang berbagai peristilahan yang ada atau penciptaan istilah baru.

Sejumlah kata-kata yang berkaitan dengan syari'ah banyak yang mengandung makna sinonim, mengandung keberagaman pengertian terminologis menurut penggunaan dan konteksnya serta pengaruh lainnya. Para *ushuliyun* sangat serius dalam bidang ini. Mereka melakukan kajian mendalam dan merumuskan kaidah-kaidah untuk memahami makna dari suatu kata.

⁵ Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 542-545.

Kekacauan dalam memahami syariah sebetulnya diawali dari kekacauan dalam memahami kata, atau istilah yang terkadang dari sisi penggunaannya kurang relevan. Setidaknya, inilah yang ditegaskan oleh Ibn Taimiyah. Beliau mengatakan: “*al-asma’ yatananwa’u musammaba bi al-itblâq wa al-taqyîd*” (suatu nama jika dihubungkan dengan yang dinamai, sangat bervariasi baik itu dalam konteks generalisasi maupun limitasi).⁶

Dengan variasi makna inilah orang Arab menggunakan bahasa mereka, dan dengan cara seperti ini pula penggunaannya dalam teks syariah yang termuat di dalam al-Kitab dan al-Sunnah. Suatu contoh perhatikan makna kata-kata berikut⁷:

Contoh	Makna secara general	Nama
وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون	كل ما أمر الله به	العبادة
ومن يتق الله يجعل له مخرجا...	فعل كل مأمور وترك كل محذور	التقوى
ولكن البر من اتقى	جميع ما أمر الله به	البر

Terlihat dari contoh di atas bahwa kata *al-birr* (kebajikan) apabila digeneralkan maka penamaannya disebut *al-taqwa*, dan kata *al-taqwa* jika digeneralkan maka penamaannya disebut *al-birr*. Kemudian kedua kata tersebut digabungkan seperti dalam firman Allah: *wa ta’awanû ‘ala al-birr wa al-taqwâ*. Maka masing-masing dari kata tersebut memiliki makna sendiri-sendiri (khusus).

Semua makna tersebut tercakup dalam kata “*al-‘ibâdah*” yang secara terminologis berarti:

جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة

“Meliputi semua sesuatu yang dicintai oleh Allah dan yang diridainya baik itu berupa ucapan, perbuatan lahir dan batin.”⁸ Akan tetapi di tempat lain Ibn Taimiyah sendiri memberikan makna khusus pada kata *al-‘ibâdah*. Makna khusus ini lawan dari kata *al-‘ûdah* dan *mu’âmalat al-hayât*. Beliau mengatakan:

⁶ Ibn Taimiyah, *al-Iman*, hal. 154.

⁷ Sa’d al-Din al-Usmâni, *al-Din wa al-Siyasah Tamyizun La Fashla*, Casablanca Morocco, (Beirut-Lebanon: al-Markaz al-Saqofi al-‘Arabi, 2009), hlm. 84.

⁸ Ibn Taimiyah, *al-‘Ubudiyah*, hlm. 5.

أعمال الخلق تنقسم إلى : عبادات يتخذونها ديناً ينتفعون بها في معاشهم . فالأصل في العبادات أن لا يشرع فيها إلا ما شرعه الله . والأصل في العبادات أن لا يحظر منها إلا ما حظره الله.⁹

Dari sini tampak sekali apabila suatu kata dipahami dari luar konteksnya akan menimbulkan kekacauan dan menghasilkan kesimpulan yang salah. Faktor ini pula yang menyebabkan kekacauan dalam memahami teks syari'ah, dan dalam memahami pernyataan para ulama dan sejumlah pemikir lainnya.

Variasi makna ini juga kita temukan pada penggunaan dua kata yang lain yaitu *al-iman* dan *al-islam*. Kata *al-iman* jika disebutkan di dalam Qur'an dan Sunnah mengandung makna sebagaimana yang dikehendaki oleh kata *al-birr* (kebajikan), *al-din* (agama) dan *al-taqwâ* (takwa). Kata *al-birr* juga ditafsirkan dengan *al-îman*, *al-taqwâ* dan *al-'amal* (suatu perbuatan yang mendekatkan diri kepada Allah). Semua penafsiran terhadap kata *al-îman* tersebut adalah benar. Terdapat suatu riwayat bahwa Nabi menafsirkan kata *al-birr* dengan *al-iman*.¹⁰ Sedangkan kata *al-islâm* mencakup semua makna tersebut.

Kata *al-îman* dan *al-islâm* mengandung makna sinonim jika digunakan secara umum. Namun juga memiliki makna sendiri-sendiri jika digunakan secara khusus. Misalnya *al-îman* bermakna *tashdîq al-fikri wa al-qalbi* (membenarkan dengan pikiran dan hati). Dan *al-Islâm* bermakna *'amal al-jawarih wa al-iltizâm al-fi'li* (perbuatan-perbuatan lahir). Perbedaan ini diisyaratkan oleh sebuah hadits yang dikenal dengan hadits Jibril dimana Nabi menjawab beberapa pertanyaan seputar *al-islâm* dan *al-îman* yaitu:

الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً .

Sedangkan *al-îman* adalah:

أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورَسُوله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره¹¹

Itulah sebabnya jika kedua kata ini digunakan secara bersamaan mengandung makna yang berbeda. Sebaliknya jika digunakan secara

⁹ Ibn Taimiyah, *Iqtidba' Shirath al-Mustaqim*, hlm. 582.

¹⁰ Ibn Taimiyah, *al-Iman*, hlm. 170.

¹¹ Muslim Ibn al-Hajjaj al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, tt) Kitab al-iman, hadis nomor. 102.

terpisah mengandung makna yang sama. Penggunaan kata dalam konteks sistem pemaknaan seperti ini terdapat di dalam al-Qur'an dan Sunnah.¹²

Kata al-Dîn dalam al-Qur'an dan Sunnah

Perbedaan makna kata sesuai konteks penggunaannya berlaku pula untuk kata *al-dîn*. Penting dalam tulisan ini adalah bahwa penggunaan kata *al-din* terdapat dalam teks syaria'ah dan dalam tulisan para ulama dan pemikir di era sekarang. Dalam berbagai penggunaannya kata *al-dîn* tidak lepas dari dua macam makna yaitu makna umum dan makna khusus.

Dalam pengertian umum kata *al-dîn* mencakup seluruh aktivitas dan perbuatan yang dilakukan oleh seorang muslim baik yang bersifat keakhiratan maupun keduniaan. Dalam kehidupan di dunia setiap orang berusaha melakukan suatu perbuatan yang terpuji (*'amal shalih*). Semua perbuatan ini termasuk ibadah dalam pengertiannya yang umum, dan termasuk *shadaqah* selama niatnya tulus kepada Allah. Teks-teks syaria'ah mengkategorikan aktivitas keduniaan semacam ini masuk dalam lingkup *al-dîn*, *ibadah* dan *shadaqah*. Dalam hadits disebutkan melakukan hubungan seksual yang halal adalah bagian dari *shadaqah*. Seorang sahabat berkata bahwa seorang di antara kami menuruti syahwatnya apakah akan dapat pahala (*ajrun*)? Nabi bersabda: bagaimana pendapatmu kalau dia meletakkannya pada yang haram apakah dia dapat dosa (*wiẓrun*)? Demikian pula kalau dia meletakkannya pada yang halal akan mendapatkan pahala. Semua perbuatan terpuji dalam konteks keduniaan dan keakhiratan disebut *shadaqah*. Perhatikan hadits Nabi berikut ini:

ن بكل تسبيحة صدقة ، وكل تكبيرة صدقة ، وكل تحميدة صدقة ، وكل تهليلة صدقة ، وأمر بالمعروف صدقة ، ونهي عن منكر صدقة ، وفي بضع أحدكم صدقة.¹³

Demikian pula Sabda Nabi:

تعدل بين الإثنين صدقة ، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع له عليها متاعه صدقة ، والكلمة الطيبة صدقة ، وكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة ، وتميط الأذى عن الطريق صدقة.¹⁴

¹² Ibn Rajab al-Hanbali, *Jami' al-'Ulum wa al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 31-32.

¹³ Sahih Muslim, Kitab al-Zakah, hadits nomor. 2376.

¹⁴ Muhammad Ibn Ismail Al-Bukhari, *al-Jami' al-Sabih*, (Riyad: Dar al-Salam, 1419H/1999M), Kitab al-Jihad wa al-sair, hadis nomor. 2767, Sahih Muslim, Kitab al-Zakah, hadits nomor 2382.

Dari sini dapat dipahami maksud dari komentar al-Bukhari terhadap kata *al-dîn* yang mencerminkan makna umum dan mutlak. Misalnya antara lain disebutkan dalam shahih-nya "*al-dîn al-nashîbah*". Dalam konteks ini kata *al-dîn* dimaksudkan dalam pengertian umum. Al-Syatibi menegaskan bahwa ketercakupan dan keumuman *al-dîn* meliputi prinsip-prinsip hukumnya untuk semua "bentuk ibadah, kebiasaan (*al-'âdat*) dan interaksi sosial lainnya (*mu'âmalat*)."¹⁵ Menggunakan redaksi yang lebih singkat namun dengan cakupan makna yang lebih komprehensif, al-Syatibi menegaskan kembali bahwa "*kullu tasharrufin tahta qânûn al-syar'i fahûwa 'ibâdah*"¹⁶ (semua aktivitas seorang hamba di bawah ketentuan hukum syariah adalah ibadah).

Pengertian kata *al-dîn* dalam konteksnya yang umum juga ditemukan dalam ayat yang paling terakhir kali diturunkan: "*al-yauma akmaltu lakum dînakum wa atmamtu 'alaiikum ni'matî wa radhîtu lakum al-islâma dina*". Ayat ini menjelaskan bahwa *al-dîn* sudah sempurna, tidak terdapat suatu kekurangan dan kealpaan di dalamnya. *Al-dîn* dalam ayat ini mengandung makna umum, tidak hanya menunjuk akidah, tata cara ibadah dan ketentuan hukum permanen lainnya. Dalam konteks ini al-Syatibi menyatakan bahwa jaminan "perlindungan (*al-hifz*) yang tersirat dalam firman Allah "*innâ nahnu nazzalna al-zîker wa innâ labû lahâfîzihûn*" adalah perlindungan terhadap prinsip-prinsip universal yang termaktub dalam *nash* (teks syari'ah). Hal ini pula yang dimaksudkan oleh ayat "*al-yauma akmaltu lakum dînakum*". Jadi perlindungan agama maksudnya adalah perlindungan terhadap nilai-nilai universalnya, bukan perlindungan terhadap ketentuan hukum yang bersifat parsial atau dikenal dengan *al-furû'* (fiqh).¹⁷

