

**PEMIKIRAN POLITIK DALAM
TAFSĪR FATH AL-QADĪR:
Pembacaan Atas Konsep Ketatanegaraan dalam Al-Qur'an yang
ditulis Al-Syaukāni**

Yusuf Hanafi

UIN Malang, Jawa Timur, Indonesia

sufi_rmi@yahoo.com

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang pemikiran politik dalam tafsir *fath al-Qadir*. Tujuan yang dimaksudkan dalam penelitian terhadap Tafsir Fath al-Qadir ini adalah gagasan-gagasan tentang ketatanegaraan. Penulis menggunakan metode analisis teks untuk menyingkap gagasan-gagasan tentang ketatanegaraan ini yang dibatasi pada konsep kepemimpinan dan musyawarah, konsep hak warganegara untuk memperoleh keadilan, dan konsep hak warganegara untuk hidup berserikat dan berkumpul. Hasilnya adalah bahwa kajian tentang politik secara garis besar dibagi dua: political theology dan political philosophy. Pertama, adalah studi atas ajaran-ajaran politik berdasarkan wahyu Tuhan. Kedua, ini adalah studi tentang pemikiran atau filsafat politik yang merupakan cabang dari filsafat sehingga tekanannya lebih kepada pemikiran. Penulis menilai judul disertasi Arief “Pemikiran Politik dalam Tafsir *Fath al-Qadir*” itu misleading. Misleading, dikarenakan judul seharusnya adalah “Teologi Politik dalam Tafsir Fath al-Qadir”.

Kata kunci: fath al-Qadir, ketatanegaraan, politik ketuhanan.

Abstract

THE POLITICAL THOUGHT IN TAFSIR FATH AL-QADIR: READING OVER THE CONSTITUTIONAL CONCEPT OF THE QUR'AN WRITTEN BY AL-SYAUKĀ NI. This paper discusses the political thought in the fath al-Qadīr interpretation. The intended purpose in research on Tafsīr Fath al-Qadīr is about the constitutional ideas. The author uses text analysis methods to reveal the ideas about this constitutional that is restricted to the concept of leadership and consultation, the concept of the right of the citizens to obtain justice and the concept of the right of the citizens to live organising and gathered. The result is integrators said the study about politics outline is divided into two: political theology and political philosophy. The First, is a study of the teachings of politics based on the revelation of God. The second, this is the study of thinking or political philosophy which is a branch of philosophy so that the pressure more to mind. The Writer considered the Title of Arief Dissertation "Pemikiran Politik dalam Tafsir Fath al-Qadīr" is misleading. Misleading, because the title should be "Teologi Politik dalam Tafsir Fath al-Qadīr".

Keywords: Fath al-Qadīr, the constitutional, political godhead.

A. Pendahuluan

Terdapat konsensus di sebagian kalangan umat Islam bahwa Nabi Muhammad Saw. adalah pemimpin yang harus diteladani, dan masyarakat politik Madinah yang dibangunnya haruslah dijadikan referensi utama. Telah dipahami pula bahwa Muhammad Saw. bukan hanya pemimpin agama melainkan juga seorang pemimpin politik. Dalam diri Nabi, dua kekuatan itu telah bersatu-padu. Jika legalitas kepemimpinan agamanya diperoleh dari Allah Swt., maka legitimasi kepemimpinan politiknya didapat dari masyarakat pendukungnya.¹ Tak salah jika kemudian muncul jargon *al-Islām dīn wa siyāsah* (Islam merupakan agama sekaligus berdimensi politik).²

¹ Abd Moqsih Ghazali, "Menolak Islam Politik" dalam *Jurnal Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi 12 (Jakarta: LAK-PESDAM NU, 2002), hm. 174.

² Untuk melengkapi argumen di atas, berikut kutipan *statement* afirmatif dari sejumlah orientalis yang mengiyakan relasi Islam dan politik. Dr. V. Fitzgerald dalam "Muhammedan Law" berkata, "Islam bukanlah semata agama (a religion), namun ia juga merupakan sebuah sistem politik (a political system). Meskipun pada dekade-dekade terakhir ada beberapa kalangan dari umat Islam, yang mengklaim diri

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

Dalam lokus kehidupan politik kenegaraan, tertangkap fenomena kecanggungan umat Islam untuk memecahkan persoalan-persoalan fundamental, seperti bagaimana mencari kaitan yang pas antara Islam dan politik; bagaimana memposisikan syariat Islam dalam konteks negara modern demokratis; dan bagaimana syariat Islam itu mesti dipahami dan dipraktikkan. Kecanggungan-kecanggungan ini kemudian berimplikasi pada lahirnya berbagai jenis eksperimentasi politik. Secara kategorial, para pemikir Muslim

