

Kepimpinan Negara dari Perspektif Failasuf Islam

ISMAIL MOHAMAD

ABSTRAK

Rencana ini bertujuan melihat beberapa konsep atau teori yang digarap oleh para failasuf Islam berhubung dengan politik kepimpinan negara, sama ada ianya sejajar dengan Islam atau tidak, sama ada ianya sekadar pemikiran yang ideal semata-mata atau terdapat ruang realiti yang boleh dilaksanakan di alam nyata.

ABSTRACT

This article is to view several concepts or theories of political state leadership discussed by Muslim philosophers, whether they are parallel to Islam or not, whether they are only an idealism or whether they are practical in the real world.

PENDAHULUAN

Istilah Negara Islam dalam bahasa Arabnya sering disebut sebagai *al-Dawlah al-Islāmiyyah* atau *al-Hukumah al-Islāmiyyah*. Istilah tersebut memang tidak terdapat dalam Quran, malah perkataan *al-Dawlah* atau *al-Hukumah* pun tidak ada. Walaupun perkataan *al-dawlah* itu tidak terdapat dalam Quran, sebaliknya beberapa kalimah urutan daripada perkataan *al-dawlah* terdapat di dalam Quran dan hadis Rasulullah s.a.w. Antaranya perkataan *dulah* (دولة), *duwalan* (دولا) dan *nudawil* (نداويل). Dalam Quran kita bersua dengan firman Allah:

كى لا يكون دولة بين الاعنياً مكم

Maksudnya:

Agar harta itu tidak berlegar di sekitar orang-orang kaya di kalangan kamu. (al-Qur'an, 59:7)

Firman Allah lagi:

وتلك الايام نداولها بين الناس

Maksudnya:

Demikian itulah hari-hari Kami gilirkannya di kalangan manusia. (al-Qur'an, 3:14)

Berdasarkan dua ayat di atas, perkataan *dulatan* dan *nudawil* itu merujuk kepada makna sesuatu yang tidak tetap dan sesuatu yang silih berganti (Ibn Manzur 1968, 11.252).

Dalam sebuah hadis riwayat Siti °A'ishah yang menyatakan saat akhir kewafatan Rasulullah s.a.w. ada menyebut perkataan *dawlah*, tetapi perkataan *dawlah* itupun bukanlah dalam pengertian negara atau pemerintah seperti yang difahami hari ini. *Dawlah* dalam hadis tersebut bererti giliran. °A'ishah berkata:

مات رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحرى ونحرى وفى دولتى لم
اظلم فيه احداً

Maksudnya:

Rasulullah wafat di pangkuanku, dalam giliranku, aku tidak menzalimi sesiapaupun. (Ibn Hanbal, t.t. 6:274; Ibn Sa°d. 1960, 2 2652; Ibn Hisham 1987, 4:223).

°Ali bin Abū Tālib pernah menggunakan perkataan *al-Hukūmah* (al-Radi, t.t., 1:85) dalam ucapannya semasa berlaku peristiwa Tahkim. Tetapi perkataan *al-Hukūmah* itupun tidak bererti kerajaan, malah merujuk kepada pengertian penghakiman, penyelesaian pertelagahan antara Ali dengan Muawiyah.

Kalau dirujuk kepada tradisi hadis dalam Syiah maka terdapat perkataan *dawlah* dengan pengertian pemerintah atau kerajaan.

إن للحق دولة وللباطل دولة

Maksudnya:

Bagi kebenaran itu ada kerajaan dan bagi kebatilan juga ada kerajaan. (al-Kulayni. 1388H, 2:447)

Ini bererti istilah *Dawlah* bukanlah satu istilah yang telah wujud dalam Quran dan Sunnah yang merujuk kepada pengertian pemerintah atau kerajaan seperti yang difahami hari ini. Tetapi dari perspektif Syiah jelas menunjukkan bahawa istilah *dawlah* tersebut seperti yang difahami hari ini telah wujud dalam kitab hadis mereka.

KONSEP NEGARA

Perkataan *al-dawlah* adalah satu istilah yang tidak dipopularkan oleh para ulama dan fuqaha zaman awal Islam. Tokoh-tokoh ulama dan fuqaha dari aliran Sunni seperti al-Mawardi (364 - 450H), al-Farra' (350 - 458H), al-Baghdadi (M. 429H) dan al-Juwayni (M. 478H) menggunakan istilah *al-Khilafah* atau *al-Imamah* untuk merujuk kepada pemerintah atau kepimpinan.

Aliran Sunni menganggap masalah kepimpinan (*al-imamah*) adalah masalah cabang (*furūc*) bukannya masalah asas (al-Ghazālī 1962: 118; al-Ījī 1907: 8:344; al-Amīdī 1971: 363). Oleh itu, ada kemungkinan dari anggapan itulah mereka terkemudian daripada aliran Syiah dalam aspek pengolahan yang lebih sistematik mengenai konsep kepimpinan negara (*al-Imāmah*). Tokoh-tokoh awal Syiah seperti Ismā'īl bin Maythām al-Tammār (hidup abad 2H), Hishām bin al-Hakam (113-200H), Muhammad bin al-Nu'mān (hidup pertengahan abad 2H), Abū Ja'far bin Muhammad bin Qubba (awal abad 4H) (Ibn Nadīm 1964: 175 - 178) telah membuat pengolahan berhubung dengan kepimpinan negara secara sistematik dan kemas (al-Rayyis 1979: 95, 118). Ini juga bererti kesedaran dalam konteks penyusunan negara telah didahului oleh golongan Syiah berbanding dengan golongan Sunni.

Merujuk kepada para failasuf Islam yang hidup sezaman dengan al-Māwardī malah ada yang lebih awal lagi telah membincangkan konsep kepimpinan negara, walaupun sedikit sebanyak pengolahan mereka terpengaruh dengan pemikiran falsafah Greek.

Antara tokoh-tokoh failasuf Islam yang menggarap persoalan kepimpinan negara ialah Ibn Abī al-Rabīc (218 - 272H), al-Fārābī (258 - 339H), al-Āmirī (M 381H), Ibn Sīnā (370 - 428H), Ibn Hazm (384 - 456H), Ikhwān al-Safā' (abad 4H), al-Ghazālī (450 - 505H) dan Ibn Khaldūn (732 - 808H). Walau bagaimanapun yang paling menonjol di kalangan mereka ialah al-Fārābī, Ikhwān al-Safā', Ibn Sīnā, Ibn Abī al-Rabīc dan Ibn Khaldūn.

