

Pemikiran Politik Al-Ghazālī Seputar Konsesi dan Kontroversi Pengangkatan Kepala Negara

Syamsul Yakin

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

syamsul.yakin@uinjkt.ac.id

Abstract: *The paper describes an analysis of al-Ghazālī's political thinking concerning any requirements for the appointment of states kingship which were filled with concessions that caused controversies. The paper reveals the views of experts who claim that Sunni political thought, in which al-Ghazālī's thought is included, has been characterized by giving legitimacy. By analyzing qualitative data and using historical-critical approach, this paper shows that al-Ghazālī's thought regarding legitimacy by making concessions to the power he defended had made his thoughts were considered as a controversy and arose criticism. However, history proves that al-Ghazālī continued to do that controversy for the continuation of the Abbasid Caliphate which ruled de jure and for the existence of the de facto power of the Saljuk Dynasty who at that time gained political and dogmatic pressure from The Isma'ilis.*

Keywords: *al-Ghazālī, concession, controversy.*

Abstrak: *Tulisan ini mendeskripsikan kajian analisis terhadap pemikiran politik al-Ghazālī tentang persyaratan mengangkat kepala negara yang dipenuhi dengan konsesi yang mengakibatkan kontroversi. Dalam tulisan ini diungkap pandangan para ahli yang menyatakan bahwa pemikiran politik Sunni, yang di dalamnya terdapat al-Ghazālī, ditandai dengan memberi legitimasi. Dengan menganalisis data kualitatif dan menggunakan pendekatan historis kritis, tulisan ini menunjukkan bahwa pemberian legitimasi oleh al-Ghazālī dengan cara melakukan konsesi untuk kekuasaan yang dibelanya sehingga pemikirannya dianggap kontroversial dan menimbulkan kritik. Namun sejarah membuktikan bahwa hal ini tetap ditempuh al-Ghazālī demi keberlangsungan Khilafah Abbasiyah yang berkuasa secara de jure dan demi eksistensi kekuasaan Bani Saljuk yang berkuasa secara de facto yang saat itu mendapatkan tekanan politik dan dogmatik dari Syi'ah Ismailiyah.*

Kata Kunci: *al-Ghazālī, konsesi, kontroversi.*

Pendahuluan

Al-Ghazālī (w. 1111) diketahui dalam sejarah bekerja di sekitar tiga lembaga yang berbeda.¹ *Pertama*, di suatu *wizāra* (dalam konteks ini berarti semacam departemen) di bawah kepemimpinan seorang perdana menteri yang kuat, yaitu Nizam al-Mulk.² Ia mengangkat pembantu-pembantunya yang semuanya berasal dari Tus (desa asal al-Ghazālī dan Nizām al-Mulk) secara rahasia. *Kedua*, melalui departemen ini, al-Ghazālī banyak berinteraksi dan melayani sultan-sultan Bani Saljuk, seperti Sultan Maliksyah dan Sultan Sanjar. Terakhir, al-Ghazālī sangat dekat dengan Muhammad Ibn Maliksyah dan al-Mustazhir di mana mereka meminta al-Ghazālī menuliskan buku untuk mereka, yakni masing-masing *Naṣīhat al-Mulk*³ dan *al-Mustazhiry*.⁴

¹ Abū Ḥamid al-Ghazālī dilahirkan pada pertengahan abad kelima Hijriyah, yaitu tahun 450 H di desa Tus kota Khurasan, sekitar masa pengangkatan Sultan Alp Arslan ke atas singgasana Saljuk. Al-Ghazālī meninggal pada tahun 505/1111 dalam usia hanya 53 tahun. ‘Abd al-Karīm ‘Utsmān, *Sirah al-Ghazālī wa Aqwal al-Mutaqaddimin fih* (Damaskus: t.p. 1961); Al-Ghazālī, *al-Munqidz min al-Dhalal* (Damaskus: t.p., 1934); Sulaiman Dunya, *al-Haqiqah fi Nadhri al-Ghazālī* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1965); W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazālī* (Edinburgh: t.p., 1963).

² Ann K.S. Lambton, “The Dillema of Government in Islamic Persia: The Siyasat Nama of Nizam al-Mulk”, *Iran*, vol. xxii (1984), 55-66. Tentang kondisi Dinasti Abasiyyah di bawah Dinasti Saljuk, lihat karya Carl Brockelman, *History of the Islamic People* (New York: Capricorn Book, 1900), 172.

³ Buku ini ditulis sekitar tahun 1109 sampai al-Ghazālī wafat (1111 M). Buku ini lengkapnya berjudul *al-Tibr al-Masbūk fi Naṣīhat al-Mulūk*, dan aslinya ditulis dalam bahasa Persia. Buku ini dedikasikan untuk Muhammad Ibn Maliksyah atau Sultan Sanjar. Keterangan mengenai hal ini bisa ditelusuri dalam artikel Carole Hillenbrand, “Islamic Orthodoxy or Realpolitic? Al-Ghazālī’s Views on Government”, *Iran*, vol. xxii (1988), 81-94.

⁴ Mehdi Muzaffari, *Kekuasaan dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), 8.

Masalah pengangkatan kepala negara dijadikan salah satu obyek yang menjadi bahan perbincangan ihwal perbedaan pandangan di kalangan pemikir politik Islam baik pada masa klasik, pertengahan, maupun modern. Hal ini bisa dipahami karena masalah kepala negara merupakan salah satu yang dianggap paling penting dalam struktur negara dan kekuasaan. Maka wajar saja kalau para pemikir politik Islam memformulasikan persyaratan bagi calon pemimpin sedemikian rupa. Tujuannya bukan untuk memberatkan tapi untuk menyeleksi mereka yang dianggap kompeten untuk merealisasikan tujuan-tujuan negara dan kekuasaan sesuai tantangan dan keadaan pada masanya.