Ditegaskan kembali oleh al-Syatibi bahwa kesempurnaan *al-dîn* terletak pada nilai-nilai universalnya. Semua yang berhubungan dengan kaidah *al-dharûriyât* (kebutuhan primer), *al-hâjîyat* (kebutuhan sekunder) dan *al-takmîliyât* (kebutuhan pelengkap) sudah dipaparkan secara jelas. Sedangkan pembumian hal-hal yang bersifat *furû'* atau *juz'îyyât* menjadi tanggungjawab para mujtahid. Adalah tidak mungkin, tegas al-Syatibi bahwa kesempurnaan agama (*al-kamâl*) itu terletak pada hal-hal yang bersifat *juz'îyyât* atau *al-furû'* mengingat jumlahnya yang tidak terhingga. Jadi yang sempurna adalah kaidah-kaidah universal yang menjadi basis

¹⁵ Abu Ishaq Ibn Ibrahim al-Syâthibî, *al-Muwafaqat fî Ushûl al-Syar'i'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002), hlm. 3: 285.

¹⁶ *Ibid*, hlm. 140-141.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 1:32.

pengembangan hal-hal yang bersifat *furū'*.¹⁸ Sedangkan untuk menetapkan hukum *furū'* diwakilkan kepada otoritas ijtihad manusia secara ilmiah dan obyektif. Hasil ijtihad ini bersifat situasional dan temporal, dan yang terpenting adalah semua peraturan produk *ijtibadi* masuk dalam kategori urusan dunia sekaligus urusan agama dalam pengertiannya yang umum. Sehingga aturan tersebut harus sesuai dan sejalan dengan kaidah-kaidah universal agama.

Berdasarkan pengertian tersebut, fuqaha' Sunni menetapkan bahwa kekuasaan dan politik (*al-wilāyah wa al-siyāsah*) merupakan bagian dari aktivitas ketaatan (*al-thā'at*) yang merupakan ibadah, tetapi bukan dalam pengertian "*ta'abbud*", melainkan bersifat keduniaan yang terikat dengan nilai-nilai universal agama. Dengan demikian, memilih kepala negara atau menentukan seorang pemimpin masuk dalam kategori perbuatan keduniaan yang bersifat ijtihadi yang berada di luar cakupan pengertian *al-dīn al-ta'abbudi* (tata cara ibadah yang diatur secara langsung oleh syari'ah). Jadi tidak ada halangan untuk menjadikan politik bagian dari *al-dīn* dalam pengertiannya secara umum, yaitu suatu perbuatan yang diakui sebagai ketaatan, dilakukan sesuai dengan haknya dan dalam rangka bertakwa kepada Allah: tidak melakukan penipuan, kecurangan, khianat, dan tidak meremehkan tanggungjawab. Inilah maksud dari pernyataan Ibn Taimiyah¹⁹:

فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله

Berbeda dengan prespektif Barat, agama menurut mereka hanya mengandung pengertian yang absolut (mutlak). Sedangkan dalam Islam agama mengandung makna absolut dan relatif sekaligus. Prinsip-prinsip politik yang bersifat permanen masuk dalam lingkup makna agama yang absolut (mutlak). Sementara yang bersifat dinamis dan temporal masuk dalam lingkup makna agama yang relatif (nisbi). Interaksi umat manusia dalam konteks politik tidak bebas dari nilai baik dan buruk yang ditetapkan oleh agama. Agama mengatur itu secara terbuka dan dinamis. Sehingga hal-hal yang bersifat *ijtihadiah* dan *nisbiyah* (relatif) menjadi bagian dari agama dalam arti umum. Jadi agama juga selalu dinamis dan mengalami kebaruan seiring dengan dinamika dalam kehidupan masyarakat. Sekali lagi, ini adalah ruang lingkup makna *al-dīn* secara umum.

¹⁸ Terjemahan bebas dari teks al-Syatibi dalam karyanya *al-I'tisām*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt), hlm. 2:305.

¹⁹ Ibn Taimiyah, *al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, hlm. 5.

Adapun pengertian *al-dîn* secara khusus meliputi perbuatan yang bersifat *'ibâdi* atau *ta'abbudi*, lawannya adalah *'âdat* atau kebiasaan yang bersifat keduniaan. Makna ini juga digunakan dalam teks syari'ah. Misalnya kata *al-dîn* digunakan sebagai lawan dari kata *al-dunyâ*. Dalam hadits yang panjang menyebutkan bahwa para sahabat dalam suatu perjalanan kehilangan kesempatan untuk melakukan shalat subuh. Tatkala mereka usai shalat dan memulai perjalanan sebahagian dari mereka mendiskusikan itu, Nabi bersabda²⁰:

ما تقولون ، إن كان أمر دنياكم فشأنكم وإن كان أمر دينكم فإلي

Penggunaan kata *al-din* sebagai lawan kata *al-dunya* ditemukan pada do'a Nabi²¹:

اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري ، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي ، وأصلح لي
آخرتي التي إليها معادي

Penggunaan kata *al-dîn* dalam konteks makna khusus tersebut juga banyak ditemukan dalam berbagai karya ulama. Antara lain dalam teks Ibn Taimiyah²²:

ودين الإسلام مبني على أصلين : أن نعبد الله وحده لا شريك له ، وأن نعبده بما شرعه من الدين ، وهو ما أمرت به الرسل أمر إيجاب أو أمر أستحباب

Al-dîn, menurut Ibn Taimiyah dibangun di atas dua pondasi: menyembah Allah yang Esa, dan dalam menyembah itu sesuai dengan yang sudah digariskan oleh *al-dîn* yaitu yang diperintahkan oleh Rasul baik berupa kewajiban ataupun anjuran.