Mereka ini menggunakan beberapa perkataan yang merujuk kepada pengertian negara seperti *al-Madīnah*, *al-dawlah* dan *al-Mamlakah*. Mereka juga menggunakan istilah *al-Imāmah*, *al-Khilāfah* dan *al-Ri'āsah* atau *al-Riyāsah* dalam merujuk kepada kepimpinan negara. Menurut Ikhwan al-Safā', *al-dawlah* adalah sesuatu yang tidak tetap, sentiasa berubah dan bertukar ganti. *al-Dawlah* juga adalah suatu yang hidup dan bergerak, bukannya sesuatu yang beku dan jumud, sesuatu bermula dan berakhir, sesuatu yang maju dan mundur (Rasā'il, 1:30). Konsep negara yang difahami oleh Ikhwān al-Sfā' sedemikian adalah berdasarkan kepada firman Allah:

وتلك الايام نداولها بين الناس
(al-Qur'an, 3:14)

Kefahaman Ikhwān al-Safā' terhadap konsep negara yang silih berganti itulah yang menyebabkan mereka berusaha kuat untuk menumbangkan kerajaan Abbasiyah yang dianggapnya sebagai sebuah kerajaan yang zalim. Cita-cita Ikhwān al-Safā' ini diperkuat lagi dengan kepercayaan kepada konsep *al-Imām al-Mahdi* yang menjadi tunjang pegangan golongan Syiah (Lihat Hasan, 1953, 81-90; al-Mūsawī al-Zanjani, 1343; 121-122; Ibn Tulun, 1458, 117-118; al-Naysābūrī, 1966, 260-263; al-Mas'udi, t.t., 248-263). Ikhwān al-Safā' dan Syiah sama-sama yakin bahawa peranan al-Imām al-Mahdi adalah untuk membasmi sebarang kezaliman dan kemungkaran dan menegakkan satu pemerintahan yang adil dan saksama di bumi ini.

Menurut persepsi Ikhwān al-Safā' bahawa pentadbiran sesebuah negara akan berjalan dengan baik dan harmoni apabila wujudnya keseimbangan, keserasian dan keadilan pucuk pimpinan dengan rakyat. Ikhwān al-Safā' membandingkan pentadbiran sebuah negara dengan pentadbiran tubuh badan di mana pucuk pimpinan anggota badan terletak di kepala (akal) yang merupakan sebagai ketua, sedangkan anggota-anggota yang lain itu seperti rakyat jelata (Rasā'il 2:203). Kalau pemikiran di kepala itu pincang maka akibatnya akan dirasai oleh anggota-anggota yang lain. Kefahaman yang seperti ini selaras dengan apa yang difahami oleh al-Fārābī yang menyatakan bahawa sebuah negara yang baik itu serupalah dengan tubuh yang sempurna dan sihat di mana setiap anggotanya bekerjasama di bawah seorang ketua iaitu hati (al-Fārābī 1968: 118).

Kepimpinan negara yang dikehendaki oleh Ikhwān al-Safā' ialah kepimpinan yang mendapat keredaan Allah, dan kepimpinan sedemikian sudah tentulah kepimpinan para nabi dan rasul, seterusnya kepimpinan Rasullullah dan para Imam sebagai penggantinya.

KATEGORI NEGARA

Ikhwān al-Safā' membahagikan negara kepada dua jenis iaitu negara baik yang disebut sebagai *al-Madīnah al-Fādilah* atau *Madīnah Ahl al-Khayr*, dan negara jahat yang disebut sebagai *Madīnah al-Sharr*. Negara baik pada persepsi Ikhwān al-Safā' ialah negara yang berada di bawah pemerintahan orang yang bijak pandai, para hukama dan orang-orang yang mulia di mana mereka mempunyai cita-cita yang sama iaitu mencari keredaan Allah (Rasā'il, 1.131), sementara negara jahat pula ialah negara yang terletak di bawah orang yang zalim dan jahil yang dianggapnya seperti binatang buas (Rasā'il, 4:4006).

Menurut pandangan al-^cĀmirī, negara ada empat jenis iaitu *al-Madīnah al-Fādilah*, di mana majoriti rakyatnya terdiri daripada orang yang baik-baik, *al-Madīnah al-Khasīshah* di mana majoriti rakyatnya suka hidup berseronok-seronok, *al-Madīnah al-Hakīmah* di mana majoriti rakyatnya adalah terdiri daripada cendekiawan, dan *al-Madīnah al-Jāhiliyyah* yang mana rakyatnya tidak mengetahui ilmu-ilmu yang baik (al-^cĀmirī 1958: 2:265)

Apabila dilihat kepada al-Fārābī beliau membuat pembahagian dan pengolahan yang lebih terperinci berbanding dengan pengolahan yang diutarakan oleh failasuf Islam yang lain. Al-Fārābī membahagikan negara kepada lima jenis iaitu *al-Madīnah al-Fādilah*, *al-Madīnah al-Jāhilah*, *al-Madīnah al-Fāsiqah*, *al-Madīnah al-Mutabaddalah*, dan *al-Madīnah al-Dāllah*. Di bawah kategori *al-Madīnah al-Jāhilah* itu pula dibahagikan kepada beberapa bahagian yang lebih kecil (al-Fārābī 1968: 131-133). Setiap kategori negara itu mempunyai ciri-cirinya yang tersendiri. Walau apa pembahagianpun ia masih merujuk kepada dua pembahagian utama iaitu negara baik dan negara jahat, dan itulah juga pembahagian utama yang dibuat oleh Plato, cuma nama sahaja berbeza iaitu negara bahagia (*al-Madīnah al-Sa'īdah*) dan negara celaka (*al-Madīnah al-Shaqīyyah*) (al-^cĀmirī 1958: 2:266).

Maksud al-Fārābī dengan negara baik ialah setiap rakyat bekerjasama antara satu dengan lain demi mencapai kebahagiaan, dengan itu bangsa dalam negara tersebut dinamakan bangsa yang baik. Kerjasama dalam mendapatkan kebaikan dan kerjasama dalam mencegah kemungkaran (al-Fārābī 1964: 84).

Berdasarkan ketiga-tiga pandangan kategori negara, maka ringkasnya dapatlah disimpulkan bahawa negara itu terbahagi kepada dua sahaja, iaitu negara baik dan negara jahat. Konsep negara baik yang diulas oleh Ikhwān al-Safā' itu terlalu ideal dan sukar direalisasikan berbanding dengan konsep negara baik yang digarap oleh al-Fārābī. Bagi al-Fārābī sesebuah negara itu boleh digolongkan negara baik sekiranya rakyat hidup aman damai dan harmoni serta bekerjasama untuk kebahagiaan bersama.

Walaupun idea negara baik ini adalah warisan Plato di dalam Republiknya tetapi asasnya berbeza; kepada Plato asasnya keadilan, sedangkan al-Fārābī asasnya *al-ta'āwun*. Mungkin juga ungkapan sahaja berbeza tetapi tujuannya sama, kerana apabila wujudnya *al-ta'āwun* di kalangan rakyat menunjukkan wujudnya keadilan yang memelihara kepentingan setiap lapisan masyarakat.