Misalnya, al-Māwardī, menetapkan ada tujuh syarat yang harus dimiliki seorang imam yang hendak dipilih. *Pertama*, keadilan dengan segala syarat-syarat yang berkaitan. *Kedua*, pengetahuan yang memungkinkan ia membentuk pertimbangan bijaksana di dalam menghadapi problem-problem yang dipecahkan. *Ketiga*, integritas indra pendengaran, penglihatan, dan berbicara, sehingga ia dapat memahami masalah-masalah secara langsung. *Keempat*, integritas organ-organ fisik, sehingga ia dapat bergerak dengan bebas dan cepat. *Kelima*, kebijaksanaan yang perlu untuk mengatur dan memperlancar urusan-urusan masyarakat. *Keenam*, keberanian dan kekuatan yang perlu untuk mempertahankan negara dan untuk memerangi musuh. *Ketujuh*, garis keturunan, yaitu ia harus berasal dari suku Quraisy.⁵

Dari ketujuh syarat ini al-Ghazālī mengesampingkan keadilan dan menambahkan kesalehan atau *wara’*.⁶ Ia pun

⁵ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyyah* (Bandung: Pustaka, 1983), 246-247.

⁶ Penjelasan mengenai pandangan al-Ghazālī mengenai syarat-syarat khalifah dan perbedaan

menambahkan pula sejumlah kualitas-kualitas alamiah yang umumnya diabaikan oleh penulis dan pemikir lain. Di dalam doktrin Sunni tradisional, seorang imam (pemimpin) selalu dibayangkan sebagai teladan bagi kaum muslimin dan di dalam dirinya terpadu kualitas-kualitas fisik, intelektual, dan moral yang sangat ideal. Ibn Taimiyah, berbeda dalam hal ini, ia tidak mengakui kualitas-kualitas yang harus dimiliki seorang imam seperti doktrin suni.⁷

Secara lebih terperinci, al-Ghazālī mengajukan kualitas-kualitas yang melekat dalam diri seorang kepala negara. Ia harus laki-laki dewasa, berakal sehat, sehat pendengaran dan penglihatan, merdeka, punya kekuasaan nyata (*nadjat*), memiliki kemampuan (*kifāyāt*). Lalu *wara'* yang diartikan menjalankan ajaran-ajaran dan moral Islam sebaik-baiknya. *Najdat* secara lebih luas adalah kepala negara yang memiliki perangkat pemerintahan lengkap dengan aparat militer. Kekuatan militer penting untuk melindungi rakyat dan membasmi para pemberontak dari dalam negeri.⁸

Sedangkan *kifāyāt* adalah kemampuan berpikir dan mengelola negara serta kesediaan bermusyawarah, sebagai sarana untuk menerima kritik dari orang lain agar terhindar dari seni memerintah yang otoriter dan berlaku tiran. Sebab pada pemerintahan apa pun dan di mana pun, di mana agama

dijadikan simbol perekat dan legitimasi kekuasaan, problem-problem moral kekuasaan akan tetap ada. Kekuasaan di mana pun punya kecenderungan destruktif dan korup. Di sinilah pentingnya prasyarat *kifāyāt* yang dibuat al-Ghazālī dan pemikir politik Islam lainnya. Walaupun menurut Binder,⁹ persyaratan yang dibuat al-Ghazālī sangat berat dan ia ragu kalau secara praktis itu bisa dijalankan.

Secara lebih terperinci tentang syarat *kifāyāt*, menurut al-Ghazālī, adalah bahwa secara fungsional, makna manusia sebagai wakil Tuhan bagi makhluk-Nya bisa diinterpretasikan sebagai peluang untuk memperbaiki dan membangun manusia. Orang yang tidak mampu membangun manusia di dunia ini, bisa dipastikan tidak mampu memperbaiki warga negaranya. Orang yang tidak mampu membangun warga negaranya bisa dipastikan tidak mampu membangun rumah tangganya. Sebab tidaklah kuat membangun rumah tangganya orang yang tidak mampu memperbaiki dirinya sendiri. Orang yang tidak kuat memperbaiki dirinya sendiri, maka haruslah memulai untuk memperbaiki hatinya dan mengendalikan nafsu. Adapun orang yang tidak mampu membangun dirinya sendiri sedangkan keinginannya sangat besar untuk membangun orang lain, itu adalah menipu diri.¹⁰

Sebagai wujud pembelaan mereka terhadap kekuasaan, kalangan ulama Sunni umumnya menetapkan syarat Quraisy untuk menjadi kepala negara. Ini wajar, karena ketika itu, pucuk pimpinan umat Islam berada di tangan suku Quraisy, di samping adanya ketentuan hadis nabi yang menyebutkan hal

khalifah dan sultan bisa ditemukan secara kritis dalam kajian Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 237-246.

⁷ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik*, 247.

⁸ Penjelasan lebih mendalam mengenai hal ini lihat, misalnya, Ahmad Arfat al-Qadhi, *al-Fikr al-Siyāsiy 'ind al-Bāṭiniyyah wa-Mauqif al-Ghazālī* (Kairo: Hai'at al-Miṣriyyat al-'Ammah li al-Kitāb, 1993), 233. Lihat juga karya Al-Ghazālī, *Faḍā'ih al-Bāṭiniyyah wa-Faḍā'il al-Mustahiriyyah* (Kairo: al-Dar al-Qaumiyah li al-Ṭibā'ah wa-al-Nasyr, 1974), 182-184.

⁹ Lihat Leonard Binder, "Al-Ghazzali's Theory of Islamic Government", *Muslim World*, 45 (1955), 236.

¹⁰ Al-Ghazālī, *Faḍā'ih*, 198-199.

itu.¹¹ Di antara mereka ada yang secara tegas menyebutkannya, seperti al-Baqillani, al-Māwardī dan al-Ghazālī. Bahkan al-Ghazālī, seperti dikutip Binder,¹² mempertegas lagi bahwa khalifah itu harus dari keturunan Bani Abbas. Sementara itu, Ibn Abī Rabi' tidak membahasnya karena memang ketika itu suku Quraisy sedang kuat dan jaya.¹³ Saat itu tidak terbayang bahwa kekuasaan akan pindah ke kelompok lain yang bukan keturunan Bani 'Abbās.¹⁴

Tulisan ini hendak mempertegas pendapat sejumlah ahli, misalnya Harun Nasution dan Mustafa Abusway yang menyatakan bahwa pemikiran tokoh politik Sunni seperti al-Ghazālī memberi legitimasi kepada kekuasaan yang berhaluan Sunni ketika kekuasaan tersebut berkonfrontasi dengan kekuatan lain yang berhaluan Syi'ah. Tak hanya itu, al-Ghazālī tetap memberi legitimasi bagi kekuasaan Bani Saljuk yang berkuasa secara *de facto* atas Daulah Bani Abbasiyah karena Bani Saljuk yang berbangsa Turki itu adalah Sunni.