*mereka sebagai kalangan modernis, yang berusaha memisahkan kedua sisi itu, namun seluruh gugusan pemikiran Islam dibangun di atas pondasi bahwa kedua sisi itu saling bergandengan dengan selaras, yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain.” Prof. C. A. Nallino seperti dikutip oleh Sir. T. Arnold dalam bukunya “The Caliphate” berkata, “Muhammad telah membangun dalam waktu bersamaan: agama (a religion) dan negara (a state). Dan batas-batas teritorial negara yang ia bangun itu terus terjaga sepanjang hayatnya.” Dr. Schacht mengemukakan dalam *Encyclopedia of Social Sciences*, “Islam lebih dari sekadar agama: ia juga mencerminkan teori-teori perundang-undangan dan politik. Dalam ungkapan yang lebih sederhana, ia merupakan sistem peradaban yang lengkap, yang mencakup agama dan negara secara bersamaan.” Prof. Gibb menyatakan dalam “Muhammedanism”, “Dengan demikian, jelaslah bahwa Islam bukanlah sekadar kepercayaan agama individual, namun ia meniscayakan berdirinya suatu bangunan masyarakat yang independen. Ia mempunyai metode tersendiri dalam sistem pemerintahan, perundang-undangan dan institusi.” Lihat Muhammad Dīyā’ ad-Dīn Ra’is, *Teori Politik Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 5 – 6.*

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

terfragmentasi ke dalam tiga kelompok.⁴ Kelompok pertama dengan gigih menginginkan diwujudkannya syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara melalui pranata negara, misalnya dalam bentuk perundang-undangan, peraturan pemerintah, dan sebagainya. Masuk dalam kelompok ini adalah Muhammad 'Abduh, Muhammad Raṣīd Rida, Ḥasan al-Banna, Abū al-A'ī'ā al-Maudūdy, dan Raṣīd al-Gannuṣy.⁵

Kelompok berikutnya memandang bahwa hubungan agama dengan masalah politik-kenegaraan adalah persoalan etika (moral). Islam tidak menginginkan pemisahan agama dari politik karena agama diperlukan untuk memperbaiki dan memperhalus politik, serta membimbing para pemimpin menuju kemaslahatan warga. Kelompok ini menganggap bahwa negara Madinah adalah model negara demokratis yang *genuine*, dan Nabi Muhammad adalah

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

⁵ Nama-nama yang masuk dalam kelompok ini meski memiliki visi pemikiran yang searah, namun tidak berarti identik dalam seluruh produk pemikiran partikularnya. Sebagai contoh, 'Abduh dan Riḍa yang sama-sama mengusung frase, *dīn wa syar'ī*, serta mengakui perlunya kepemimpinan dan kekuasaan politik karena manusia memiliki kecenderungan negatif untuk mengabaikan ajaran agama apabila tidak ditopang dengan otoritas dan kepemimpinan, menekankan pentingnya legislasi (pembuatan hukum) oleh manusia dan perlunya pengembangan mekanisme yang menopangnya. Ḥasan al-Banna, meski juga menekankan keharusan membentuk pemerintahan Islam, namun ia tidak menekankan dinamisme hukum dan tugas legislasi dalam pemerintahan dan negara Islam, karena syariat dipandang sebagai sistem hukum yang sudah lengkap dan terperinci. Lain halnya dengan Rashid al-Gannuṣy yang berpandangan bahwa pembentukan negara Islam merupakan tujuan jangka panjang. Sebelum tujuan jangka panjang tercapai, umat Islam dapat berpartisipasi dalam suatu pemerintahan bukan Islam dalam rangka membangun sistem pemerintahan pluralis yang memberikan kekuasaan pada partai mayoritas. Aliansi seperti ini perlu untuk meredam agresi penguasa dan menghindari kediktatoran. Dalam hal ini, partisipasi dalam aliansi politik adalah prasyarat yang termasuk kategori kewajiban keagamaan dalam rangka transisi menuju pemerintahan Islam yang demokratis. Lihat elaborasi selengkapnya dalam "Entri Islam dan Negara", Ensiklopedi Tematis Dunia Islam (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 65.

seorang demokrat yang sejati dan otentik. Tokoh-tokoh yang berhaluan seperti ini, antara lain: Aḥmad Amīn, Muḥammad Ḥusayn Haykal, Fazlur Rahman, Robert N. Bellah, Nurcholish Madjid, Amin Rais, dan Jalaluddin Rahmat.⁶ Kelompok ketiga menolak penerapan syariat dan pembentukan negara Islam. Bagi mereka, Islam adalah agama, bukan negara (*al-Islām dīn lā daulah*). Lebih lanjut, mereka menampik idealisasi politik Nabi di Madinah. Para pemikir yang berada dalam spektrum pemikiran ini, antara lain: ‘Alī ‘Abd ar-Raziq, Qamaruddin Khan, Muhammad Ahmad KhalfAllah, Faraj Faudah, dan Abdurrahman Wahid.⁷

Di kalangan *mufasssirūn* juga terdapat kecenderungan untuk berbicara dalam lapangan politik. Ibn Jarīr at-Ṭabari (wafat 310 H) dalam *Tafsir at-Ṭabari* misalnya banyak berbicara tentang kepala negara dalam kaitannya dengan kesejahteraan rakyat.⁸ *Mufasssir* lain adalah Abū Qāsim Muḥammad ibn ‘Umar az-Zamakhsyari (467 – 538 H/1027 – 1144 M) dalam *Tafsir al-Kasasyāf*. Dia banyak menguraikan tentang negara moral dalam kaitannya dengan eksistensi

⁶ Abd Moqsith, “Menolak Politik Islam”, hlm. 175.