HUBUNGAN ANTARA AGAMA DAN NEGARA

Dalam membicarakan hubungan antara agama dan negara orang sering merujuk kepada Ibn Khaldun yang hidup dalam abad 9H/14M khusus-

nya kepada Muqaddimah. Sebenarnya persoalan ini telah pun dinyatakan oleh beberapa failasuf Islam yang lebih awal seperti Ikhwān al-Safā', al-Āmirī dan al-Ghazālī sendiri. Dalam persepsi Ikhwān al-Safā' tidak ada pemisahan antara keduanya, malah kedua-duanya saling memerlukan. Ikhwān al-Safā' menyatakan bahawa Allah menjadikan agama sebagai jalan dari dunia menuju ke akhirat dan Allah jadikan teras agama itu untuk kebaikan dunia dan akhirat (Rasā'il, 4:29).

Selanjutnya Ikhwān al-Safā' menyatakan bahawa seseorang raja (al-Mālik) yang merupakan ketua sesebuah negara memerlukan kepada agama dan agama memerlukan kepada sultan (Rasā'il, 2:308). Agama perlu kepada raja atau sultan atau apa juga gelaran yang merujuk kepada pemerintah untuk mengawal perlakuan pemerintah. Manakala agama pula perlu kepada pemerintah untuk merealisasikan perundangan dan hukum hakam dalam masyarakat. Saling keperluan antara satu dengan lain itulah Ikhwān al-Safā' menyifatkan raja itu sebagai perisai untuk melindungi agama (Rasā'il, 2:200). Hukum-hukum perundangan tidak terjelma keunggulannya sekiranya tidak ada kekuatan untuk melaksanakan, dan untuk melaksanakan hukum tersebut perlu kepada sultan atau khalifah yang menerajui negara (Ridā 1988: 140).

Ikhwān al-Safā' ada memetik ungkapan raja Farsi Ardhashir untuk menunjukkan hubungan rapat antara agama dan negara:

Sesungguhnya raja dan agama itu dua saudara yang tidak boleh berpisah. Tidak teguh salah seorang tanpa yang seorang lagi. Ini kerana agama itu asas kepada raja, dan raja itu pengawalnya. Sesuatu yang tidak ada asas itu runtuh, dan sesuatu yang tidak ada pengawal itu ia akan hilang. Oleh itu mestilah raja itu ada asas, dan agama itu ada pengawalnya. (Rasā'il, 4:33)

Ikhwān al-Safā' juga membuat perbandingan yang lain iaitu keakraban hubungan antara raja dan agama itu seperti saudara kembar di mana agama itu seperti saudara yang lahir dahulu dan raja itu saudara yang lahir kemudian (Rasā'il, 2:308). Ungkapan ini juga diluahkan oleh al-Ghazālī (al-Ghazālī 1987: 55).

Pandangan Ikhwān berhubung dengan keserasian antara agama dan negara adalah selaras dengan pandangan Islam yang tidak memisahkan antara urusan agama dengan urusan negara (dunia). Keselarasan ini dapat dilihat dalam sebuah hadis Rasulullah s.a.w

الدنيا مزرعة الآخرة

Maksudnya:

Dunia ini ladang untuk akhirat. (al-Jarrahī 1985: 1:495)

al-^cĀmirī pula menyatakan bahawa kedudukan agama dalam kerajaan samalah seperti kedudukan asas dalam binaan. Begitu juga kedudukan kerajaan dalam agama samalah seperti pelaksana dengan prinsipnya (al-^cĀmirī 1967: 53).

al-Ghazālī tokoh failasuf dan Hujjat al-Islam yang lebih mirip kepada sufi itu membuat ungkapan-ungkapan yang amat menarik dalam hubungan agama dan negara. Antara ungkapannya:

Agama itu (mantap) dengan sebab raja, raja itu (mantap) dengan sebab tentera, tentera itu (mantap) dengan sebab harta, harta itu (mantap) dengan sebab kemakmuran negara dan kemakmuran negara itu wujud dengan sebab keadilan terhadap rakyat. (al-Ghazali 1987: 52)

Ungkapan al-Ghazali ini ada kait mengait antara satu dengan lain di mana asasnya keadilan dan pelaksanaan keadilan itu mesti dari pemegang kuasa tertinggi sesebuah negara iaitulah pemerintah. Apabila suasana negara stabil maka agama juga turut mantap.

Ibn Khaldun juga tidak ketinggalan dalam menggarap persoalan hubungan negara dan agama, katanya, "Raja mulia kerana syariat (agama) dan syariat tegak dengan sebab pemerintah (Ibn Khaldun 1970: 2:95).

Pandangan failasuf Islam dalam konteks hubungan antara agama dan negara tidak asing dari pandangan para fuqaha seperti Ibn Taymiyyah. Beliau berkata, "Andainya sultan itu terasing dari agama atau agama terasing dari sultan maka rosaklah hal ehwal manusia" (Ibn Taymiyyah 1969: 166).

Sudah jelas kepada kita bahawa pandangan para failasuf Islam mengenai hubungan agama dan negara adalah selari dengan pandangan fuqaha yang seterusnya secocok pula dengan konsep Islam. Failasuf Islam berkata andainya berlaku pemisahan antara agama dan negara maka tidak mustahil berlaku kepincangan dalam pengurusan negara dari skop Islam. Kedua-duanya seharusnya seiring dalam memakmurkan negara. Apabila sesebuah negara itu makmur hiduplah warganegaranya dengan aman damai dan harmoni, dan itulah dia negara yang dicitakan oleh para failasuf Islam iaitu negara baik.

KONSEP KEPIMPINAN NEGARA

Setelah Rasulullah s.a.w wafat persoalan kepemimpinan negara yang dalam istilah Islamnya dikenali sebagai *al-Imāmah* atau *al-Khilāfah* adalah satu persoalan pertelagahan utama umat Islam (al-Shahrastānī t.t.. 22). Persoalan yang besar ini menimbulkan berbagai pendapat di kalangan beberapa aliran pemikiran umat Islam yang akhirnya mencetuskan

peperangan sesama sendiri. Ikhwan al-Safā' mengakui realiti ini di mana ramai ulāma terlibat dalam persoalan tersebut yang akhirnya berlaku peperangan yang mengorbankan jiwa yang ramai (Rasā'il, 4:30).

Dalam menggarap konsep kepimpinan negara Ikhwan al-Safā' menggunakan istilah *al-imamah*, *al-Khilāfah* dan *al-Mulk*, dan kadangkala digunakan istilah *al-Riyāsah* atau *al-Ri'āsah*. Walau bagaimanapun Ikhwan lebih kerap menggunakan istilah *al-Imāmah* dan *al-Khilāfah*, tetapi al-Fārābī lebih kerap menggunakan istilah *al-Riyāsah* atau *al-Ri'āsah*.