¹¹ Dalam hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim, Nabi bersabda: "Dalam masalah ini (kepemimpinan) manusia selalu menuruti suku Quraisy, yang muslim mengikuti yang muslim, dan yang kafir mengikuti yang kafir". Sedangkan al-Bukhārī meriwayatkan dari Mu'awiyah bahwa ia mendengar Nabi bersabda: "Masalah ini (kekhalfahan) selalu berada di tangan Quraisy. Siapapun yang menentangnya, wajahnya akan ditampar oleh Allah, selama suku Quraisy melaksanakan ajaran Islam". Dalam sejarah pemerintahan Islam, pemimpin yang tidak mempunyai nasab dari suku Quraisy bergelar sultan, bukan khalifah.

¹² Dikutip dari Leonard Binder, "Al-Ghazzali's, 230. Bandingkan dengan pernyataan al-Ghazālī dalam Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), pada bagian "halal-haram".

¹³ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 22.

¹⁴ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), 109.

Konsesi Al-Ghazālī

Pada kesempatan yang berbeda al-Ghazālī tidak menyertakan syarat Quraisy untuk seorang kepala negara. Menurutnya syarat-syarat bagi seorang kepala negara sama dengan syarat-syarat bagi seorang hakim atau *qādī*, yaitu merdeka, laki-laki, mujtahid, berpenglihatan, akil dan balig. Ada yang berpendapat hal ini dilakukan oleh al-Ghazālī karena dipengaruhi oleh kondisi keberadaan pemerintahan pada masa al-Ghazālī di mana pada masa itu Bani Saljuk sedang memegang peran pemerintahan dalam pengertian sebenarnya.¹⁵ Inilah konsesi al-Ghazālī.

Dalam pendapatnya yang lain, al-Ghazālī berbeda lagi. Ketika pendapatnya digunakan untuk membela al-Mustazhir¹⁶ menghadapi Syiah, ia menerapkan pendapat Sunni, bahwa meskipun khalifah harus sehat tubuh dan pikirannya, ia tidak harus seorang yang tanpa cacat atau orang yang sangat pintar (mujtahid). Yang terpenting, menurut al-Ghazālī, ia dapat, bahkan harus, berkonsultasi dengan orang lain yang lebih pintar darinya, dan itulah yang dilakukan oleh khalifah pada saat itu.¹⁷

Al-Ghazālī memberikan dukungan terhadap kekhalfahan Abbasiyah sebagai pemerintah yang sah, yang diharapkan secara ideal meniru pola penyelenggaraan pemerintahan seperti masa Khalifah al-Rasyidin. Konsesi al-Ghazālī untuk khalifah al-Mustazhir menuai sejumlah kritik. Misalnya, dari Abd al-Rahman Badawi, ia mengatakan karya al-Ghazālī *al-Mustazhiri*,

¹⁵ Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazālī* (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1996), 21.

¹⁶ Respons al-Ghazālī terhadap Mustazhir lihat karyanya *Faḍā'ih*.

¹⁷ Antony Black, *the History Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), 104.

bila ditinjau dari sudut hukum dan keilmuan adalah sangat lemah.¹⁸ Menurutnya, bagaimana mungkin seorang yang berusia 16 tahun diserahi jabatan yang begitu tinggi dan sangat penting. Menurut al-Ghazālī, yang dilakukannya dalam rangka kritik terhadap aliran Bathiniyah bahwa imāmah tidak harus seorang yang maksum. Tetapi orang yang punya akhlak yang baik dianggap cukup.¹⁹

Tentang kritik al-Ghazālī terhadap aliran Bathiniyah, Abd al-Rahman Badawi, dalam hal ini, mendukung semua argumentasi al-Ghazālī. Menurut Badawi, kritik al-Ghazālī terhadap aliran Bathiniyah dari sudut pandang ilmiah menjadi kian berarti karena ditopang oleh para penguasa Bani Saljuk. Menurutnya, al-Ghazālī memang memiliki kemampuan yang sangat mapan dalam menolak semua argumentasi aliran yang berafiliasi ke Mesir itu. Tetapi sekali lagi, ungkap Badawi, kemampuan al-Ghazālī dalam menolak paham Bathiniyah, tidak seimbang dengan kualifikasi yang dibuatnya untuk membela al-Mustazhir.²⁰

Tentu, kritik Badawi kepada al-Ghazālī sangat memiliki landas ilmiah yang kuat, kendati Badawi juga semestinya mempertimbangkan kondisi sosio-historis-politis tentang pendapat al-Ghazālī pada saat itu di mana ia menetapkan sejumlah kualifikasi keimāmahan bagi al-Mustazhir.

Secara lebih mendetail, tentang pembelaan al-Ghazālī terhadap eksistensi dan kontinuitas kepemimpinan negara dan kekuasaan kekhalifahan Bani Abbasiyah bisa

digali kembali dalam karya al-Ghazālī yang lain, yakni *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. Al-Ghazālī menandakan bahwa keberesan agama tidak dapat diraih tanpa keteraturan dunia. Keteraturan dunia bergantung kepada pemimpin yang ditaati. Indikasi keteraturan agama dengan ilmu pengetahuan dan ibadah. Keduanya tidak dapat terwujud kalau badan tidak sehat, hidup tidak tenteram, dan pakaian, tempat tinggal dan keamanan tidak terjamin. Kalau waktu dihabiskan hanya untuk melindungi diri dari ancaman pedang, hanya untuk mencari makan, tentu tidak ada waktu lagi untuk mencari ilmu dan beribadah. Bila demikian kebahagiaan akhirat tidak akan terwujud.²¹

Ketenteraman dunia dan keselamatan harta dan jiwa hanya dapat diraih dengan adanya kepala negara yang ditaati. Berbagai tindak anarkis pada saat terjadinya pembunuhan seorang khalifah menjadi indikasinya. Jika kerusakan tersebut terus-menerus terjadi, sedangkan kepala negara yang ditaati rakyat tidak kunjung diangkat, maka kekacauan bisa dipastikan kian menjadi-jadi, pedang berbicara, kelaparan merajalela, hewan dan ternak turut jadi korbannya. Antar kekuatan bisa dipastikan saling merobohkan dan begitu selanjutnya. Kondisi seperti ini tidak memungkinkan untuk menuntut ilmu dan beribadah, karena setiap orang sibuk menghindari pedang lawan yang terhunus tajam.²²

Dalam konteks seperti di ataslah, kiranya biasa dipahami pernyataan al-Ghazālī: “agama dan penguasa adalah saudara kembar”.²³ Jadi, kata al-Ghazālī, kebutuhan akan seorang kepala negara yang ditaati

¹⁸ Abd Rahman Badawi, “Kata Pengantar” untuk karya al-Ghazālī, *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*, i-xiv.