⁷ Qamaruddin Khan (cendekiawan Pakistan, lulusan Universitas Aligarh) berpandangan bahwa tidak ada teori tentang negara di dalam al-Qur’an. Nabi Muhammad Saw. memang menegaskan “rezim politik”, tetapi hal itu merupakan peristiwa insidental yang terkait dengan situasi kesejarahan, bukan tujuan asasi misi kerasulannya. Pendapat senada dilontarkan oleh Muhammad Ahmad KhalfAllah yang berpendapat bahwa Islam adalah agama, bukan negara (*al-Islām dīn la daulah*). Maksudnya, asas pembentukan negara ialah keharusan yang bersumber dari kehidupan sosial yang pengelolaannya diserahkan oleh agama kepada masyarakat, bukan teks Ilahi yang diturunkan dalam al-Qur’an. Penolakan terhadap gagasan negara Islam, atau Islam sebagai agama dan negara juga diberikan Faraj Faudah, pengkritik pedas penerapan syariat di Mesir. Faudah menganut prinsip pemisahan politik dari agama, antara negara dan Islam. Bahkan, dalam pandangannya, pembedaan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama dan negara (pemerintahan). Agama terhindar dari manipulasi politik, dan pemerintahan terlaksana tanpa beban yang bersumber dari partikularisme keagamaan. Baca uraian selengkapnya Qamaruddin Khan, *Political Concept in The Qur’an* (Lahore: Islamic Book Foundation, 1982), hlm. 75-76. Bandingkan dengan Muhammad Ahmad KhalfAllah, *al-Qur’an wa ad-Daulah* (Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Miṣriyyah, 1973), hlm. 57-60.

⁸ Lihat Abu Ja’far Muhammad ibn Jarīr at-Ṭabari, *Tafsir al-Tabari* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), hlm. 97.

imāmah dalam menolak kezaliman.⁹ Selanjutnya adalah Abū ‘Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Qurṭubi (wafat 671 H) dalam *Tafsīr al-Qurṭubi* yang banyak berbicara tentang *imāmah* dalam konteks hukum *fiqh*.¹⁰ Berikutnya Abū Fidā Ismā‘īl ibn Kaṣīr ad-Dimasyqi (wafat 774 H) dalam *Tafsīr Ibn Kaṣīr* yang banyak mengupas tentang konsep *imāmah* dengan argumentasi rasional.¹¹

Salah seorang *mufassir* yang juga berbicara tentang pemikiran politik Islam adalah Muhammad ibn ‘Ali Muhammad ibn ‘Abd Allah asy-Syaukāni.¹² Lebih jauh, pemikiran politik as-Syaukāni dalam *Tafsīr Faṭḥ al-Qaḍīr* telah diteliti oleh Ahmad Fahmy Arief dalam disertasi yang ditulisnya tahun 1997 untuk menyelesaikan Program Doktor dalam Ilmu Agama Islam di Institut Agama Islam Negeri (IAIN, sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul “Pemikiran Politik dalam *Tafsīr Faṭḥ al-Qaḍīr*”.¹³ Adapun makalah ini ditulis dengan tujuan untuk me-review disertasi Arief tersebut.

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

⁹ Lihat Abū Qāsim Jār Allah Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhshari, *Tafsīr al-Kasasyāf* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), juz 3, hlm. 372.

¹⁰ Lihat Abū ‘Abd Allah Muhammad ibn Ahmad Al-Qurṭubi, *al-Jāmi’ li Ahlī kām al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hlm. 273.

¹¹ Lihat Abū Fida’ Ismā‘īl ibn Kaṣīr ad-Dimasyqi, *Tafsīr Ibn Kaṣīr*, (Mesir: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), juz 4, hlm. 32.

¹² Lihat Muhammad ibn ‘Ali Muhammad as-Syaukāni, *Tafsīr Faṭḥ al-Qaḍīr* (Mesir: Dār al-Fikr, 1973), hlm. 8

¹³ Ahmad Fahmy Arief, *Pemikiran Politik dalam Tafsīr Faṭḥ al-Qaḍīr* (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997), hlm. 15.