Bagi Ikhwān al-Safā' istilah *al-Imāmah* dan *al-Khilāfah* itu satu makna sahaja (Rasā'il, 4:31). Pandangan seperti ini sama juga dengan pandangan Ahl al-Sunnah (Ridā 1988: 17); Abū Fāris 1986: 178). Tetapi istilah *al-Mulk* ada sedikit perbezaan, kerana pada umumnya *al-Mulk* itu lebih banyak menyersan dunia (Rasā'il, 4:34).

Ikhwān al-Safā' membahagikan kepimpinan kepada dua jenis iaitu *al-Khilāfah al-nubuwwah* yang juga dinamakan *al-Khilāfah al-rūhāniyyah* dan *al-Khilāfah al-Mulk* yang juga dinamakan *al-Khilāfah al-jismāniyyah* (Rasā'il, 4:181). Selain dari dua jenis di atas Ikhwān al-Safā' ada menyebut secara ringkas satu jenis kepimpinan lagi iaitu kepimpinan Iblīs (Khilāfah Iblīs). Kepimpinan jenis terakhir ini diterajui oleh seseorang yang tidak berhak, kepimpinan yang dibaluti oleh kezaliman, penipuan dan penindasan (Rasā'il, 4:404).

Salah satu ciri asas dalam konsep kepimpinan yang ditanggapi oleh Ikhwān al-Safā' ialah bahawa kepimpinan itu salah satu rukun agama seperti yang ditanggapi oleh Syiah. Ikhwān al-Safā' menghubungkan *tasdīq* kepada para nabi itu dengan para Imam (al-Risālah al-Jāmi'ah, 2:510). Oleh kerana para *Imam* itu ulama, dan ulama itu pewaris nabi-nabi yang meneruskan perjuangan mereka sama ada dari sudut ilmu dan kepimpinan maka lantas Ikhwān al-Safā' memasukkan kepimpinan Imam itu di bawah *tasdīq* para rasul yang menjadi rukun agama.

Ibn Abī al-Rabī' dan al-Āmirī menggunakan istilah *al-Khilāfah* dan *al-Imāmah* dalam merujuk kepada bentuk Pemerintahan Islam. Para failasuf Islam lain seperti Ibn Khaldun dan Ibn Hazm juga menggunakan kedua-dua istilah tersebut.

Dalam konsep kepimpinan negara satu persoalan besar yang diberi perhatian oleh failasuf Islam ialah siapakah yang berfiak menerajui kepimpinan negara. Ikhwān al-Safā' yang mendokong perjuangan Syiah dengan jelas menyatakan bahawa kepimpinan Negara adalah hak *ahl al-Bayt* (Rasā'il, 4:242; al-Risālah al-Jāmi'ah, 2:478). Ciri-ciri kelebihan Ahl al-Bayt yang diutarakan oleh Ikhwān al-Safā' adalah selari dengan apa yang ditonjolkan oleh Syiah.

Ibn Sīnā yang juga dikatakan ada hubungan dengan Syiah mempunyai pandangan yang selari dengan Ikhwān al-Safā', iaitu

berdasarkan kepada nas, tetapi saranannya itu kurang tegas, oleh itu beliau menyatakan bahawa kepimpinan negara secara pilihan boleh membawa kepada pertelagahan dan huru-hara seperti yang dapat dilihat setiap hari (al-Sayyid 1980: 144). Lebih jelas lagi Ibn Sīnā berkata "Pemilihan secara nas itu lebih betul, tidak membawa kepada pertelingkahan dan pepecahan (Ibn Sīnā 1960: 2:452). Apa yang jelas pandangan Ibn Sina ini tidak setegas Ikhwān al-Safā'

al-Fārābī berbeza dengan Ikhwān dan Ibn Sina. Kepada beliau ketua tertinggi negara Islam ialah nabi/rasul. Selepas itu dipilih seseorang yang mempunyai syarat-syarat tertentu. Begitu juga para failasuf lain seperti al-Āmirī, Ibn Abī al-Rabīʿ, Ibn Hazm, al-Ghazālī dan Ibn Khaldūn tidak menentukan kepimpinan negara itu kepada Ahl al-Bayt.

Apa yang jelas dari huraian di atas ialah terdapatnya perbezaan penggunaan istilah yang merujuk kepada pemerintah. Kelaman itu bukanlah merupakan perbezaan asas. Tetapi perbezaan utamanya ialah siapa yang berhak menjadi ketua negara. Ikhwān al-Safā' dan Ibn Sina yang lebih mirip kepada fahaman Syiah menyatakan dengan jelas bahawa Ahl al-Bayt adalah yang berhak menjadi ketua negara. Pandangan ini dalam konteks sekarang khususnya adalah sesuatu yang amat menyulitkan. Oleh itu pandangan-pandangan al-Fārābī, al-Ghazālī dan Ibn Khaldun adalah lebih serasi dengan dunia kini.

KEPERLUAN KEPADA KEPIMPINAN NEGARA

Tidak ada percanggahan bahawa seluruh umat Islam dari berbagai aliran mengatakan wajib melantik pemimpin untuk meneraju kepimpinan negara kecuali beberapa orang sahaja yang mengatakan tidak wajib seperti Abū Bakr al-Asamm, dan Hishām al-Fūṭī (al-Baghdādī 1928: 271, al-Māwardī 1983: 5). Kewajipan melantik pemerintah antaranya berdasarkan sebuah hadis Rasulullah.

إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم

Maksudnya:

Apabila tiga orang keluar untuk mengembara, maka hendaklah mereka melantik salah seorang di kalangan mereka sebagai ketua. (Abū Dawūd t.t., 3 36)

Ini bererti kalau sudah tiga orang memerlukan seorang ketua maka lebih perlu lagi kepada seorang ketua untuk mengurus satu masyarakat dalam sebuah negara.

Dalam pandangan failasuf samalah dengan pandangan ulama dan fuqaha. al-Ghazali memberi alasan wajibnya dilantik seorang pemimpin negara kerana sistem agama itu terlaksana dengan adanya sistem

pengurusan dunia dan sistem pengurusan dunia itu terlaksana dengan adanya Imam (Pemimpin) yang ditaati (al-Ghazālī 1962: 118). Jadi untuk mengurus hal ehwal manusia di dunia ini mestilah setiap negara itu melantik seorang pemimpin. al-Ghazali menunjukkan lagi betapa pentingnya pemimpin dalam sesebuah negara dengan membuat kesimpulan bahawa sultan penting dalam pengurusan dunia, dan sistem pengurusan dunia itu penting dalam sistem agama dan sistem agama itu penting untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat (al-Ghazālī 1962: 119).

