

B. Syafuri

TAQNIN DITINJAU DARI ASPEK SIYASAH SYAR'IIYAH

Abstrak

Semenjak bergulirnya era reformasi di Indonesia, ghirah (kinginan kuat) untuk menformalisasikan syari'at Islam tampak semakin kuat dan cenderung sulit dibendung. Walaupun di tingkat nasional upaya itu banyak mendapatkan rintangan dan tantangan, namun di beberapa daerah hasilnya sudah mulai tampak. Hal ini seperti terjadi di Nanggroe Aceh Darussalam yang terlebih dulu menerapkan Qanun Syari'iyah. Adapun di daerah-daerah lain, meski tidak secara eksplisit menyebut syari'at Islam, namun dalam prakteknya Perda-perda bemaafaskan Islam sudah banyak yang lahir. Antara lain, Perda Anti Maksiat yang berlaku di Kota Tangerang.

Dalam tulisan ini, penulis bermaksud menyoroti gejala pen-taqnin-an hukum Islam dari sudut siyasah syari'iyah. Pertimbangannya adalah; pertama, bahwa secara materil agar taqnin hukum Islam bisa berjalan baik dan efektif harus mempertimbangkan aspek politik hukum (siyasah syari'iyah)-nya. Adalah pemikiran yang kurang tepat, jika syari'at Islam dianggap sebagai kitab hukum. Bagaimanapun juga keinginan menformalisasikan hukum islam harus mempertimbangkan pranata sosial dan hukum Islam sebagai pijakan dasar siyasah syari'iyah-nya.

Kedua, bahwa secara formil ide taqnin merupakan pemikiran yang secara tidak langsung terkait erat dengan kebutuhan masyarakat Islam modern. Memang sejak abad pertengahan Islam ide taqnin sudah dimunculkan, walaupun tidak pernah terealisasikan, sampai akhirnya lahir Kitab Majallat al-Ahkam al-'Adliyat sebagai tonggak keberhasilan ide taqnin di era Turki Utsmani. Ini artinya tinjauan taqnin dari sudut pandang siyasah syari'iyah juga perlu diselaraskan dengan perkembangan pemikiran hukum modern.

Kata Kunci: *Taqnin, Siyasah Syari'iyah.*

Taqnin: antara Cita dan Fakta

Di zaman Rasulullah SAW, hukum Islam secara efektif dapat diterapkan di tengah-tengah masyarakat. Walaupun masa kelahirannya relatif baru, hukum Islam telah berfungsi sebagai kontrol sosial (*al-'aqd al-ijtima'i*).¹ Begitupun di zaman al-Khulafa al-Rasyidun, kadar efektifitas hukum Islam sebagai satuan hukum formil juga terpelihara secara baik. Sebab, peran dan tanggungjawab

khalifah untuk menyelenggarakan kelangsungan agama dan politik (*harshah al-din wa siyasah al-dunya*)² masih bisa berjalan efektif sampai kepemimpinan Ali b. Abi Thalib r.a. Oleh sebab itulah, di zaman Rasulullah dan al-Khulafa' al-Rasyidun belum muncul upaya-upaya pen-*taqnin*-an hukum Islam karena kesadaran masyarakat dan tokoh-tokoh mereka dalam mengamalkan syari'at Islam masih sangat tinggi.

Pasca peralihan kekuasaan Islam, dari Ali kepada Mu'awiyah yang sekaligus menandai awal terbangunnya Dinasti Umayyah, kondisi itu telah berubah. Masyarakat masih mempunyai kesadaran mengamalkan syari'at Islam; meskipun mereka menghadapi masalah-masalah baru, mereka tetap mencari penyelesaiannya menurut syari'at. Perubahan itu justru timbul daripada sistem kebijakan pemerintahan Dinasti Umayyah yang kurang baik dalam menjaga kelangsungan agama dan politik. Menurut Muhammad Faruq al-Nubhan, hal ini dapat dicermati melalui tiga pendekatan masalah:

Pertama, problem hubungan ulama dengan khalifah. Jika menggunakan pendekatan pradigma *harshah al-din wa siyasah al-dunya* maka mutlak diperlukan hubungan yang harmonis antara ulama dengan pimpinan negara. Sementara pada masa Dinasti Umayyah yang terjadi sebaliknya. Hubungan yang harmonis itu sudah tidak lagi terjalin, sebab dalam pergantian kepemimpinan ulama tidak dilibatkan sebagai *ahl al-syura/ ahl al-hill wa al-aqd*; melainkan langsung diwariskan secara turun-temurun oleh keluarga khalifah.

Kedua, problem pemisahan antara pusat pemerintahan dan pusat pemikiran Islam. Problem ini sebetulnya masih ada kaitannya dengan problem di atas, bahkan sekaligus menjadi bukti bahwa hubungan antara ulama dengan khalifah sudah tidak lagi harmonis. Dalam hal ini, posisi pusat pemerintahan Umayyah yang berada di Syam (Suriah) yang tidak lagi sewilayah dengan pusat pemikiran Islam (pusat bertemunya para ulama) –yaitu berada di Hijaz (*madrasah ahl al-hadits*) dan Irak (*madrasah ahl al-ra'y*) menjadi bukti bahwa masih-masih pihak telah berjalan sendiri-sendiri. Akibatnya sulit mengimplementasikan paradigma *harshah al-din wa siyasah al-dunya*.

Ketiga, Problem pendekatan Arabisme yang dikedepankan pemerintahan Dinasti Umayyah. Sebagai "negara" baru yang menempati bekas-bekas kekuasaan kerajaan Romawi dan Persia seharusnya Dinasti Umayyah lebih terbuka terhadap keberadaan multi-etnis dan multi-kultur. Namun yang terjadi para penguasa mengedepankan pendekatan Arabisme dalam penyelesaian masalah, termasuk pada wilayah garapan hukum. Akibatnya, di kalangan masyarakat terjadi perpecahan yang menyulut runtuhnya bangunan masyarakat Islam. Karena pendekatan itulah, muncuk kelompok-kelompok politik seperti

Syi'ah, Khawarij, dan sebagainya yang kemudian hari juga mengusung mazhab hukum.³

Beranjak dari munculnya problem inilah di tengah-tengah masyarakat Islam muncul dua persepsi tentang hukum Islam, yakni aturan pemerintah (*al-nizham al-dustury*) dan hukum agama (*al-hukm al-diny*). Aturan pemerintah identik dengan keputusan pemerintah secara langsung atau melalui qadhi yang diangkat dan diberikan mandat untuk memutuskan perkara berdasarkan madzhab yang dianut khalifah. Sedangkan hukum agama adalah aturan hukum yang bersumber langsung dari al-Qur'an dan hadits atau dalam bentuk fiqh madzhab yang mereka anut.