Penggunaan Kata *al-Dîn* dan *al-Dunya* dalam Teks Para Ulama

Pembedaan antara urusan agama dan dunia juga sangat populer di kalangan para *ushuliyun* (ulama yang menekuni ilmu ushul fiqh) dan *fuqaha'* (ahli hukum Islam). Bukti-bukti untuk memperkuat statemen ini antara lain:

1. Mayoritas ulama sepakat bahwa Rasul mengemban tugas kenabian dan tugas kepemimpinan disamping tugas sebagai manusia pribadi.

²⁰ Ahmad, *al-Musnad*, hadits nomor. 21506.

²¹ Muslim, *Shahih*, Bab *al-Zikr wa al-du'a wa al-Taubah wa al-Istighfar*, hadits nomor. 2720. Teks serupa banyak ditemukan di dalam kitab-kitab hadits.

²² Ibn Taimiyah, *Qa'idab Jalilab fi al-Tawassul al-Wasilab*, hlm. 41.

- Itulah sebabnya semua perbuatan Rasul ada yang berhubungan dengan agama dan ada pula yang berhubungan dengan dunia. Perbuatan dalam kategori pertama dilakukan berdasarkan petunjuk wahyu. Sedangkan perbuatan dalam kategori kedua dilakukan dengan cara ijtihad sebagai insan pribadi. Dalam tulisan ini tidak akan menyinggung silang pendapat antara para ulama seputar permasalahan ini, akan tetapi cukup sekedar menyebutkan sejumlah ulama yang membedakan aktivitas Nabi sebagai kepala negara dan manusia biasa, dan aktivitas Nabi sebagai Rasul. Ibn Hazm dalam mengomentari hadits yang berkaitan dengan penyerbukan kurma menyebutkan bahwa “*ini adalah keterangan yang sangat jelas dengan sanad (mata rantai periwiyatan hadits) yang shahih dalam membedakan aktivitas yang berhubungan dengan urusan dunia dan urusan agama*”. Kemudian beliau menyimpulkan “*dan kita lebih menguasai urusan keduniaan yang kebajikannya bersifat temporal, dan Nabi lebih mengetahui urusan agama yang mengandung kebaikan hakiki*.”²³ Dalam konteks hadits ini Muhyi al-Din al-Nawawi memberi catatan “*wajib mengikuti apa yang dikatakan Nabi dalam lingkup syariah, bukan apa yang disebutkan Rasul dalam konteks kehidupan dunia berdasarkan ijtihad (ra’yu)*.”²⁴
2. Pembedaan antara urusan agama dan dunia juga ditemukan dalam karya-karya para *ushuliyun*. Misalnya ketika mendefinisikan *ijma’* yaitu kesepakatan dalam urusan agama,²⁵ atau suatu urusan yang berkaitan dengan keagamaan.²⁶ Hal ini untuk membedakannya dengan kesepakatan dalam urusan keduniaan. Sa’d al-Din al-Taftazani menegaskan bahwa “*hukum ada yang berkaitan dengan agama dan ada pula yang tidak berkaitan dengan agama*”. Yang terakhir ini dicontohkan dengan urusan medis yang tidak berpengaruh pada syariah. “*Adapun hukum-hukum keagamaan ada yang bersifat syar’i dan ada pula yang tidak bersifat syar’i*”. Hukum syariah tidak akan diperoleh tanpa *al-kbithab* dari *al-syâri’* (pembuat undang-undang). Di luar itu “*diperoleh dari indera atau akal*”²⁷, bukan dengan cara *ijma’*. Meski para *ushuliyun* tidak sepakat tentang masalah ini, akan tetapi diskusi seputar argumen

²³ Ibn Hazam, *al-Ihkam fi Ushul al-Abkam*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tt), hlm. 703-704.

²⁴ Yahya Ibn Syaraf Al-Nawawi, *al-Minhaj Syarah Sobih Muslim Ibn al-Hajaj*, Damaskus: Dar al-‘Ulum al-Insaniyah, 1418 H/1997, hlm. 15:116.

²⁵ Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Raudhab al-Nazir wa Jannah al-Munazir*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 116.

²⁶ Abu Hamid Al-Gazali, *Al-Mustashfa min ‘ilm al-ushul*, (Beirut: Dar Al-Arqom bin Abi Al-Arqom, tt), hlm. 1:173.

²⁷ Al-Taftazani, *Syarah al-Tahwib ‘ala al-Taudhib*, hlm. 3:17.