Ibn Abī al-Rabī^c juga menyatakan keperluan sesebuah negara kepada pemimpin dalam ungkapan yang berbeza dengan al-Ghazali. Beliau berkata tujuan dilantik pemimpin ialah untuk menyusun urusan manusia, menghindarkan sebarang kezaliman di kalangan mereka (Ibn Abī al-Rabī^c 1987: 175). Pandangan yang sama juga dinyatakan oleh al-^cĀmirī. Melihat dari sudut keperluan kepada kepimpinan negara ini ^cAli bin Abū Tālib mengatakan bahawa sesebuah negara itu perlu kepada ketua sama ada ia baik atau jahat (al-Radī t.t., 1:91). Ini bererti sesebuah negara yang mempunyai ketuanya yang jahat itu lebih baik dari negara yang tidak mempunyai ketua. Untuk menunjukkan keperluan kepada ketua negara ini sehingga Ibn Taymiyyah (1969: 168) memetik ungkapan:

ستون سنة من امام جائر اصلح من ليلة بلاسلطان

Maksudnya:

Enam puluh tahun bersama Imam yang zalim lebih baik dari satu malam tanpa sultan.

Ikhwān al-Safā' juga seperti failasuf lain yang menyatakan perlunya kepada kepimpinan negara kerana *Imam* itu merupakan turus atau *hujjah* di bumi ini (Rasā'il, 4:406).

Beberapa alasan yang diutarakan oleh Ikhwān al-Safā' untuk menyatakan keperluan kepada kepimpinan negara. Antaranya dilihat dari sudut keagamaan. *Imam* itu berfungsi untuk memelihara syariat Allah, menghidup sunnah dan menyuruh makruf dan mencegah mungkar (Rasā'il, 4:30).

Keperluan dari sudut pentadbiran, di mana struktur pentadbiran negara yang ditanggapi oleh Ikhwān al-Safā' adalah berbentuk piramid yang mana *Imam* adalah Ketua Tertinggi. Imam merupakan tempat rujukan tertinggi apabila berlaku sesuatu masalah dalam negara. Segala urusan pentadbiran negara hendaklah keluar dari arahan Imam (Rasā'il, 4:31).

Dari sudut keguruan, Imam dalam persepsi Ikhwān al-Safā' adalah juga guru yang tertinggi yang mengetahui rahsia-rahsia kenabian. Imam itu seperti cahaya dari bintang yang boleh menghapus kebatilan seteru

Allah. Ilmu ketuhanan dan rahsianya diberi kepada orang-orang yang terpilih sahaja di bumi ini (Rasā'il, 4:405). Oleh itu Imam dari persepsi Ikhwān al-Safā' adalah orang yang terpilih kerana ia daripada *Ahl al-Bayt*. Antara lain lagi keperluan kepimpinan negara yang disarankan oleh Ikhwān al-Safā' ialah untuk menyelesaikan pergaduhan di kalangan manusia. Pergaduhan adalah sebahagian dari tabi'i manusia sejak dari awal lagi seperti yang digambarkan dalam pertelagahan Hābil dan Qābil hinggalah ke hari ini (Rasā'il, 2:230). Pada umumnya alasan Ikhwān al-Safā' tentang keperluan kepada kepimpinan negara dapatlah diringkaskan untuk menjaga kebaikan umat, dan inilah juga kesimpulan yang diutarakan oleh al-Ghazali.

Dari perspektif failasuf tidak ada di kalangan mereka yang menafikan keperluan kepimpinan negara. Mungkin melihat dari sudut kepentingannya itulah terdapat ungkapan (Ibn Taymiyyah 1969: 162; al-Mawardi 1988: 63). Sehubungan dengan itu Ibn Qutaybah mencatatkan:

مثل الاسلام والسلطن والناس مثل الفسطاط والعمود والاطناب والاوراد.
فالفسطاط الاسلام والعمود السلطان والاطناب والاوراد الناس لا يصلح
بعضه إلا بعض.

Maksudnya:

Bandingan Islam, Sultan dan manusia adalah seperti khemah, tiang, tali dan pancang. Khemah itu Islam, tiang itu sultan, tali dan pancang itu manusia, di mana setengahnya memperkuat setengah yang lain. (Ibn Qutaybah 1986: 1:54)

Ungkapan-ungkapan di atas menunjukkan pentingnya kepimpinan dalam sesebuah negara di mana ketua negara itu merupakan tonggak yang melindungi rakyatnya. Ini bersesuaian dengan hadis Rasulullah yang menyatakan *Imam* yang adil adalah merupakan salah satu bayang yang menjadi tempat manusia berteduh di akhirat nanti (al-Bukhari t.t., 1. 168).

Sultan yang adil dan saksama dalam menjalankan tugasnya terhadap negara dan rakyat adalah merupakan teras perpaduan umat. Kepada Ikhwān al-Safā' seperti yang telah dinyatakan di awal tulisan ini mengklasifikasikan pemerintah kepada dua iaitu *al-Khilāfah al-Nubuwwah* dan *Khilafah al-Mulk*, dan apa yang didokongnya ialah *al-Khilafah al-Nubuwwah*. Walaupun begitu Ikhwān al-Safā' juga menyarankan supaya patuh kepada sultan yang zalim yang mana sudah tentu sultan yang zalim ini termasuk dalam kategori *Khilāfah al-Mulk* yang tidak diingini oleh Ikhwān al-Safā'. Pada hemat Ikhwān al-Safā' kalau tidak patuh atau keluar dari pemerintah zalim tersebut, seseorang itu akan berada dalam kesusahan (Rasā'il, 3:259).

Pandangan Ikhwān al-Safā' ini ada imbasan dengan pandangan Ibn Mas'ud:

إذا كان الامام عادلاً فله الاحر وعليك الشكر وان كان حائراً فعليه الوزر
وعليك الصبر.

Maksudnya:

Apabila seseorang Imam (Pemerintah) itu adil maka ia mendapat pahala dan wajib engkau bersyukur, dan apabila ia zalim maka ia mendapat dosa dan engkau wajib bersabar. (Ibn Qutaybah 1986, 1:55)

Gesaan di atas bertujuan supaya umat jangan berpecah di bawah pucuk pimpinan. Hal yang seperti ini apabila dirujuk kepada hadis Rasulullah terdapat beberapa hadis supaya mentaati pemerintah yang tidak baik. Rasulullah telah menerangkan pemimpin yang baik dan pemimpin yang jahat. Seorang sahabat bertanya Rasulullah mengenai pemimpin yang jahat katanya:

أفلا نناذبهم بالسيف؟ فقال، لا، ما اقاموا فيكم الصلاة واذا رأيتم من
ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدا من طاعته.