Seolah tidak mau mengulangi kesalahan yang telah diperbuat Dinasti Umayyah, maka pada masa Dinasti Abbasiyah mulai muncul gagasan untuk menghilangkan dualisme hukum yang berkembang dimasyarakat dengan cara taqnin. Berikut ini adalah latar belakang gagasan taqnin yang bergulir di masa pemerintahan Abbasiyah:

1. Merintis Taqnin dari Al-Muwatha'-nya Imam Malik

Kitab *al-Muwattha'* ditulis Imam Anas b. Malik pada tahun 144 H. atas anjuran khalifah Ja'far al-Manshur. Untuk menyusun kitab *al-Muwattha'*, Imam Malik mengumpulkan banyak riwayat yang bersumber dari tidak kurang 75 perawi ternama kota Madinah.

Kumpulan hadits yang ditulis Imam Malik tidak hanya terdiri dari hadits musnad saja, tapi juga memasukkan hadits mursal, muttashil, munqathi', dan hadits mauquf.⁴ Sementara menurut hasil penelitian Abu Bakar al-Abhary, hadits-hadits yang berjumlah 1.720 buah itu pada dasarnya merupakan *atsar* Rasulullah SAW. Para sahabat dan tabi'in.⁵

Atas dasar inilah para peneliti berpendapat, bahwa kitab *al-Muwattha'* bukan dimaksudkan sebagai upaya *tadwin al-hadits*, melainkan menjabarkan dasar hukum dari tinjauan hadits. Makanya, Imam Malik disebut sebagai orang yang pertamakali melakukan pembukuan hukum Islam.⁶

Keberhasilan Imam Malik membukukan hukum Islam rupanya menarik perhatian khalifah Harun al-Rasyid untuk menjadikannya sebagai *qanun*. permintaan khalifah Harun al-rasyid itu sendiri bermula dari gagasan yang diusulkan oleh Ya'qub b. Ibrahim b. Habib –atau yang lebih populer dengan sebutan Abu Yusuf. Ia merupakan salah satu murid Imam Abu Hanifah yang secara pribadi diangkat Harun al-Rasyid sebagai Qadhi al-Qudhat.

Alasan al-Rasyid mengangkat Abu Yusuf sebagai Qadhi al-Qudhat adalah, bahwa makin luasnya wilayah kekuasaan di masa al-Rasyid ternyata berimplikasi terhadap munculnya banyak kasus sengketa peradilan. Banyak diantaranya yang merupakan masalah baru, dimana belum dikenal sebelumnya. Sebagai dampaknya, kompetensi atau wilayah garapan peradilan semakin banyak. Karena itulah menjadi kewajiban (*dharuri*) khalifah untuk mengangkat salah seorang di antara kalangan ulama besar sebagai Qadhi al-Qudhat untuk menangani masalah peradilan. Pilihan itu akhirnya jatuh kepada Abu Yusuf.

Abu Yusuf menerima pengangkatan itu. Iapun bekerja sesuai dengan yang diinginkan khalifah. Hanya saja untuk mendukung adanya kepastian hukum, Abu Yusuf mengusulkan kepada al-Rasyid agar kitab *al-Muwattha'*-nya Imam Malik dijadikan sebagai qanun yang mengikat seluruh masyarakat Islam.

Khalifah Harun al-Rasyid kemudian meminta izin kepada Imam Malik agar memperbolehkan kitabnya dijadikan sebagai qanun, tapi permintaan itu tidak dikabulkan oleh Imam Malik. Pertimbangannya, kitabnya lebih dominan berisi qaul *ahl-al-madinah*. Sementara wilayah kekuasaan Abbasiyah telah menyebar luas. Makanya, Imam Malik menolak agar tidak mempersempit cara pandang dan penyelesaian hukum masyarakat banyak yang terdiri dari banyak etnis dan kultur.⁷

Dengan demikian gagasan taqin yang pertamakali muncul dalam sejarah Islam mengalami kegagalan.

2. Usulan Taqin Ibn al-Muqaffa'

Abdullah b Muqaffa' –yang akrab disebut Ibn al-Muqaffa' (w. 140 H.) merupakan keturunan Persia yang mengalami dua pemerintahan sekaligus, yaitu Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. Kontribusinya terhadap perkembangan khazanah Islam terbilang luar biasa.⁸ Dalam hal ini kemahirannya berbahasa Arab dan Persia, menempatkan dirinya sebagai orang yang dekat dengan kekuasaan.

Di masa penghujung kekuasaan Umayyah, ia dipercaya sebagai juru tulis yang khusus mentransliterasikan bahasa Persia ke bahasa Arab. Sementara di masa Abbasiyah ia diminta membantu tiga paman khalifah Al-Manshur, yaitu Sulaiman b. Ali, Ismail b. Ali, dan Isa b. Ali. Berkat hubungannya yang dekat dengan mereka inilah, ia masuk Islam dan berganti nama dari Rozabah menjadi Abdullah, dan diberi nama Abd Muhammad.⁹

Ibn al-Muqaffa' dari awalnya menaruh perhatian yang luar biasa terhadap Islam. Di masa Dinasti Umayyah, misalnya, yang berarti dia belum

memeluk Islam; Ibn al-Muqaffa' banyak mencermati dan mengkritisi perilaku para juris pemerintah dan bahkan khalifah sendiri yang sering mencari-cari dasar *sunnah* untuk melegalkan keputusan mereka.¹⁰

Di samping itu, ia juga banyak menyoroti masalah khilafiyah di kalangan ahli hukum Islam. Catatannya dalam *Risalah fi al-Shahabah* menggambarkan bahwa perbedaan pendapat hukum telah menimbulkan situasi yang sedemikian kacanya, sehingga hal-hal yang dianggap halal di Hirah dapat menjadi haram di Kufah. Perbedaan ulama begitu nyata, terutama di Kufah. Sesuatu hal tertentu dibolehkan di satu bagian kota Kufah, sementara di bagian kota lain hal yang sama justru merupakan hal terlarang. Mazhab-mazhab Iraq dan Hijaz bersekeras untuk mengikuti apa yang ada di tangan mereka masing-masing dan memojokkan satu sama lain. Bahkan yang namanya *sunnah*, sebagaimana mereka menyebutnya, tak lain daripada pendapat pribadi (*ra'y*) sejumlah orang yang tidak didukung al-Qur'an dan hadits.