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

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

B. Pembahasan

1. Sketsa Biografi dari al-Imam asy-Syaukani

Nama lengkapnya ialah Muhammad ibn 'Ali Muhammad ibn 'Abd Allah as-Syaukani as-Şan'ani. Beliau lahir di desa Hijrah Syaukan, Yaman pada hari Senin, 28 Dhulqa'dah 1172 H dan wafat pada hari Selasa, 27 Jumada al-Akhir 1250 H di usia sekitar 78 tahun.¹⁵ Asy-Syaukani dibesarkan di kota San'a, sekarang ibukota Republik Yaman. Beliau pertama-tama menimba ilmu agama dari ayahandanya sendiri, kemudian dari para ulama kenamaan di San'a dan sekitarnya.¹⁶ Selanjutnya beliau aktif mengajarkan ilmunya. Di antara sekian banyak muridnya tercatat nama anaknya sendiri yang bernama 'Ali ibn Muhammad asy-Syaukani. Puteranya yang masih belia ini dikenal sebagai anak yang saleh dan menguasai berbagai cabang ilmu pengetahuan.¹⁷

¹⁵ Asy-Syaukani, *Tafsir Fath al-Qadir*, juz 1, hlm. 4-8.

¹⁶ Di antara ulama tersebut adalah as-Sayyid al-'Allamah 'Abd ar-Rahman ibn Qasim al-Madani, al-'Allamah Ahmad ibn 'Amir al-Hada'i, al-'Allamah Ahmad ibn Ahmad al-Harazi, as-Sayyid al-'Allamah Isma'il ibn al-Hasan ibn Ahmad ibn al-Hasan ibn Imam al-Qasim ibn Yahya al-Khulani, as-Sayyid al-'Allamah Abd Allah ibn al-Husain ibn 'Ali ibn al-Imam al-Mutawakkil 'Ala Allah, al-'Allamah al-Hasan ibn Isma'il al-Magribi, as-Sayyid al-Imam 'Abd al-Qadir ibn Ahmad, al-'Allamah Hadi ibn Husain al-Qarini, al-'Allamah 'Abd ar-Rahman Hasan al-Akwa', as-Sayyid al-'Allamah 'Ali ibn Ibrahim ibn Ahmad ibn 'Amir, as-Sayyid al-'Arif Yahya ibn Muhammad al-Hausi dan masih banyak yang lain. Lihat *ibid.*, hlm. 8.

¹⁷ Muridnya yang lain adalah al-'Allamah Husain ibn Muhsin as-Sab'i al-Ansari al-Yamini, Muhammad ibn Hasan asy-Syajani az-Zimari, al-'Allamah asy-Syaikh 'Abd al-Haqq ibn Faqal al-Hindi, asy-Syarif al-Imam Muhammad ibn Nashir al-Hazimi dan masih banyak lagi yang lain. Lihat *ibid.*

Karena keluasan ilmu pengetahuan dan kedalaman wawasannya, asy-Syaukāni pada zamannya dijuluki sebagai lautan ilmu yang tidak bertepi (*baḥr al-‘ulūm*), matahari pengetahuan (*syams al-fuhūm*), *Syaikh al-Islām*, *Qāḍi al-Quḍāt*, dan lain sebagainya. Beliau dikenal sebagai ulama yang menguasai berbagai cabang ilmu pengetahuan agama, seperti tafsir, hadis, fikih, ushul fikih, sejarah, ilmu kalam, filsafat, balaghah, mantiq, dan lain sebagainya. Asy-Syaukāni tidak hanya mengamalkan ilmu-ilmunya dengan cara mengajar, namun juga dituangkannya dalam berbagai karya tulis. Tercatat sebanyak 18 buah karya tulisnya yang diterbitkan dalam bentuk buku dan 146 buah karya tulisnya yang lain dalam wujud manuskrip. Karya-karya tulis utama dari as-Syaukāni, antara lain: kitab Tafsir *Fath al-Qaḍir*, kitab *Nail al-Auṭār*, kitab *Tuhfat az-Zākirin*, dan masih banyak lagi yang lain.¹⁸ Hampir semua karya tulis asy-Syaukāni diselesaikan sebelum usia 36 tahun. Produktivitasnya mulai berkurang sejak dia diangkat sebagai hakim di Ṣan‘a pada masa pemerintahan al-Imām al-Manṣur ‘Ali ibn ‘Abbās (1775 – 1809 M). Pada masa pemerintahan al-Mahdi ‘Abd Allah (1815 – 1835 M), asy-Syaukāni menjabat sebagai Menteri Dalam Negeri dan Menteri Luar Negeri.¹⁹