Maksudnya:

Apakah kami boleh menentang mereka dengan pedang? Jawab Rasulullah: tidak (boleh) selama mereka mendirikan sembahyang, apabila kamu melihat sesuatu yang kamu benci dari pemerintah kamu, maka hendaklah kamu benci amalannya, dan jangan kamu melepaskan diri dari mematuhi. (Muslim, Sahih Muslim, 3:1481)

Walaupun Ikhwān al-Safā' menyuruh mematuhi perintah yang zalim, ini bukanlah berarti mereka menyetujui kezaliman pemerintah, tetapi sekadar melihat perlunya ada kepemimpinan negara yang mana sekiranya tidak ada kepemimpinan negara memberi peluang yang lebih mudah kepada musuh untuk menaklukinya. Sebenarnya Ikhwān al-Safā' juga mengkritik hebat pemerintah yang zalim sebagai mana mereka mengesakan kerajaan Abbasiyah. Pada penilaian Ikhwān al-Safā' seseorang pemerintah yang zalim itu pendek umur dan kekuasaannya ditarik oleh Allah serta mendapat azab yang pedih. (Rasā'il, 3:177).

Satu persoalan timbul dalam persepektif failasuf iaitu berapa ramai ketua negara dalam satu masa. Rata-rata failasuf Islam seperti Ibn Abi al-Rabi', al-Āmiri, Ikhwān al-Safā', Ibn Khaldūn mengatakan hanya seorang sahaja ketua negara dalam satu masa. Pandangan mereka ini sejajar dengan pandangan al-Baghdādī dan lain-lain. Alasan para failasuf yang tidak membenarkan wujud dua orang ketua negara serentak ialah

kerana akan membawa kepada perselisihan. Dalam hadis Rasulullah pun tidak membenarkannya.

إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر مههما.

Maksudnya:

Apabila dilantik dua orang khalifah maka hendaklah kamu bunuh salah seorang dari keduanya. (Muslim, Sahih, 1480)

Apabila dilihat kepada pandangan al-Fārābī beliau juga mengatakan ketua negara itu seorang sahaja. Dalam kata lain, ketua negara itu dilantik seorang lepas seorang (al-Fārābī 1968: 129), tetapi beliau juga memberikan pandangan yang lain apabila tidak ada calon yang memiliki syarat-syarat tertentu untuk jawatan ketua negara. Jadi pada masa itu jika terdapat beberapa orang calon yang memiliki sebahagian dari syarat-syarat yang ditetapkan maka mereka sama-sama memerintah. Ini bererti pucuk pimpinan lebih dari seorang, tetapi pada masa itu al-Farabi tidak lagi menamakan mereka sebagai ketua negara yang diistilahkan sebagai *al-ra'īs al-awwal*, malah mereka itu dinamakan *al-ra'īs al-thānī* (al-Fārābī 1968: 129). Ciri *al-ra'īs al-thānī* ini menurut al-Fārābī ialah ia memerintah dan diperintah. Persoalannya siapakah yang memerintahnya sedangkan pada masa itu tidak ada pemerintah tertinggi iaitu *al-ra'īs al-awwal*.

NAMA KETUA NEGARA

Dalam Islam terdapat tiga gelaran popular bagi ketua negara iaitu *al-Khalīfah*, *Amir al-Mu'min* dan *al-Imām*. Para ulama dan fuqaha telah menghuraikan dengan terperinci berhubung dengan gelaran tersebut. Islam tidaklah mementingkan sangat dari segi gelaran, apa yang lebih penting ialah apa yang terdapat di sebalik gelaran itu. Tegasnya Islam menilai bentuk perundangan yang didokong oleh pucuk pimpinan, bukannya kepada gelaran ketua negara.

Para failasuf Islam seperti Ibn Abī al-Rabī^c, al-^cĀmirī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ikhwān al-Safā' al-Ghazālī dan Ibn Khaldūn menggunakan beberapa gelaran yang ditujukan kepada ketua negara. Rata-rata mereka menggunakan gelaran *al-Khalīfah* atau *al-Imām*, tetapi al-Fārābī dan Ibn Sīnā lebih kerap menggunakan gelaran *al-ra'īs* daripada gelaran yang lain. Ikhwān al-Safā' lebih kerap menggunakan gelaran *al-Imām*.

Ada beberapa gelaran lain yang digunakan oleh mereka seperti *al-sultān* dan *al-malik*, tetapi kedua-dua gelaran ini pada perhitungan Ikhwān al-Safā' tidak begitu merujuk kepada bentuk pemerintahan Islam, kerana *al-malik* lebih merujuk kepada unsur penipuan dan keduaan (Rasā'il, 2:258), dan *al-malik* termasuk dalam kategori *al-*

riyāṣah al-jismāniyyah, dan kepemimpinan ini tidak dikehendaki oleh Ikhwān al-Safā'.

Pandangan Ikhwān al-Safā' terhadap istilah *al-malik* yang dihubungkan dengan kezaliman dan kekerasan itu dengan merujuk kepada beberapa ayat Quran yang menggunakan perkataan tersebut. Antaranya:

قالت ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدواها وجعلوا اعزة أهلها اذلة وكذلك يفعلون.

(Al-Quran, 27: 34)

أما السفينة فكانت لمسكين يعملون في البحر فاردت ان أعيبتها وكان ورائهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا.

(Al-Quran, 18: 79)

Secara mutlak pandangan Ikhwān al-Safā' mengenai perkataan *al-malik* dalam Quran yang semuanya dihubungkan dengan kekerasan dan kezaliman itu tidak tepat, kerana terdapat banyak juga dalam Quran perkataan *al-malik* yang merujuk kepada kebaikan dan keadilan (Lihat al-Quran, 20: 114; al-Quran, 62: 1, al-Quran, 12: 54).