¹⁹ Lebih lanjut mengenai sanggahan al-Ghazālī terhadap aliran Bathiniyah tentang imam yang ma’shum, lihat al-Ghazālī, *Fadhaih al-Batiniyyah*, 49-90.

²⁰ Abd Rahman Badawi, “Kata Pengantar” untuk karya al-Ghazālī, *Fadhaih al-Batiniyyah*, i-xiv.

²¹ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I’tiqād* (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 147.

²² Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 147-148.

²³ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 147.

adalah sesuatu yang bersifat eksistensial yang tidak dapat disangkal. Hal itu menjadi formula bagi upaya untuk mempersatukan rakyat dengan berjuta keinginan dan cita-cita yang berbeda. Pilihannya, kata al-Ghazālī, jika tidak ada kepala negara yang ditaati, maka negara akan hancur, agama akan runtuh dan kekuasaan akan sia-sia.²⁴

Masih dalam upaya membela khalifah Mustazhir, menurut al-Ghazālī, lebih baik mengakui pemerintahan yang sah dan legal, meskipun lemah daripada menerima pemberontak yang pasti ilegal dan tidak sah meski kuat. Dari sini bisa dipahami bahwa konsesi yang diberikan al-Ghazālī semata-mata untuk menjaga eksistensi negara dan kekuasaan khalifah Abbasiyah sebagai alat untuk meraih keteraturan dunia dan agama sekaligus. Di samping, tentunya, untuk menentang kaum Bathiniyah yang membahayakan, baik secara politis maupun dogmatis. Dalam konteks ini konsesi al-Ghazālī memiliki arti penting, yakni menjaga supremasi khalifah, menjaga eksistensi syariah, dan mengambil hati sultan Saljuk yang juga dimusuhi oleh kaum Bathiniyah.

Jadi, sejatinya yang dilakukan al-Ghazālī dengan argumen-argumennya yang dipenuhi konsesi adalah lebih untuk mempertahankan keberlangsungan pemerintahan Abbasiyah yang saat itu faktanya dipimpin oleh al-Mustazhir, seorang muda usia dengan kualifikasi minimal. Al-Ghazālī sama-sekali bukan membela al-Mustazhir sebagai pribadi, tetapi sekali lagi, demi supremasi al-Mustazhir secara institusi.

Kontroversi Al-Ghazālī

Selanjutnya, mengenai kontroversi itu, pertimbangan lainnya adalah bahwa al-Ghazālī sedang mempraktikkan “teori kemaslahatan umum” di dalam memformulasikan prasyarat kepala negara. Sebab tampak benar bahwa faktor penciptaan stabilitas di dalam tubuh pemerintahan dan masyarakat menjadi pertimbangan utama al-Ghazālī. Bahkan dalam tulisannya yang lain al-Ghazālī hanya menempatkan empat syarat saja bagi kepala negara (dalam hal ini bagi al-Mustazhir), yaitu; (1) *najdat*, yakni memiliki cukup kekuatan dan berwibawa, (2) *kifāyah*, yaitu mampu menyelesaikan segala persoalan, (3) *wara’*, yaitu sikap hidupnya, (4) *ilmu*, memiliki ilmu pengetahuan.²⁵ Al-Ghazālī tampaknya membuat konsesi dalam pemikiran politiknya, terutama mengenai kualifikasi- kualifikasi seorang pemimpin.

Tentang keempat syarat di atas, al-Ghazālī mengatakan syarat terakhir bisa dengan bantuan para ahli ilmu pengetahuan di bidangnya. Menurutnya, bukan menjadi persoalan substansial, apakah ilmu itu menjadi miliknya sendiri (maksudnya khalifah al-Mustazhir) ataukah dimiliki sesudah dipelajarinya dari para ahli. Untuk memperkuat argumennya, al-Ghazālī menegaskan bahwa empat sifat yang menjadi syarat bagi sahnya jabatan imam, semua kualifikasi tersebut ada pada khalifah al-Mustazhir, pemimpin kaum muslimin. Eksistensinya sebagai pemimpin sudah sesuai dengan Syariah. Oleh sebab itu, pagi para mufti dan juga para ulama wajib memberikan informasi tentang hal ini kepada seluruh rakyat untuk menaatinya. Karena, semua kualifikasi yang dimilikinya sudah sesuai hukum, termasuk pengangkatan dan

²⁴ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 147-148.

²⁵ Al-Ghazālī, *Faḍā’ih*, 182-191.

pelantikan dirinya dan para pembesar lainnya. Semuanya sah. Dan al-Mustazhir dapat mempergunakan semua hak yang telah diberikan oleh Tuhan tersebut (untuk memerintah).²⁶

Namun begitu, bukan berarti al-Ghazālī tidak memiliki konsep yang tegas mengenai hal ini. Karena dalam *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, al-Ghazālī menyatakan bahwa tidak diragukan bahwa menentukan seseorang untuk dijadikan imam tidak boleh sekadar mengikuti selera. Dia haruslah orang yang memiliki keistimewaan dibandingkan dengan seluruh orang yang ada. Keistimewaan ini melekat pada dirinya yaitu hendaklah dia mampu untuk mengurus orang banyak dan memberikan bimbingan kepada jalan yang benar dengan penuh pengertian, pengetahuan, dan rendah hati.²⁷

Secara umum, bagi siapa saja yang terlibat dalam praktik penyelenggaraan negara dan kekuasaan, seperti khalifah, para menteri, panglima militer, bendaharawan, sekretaris, dan termasuk ulama, menurut al-Ghazālī, harus memenuhi minimal dua kualifikasi. *Pertama*,²⁸ harus memenuhi kualifikasi pada tataran ilmiah. Menurut al-Ghazālī, masalah ini memuat empat masalah pokok: (1) secara filosofis harus bisa makna hakikat hidup seperti apa dan untuk apakah tujuan hidup manusia; (2) secara filosofis dan praktis harus memahami benar konsep-konsep takwa yang digariskan Allah dan Rasul-Nya; (3) secara filosofis dan praktis harus memahami benar ihwal eksistensi manusia sebagai khalifah di muka bumi; (4) secara filosofis dan praktis, para pemimpin harus tetap mampu menggali dua potensi yang ada di dalam dirinya dan

membuat keseimbangan bagi keduanya, yakni potensi malakut dan potensi hewani.