¹⁸ Karya-karya tulisnya yang lain adalah kitab *Irsyād as-Siqāt ilā Ittifaq asy-Syarā‘i ‘alā al-Tauḥīd wa al-Ma‘ād wa an-Nubuwwah*, kitab *aṭ-Ṭaud al-Munīf fi al-Intiṣaf li as-Sa’d min as-Syarif*, kitab *Ṭayyib an-Nasyr fi al-Masa’il al-‘Aṣr*, kitab *Fi Ikhtilāf al-‘Ulama’ fi Taqḍir Muddat an-Nifas*, kitab *Fi Hadd as-Safar allaẓi Yajibu ma’āhu Qaṣr aṣ-Ṣalat*, kitab *al-Mukammilah fi al-Basmalah*, kitab *Fi Anna aṭ-Ṭalāq la Yatba’u aṭ-Ṭalāq*, kitab *Fi Ibtāl Da’wah al-Ijma’ ‘ala Tahrim as-Sama’*, kitab *Bugyah fi Mas’alah ar-Ru’yah*, kitab *Irsyād al-Gabi ilā Mazāb Ahl al-Bait fi Ṣaḥb an-Naby*, kitab *Irsyād al-Mustafīd ila Daf’i Kalām ibn Daqīq al-‘Id fi al-Ittīlaq wa at-Taḥyīd*, kitab *ad-Dawa’ al-‘Ajil li Daf’i al-‘Aduw as-Sa’il*, kitab *‘Ajibah fi Raf’i al-Mazalim wa al-Ma‘āsim*, kitab *ad-Durr an-Naḍīd fi Ikhḷās Kalimah at-Tauḥīd*, kitab *Fi Wuḥūb Tauḥīd Allah ‘Azza wa Jalla*, kitab *al-Maqālah al-Fakhīrah*, kitab *Nuzlah al-Ahdaq fi ‘Ilm al-Istiḳāq*, kitab *Raf’ ar-Raibah fi mā Yajūzu wa mā lā Yajūzu min al-Gibah*, kitab *Kasyf al-‘Asar ‘an Ḥukm asy-Syaf’ah bi al-Jiwār*, kitab *Waṣiyyu al-Marqūm fi Tahrim at-Taḥalli bi az-Ḍahab li ar-Rijal ‘alā al-‘Umūm*, kitab *fi Ḥukm al-Tas’ir*, kitab *Naṣr al-Jauhar fi Syarḥ Ḥadīs Abi az-Zar*, kitab *Tanbīh al-Amīṣal ‘alā Jawāz al-Isti‘ānah min Khālīs al-Māl*, dan lain sebagainya. Lihat *ibid*.

¹⁹ Lihat *ibid*.

Kitab *Tafsir Fath al-Qadir* yang akan ditelaah ini terdiri dari lima jilid. Kitab ini memiliki dua keistimewaan. *Pertama*, uraiannya menggabungkan antara metode *riwāyah* dan metode *dirāyah*. Diidentifikasi *riwāyah*, karena tafsir ini menggunakan ayat-ayat al-Qur'an, hadis-hadis Rasul Saw., dan pendapat para sahabat dalam menjelaskan isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Diidentifikasi *dirāyah*, karena tafsir ini menggunakan kaidah-kaidah kebahasaan dalam menganalisis ayat-ayat al-Qur'an.²⁰

Keistimewaan keduanya ialah, kitab ini ditulis oleh seorang ulama *Syi'ah Zaidiyyah*, yaitu al-Imām as-Syaukāni. Sekte ini disebut dengan *Syi'ah Zaidiyyah* karena pengikut sekte ini berpegang teguh kepada ajaran-ajaran yang dikembangkan oleh al-Imām Zaid ibn 'Ali ibn Husayn ibn 'Ali ibn 'Abī Ṭalib.²¹ Di antara ajaran sekte ini adalah *imām afdal*. Menurut pengikut sekte ini, 'Ali ibn Abī ṭalib lebih *afdal* (utama) daripada Abū Bakr aṣ-Ṣiddiq. Namun demikian dalam teologi sekte *Zaidiyyah* tetap mengakui kekhalifahan Abū Bakraṣ-Ṣiddiq, 'Umar ibn al-Khaṭṭab, dan 'Us\mān ibn 'Affān. Tetapi yang lebih *afdhal* adalah 'Ali ibn Abi Ṭalib, sedangkan tiga *khalifah* pendahulunya disebut oleh mereka dengan *imām mafḍūl*.²²

2. Pemetaan Pemikiran Politik dalam *Tafsir Fath al-Qadir*

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

²⁰ Muhammad Husain az-Zāhābi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirūn* (Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1976), juz 1, hlm. 152.

²¹ Ali Muṣṭafa al-Gurabi, *al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nasy'ah 'Ilm al-Kalām 'inda al-Muslimīn* (Mesir: Muhammad 'Ali Syahib, t.t.), hlm. 289.

²² Ahmad as-Syahrastani, *al-Milal wa an-Niḥal* (Beirut: al-Ma'arif, t.t.), hlm. 154.

a. Tafsir Ayat-ayat al-Qur'an yang Berkaitan dengan Kepemimpinan dan Musyawarah menurut Kitab *Tafsir Fatḥ al-Qaḍir*

Sebelumnya perlu ditegaskan terlebih dahulu bahwa yang dimaksud dengan *term* pemimpin di sini adalah pemegang kendali kekuasaan dalam kaitannya dengan kenegaraan. Adapun yang dimaksud dengan terma musyawarah di sini ialah proses bertukar pendapat untuk memperoleh kebenaran.²³ Secara terinci dalam sub pembahasan ini akan diuraikan konsep pemikiran politik asy-Syauk̄ani tentang kepemimpinan dan musyawarah, syarat-syarat seorang pemimpin, loyalitas rakyat kepada pemimpin, kewajiban pemimpin untuk melindungi hak-hak rakyat serta etik musyawarah dalam Islam.