SYARAT KETUA NEGARA

Ulama-ulama telahpun menyatakan syarat-syarat tertentu untuk seseorang calon yang akan menjadi ketua negara. al-Māwardī, al-Farrā, al-Baghdādī, al-Juwaynī menyatakan syarat-syarat tersebut dalam buku-buku mereka. Di kalangan failasuf Islam juga ada yang mengutarakan syarat-syarat tersebut. Ada yang sama dan ada yang berlainan, ada yang lebih dan ada yang kurang.

al-Ghazālī mengutarakan empat syarat iaitu ilmu, warak, al-Kifāyah (iaitu kebolehan dan kelayakan seseorang untuk mentadbir urusan manusia, urusan perang dan sebagainya) dan nasab (Quraisy) (al-Ghazālī 1962: 120). Ibn Khaldun juga mengutarakan Lima syarat iaitu ilmu, adil, al-Kifayah, selamat anggota dan Quraisy (Ibn Khaldūn 1970: 1.349), tetapi beliau menyatakan syarat Quraisy itu ada perselisihan pendapat.

al-Fārābī, Ibn Abī al-Rabīc dan Ikhwān al-Safā' mengutarakan syarat yang lebih banyak hingga dua belas syarat. Syarat yang dikemukakan itu lebih sukar dan lebih ideal yang kemungkinan untuk melaksanakannya amat tipis.

al-Fārābī (1968: 127-129), Ibn Abī al-Rabīc (1987: 93-94) dan Ikhwān al-Safā' (4: 182-183) mengutarakan syarat yang sama cuma

ungkapan kata sahaja yang berlainan dan susunannya yang berbeza. Syarat-syarat itu ialah:

1. Sempurna anggota
2. Mempunyai kefahaman yang baik
3. Baik ingatan
4. Bijak dan pintar
5. Elok susunan kata-kata dalam ucapan
6. Cinta kepada ilmu
7. Cinta kepada kebenaran
8. Tidak gelojoh dalam soal makan minum dan perkahwinan
9. Berjiwa besar
10. Tidak ada masalah dalam soal harta benda
11. Cinta kepada keadilan
12. Mempunyai keazaman yang kuat dan berani.

Walau bagaimanapun Ibn Abī al-Rabīc menambah satu lagi syarat iaitu mempunyai wawasan setiap usaha yang dilakukannya. Tidak ada failasuf Islam yang menjadikan Quraisy itu salah satu syarat untuk jawatan Ketua negara. Ikhwān al-Safā' walaupun tidak menyatakan secara jelas syarat Quraisy itu tetapi syarat itu telah maklum kerana kepimpinan negara mesti dari Ahl al-Bayt, dan Ahl al-Bayt adalah Quraisy

al-Fārābī dan Ikhwān al-Safā' sedar bahawa syarat-syarat yang diutarakan itu sukar untuk dimiliki oleh calon jawatan ketua negara (al-Fārābī 1968: 129; Rasā'il, 4:27). Oleh itu al-Farabi melonggarkan sedikit syarat itu dengan mengajukan pilihan lain iaitu kalau tidak terdapat dua belas syarat itu hendaklah dipilih calon yang mempunyai enam syarat iaitu bijak, berilmu, boleh istinbat hukum, elok fikiran, elok pimpinan berpandu syariat orang-orang dahulu, dan sihat tubuh badan yang boleh mengurus hal ehwal peperangan (al-Farabi 1968: 129 - 130), dan calon yang memiliki enam syarat ini dinamakan *al-ra'īs al-thānī* yang mengambil tempat *al-ra'īs al-awwal*. Sebenarnya *al-ra'īs al-awwal* yang juga *al-ra'īs al-muttaq* dalam persepsi al-Fārābī ialah nabi-nabi dan rasul-rasul (al-Fārābī 1964: 78 - 79).

Selanjutnya al-Fārābī menjelaskan lagi sekiranya tidak ada seorang calon yang memiliki keenam-enam syarat itu, tetapi syarat tersebut terdapat pada dua orang calon, maka kedua-duanya itu menjadi ketua negara. Sekiranya setiap orang calon memiliki salah satu syarat-syarat yang enam itu maka semua keenam-enam orang itu berkongsi memerintah negara, dan pada ketika itu negara itu tidak ada ketua negara lagi (al-Fārābī 1968: 130).

Saranan al-Fārābī ini menimbulkan masalah. Persoalannya apakah boleh sebuah negara mempunyai lebih dari satu ketua negara, sedangkan

para failasuf lain mengatakan ketua negara itu hendaklah seorang sahaja pada satu masa.

Kalau menurut saranan al-Fārābī apabila negara itu tidak ada ketua negara kerana tidak ada calon yang memiliki syarat-syarat tersebut maka yang memerintah negara itu dikendalikan oleh sekumpulan orang yang memiliki sebahagian daripada syarat-syarat yang diajukan. Sekumpulan yang memerintah itu, kalau boleh dikembangkan lagi idea al-Fārābī itu, adalah jemaah menteri yang dilantik dari ahli-ahli parlimen. Tetapi persoalannya belum selesai iaitu siapa ketua negaranya.

KESIMPULAN

Ramai juga failasuf Islam yang menggarap persoalan politik yang sebahagiannya boleh diaplikasikan, dan sebahagian yang lain tinggal sebagai ideal sahaja. Hal ini berlaku kerana mereka masih terpengaruh dengan pemikiran-pemikiran Greek khususnya Plato dan Aristotle.

Ada juga pandangan-pandangan mereka yang sejajar dengan ulama-ulama Islam dalam bidang lain. Saranan-saranan mereka untuk membentuk sebuah negara yang ideal yang diilham dari buku *Republic* itu tinggal begitu sahaja, oleh itu Ibn Khaldun mengatakan bahawa negara ideal itu jarang berlaku (nadir) malah jauh dari berlaku, tetapi mereka (failasuf) bercakap dalam bentuk andaian sahaja (Ibn Khaldun 1970: 2:127).

RUJUKAN

- °Abd al-Jabbar, al-Qādi. 1965. *Sharh Usūl al-Khamsah*. Tahqīq °Abd al-Karīm °Uthmān, cet. 1, Qāhīrah: Maktabah Wahbah.
- Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ash°ath al-Sajistānī. t.t. *Sunan Abū Dāwūd*. Tahqīq Muhyī al-Dīn °Abd al-Hamid, t. t.mp.
- Abū Fāris, Muhammad °Abd al-Qādir. 1986. *Nizām al-Siyāsī Fi al-Islam*. Cet. 3, °Ammān: Dār al-Furqān.
- al-°Amidī, Sayf al-Dīn. 1971, *Ghāyah al-Murām Fī °Ilm al-Kalām*, Tahqīq Hasan Mahmūd °Abd al-Latīf. Qāhīrah: Majlis al-A°lā Lī al-Shu°ūn al-Islāmiyyah.
- al-°Amirī, Muhammad bin Yūsuf. 1967 *Kitāb al-A°lām Bi Manāqib Islām*. Tahqīq Ahmad °Abd al-Hamid Ghurāb. Qāhīrah: Dār al-Kitāb al-°Arabī Lī al-Tiba°ah wa al-Nashr.
- _____ 1958. *al-Sa°ādah wa al-Is°ad*. Ankara: Mojtaba Minovi.
- al-Baghdādī, °Abd al-Qāhīr bin Tāhīr. 1981. *Kitāb Usūl al-Dīn*. Cet. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā°īl, t.t. *Sahih al-Bukhārī*, Tahqīq Ahmad Mahmūd Shākīr. Beirut Dārāl-Jayl.
- al-Fārābī, Abū al-Nasr. 1964. *Kitāb al-Siyāsah al-Madāniyyah*. Tahqīq Fawzī M. Najjar. Beirut: al-Matba°ah al-Kāthūlikiyyah.