Kedua, menurut al-Ghazālī,²⁹ para pemimpin harus memenuhi kualifikasi amaliah. Kualifikasi bagi para pemimpin ini harus dibuktikan secara praksis pada saat menjalankan tugas-tugas kenegaraan dan kekuasaan *vis-à-vis* dengan rakyat secara vertikal dan dengan aparat secara horizontal. Menurut al-Ghazālī, masalah ini memuat masalah pokok sebagai berikut: (1) harus bisa dan biasa merasakan senang dan susah dalam menjalankan tugas kenegaraan dan kekuasaan; (2) harus senantiasa meminta pendapat ulama dan kaum cendekia dalam memulai dan menjalankan tugas; (3) sebagai pejabat pemerintah tidak boleh memandang rendah mereka yang meminta bantuan; (4) menjauhi perilaku bermegah-megahan dan pesta pora; (5) hendaknya tidak bekerja paruh waktu untuk rakyat; (6) mengutamakan sifat lemah lembut; (7) bekerja dalam rangka mencari rida Allah semata-mata.

Jika dianalisis secara keseluruhan tentang syarat-syarat tersebut, maka dapat dikemukakan hal-hal sebagai berikut. Pertama, bahwa persyaratan Islam, laki-laki, balig dan bertanggung jawab adalah satu keharusan. Maksudnya seorang imam harus sudah balig dan berakal sehat. Kedua, seperti dikatakan Ibn Khaldun, seorang imam harus berilmu adalah juga sesuatu yang disetujui oleh komunitas kaum muslim, kendati tidak harus mencapai martabat mujtahid, seperti yang disyaratkan al-Ghazālī. Karena secara praktis, prasyarat seperti itu bisa dipenuhi oleh para ahli fikih, dan imam bisa berkonsultasi kepada mereka. Ketiga, mengenai syarat-syarat lainnya bagi kepala

²⁶ Al-Ghazālī, *Faḍā'ih*, 181-182.

²⁷ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 147-161.

²⁸ Al-Ghazālī, *Faḍā'ih*, 195-202.

²⁹ Al-Ghazālī, *Faḍā'ih*, 202-225.

negara memang bersifat standar dan wajib dipenuhi.

Ketatnya persyaratan yang dibuat al-Ghazālī dan pemikir politik lain sebenarnya karena terkait dengan tugas dan tanggung jawab kepala negara yang begitu besar. Oleh karena itu seleksi kemampuan dan prasyarat yang harus dimiliki oleh seorang calon kepala negara berimplikasi secara sangat menentukan ketika yang bersangkutan memimpin negara. Tugas kepala negara itu, menurut konsepsi al-Ghazālī dan Ibn Taimiyah adalah menciptakan kemaslahatan bersama dalam wujud menjalankan amanah sebaik-baiknya dan menciptakan keadilan semaksimal mungkin.³⁰

Harun Nasution menyimpulkan, seperti dikutip Muhammad Iqbal,³¹ bahwa teori politik Sunni abad klasik cenderung memberi legitimasi terhadap kekuasaan. Ini wajar karena pada umumnya tokoh fiqh siyasah pada masa ini berada di lingkungan kekuasaan. Sebagai contoh, al-Māwardī adalah salah seorang pejabat penting dalam pemerintahan Bani ‘Abbas, begitu juga al-Ghazālī.

Dari semua paparan mengenai kualifikasi seorang pemimpin, tampaknya, konteks pemikiran politik al-Ghazālī tentang negara dan kekuasaan dalam praktik pemerintahan Daulah Bani Abbasiyah berangkat dari sebuah diskursus yang panjang dan bersifat dialektis dengan keadaan yang terus berkembang dan berubah. Hal ini terlihat dari berbedanya kualifikasi seorang khalifah yang dikemukakannya dalam karyanya *al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, di mana syarat-syarat bagi seorang kepala negara begitu ketat dan ideal. Tetapi,

³⁰ Jeje Abdul Rojak, *Politik Kenegaraan: Pemikiran-Pemikiran al-Ghazālī dan Ibnu Taimiyah* (Surabaya: Bina Ilmu, 1999), 164.

³¹ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi*, 22.

ketika kekhalifahan dalam kondisi limbung karena ancaman aliran Bathiniyah, baik secara politisi maupun dogmatis, al-Ghazālī membuat konsesi.³² Tujuannya untuk melegitimasi pemerintahan khalifah muda usia, al-Mustazhir. Bahkan, dalam catatan Abusway,³³ ketika al-Mustazhir dilantik, al-Ghazālī datang untuk merestui dan memberi legitimasi.

Pemikiran politik al-Ghazālī tentang pengangkatan kepala negara yang konstitusional bisa dipahami dari pendapatnya yang tampak tidak konsisten yang dihimpun berikut ini: *Pertama*, al-Ghazālī memandang bahwa secara ideal, khalifah adalah seorang pemimpin yang dipilih oleh rakyat.³⁴ *Kedua*, al-Ghazālī menolak sama sekali pandangan Syi’ah yang menyatakan imāmah adalah hak mutlak imam ma’shum yang dipilih langsung oleh Tuhan melalui garis keturunan Ali bin Abi Thalib.³⁵ *Ketiga*, al-Ghazālī melegitimasi pemerintahan Bani Abbasiyah yang ternyata bukan dipilih oleh rakyat ataupun dipilih oleh Tuhan.³⁶ Kesan kontroversi seperti ini akan menjadi bahasan pokok tentang pengangkatan kepala negara.

Secara umum, para teoretikus politik Islam berpendapat bahwa kewajiban mengangkat imam didasarkan pada beberapa alasan. *Pertama*, khilafah atau imāmah adalah sunah *fi’liyyah* yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad ketika tinggal di Madinah dan menjadi kepala negara. *Kedua*, ijmak atau kesepakatan, sebagaimana yang ditunjukkan para sahabat di Saqifah Bani Sa’idah, segera setelah Nabi wafat. *Ketiga*, menghindari

³² Al-Ghazālī, *Faḍā’ih*, 173-174.