Penggunaan *ra'y* secara bebas oleh kalangan ulama dalam pandangan Ibn al-Muqaffa' perlu disudahi. Jika kalangan ulama lain menawarkan metode *ijma'*, Ibn al-Muqaffa' memiliki pandangan bahwa hak untuk mempergunakan *ra'y* hanya pada imam/khalifah. Ia menyatakan bahwa orang banyak dapat mengajukan saran-saran kepada khalifah tetapi tidak berhak berpegang teguh dan menjalankan pendapat pribadinya sendiri.

Atas dasar inilah, Ibn al-Muqaffa' mengusulkan upaya *taqnin* kepada khalifah al-Manshur. Ide dasarnya ialah menyeragamkan ketentuan hukum berdasarkan pemikiran khalifah atas dasar *sunnah* dan *qiyas*. Ibn al-Muqaffa' berpendapat bahwa perpaduan *sunnah* dan *qiyas* yang dipraktekkan (*siyar*) bersama-sama dengan pendapat pribadi khalifah sendiri mungkin sekali akan bisa membentuk pendekatan yang terdekat (*qarinah*) bagi kesepakatan hukum.

Ironisnya, belum sampai gagasannya ini dikabulkan khalifah al-Manshur, Ibn al-Muqaffa' harus berhadapan dengan sang Khalifah dalam kasus penghinaan pemimpin negara. Di sebutkan dalam peristiwa perundingan pasca pemberontakan yang dilakukan Abdullah b. Ali terhadap keponakannya sendiri, al-Ma'mun; Ibn al-Muqaffa' ditunjuk sebagai pembuat nota perdamaian. Dalam nota perdamaian yang ditulisnya itu tertulis: "Bila Khalifah melanggar janji-janjinya kepada Abdullah b. Ali maka istri-istrinya akan jatuh talak, ternak-ternaknya diikat, budak-budaknya bebas, dan kaum muslimin dibenarkan mengangkat pamannya menjadi khalifah." Al-Manshur menjadi berang atas isi klausul ini, sehingga ia memerintahkan kepada gubernur Bashrah, Shufyan b. Mua'awiyah, untuk menghukum mati Ibn al-Muqaffa'.

Perintah Khalifah ini dilaksanakan dengan baik oleh Shufyan b. Mu'awiyah, apalagi dirinya pernah dihina oleh Ibn al-Muqaffa karena hidungnya yang besar. Ibn al-Muqaffa' pernah mengucapkan salam kepadanya dengan ucapan "salam buat kalian berdua" –yang maksudnya menunjuk shufyan dan hidungnya yang besar.¹¹

Taqnin dan Siyasah

Taqnin merupakan upaya menformalkan hukum Islam sebagai satu-satunya ketentuan yang berlaku dalam wilayah kekuasaan pemerintah (*quyud al-sulthah*). Hasil dari taqnin disebut *qanun* atau *masyru'iyah* (*legality legalite*).¹² Oleh sebab itulah taqnin pada prinsipnya sangat terkait dengan politik (*siyasah*).

Secara bahasa, siyasah berarti menegakkan sesuatu dalam batasari tertentu sehingga menjadi lebih baik, seperti yang dilakukan oleh pemimpin kepada yang dipimpinya karena kepadanya telah dikuasakan segala urusan rakyat. Adapun jika siyasah disandarkan pada sesuatu berarti sesuatu itu diaturnya dan diterapkan ketentuan-ketentuan yang terkait dengannya.¹³

Sementara mengaitkan siyasah dengan syari'at (*siyasah syar'iyah*), menurut Ibn al-Qayyyn al-Jauzi, berarti perbuatan yang dengannya manusia lebih dekat pada kemasiahatan dan jauh dari kerusakan, meskipun hal itu tidak dilakukan Nabi ataupun tidak diatur oleh wahyu. Pengertian ini merupakan definisi umum, termasuk didalamnya segala perbuatan dan inisiatif yang muncul dari penguasa (*waliy al-amr*) yang diorientasikan untuk kemaslahatan urusan masyarakat dan mencegah lahirnya kerusakan pada mereka.¹⁴

Karena itu implikasi siyasah syar'iyah meniscayakan ketiadaan kontradiksi antara perbuatan dengan dalil-dalil hukum yang qath'i. Begitupun dalalah hukumnya bukan merupakan sesuatu yang diperdebatkan oleh kalangan fuqaha sehingga betul-betul perbuatan politik itu bisa dipresepsikan sebagai siyasah syar'iyah.¹⁵

Atas dasar inilah Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan siyasah syar'iyah sebagai segala sesuatu yang diregulasikan oleh pemerintah dengan maksud untuk menjaga kemasiahatan orang banyak, menegakkan ketentuan agama, menjaga moralitas, menciptakan lingkungan kodusif di seluruh penjuru negeri, dengan ketentuan tidak bertentangan dengan nas, baik secara langsung maupun tidak.¹⁶

Kaitan Siyasah Syar'iyah dengan Syari'at Islam

Tujuan siyasah dalam rangka mendekati manusia kepada kemaslahatan dan menjauhkan mereka dari kerusakan pada dasarnya adalah bagian dari misi utama syari'at Islam. Karena itulah sangat tepat apa yang dikemukakan Ibn al-Qayyim al-Jauzi, bahwa suatu persepsi yang keliru jika siyasah dianggap bertolak belakang dengan syari'at. Sebaliknya siyasah sesuai dengan syari'at dan merupakan bagian syari'at.¹⁷ Munculnya terminologi siyasah syar'iyah merupakan bukti bahwa siyasah yang hendak dibangun dalam tradisi Islam adalah mengupayakan tegaknya syari'at Islam, atau minimal siyasah itu tidak bertolak belakang dengan syari'at.

Istilah syar'iyah yang bersandingan langsung dengan siyasah memberikan penekanan langsung bahwa siyasah yang dimaksud adalah berlandaskan syari'at. Pertanyaannya kini, yang dimaksud syari'at yang mana? bukankah syari'at adalah sakral dan siyasah adalah profan? Dalam kaitan ini logika yang dibangun oleh pengusung term siyasah syar'iyah menghindari dari arus determinatif. Maksudnya mereka tidak sependapat dengan kalangan yang menganggap telah terjadi kerancuan tatamakta dalam perbendaharaan hukum Islam, yang terkadang disebut syari'ah dan suatu saat disebut fiqh.

Sangat tepat, syari'at pada awalnya mengacu kepada al-Qur'an dan as-Sunnah. Namun demikian konsepsi tentang syari'at itu semakin meluas seiring dengan munculnya disiplin fiqh.¹⁸ Yaitu bahwa segala sumber hukum Islam juga digolongkan syari'at, termasuk kitab-kitab fiqh, kitab hadits dan tafsir. Kedudukan masing-masing saling menopang satu sama lain demi terwujudnya kesempurnaan syari'at. Dan terpenting sumber masing-masing adalah al-Qur'an al-Karim.