- ijma' dalam urusan keduniaan atau pembedaan antara hukum keagamaan dan hukum keduniaan sangat populer di kalangan mereka.²⁸
3. Di antara ulama yang secara terang-terangan membedakan antara kemaslahatan keagamaan dengan kemaslahatan keduniaan dalam karyanya adalah Abu Ishaq al-Syatibi. Karena beliau mendefinisikan *al-mashâlib al-dharîriyyah* (kemaslahatan primer) sebagai suatu kemaslahatan untuk menegakkan agama dan melindungi dunia, jika kemaslahatan ini tidak terwujud dapat berakibat fatal dalam semua aspek kehidupan. Meski demikian ia mengutamakan kemaslahatan keagamaan atas kemaslahatan keduniaan secara absolut.²⁹ Penggunaan kata *al-dîn* atau agama dalam pengertian khusus dalam teks para *ushuliyun* tersebut, sebagai lawan dari urusan keduniaan seperti *al-'âdat* dan *al-mu'âmalat*. Semua ini membuktikan bahwa pembedaan antara urusan agama dan urusan dunia dalam tradisi ahli ushul fiqh sangat populer dan tidak dapat dipungkiri.

Teoritisasi Pembedaan

Para teoritikus muslim menggunakan berbagai redaksi untuk membedakan urusan keduniaan dengan urusan keagamaan. Al-Syatibi misalnya menyatakan bahwa perbuatan muslim ada dua macam yaitu ibadah (*ta'abbudat*) dan kebiasaan (*'adat*).³⁰ Ibadah diartikan dengan *al-kuhûb*' (ketundukan pada semua perintah dan larangan Allah) dan *al-qurbah* (perbuatan yang dapat mendekatkan diri kepada Allah), sementara kebiasaan dapat berupa ketaatan, tetapi tidak masuk dalam kategori *qurbah*.³¹ Secara detail al-Syatibi menjelaskan bahwa setiap dalil berupa teks syariah yang spesifik dan ada ketentuan hukum tetap untuk itu disebut *ta'abbudi*. Sifatnya *ghair ma'qûlat al-ma'nâ*, sehingga tidak dapat dikritisi secara rasional. Berbeda dengan dalil yang berkaitan dengan kepentingan umat manusia yang bersifat umum dan tidak ada ketentuan hukum yang pasti terhadapnya disebut *al-'âdah* atau kebiasaan yang bersifat *ma'qûlat al-ma'nâ* sehingga dapat dikaji dan dikritisi oleh otoritas nalar manusia. Misalnya perintah agama untuk berbuat adil atau larangan agama untuk tidak melakukan kezhaliman.

Dengan demikian, perbuatan yang bersifat ketundukan sebagai upaya mendekatkan diri kepada Allah disebut *al-ibâdah*. Sedangkan

²⁸ Badar al-Din al-Zarkasyi, *al-Babr al-Mubith*, hlm.4:521.

²⁹ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, hlm. 2:281-294. Uraian seputar masalah ini secara detail dapat dilihat pada hlm. 2:14.

³⁰ Al-Syatibi, *al-I'tisham*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt), hlm. 1:79.

³¹ Al-Zarkasyi, *al-Mansur fi al-Qawa'id*, hlm. 2:367.

perbuatan yang dilakukan untuk kebaikan bersama disebut *al-'ādab*. Upaya mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan menjadi urusan keduniaan atau disebut juga hak Allah terhadap hamba-Nya di dunia.³² Kategorisasi perbuatan menjadi *'ibādah* dan *'ādab* dilakukan oleh mayoritas teoritikus muslim terutama para ushuliyun.³³ Atas dasar itu ditetapkan hukum niat untuk membedakan antara *'ibādah* dengan *'ādab*. Perbuatan *al-'ibādah* tidak dapat sempurna kecuali dengan niat. Sementara *al-'ādab* diukur dengan manfaat yang akan diperoleh atau *mafsadat* (kerusakan) yang akan dicegah.

Ibn Rusyd berbicara tentang ibadah lawan kata dari masalah. Bagi Ibn Rusyd, kemaslahatan rasional dapat menjadi basis ibadah yang diwajibkan yang menurut syari'ah mengandung dua makna, yaitu makna masalah dan makna ibadah. Masalah berhubungan dengan hal-hal yang bersifat kongkrit. Sementara ibadah berhubungan dengan penyucian jiwa.³⁴ Hanya saja menghubungkan masalah dengan sesuatu yang bersifat kongkrit masih dapat didiskusikan. Oleh karena itu pembagian yang lebih cermat dilakukan oleh al-'Iz Ibn Abd Salam. Beliau membagi ketaatan menjadi *ma'qūl al-ma'nā*, yaitu yang nampak kemaslahatannya dan *ghair ma'qūl al-ma'nā* yang tidak nampak kemaslahatannya. Inilah yang disebut dengan *ta'abbudi*.³⁵

Pembagian perbuatan mukallaf juga dilakukan oleh madzhab Ja'fari dari kalangan Syiah. Mereka menggunakan istilah *ta'abbudi* untuk perbuatan yang berkaitan dengan urusan keagamaan dan *al-tawashuli* untuk perbuatan urusan keduniaan. Dalam *ta'abbudi* tidak akan terwujud ketaatan kecuali disertai tujuan, kesadaran dan niat untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Pengalaman Sejarah

Seperti disebutkan di atas, para teorikus muslim khususnya para ushuliyun secara jelas membedakan antara *al-dīn* dengan *al-siyāsah*. Di samping itu terdapat pula praktik historis yang dikemukakan oleh para penulis buku tentang siyasah (politik) dalam realitas sejarah. Biasanya mereka membedakan antara fungsi yang bersifat keagamaan dan fungsi yang bersifat keduniaan.

³² Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, hlm. 2:164.

³³ Al-'Iz Ibn Abd Salam, *Qawa'id al-Abkam fi Mashalih al-Anam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, hlm. 1:207, al-Zarkasyi, *al-Mansur fi al-Qawa'id*, hlm. 3:290, al-'Alai, *al-Majmu' al-Muzhab fi qawa'id al-Mazhab*, hlm. 1: 260.

³⁴ Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418 H/1997 M), hlm. 1: 17.

³⁵ Al-'Iz Ibn Abd Salam, *Qawa'id al-Abkam*, hlm. 19.

Sejumlah penulis tentang pemikiran politik dalam peradaban Islam membedakan secara jelas antara tugas-tugas keagamaan dan tugas-tugas kenegaraan bagi orang nomor satu dalam suatu negara. Misalnya Abu al-Hasan al-Mawardi menegaskan bahwa *al-daulah* atau *al-khilâfah* “*maudhu’atun li khilafat al-nubuwah fi hirâsat al-dîn wa siyâsat al-dunyâ*”³⁶ Ini adalah pernyataan yang jelas untuk membedakan dua macam *al-maqâshid*, yang pertama adalah bahwa tugas kepala negara mengawasi dan memproteksi agama dan yang kedua adalah berkaitan dengan *al-siyasah*. Dari sini sekilas dapat dipahami bahwa aktivitas politik hubungannya dengan khilafah yang dipegang oleh Nabi telah menjelama menjadi aktivitas “keagamaan” yang “suci”. Akan tetapi jika dicermati secara seksama, teks–teks para ulama akan sangat jelas menunjukkan bahwa khilafah memiliki wewenang dalam bidang yang relevan sesuai dengan amanah yang diberikan. *Khilâfat al-‘ulamâ* (kedudukan ulama) bersifat diniyah, sementara *al-khilâfah* yang berkaitan dengan para penanggungjawab politik bersifat duniawiyah. Disebutkan di dalam hadits “*al-‘ulamâ’ warasatu al-anbiyâ’*”³⁷ Sebagian ulama tafsir menyebutkan kedudukan ulama (pemegang otoritas agama) berbeda dengan kedudukan umara’ (pemegang otoritas politik) ketika menafsirkan ayat 59 Surat al-Nisâ’:

يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم

Fakhru al-Dîn al-Râzi mengemukakan dengan cara yang sangat indah dalam menafsirkan ayat ini. Para Nabi memiliki dua sifat yaitu *al-‘ilm* dan *al-qudrab* (pengetahuan dan kekuasaan). Para ulama berperan sebagai pengganti para Nabi pada bidang *al-‘ilm*. Sedangkan para raja (penguasa) berperan sebagai pengganti para Nabi pada *al-qudrab*. Ilmu harus menguasai jiwa (*al-‘arwah*) dan kekuasaan harus menguasai fisik (*al-‘ajsâd*). Para ulama adalah wakil para Nabi dalam dunia spiritual (*‘âlam al-‘arwah*) dan para raja wakil para Nabi dalam dunia fisik (*‘âlam al-‘ajsâd*).³⁸ Di sini merupakan isyarat yang cukup jelas bahwa otoritas (*al-sulthob*) keilmuan harus berdampingan dengan otoritas keduniaan (*al-siyasah*).

³⁶ Al-Mawardi, Abu al-Hasan Ali Ibn Habib al-Bashry, *al-Abkam al-Sulthoniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*, hlm. 5.

³⁷ Abu Dawud al-Azdi, al-Sunan, (Mesir: Mathba’ah Mustafa Muhammad, tt), Bab *al-bassi ‘ala thalabi al-‘Imi*, dan Muhammad Ibn Surah al-Tirmizi, al-Jami’ al-Sahih, (Kairo: Dar al-Hadis, tt), dalam bab Fadhl al-Fiqhi ‘ala al-‘Ibadah.

³⁸ Al-Fakhr al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Gaib)*, (Beirut: Dar Ihya’i al-Turas al-‘Arabi, tt), hlm. 27:108.

Seperti halnya al-Mawardi, Muhammad Mansur Ibn Habsy Ibn al-Haddâd (649 H) membedakan dua macam siyasah yaitu politik keagamaan (*siyâsah al-dîniyyah*) dan politik kenegaraan (*siyâsah al-dunyâ*). Politik keagamaan fokus pada pelaksanaan hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan beragama (*qodhâ' al-Fardh*). Sedangkan *siyâsah al-dunyâ* berkaitan dengan pembangunan bumi (*'imârat al-ardh*). Kedua bidang ini sama pentingnya, karena “barang siapa meninggalkan suatu kewajiban berarti mereka menzhalimi dirinya sendiri, barang siapa merusak bumi berarti berbuat zhalim terhadap orang lain”.³⁹ Hal yang sama, meskipun dengan istilah yang berbeda dilakukan oleh Ibn Khaldun (808 H).⁴⁰ Bagi Ibn Khaldun penguasa yang legal mengemban seluruh kemaslahatan keagamaan dan kenegaraan. Nabi Muhammad, tegas Khaldun melakukan aktivitas pada dua level yaitu keagamaan dan dunia (politik).⁴¹