Menurut asy-Syauk̄ani, al-Qur'an menggunakan terma *khalīfah*,²⁴ *ulū al-amri*,²⁵ *imām* dan *mālīk* untuk pengertian pemimpin.²⁶ Terma *khalīfah* secara umum berarti pengganti kedudukan kepemimpinan Nabi,²⁷ secara khusus berarti kepala pemerintahan umat Islam.²⁸ Terma *ulū al-amri* diartikan sebagai institusi kepemimpinan yang terdiri dari para *imām*, *sultān*, *ḥakīm* dan tokoh-tokoh pemegang kekuasaan berdasarkan syariat Islam.²⁹ Terma *imām* diartikan sebagai pemimpin umat Islam yang dapat diteladani dan dijadikan sebagai contoh kehidupan duniawi dan ukhrawi.³⁰ Terma *mālīk* diartikan sebagai orang yang memiliki wewenang untuk mengatur pemerintahan. Kewenangan itu diperolehnya melalui suksesi turun temurun.³¹

Menurut asy-Syauk̄ani, syarat-syarat seseorang untuk menjadi pemimpin menurut al-Qur'an ialah yang bersangkutan harus benar-

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

²⁴ Kata *khalīfah* dalam al-Qur'an ditemukan di 6 tempat: QS. 2:30; 39:26; 6:165; 10:73; 27:62; dan 58:7.

²⁵ Kata *ulū al-amri* ditemukan di 2 tempat: QS. 4:59 dan 4:83.

²⁶ Adapun kata *imām* ditemukan dalam QS. 2:124, sedangkan kata *mālīk* dalam QS. 2:247.

²⁷ Arief, *Pemikiran Politik*, hlm. 78.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 78.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 89 – 92.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 92 – 93.

³¹ *Ibid.*, hlm. 93 – 94.

benar beriman kepada Allah Swt. dan dibuktikan dengan sepak terjang sehari-hari, memiliki ilmu pengetahuan yang luas dan berbadan sehat. Orang *kafir* dan *munafiq* tidak dibenarkan tampil sebagai pemimpin umat Islam.³² Pada dasarnya seorang pemimpin itu harus ditaati oleh rakyatnya. Tetapi ketaatan kepada seorang pemimpin tidak berlaku, apabila pemimpin yang bersangkutan berbuat melampaui batas, yaitu berlaku syirik kepada Allah Swt.

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

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

Menurut as-Syaukani, pimpinan *musyāwarah* mempunyai kewenangan untuk mengatur jalannya *musyāwarah*. Keputusan untuk memberi izin kepada anggota *musyāwarah* yang mempunyai keuzuran untuk meninggalkan *musyāwarah*, atau memperkenankan atau menolak permohonan anggota *musyāwarah* untuk angkat bicara, tergantung pada situasi dan kondisi. Materi-materi yang dimusyawarahkan, menurut asy-Syaukani, meliputi masalah-masalah umum yang menyangkut perang dan damai, yang menyangkut kesejahteraan dan kemaslahatan orang banyak, dan lain sebagainya yang tidak diatur oleh wahyu dan sunnah Rasul Allah Saw. Adapun

³² *Ibid.*, hlm. 78.

³³ *Ibid.*, hlm. 88.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 97 – 103.

masalah-masalah yang sudah jelas petunjuknya dalam wahyu dan sunnah Rasul Allah Saw., tidak perlu dimusyawarahkan lagi.

b. Tafsir Ayat-ayat al-Qur'an yang Berkaitan dengan Hak Warga Negara untuk Memperoleh Keadilan menurut kitab *Tafsir Fath al-Qadir*

Al-Qur'an menggunakan terma *al-'adl* dan *al-qist* untuk pengertian keadilan. Menurut asy-Syaukani, terma *al-'adl* diartikan sebagai keadilan distributif, yaitu suatu pandangan yang menitikberatkan kepada persamaan, tidak berat sebelah, dan tetap berada di tengah-tengah.³⁵ Adapun terma *al-qist* diartikan sebagai keadilan proporsional, yaitu suatu pandangan yang menitikberatkan kepada penempatan sesuatu sesuai dengan proporsinya dan pemenuhan hak seseorang sesuai dengan proporsinya.³⁶

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

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

³⁵ *Ibid.*, hlm. 130.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 129.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 131.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 129 – 130.

c. Tafsir Ayat-ayat al-Qur'an yang Berkaitan dengan Hak Warga Negara untuk Hidup Berserikat dan Berkumpul menurut kitab *Tafsir Fath al-Qadir*