Begitupun dalam hal siyasah syar'iyah, walaupun yang mengupayakan adalah manusia akan tetapi selama hal itu merujuk kepada al-Qur'an dan hadits; -bahkan walau tidak ada sumbernya dalam kedua nas tersebut namun mendatangkan kemaslahatan dan mencegah kemadharatan; itupun tergolong syar'i.

Bagaimana dengan kaidah yang menyebutkan "*La Siyasat illa Ma Wafaq al-Syar'*" (siyasah hanya yang sesuai dengan syara')? Betul adanya demikian. Namun maksudnya adalah "selama tidak bertentangan dengan syara" dan bukan "harus sesuai dengan yang disebutkan syara". Karena hal itu tidak tepat dan menyalahi apa yang pernah dilakukan oleh para sahabat. Bukankah memerangi orang murtad, membukukan al-Qur'an juga tidak disebutkan dalam al-Qur'ah. Namun hal itu keputusan politik yang bersifat syar'i karena mendatangkan kemaslahatan bagi orang banyak; dan hal itu dibenarkan dalam agama.¹⁹

Untuk itulah perlu dibedakan antara *siyasah dzalimah* atau politik yang tidak menerapkan prinsip-prinsip syari'at, dan *siyasah 'adilah* yaitu politik yang

diselenggarakan untuk menegakkan kebenaran.²⁰ Dalam konteks ini, taqzin adalah tergolong siyasah 'adilah karena mengupayakan diberlakukannya syari'at Islam.

Agama dan Kekuasaan untuk Kelangsungan Syari'at

Sejarah awal Islam secara transparan telah menunjukkan kedekatan antara agama dengan kekuasaan. Penuturan sejarah Islam selalu dipenuhi oleh kisah kejayaan di bidang politik, baik di masa Nabi Muhammad saw. sendiri (periode Madinah) maupun di masa-masa jauh setelah beliau wafat. Bahkan di masa itu pula, umat Islam mengenal dua konsep teritorial politik-religius: *Dar al-Islam*, wilayah damai, yaitu wilayah kaum Muslimin; dan *Dar al-Harb*, wilayah non-Muslim. Dengan pertimbangan inilah, para yuris Islam pra-modern mengklaim adanya pemerintahan Islam dalam bentuk kekhilafahan.

Bagi kalangan yuris Islam klasik, menegakkan pemerintahan Islam mutlak sangat diperlukan demi menjaga kelanggengan agama. Hal ini seperti diungkapkan Ibn Hazm al-Andalusy, bahwa seluruh ulama Sunni, Murji'ah, Syi'ah dan Kawarij bersepakat mengenai kewajiban adanya imamat dan kewajiban umat untuk menaati imam yang adil yang menegakkan Syariat Islam. Ibnu Hazm juga mengatakan bahwa hanya sekte Najdah (yang dipimpin Najdah ibn Umair al-Hanafi) dari golongan Khawarij-lah yang tidak mewajibkan menegakkan imamat.²¹ Pendapat senada juga dikemukakan al-Mawardi, bahwa keharusan mendirikan pemerintahan Islam sudah menjadi ijma ulama, terkecuali hanya Abu Bakr Abd al-Rahman ibn Kaisan al-A'sham, seorang Mu'tazilah.²²

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa semua yuris Islam pra-modern menganggap khilafah atau imamat sebagai institusi yang harus ditegakkan dalam pemerintahan Islam. Bahkan dalam persepsi M Yusuf Musa, perbedaan cara pandang ulama Islam hanyalah tertuju pada masalah cabang (*furu'iyat*) khilafah, seperti halnya syarat-syarat seorang khalifah, cara pemilihannya dan bentuk pemerintahan dalam Islam. Selebihnya tidak ada yang kontradiktif.²³

Secara prinsip, agama dan kekuasaan ibarat dua sisi mata uang yang berbeda tapi tak terpisahkan. Agama memerlukan kekuasaan, karena dengannya agama dapat berkembang. Begitu pula kekuasaan memerlukan agama, sebagai kekuatan perukun, penyatu dan pengatur masyarakat besar. Di samping itu, dengan agama kekuasaan dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Dalam hal ini Ibn Taimiyah berpendapat: "Maka agama yang benar wajib punya Buku Petunjuk dan Pedang Penolong."²⁴ Dalam persepsi ini, kekuasaan politik

yang disimbolkan oleh pedang menjadi sesuatu yang esensial dan mutlak bagi agama, tetapi kekuasaan itu bukanlah agama dan hanyalah sebagai alat bagi agama demi tegaknya syari'at.

Seperti diteorikan Hegel, kedaulatan negara meniscayakan adanya perpaduan antara kebebasan subyektif (*subjective liberty*), yaitu kehendak dan kesadaran individual (*self-consciousness*) untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu, dan kebebasan obyektif (*objective liberty*), yaitu kepentingan universal yang bersifat mendasar (*the interest of the universal*).²⁵ Kebebasan subyektif terwakili oleh pemimpin negara, sedangkan kebebasan obyektif ditentukan berdasarkan agama.

Wewenang Waliy al-Amr Ditinjau dari Siyasa Syar'iyah

Siyasa syar'iyah memberikan legitimasi kepada waliy al-amr berupa hak untuk mengatur urusan masyarakat. Dalam teori kedaulatan, legitimasi ini diberikan sebagai bagian dari "kemerdekaan menjalankan kemauan sendiri", *self-determination*, termasuk pula kemauan subyektif dari individu waliy al-amr. Karena itulah subyektifitas negara harus diletakkan pula pada suatu subyek, yang menjelma pada satu individu yang nyata. Berhubung karena di antara lembaga konstitusional yang ada—legislatif, eksekutif, tahta raja—hanya waliy al-amr yang merupakan individu sesungguhnya, maka padanyalah diletakkan subyektivitas negara, sekaligus juga kedaulatannya.²⁶

Di samping itu, masih dalam teori kedaulatan, negara adalah sebagai aktualisasi atau perwujudan dari ide etika (*the actuality of the ethical ide*) yang berakar dari perkembangan kehidupan etika.²⁷ Negara adalah bersifat altruistik-universal, dalam pengertian bahwa semua kegiatan yang dilakukan bukan demi kepentingan diri pelakunya, melainkan demi kepentingan orang lain yang mempunyai ikatan dengannya. Sebagai konsekuensinya, maka subyektifitas negara diletakkan di tangan raja, berimplikasi kepada tanggungjawab raja untuk menyejahterakan rakyatnya, dan bukan untuk dirinya sendiri.