Pemisahan Antara Agama dan Politik

Uraian di atas memperlihatkan hubungan antara agama dan politik secara teoretis konseptual. Padahal hubungan antara keduanya dalam realitas faktual sangat kompleks (*murakkab*). Para *ushuliyun* dan fuqaha mengemukakan konsep yang sangat beragam. Tidak ada formulasi yang disepakati sejak era kenabian sampai di era modern. Keberagaman formulasi tentang hubungan antara agama dan politik, sesungguhnya terjadi pula pada bangsa lain tergantung pada ideologi yang dianut.

Kompleksitas bahkan kekacauan nalar tentang hubungan antara agama dan politik tidak lepas dari kesalahpahaman dalam memahami istilah agama (*al-dîn*) itu sendiri. Kemudian diperparah dengan tidak adanya diskusi yang sehat antar berbagai aliran pemikiran. Mereka tidak mau bahkan tidak berusaha untuk saling memahami konsep yang dikemukakan oleh masing-masing. Apalagi mereka juga mencampuraduk antara pengertian kata *al-dîn* yang bersifat khusus dan yang bersifat umum.

Banyak yang berpendapat bahwa politik dan agama harus dipisahkan. Politik dibangun atas kehendak masyarakat sipil yang tidak terkait dengan spritual. Agama menurut mereka bersifat absolut sedangkan politik bersifat relatif. Pendapat ini dibangun atas dasar bahwa agama adalah hubungan ritual (*rubhiyah*) antara seorang hamba dengan Tuhan. Hakikat agama adalah keimanan yang melekat pada nurani dan hati seseorang. Sebaliknya muncul pendapat lain bahwa agama tak

³⁹ Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Din*, hal. 136, Ibn al-Haddad, *al-Jauhar al-Nafis fi Siyasat al-Rais*, hlm. 61-62.

⁴⁰ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 1:328.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 1:370-381.

terpisahkan dari politik karena Islam adalah agama komprehensif sehingga tidak mungkin memisahkan kehidupan politik dari agama.

Perbedaan tersebut muncul karena kurangnya pemahaman terhadap berbagai istilah dan konsep yang ada. Banyak orang ketika mendengar “pemisahan antara agama dan politik” memahaminya dengan memisahkan politik dari nilai-nilai etis religius. Politik kemudian seakan dikemas berdasarkan selera subyektif dengan melakukan kebohongan dan penipuan. Meninggalkan prinsip keadilan dan kesetaraan untuk kebaikan bersama. Pada sisi lain mereka yang menafikan pemisahan politik dari agama tidak mengapresiasi berbagai keputusan politik yang dilakukan oleh pihak penguasa atau pemerintah.

Hubungan ideal antara politik dan agama bukan pemisahan yang bersifat permanen, dan bukan pula bersifat kombinitif secara total. Tetapi antara keduanya selalu berdampingan yang tak dapat dipisahkan. Masing-masing memiliki sisi perbedaan dan persamaan. Dalam konteks ini adalah relevan dengan apa yang dikemukakan oleh Syihâb al-Dîn al-Qarafi dalam karyanya *“al-Ihkâm fî Tamyiz al-Fatawâ ‘an al-Ahkâm wa Tasharrufât al-Qâdhi wa al-Imâm”* yang membedakan perbuatan Muhammad sebagai Rasul Allah dan sebagai pemimpin negara.

Adalah sulit untuk mengapresiasi konsep yang memisahkan secara total antara agama dan politik dalam masyarakat manapun, baik muslim maupun non-muslim, beragama atau tidak beragama. Karena bagaimanapun, agama telah memberikan sistem nilai dan tolok ukur yang menjadi tujuan mulia bersama, seperti keadilan, kebebasan, kesetaraan, ketransparanan, musyawarah dan penghormatan terhadap kemanusiaan. Bahkan agama menunggu dari orang-orang yang meyakini agar mencerminkan akhlak yang terpuji (*al-akhlâq al-mahmudah*) dan menghindari akhlak yang buruk (*al-akhlâq al-mazmumah*) dalam berbagai aktivitas politik. Selanjutnya nilai-nilai sakral dan universal dari agama harus hadir dalam diri seseorang sebagai pengarah sekaligus pengontrol dalam aktivitas politiknya. Meski demikian, praktik politik harus bebas dan independen dari kekuatan manapun yang mengatasnamakan agama atau otoritas agama. Perbedaan antara agama dan politik, bukan berarti pemisahan secara total atau penyamaan secara total. Dengan pemahaman seperti ini kita akan dapat mengapresiasi temuan-temuan konseptual dan teoritis dalam bidang politik, dan dalam waktu yang sama akan memposisikan agama sebagai sumber nilai tertinggi yang selalu mengontrol praktik politik di suatu negara.