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

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

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

Menurutnya, dalam kelompok besar yang terdiri dari banyak suku, ras dan adat istiadat, maka tidak tertutup kemungkinan adanya sikap saling berbangga antarkelompok. Jika terjadi sikap saling membanggakan kelompoknya masing-masing, maka akan terjadi saling menghina satu terhadap yang lain. Dalam hal ini as-Syaukani menekankan kepada mereka yang saling berbangga dan saling menghina tadi untuk merenungkan terma (عسى), yang artinya ialah *boleh jadi*. Dengan resep tersebut, potensi saling menghina satu sama lainnya dapat diredam. Terma di atas menyadarkan mereka yang

³⁹ *Ibid.*, hlm. 176.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 178 – 180.

bertikai bahwa boleh jadi yang dihina lebih baik dari mereka yang menghina.⁴¹

3. Pembacaan Kritis atas Pemikiran Politik asy-Syauk̄ani

a. Antara *Political Theology* dan *Political Philosophy*

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

Hamid Enayad, seorang intelektual Muslim asal Iran dalam bukunya yang berjudul *Modern Islamic Political Thought*, mengatakan bahwa dalam tradisi Islam pemikiran filsafat politik tidak berkembang karena pemikiran politik diajarkan dalam 2 disiplin yang berbeda, yakni disiplin fikih dan disiplin filsafat. Ironisnya, dalam tradisi keilmuan Islam yang mendominasi adalah disiplin fikih, karenanya tidak bisa keluar dari paradigma *political theology* (teologi politik).⁴³ Dalam konteks ini, penulis ingin memberikan kritik kepada asy-Syauk̄ani (sebagai penulis *Tafsir Fath̄ al-Qad̄ir*), sekaligus kepada Ahmad Fahmy Arief yang mencoba mengidentifikasi ajaran-ajaran politik dalam kitab tafsir yang ditulis pada abad 13 H tersebut.

Dalam analisis penulis, asy-Syauk̄ani jelas berangkat dari paradigma teologi politik. Selain karena memposisikan diri sebagai “penafsir” wahyu-wahyu Tuhan (baca: al-Qur’an), teramati secara jelas bahwa asy-Syauk̄ani memiliki preferensi kuat pada perspektif fikih dalam mengupas ayat-ayat politik al-Qur’an. Adalah mengherankan, asy-Syauk̄ani (1172 H - 1250 H) yang hidup pasca Abad Pencerahan (meminjam istilah Barat) tetap menampilkan diri sebagai sosok pemikir yang konservatif. Telah menjadi mafhum

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 184.

⁴² Transkrip Diskusi Buku “Asas Moral dalam Politik” (*Moral Foundation of Politics*), www.freedominstitute.com. Diakses tanggal 11 September 2015.

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

bahwa di Abad Pertengahan teori dan ruang politik didominasi oleh teologi agama. Dalam ungkapan yang lebih lugas, legitimasi politik selalu meniscayakan adanya legitimasi doktrin agama. Namun seiring dengan hadirnya para pemikir politik modern--seperti: Machiavelli, Hobbes, Descartes, dan lain-lain, tampak ada transformasi yang massif. Misalnya, legitimasi bukan lagi menjadi hak agama, melainkan rakyat (publik).

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

Terkait dengan kesimpulan penulis bahwa perspektif tafsir asy-Syaukani itu cenderung *fiqh oriented*, di sini dapat dikemukakan sejumlah dalil. Di antaranya tentang persyaratan seseorang untuk menjadi pemimpin. Menurut asy-Syaukani, yang bersangkutan harus benar-benar beriman kepada Allah Swt. dan dibuktikan dengan sepak terjang sehari-hari, memiliki ilmu pengetahuan yang luas, dan berbadan sehat. Orang *kafir* dan *munafiq* tidak dibenarkan tampil sebagai pemimpin umat Islam.⁴⁴ Contoh lainnya adalah soal materi-materi yang dapat dimusyawarahkan. Menurut asy-Syaukani, hanya meliputi masalah-masalah umum yang menyangkut perang dan damai, yang menyangkut kesejahteraan dan kemaslahatan orang banyak, dan lain sebagainya yang tidak diatur oleh wahyu dan sunnah Rasul Allah Saw. Adapun masalah-masalah yang sudah jelas petunjuknya dalam wahyu dan sunnah Rasul Allah Saw., tidak perlu dimusyawarahkan lagi.⁴⁵ Implikasi dari pendekatan fikih asy-Syaukani tersebut, ajaran-ajaran politiknya menjadi beraroma sektarian, atau dalam istilah kontemporeranya "Anti Pencerahan".