Memang sejak pertamakali Allah menciptakan manusia, Ia tidak menghendaki manusia hidup dalam kondisi *chaos*. Dalam rangka itulah Allah mengutus para rasul-Nya untuk memimpin manusia, dengan rasul yang terakhir Nabi Muhammad SAW. Syari'at pun mengajarkan tentang wajibnya masyarakat menjunjung tinggi pemerintahan (*wilayah*) yang mengatur urusan mereka. Perintah ini bersifat kolektif dan mengacu kepada banyak dasar hukum. Begitupun Allah mengharuskan adanya institusi hukum yang memiliki hak dan kewajiban di hadapan masyarakat umum. Kewajiban ini termasuk dalam wilayah

tanggungjawab dan kewenangan pemerintah dalam rangka menjaga agama serta misi yang diembannya. Dimana hal itu mengacu kepada kewajiban yang diamanatkan dalam siyasah syar'iyah.

Secara umum, ditinjau dari siyasah syar'iyah, *waly al-amr* memiliki wewenang dan tanggung jawab, antara lain;

1. Menegakkan aturan sehingga larangan-larangan Allah betul-betul dipatuhi dan hak-hak manusia bisa terlindungi;
2. Menjaga stabilitas dari rongrongan kekuatan lain yang bisa mengancam kelangsungan hidup bermasyarakat;
3. Mengelola dan mendistribusikan harta Negara secara berkeadilan
4. Mempercayakan kepada kalangan yang dapat dipercaya dalam hal pendistribusian harta kekayaan Negara
5. Melakukan sosialisasi dan inspeksi langsung agar wibawa kepemimpinan tetap terus terjaga demi kelangsungan politik dan agama.

Sementara itu, Qadhi Abu Ya'la menetapkan 10 tanggungjawab yang diemban uly al-amr untuk memimpin rakyatnya, yaitu;

1. Menjaga agama sesuai dengan dasar hukum yang disepakati generasi Islam pertama. Sekiranya terdapat keraguan menyangkut hukumnya, maka menjadi wewenang uly al-amr untuk menjelaskan dasar hukumnya dan menjelaskannya sampai menjadi benar. Hal ini dimaksudkan agar agama terjaga dari kesalahan dan umat tidak terperosok pada kesesatan.
2. Menciptakan kepastian hukum
3. Menciptakan stabilitas dan keamanan agar masyarakat hidup aman sentosa.
4. Menegakkan aturan dengan menindak segala pelanggaran
5. Menjaga wilayah kekuasaan dari kekuatan yang merongrong dan akan mempengaruhi stabilitas umum
6. Memerangi musuh-musuh Islam setelah sebelumnya dilakukan tindakan dialogis
7. Mengelola harta rampasan perang dan pendapatan negara lainnya berdasarkan ketentuan agama dan hukum
8. Mendistribusikannya kepada mereka yang berhak

9. Menerima kritikan dan masukan dari kalangan yang dapat dipercaya
10. Bersikap responsif dan tanggap dengan persoalan masyarakat²⁸

Al-Mawardi bahkan lebih tegas lagi. Menurutnya, institusi *waly al-amr* berfungsi menjalankan fungsi kenabian dalam melindungi agama dan mengatur dunia.²⁹ Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua aktifitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.

Lebih jauh ia juga membagi menjadi 10 tentang tanggungjawab *waly al-amr*, yaitu; (1) memelihara agama, (2) melaksanakan pengadilan, (3) melindungi keamanan dan wilayah, (4) menegakkan ketentuan-ketentuan Allah, (5) membentuk kekuatan untuk menghadapi musuh, (7) jihad terhadap orang-orang yang menentang Islam, (8) mengatur penggunaan harta atau masukan-masukan dari orang-orang yang terpercaya, dan (10) menangani persoalan-persoalan yang muncul dengan segera dan hati-hati.³⁰

Urgensi Taqnin dalam Pranata Sosial

Ciri khas peradaban manusia adalah keberlangsungan hidup yang selalu dinamis dalam rangka memenuhi tuntutan hidup dan jaman. Kehidupan Rasulullah dan para sahabatnya tentu saja berbeda dengan periode *tabi'in*, *tabi' al-tabi'in*, dan begitu seterusnya, sampai umat Islam hidup di era modern. Hal ini mengingatkan manusia diberikan anugrah akal oleh Allah SWT sehingga mereka bisa berpikir dinamis.

Selaras dengan dinamisme peradaban manusia, maka manusia tidak luput dari persoalan hidup. Makanya mereka membutuhkan lembaga sosial (*social institution* atau *al-qa'idah al-syu'biyyah*) yang digambarkan sebagai organ-organ yang menjalankan fungsi masyarakat. Dalam teori sosiologi hukum, lembaga sosial tumbuh dari kebiasaan yang menjadi adat-istiadat, yang kemudian berkembang menjadi tata kelakuan (*mores*) dan bertambah matang apabila telah diadakan penjabaran terhadap aturan dan perbuatan. Lembaga sosial sebenarnya merupakan sejenis *super folkway* yang bersifat lebih permanen karena mencakup perbuatan-perbuatan rasional yang dilakukan secara sadar.³¹

Erat hubungannya dengan lembaga sosial, adalah proses pelembagaan (*institutionalization/munaddzamah*), oleh karena pada hakekatnya suatu lembaga sosial mencakup himpunan norma-norma dari segala tingkatan yang berkisar pada kebutuhan pokok manusia. Dan suatu norma yang berlaku dalam suatu sistem sosial tertentu, belum tentu berlaku pada sistem sosial lain. Makanya suatu norma dapat terlembaga (*institutionized*) dalam suatu sistem sosial tertentu, apabila dipenuhi paling sedikit tiga syarat:

1. Bagian terbesar dari warga suatu sistem sosial menerima norma itu;
2. Norma-norma tersebut telah menjiwai bagian terbesar warga-warga sistem sosial tersebut;
3. Norma tersebut bersanksi.³²

Terkait dengan teori sosiologi hukum ini, Mushtafa Kamal Washfi memiliki pemikiran tersendiri dari sudut pandang Islam, walaupun ia sendiri sebetulnya tidak mengingkari kebenaran teori itu. Menurutnya, bangunan *al-qa'idah al-syu'biyah* tidaklah semata-mata bersifat alamiyah yang inheren dengan hukum natural (*natural law/qanun thabi'iy*); seperti yang dikembangkan dalam ide Yunani yang dibawa ke zaman modern melalui *Ius Naturae* dan *Ius Gentium* dari abad menengah serta rasionalisme abad ke-17. Namun yang lebih penting lagi, lembaga sosial itu terbentuk dari sikap konsistensi (*al-Tamasuk*) beragama dalam kesatuan akidah, yang termanifestasikan dalam *scub* paling kecil sebagai jamaah masjid.³³

Karena itu dalam konsep taqin sebagai lembaga sosial, menurut Mustafa Kamal Washfi, terdapat prinsip-prinsip yang harus dipenuhi, yaitu: (1) adanya sikap ketergantungan masyarakat terhadap pimpinan; (2) tata kelakuan dan aturan yang merupakan bagian dari struktur sosial (*al-tadamuj al-ijtima'i*) sehingga membentuk kesadaran konformitas (*takafu' al-furshah*) di kalangan masyarakat; (3) adanya kohesi dalam sistem jaminan sosial (*al-tadhamun al-ijtima'i*).

