

BAB IV

ANALISIS HADIS KEPEMIMPINAN QURAISSY DALAM PANDANGAN IBNU TAIMIYYAH

A. Metode Pemahaman Ibnu Taimiyyah Tentang Hadis-hadis Kepemimpinan Quraisy

Dalam wacana politik Islam, para ulama menggunakan hadis kepemimpinan Quraisy sebagai salah satu syarat sahnya seorang pemimpin atau khalifah, dan syarat keturunan Quraisy juga telah mendapatkan perhatian besar dalam pengangkatan Imam atau Khalifah dari *jumhur* para ulama.

Terdapat perbedaan yang besar di antara para ulama yang menganggapnya sebagai syarat *in'iqād* (keharusan) dalam mengangkat seorang pemimpin dengan kalangan yang memasukkannya sebagai syarat *afdaliyyah* (keutamaan) semata. Bahkan para ulama kontemporer semacam Syaikh Abdul Wahhab Khalaf menolak kesahihan hadis tersebut dan menganggapnya tidak jelas asal usulnya dalam syara' berdasarkan ketiadaan nash sahih yang menunjukkannya.¹

Sementara Madzhab Sunni, seluruh Syi'ah, sebagian kelompok Mu'tazilah, dan sebagian besar kelompok Murji'ah berpendapat bahwa keturunan Quraisy merupakan syarat *in'iqād* khilafah.² Mereka berargumentasi dengan dalil hadis "Para Imam dari Quraisy" dan ijma' Sahabat, sebab Abu Bakar r.a. telah berdalil dengan sabda Rasulullah Saw.: "Para imam dari Quraisy" ketika beradu argumentasi dengan kaum Ansar dalam perselisihan pendapat tentang masalah *imāmah*. Argumentasi itu

¹ Abdul Wahhab Khalaf *As-Siyāsah As-Syar'iyyah* (Beirut: Dar al-Kutub As-Syar'iyyah, 1989), hlm. 28 dan Al-Khurbuthli *Al-Islam wa al-Khilafah* (Lebanon: al-Matba'ah Islamiyyah, t.th.) hlm. 59.

² Ibnu Hazm, *Al-Fasl fil Milal wan Nihlm*, juz 4, hlm. 89; Abul Hasan Al-Asy'ari, *Maqalāt Al-Islamiyyīn*, juz 2, hlm. 134; *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, juz 2, hlm. 522-524; dan Al-Qalqassyandi, *Māsirul Ināfah fi Ma'ālimil Khilafah*, juz 1, hlm. 38. Ibnu Arabi, *Ahkāmul Qur'an*, juz 4, hlm. 1709. Abu Ya'la al Farrā', *Al-Ahkam As-Sulthāniyah*, hlm 20.

disaksikan oleh para Sahabat dan mereka menerimanya sehingga menjadi dalil yang pasti yang memberikan pengertian persyaratan Quraisy dalam khalifah.³

Sedangkan al Khawarij, jumur kalangan Mu'tazilah, sebagian Murji'ah, Qadli Abu Bakar Al-Bāqilāni, sebagian kelompok *Ghulat al Imāmiyyah*, Ibnu Khaldun, Imam Ibnul Hajar Al-'Asqalani, dan para ulama kontemporer berpendapat bahwa nasab Quraisy tergolong syarat *afdaliyyah* bukan termasuk syarat *in'iqād*.⁴

Banyaknya perbedaan pendapat dikalangan ulama dalam melakukan penilaian kualitas hadis kepemimpinan Quraisy adalah sebuah keniscayaan, sebagai konsekuensi logis dari perbedaan metode pemahaman masing-masing dalam menanggapi hadis ini. Begitu juga pemahaman Ibnu Taimiyyah mengenai hadis-hadis kepemimpinan Quraisy, memiliki karakter dan standar tersendiri dalam memberikan interpretasi, terlebih ketika makna tersebut dibawa dalam tataran praksis.

Meskipun Ibnu Taimiyyah kurang dikenal sebagai tokoh hadis, namun demikian, ilmunya di bidang hadis tidak dapat diragukan. Mengenai metode pemahaman Ibnu Taimiyyah tentang hadis-hadis kepemimpinan Quraisy memang tidak ditemukan keterangan secara eksplisit mengenai hal itu, akan tetapi jika kita lacak pemikiran Ibnu Taimiyyah dalam dua karya monumentalnya, yakni *Minhāj as-Sunnah fī naqdi kalām asy-Syī'ah wa al-Qadariyyah* dan *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah fī Islāhi ar-Rā'ī wa ar-Ra'iyyah*. Dengan memperhatikan paradigma pemikirannya tentang hadis dan pandangan politiknya yang khas itu, dapat kita identifikasikan dalam tiga pokok analisa sebagai berikut:

³ lihat Abul Hasan Al-Asy'ari, *Maqalāt Al-Islamiyyīn*, juz 1, hlm. 41; Ibul Arabi, *Al-'Awāsim minal Qawāsim*, hlm 43. Al-Mawardi, *Al-Ahkām As-Sulthāniyyah*, hlm. 5-6; dan Al-Alijī, *Al-Mawāqif*, juz 8, hlm. 350; dan Abdul Qahir Al-Bagdadi, *Al Farqu baina al-Firaq*, hlm. 15.

⁴ lihat Al-Amidi, *Al-Fasl fil Milal wal Ahwā wan Nihlm*, juz 4, hlm. 89. Ibnu Hajar, *Fāth Al-Bārī*, juz 16, hlm. 237; *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, juz 2, hlm. 524; Syaikh Abdul Wahab Kholaf, *As-Siyāsah As-Syar'iyyah* hlm. 27; Dr. Abdul Hamid Mutawalli, *Mabādi Nizham al Hukm fil Islam*, hlm. 613; dan Dr. Al Khurbuthli, *Al-Islam wal Khilafah*, hlm. 35.

a. Menggunakan Metode Pemahaman Tekstual.

Metode tekstual dimaksudkan—meminjam istilahnya M. Syuhudi Isma'il—sebagai tipologi pemahaman hadis Nabi saw. Sesuai dengan makna yang tersurat, tidak terlepas dari arti bunyi teksnya. Hal ini dilakukan bila hadis yang bersangkutan, sesudah dihubungkan dengan segi-segi yang berhubungan dengannya, seperti latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman secara tekstual.⁵

Metode tekstual di sini penulis maksudkan sebagai tipologi pemahaman yang tercermin dari penjelasan Ibnu Taimiyyah tentang hadis-hadis kepemimpinan Quraisy dalam kitab *Minhāj as-Sunnah fī naqdi kalām asy-Syi'ah wa al-Qadariyyah* yang dapat diklasifikasikan sebagai berikut: *Pertama*, Ibnu Taimiyyah menerima apa adanya hadis kepemimpinan Quraisy sesuai dengan arti literalnya dan mengakui keberadaan kepemimpinan suku Quraisy yang telah dikuatkan dengan dalil hadis sahih.

Kedua, Penerimaan Ibnu Taimiyyah tentang kepemimpinan suku Quraisy tidak berarti menolak kepemimpinan suku atau kelompok lain, artinya pemahaman tekstualnya tidak serta merta menjadikan Quraisy sebagai satu-satunya syarat keharusan (*in'iqād*) bagi pemimpin yang berimplikasi pada praktek monopoli dan *primordialisme*⁶ dalam kepemimpinan. Hal ini dapat dilihat dari penerimaan Ibnu Taimiyyah atas kepemimpinan bukan dari suku Quraisy, bahkan kepemimpinan budak *habsyī* yang berkulit hitam, selagi ia memimpin berdasarkan petunjuk *al-Kitāb* dan *as-Sunnah*.⁷ Selain itu, Ibnu Taimiyyah juga membenarkan adanya kepemimpinan dua belas khalifah yang didukung oleh banyak

⁵ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual, Telaah Ma'anil Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 6

⁶ Primordialisme ialah bentuk kehidupan yang mula-mula. Dalam konteks pengangkatan jabatan ini, maka primordialisme dimaksudkan sebagai sistem pengangkatan jabatan atas dasar asal-usul kehidupan baik golongan, suku, etnik, maupun lainnya. Lihat Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia Dictionary*, Edisi VII, (Jakarta: Modern English Press, 1996), hlm. 1490

⁷ Ahmad bin 'Abd al-Halīm bin 'Abd as-Salām Ibn Taimiyyah, *Minhāj as-Sunnah fī naqdi kalām asy-Syi'ah wa al-Qadariyyah*, Juz III, Cet. IV, (al-Qāhirah: Dār al-Hadīs), hlm.163-165

riwayat hadis sahih. Penerimaan Ibnu Taimiyyah terhadap pelbagai jenis kepemimpinan ini, didasari oleh dalil hadis yang ia maknai sebagaimana arti literalnya.

Ketiga, Cakupan wilayah implementasi hadis kepemimpinan suku Quraisy adalah pada kepemimpinan pusat, atau setingkat khalifah, tidak diberlakukan untuk wilayah-wilayah daerah setingkat gubernur dan sejenisnya. Sehingga boleh mengangkat seorang gubernur yang bukan berasal dari suku Quraisy asalkan dia seorang yang memiliki potensi, kualitas dan memiliki kapabilitas dalam hal kepemimpinan. Konklusi teoritik ini penulis ambil setelah menganalisa komentar Ibnu Taimiyyah terhadap pernyataan Syi'ah Rafidah yang mempersoalkan pengangkatan Sālim Maula Huzaifah oleh Khalifah Umar bin Khattāb. Ia mengatakan bahwa tidak mungkin Umar berbuat semena-mena tanpa adanya dasar teks agama yang mendukung. Dalam konteks ini, Umar menyadari betul bahwa hak kepemimpinan ada di tangan suku Quraisy sebagaimana hadis yang telah *masyhūr*, jadi tidak mungkin hak itu diberikan kepada setiap orang. Hanya saja menurut Ibnu Taimiyyah pengangkatan Sālim oleh khalifah Umar bin Khattāb mungkin hanya sebagai pejabat setingkat gubernur, atau hanya sebagai pelaksana tugas pejabat yang ada yang tentunya disesuaikan dengan kualitas dan kapabilitas Sālim.⁸

Dalam konteks ini, tidak benar jika tekstualisme yang dipakai Ibnu Taimiyyah dalam memahami hadis-hadis kepemimpinan Quraisy dianggap sebagai sesuatu yang kaku atau bahkan kontradiktif dengan kontekstualisme sehingga tidak mengesankan bias-bias kontekstual sama sekali. Lebih jauh, Ibnu Taimiyyah juga tidak menyebutkan keturunan Quraisy sebagai salah satu syarat keharusan (*in'iqād*) bagi calon pemimpin di dalam kitab politiknya, *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah fī Islāhi ar-Rā'ī wa*

⁸ Ahmad bin 'Abd al-Halīm bin 'Abd as-Salām Ibn Taimiyyah, *Op.Cit.*, Juz V, Cet. IV, hlm. 85-86

ar-Ra'iyah.⁹ Di dalamnya tidak ada satupun hadis-hadis tentang kepemimpinan Quraisy yang diangkat.

Bandingkan dengan kualifikasi persyaratan yang dibuat oleh al-Mawardi¹⁰ dalam kitabnya *al-Ahkām as-Sultāniyyah wa al-Wilāyah ad-Dīniyyah*, dengan gamblang al-Mawardi membuat tujuh syarat kualifikasi bagi seorang pemimpin yaitu:

1. Berlaku Adil
2. Berilmu Pengetahuan
3. Sehat secara fisik dan mental
4. Memiliki anggota tubuh yang sempurna
5. Berwawasan luas
6. Berjiwa ksatria, dan
7. Berasal dari keturunan Quraisy.¹¹

b. Metode Pemahaman Hadis Kontekstual

Metode ini dimaksudkan sebagai tipologi pemahaman hadis Nabi saw. secara tersirat, tidak leterletak sebagaimana arti bunyi bahasa teksnya, apabila diketahui ada indikator kuat di balik teks suatu hadis yang mengharuskan hadis yang bersangkutan dipahami dan diterapkan tidak sebagaimana maknanya yang tersurat (tekstual)¹²

Dalam konteks ini, Ibnu Taimiyyah menerapkan metode kontekstual dalam tataran praksis ketika merespons hadis kepemimpinan Quraisy. Karena dalam tataran teoritis Ibnu Taimiyyah menerima hadis tersebut secara tekstual sebagaimana disebutkan di atas. Dengan kata lain, Ibnu

⁹ Sekalipun Kitab ini lebih banyak berisi peraturan-peraturan administrasi islam ketimbang politik, namun demikian, ide-ide yang sangat penting mengenai politik juga banyak ditemukan, misalnya kaitannya dengan kualitas-kualitas yang ideal bagi seorang pemimpin.

¹⁰ Nama lengkapnya adalah Abū l-Hasan 'Alī bin Habīb al-Mawardī al-Basrī. Ia hidup antara tahun 364 H.-450 H. Dia seorang pemikir islam yang besar pengaruhnya dalam pemerinthan Abbāsiyah. Ia banyak menulis buku tentang hukum dan politik, dan yang paling terkenal adalah kitab *al-Ahkām as-Sultāniyyah wa al-Wilāyah ad-Dīniyyah*. Tokoh ini dipilih sebagai pembanding pemikiran Ibnu Taimiyyah, karena karyanya di atas dipandang sebagai karya ilmiah pertama tentang ilmu politik dan administrasi negara dalam sejarah Islam. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 58

¹¹ Abū Hasan al-Mawardī, *Op.Cit.*, hlm. 5

¹² M. Syuhudi Ismail, *Op.Cit.*, hlm. 6

Taimiyyah menerima hadis kepemimpinan Quraisy secara tekstual, namun memberlakukannya secara kontekstual. Artinya, dalam memilih seorang pemimpin, hal terpenting yang harus diperhatikan menurut Ibnu Taimiyyah adalah bukan dari suku atau golongan mana, tetapi dari sisi penegakan agama dan kualitas ibadahnya. Sampai disini maka fokus perhatian Ibnu Taimiyyah dalam memahami hadis-hadis kepemimpinan Quraisy tidaklah terbatas pada makna Quraisy dalam arti literalnya, akan tetapi melihat secara utuh kandungan makna yang tersurat maupun tersirat dalam pelbagai redaksi hadis tentang kepemimpinan Quraisy tersebut.

Sebagaimana dijelaskan pada landasan teori, hadis kepemimpinan Quraisy termasuk dalam kategori jiwa kepemimpinan. Hal ini dikarenakan redaksi hadis-hadis tentang kepemimpinan Quraisy memiliki banyak varian dan perbedaan. Salah satunya adalah redaksi hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī:

حدثنا أبو اليمان: أخبرنا شعيب، عن الزهري قال: كان محمد بن جبيرة ابن مطعم يحدث: أنه بلغ معاوية، وهم عنده في وفد من قريش: أن عبد الله بن عمرو يحدث: أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب، فقام فأتى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب الله، ولا تؤثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأولئك جهالكم، فإياكم والأمانى التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه، ما أقاموا الدين).¹³

Artinya: Menceritakan kepada kami, Abū al-Yamān, memberitakan kepada kami Syu'aeb dari al-Zuhrī, dia berkata: Muhammad bin Zubair bin Mu''im menceritakan bahwa Mu'āwiyah mendapat berita bahwa 'Abd Allāh bin 'Amr menceritakan bahwa akan ada seorang raja dari suku Qaṭān, maka Mu'āwiyah marah lalu berdiri seraya memuji Allah dengan pujian yang menjadi hak-Nya, kemudian ia mengatakan: "Ammā ba'du, Sesungguhnya aku menerima kabar bahwa beberapa orang laki-laki memberitakan pembicaraan-pembicaraan yang tidak terdapat dalam kitab Allah dan tidak diambil dari sunnah Rasulullāh saw., mereka itu adalah orang yang bodoh diantaramu. Maka takutlah kamu terhadap angan-angan yang akan menyesatkan pemiliknya; Karena sesungguhnya aku mendengar Rasulullāh saw. bersabda: "Sesungguhnya kepemimpinan itu

¹³ Abu Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhārī, *Shahih al-Bukhārī*, Juz IX (t.tp.: Dar MuṭAbī SyAbī, t.th.), hlm. 77-78

ada pada Quraisy, siapa saja yang memusuhi mereka, pastilah Allah akan membuatnya jatuh tersungkur, selama mereka masih menegakkan hukum-hukum agama ini.

Dalam riwayat hadis di atas, nampak jelas bahwa maksud dari keharusan patuh dan taat kepada kepemimpinan Quraisy adalah selama mereka menegakkan agama (ما أقاموا الدين). Inilah yang kemudian menjadi prioritas Ibnu Taimiyyah dalam gagasannya memilih seorang pemimpin.

Dalam pada itu, dalam kitab *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah fī Islāhi ar-Rā’ī wa ar-Ra’iyyah*, Ibnu Taimiyyah juga menyebutkan rukun yang wajib ada sebagai kualifikasi kelayakan seorang pemimpin, yakni *al-Quwwah* dan *al-Amānah*. Dua kualifikasi ini jika ditelaah lebih dalam adalah selaras dengan tipologi Quraisy dalam arti kontekstual, yakni pemahaman Quraisy sebagai representasi sifat dari kekuatan dan sifat amanah yang dimiliki suku Quraisy pada masa itu, sebagaimana pemahaman simbolik Ibnu Khaldun,¹⁴ yang pemikiran politiknya tentang hadiś kepemimpinan Quraisy tertuang dalam karya besarnya *Muqaddimat Ibn Khaldūn*. Pemahaman secara simbolik ialah Quraisy sebagai simbol atas kuatnya solidaritas yang dimiliki suku Quraisy pada saat itu, sehingga jika suku Quraisy dalam keadaan tidak lagi merupakan suku yang paling kuat, berwibawa, dan solidaritasnya tidak lagi dominan, maka kepemimpinan dapat berpindah ke suku-suku kelompok lain yang memiliki wibawa lebih besar dan solidaritas kelompok yang lebih kuat.¹⁵ Bedanya hanya jika Ibnu Taimiyyah tidak menjadikan Quraisy sebagai syarat kepemimpinan, namun Ibnu Khaldun tetap mencantumkannya dalam kualifikasi syarat seorang pemimpin.

Sampai di sini, penulis berkesimpulan bahwa Ibnu Taimiyyah mengalami dualisme dalam memahami hadis kepemimpinan Quraisy. Kalau pada kitab *as-Siyāsah asy-Syar’iyyah fī Islāhi ar-Rā’ī wa ar-Ra’iyyah*. Ia

¹⁴ Nama lengkapnya ‘Abd al-Rahman bin Muhammad bin Muhammad bin Hasan bin Jabir bin Muhammad bin Ibrahim bin ‘Abd al-Rahman bin Khaldun. (732 H./1332 M.-808 H./1406 M.). Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 90-98

¹⁵ Ibnu Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), hlm. 206

tidak menyinggung hal yang berhubungan dengan kepemimpinan Quraisy, maka pada salah satu bagian kitabnya yang lain *Minhāj as-Sunnah fī naqdi kalām asy-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, Ibnu Taimiyyah sebagaimana kalangan Sunni yang lain –dianggap oleh sebagian kalangan-¹⁶ tetap mengakui kepemimpinan suku Quraisy. Menanggapi hal tersebut Abu Zahrah berpendapat, secara implisit Ibnu Taimiyyah membagi persoalan khilafah ini kepada dua kategori: *Pertama*,. Pemerintahan yang berstatus *al-Khulafā an-Nubuwwah*, yaitu kekhalifahan yang diemban berdasar *syūrā* sebagaimana yang terjadi pada masa *al-Khulafā' ar-Rāsyidīn*. *Kedua*, Pemerintahan raja-raja yang mendapatkan kekuasaan melalui kekerasan. Pemerintahan kategori pertama disyaratkan dari Quraisy, dipilih melalui musyawarah, dibai'at, dan bersifat adil, sedangkan pemerintahan kategori kedua tidak terkait dengan syarat-syarat tersebut.¹⁷

Syafi'i Ma'arif berusaha memahami perbedaan tersebut dengan mengatakan bahwa kitab *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah fī Islāhi ar-Rā'ī wa ar-Ra'iyyah*, adalah karya yang bersifat spekulatif, sedangkan kitab *Minhāj as-Sunnah fī naqdi kalām asy-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, adalah penolakan Ibnu Taimiyyah terhadap penulis Syi'ah yang bernama Ibn Muthahhar Hilli. Dengan demikian menurut Syafi'i, kitab ini adalah sebuah karya polemik.¹⁸ Senada dengan Syafi'i, menurut Khalil Ibrahim Jindan, ketidakselarasan dalam pemikiran Ibnu Taimiyyah dengan mudah dapat dijelaskan jika telah diketahui bahwa kitab *Minhāj as-Sunnah fī naqdi kalām asy-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, ditulis untuk menangkis doktrin Syi'ah, sedangkan kitab *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah fī Islāhi ar-Rā'ī wa ar-Ra'iyyah*, dianggap mencerminkan pemikiran ortodok. Jadi, menurut Jindan, adanya perbedaan

¹⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayatuhu wa Asruhu Ara'uhu wa Fiqhuhu* (t.tp.: Dar al-Fikr al-Arabiyy, 1985), hlm. 344-345; Muhammad Mubarak, *ad-Daulah 'inda Ibn Taimiyyah* (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 24

¹⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Op.Cit.*, hlm. 345

¹⁸ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 33

dalam tujuan dan maksud, agaknya dipertanggungjawabkan (diterima) karena adanya perubahan gejolak hati.¹⁹

Dengan demikian dualisme pemikiran Ibnu Taimiyyah ini justru menunjukkan sisi fleksibelitasnya dalam menyikapi problem politik, antara teori yang dibangun dan realitas politik yang terjadi pada masa itu. Hal ini diakui Muhammad Amin dan Nurcholis Madjid dalam tulisannya. Menurut Muhammad Amin, kelenturan (fleksibelitas) Ibnu Taimiyyah tidak terbatas pada persoalan *mu'amalah* saja, akan tetapi juga dalam soal-soal lembaga kemasyarakatan dan negara. Berkenaan dengan konsep kepala negara misalnya, Muhammad Amin mencontohkan bahwa Ibnu Taimiyyah memberi peluang bagi adanya pluralisme pemimpin dunia islam.²⁰ Demikian pula, fleksibelitas Ibnu Taimiyyah tentang bentuk dan sistem suatu negara dan sistem pemerintahannya. Ia, seperti disimpulkan Qamarudin Khan, sama sekali tidak peduli mengenai bentuk dan pola suatu pemerintahan. Bagi Ibnu Taimiyyah yang terpenting di muka bumi ini adalah terwujudnya ajaran islam dengan baik dan benar.²¹

Sementara itu, menurut Nurcholis Madjid bahwa prinsip nasihat sebagai keharusan kombinasinya dengan doktrin permusyawaratan dan pemilihan dalam pengangkatan pemimpin, melahirkan sitem sosial-politik yang terbuka, yang menuntut partisipasi semua lapisan masyarakat memilih atas dasar prinsip persamaan hak dan kewajiban. Kriteria yang digunakan untuk memilih seorang atau beberapa orang pemimpin ialah perkiraan profesionalisme untuk menjalankan fungsi kepemimpinan itu, bukan dari aspek keturunan. Perkiraan profesionalisme itu menyangkut pada tingkat pengetahuannya tentang ajaran agama, khususnya yang berkaitan dengan prinsip-prinsip tatanan hidup bermasyarakat.²²

¹⁹ Khalil Ibrahim Jindan, *Teori Pemerintahan Islam menurut Ibnu Taimiyyah*, Terj. Mufid (Jakarta: Rineke Cipta, 1994), hlm. 94

²⁰ Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taimiyyah dalam Bidang Fikih Islam*, Seri Jilid IX, (Jakarta: INIS), hlm. 106

²¹ Qamarudin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, (Delhi: Adam Publishers, 1992), hlm. 185

²² Nur Kholis Madjid, Slamet Riadi (ed.), *Op.Cit.*, hlm. 12-13

B. Latar Belakang Pemahaman Ibnu Taimiyyah Tentang Hadis-hadis Kepemimpinan Quraisy

Lahirnya suatu pemikiran sangat erat kaitannya dengan konteks sosial sebagai faktor yang melatarinya.²³ Sebuah pemikiran lahir umumnya setelah mengalami proses dialektika sosial yang panjang, karena itu tidak dapat memisahkan diri dari faktor situasional yang mengitarinya. Untuk memahami pemikiran seorang pemikir secara objektif, paling tidak ada dua hal yang perlu diperhatikan, yakni perkembangan intelektualitasnya dan realitas objektif yang mengitari hidupnya. Pengetahuan atas perkembangan intelektual seorang pemikir, akan dapat terhindarkan dari jebakan subjektifitas dan simplikasi. Sedang pengetahuan atas realitas objektif akan dapat menangkap faktor-faktor yang mendorongnya untuk mengartikulasikan ide, pandangan dan sikapnya, bahkan metode yang ditempuh untuk merealisasikan gagasan-gagasan yang diagendakan.²⁴

Untuk memahami pemikiran Ibnu Taimiyyah secara objektif, yang perlu diperhatikan adalah konteks atau realitas objektif yang melingkupi, di samping latar belakang perkembangan intelektualitasnya. Sebab realitas objektif itulah yang mendorong Ibnu Taimiyyah mengartikulasikan gagasan, pandangan, dan sikapnya, bahkan di dalam menentukan metode pemahaman hadis kepemimpinan Quraisy.

Di antara beberapa faktor yang mempengaruhi pemahaman Ibnu Taimiyyah dalam merespon hadis kepemimpinan Quraisy adalah; *Pertama*, Faktor Historis, bahwa Ibnu Taimiyyah adalah salah seorang pengikut Hanbali yang bercorak *salafisme*.²⁵ Sedang *salafisme* itu sendiri memiliki tipologi tekstualisme dalam memahami teks-teks keagamaan. Sehingga sebagai penganut madzhab Hanbali, yang doktrin madzhabnya radikal dan menafikan

²³ H. M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 105

²⁴ Masyaruddin, *Pemberontakan Tasawuf : Kritik Ibnu Taimiyyah atas Rancang Bangun Tasawuf*, (Surabaya : JP Box dan STAIN Kudus Press, 2007). hlm. 27

²⁵ Dalam hal ini, hakikat salafisme dalam pandangan Ibnu Taimiyyah ialah upaya meneladani tradisi-tradisi salaf dari dua generasi Islam awal, yakni generasi sahabat dan tabi'in, serta tabi'it tabi'in (menurut satu sumber) sebelum terjadinya *al-Fitnah al-Kubro*. Lihat Nur Kholis Madjid, Slamet Riadi (ed.), *Otak Intelektual Muslim*, (Semarang: CDIS, 1997), hlm. 6-7

segala sesuatu selain dari Islam, tentu faktor-faktor ini juga turut mempengaruhi pemikiran politiknya. Ia menjadi sosok pendobrak atau pembaharu yang cukup memiliki keberanian dan fatwa-fatwanya menjadi rujukan bagi beberapa kalangan umat Islam. *Alhasil*, meski ia terkesan bertolak belakang terhadap para pendahulunya yang senantiasa menyerukan untuk berlepas diri dari politik, namun upayanya untuk mengkampanyekan politik berbasis syar'i ini serasa membuka cakrawala baru dalam dunia pemikiran politik Islam.

Kedua, faktor sosial politik, realitas politik yang mengitari kehidupan Ibnu Taimiyyah memiliki pengaruh cukup signifikan bagi pemahaman Ibnu Taimiyyah dalam merespons hadis kepemimpinan Quraisy. Sebagaimana telah disebutkan, Ibnu Taimiyyah lahir di tengah kondisi yang carut marut, setelah beberapa tahun sebelumnya kekuatan Mongol, Khulaghu Khan, menghancurkan Baghdad. Khilafah hancur. Bahkan disebutkan, ketika Mongol menyerbu kota itu, ia dan keluarganya hijrah ke Damaskus. Selanjutnya, ia hidup di tengah-tengah perebutan kekuasaan antar dinasti, yakni dinasti Saljuk, Ayyubiyah, Mamluk, dan sampai pada masa kekuasaan dinasti Mongol. Kekuasaan Islam kemudian berhasil dibangun kembali di tangan Dinasti Mamluk, dinasti yang terbangun dari budak-budak dari Turki yang kemudian berhasil menghalau pasukan Mongol. Di masa inilah Sajar al-Durr menjadi ratu pertama di dalam pemerintahan Islam. Tetapi dinasti yang tidak terlalu kokoh ini kemudian dipenuhi dengan cerita kelam dan darah.²⁶

Jatuhnya Bagdad ke tangan Tatar adalah akhir dari dinasti Abbasiyah, dan merupakan proses klimaks disintegrasikan kekuasaan Islam. Hancurnya dinasti ini menyebabkan para sultan, amir, dan raja yang berkuasa di wilayah-wilayah bekas imperium Abbasiyah yang dulunya menjadi satelit Bagdad bebas menggunakan gelar khalifah.²⁷ dari para raja, sultan, dan amir yang ada pada waktu itu, hanya penguasa dari dinasti Mamalik di Mesir yang masih

²⁶ Surwandono, *Pemikiran Politik Islam, Op.Cit.*, hlm 74

²⁷ Munawir Syazali, *Op.Cit.*, hlm. 80

merasa perlu untuk mengangkat pangeran Abu al-Qasim Ahmad bin Amir al-Mu'minin, paman Khalifah Mu'tashim yang dibunuh oleh bangsa Tatar di Baghdad yang bergelar *al-Mustansir billah* untuk menjadi khalifah di Kairo pada tahun 659 H.²⁸ Namun kekhalifahan ini hanya bersifat formalitas, karena otoritas yang sesungguhnya berada di tangan sultan-sultan Mamalik. Walaupun demikian, dengan pengangkatan *al-Mustansir billah* tersebut fiksi historis dunia Islam tetap dapat dipertahankan, yaitu bahwa secara politis dan spiritual dunia Islam masih tetap eksis, sebab eksistensi khalifah sangat diperlukan sebagai pengganti Nabi. Untuk selanjutnya khalifah memberikan otoritas yang sesungguhnya kepada sultan Mamalik sehingga secara yuridis sultan berhak menuntut kepatuhan dari pangeran-pangeran dan amir-amir di dunia Islam. Itulah sebabnya, meski akhirnya imperium ini bersifat monarkhis, namun secara *de facto* inilah satu-satunya kekuatan Islam yang dapat diandalkan saat itu. Yang menarik kemudian adalah membentuk pandangan Ibnu Taimiyyah bahwa penguasanya adalah pembela-pembela agama dan ia pun memaafkan kesalahan-kesalahan mereka.²⁹

Disamping itu, dalam lingkup lebih luas, dunia islam juga sedang menghadapi ancaman eksternal dari tentara Salib. Sementara di Spanyol yang merupakan pusat peradaban islam di Barat, kekuatan islam semakin lemah digerogoti orang-orang kristen, untuk itulah Ibnu Taimiyyah mengusulkan adanya konsolidasi umat islam dan persiapan yang sempurna serta pertahanan yang kuat untuk menghadapi serangan-serangan musuh islam tersebut. Oleh karena itu perlawanan dan pemberontakan kepada kepala negara akan semakin

²⁸ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, (Bandung : Mizan, 2004)., hlm.41-42.

²⁹ Dinasti Mamalik atau Mamluk merupakan fenomena unik di dalam sejarah politik Islam. Kelahirannya berasal dari para budak yang berasal dari berbagai suku dan bangsa yang menciptakan suatu tatanan kekuatan militer di wilayah asing. Merekalah yang berhasil membebaskan Suriah dan Mesir yang sebelumnya dikuasai Tentara Salib. Selama beberapa waktu mereka pula yang berhasil menahan laju serangan bangsa mongol yang dipimpin oleh Hulagu dan Timur Lenk. Seandainya mereka gagal bertahan, tentu tatanan sejarah dan kebudayaan Asia Barat dan Mesir yang memiliki akar Islam berubah drastis. Dinasti Mamluk menguasai satu kawasan paling "panas" di dunia dan memelihara keutuhan wilayah tersebut meskipun mereka terdiri dari ras yang berbeda-beda. *Ibid.*, hlm.43-45

memperparah kondisi umat islam dan semakin melemahkan mereka, karena menimbulkan perpecahan di kalangan masyarakat muslim.³⁰

Hal ini tentu saja mempengaruhi pola pikirnya, karena sebagai pemikir yang realistis, di atas realitas politiklah ia merumuskan pemikirannya sebagai jawaban terhadap tantangan keadaan bahwa kekhalifahan harus di tangan Quraisy itu sudah tidak urgen, karena sudah relevan lagi digunakan pada kondisi dan iklim politik yang dihadapinya. Sehingga realitas politik inilah yang paling tidak memberi pengaruh cukup kuat bagi Ibnu Taimiyyah untuk tidak memaksakan pemberlakuan hadis kepemimpinan Quraisy secara tekstual.

Ketiga Ibnu Taimiyah menghargai akal, tetapi akal yang terbimbing oleh agama. Kekuasaan, menurutnya, adalah mandat dari Tuhan yang diberikan kepada hamba-hamba pilihanNya. Oleh karena itulah Ibnu Taimiyah berpendapat hukum harus ditegakkan dengan keras oleh negara, dan negara harus berjalan di atas keadilan hukum, sehingga perlu adanya ketentuan-ketentuan yang defenitif yang mengatur tugas dan ruang gerak masing-masing dalam wujud hukum yang berlaku secara objektif.

Ibnu Taimiyyah menolak pendapat Syi'ah dan Khawarij. Kelompok Syi'ah menganggap kepala negara yang ada waktu itu tidak memenuhi kualifikasi ma'sūm dan bukan dari kalangan *ahl al-Bait*, sebagaimana dalam teori *imamah* mereka. Sementara Khawarij, sejak peristiwa *tahkīm* antara Ali dan Mu'awiyah, merupakan kelompok sempalan yang anti pemerintah yang berkuasa. Syi'ah dan Khawarij adalah dua organisasi politik bawah tanah dan oposisi yang sering mengganggu stabilitas keamanan negara, dan merongrong pemerintah.

Di sini tampak gagasan organik Ibnu Taimiyah yang memandang hukum dan keadilan terintegrasi dalam pemerintahan. Inilah yang disebut Ibnu Taimiyah, kekuasaan memaksa dari *the rule* (pemerintah) terhadap *the ruled* (rakyat) yang diperlukan untuk menjaga masyarakat terhindar dari keegoisan alamiah manusia yang dapat menghancurkan kehidupan sosial.

³⁰ Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Op.Cit.*, hlm. 39-40