Untuk Arief yang memberi judul disertasinya dengan "Pemikiran Politik dalam Tafsir Fath al-Qadir", penulis menilainya *misleading*. Penulis menyebutnya *misleading*, dikarenakan judul

⁴⁴ Arief, *Pemikiran Politik*, hlm. 78.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 101.

seharusnya adalah “*Teologi Politik dalam Tafsir Fath al-Qadīr*”. Peralpnya, ajaran-ajaran politik yang dikupas as-Syaukāni sangat normatif dengan mengacu secara rigid terhadap dogma dan doktrin agama. Seperti telah disinggung sebelumnya, kajian pemikiran politik itu kental dengan aroma filsafat. Namun yang tersaji dalam *Tafsir Fath al-Qadīr* justru teologi politik yang bernafaskan doktrin-doktrin beku agama. Di sinilah letak kekurangtepatan Arief dalam mengidentifikasi obyek sentral penelitiannya yang penulis istilahkan dengan *misleading* itu.

b. Urgensi Aspek Historisitas dalam Kajian Pemikiran

Di antara tesis yang dipegangi oleh sebagian pengkaji teori-teori politik secara umum, adalah adanya hubungan yang erat antara timbulnya pemikiran-pemikiran politik dengan perkembangan kejadian-kejadian historis. Jika tesis itu benar bagi suatu jenis atau mazhab pemikiran tertentu, dalam bidang pemikiran apapun, hal itu tentunya juga benar bagi pertumbuhan dan perkembangan teori-teori politik Islam. Karena itu keduanya harus dilihat seakan-akan seperti dua sisi mata uang. Atau, dua bagian yang saling melengkapi satu sama lain. Sifat hubungan di antara keduanya berubah-ubah: terkadang pemikiran-pemikiran itu tampak menjadi penggerak terjadinya berbagai kejadian, dan terkadang pula kejadian-kejadian itu menjadi pendorong atau rahim yang melahirkan pendapat-pendapat itu. Kadang-kadang suatu teori hanyalah sebuah bias dari kejadian yang berlangsung pada masa lalu.⁴⁶

Karena adanya hubungan antara dua segi ini: segi teoretis dan historis, maka jelaslah masing-masing dari kedua hal itu tidak

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

dapat dipahami tanpa keberadaan yang lain. Pendekatan terbaik untuk mempelajari teori-teori ini adalah dengan mengkajinya sambil menelaah historisitas realitas yang berkaitan dengannya. Sehingga dapat dipahami hakikat hubungan yang mengkaitkan antara dua segi, dapat memperjelas pendapat-pendapat, dan dapat menunjukkan bumi yang menjadi tempat tumbuhnya masing-masing pemikiran hingga berbuah, dan mencapai kematangannya. Inilah pendekatan yang seharusnya digunakan.

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

C. Simpulan

Pemikiran politik yang dimaksudkan dalam penelitian terhadap *Tafsir Fath al-Qadir* ini adalah gagasan-gagasan tentang ketatanegaraan. Gagasan-gagasan tentang ketatanegaraan ini dibatasi pada konsep kepemimpinan dan musyawarah, konsep hak warganegara untuk memperoleh keadilan, dan konsep hak warganegara untuk hidup berserikat dan berkumpul.

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

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

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Guraby, Ali Musthafa, *al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nasy'ah 'Ilm al-Kalām 'inda al-Muslimīn*, Mesir: Muhammad 'Ali Syahib, t.t.
- Al-Qurṭubi, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad, *Al-Jāmi' li Ah kām al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Arief, Ahmad Fahmy, *Pemikiran Politik dalam Tafsir Fath al-Qadīr*, Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997.
- Asy-Syahrastani, Ahmad, *al-Milal wa an-Niḥal*, Beirut: al-Ma'ārif, t.t.
- Asy-Syaukāni, Muhammad ibn 'Ali Muhammad, *Tafsir Fath al-Qadīr*, Mesir: Dar al-Fikr, 1973.
- at-Ṭabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, *Tafsir at-Ṭabari*, Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- az-Zahabi, Muhammad Husain, *at-Tafsir wa al-Mufasssīrūn*, Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1976.
- Az-Zamakhsyary az-, Abu Qasim Jar Allah Mahmud ibn 'Umar, *Tafsir al-Kasasyāf*, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.
- Efendi, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- “Entri Islam dan Negara”. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Ghazali, Abd Moqsih. “Menolak Islam Politik”. *Jurnal Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi 12. Jakarta: LAKPESDAM NU, 2002.
- Ibn Kaṣīr, , Abu Fida Ismail ad-Dimasyqī, *Tafsir Ibn Kaṣīr*, Mesir: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.
- KhalfAllah, Muhammad Ahmad, *Al-Qur'an wa ad-Daulah*, Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Miṣriyyah, 1973.
- Khan, Qamaruddin, *Political Concept in The Qur'an*. Lahore: Islamic Book Foundation, 1982.
- Noer, Deliar. *Pengantar ke Pemikiran Politik*. Jakarta: Rajawali, 1983.

Salim, Abdul Mun'im. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Wijaya, M. Yusuf. "Visi-Visi Pemikiran Keislaman: Upaya Klasifikasi Pemikiran Keislaman Timur Tengah". *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Ed. M. Aunul Abied Shah, dkk., Bandung: Mizan, 2001.

www.freedominstitute.com. Transkrip Diskusi Buku "Asas Moral dalam Politik" (*Moral Foundation of Politics*), akses 11 September 2015.

Zainuddin, A. Rahman. *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992.