³³ Lihat Mustafa Abusway, *A Study in Islamic Epistemology* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 2.

³⁴ Al-Ghazālī, *Faḍā’ih*, 175.

³⁵ Al-Ghazālī, *Faḍā’ih*, 176-179.

³⁶ Al-Ghazālī, *Faḍā’ih*, 169.

adanya bahaya anarki, yakni berdasarkan argumen bahwa akan muncul bencana bila tidak ada pemimpin yang melaksanakan urusan. Maka secara selogis bisa disimpulkan: mengangkat pemimpin adalah wajib.

Tetapi secara khusus, masalah pengangkatan kepala negara menjadi materi bahasan para ahli pemikir politik Islam baik dari kalangan Sunni maupun Syiah. Misalnya, al-Baqillani yang diidentifikasi sebagai representasi kaum Sunni menolak doktrin Syi'ah tentang penunjukan imam berdasarkan Nash. Karena keyakinan ini menurutnya didasarkan atas *khbar ahad* tidak atas *khbar mutawatir*. Sedangkan al-Ghazālī, termasuk juga Ibn Taimiyah, cenderung sependapat dengan kebanyakan pemikir Sunni ihwal pengangkatan kepala negara. Kendati demikian, keduanya, yakni al-Ghazālī dan Ibn Taimiyah tidak secara tegas merumuskan mekanisme pengangkatan kepala negara dalam buku-buku mereka.

Lalu ada kesamaan juga antara Ibnu Abi Rabi' dan al-Ghazālī, yakni keduanya tidak berbicara tentang pengangkatan kepala negara secara praksis. Alasan Rabi' adalah bahwa dia menerima begitu saja sistem pengangkatan kepala negara pada masanya. Ia mendinginkan dalam arti setuju suksesi kepemimpinan dalam tubuh pemerintahan dinasti Abbasiyah yang berlangsung secara turun-temurun. Sedangkan alasan al-Ghazālī terkait dengan pendapatnya tentang sumber kekuasaan yang bersumber dari Tuhan berdasarkan pemahaman surat al-Nisā' ayat 59 yang memerintahkan orang-orang beriman untuk taat kepada Allah, Rasul, dan para pemegang otoritas pemerintahan. Artinya, bagi al-Ghazālī, kekuasaan kepala negara itu bersifat suci.

Menurut al-Ghazālī, kepala negara yang turun-temurun dapat dipandang sah sebagai

khalifah, asal kekuasaannya dibatasi oleh syariah dan pemerintahannya didistribusikan kepada alat-alat kekuasaan negara yang bertanggung jawab kepada Tuhan, Rasul, dan masyarakat.³⁷ Pendapat al-Ghazālī ini sejatinya didedikasikan bagi keberlangsungan kekhilafahan Daulah Bani Abbasiyah, yakni dalam upaya memberikan dukungan kepada dinasti yang hanya berkuasa secara *de jure* saja, karena secara *de facto* kekuasaan ada di tangan penguasa Bani Saljuk. Menurut al-Ghazālī, tumbanganya kekhilafahan pada gilirannya akan berakibat pada runtuhnya hukum Tuhan. Inilah yang tidak diinginkan al-Ghazālī, dan alasan ini pula yang membuat al-Ghazālī melakukan kompromi politik.

Tetapi, merujuk ayat 59 surat al-Nisā' di atas, ketaatan yang dimaksud al-Ghazālī bersifat terbatas, sama seperti yang Nabi Muhammad sampaikan dan ia kutip dalam bukunya *Faḍā'ih al-Bāṭiniyyah*, yakni: "Tidak ada keharusan untuk taat kepada ketidaktaatan terhadap Tuhan". Begitu juga sabda Nabi, "Tidak ada keharusan untuk taat kepada makhluk yang melawan penciptanya. Lalu, "Jika ada salah seorang di antara pemimpin kamu memerintahkanmu untuk melakukan sesuatu yang mengakibatkan ketidaktaatanmu kepada Allah, janganlah kamu ikuti perintahnya". Dengan lebih eksplisit lagi, saat dilantik menjadi khalifah, Abu Bakar berkata, "Patuhilah kami sejauh kami mematuhi Allah dan Rasul-Nya. Jika kami tidak mematuhi Allah dan Rasul-Nya, maka kami tidak punya hak untuk mengklaim kepatuhan kalian terhadap kami".³⁸

Sumber kekuasaan yang dirumuskan al-Ghazālī masih merupakan bagian dari teorinya "*al-maṣlahah*". Secara khusus pendapat al-Ghazālī di sini dilontarkan demi

³⁷ Al-Ghazālī, *Faḍā'ih*, 169-178.

³⁸ Al-Ghazālī, *Faḍā'ih*, 208.

mempertahankan “asas kebaikan bersama”. Karenanya kecenderungan al-Ghazālī tentang sumber kekuasaan adalah berasal dari Tuhan, karena teori ini menurut al-Ghazālī lebih sesuai dengan kondisi psiko-politik pada masanya. Dalam teori ini bisa dipahami bahwa seorang khalifah atau sultan berkuasa atas kehendak Tuhan sebagai pemberi kekuasaan. Karena itu kekuasaan khalifah dan sultan bersifat temporal dan serba nisbi.

Bila demikian, bisa dipahami kalau al-Ghazālī diidentifikasi termasuk sebagai pendukung adagium yang mengatakan bahwa kepala negara atau sultan adalah bayangan Allah di muka bumi. Karena itu rakyat wajib mengikutinya. Secara praktis, Allah memilih manusia untuk menjadi nabi dan pemimpin. Nabi bertugas untuk membimbing rakyat ke jalan yang benar, para sultan bertugas mengendalikan rakyat untuk menjaga keharmonisan hubungan rakyat dan penguasa atau sebaliknya.³⁹

Kendati demikian, seorang sultan atau kepala negara tetap harus mendapat penyerahan kekuasaan atau *tafwīd* dan pengangkatan dari orang lain atau *tawliyat*. Selanjutnya, al-Ghazālī mengemukakan tiga cara untuk memperoleh *tafwīd* dan *tawliyat*, yaitu dengan cara penetapan dari Nabi, penetapan dari sultan yang sedang berkuasa dengan menunjuk putra mahkota dari putra-putranya atau orang Quraisy lainnya,⁴⁰ dan pengangkatan dari pemegang kekuasaan, yang diperkuat dengan baiat para ulama sebagai *ahl al-halli wa-al-‘aqd*.⁴¹

Namun ketika daya tawar negara dan kekuasaan Bani Abbasiyah *vis-à-vis* Bani Saljuk semakin melemah, karena banyak faktor yang melatarbelakanginya, al-Ghazālī berpendapat berbeda mengenai pengangkatan kepala negara. Menurutnya, khalifah sebaiknya “dipilih”, bahkan bila hanya oleh satu pemilih, ketimbang ditunjuk oleh pendahulunya, selama ia dapat mengendalikan kekuatan militer dan kepatuhan massa. Pemilihan harus dilanjutkan dengan membuat kontrak setia (*bay’ah*) dari tokoh-tokoh penting, yakni *ahl al-halli wa-al-‘aqd*.

Menurut Lambton, dengan demikian berarti bahwa khalifah yang penunjukannya sebagai pemimpin diakui oleh Sultan Saljuk, para komandan, dan pejabat tinggi birokrasi, pada akhirnya juga harus disetujui oleh para ulama. Dengan demikian, proses formalnya mengakui syari’at, namun kekuatan konstituennya tetap berada di tangan sultan.⁴² Jadi, bagi al-Ghazālī, secara *de facto* dan *de jure* seolah-olah khalifah adalah orang yang mendapatkan *bay’ah* dari para pemimpin militer. Siapa pun, kata al-Ghazālī, yang didukung oleh, dan beraliansi dengan seorang penguasa militer, orang tersebut adalah khalifah.⁴³

Selanjutnya, al-Ghazālī membuat pemilahan terkait dengan kualitas khalifah. Kriteria yang dibuat al-Ghazālī ini dilihat dari cara memperoleh kekuasaan, legitimasi yang

³⁹ Secara lebih luas masalah ini bisa dibaca dalam karya al-Ghazālī, *al-Tibr al-Masbūk fi Naṣīhat al-Mulūk* (Beirut-Libanon: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 1988).

⁴⁰ Dikutip dari Leonard Binder, “Al-Ghazzali’s,” 237.

⁴¹ Lebih jauh mengenai pengertian sejarah, status, fungsi *ahl al-halli wa al-aqd*, baca al-Mawardi, *al-*

Aḥkām al-Sulḥāniyah (Mesir: al-Halabi, 1973), 96, Muhammad Abduh, *Tafsīr al-Manār*, Jilid V (Mesir: al-Haiat al-Miṣriyah al-Ammah li al-Kitāb, 1973), 164, al-Razi, *Tafsīr al-Kabīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jilid III (Teheran: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, tt), 357.

⁴² Antony Black, *The Islamic Political Thought*, 103-104.

⁴³ Dikutip dari Bernard Lewis, *The Political Language*, 34.

diberikan, dan syarat-syarat yang dipenuhi.⁴⁴ *Pertama*, “khalifah” yakni kepala negara yang memenuhi syarat yang telah ditetapkan ulama. Kepala negara ini wajib hukumnya untuk ditaati rakyat dan kemudian digelari dengan *imam a‘zam atau amīr al-mu‘minīn*. *Kedua*, “imām ḍarūrī” ialah kepala negara yang tidak memenuhi syarat yang diperlukan, baik mengenai pemilihannya atau mengenai sifat-sifat yang ada pada dirinya. Kedudukannya sebagai kepala negara harus diakui dan wajib ditaati, demi kebutuhan persatuan umat dan keselamatan negara. Gelar yang diberikan baginya adalah *khalifah ḍarurah*. *Ketiga*, “wali bi syaukah”, yakni kepala negara yang merebut kekuasaan dengan kekerasan bukan dengan pemilihan. Gelar yang disematkan kepadanya adalah sultan dan *āmīr al-amarā’*. *Keempat*, “Dzū al-Syawkah”, ialah kepala negara yang tidak memenuhi syarat dan berkuasa atas suatu negara yang bukan negara Islam.

Pemberhentian Kepala Negara

Menurut al-Ghazālī persoalan pemberhentian kepala negara atau khalifah dan pemberhentian kepala pemerintahan atau sultan adalah dua hal yang berbeda. Bagi al-Ghazālī pemberhentian kepala negara tidak mungkin dilakukan karena pengaruh negatifnya sangat besar, alasan al-Ghazālī tentang hal ini bisa dilihat dari pembelaannya terhadap khalifah al-Mustazhir. Tapi pemecatan kepala pemerintah atau sultan (maksudnya sultan-sultan Bani Saljuk) dan para *mālik* (maksudnya penguasa kaum Bani Buwayhid) bisa dilakukan. Dari sini tampak sekali pembelaan al-Ghazālī terhadap institusi

khilafah, kendati kekuasaannya hanya sekadar *de jure* saja.

Dalam konteks sebagai seorang juris, tampaknya al-Ghazālī tidak memberikan peluang sedikit pun kalau terjadi pelanggaran moral, baik moral umum maupun moral politik pada tingkat yang tertinggi sekalipun (maksudnya khalifah). Bagi kepala negara atau kepala pemerintahan yang melanggar moral dan kepatutan atau praktik buruk lainnya yang pertama dilakukan adalah diberi nasihat, beri ancaman, dan disidang oleh *ahl al-ḥalli wa al-‘aqd*, untuk memperlancar pengusutan kalau perlu kepala negara yang demikian diasingkan. Setelah semuanya terbukti baru kemudian diberi hukuman dengan melakukan pemecatan. Tapi dalam praktik pemerintahan Abbasiyah, aturan yang dibuat al-Ghazālī tidak pernah terealisasi.