- _____ 1968. *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fādilah*, Tahqīq Albīr Nasrī Nādir. Cet. 2. Beirut: Dār al-Mashriq.
- al-Farrā', Abū Ya'la. 1974. *Kitāb al-Mu'tamad Fi Usul al-Dīn*. Tahqīq Wadī' Zaydān Haddād. Beirut: Dār al-Mashriq.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. 1962. *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. Misr: Maktabah wa Matba'ah Muhammad 'Ali Subayh wa Awlādūh.
- Hasan, Sa'ad Muhammad. 1953. *al-Mahdiyyah Fi al-Islam*, Cet. 1. Qahirah: Dar al-Kitāb al-'Arabī.
- Ibn Abī al-Rabī', Shihāb al-Dīn bin Ahmad bin Muhammad. 1987 Sulūk al-Mālik Fī Tadbīr al-Mamālik. Dalam Nājī al-Takrī, *al-Falsafah al-Siyāsah 'Ind Ibn Abī al-Rabī'* Baghdād: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyyah al-'Ammah.
- Ibn Hanbal, Ahmad. t.t. *al-Musnad*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik. 1987 *Sīrah Ibn Hishām*. Tahqīq Tāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. Beirut: Dār al-Jayl.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān. 1970. *Muqaddimah Ibn Khadūn*. Tahqīq Par M Quantromene. Beirut: Maktabah Lubnan.
- Ibn Manzūr, Jamal al-Dīn bin Muhammad. 1968. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Sādir.
- Ibn Nadīm, Muhammad bin Ishāq. 1964. *Kitāb al-Fihrist*. Tahqīq Gustov Flugel. Beirut: al-Khayyat.
- Ibn Qutaybah, 'Abd Allah bin Muslim. 1980. *'Uyūn al-Akhhār*, cet. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Sa'd, 1960. *Tabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Sādir.
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn. 1969 *al-Siyāsah al-Shar'īyyah*, cet. 4. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ibn Tūlūn, Shams al-Dīn bin Ahmad. 1958. *al-A'immah al-Ithna 'Ashar* Salah al-Dīn al-Munajjid. ed. Beirut: Dār Sādir.
- al-Ījī, 'Abd al-Rahmān bin Ahmad. 1907 *Kitāb al-Mawāqif*. Ulasan al-Sayyid al-Sharaf 'Ali bin Muhammad al-Jurjāni, cet. 1. Misr: Matba'ah al-Sa'ādah.
- Ikhwān al-Safā' 1928. *Rasā'il Ikhwān al-Safā'*. Tahqīq Khayr al-Dīn al-Zirikli. Misr: Matba'ah al-'Arabīyyah.
- Ikhwan al-Safa' 1974. *al-risalah al-Jami'ah*. Tahqīq Mustafā Ghālib. Beirut: Dār Sādir.
- al-Jarrāhī, al-Shaykh Isma'il bin Muhammad al-'Ajlunī. 1985. *Kashf al-Khafā' Wa Muzīl al-Ilbās*, 2 vols. cet. 4. Beirut Mu'ssasah al-Risālah.
- al-Juwaynī, Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik. 1985. *Kitāb al-Irshād*. Tahqīq As'ad Tamīm, cet., 1. Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- al-Kulaynī, Muhammad bin Ya'qūb bin Ishāq. 1388H. *al-Usūl Min al-Kāfi*. Tahqīq 'Ali Akbar al-Ghifārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- al-Mas'ūdī, 'Ali bin Husayn bin 'Ali. t.t. *Ithbāt al-Wasīyyah*. cet. 5. Qum: Maktabah Basīrati.
- al-Māwardī, 'Ali bin Muhammad. 1983. *Ahkām al-Sultāniyyah* Cet. 1. Qāhirah: Dār al-Fikr.
- _____ 1988. *Nasīhah al-Muluk*. Tahqīq Fu'ad 'Abd al-Mun'im Ahmad. Iskandariyyah: Mu'assasah Shabāb al-Jāmi'ah.
- Muslim, Muslim al-Hajjaj. t.t. *Sahīh Muslim*. Tahqīq Muhammad Fu'ad 'Abd. al-bāqī. Istanbul: al-Maktabah al-Islāmiyyah.

- al-Maghribī, Abū Hanīfah al-Nu‘mān bin Muhammad bin Hayyūn. 1969 *Da‘ā’im al-Islām*. Taḥqīq Āsif bin ‘Alī Aṣghar Fayda. Qahīrah: Dār al-Ma‘ārif.
- al-Nawawī, Husayn bin al-Hazzām, t.t. *Sahīh Muslim Bi Sharh al-Nawawī*, Cet. 3, Beirut: Dār al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Naysaburī, Muhammad al-Fattal. 1966. *Rawdah al-Wā‘izīn*. Najf: Maktabah al-Haydariyyah.
- al-Radi, al-Sharīf. t.t. *Nahj al-Balāghah*. Taḥqīq Muhammad ‘Abduh. Beirut: Manshūrāt al-‘Alami Lī al-Matbū‘āt.
- al-Rayyis, Diyā’ al-Dīn. 1979. *Nazarīyyāt al-Siyāsah al-Islāmiyyah*. Cet. 3. Qāhīrah: Dār al-Turāth.
- Rīda, al-Shaykh Muhammad Rashīd. 1988. *al-Khilāfah*. Qāhīrah: al-Zahrā’ Lī al-‘Alām al-‘Arabī.
- al-Sayyid, Ridwān. 1981. Ibn Sina al-Mufakkir al-Siyāsī wa al-Ijtīmā‘ī. Dalam *Ibn Sina*, UNESCO. cet. 1. Beirut: Mu’assasah Nawfal.
- al-Shahrastānī, Muhammad ‘Abd al-Karīm. t.t. *al-Milal wa al-Nihal*. Taḥqīq ‘Abd. al-‘Aziz Muhammad al-Wakīl. Beirut: Dār al-Fikr.
- Tabarī, Muhammad bin Jarīr. 1987 *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, cet. 2. Beirut: Mu’assasah ‘Izz al-Dīn.
- al-Zanjānī, al-Sayyid Ibrāhīm al-Mūsawī, 1343H. *‘Aqā’id al-Imāmiyyah al-Ithnā ‘Ashariyyah*, 3 vols. cet. 5. Qum: Mu’assasah Tibā‘ah Wa Tajlīd Dār al-Kitāb.

Jabatan Usuluddin dan Falsafah
 Fakulti Pengajian Islam
 Universiti Kebangsaan Malaysia
 43600 UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan