

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Demokrasi dan Politik Islam”

WACANA

A. Bakir Ihsan

Ambiguitas Politik Agama dalam Demokrasi

Fahmi Muhammad Ahmadi

**Adaptabilitas Hukum Islam di Indonesia
dalam Berbagai Model**

Joharotul Jamilah

Gerakan Sosial dalam Perspektif Islam

Shobahussurur

**Proses Pemilihan Pemimpin Menurut Ibn
Taimiyyah**

Sya'ban H. Muhammad

Kekuasaan dalam Perspektif Politik Islam

M. Zaki Mubarak

**Evolusi Sistem Pemilihan Umum Indonesia
1955-2009**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. X, No. 2, 2008

Dewan Redaksi

Komaruddin Hidayat
Kautsar Azhari Noer
Bahtiar Effendy
Amsal Bakhtiar
M. Amin Nurdin

Pemimpin Redaksi

Hamid Nasuhi

Anggota Redaksi

Ida Rosyidah
Rifqi Muhammad Fatkhi

Sekretariat

Uus Kudsiyah

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

~ **Demokrasi dan Politik Islam**

Articles

- 139-156 **Ambiguitas Politik Agama dalam Demokrasi**
A. Bakir Ihsan
- 157-172 **Adaptabilitas Hukum Islam di Indonesia dalam Berbagai Model**
Fahmi Muhammad Ahmadi
- 173-196 **Gerakan Sosial dalam Perspektif Islam**
Joharotul Jamilah
- 197-214 **Proses Pemilihan Pemimpin Menurut Ibn Taimiyyah**
Shobahussurur
- 215-230 **Kekuasaan dalam Perspektif Politik Islam**
Sya'ban H. Muhammad
- 231-260 **Evolusi Sistem Pemilihan Umum Indonesia 1955-2009**
M. Zaki Mubarak

DEMOKRASI DAN POLITIK ISLAM

Tulisan-tulisan pada Jurnal **Refleksi** kali ini mengantarkan kita untuk menyambut gegap gempita panggung politik bangsa kita yang akan semarak dengan akan diselenggarakannya dua agenda besar pesta demokrasi nasional, pemilihan anggota legislatif dan pemilihan presiden-wakil presiden masa bakti 2009-2014.

Waktu yang kurang dari satu tahun lagi menjelang realisasi kedua agenda besar tersebut membuat seluruh partai politik bekerja ekstra keras untuk merebut suara rakyat dalam pemilihan nanti. A. Bakir Ihsan dalam tulisannya menyoroti tentang kondisi dilematik yang dihadapi oleh partai politik Islam. Menurutnya, secara struktural, asas Islam tidak kompatibel dengan ideologi negara yang menempatkan agama sebagai nilai sosial, bukan sebagai rujukan formal negara. Sementara secara kultural partai politik Islam tidak menunjukkan kekhasan asasnya dalam mengagregasi dan mengartikulasi aspirasi masyarakat, Bahkan muncul kecenderungan ekstensifikasi peran sebagai upaya untuk meraih dukungan tanpa terjebak pada asas. Kalau demikian, apa makna asas bagi partai politik. Dalam konteks asas Islam, apa yang bisa diharapkan dari eksistensi dan fungsi partai politik Islam dalam konstelasi politik nasional.

Budaya partai politik Islam yang tidak menunjukkan kekhasan asasnya tersebut berbanding terbalik dengan hukum Islam di Indonesia sebagaimana dipaparkan oleh Fahmi Muhammad Ahmadi. Tidak sedikit hukum Islam yang menjadi hukum publik dan membuktikan kuatnya sifat fleksibilitas hukum Islam. Pada saat yang sama hukum Islam mengalami proses dinamisasi yang dibuktikan dengan terpenuhinya kebutuhan masyarakat akan hal-hal kontemporer dan pelebagaan adat sebagai bentuk hukum yang telah ada diadopsi oleh hukum Islam Indonesia dan menjadi bagian pembangunan hukum nasional.

Senada dengan kedua tulisan sebelumnya, Joharotul Jamilah memotret pola dan klasifikasi gerakan sosial berbasis agama (baca: Islam) di Indonesia yang berperan aktif dalam perubahan perilaku masyarakat. Menurutnya ada beberapa hal yang menarik untuk dicermati, yaitu

tumbuh dan berkembangnya gerakan-gerakan sosial Islam dengan beragam tipologi. Mulai dari gerakan Islam modernis, neomodernis, hingga yang fundamentalis atau bahkan radikal.

Tulisan selanjutnya dalam Jurnal **Refleksi** kali ini, lebih spesifik membahas tentang proses pemilihan pemimpin. Shobahussurur mencoba menawarkan konsep Ibn Taimiyyah tentang proses pemilihan kepala negara, kualifikasi yang mesti dimiliki seorang pemimpin, dan bagaimana hubungan pemimpin dengan rakyat. Karena kekuasaan dalam perspektif politik Islam merupakan amanah yang harus dilaksanakan secara jujur dan bertanggung jawab, baik kepada Allah sebagai *mudabbir* alam semesta dan kepada rakyat banyak, demikian papar Sya'ban H. Muhammad. Jika pemahaman ini telah menjadi penghayatan dan pengamalan bangsa dan negara, maka tingkat penyelewengan dan penyalahgunaan wewenang atau kekuasaan dapat diminimalisir.

Sebagai sajian akhir dalam Jurnal **Refleksi** Nomor 2 Tahun 2008 ini, M. Zaki Mubarak membeberkan perjalanan demokrasi di Indonesia sejak tahun 1955 yang mengalami perubahan yang dinamis. Tulisan ini menunjukkan bahwa evolusi sistem pemilihan umum di Indonesia pada rentang waktu tersebut mengalami sejumlah perubahan pada regulasi, partai peserta pemilu, jarak dan fragmentasi ideologi yang semakin melebar meski lebih moderat, peningkatan kualitas dan derajat demokrasi, dan berperannya lembaga-lembaga di luar parlemen. Satu yang tidak berubah, yaitu secara umum Sistem pemilu masih menetapkan sistem yang sama yaitu sistem proporsional, hanya saja tetap mengalami perubahan dari proporsional tertutup menjadi terbuka.

Selamat membaca, semoga beberapa tulisan dalam Jurnal **Refleksi** kali ini dapat menjadi sedikit bahan referensi pembaca dalam menentukan pilihan kelak pada pemilu legislatif dan pemilu presiden-wakil presiden pada tahun 2009 yang akan datang.

Redaksi

PROSES PEMILIHAN PEMIMPIN MENURUT IBN TAIMIYYAH

Shobahussurur

Abstract: *The echoes of the democratic festival grow louder. The legislative elections on April 9, 2009, as well as the presidential and vice-presidential elections on July 8, 2009, draw nearer. Each promotes the idea that the leader from their party and faction is the most competent and worthy of selection. Leadership in Islam is viewed as a crucial instrument. The absence of leadership would lead to chaos for the nation and state. For this reason, scholars agree that appointing a leader for Muslims is a religious obligation. The following article seeks to explore Ibn Taymiyyah's thoughts on the process of selecting a head of state, the qualifications a leader must possess, and the relationship between the leader and the people.*

Keywords: Election; Democracy; Leader.

Abstrak: Gaung pesta demokrasi semakin keras. Pemilu legislatif, 9 April 2009, maupun pemilu presiden dan wakilnya, 8 Juli 2009 semakin dekat. Masing-masing mempromosikan bahwa pemimpin dari partai dan golongannya yang paling baik dan layak dipilih. Kepemimpinan dalam Islam dipandang sebagai instrumen yang sangat penting. Kekosongan pemimpin akan mendatangkan kekacauan bagi bangsa dan negara. Untuk kepentingan itu maka para ulama sepakat bahwa mengangkat pemimpin bagi kaum muslim adalah wajib syar'i. Tulisan berikut berupaya mengungkap pemikiran Ibn Taimiyah tentang proses pemilihan kepala negara, kualifikasi yang mesti dimiliki seorang pemimpin, dan bagaimana hubungan pemimpin dengan rakyat.

Kata Kunci: Pemilu; Demokrasi; Pemimpin.

Pemilihan Pemimpin

Dalam sejarah pemikiran politik Islam, secara garis besar, setidaknya terdapat dua sistem dalam pemilihan pemimpin negara. *Pertama*, adalah pemilihan pemimpin melalui *nash* atau wasiat, dalam hal ini Allah langsung yang menunjuk pemimpin yang dimaksud. Kelompok yang menganut sistem ini disebut dengan *ashhāb al-nash*, di mana mereka meyakini bahwa para pemimpin itu diangkat untuk selama-lamanya menurut teks-teks suci yang eksplisit. *Kedua*, adalah pemilihan pemimpin melalui musyawarah, setelah terjadi *ijmā'* (konsensus, kesepakatan) dari warga negara. Penganut sistem kedua ini disebut sebagai kelompok *ahl ikhtiyār*, di mana mereka meyakini bahwa para pemimpin itu harus diangkat melalui pemilihan bebas oleh masyarakat. Pola pertama diyakini kebenarannya dan diikuti oleh golongan Syiah, dan pola kedua diikuti golongan Sunni.

Menurut keyakinan Syiah, kepala negara harus diangkat berdasarkan *nash* atau wasiat yang diberikan oleh kepala negara sebelumnya. Hal itu karena kepala negara itu, dalam pandangan mereka, adalah seorang istimewa dengan berbagai kelebihan sanggup memelihara Syari'ah. Dialah yang akan berkuasa mutlak memelihara dan menafsirkan pengertian yang benar dan murni dari Syari'ah itu. Manusia, dengan segala keterbatasannya, tidak akan sanggup memilih seorang pemimpin dengan keistimewaan di atas. Maka Tuhan memilih seorang imam untuk kesejahteraan manusia. Dengan *luthf* Allah, seorang imam ditunjuk agar dapat menjaga, memelihara, dan menerapkan Syari'ah. Proses penunjukannya itu dalam bentuk wasiat dari imam sebelumnya.

Menurut golongan Syiah, sebagaimana yang disampaikan oleh al-Hilli, bahwa Allah menurut teks yang eksplisit harus mengangkat seorang pemimpin yang sempurna yang mempunyai peran untuk memelihara hukum tertinggi (Syari'ah). Setelah Muhammad SAW. meninggal dunia, pemimpin (imam) itulah satu-satunya penafsir bagi hukum tertinggi itu dan yang menjadi penengah antara Allah dan manusia. Karena manusia, dengan segala keterbatasannya, tidak dapat mengetahui siapakah pemimpin yang sempurna itu, maka Allahlah yang memilihkan seorang pemimpin untuk kesejahteraan manusia.¹ Maka *nash* (penunjukan) kepemimpinan itu diberikan kepada 'Alī Ibn Abī Thālib untuk menjadi imam pertama menggantikan posisi Rasulullah.² Ali menjadi *washī* (penerima wasiat, pengganti) Muhammad. Setelah Ali, wasiat kepemimpinan itu diberikan kepada al-Ḥasan al-Zakki, kemudian saudaranya, al-Ḥusein Ibn 'Alī, kemudian 'Alī Ibn al-Ḥusein Zain al-Abidin, Muḥammad Ibn 'Alī al-Baqir, Ja'far Ibn Muḥammad al-Shādiq, Mūsā Ibn Ja'far al-Kādzim, 'Alī Ibn Mūsā al-Riḍā, Muḥammad Ibn 'Alī al-Jawwād, 'Alī Ibn Muḥammad al-Ḥādī, al-Ḥasan Ibn 'Alī al-Askarī, dan Muḥammad Ibn al-Ḥasan. Nabi tidak meninggal kecuali setelah meninggalkan wasiat *imāmah*. Tidak ada intervensi orang lain dalam pemilihan seperti itu, yang adalah pemilihan berdasarkan wasiat dari pemimpin sebelumnya.³

Keyakinan yang dianut golongan Syiah itu ditolak oleh golongan Sunni. Hal itu karena hadis-hadis yang dijadikan rujukan bagi golongan Syiah dianggap tidak mutawatir dan oleh karenanya tidak dapat dijadikan dalil.

Bagi mereka, pemilihan pemimpin negara itu harus melalui musyawarah, yaitu pengangkatan yang berdasarkan kesepakatan umat. Hal itu karena tidak adanya *nash* yang jelas yang menyebutkan tentang pengganti Muhammad SAW. setelah meninggal untuk memangku jabatan kepala negara, dan prinsip pemerintahan di dalam Islam itu berdasarkan musyawarah.⁴ Dalam pelaksanaan *syūra* dalam memilih kepala negara, golongan Sunni menempuh beberapa cara, antara lain: 1) pemilihan bebas tanpa penunjukan sebelumnya, seperti yang terjadi pada pemilihan Abū Bakar, 2) pengangkatan dari khalifah yang berkuasa terhadap seorang yang bukan keluarganya, seperti pada kasus pemilihan 'Umar Ibn al-Khatthāb, 3) pengangkatan atau penunjukan oleh pemimpin yang berkuasa kepada beberapa tokoh masyarakat untuk dipilih salah satu, seperti pada kasus pemilihan 'Utmān Ibn 'Affān dan 'Alī Ibn Abī Thālib.⁵

Meskipun di kalangan Sunni, pemilihan itu berdasarkan *al-ikhtiyār* (pemilihan melalui musyawarah), namun mereka juga mengakui adanya pemilihan berdasarkan *nash*, baik berupa *al-nash al-khafi* (penunjukan secara samar) maupun *al-nash al-jali* (penunjukan secara jelas).⁶ Bila pada golongan Syiah, *nash* itu datanganya dari Rasulullah kepada ‘Alī Ibn Abī Thālib, maka pada golongan Sunni, *nash* itu dari Rasulullah kepada Abū Bakar.

Pandangan Ibn Taimiyyah tentang Pemilihan Pemimpin

Ibn Taimiyyah mengkritik pola pemilihan kepala negara berdasarkan *nash* atau wasiat seperti yang diyakini oleh *Aṣḥāb al-nash* (golongan Syiah), sebagaimana dia juga mengkritik pola pemilihan berdasarkan *ikhtiyār* yang diyakini oleh *Aṣḥāb al-ikhtiyār* (golongan Sunni). Dia tidak memandang adanya keharusan bahwa pemilihan itu berdasarkan *al-nash* atau *al-ikhtiyār*.⁷

Di kalangan Syiah sendiri, meskipun semuanya sepakat pemilihan berdasarkan *al-nash*, di sana terdapat perbedaan tentang bunyi *al-nash* yang diberikan kepada ‘Alī Ibn Abī Thālib. Syiah Imamiyyah berpendapat bahwa *nash* itu ditujukan kepada ‘Alī Ibn Abī Thālib melalui pernyataan Rasulullah bahwa ini (‘Alī) adalah imam setelah aku, dengarkan dan patuhi (*al-nash al-jali*). Sedangkan Syiah Zaydiyyah berpendapat bahwa *nash* kepada Ali itu melewati sabda Rasulullah yang artinya:

*Barang-siapa yang aku menjadi pemimpinnya maka Ali adalah pemimpinnya. Engkau bagiku bagaikan Harun bagi Mūsā.*⁸

Golongan Zaydiyyah yang lain, al-Jārūdiyyah bahkan berkata bahwa Nabi hanya menunjuk Ali secara samar (*al-khafi*) yang hanya diketahui oleh dia, tanpa menyebutnya secara tegas.⁹

Ada pula pendapat lain di kalangan al-Rawandiyyah, bahwa *nash* tentang imamah itu sebenarnya ditujukan bukan kepada ‘Alī Ibn Abī Thālib atau Abū Bakar al-Shiddiq, tetapi kepada al-Abbāsh ibn ‘Abd al-Muthalib. Mereka berkata: Sesungguhnya *nash* itu diberikan kepada al-Abbas dan keturunannya hingga hari kiamat.¹⁰

Jadi kalaulah pemilihan kepala negara itu harus berdasarkan *nash* (penunjukan) dari Rasulullah, maka sesungguhnya di kalangan Sunni terdapat banyak dalil baik yang *khafi* maupun yang *jali*, dan bukan hanya dimonopoli oleh golongan Syiah saja. Bahkan dalil-dalil golongan Syiah

banyak mengandung kelemahan. Dalil-dalil dari kalangan Sunni dianggap oleh Ibn Taimiyyah lebih kuat.

Yang pasti, demikian Ibn Taimiyyah, Nabi memberikan petunjuk tentang kekhilafahan Abū Bakar melalui peristiwa-peristiwa atau ucapan-ucapan beliau. Bahkan Nabi berniat meninggalkan pesan tertulis ketika sakit. Tapi beliau tidak jadi menuliskannya, karena para sahabat sudah mengerti kalau Allah dan Rasul-Nya telah menunjuk Abū Bakar sebagai khalifah. Andaikan saja penunjukan itu tidak jelas, pasti Nabi menjelaskan. Karena semua sahabat sudah mengerti yang dimaksud, maka pesan itu tidak perlu ditulis secara tekstual. Rasul memang terkadang bersabda dengan menggunakan redaksi umum dan terkadang menggunakan redaksi khusus.¹¹

Pemahaman seperti itu dapat diketahui saat para sahabat itu mengadakan musyawarah di Saqifah Bani Sa'idah. 'Umar Ibn al-Khaththāb, dalam pidato panjangnya mengatakan: "Tidak ada di antara kalian orang yang mempunyai kelebihan (keutamaan) melebihi keutamaan Abū Bakar".¹² Pada kesempatan itu, Umar juga mengatakan: "Dia (Abū Bakar) adalah orang terbaik, tuan dan kekasih kita setelah Rasulullah SAW."¹³ Pada saat itu tidak ada seorang pun baik dari kalangan al-Muhājirin maupun al-Anshār yang menolak pernyataan itu.¹⁴ Hal itu tidak lain karena mereka mengetahui ketokohan Abū Bakar dan bagaimana Rasulullah memperlakukannya. Sehingga yang terjadi adalah bahwa mereka semua membaiai Abū Bakar Ibn Qahāfah.

Memang pada saat itu ada yang menolak keputusan, seperti Sa'ad Ibn Ubādah yang menuntut kekuasaan atas nama kelompok al-Anshār. Ada pula riwayat bahwa Abu Sofyan dan Khālid Ibn Sa'id dari Bani Abd Manaf menginginkan agar pemimpin itu berasal dari keluarga mereka.¹⁵ Tetapi tidak lama berselang setelah itu, dengan besar hati mereka menerima kekhilafahan Abū Bakar. 'Alī Ibn Abī Thālib juga membait Abū Bakar meskipun selang beberapa hari. Tidak ada yang protes kepada Abū Bakar, tidak dari kalangan Muhājirin tidak pula dari kalangan Anshar, tidak pula dari kalangan Ahl Bait Rasulullah. Pada akhirnya semuanya menyetujui Abū Bakar.

Peristiwa seperti itu, menurut Ibn Taimiyyah, tidak lain karena kaum muslimin menyadari bahwa Abū Bakar adalah orang yang paling utama dan oleh karenanya paling layak menjabat sebagai khalifah *nubuwwah* menggantikan Rasulullah. Di samping itu, mereka telah memahami dari

apa yang mereka dengar dari Rasulullah bahwa Abū Bakar adalah tokoh yang paling berhak menggantikan beliau.

Maka Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa terpilihnya Abū Bakar menjadi khalifah adalah berdasarkan *nash* dari Rasulullah yang diikuti dengan *ijmā'* (konsensus, kesepakatan) dari masyarakat secara bersamaan. Jadi kaum muslimin memilih Abū Bakar, bukan semata melalui pemilihan bebas semata, tapi pemilihan berdasarkan *nash* dan *ijmā'* sekaligus.¹⁶

Jadi dalam konsep Ibn Taimiyyah, sejalan dengan keseluruhan pola pemikirannya, selalu memadukan antara *dalā'il manqūlah* (argumentasi teks) dan *dalā'il ma'qūlah* (argumentasi nalar). Dalam hal pemikirannya tentang pemilihan kepala negara, alur pemikirannya itu tetap digunakan. Kritiknya kepada Syiah adalah terkait dengan sikap mereka yang hanya berlandaskan pada *nash* (teks) dalam pemilihan kepala negara, tanpa melihat pada ada dan tidaknya *ijmā'* dari masyarakat. Apalagi, *nash-nash* yang dijadikan rujukan golongan Syiah, dalam pandangan Ibn Taimiyyah, dianggap sangat lemah. Kritiknya kepada golongan Sunni adalah terkait sikap sebagian mereka yang pada akhirnya cenderung pada pemilihan berdasarkan *ikhtiyār khurr* (pemilihan bebas), yang sering kali tidak berlandaskan pada teks.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa pemilihan kepala negara, dalam pandangan Ibn Taimiyyah, tidak cukup hanya berdasarkan *nash* (wasiat), tetapi harus ada *ijmā'* (kesepakatan) dari masyarakat. Kekuatan proses pemilihan Abū Bakar adalah karena di samping ada *nash* dari Rasulullah, di sana ada kesepakatan para sahabat untuk memilihnya. Selain itu, yang tidak kalah penting adalah harus ada *bai'ah* (dukungan, sumpah setia) dari masyarakat kepada pemimpin itu. Tanpa adanya sumpah setia dari masyarakat, seseorang tidak dapat menjadi kepala negara.

Wewenang Memilih dan Kualifikasi Calon Pemimpin

Hanya saja yang menjadi persoalan dalam politik Islam adalah terkait dengan orang yang berhak memilih dan memberikan sumpah setia kepada kepala negara itu. Siapakah orang yang berhak memilih dan membaiai dan apakah dilakukan secara langsung atau tidak langsung. Siapa pula orang yang berhak menurunkannya.

Dalam khazanah pemikiran politik Islam klasik, diketahui bahwa yang berhak memilih dan menurunkan seorang kepala negara adalah sebuah lembaga yang sering disebut dengan *Ahl al-Ḥāll wa al-'Aqd* (orang-orang

yang memegang kekuasaan tertinggi untuk melepaskan dan mengikat).¹⁷ Lembaga ini dianggap sebagai wakil umat di dalam menangani proses penetapan dan pengangkatan seorang kepala negara. Sayangnya, tidak ada pernyataan yang tegas dalam golongan Sunni maupun Syiah bahwa lembaga ini merupakan representasi dari kedaulatan rakyat. Lembaga ini tidak dikenal pada masa awal Islam, dan baru menjadi populer pada masa Dinasti Bani Abbas. Teori utamanya tentang lembaga ini adalah bahwa Allah menentukan pemimpin melalui suara rakyat yang tidak mungkin salah. Suara itu direpresentasikan dalam sebuah lembaga yang disebut *Ahl al-Hāll wa al-'Aqd*. Dalam praktiknya lembaga ini mirip dengan kekuasaan Ilahi dalam tradisi gereja.¹⁸ Bahkan sering-kali lembaga ini digunakan oleh para “perampok” kekuasaan untuk melegalisasi kekuasaan yang telah direbutnya.

Ibn Taimiyyah mengkritik lembaga ini terkait dengan proses pembentukan dan sumber otoritas yang diberikan kepadanya. Lembaga ini sering kali terdiri dari orang-orang yang tidak sungguh-sungguh mewakili rakyat. Ibn Taimiyyah menolak keras pendapat para pemikir yang menyebutkan batas minimal anggota lembaga itu. Ada yang mengatakan cukup minimal empat orang, tiga orang, bahkan oleh hanya dengan satu orang. Jumlah seperti itu belum dianggap mewakili suara rakyat.

Ibn Taimiyyah selanjutnya mengadakan kritik terhadap kualifikasi-kualifikasi calon kepala negara yang dapat dipilih menjadi kepala negara. Dia menolak idealisasi kualifikasi calon pemimpin sebagaimana yang digambarkan para pemikir Islam yang dalam kenyataan di lapangan kualifikasi-kualifikasi seperti itu sulit, kalau tidak dapat dikatakan mustahil, untuk diwujudkan.¹⁹ Ibn Taimiyyah ingin berpikir praktis dan realistis dalam hal ini, sehingga dia menolak menyebutkan persyaratan-persyaratan yang Sulit dipenuhi sehingga menyebabkan pemerintahan tidak dapat ditegakkan. Dia berpikiran, janganlah gara-gara prasyarat seorang pemimpin yang tidak dapat dipenuhi menyebabkan sebuah negara kosong dari jabatan kepala negara. Dia berpendapat bahwa manusia itu hanya menjadi baik kalau ada pemimpin. Bahkan andai-kata mereka dipimpin oleh seorang dengan kualifikasi rendah sekalipun, maka hal itu masih lebih baik daripada tidak ada pemimpin sama sekali. Enam puluh tahun bersama pemimpin yang jahat, lebih baik daripada satu malam tidak ada pemimpin.²⁰ Maka dari itu Ibn Taimiyyah mengkritik golongan Syiah yang karena alasan menunggu kedatangan *al-imām al-muntadzar* (pemimpin

yang dinanti) yang sempurna (*ma'shūm*) itu, kemudian membiarkan masyarakat kosong tanpa pemimpin, atau yang lebih parah lagi, menolak setiap pemimpin yang ada, lantas membuat teror-teror, dan mengadakan pemberontakan, sehingga menghancurkan masyarakat itu sendiri.

Kritik Ibn Taimiyyah tersebut cukup beralasan, karena dalam praktik politik Syiah dalam sejarahnya tidak mencerminkan idealisme pemimpin yang didambakan itu. Karena dalam paham Syiah, seorang imam (pemimpin) itu harus sempurna, maka manakala mereka menemukan seorang pemimpin yang menurut mereka dianggap tidak sempurna, mereka menolaknya dan setelah itu pemberontakan melawannya adalah sebuah keharusan. Tentu praktik-praktik mereka yang demikian itu tidak mencerminkan pada idealisme konsep politik mereka. Kesempurnaan yang dituntut dari para imam (pemimpin) itu tidak pernah dijumpai dalam diri mereka. Ibn Taimiyyah mensinyalir bahwa para imam mereka itu, kecuali 'Alī Ibn Abī Thālib, tidak ada yang sanggup menegakkan kekuasaan politik bagi dirinya dan tidak satu pun di antara tujuan-tujuan umat yang dapat mereka wujudkan.²¹

Bahkan Ali sendiri dalam kepemimpinannya dianggap gagal. Ternyata keseluruhan masa kekhilafannya lebih banyak dihabiskan untuk menyelesaikan masalah perang saudara, tidak ada *al-futūḥāt al-islāmiyah* (pembebasan Islam ke wilayah kafir), malah yang terjadi pertumpahan darah di lingkungan kaum muslimin sendiri. Apakah para pemimpin seperti itu dianggap sempurna, sementara dalam fakta sejarah mereka tidak mampu berbuat banyak untuk kebaikan seluruh warga negara.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa Ibn Taimiyyah menginginkan seorang pemimpin yang dapat menjalankan roda pemerintahan dengan baik, dan hal itu tidak cukup hanya dengan memberikan kepadanya persyaratan yang sangat idealistis. Persyaratan yang sangat ideal, tanpa memperhitungkan situasi dan kondisi Masyarakat bukan saja tidak realistis, tapi akan menimbulkan jurang perbedaan yang dalam antara cita-cita dan fakta yang pada gilirannya akan menimbulkan kekacauan dalam negara itu.

Demikian pula persyaratan dari tokoh-tokoh seperti al-Farabi, al-Mawardi, al-Ghazālī dan lain-lain dianggap oleh Ibn Taimiyyah sebagai sangat idealis, tidak realistis dan oleh karenanya sangat sulit dilaksanakan. Seorang pemimpin dalam paham mereka dianggap sebagai sosok teladan, terpadu di dalam dirinya kualifikasi ideal dan sempurna secara fisik, intel-

ektual, dan moral. Sifat-sifat demikian sangat sulit ditemukan, dan kalau ada itu hanya terjadi pada masa awal Islam pada sosok Rasulullah SAW. atau pada al-Khulafa' al-Rasyidin, atau pada tataran yang lebih rendah pada diri Mu'awiyah dan 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz.²² Pada para pemimpin berikutnya, kualifikasi-kualifikasi yang dibuat sangat rumit dan idealis itu tidak dapat dipenuhi oleh mereka.

Demikian pula persyaratan bahwa pemimpin itu harus dari suku Quraisy.²³ Menurut Ibn Taimiyyah persyaratan pemilihan kepala negara berdasarkan nasab (keturunan), ras, atau golongan tertentu adalah tidak benar.²⁴ Persyaratan seperti itu akan mengarah kepada diskriminasi, dan pada gilirannya bertentangan dengan semangat egalitarian yang dijunjung tinggi oleh Islam. Sikap menonjolkan suku dan golongan dipandang bukan merupakan dalil Syar'i, bukan cara-cara yang ditempuh agama, dan bukan pula suatu perintah Allah dan Rasul-Nya. Sikap itu dianggap sebagai *ashabiyah* (fanatisme) *jahiliyyah* dan kesukuan yang dilarang Islam.²⁵

Dalam pemilihan kepala negara, demikian Ibn Taimiyyah, tidak cukup hanya sekedar dilakukan *bai'at* atas seorang Quraisy lantas *bai'at*nya sah dan harus diikuti, tapi harus mendapat kesepakatan dari seluruh kaum muslimin. Ibn Taimiyyah lantas mengutip kata-kata 'Umar Ibn Khatthab yang berbunyi: "Siapa yang mem*bai'at* seseorang tanpa musyawarah dari kaum muslimin, maka orang itu tidak di*bai'at*, dan dia tidak mem*bai'at*. Mereka itu sah untuk dibunuh".²⁶ Selanjutnya pendapat Ibn Taimiyyah itu diperkuat dengan ayat dan beberapa hadis.²⁷ Di antara ayat yang disebutkan adalah QS. al-Nisā' /4: 59, bahwa "*ulī al-amri minkum*" (para pemimpin di antara kamu sekalian) dalam ayat itu tidak dirinci berapa jumlah dan dari suku apa. Sedangkan hadis-hadis yang dikutip antara lain:

عن أبي ذر قال: إن خليلي أوصاني أن سمع وأطيع وإن كان عبدا حبشيا مجدع الأُطراف.

"Dari Abu Dzar, berkata: "Sesungguhnya kekasihku (Muhammad) memerintahkan aku untuk mendengar dan menaati walau kepada seorang budak Habasyi dengan wajah buruk".

Juga sabda Rasulullah SAW. pada waktu Haji Wada', dengan redaksi perwayatan yang berbeda-beda:

لو استعمل عليكم عبد أسود ومجدع يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا.

Maka Ibn Taimiyyah dalam memberikan persyaratan bagi seorang pemimpin tidak memberikan persyaratan yang terkait dengan suku atau golongan, tidak pula memberikan persyaratan yang berlebihan.²⁸ Baginya, persyaratan utama bagi pemimpin adalah *amānah* (kejujuran) dan *quwwah* (kekuatan).

Dalam konsep Ibn Taimiyyah, kekuasaan adalah sebuah *amānah* yang harus ditegakkan. Maka seorang pemimpin sebuah negara, atau pemimpin-pemimpin lain yang lebih rendah tingkatannya, harus dapat menyampaikan amanat itu kepada pemiliknya.²⁹ Pemimpin hendaknya dipilih seorang yang jujur, dapat mengemban amanah tersebut.³⁰ Itulah pemimpin *amīn* (jujur, yang bisa memegang amanat) yang dapat menegakkan keadilan.

Pemimpin yang jujur itu hendaklah dari orang yang dianggap paling *al-ashlah* (paling tepat, dan sesuai) dalam mengemban amanah itu. Hanya yang paling tepat dan sesuai dengan bidangnya yang dipilih menjadi pemimpin, bukan memberikan kekuasaan berdasarkan asal usul, keluarga, atau untuk kepentingan suatu golongan tertentu.³¹ Rasulullah SAW. berkata kepada ‘Abd al-Rahmān Ibn Sumrah:

يا عبد الرحمن لاتسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها،
وإن أعطيتها عن مسألة وكنت إليها.

“Wahai ‘Abd al-Rahmān, janganlah kamu meminta jabatan. Bila kamu memegang jabatan tanpa kamu minta, niscaya kamu akan diberi pertolongan untuk melaksanakannya. Namun bila jabatan itu, diberikan kepadamu karena kamu minta, maka dirimu akan terbebani karenanya”.³²

Menurut Ibn Taimiyyah, *al-amānah* (kejujuran) dan *al-quwwah* (kekuatan dan kemampuan) harus menjadi syarat yang dimiliki setiap pemimpin, atau pemangku sebuah jabatan. Dua syarat itu tidak mudah bersatu dalam diri seorang pemimpin. Ada orang yang jujur tetapi tidak mempunyai kekuatan dan kemampuan untuk memimpin. Ada pula seorang yang mampu memimpin tetapi kejujuran tidak ada dalam dirinya. Bila ada dua orang, yang satu kejujurannya lebih dominan dari kekuatannya, dan yang lain kekuatannya lebih dominan dari kejujurannya, siapa di antara dua orang itu yang dipilih menjadi pemimpin?

Ibn Taimiyyah memilih orang kedua, dengan mengikuti jawaban al-Imam Ahmad ketika diminta pilihannya terhadap dua orang komandan

perang, yang satu kuat tapi pendosa, dan yang lain saleh tapi badannya lemah. Ahmad menjawab:

“tentang komandan kuat tapi pendosa itu, sesungguhnya kekuatannya berguna bagi kaum muslimin, sedang kegemarannya berbuat dosa hanya akan berdampak pada dirinya sendiri. Adapun seorang yang saleh tapi badannya lemah, sesungguhnya kesalehannya itu hanya berguna bagi dirinya sendiri, sedangkan kelemahannya akan merugikan kaum muslimin. Oleh karenanya, hendaklah berperang bersama orang yang kuat meskipun pendosa”.³³

Dua sosok sahabat, Khālid Ibn Walīd dan Abū Dzarr mempunyai karakter yang berbeda. Khālid adalah sosok pribadi yang kuat tapi terkadang tidak sepenuhnya menaati perintah Rasulullah. Sedangkan Abū Dzarr adalah sosok pribadi yang sangat taat, dipercaya, dan memegang teguh amanat, hanya sayang, badannya lemah. Namun demikian yang selalu ditugaskan Nabi untuk maju memimpin setiap pertempuran adalah Khālid.³⁴

Dalam hal ini dapat dipahami dari alus pemikiran Ibn Taimiyyah. Dia memandang lebih realistis terhadap masalah persyaratan yang harus dimiliki pemimpin. Dia menyadari benar, tidak ada manusia yang sempurna. Sehingga andai-kata dua kriteria itu pun sulit ditemukan dalam satu sosok, sebuah negara tidak boleh dikosongkan dari pemimpin. Pemimpin tetap harus ada, meskipun dia berbuat zalim sekalipun. Hal itu berbeda dengan konsep Syiah atau Khawarij. Bagi Syiah, seorang imam adalah *ma'shlūm*, sempurna dan oleh karenanya dia dilindungi dari kemungkinan berbuat dosa atau kesalahan. Demikian pula Khawarij, seorang pemimpin itu harus sempurna secara keseluruhan, sehingga kesalahan yang dilakukan oleh pemimpin, sekecil apa pun, dianggap tidak layak memimpin dan oleh karenanya sah untuk diberontak dan digulingkan.

Pemikiran Ibn Taimiyyah itu terkesan menganggap remeh masalah kepemimpinan, di mana dalam kondisi tertentu dia mengizinkan orang yang tidak jujur untuk memimpin negara. Jelas bahwa alur pemikiran Ibn Taimiyyah tidak ke sana. Dia tidak melegalkan seorang yang zalim memimpin suatu bangsa. Dia tetap menginginkan agar orang yang jujur dan kuat yang memimpin bangsa tersebut. Tapi dalam kondisi di mana rakyat harus memilih antara dua pilihan, maka kemampuan untuk memimpin harus diprioritaskan.

Ibn Taimiyyah menghendaki adanya kerja-sama dari seluruh rakyat dalam mengatur negara. Untuk memilih seorang pemimpin dengan kualifikasi-kualifikasi seperti zaman Rasulullah dan Khulafa' Rasyidin adalah sangat sulit atau bahkan tidak mungkin ditemukan. Negara merupakan sebuah lembaga kerja-sama antara berbagai komponen dalam masyarakat, sehingga masing-masing dapat turut berperan sesuai dengan kemampuan, keahlian, dan keilmuannya. Masing-masing dengan kelebihan dan kekurangan diharapkan saling dapat mengisi kekurangan. Maka andaikan saja tidak ditemukan seorang pemimpin yang memiliki keseluruhan kualifikasi yang diharapkan, dan memang tidak ada seorang yang sempurna, maka kekurangannya akan ditutupi oleh orang-orang lain dalam negara itu melalui kebersamaan.

Dengan adanya persyaratan yang sederhana yang diberikan oleh Ibn Taimiyyah, yaitu *al-amānah* (kejujuran) dan *al-quwwah* (kekuatan dan kemampuan), apakah berarti dapat dipahami bahwa Ibn Taimiyyah setuju andai-kata pemimpin itu seorang perempuan?

Sejauh penelitian yang dilakukan penulis, tidak ditemukan bahasan khusus dari pemikiran Ibn Taimiyyah tentang kepemimpinan perempuan. Meskipun sebenarnya pemerintahan di Mesir sebelum Dinasti Mamluk berdiri, sekitar 15 tahun sebelum Ibn Taimiyyah lahir, pernah dipimpin oleh seorang perempuan bernama Syajarat Durr, menjadi sulthanah menggantikan suaminya, al-Malik al-Shālih Najm al-Dīn al-Ayyūbī, sultan Dinasti Ayyūbiyyah terakhir (1240-1249). Namun bila dilihat dari pola berpikir Ibn Taimiyyah dalam memberikan persyaratan bagi seorang pemimpin yang lebih mengedepankan kemampuan dan kejujuran, dan bukan mendahulukan kesukuan atau golongan, maka dapat dipahami bahwa Ibn Taimiyyah pun tidak membedakan apakah sang pemimpin itu laki-laki atau perempuan.

Catatan Kaki

1. QS. al-Nisā' [4]: 138-139, 144; al-Mā'idah [5]: 51; al-Taubah [9]: 23; Āli 'Imrān [3]: 28.
2. Golongan Syiah memahami bahwa wasiat Rasul itu telah diberikan kepada 'Alī Ibn Abī Thālib. Menurut mereka, Isyarat itu diberikan Rasulullah sewaktu menyampaikan pidato di suatu tempat antara Makkah dan Madinah yang disebut Ghadir Khūm, sesuai haji wada' tahun. Lihat al-Hillī, *Minhāj al-Karāmah*, dalam Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, J. 1, h. 123-127.
3. Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, J. II, h. 124-125.
4. Lihat Al-Qur'an dan Terjemahnya, al-Syūrah [42], h. 217.
5. Abū Zahrah, *Tarikh al-Madzāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārikh al-Madzāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), h. 95.
6. Al-Ghazālī umpamanya, berpendapat bahwa dalam pengangkatan Abū Bakar sebagai khalifah sesungguhnya terdapat *nash-nash* yang sahih dari Rasulullah, baik berupa penunjukan tidak langsung (*al-nash al-khafī*), maupun berupa penunjukan langsung (*al-nash al-jalī*) dari Rasulullah. *Al-nash al-khafī* antara lain penunjukan Abū Bakar oleh Rasulullah untuk menjadi imam salat ketika beliau berhalangan. Sedangkan *al-nash al-jalī*, antara lain sebuah hadis yang berbunyi: “*يا رسول الله أريت إن جعت فلم أجدك؟*”, ‘*Seorang perempuan bertanya: Wahai Rasulullah, apa pendapatmu jika engkau telah pulang dan aku tidak dapat lagi berjumpa denganmu? (kiranya yang dimaksudkan adalah kematian). Beliau berkata: Datangilah Abū Bakar*’. Dalam *Minhāj*, Ibn Taimiyyah menyebutkan sedikitnya 10 hadis yang diyakini sahih, tentang adanya *al-nash al-khafī* maupun *al-nash al-jalī* dari Rasulullah kepada Abū Bakar. Lihat Abū Muḥammad Ibn Hazm, *al-Milal wa al-Nihal* (Riyādh: Ukkādẓ, 1982), h. 176; Juga Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, J. I, h. 511-516.
7. Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, J. 1, h. 499-500.
8. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Sya'ban dari Maimūnah Abī 'Abdillāh dari Zaid Ibn Arqam dari Nabi SAW. Hadis ini merupakan bagian dari pidato panjang dari Rasulullah dalam khorbahnya di Ghadir Khum. Kalangan ahli hadis menggolongkannya sebagai hadis *hasan gharīb*. Lihat dalam al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, J. V, h. 297, 301-302. Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, hadis no. 947, 909, 1007, 1021, 1048, 1167, 1177, 1206; al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, J. V, h. 19; Muslim 4/1871; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, J.1, h. 42-43, 45. Dalam diskusi dan polemik yang terjadi antara kalangan Sunni dan Syiah, hadis Ghadir Khum ini sering dikupas. Persoalan inti dalam diskusi dan polemik itu adalah kata-kata “*mawlā*”. Apakah kata “*mawlā*” menunjuk arti sebuah konsep imam, dalam pengertian kepemimpinan negara, ataukah hanya menunjuk arti bahasa yang dapat berarti pemimpin secara umum, penolong, sahabat. Lihat beberapa diskusi antara Sunni dan Syiah, antara lain dalam Ahmad Sya'at, *Bain al-Sunnah al-Muḥammadiyyah wa al-Syī'ah al-Khumainiyyah 'Aqā'id wa Tārikh*, (Riyādh: Mathba'ah 'Abīr, 1988), h. 16-24; A. Syarafuddin al-Mūsāwi, *Dialog Sunnah Syiah (al-Murāja'at)*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Mizan, 1990), h. 196-231.
9. Lihat Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, J. I, h. 502; Juga al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyin*, J. 1, h. 133-135; al-Syihristānī, *al-Milal wa al-Nihal*, J.I, h. 140-141; *al-Farq Bain al-Firaq*, h. 22-24.
10. Abu Ya'la, *al-Mu'tamad fi Ushūl al-Dīn*, h. 223; dalam Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, J. 1, h. 500.
11. Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, J. 1, h. 516-517.

