

PEMIMPIN NON-MUSLIM DALAM PERSPEKTIF IBNU TAIMIYAH

Abu Tholib Khalik

Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Raden Intan Lampung
abutholibkhalik2014@gmail.com

Abstrak

Kontroversi kepemimpinan non-muslim di tengah mayoritas umat Islam sering mengemuka. Secara historis, isu ini telah berlangsung lama dan selalu mengundang perdebatan di kalangan para ahli dari masa ke masa. Menanggapi persoalan ini, para ulama terbelah menjadi dua kubu, sebagian mengharamkan namun sebagian lain membolehkan. Salah satu ulama yang membolehkan adalah Ibnu Taimiyah, seorang pemikir Islam terbesar pada zamannya. Pendapatnya yang paling terkenal dan kontroversial adalah “lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang dzalim”. Tulisan ini menggambarkan relevansi pemikiran “liberal” Ibnu Taimiyah tentang penyelenggaraan negara, khususnya dalam isu kepemimpinan non-muslim di tengah mayoritas umat Islam. Pandangan ini sangat relevan untuk menjawab kegamangan sebagian besar umat Islam yang saling berseteru dalam memilih seorang pemimpin sementara calon yang diajukan sama sekali tidak layak untuk menjadi pemimpin.

Kata Kunci: *Non-Muslim; Pemimpin; Politik; Ibnu Taimiyyah;*

Abstract

THE APPOINTMENT A NON-MUSLIM LEADER IN PERSPECTIVE OF IBN TAYMIYYAH. Controversy on the appointment of a non-Muslim leader among the majority of Muslims emerges frequently. Historically, the issue has been going on for a long time and always invites debates among the Muslim scholars from time to time. In response to this issue, the scholars

are divided into two camps, most of them forbid it but others allow. One of the scholars allowing the appointment was Ibn Taymiyyah, a great Islamic thinker of his time. He was famous of his controversial statement “better led by a fair pagan than led by a tyrannical Muslim leader”. This article illustrates the relevance of “liberal” thought of Ibn Taymiyyah on the administration of state, especially on the issue of the non-Muslim leadership in the middle of the vast majority of Muslims. This view is quite relevant to address the uncertainty of the majority of Muslims who are hostile to each other in choosing a candidate while the proposed candidate does not deserve to be a leader.

Keywords: *Non-Muslims; Leader; Politic; Ibnu Taymiyyah*

A. Pendahuluan

Situasi perpolitikan nasional saat ini telah dan sedang memanas. Salah satu isu yang sering muncul adalah kepemimpinan muslim dan non-Muslim, sehingga muncul isu-isu miring tentang kenon-musliman seorang kandidat atau keluarga kandidat. Hal ini tentu saja menarik untuk dianalisis dari sudut pandang hukum Islam.

Dalam sejarah, boleh-tidaknya non-muslim diangkat menjadi pemimpin kaum muslim sesungguhnya merupakan fenomena klasik yang senantiasa mengundang perdebatan di kalangan ulama dan peminat studi-studi politik Islam dari masa ke masa. Di satu sisi, sebagian ulama menganggap bahwa non-muslim tidak boleh diangkat sebagai pemimpin kaum muslimin karena beberapa ayat dalam Al-Quran secara jelas menyatakan demikian. Di sisi lain, ada pula beberapa ulama yang memandang bahwa esensi perdebatan bukan terletak pada apakah pemimpin harus orang Islam atau tidak, namun yang terpenting adalah apakah seorang pemimpin mampu untuk memimpin masyarakat memperoleh kesejahteraan dan keadilan yang notabene merupakan perintah Al-Qur’an dan hadis Nabi saw.

Salah satu ulama yang dapat dianggap termasuk dalam kategori kedua ini adalah Taqi ad-Din Abu al-‘Abbas ibn Abd al-Halim ibn Abd as-Salam ibn Taimiyah atau yang populer disebut Ibnu Taimiyah. Salah satu *statement* Ibnu Taimiyah yang paling terkenal adalah: “lebih baik dipimpin oleh pemimpin yang

kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang dzalim”.¹

Statemen Ibnu Taimiyah di atas tampaknya secara tegas menyatakan bolehnya non-muslim (kafir) menjadi pemimpin di kalangan Islam selama ia adil. Bagi penulis, pendapat Ibnu Taimiyah ini sangat relevan untuk dijadikan pisau-analisis untuk meninjau kembali bagaimana konstruk hukum Islam tentang pemimpin non-muslim. Di samping itu, mengurai pendapat Ibnu Taimiyah tersebut sangat relevan pula untuk menjawab kegamangan masyarakat Indonesia di tengah-tengah kemelut seputar pelantikan seorang beragama non-Muslim sebagai Lurah di kawasan yang notabene muslim.

Atas dasar itu, tulisan ini memaparkan pemikiran-pemikiran politik kenegaraan Ibnu Taimiyah dalam rangka mengungkap dan menyorot polemik pengangkatan pemimpin dari kalangan non-muslim. Hal ini penting untuk dilakukan dalam rangka memberikan pemahaman yang berimbang kepada khalayak (ummat) demi meredam kontroversi seputar boleh tidaknya non-muslim menjadi pemimpin kaum muslim dalam perspektif politik Islam.

B. Argumentasi Penolakan Pemimpin Non-Muslim di Kalangan Umat Islam

Sebagaimana latar belakang di atas, diskursus seputar hukum mengangkat pemimpin non-muslim di kalangan umat Islam merupakan isu kontroversial yang senantiasa memancing perdebatan di kalangan para ahli yang telah berlangsung sejak dahulu hingga kini. Hal ini muncul karena, baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah yang merupakan dua sumber utama hukum Islam, disamping ditemukan dalil-dalil yang melarang umat Islam memilih non-Muslim sebagai pemimpinnya, ditemukan pula dalil-dalil lain yang bernada membolehkannya.² Perbedaan interpretasi

¹ Surwandono, *Pemikiran Politik Islam* (Yogyakarta: LPPI UMY, 2001), h. 32. Terkait dengan latar historis yang mengilhami lahirnya pendapat-pendapat Ibnu Taimiyah, baca Masyaruddin, *Pemberontakan Tasawuf: Kritik Ibnu Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf* (Surabaya : STAIN Kudus Press, 2007), h. 27.

² H.M. Mujar Ibnu Syarif, “Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam”, dalam *Jurnal Konstitusi*, Vol. 1, No. 1 November (2008), h. 89.

para ulama mengenai dalil-dalil yang seolah bertentangan tersebut dan atau perbedaan pandangan mereka dalam menilai masih tetap berlaku atau tidaknya dalil-dalil yang melarang umat Islam memilih pemimpin non-Muslim di masa kontemporer sekarang ini, tentu saja melahirkan pendapat yang beragam. Keberagaman penafsiran antara ulama yang mengharamkan dan membolehkan non-Muslim menjadi pemimpin di negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, baik dalam konsep maupun penerapannya di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim masih terus berlangsung hingga detik ini.

Dari pengalaman beberapa negara mayoritas Muslim yang satu dan yang lainnya ternyata menerapkan aturan yang berbeda dalam hal ini. Menurut catatan H.M. Mujar Ibnu Syarif, Sebagian besar negara-negara mayoritas Muslim yang ada di dunia, semisal Tunisia, al-Jaza'ir, Mesir, Suriah, Bangladesh, Iran, Yordania, dan Malaysia, misalnya, sama-sama menetapkan presiden atau kepala negaranya haruslah seorang yang beragama Islam. Karena itu, di negara-negara tersebut, non-Muslim tidak dapat menjadi presiden. Hanya sebagian kecil saja di antara negara-negara mayoritas Muslim yang ada di dunia saat ini, yang di samping membolehkan, juga pernah dipimpin seorang presiden non-Muslim.³ Dalam konteks ini, ada tiga negara yang dapat ditunjuk sebagai contohnya, yaitu: Nigeria, Senegal, dan Libanon. Nigeria yang 76 persen penduduknya beragama Islam, pernah dipimpin seorang presiden yang beragama Kristen, yakni Olusegun Obasanjo. Satu hal yang sangat menarik dari Olusegun adalah, sekalipun beragama Kristen, ternyata ia berhasil menjadi presiden Nigeria yang mayoritas Muslim itu selama tiga periode, yakni periode 1976-1979, periode 1999-2004, dan periode 2004-2007. Pada periode ketiga, Olusegun Obasanjo terpilih kembali sebagai presiden Nigeria dengan mengalahkan rival terdekatnya, Muhammad Buhari. Ia unggul dalam pemilu presiden Nigeria tahun 2004 dengan memenangkan 62 % suara.⁴

Sama seperti Nigeria, Senegal yang 91 % penduduknya beragama Islam juga pernah dipimpin seorang presiden yang

³ *Ibid.*, h. 90.

⁴ *Ibid.*

beragama Kristen Katolik, yakni Leopold Sedar Senghor (1980-1988). Yang lebih unik lagi adalah Libanon. Libanon yang 75 persen penduduknya beragama Islam, sejak tahun 1943 selalu dipimpin seorang presiden yang beragama Kristen. Penyebab mengapa Libanon selalu dipimpin seorang presiden Kristen adalah karena pada tahun 1943 Libanon menyetujui Pakta Nasional (*al-Mitsaq al-Wathani*) yang berisi ketetapan presiden Libanon harus dari Kristen Maronite, Perdana Menteri Muslim Sunny, Juru Bicara Parlemen Muslim Syi'ah, Menteri Pertahanan Muslim Druze, dan Menteri Luar Negeri Kristen Ortodok Yunani. Karena Pakta Nasional tersebut masih diberlakukan, maka hingga detik ini yang bisa menjadi presiden Libanon hanyalah seseorang yang beragama Kristen Maronite.⁵

Secara umum, perbedaan pendapat para ulama tentang pemimpin non-Muslim dapat dipetakan ke dalam dua kelompok. *Pertama*, mereka yang menolak pemimpin non-Muslim. *Kedua*, mereka yang mendukung pemimpin non-Muslim. Pendapat kelompok pertama, menurut Fahmi Huwaidi, sebagaimana dicatat oleh H.M. Mujar Ibnu Syarif, merupakan pendapat yang paling banyak dianut dan menjadi tesis yang paling banyak diikuti oleh umat Islam dewasa ini.⁶ Para ulama yang termasuk dalam kelompok pertama, antara lain, adalah al-Jaṣṣāsh, al-Alūsi, Ibn Arabi, Kiya al-Harasi, Ibn Kāsir, as-Ṣabuni, az-Zamakhsyari, Ali as-Sayis, Tabaṭaba'i, al-Qurṭubi, Wahbah az-Zuhaili, as-Syaukani, al-Ṭabari, Sayyid Quṭb, al-Māwardi, al-Juwaini, Abdul Wahhāb Khallāf, Muhammad Ḍiyā ad-Din ar-Rayis, Hasan al-Banna, Hasan Ismail Huḍaibi, al-Maudūdi, dan Taqi ad-Din an-Nabhāni.⁷

Ayat 28 Surat Ali Imran merupakan dalil favorit kelompok yang menolak pengangkatan non-Muslim sebagai pemimpin umat Islam:

“Janganlah orang-orang Mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi pemimpin dengan meninggalkan orang-orang

⁵ *Ibid.*, h. 91.

⁶ Fahmi Huwaidi, “Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak Antar Warga Negara”, dalam Yusuf Qardhawi, et. al, *Kebangkitan Islam dalam Perbincangan Para Pakar*, terj. Moh. Nurhakim (Jakarta : Gema Insani Press, 1998), h. 193.

⁷ Mujar Ibnu Syarif, *Memilih*, h. 92.

Mukmin. Barangsiapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanya kepada Allah kembali (mu)”.

Selain ayat 28 surat Ali Imran tersebut, sebenarnya ada 11 ayat lain yang sering dijadikan dalil dalam rangka menolak pemimpin non-Muslim, antara lain: ayat 51 surat al-Maidah, ayat 1 surat al-Mumtahanah, ayat 57 surat al-Maidah, ayat 118 surat Ali Imran, ayat 22 surat al-Mujadilah, ayat 144 surat al-Nisa, ayat 73 surat al-Anfal, ayat 71 surat al-Taubah, ayat 8 surat al-Taubah, ayat 100 surat Ali Imran, dan ayat 141 surat an-Nisa'. Semua ayat tersebut, meski dengan redaksi yang berbeda-beda, namun sama-sama menekankan larangan bagi kaum muslimin untuk memilih non-Muslim sebagai pemimpinnya, baik menjadi pemimpin negara atau pemimpin komunitas Islam.

Mengacu kepada ayat-ayat tersebut, al-Jaṣṣāṣ misalnya memberikan catatan bahwa dalam ayat ini (QS. 'Ali Imran: 28) dan ayat-ayat lain yang isinya senada dengannya ada petunjuk bahwa dalam hal apapun orang kafir tak boleh berkuasa atas (umat) Islam.⁸ Atas dasar keyakinan serupa itu, al-Jashshash tidak hanya tak membolehkan umat Islam mengangkat non-Muslim sebagai kepala negara, tapi juga tak boleh melibatkan non-Muslim dalam segala urusan umat Islam, sekalipun ada pertalian darah dengannya. Karena itu, seorang pria non-Muslim, menurut dia, tidak punya hak untuk mengurus prosesi pernikahan putra kandungnya yang Muslim karena alasan beda agama.⁹ Senada dengan al-Jashshash Ibnu 'Arabi menyatakan, ayat-ayat tersebut berisi ketentuan umum bahwa seorang Mu'min tidak boleh mengambil orang kafir sebagai pemimpinnya, sekutunya untuk melawan musuh, menyerahkannya suatu amanat, dan atau menjadikannya sebagai teman kepercayaan.¹⁰

⁸ Abu Bakar Ahmad Ibn Ali ar-Razi al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Abd ar-Rahman Muhammad, t.t), II/290.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Abu Bakr Muhammad ibn Abdillah Ibn Arabi, *Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), II/138-139.

Sejalan dengan pendapat Ibnu ‘Arabi di atas, Ibn Katsir menyatakan, ayat-ayat tersebut merupakan larangan Allah kepada hamba-Nya yang beriman, berteman akrab dengan orang-orang kafir dan atau menjadikannya sebagai pemimpinnya, dengan meninggalkan orang-orang yang beriman. Sebab jelas hal ini merupakan perwujudan cinta kasih umat Islam terhadap non-Muslim. Siapa saja di antara umat Islam yang membangkang terhadap Allah dengan mengasihi musuh-musuh-Nya dan memusuhi para kekasih-Nya, tegas Ibnu Katsir, akan mendapatkan siksa-Nya.¹¹ Kecuali bila di beberapa negara dan dalam beberapa kesempatan tertentu seorang (Muslim) takut terhadap kejahatan orang-orang Kafir, maka ia diberi dispensasi untuk ber-*taqiyyah* di hadapan mereka secara zahirnya saja, tidak dalam batin dan niatnya. Untuk mendukung tesis ini Ibnu Katsir memajukan hadis riwayat Imam Bukhari yang bersumber dari Abu Darda, yang berbunyi sebagai berikut, “*Sesungguhnya kami (sering) tersenyum di hadapan beberapa kaum, sedangkan (sebenarnya) hati kami mengutukinya*”. (HR. al-Bukhari).¹² Selain itu, Ibn Katsir juga mendukung pendapatnya dengan firman Allah dalam (QS. [16] al-Nahl (16): 106):

“Barang siapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa)”.

Ibnu Katsir menyetujui larangan memilih non-Muslim sebagai pemimpin umat Islam, disamping didasarkan pada beberapa ayat Al-Qur’an, sebagaimana disinggung sebelum ini, juga didasarkan pada hadis riwayat Imam an-Nasa’i yang bersumber dari mujahid, yang berbunyi: “*Janganlah kamu mencari penerangan dari api orang-orang Musyrik*”.¹³

Kata *nar* (api) yang tercantum pada hadis di atas menurut Abdurrahman al-Baghdadi, merupakan symbol kekuatan (kekuasaan) yang tidak boleh diberikan umat Muslim kepada

¹¹ Ibnu Kaṣīr ad-Dimasyqi, *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), I/439.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

non-Muslim.¹⁴ Di samping hadis itu, kemestian menolak presiden non-Muslim menurut Wahbah az-Zuhaili, juga didasarkan pada hadis marfu' yang ditakhrij oleh at-Turmudzi, al-Hakim, dan at-Tabrani, yang berbunyi:

“Allah swt. berfirman: Demi kekuasaan-Ku tidak akan mendapat rahmat-Ku seseorang yang tidak mencintai kekasih-Ku dan tidak memusuhi musuh-musuh-Ku”.¹⁵

Az-Zamakhshari dan al-Baiḍāwi menambahkan satu hadis lagi, yakni hadis yang diriwayatkan oleh ahl al-Sunan (at-Turmudzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibn Majah) yang berbunyi:

“Aku lepas hubungan dengan setiap Muslim yang berada di bawah kekuasaan orang-orang Musyrik. Nabi ditanya, ya, Rasul Allah, mengapa (demikian)? Nabi bersabda: (Sebab) api (kekuatan) keduanya sulit teridentifikasi”.¹⁶

Dilarangnya umat Islam mengangkat non-Muslim sebagai pemimpinnya, menurut al-Zamakhshari adalah logis mengingat orang-orang Kafir adalah musuh umat Islam, dan pada prinsipnya memang tak akan pernah mungkin bagi seseorang untuk mengangkat musuhnya sebagai pemimpinnya. Bila umat Islam mengangkat orang-orang Kafir sebagai pemimpinnya, maka hal tersebut berarti umat Islam seolah memandang bahwa jalan yang ditempuh oleh orang-orang Kafir itu baik. Hal ini tidak boleh terjadi, sebab dengan meridhai kekafiran berarti seseorang telah Kafir.¹⁷

Seraya menyadur pendapat Thabathaba'i, H.M. Mujar Ibnu Syarif menegaskan bahwa mengangkat orang-orang kafir sebagai pemimpin umat Islam justru lebih berbahaya daripada kekafiran kaum kafir dan kemusyrikan kaum musyrik. Kaum kafir itu, lanjut Thabathaba'i, adalah musuh umat Islam, dan bila musuh

¹⁴ Abdurrahman al-Baghdadi, *Islam Menolak Bantuan Militer Negara Kafir* (Surabaya: Suara Bersama, 1990), h. 58.

¹⁵ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj* (Beirut : Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, t.t.), XXVIII/59.

¹⁶ Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'an al-Hakim (Tafsīr al-Manār)*, (Beirut : Dār al-Mā'rifah, t.t.), VI/429.

¹⁷ Az-Zamakhshari, *Al-Kasyshāf 'an Ḥaqā'iq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh at-Ta'wīl* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Muṣṭafa al-Bābi al-Ḥalabi wa Auladuh, 1392 H/1972 M), II/422.

itu telah diambil sebagai teman, maka kala itu ia telah berubah menjadi musuh dalam selimut yang jauh lebih sulit untuk dihadapi ketimbang musuh yang nyata-nyata berada di luar lingkungan umat Islam. Hal ini, tegas Thabathaba'i, tidak boleh terjadi, sebab bila tidak, maka umat Islam akan mengalami kehancuran.¹⁸

Di kalangan umat Islam yang tergolong paling keras menolak presiden non-Muslim adalah Sayyid Qutb. Lebih dari itu ia bahkan berpendapat, sekedar menolong dan atau mengadakan perjanjian persahabatan dengan non-Muslim saja, utamanya dengan kaum Yahudi dan Nasrani, umat Muslim tidak diperbolehkan melakukannya. Umat Islam, tegas Qutb, memang tidak dilarang (bahkan) dituntut bertoleransi, dengan ahli kitab dan non-Muslim lainnya di luar ahli kitab, yang bersikap damai, baik, dan tidak memihak, apapun agama orang itu. Tapi mereka dilarang memberikan loyalitas kepada mereka itu. Sebab pemberian loyalitas itu satu hal yang sama sekali berbeda dengan bertoleransi. Toleransi boleh jadi berarti bermuamalah dengan baik (muamalah bi al-husna) terhadap non-Muslim. Tapi pemberian loyalitas itu ada kaitannya dengan membina hubungan, saling menolong, dan menunjukkan cinta kasih. Loyalitas semacam ini, tegas Quthub, tidak boleh diberlakukan seorang Mukmin sejati, yang beriman kepada Allah, tunduk kepada manhaj-Nya dan rela sepenuh hati melaksanakan hukum sebagaimana digariskan dalam Kitab Suci-Nya (al-Qur'an), sebagai manifestasi cinta dan ketaatannya kepada Allah dan Rasul-Nya. Islam, lanjut Qutb, mendidik umatnya agar hanya memberikan loyalitasnya kepada Allah, Rasul-Nya, dan kelompok Islam saja. Sehubungan dengan hal itu Quthub membangun teori bahwa seorang Muslim tidak boleh memberikan loyalitas dan memadu janji setia kecuali dengan sesama Muslim. Seorang Muslim tidak boleh memberikan loyalitasnya kecuali kepada Allah, Rasul-Nya, dan kelompok Muslim.

Sayyid Qutub menolak dengan tegas paham keagamaan yang bernuansa sekuler atheistik yang mendukung kerjasama dan saling menolong dengan ahli kitab. Ia menilai orang yang menganut paham keagamaan demikian tidak mengerti Al-Qur'an dan tidak hidup sesuai ajaran Islam. Karena itu, menurut dia,

¹⁸ Ibnu Syarif, "Memilih Presiden Non-Muslim", h. 98.

orang semacam itu harus diingatkan bahwa larangan Allah untuk bermuwalah dengan ahli kitab, semisal yang termaktub dalam ayat 51 surat al-Maidah (atau ayat lain yang isinya senada dengannya), tidak hanya ditujukan kepada kaum Mukmin di masa Nabi di Madinah tempo dulu saja. Tapi khitab ayat tersebut juga berlaku untuk seluruh umat Islam, kapan dan di belahan bumi manapun hingga hari Kiamat kelak. sehubungan dengan hal tersebut Sayyid Quthub menyatakan:

“Seruan (ayat 51 surat al-Maidah) ini (semula memang) ditujukan kepada umat Islam di Madinah. Tapi sejak saat itu juga (seruan ayat tersebut) ditujukan pula kepada segenap umat Islam, (kapan) dan di belahan dunia manapun hingga hari Kiamat kelak.”

Kutipan di atas dapat ditafsirkan bahwa dengan menyatakan umat Islam, kapan, dan di belahan dunia manapun, tidak boleh saling menolong dan bekerjasama dengan non-Muslim hingga hari Kiamat kelak, berarti pendapat Sayyid Quthub mengenai keharaman bagi umat Islam memilih pemimpin non-Muslim juga sangat mudah ditebak. Yakni umat Islam, kapan, dan di belahan bumi manapun, hingga hari Kiamat kelak, haram hukumnya memilih non-Muslim sebagai pemimpinnya.

Dari beberapa pendapat dan dalil-dalil yang dikemukakan oleh beberapa ulama terkemuka tersebut di atas, tampak jelas penolakan mereka terhadap pengangkatan non-Muslim di kalangan umat Islam didasarkan pada tafsir harfiah terhadap dalil-dalil yang bersumber dari Al-Qur'an maupun Hadis yang ada. Dengan demikian, bagi mereka, penolakan terhadap pemimpin non-Muslim adalah sebuah perintah agama.

C. Ibnu Taimiyah dan Pemikiran Politik Kenegaraannya

1. Mengetahui Sosok Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah, sebagaimana yang digambarkan oleh Syafiq A. Mughni, adalah seorang ulama terkemuka dan disegani pada zamannya hingga saat sekarang ini.¹⁹ Lebih dari itu, menurut

¹⁹ Lihat Muhammad Uwaidah, *Abū al-'Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah Syaikh al-Islām* (Beirut; Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1992). h. 5; Houtsma at. al. (ed), *Encyclopaedia of Islam* (Leiden, E.J. Brill, 1971), Vol 3 h.

Syafiq A. Mughni, ia bahkan dianggap “titisan” Imam besar Ahmad bin Hanbal yang mewarisi tingkat intelektualitas Ahmad bin Hambali hingga dijuluki Ahmad (bin Hanbal) muda²⁰. Ibnu Taimiyah lahir pada 22 Januari 1263 (10 Rabi’ al-Awal 661 H.) di sebuah kota bernama al-Harran, dekat Damaskus dari keluarga seorang ulama Syria yang setia menganut ajaran agama puritan bermadzhab Hambali. Ia lahir lima tahun setelah jatuhnya Bagdad ke tangan bangsa Tatar, yang berarti masa kekuasaan dinasti Abbasiyah telah berakhir, dan ia tutup usia pada tahun 728 H/1328 M.²¹ Ini berarti ia hidup pada masa dinasti Mamalik berkuasa atas Mesir dan Syria. Yaitu, pada masa pemerintahan al-Zhahir Ruknuddin Baybars (658-676 H/1260-1277M) sampai di tengah masa pemerintahan an-Nāṣir Nāṣiruddin Muḥammad (709-741 H/1309-1340 M).²²

951; Mahmud Awwad, *Para Pemberontak di Jalan Allah* (Jakarta : Cendekia, 2002), h. 67-68.

²⁰ Syafiq A. Mughni, *Dinamika Intelektual Islam Pada Abad Kegelapan* (Surabaya: LPAM, 2002), h. 97.

²¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990), h. 79, 82; Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam* menyebutkan kelahiran Ibnu Taimiyah tanggal 22 Januari 1262 M. Jika tanggal tersebut dihidjriahkan menjadi 29 Shafar 660 H. Sebenarnya tanggal kelahiran ini masih diperselisihkan. An-Nasysyar menyebutkan tanggal kelahiran Ibnu Taimiyah 10 Rabiul Awal 611 H yang bila disesuaikan dengan kalender Maschi berarti tanggal 20 Juli 1214 M. Sementara Ahmadi Thaha menyebut tanggal kelahirannya 10 Rabiul Awal 661 H bila dihidjriahkan menjadi 12 Januari 1263 M. Jika mengacu pada tahun penyerbuan bangsa Tartar yang menaklukkan kota Bagdad pada tahun 667 Hijriah, saat itu Ibnu Taimiyah (masih berusia sekitar 6 tahun) dilarikan oleh ayahnya ke Damaskus. Dari peristiwa tersebut dapat ditarik kesimpulan yang paling mendekati kebenaran tahun kelahirannya adalah 661 H.

²² Sultan-sultan Mamalik antara az-Zāhir dan an-Nāṣir adalah Sa’id Nāṣiruddīn Barakah (676-678H./1277-1280 M), al-Adil Badruddin Salamisy (678-678 H./1280-1280 M), al-Manshur Saifuddin Qala’un al-Alfi (678-689 H./1280-1290 M.), al-Asyraf Shalah al Din Khalil (689-693 H./1290-1294 M.) Pemerintahan an-Nāṣir Nāṣiruddin Muḥammad yang pertama (693-694 H./1294-1295 M.), al-Adil Zainuddin Kitbugha (694-696 H./1295-1297 M.), al-Manshur Hasanuddin Lajin (696-698 H./1297-1299 M.), Pemerintahan al-Nashir Nashiruddin Muhammad yang kedua (698-708 H./1299-1303 M.), dan al-Muzaffar Ruknuddin Baybars II (708-709 H./1309-1309 M.). C. E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, h. 88-89.

Ketika kota Harran diserang oleh pasukan musuh (Mongol) pada pertengahan tahun 667 H (1270 M) keluarga besar Taimiyah meninggalkan kota al-Harran menuju Damaskus Ibu kota Syria. Di sinilah Ahmad muda menekuni ilmu-ilmu agama Islam, melanjutkan perkuliahan ayahnya serta pada Zain al-Din Ahmad Ibn al-Da'im al-Maqdisi, Najam al-Din Ibn Asakir, Zainab Makky dan lain-lain²³. Belum genap berusia 21 tahun ketika ia menyelesaikan pendidikannya dan kematian ayahnya pada tahun 681 H. (1282 M.) ia menjadi guru besar fiqh madzhab Hambali. Setiap hari jumat ia menafsirkan Al-Quran secara rinci, sangat ahli dalam ilmu al-Quran, Sunnah, hukum Islam, teologi Islam dan lain-lain.²⁴

Polemik-polemik dalam masalah agama kemudian terhenti setelah beliau mengalihkan perhatian pada upaya untuk mengusir tentara Mongol yang menyerbu ke Syria pada tahun 699 H (1300 M). Untuk itulah bersama para ulama lainnya ia melakukan agitasi politik dan rela berjihad di jalan Allah guna melepaskan tanah air mereka dari cengkeraman kuku pasukan Mongol. Demi tujuan itu pada tahun 700 H. (1301 M.) Ibnu Taimiyah pergi ke Kairo Mesir guna meminta bantuan militer kepada Sultan Mamalik yakni Mālik al-Naṣr Muḥammad ibn al-Manṣūr al-Qalawūn²⁵. Usaha diplomasinya ini mendapatkan sambutan positif dari pemerintah serta dia sendiri diangkat sebagai komando langsung dalam menghadapi tentara Mongol. Langkah yang ia tempuh ini telah melahirkan kekaguman dan simpati masyarakat serta penguasa kepadanya.

Sejarah mencatat kecerdasan Ibnu Taimiyah yang mampu membaca situasi dan mengambil kebijakan strategis guna mempertahankan tanah air mereka dari serangan kaum Tartar. Tapi kerap kali juga dia harus menghadapi musuh-musuh intelektual baik dari penguasa maupun dari ulama, tantangan demi tantangan, dan penjara seakan menghiasi kehidupan Ibn Taimiyah maka tepat

²³ *Ibid.* Lihat juga 'Abd al-Muta'ali aṣ-Ṣa'īdi, *al-Mujaddidūn fi al-Islam* (Mesir: Dār al-Ḥammami li al-Maṭba'ah, tt.), h. 216.

²⁴ Syafiq A. Mughni, *Dinamika..*, h. 97.

²⁵ Abdurrahman asy-Syarqawi, *Ibnu Taimiyah al-Faqīh al-Mu'aziz* (Mesir: al-Hai'ah al-Mis'riyah al-'Ammah li al-Kitab, 1988), h. 52-53.