Apa yang diutarakan Mushtafa kamal Washfi itu pada dasarnya merepresentasikan pemikiran Islam modern. Dan memang keputusan untuk melakukan taqin merupakan suatu gejala modern. Pertanyaannya bagaimana dengan gagasan taqin sebelum abad modern, seperti yang digagas Ibn al-Muqaffa'? Dan, apakah hukum Islam yang diberlakukan sebelum jaman modern bukan merupakan pelembagaan?

Benar bahwa gagasan taqin sudah muncul di abad pertengahan Islam, namun hal itu tidak pernah berhasil. Alasannya, wilayah teritorial kekuasaan di era khilafah yang begitu luas menjadikannya sulit untuk melakukan pelembagaan hukum. Bahkan yang terpenting lagi, hukum Islam tidak sama dengan norma maupun adat-istiadat.

Dalam hukum Islam juga tidak mengenal dikotomi hukum tertulis dan tidak tertulis. Sangat kurang tepat pendapat yang menyatakan "nash" sebagai hukum tertulis dan "qiyas" sebagai hukum tidak tertulis.³⁴ Dan, sebagai contoh kasus, saran Ibn al-Muqaffa' agar al-Mansyur membuat taqin berdasarkan *ra'y*

pribadi khalifah adalah mengingkari prinsip itu. Makanya usulannya tidak diterima oleh khalifah. Yang pasti, status hukum Islam sebagai ketetapan Tuhan jelas sulit dimanfaatkan sebagai alat pengendalian sosial oleh penguasa yang kedaulatannya masih dipersoalkan. Itulah sebabnya kenapa taqin mudah terialisasi di era modern (?). Selain aturan norma dan hukumnya sudah eksis juga, dengan berkembangnya konsep *nation state*, memudahkan penguasa untuk mengorganisir hukum dengan kekuasaannya secara berdaulat.

Analisis ini bukan berarti menggarisbawahi bahwa masyarakat Islam sebelum modern tidak mengenal lembaga sosial. Mereka memilikinya dengan merujuk kepada aturan main fiqh yang berkembang. Oleh karena itu ketika kita berbicara tentang hukum Islam di era modern seperti sekarang ini, taqin adalah jawaban tepat untuk mengupayakan penerapan secara sempurna hukum Islam. Hanya saja mengingat taqin tidak akan lepas dari kepentingan prioritas, maka implementasinya sangat tergantung pada derajat kekuatan dan pengaruh kelompok yang menuntut agar kepentingan (syari'at islam) tersebut diakui.

Tujuan dan Target Taqin di Era Modern

Muhammad Abu Zahrah berpendapat, bahwa taqin memiliki tujuan, antara lain; *Pertama*, memberikan kewenangan kepada negara untuk menerapkan hukum Islam secara baik dan terorganisir berdasarkan sumber dan dasar syari'at yang telah digali oleh para ulama dan fuqaha. Dalam hal ini hukum yang diterapkan dipilih berdasarkan hukum yang lebih kuat dan rajih, serta lebih sesuai dengan kebutuhan jaman dan merepresentasikan kebutuhan umat.

Kedua, membantu memudahkan aparat penegak hukum di dalam menjalankan tugas-tugasnya untuk menyelesaikan masalah hukum secara lebih mudah dan cepat. *Ketiga*, menjaga para hakim dari sikap subyektif dalam menentukan putusan dan menyelesaikan perkara hukum. *Keempat*, menjaga kepastian hukum terhadap putusan hakim sebab yang menjadi acuannya adalah hukum yang tertulis. *Kelima*, memberi kesempatan kepada setiap orang untuk bisa melihat langsung hukum dan mengkajinya secara mudah; tidak seperti ketika mempelajari aturan hukum fiqh yang terdapat banyak perbedaan. *Kelima*, menciptakan rasa nyaman bagi yang berperkara sebab landasan hukum yang ditetapkan sudah merupakan ketetapan pemerintah.³⁵

Adapun target (*out come*) taqin adalah: *Pertama*, memperkuat penerapan hukum. Apalagi sumber dan dasar taqin adalah syari'at Islam, maka dengan taqin penerapan hukum menjadi mengikat baik secara hukum maupun secara agama. *Kedua*, memperkecil sengketa hukum dan gugatan perkara. Hal

ini terkait bahwa dengan adanya taqin masyarakat akan mudah melihat dan membaca hukum yang berlaku, sehingga diharapkan mereka terbudaya menjalankan tertib hukum dan sadar hukum. *Ketiga*, hakim dapat bekerja lebih cepat dalam menyelesaikan perkara dan sengketa. Sebab mereka telah memiliki landasan hukum yang kuat tanpa harus bersusah payah merujuk pendapat ulama fuqaha.

Keempat, memperkuat kemandirian serta kewibawaan lembaga hukum dan kehakiman. Sebab semua organisasi peradilan mengacu kepada hukum yang sama. *Kelima*, Kajian hukum menjadi dinamis sebab dengan pelembagaan hukum menuntut adanya kajian kelayakan atau peninjauan kembali hukum setiap saat. Sangat tidak tepat pandangan yang beranggapan bahwa adanya taqin berangsur-angsur melupakan syari'at atau berpikir pragmatis. Sebab adanya tuntutan untuk setiap saat melakukan peninjauan hukum menyelaraskan dinamika masyarakat, maka kajian hukum dan syari'at akan berkembang dinamis.³⁶

Bentuk-bentuk Taqin dan Sumbernya

Sebagai suatu tradisi yang baru dalam sejarah Islam, taqin memang tidak memiliki bentuk tertentu. Walaupun demikian taqin, seperti diutarakan Muhammad Abu Zahrah, bisa direalisasikan dengan bentuk sebagaimana berikut:

Pertama, pemerintah dapat menentukan untuk menetapkan salah satu madzhab fiqh yang mu'tabarah sebagai hukum yang berlaku di wilayahnya. Oleh karena itu semua lembaga hukum harus mengikuti dan tidak boleh keluar dari madzhab negara yang telah ditetapkan. Sistem hukum (dalam hal ini peradilan) seperti ini telah lama dipraktekkan dalam sejarah kekuasaan Islam. Al-Mawardi, misalnya, dalam salah satu pemikirannya mengatakan khalifah berhak mengangkat hakim untuk memutuskan perkara berdasarkan madzhab yang telah ditentukan khalifah.³⁷

Kedua, pemerintah menugaskan kepada lembaga legislasi untuk menyusun kitab undang-undang asalkan ia sendiri mengetahui pembuatannya, rujukannya, dan materi hukum yang ditetapkannya. Kitab undang-undang itu adakalanya disusun berdasarkan *maudhu'*-nya, seperti kitab undang-undang pidana, kitab undang-undang perdata; atau disusun terperinci berdasarkan obyek yang spesifik, misalnya, undang-undang kependudukan, undang-undang perdagangan, dan lain-lain.

Ketiga, pemerintah dapat memilih kumpulan kitab-kitab fiqh dari salah satu madzhab sebagai hukum yang diberlakukan untuk masyarakat.

Khusus menyangkut bentuk taqin yang kedua, sistematisasi atau *uslub* penyusunan taqinnya bisa dilakukan dengan cara: (1) Menyebutkan terlebih dahulu ayat al-Qur'an dan atau hadits Rasulullah sebagai konsederan atau dasar pijakan. Kemudian diuraikan materi hukum dengan sistem penomoran berdasarkan konsederan yang telah disebutkan. (2) Materi hukum disusun berdasarkan sistem hukum modern (per bab, pasal, dan ayat) dengan susunan redaksi yang tidak terikat dengan ketentuan aslinya. Akan tetapi spirit dan substansi syari'at Islam tercermin dalam undang-undang yang disusun.

Adapun sumber taqin, menurut Muhammad Abu Zahrah, adalah; al-Qur'an, al-Hadits, *ijma'* shahabat, dan *qiyas jaly* yang betul-betul bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadits. Sumber hukum itu telah disepakati oleh imam-imam madzhab.³⁸ Di luar itu, ada kesempatan untuk melakukan *ijtihad* selama masih berpijak kepada aturan hukum syari' secara umum dan *kaidah kuliyahnya* serta sesuai dengan visi syari'at.

Sementara menurut Shufi Hasan Abu Thalib, sumber taqin (*tasyri'*) sebenarnya bermuara pada satu kalimat, yakni *al-iradah al-ilahiyah* (kehendak Allah). Al-Qur'an dari sisi lafadz dan maknanya adalah berasal dari Allah. Sunnah Nabi SAW baik yang bersifat taqiriri, fi'li, atau qauli pada dasarnya juga merupakan *al-iradah al-ilahiyah*. Adapun *qiyas*, *ijtihad*, pemikiran pada dasarnya hanyalah metode untuk sampai kepada *al-iradah al-ilahiyah*. Cara untuk sampai kepada maksud yang dikehendaki Allah ditetapkan pada prinsipnya merupakan *al-'inayah al-ilahiyah* (penghubung untuk sampai kepada kehendak Allah).³⁹

Kompetensi Menerapkan Taqin

Hukum Islam berkembang dengan karakteristik yang berbeda dengan hukum *wadh'i* yang mengusung ide-ide naturalisme dan rasionalisme. Meskipun berlaku secara kultural sebelum terwujudnya *taqin*, namun eksistensinya tidak bisa diposisikan di antara norma atau adat istiadat (*al-qanun al-'ady/qanun umumy/common law*) dan hukum tertulis dalam sistem hukum kerajaan Inggris; atau ditempatkan diantara "smiriti dan nibandha" dalam sistem hukum India. Hukum Islam mengatur pemerintah dan rakyat tanpa ada diskriminasi dan pengecualian sebab muaranya hanya pada satu titik, yakni *al-iradah al-ilahiyah*. Prinsip taqin melebihi luar batas hukum yang menganut *comman law* sekaligus *anglo sexion*.⁴⁰

Dalam Islam, kompetensi taqin ada pada pemerintah, karena konsep negara dalam Islam adalah yang melahirkan hukum (*walidat al-taqin*) atau hukum sangat ditentukan oleh kekuasaan. Namun demikian jangan ditafsirkan,

seperti di abad pertengahan Islam, bahwa hukum yang berlaku adalah *Devine right of the King*. Memang betul untuk terealisasinya penerapan hukum Islam memerlukan kekuasaan. Tapi dalam prakteknya bukan berarti hanya pemerintah yang lebih mengerti hukum, yang diistilahkan oleh Mushtafa Kamal Washfi, sebagai *auto-limitation de L' etat* atau *actes de Gouvernement ou actes de souverainte*.⁴¹

Pemerintah dalam Islam kedudukannya memang tinggi. Walaupun demikian yang paling tinggi kedudukannya ialah *al-sulthah al-tasyri'iyah* atau lembaga legislatif yang bertanggungjawab langsung kepada Allah. Untuk menyempurnakan fungsi pemerintahan maka dibentuklah pula lembaga pemerintah eksekutif dan yudikatif. Ketiga lembaga ini memiliki peran penting dalam rangka merealisasikan efektivitas taqin. *al-sulthah al-tasyri'iyah* bertugas sebagai pembuat hukum, *al-sulthah al-tanfizdiyah* bertugas mengundangkan hukum, dan *al-sulthah al-qadha'iyah* berperan sebagai penegak hukum.

Pemikiran serupa juga dikemukakan Muhammad Abu Zahrah. Ia berpendapat bahwa yang memiliki kompetensi untuk melakukan taqin adalah *al-sulthah al-tasyri'iyah* atau lembaga legislatif dalam wadah parlemen. Memang dalam sistem pemerintahan (*trias politica*) terdapat pula pemerintah eksekutif (*tanfizdiyah*) dan yudikatif (*qadha'iyah*) namun tugas mereka adalah sebagai pengesah dan penegak hukum. Muhammad Abu Zahrah juga mengatakan, bahwa berdasarkan pengalaman di beberapa negara taqin disusun terlebih dahulu oleh Tim Khusus (*lajnah*) atau semacam Panitia Ad Hoc yang beranggotakan beberapa orang.⁴²

Penutup

Berdasarkan pemaparan teori dan pendapat para ulama di atas, tampak jelas bahwa taqin sangat dibutuhkan untuk menjaga kelangsungan hidup orang banyak. Dalam konteks bernegara, taqin diperlukan agar ada jaminan kepastian hukum dan demi tegaknya kedaulatan negara. Sebab mana mungkin ada negara namun tidak ada peraturan yang mengikat. Dalam hal ini, taqin adalah merupakan kebutuhan dalam menjaga syari'at Islam di era negara modern.