Sungguhpun begitu, al-Ghazālī tidak menutup jalan untuk melakukannya. Dengan sangat hati-hati sekali, al-Ghazālī mempertimbangkan untuk membuat pilihan bagi rakyat, yaitu: *pertama*, dengan melakukan ‘azal, yaitu rakyat menggunakan haknya untuk memecat kepala negara atau menjatuhkan pemerintah, jika mereka merasa memiliki kemampuan yang cukup (syaukah) untuk mengembalikan stabilitas negara. *Kedua*, ‘uzlah, maksudnya rakyat menjauhkan diri atau bersikap non-kooperatif terhadap kepala negara atau pemerintahan, hal ini dipilih jika mereka merasa tidak cukup memiliki syaukah. Dalam konteks ini, al-Ghazālī menggunakan term *syaukah* sebagai syarat perlawanan rakyat, bukan “senjata” atau “kekuatan”, karena istilah itu lebih berarti “pengaruh” atau “kemampuan” yang tidak menimbulkan pertumpahan darah.⁴⁵

⁴⁴ Dikutip dari Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Negara Bermoral*, 294-295.

⁴⁵ Dikutip dari Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Negara Bermoral*, 325.

Tampaknya yang pertama sekali mengembangkan konsep *syawkah* adalah al-Ghazālī, yang menulis: “Jadi menurut pendapat kita, imāmah ditegakkan oleh *syawkah* dan *syawkah* ditegakkan oleh *mubāya‘ah*”. Di dalam kesempatan ini al-Ghazālī menyatakan: “*Syawkah* tidak dapat tercapai tanpa dukungan mayoritas orang-orang kepercayaan pada zaman tersebut (*mu‘tabari kull al-zamān*)”. Tetapi konsep *syawkah* ini dikembangkan al-Ghazālī untuk maksud yang berbeda. Pada zamannya orang-orang Turki dari Dinasti Saljuk adalah penguasa-penguasa yang sesungguhnya di kota Baghdad, mereka memerintah dengan julukan Sultan. Untuk memelihara integritas Dunia Islam, al-Ghazālī berusaha mengokohkan teori kompromi mengenai kekhilafahan. Al-Ghazālī berkata bahwa khilafah dapat ditegakkan melalui ayat yang disampaikan Nabi, melalui pewarisan kekuasaan dari khalifah yang sedang berkuasa, melalui penghibah otoritas (*tafwidh*) kepada seorang kuat yang karena kepatuhannya dan karena otoritas yang dihibahkan kepadanya itu sanggup memperoleh persetujuan orang-orang lain sehingga bersedia memberikan sumpah setia.⁴⁶

Simpulan

Pemikiran politik al-Ghazālī mengenai pengangkatan kepala negara disandarkan pada metode penerapan dari peristiwa semasa hidupnya yang bersentuhan langsung dengan para khalifah Daulah Bani Abbasiyah dan para Sultan Bani Saljuk. Secara teologis, al-Ghazālī lebih suka menoleh pada apa yang

telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad, para sahabat, dan tabiin. Secara praksis, al-Ghazālī sendiri setuju dengan pengangkatan kepala negara yang dilakukan secara turun-temurun dalam praktik penyelenggaraan negara dan kekuasaan Khilafah Daulah Bani Abbasiyah.

Pemikiran politik al-Ghazālī dipenuhi konsesi dan legitimasi terhadap kekuasaan karena al-Ghazālī berada di lingkungan kekuasaan. Konteks pemikiran politik al-Ghazālī tentang pengangkatan kepala negara dalam praktik pemerintahan Daulah Bani Abbasiyah berangkat dari sebuah diskursus yang panjang dan bersifat dialektis dengan keadaan yang terus berkembang dan berubah. Hal ini terlihat dari adanya konsesi dan kontroversi tentang syarat-syarat bagi seorang kepala negara. Tujuannya untuk melegitimasi pemerintahan khalifah muda usia, yakni al-Mustazhir.

Pustaka Acuan

- Abdūh, Muḥammad, *Tafsīr al-Manār*, Jilid v, Mesir: al-Haiat al-Miṣriyah al-‘Āmmah li-al-Kitāb, 1973.
- Ahmad, Mumtaz, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, Bandung: Mizan, 1996.
- Ahmad, Zainal Abidin, *Konsepsi Negara Bermoral Menurut Imam al-Gazali*, Jakarta: Bulan-Bintang, t.th.
- Black, Antony, *The History Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- Binder, Leonard, “Al-Ghazzali’s Theory of Islamic Government”, *Muslim World*, 45, 1955.

⁴⁶ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik*, 234-235.

- Brockelman, Carl, *History of the Islamic People*, New York: Capricorn Book, 1900.
- Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Dunya, Sulaiman, *al-Haqīqah fī Nazr al-Ghazālī*, Kairo: Dar al-Ma‘ārif, 1965.
- Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-‘Itiqād*, Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, Damaskus: t.p., 1934.
- Al-Ghazālī, *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīhat al-Mulūk*, Beirut-Libanon: Dār al- Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Al-Ghazālī, *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah wa-Faḍā’il al-Mustazhiriyyah*, Kairo: al-Dār al- Qaumiyyah li al-Ṭibā‘ah wa-al-Nasyr, 1974.
- Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1975.
- Hillenbrand, Carole, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik?; al-Ghazālī’s views on government", London, Iran; *Journal of the British Institute of Persian Studies*, 1988.
- Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Khan, Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyyah*, Bandung: Pustaka, 1983.
- Lambton, Ann K.S. "The Dillema of Government in Islamic Persia: The Siyasat Nama of Nizam al-Mulk", *Iran*, vol. xxii, 1984.
- Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- Muzaffari, Mehdi, *Kekuasaan dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994.
- Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, Mesir: al-Halabi, 1973.
- Al-Qāḍī, Ahmad Arfat, *al-Fikr al-Siyāsī ‘ind al-Bāṭiniyyah wa-Mauqif al-Ghazālī*, Kairo: Hai’at al-Miṣriyyat al-‘Ammah li al-Kitāb, 1993.
- Al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Mafātiḥ al-Ghayb* Jilid III, Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Rojak, Jeje Abdul, *Politik Kenegaraan: Pemikiran-Pemikiran al-Ghazālī dan Ibnu Taimiyyah*, Surabaya: Bina Ilmu, 1999.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Sway, Mustafa Abu, *al-Ghazālī: A Study in Islamic Epistemology*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.
- Syamsuddin, M. Din, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos, 2000.
- Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazālī*, Delhi: Adam Publihsers and Distributers, 1996.
- Uthmān, Abd al-Karīm, *Sīrat al-Ghazālī wa-Aqwāl al-Mutaqaddimīn fīh*, Damaskus: t.p. 1961.
- Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazālī*, Edinburgh: t.tp., 1963.