12. Lihat dalam al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, J. VIII, h. 169; Ibn Hisyām, Abī Muḥammad ‘Abd al-Malik, *al-Sirah al-Nabawīyyah*, (Kairo: Maktabah al-Kullīyyāt al-Azhariyah, t.t.), J. IV, h. 309; Muslim, *Shahīḥ Muslim*, J. III, h. 1317. Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, J. XII, h. 125.
13. Lihat dalam al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, J. V, h. 7, J. VIII, h. 168-171; Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, J. 1, h. 323-327.
14. Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyyah*, J. 1, h. 516-517.
15. Lihat Ibn Katsīr, Abū al-Fida’ Ismā’il, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1999), J. III, h. 247; *Al-Thabaqāt al-Kubrā*, J. III, h. 144-145. Ibn Hajar, *al-Ishābah*, J. 1, h. 406; Ibn al-Athīr, *Usud al-Ghābah*, J. II, h. 97-98.
16. Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyyah*, J. II, h. 522-524.
17. Lembaga *Ahl al-Hall wa al-’Aqd* sering juga disebut dengan istilah *Ahl al-Ikhtiyār* (orang-orang yang punya hak memilih), *Ahl al-Syawkah* (orang-orang yang memiliki otoritas), atau *Ahl al-Satr wa al-Dīn* (para pemilik otoritas dan kebijakan keagamaan, di kalangan Syiah). Pemikiran tentang lembaga ini dapat dijumpai dalam golongan Sunni seperti yang ditulis oleh al-Mawardī (975-1059), al-Juwainī (1028-1085), al-Ghazālī (1058-1111), dan Ibn Khaldūn (1322-1406). Juga dapat ditemui dalam golongan Syiah seperti yang ditulis oleh al-Hillī (1250-1325). Lihat Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Habib al-Bashrī al-Baghdādī al-Mawardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 6; Huston Smith, *The Concise Encyclopedia of Islam* (New York: Harper E. Row, 1989), p. 186; ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, h. 188; al-Juwainī, *al-Ghiyāṣi: Ghiyāṣ al-Umam fī Iltiyās al-Zhulam*, (Qatar: Maktabah al-Imām al-Haramain, t.t.), h. 126; Abū Hamid al-Ghazālī, *al-Iqtishād fī al-’Iṭiqād*, h. 67.
18. Lihat Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyyah*, J. II, h. 109.
19. Kualitas-kualitas pemimpin dalam konsep Syiah intinya adalah kesempurnaan, dengan istilah *ishmah* (tanpa salah). Pemimpin bagi mereka adalah rahmat Allah. Ia adalah tempat berlindung dari segala kesalahan dan segala bentuk kezaliman. Kesempurnaan imam itu sampai pada tingkat kemampuan memelihara Syariah, kemampuan mengetahui kebenaran yang tidak diterangkan dalam al-Qur’an atau al-Sunnah, dan kesempurnaan yang melampaui ijtihad-ijtihad manusia biasa dalam bentuk *ijmā’* (konsensus) atau *qiyas* (analogis). Sejalan dengan itu, idealisasi prasyarat pemimpin juga dikemukakan oleh al-Farabi (870-950). Dia menjelaskan bahwa seorang kepala negara yang diangkat harus memiliki dua belas syarat, yaitu: mempunyai anggota badan yang sempurna, mempunyai daya nalar yang baik, daya ingat yang kuat, cerdas dan intelegensia tinggi, daya penyampaian yang baik, cinta ilmu dan senang mengajar, menghindari hal-hal yang dilarang dalam hal makanan dan minuman, suka berderma, berjiwa besar, zuhud, adil, dan berani menegakkan kebenaran. Persyaratan itu harus dilengkapi dengan kemampuan mencapai *al-sa’ādah al-qushwā* (kebahagiaan tertinggi), dengan cara mempersatukan semua persyaratan tersebut dengan *al-aql al-fā’al* (akal pikiran aktif). Ibn Abī Rabi’ mencantumkan ada enam syarat yang harus dipenuhi oleh seorang yang hendak menjadi kepala negara, yaitu: berasal dari keturunan raja, memiliki kemauan yang keras, kuat mentalnya dan mampu mengendalikan emosi, mempunyai pendirian yang teguh, tabah dalam menghadapi tantangan, memiliki ekonomi yang kuat, memiliki pendukung yang setia. Al-Mawardi (995-1059) memberikan 7 syarat yang harus dimiliki bagi kepala negara, yaitu: 1) adil, 2) mempunyai ilmu luas hingga mampu melakukan ijtihad, 3) sehat inderawi, pendengaran, penglihatan, dan lisan, 4) sehat anggota badan tidak cacat, 5) wawasan yang memadai untuk mengatur kehidupan rakyat dan mengelola kepentingan umum, 6) berani dalam melindungi rakyat dan menentang

musuh, 7) berasal dari keturunan Quraisy. Sedangkan al-Ghazālī (1058-1111) memberikan sepuluh persyaratan yang harus dipenuhi seorang kepala negara. Persyaratan itu adalah: dewasa, akal yang sehat, merdeka, laki-laki, keturunan Quraisy, sehat pendengaran dan penglihatan, kekuasaan yang nyata, yakni adanya perangkat yang memadai seperti adanya alat negara, hidayah, yakni adanya daya pikir dan perencanaan yang kuat, berilmu dan wara', yakni tidak berbuat hal-hal yang terlarang. Lihat, al-Farabi, *Arā' Abl al-Madīnah al-Fādīlah* (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah 'Ali Subhi, tt.), h. 80-82; Abū Hamid al-Ghazālī, *al-Iqtishād fi al-'Iṭiqād*, h. 214-215; al-Mawardi, *Kitāb al-Ahkām al-Sulthāniyyah*, h. 6; Ibn Abi Rabī, *Sulūk al-Mālik fi Tadbīr al-Mamālik*, J. II, h. 407.

20. Bunyi kata-kata Ibn Taimiyyah itu: “ستون سنة مع إمام جائر، خير من ليلة واحدة بلا إمام”. Lihat Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, J. I, h. 548.
21. Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, J. III, h. 378-379.
22. Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, J. II, h. 135.
23. Tentang pemimpin harus dari suku Quraisy itu sendiri terdapat beberapa perbedaan pendapat. Abu Muḥammad Ibn Hazm menjelaskan perbedaan itu antara lain: 1) semua anak keturunan Farh Ibn Malik Ibn Nadhar. [Pendapat Ahl Sunnah, mayoritas Murji'ah, dan sebagian al-Mu'tazilah]; 2) hanya dari anak keturunan al-Abbas Ibn 'Abdu al-Muthallib. [Pendapat al-Rāwandīyyah]; 3) hanya dari anak keturunan 'Alī Ibn Abī Thālib [Syiah]; 4) hanya dari anak keturunan Ja'far Ibn Abī Thālib, terutama Abdullah Ibn Mu'awiyah Ibn 'Abdullah Ibn Ja'far Ibn Abī Thālib [Syiah]; 5) hanya anak keturunan Abdul Muthallib saja, termasuk dari keturunan Abu Thālib, Abu Lahab, al-Abbas, dan al-Harits; 6) hanya dari anak keturunan Abū Bakar atau 'Umar Ibn al-Khaththab saja. Lihat Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, J. I, h. 502-504.
24. Dia berkata dalam kaitannya dengan kritiknya kepada imam Syiah yang menolak kepemimpinan dari luar Ahl Bait Rasul: “Para wali Allah yang bertakwa itu mempunyai hubungan keagamaan, keimanan dan ketakwaan kepada-Nya. Hubungan itu lebih mulia dari pada hubungan kekerabatan dan nasab. Kedekatan antara hati dan ruh, lebih besar dari kedekatan jasmaniah. Oleh karena itu makhluk paling mulia adalah para wali Allah yang bertakwa. Keluarga Ali ada yang mukmin, kafir, baik dan jahat. Kalau sekiranya ada di antara keluarganya menjadi orang mulia seperti Ali, Ja'far, al-Ḥasan, dan al-Ḥusein, maka keutamaan mereka itu muncul karena keimanan dan ketakwaan. Mereka itu menjadi wali-wali Allah karena keimanan dan ketakwaan bukan karena nasab”. Lihat Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, J. IV, h. 22.
25. Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, J. 1, h. 139-140.
26. Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, J. 2, h. 86.
27. Di antara ayat yang disebutkan adalah QS. al-Nisā' [4]: 59, bahwa “*ulī al-amri minkum*” (para pemimpin di antara kamu sekalian) dalam ayat itu tidak dirinci berapa jumlah dan dari suku apa. Sedangkan hadis-hadis yang dikutip antara lain: “عن أبي ذر قال: إن خليفي “أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبدا حبشيا مبدع الأطراف”, “*Dari Abu Dzar, berkata: “Sesungguhnya kekasihku (Muhammad) memerintahkan aku untuk mendengar dan menaati walau kepada seorang budak Habasyi dengan wajah buruk*”. Lihat dalam al-Bukhārī al-Ja'fī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, J. VIII, h. 445; al-Imam Abi al-Husain Muslim Ibn al-Hajjāj, *Shahīḥ Muslim.*, J. III, h. 1467-1468. Juga sabda Rasulullah SAW. pada waktu Haji Wada', dengan redaksi periwatyan yang berbeda-beda: “لو استعمل عليكم عبد أسود”, “*Sekiranya seorang budak hitam jelek ditugasi untuk memimpin kamu sekalian dengan berdasarkan Kitab Allah, maka dengarkan dan patuhi dia*”. Lihat dalam al-Imam Abi al-Husain Muslim Ibn al-Hajjāj, *Shahīḥ Muslim*, J. II, h.