Agama dalam konteks kemaslahatan ukhrawi, ajaran dan hukumnya bersifat pasti. Tetapi agama dalam konteks kemaslahatan duniawi selalu bersifat dinamis dan baru. Artinya agama dalam maknanya

yang umum ini tidak termasuk wahyu atau ketentuan hukum ilahi yang bersifat permanen. Jadi politik tidak dapat dipisahkan dari kehidupan beragama yang dinamis. Dengan kata lain, politik harus tunduk pada visi keagamaan secara umum. Pelaku politik praktis harus berkomitmen pada prinsip-prinsip dan nilai-nilai universal yang terkandung di dalam agama.

Penutup

Status yang diemban oleh manusia sebagai khalifah di muka bumi sesungguhnya merupakan tugas untuk melakukan *imârat al-ardh* (membangun peradaban). Tugas ini sudah sejatinya mengingatkan manusia akan pentingnya politik (*al-imârah* atau *al-wilâyah*). Politik untuk memperoleh suatu kekuasaan harus tunduk pada kaidah-kaidah universal yang terdapat dalam agama. Sedangkan bagaimana cara untuk memperoleh dan mengelola kekuasaan itu diatur dalam ketentuan *furû'* (undang-undang dan peraturan). *Furû'* ini bersifat dinamis dan berkembang seiring dengan perkembangan peradaban umat manusia. Ketentuan *furû'* yang menyentuh langsung aktivitas praksis dalam berbagai aspek kehidupan ini tidak akan terpisah dari ketentuan agama menurut konsepsi umum agama itu sendiri.

Kaidah umum seperti *syuro* (musyawarah), *al-'adâlah* (keadilan), *al-musâwat* (kesetaraan), *al-amânah* (amanah), *amr ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* (melestarikan dakwah) merupakan kaidah universal yang bersifat permanen. Sedangkan bagaimana musyawarah itu dilaksanakan, apa saja syarat yang harus dipenuhi oleh calon legislatif, eksekutif dan yudikatif dan lain sebagainya adalah bagian dari *furû'* yang bersifat dinamis dan temporal seiring dengan situasi dan kondisi yang ada.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Dawud al-Azdi. Tt. *Al-Sunan*. Mesir: Mathba'ah Mustafa Muhammad.
- Bukhari, Muhammad Ibn Ismail. *Al-Jami' al-Shahih*. Riyad: Dâr al-Salam, 1419 H/1999 M.
- Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustashfa min 'ilm al-ushul*. Beirut: Dar Al-Arqom bin Abi Al-Arqom.
- Hazam. Tt. *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Imarah, Muhammad. *Al-Islam wa Ushul al-Hukmi li Ali Abd Raziq Dirasah wa Wasaiq/Fikr 'Arabi*. Beirut: Muassasah al-'Arabiyah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2000.

- Iz Ibn Abd Salam. Tt. *Qawa'id al-Abkam fi Mashalih al-Anam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Khaldun, Ibn. Tt. *al-Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Maqdisi, Ibn Qudamah. Tt. *Raudhab al-Nazir wa Jannab al-Munazir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Maududi.. *Al-Islâm fi Muwâjahati al-Tabaddiyât al-Mu'âsirah*. Ta'rib: Khalîl Ahmad Hamîdî, *Mimbar al-Taubîd wa al-Jihâd, al-Islâm wa al-Madanîyah al-Hadîsah, Nabnu wa al-Hadârah al-garbîyah*. Jeddah: ad-Dâr al-Su'ûdiyah, 1407 H/1987 M.
- Maududi. *Manâbij al-Inqilâb al-Islâmî*. Jeddah: ad-Dâr al-Su'ûdiyah, 1408 H/1988 M.
- Mudhofir, Ali. *Kamus Filsuf Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Muslim Ibn al-Hajjaj al-Naisaburi. 1989. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi.
- Nadwî, Abû al-Hasan al-Nadwî. *al-Tafsîr al-Siyâsî li al-Islâm fi Mir'ât Kitâbât Ustâz Abi al-A'lâ al-Maududî wa al-Syahîd Sayyid Quṭub*. Kairo: Maṭba'ah al-Manṣûrah, 1980.
- Nawawi, Yahya Ibn Syaraf. *Al-Minhaj Syarah Shahih Muslim Ibn al-Hajjaj*. Damaskus: Dar al-'Ulum al-Insaniyah, 1418 H/1997 M.
- Rajab al-Hanbali, *Jami' al-'Ulum wa al-Hikam*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Rozi, Al-Fakhr. Tt. *al-Tafsîr al-Kabîr (Mafatih al-Ghaib)*. Beirut: Dar Ihya'i al-Turas al-'Arabi.
- Rusyd, Ibn. *Bidayat al-Mujtabid*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418 H/1997 M.
- Syarafi, Abd al-Majid. *Al-Islam wa al-Hadasah*. Beirut: Dâr al-Madar al-Islami, 2009.
- Syarif, Muhammad Kamil, *Qiraah fi Kutub al-Siyasah Baina al-Qadim wa al-Hadits*, makalah tidak dipublikasikan.
- Syatibi, Abu Ishaq Ibn Ibrahim. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syar'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002.
- Syatibi, Abu Ishaq Ibn Ibrahim. Tt. *al-I'tisham*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tirmizi, Muhammad Ibn Surah. Tt. *al-Jami' al-Sahih*. Kairo: Dar al-Hadits.

Usmani, Sa'd al-Din.. *Al-Din wa al-Siyasah Tamyizun La Fasbla*. Beirut: al-Markaz al-Saqofi al-'Arabi, 2009.