B. Syafuri adalah Dosen Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam Institut Agama Islam Negeri "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten.

Catatan Kaki :

- ¹ Mushtafa Kamal Washfi, *al-Nizdam al-Dustury fi al-Islam; Muqaran bi al-Nuzdum al-'Ashriyah* (Kaero: Maktabah Wahbah, 1994), hal. 13
- ² Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hal.5
- ³ Muhammad Faruq al-Nubhani, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami*, (Seirut: Dar al-Qalam, 1981), hal. 162
- ⁴ *Ibid.*, hal. 261
- ⁵ Seperti dinukil Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Madzhab* (Jakarta; Logos, 1999), hal. 117
- ⁶ Muhammad Faruq al-Nubhani, *al-Madkhal.*, hal. 261
- ⁷ *Ibid.* hal. 161, 242-243
- ⁸ Muhammad Abed al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nazdm al-Qayyim fi al-Tsaqafah al-Arabiyah* (Maghrib: Dar al-Nasyr al-Maghribi, 2001), hal. 34-35
- ⁹ Harun Nasution, dkk., *Ensiklopedi Islam di Indonesia* (Jakarta; Departemen Agama RI, 1993), Jilid II, hal. 400
- ¹⁰ *Ibid.*, hal. 117
- ¹¹ Harun Nasution, dkk., *Ensiklopedi.*, hal. 400
- ¹² Mushtafa Kamal washfi, *Al-Nizham al-Dusturi fi al-Islam*, (Kaero: Maktabah Wahbah, 1994), hal. 12
- ¹³ Muhammad Abu Zahrah, *al-Islam wa taqnin al-Ahkam* (TT.; T.P. 1977), hal. 83
- ¹⁴ Ibn al-Qayyim al-Jauzi, *l'lam al-Muwaqqi'in* (Mesir; Dar al-Sa'adah, 1955), jilid IV, hal. 372 ; Muhammad Ishom, *Ta'sis al-Namath li Tasyri' al-Ahkam al-Bi'ah*, Jurnal Mihrab Edisi II-Tahun IV/2006, hal 119.
- ¹⁵ Muhammad Abu Zahrah, *al-Islam.*, hal. 83-84
- ¹⁶ *Ibid.*, hal.85
- ¹⁷ Ibn al-Qayyim, *l'lam.*, jilid IV hal. 373
- ¹⁸ H.H. Hasan, *al-Hukm al-Syar' i'ind al-Ushuliyyin* (kaero: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1972), hal. 3
- ¹⁹ Muhammad Abu Zahrah, *al-Islam.*, hal. 8
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ Seperti dinukil oleh M Yusuf Musa, *Nizam al-Hukm fi al-Islam (Politik dan Negara dalam Islam)*, Penerj. M. Thalib (Surabaya: al-Ikhlash, t.t.), hal. 31
- ²² Al Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, hal. 5
- ²³ M Yusuf Musa, *Nizam al-Hukm.*, hal. 31
- ²⁴ Dikutip dalam Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taimiya* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1973), hal. 54
- ²⁵ *Ibid.*, hal.184; M Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, NO. 2, Vol. IV, Th. 1993
- ²⁶ Seperti dinukil Marsillam Simanjuntak, *Pandangan Negara.*, hal. 186
- ²⁷ Bandingkan pernyataan al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, hal. 3 dengan pemikiran Hegel, seperti dinukil Marsillam Simanjuntak, *Pandangan Negara.*, hal. 171.
- ²⁸ Muhammad Abu Zahrah, *al-Islam.*, hal. 92-93
- ²⁹ *Ibid.* hal. 5
- ³⁰ Al Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, hal. 6-7
- ³¹ Sorjono Soekanto, *Beberapa Teori Sosiologi tentang Struktur Masyarakat*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), hal. 193
- ³² *Ibid.*, hal. 196-197

- ³³ Mushtafa Kamal Washfi, *Al-Nidzam al-Dusturi fi.*, hal. 71
³⁴ Shufi Hasan Abu Thalib, *Bain al-Syari'ah al-Islamiyah.*, hal. 114-115
³⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Al-Islam wa taqnin*, hal. 283-284
³⁶ *Ibid.*, hal 284-287
³⁷ *Ibid.*, 288-289
³⁸ *Ibid.*, hal. 290-292
³⁹ Shufi Hasan Abu Thalib, *Bain al-Syari'ah.*, hal. 10
⁴⁰ Mushtafa Kamal Washfi, *Al-Nidzam al-Dusturi.*, hal. 14-15
⁴¹ *Ibid.*
⁴² Muhammad Abu Zahrah, *al-Islam wa Taqnin.*, hal. 297

Daftar Pustaka

- Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
H.H. Hasan, *al-Hukm al-Syar'i 'ind al-Ushuliyyin*, Kaero: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1972
Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Madzhab*, Jakarta; Logos, 1999
Ibn al-Qayyim al-Jauzi, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Mesir; Dar al-Sa'adah, 1955
M Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, NO. 2, Vol. IV, Th. 1993
Mushtafa Kamal Washfi, *al-Nidzam al-Dustury fi al-Islam; Muqaran bi al-Nuzdum al-'Ashriyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1994
Muhammad Faruq al-Nubhani, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami*, Beirut: Dar al-Qalam, 1981
Muhammad Abed al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nazdm al-Qayyim fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, Maghrib: Dar al-Nasyr al-Maghribi, 2001
Harun Nasution, dkk., *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jakarta; Departemen Agama RI, 1993
Mushtafa Kamal washfi, *Al-Nizham al-Dusturi fi al-Islam*, Kaero: Maktabah Wahbah, 1994
Muhammad Abu Zahrah, *al-Islam wa taqnin al-Ahkam*, TT.; T.P. 1977
Muhammad Ishom, *Ta'sis al-Namath li Tasyri' al-Ahkam al-Bi'ah*, *Jurnal Mihrab* Edisi II-Tahun IV/2006
M Yusuf Musa, *Nizam al-Hukm fi al-Islam (Politik dan Negara dalam Islam)*, Penerj. M. Thalib, Surabaya: al-Ikhlash, t.t.
Sorjono Soekanto, *Beberapa Teori Sosiologi tentang Struktur Masyarakat*, Jakarta: Rajawali Pers, 1993
Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taimiya*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1973