- 944, J. III, h. 1468; al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, J. III, h. 125; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, J. II, h. 955; Imam Ahmad, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, J. IV, h. 70, J. V, h. 371, J. VI, h. 402-403. Dalam hadis yang lain, Rasulullah SAW. bersabda: “اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة”, “Dengarkan dan patuhi, meskipun yang memimpin kamu adalah seorang hamba Habasyi meskipun kepalanya jelek (seperti tempat air)”. Lihat dalam al-Bukhārī al-Ja’fi, *Shahīḥ al-Bukhārī*, J. I, h. 136, J. IX, h. 62. Ibn Majah, *Shahīḥ Muslim*, J. 11, h. 955. Imam Ahmad, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, J. III, h. 114, 171.
28. Ibn Taimiyyah, di samping memaparkan hadis-hadis tentang ketaatan kepada pemimpin, meskipun bukan dari suku Quraisy seperti yang disebutkan di atas, juga memaparkan dan mengakui tentang kebenaran hadis-hadis tentang pemimpin dari Quraisy. Hanya saja dia tidak memberi komentar tentang hadis-hadis itu. Ada hadis yang dikutip Ibn Taimiyyah tentang kepemimpinan dari Quraisy, hanya saja bunyi teks-teks hadis itu tidak secara tegas memberi keharusan bahwa pemimpin itu harus dari Quraisy. Lihat Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, J. III, h. 383-384. Apakah berarti Ibn Taimiyyah setuju atau tidak?. Kalaulah Ibn Taimiyyah banyak mencantumkan hadis-hadis tentang pemimpin dari Quraisy, menunjukkan persetujuannya, setidaknya janganlah diartikan bahwa kepemimpinan itu monopoli suku Quraisy dan janganlah persyaratan kesukuan itu diprioritaskan di atas persyaratan yang lebih utama, seperti kemampuan. Ada penjelasan dari Ibn Taimiyyah, bahwa kalaulah disebutkan tentang keutamaan suku Quraisy secara kelompok, tidak mengandung arti bahwa individu-individu Quraisy itu mesti lebih baik. Karena ternyata ada orang—orang non Quraisy yang lebih baik dari individu dari suku Quraisy. Lagi pula syariah tidak hanya diturunkan untuk suku Arab atau Quraisy saja, maka menjadi tidak adil kalau peran dalam beramal saleh itu hanya dimonopoli oleh salah satu suku. Oleh karenanya yang dimaksudkan kenapa suku Quraisy disebut sebagai yang berhak menjadi pemimpin pada waktu itu. Tidak lain adalah karena pada waktu itu suku Quraisy adalah suku paling terhormat karena kemampuan dan kebesarannya. Oleh karenanya, patut bagi mereka untuk menjadi pemimpin. Dalam kaitan dengan masalah ini, mungkin dapat digunakan konsep *ashabiyah* (*group feeling*, solidaritas kelompok) Ibn Khaldūn tentang kepemimpinan suku Quraisy. Baginya, pada waktu itu orang-orang Quraisy adalah para pemimpin terkemuka di antara suku-suku lain. Jumlah mereka banyak, mempunyai solidaritas kelompok yang kuat, mempunyai wibawa yang kuat atas cabang-cabang dan ranting-ranting dari Bani Mudhar. Seluruh bangsa Arab waktu itu mengakui keunggulan suku Quraisy. Bila kepemimpinan dipercayakan kepada suku lain, mungkin akan menimbulkan gejala dan pembangkangan. Jadi petunjuk Nabi itu adalah berdasarkan fenomena seperti di atas. Jadi bila solidaritas suku Quraisy tidak lagi seperti dulu, di mana mereka tidak lagi mempunyai kekuatan dan kelompok yang solid, maka tidak harus dipertahankan keharusan pemimpin dari suku Quraisy. Agaknya itulah fenomena yang terjadi pada masa Ibn Taimiyyah. Sehingga memunculkan persyaratan Quraisy dianggap tidak realistis. Lihat al-’Ashimi, *Majmū’ Fatāwā*, J. XIX, h. 29-30. Lihat juga ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, h. 223.
29. Lihat QS. al-Nisā’ [4]: 58.
30. Dalam sebuah hadis, Rasulullah mengancam seorang pemimpin yang tidak dapat berlaku jujur, dengan sabdanya: “إذا ضيعت الأمانة، انتظر الساعة، قيل: يا رسول الله، وما إضاعتها؟ قال: إذا “Bila amanat telah lenyap, maka tunggu saja saat kehancurannya”. Kapan amanat itu lenyap?. Beliau menjawab: “Bila suatu urusan diserahkan kepada orang yang bukan ahlinya, maka tunggu saat kehancurannya”. Lihat al-Bukhārī al-Ja’fi, *Shahīḥ al-Bukhārī*, J. 1, h. 23, J. VII, h. 129.

31. Ibn Taimiyyah berkata: “Kecintaan seseorang kepada anak atau hamba yang baru dimerdekakan terkadang mempengaruhinya dalam pemberian suatu jabatan atau sesuatu yang seharusnya bukan menjadi haknya. Maka dalam keadaan seperti itu, dia telah mengkhianati amanat yang telah diberikan kepadanya. Begitu pula dengan banyaknya harta dan simpanannya karena mengambil sesuatu yang bukan haknya atau karena pilih kasih dalam jabatan, maka dia telah berkhianat kepada Allah dan Rasul-Nya, dan telah berkhianat kepada amanat yang diberikan kepadanya”. Lihat Ibn Taimiyyah, *al-Siyāsah al-Syar’iyyah*, h. 11.
32. Muslim Ibn al-Hajjaj, *Shahīḥ Muslim*, J. III, h. 1456.
33. Muslim Ibn al-Hajjaj, *Shahīḥ Muslim*, J. III, h. 17.
34. Muslim Ibn al-Hajjaj, *Shahīḥ Muslim*, J. II, h. 17.

Daftar Pustaka

- al-Farabi, *Arā' Ahl al-Madīnah al-Fādlilah*, Kairo: Maktabah wa Mathba'ah 'Ali Subhi, tt.
- Hazm, Abū Muḥammad Ibn. *al-Milal wa al-Nihal*, Riyādh: Ukkādz, 1982.
- Hisyām, Abī Muḥammad 'Abd al-Malik Ibn, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, t.t.
- al-Juwainī, *al-Ghiyātsī: Ghiyāts al-Umam fī Iltiyās al-Zhulam*, Qatar: Maktabah al-Imām al-Haramain, t.t.
- Katsīr, Abū al-Fidā' Ismā'il Ibn, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1999.
- al-Mawardī, Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Habib al-Bashri al-Baghdādī. *Kitāb al-Aḥkām al-Sulthāniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- al-Mūsāwi, A. Syarafuddin. *Dialog Sunnah Syiah (al-Murāja'āt)*, terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1990.
- Smith, Huston. *The Concise Encyclopedia of Islam*, New York: Harper E. Row, 1989.
- Sya'at, Ahmad. *Bain al-Sunnah al-Muḥammadiyyah wa al-Syī'ah al-Khumainiyyah 'Aqā'id wa Tārīkh*, Riyādh: Mathba'ah 'Abīr, 1988.
- Zahrah, Abū. *Tārīkh al-Madzāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Āqā'id wa Tārīkh al-Madzāhib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

Shobahussurur, adalah dosen Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; Email: shobahalazhar@gmail.com

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004