26 September 1328 dalam usia 67 tahun Ibn Taimiyah wafat di dalam penjara.

Namabesar seorang Ibnu Taimiyah dalam bidang intelektual tidak terbantahkan oleh siapapun. Sebab, sejumlah besar karya cemerlang telah lahir dari otak cerdasnya dan ketajaman penanya seperti; *as-Siyāṣah asy-Syar‘iyyah*, *al-Fatāwā*, *Minhāj as-Sunnah*, *Majmū‘ ar-Rasā’il*, *Naqd al-Mantiq* dan masih banyak lagi karya-karya lainnya. Maka tidaklah mengherankan kalau dia mendapat pujian dan sanjungan dari ulama-ulama terkemuka seperti Ibn al-Qayyim, asy-Syarsyari, aṣ-Ṣūfi, Ibn al-Waridi, Ibrahim al-Karwani, Ali al-Kari al-Harawi, Mahmud al-Alusi dan lainnya²⁶. Bahkan Ignez Goldizher menyebutnya dengan *The Most Eminent Moslem Theologian of The 13-14th Centuries*.²⁷

Namun demikian, tidak semua ulama sepakat dan mengapresiasi pemikirannya briliannya. Seringkali pemikirannya dianggap “liberal” bahkan *bid’ah* seperti yang dilontarkan oleh Ibn Baṭūṭah, Ibn Ḥajar al-Haitami, Taj ad-Dīn as-Subki, Abd al-Wahab (putra as-Subki), Izzuddin Ibn Jamā’ah, Abu Ḥayyān, Aḏ-Zāhiri al-Andalusi dan lain-lain.²⁸ Ibnu Baṭūṭah bahkan memvonis Ibn Taimiyah sebagai “*Disordred Brain*” orang yang mengalami kekacauan intelektual, sebuah akibat dari kegalauan mental yang dialami seorang teolog dan sering disebut dengan “*Oidium theologicum*”.²⁹ Akan tetapi, terlepas dari semua tuduhan miring itu, Ibn Taimiyah tetaplah seorang tokoh, pejuang sekaligus ulama yang memiliki tingkat intelektualitas yang telah memberikan sumbangan bagi khazanah intelektual Islam untuk meretas jalan ke pembaharuan Islam.

2. Gagasan-gagasan Politik Kenegaraan Ibnu Taimiyah

Menurut Atho Mudzhar, lahirnya suatu pemikiran tidak dapat dipisahkan dengan konteks sosial sebagai faktor yang

²⁶ Syafiq A. Mughni, *Dinamika*, h. 102.

²⁷ James Hastings. (Ed), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VII (New York: Charles Scribner’s Sons, 1971), h. 72.

²⁸ Syafiq A. Mughni, *Dinamika*, h. 102.

²⁹ H. Lammens, S.J., *Islam Beliefs and Institutions* (London: Methuen, 1929), h. 181.

melatarinya.³⁰ Secara umum, menurutnya, buah pemikiran lahir setelah mengalami proses dialektika sosial yang panjang, karena itu tidak dapat memisahkan diri dari realitas sosial yang mengitarinya. Untuk itu, dalam rangka 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 sikap, bahkan metode yang ditempuh untuk merealisasikan gagasan-gagasan yang diagendakan.³¹ Demikian juga halnya dengan Ibnu Taimiyah, dalam membangun ide-idenya tidak dapat dipungkiri bahwa realitas sosial-politik yang berkembang di sekitarnya merupakan faktor penentu yang memberi “rasa khas” dan nuansa tersendiri dari setiap pemikiran yang dilontarkannya.

Dalam setiap pemikirannya, Ibnu Taimiyah selalu menjadikan Al-Qur’an sebagai landasan utama berpikir, yang merupakan ciri khas pemikirannya. Demikian pula ketika ia menyampaikan pandangannya yang tertuang dalam gagasan kosmopolitanisme.³² Untuk gagasan kosmopolitanisme, Ibnu

³⁰ H.M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 105; M. Amin Abdullah, “Ta’wil al-Ilmi: Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami’ah*, Vol. 39. No. 2, (2001), h. 363-364. Karl Mannheim lewat teori relasionalnya juga sangat menekankan pentingnya hubungan antara pemikiran dengan konteks sosialnya. Teori itu mengatakan bahwa setiap pemikiran selalu berkaitan dengan keseluruhan struktur sosial yang melingkupinya. Lihat Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), h. 222. Dengan teori ini, kebenaran pemikiran sesungguhnya hanyalah kebenaran kontekstual, bukan kebenaran universal. Untuk itu memahami butir pikiran seseorang tidak bisa lepas dari konteks dan struktur kemasuk-akalan yang dimiliki orang itu, termasuk memahami pemikiran Ibnu Taimiyah.

³¹ Masyaruddin, *Pemberontakan Tasawuf: Kritik Ibnu Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf* (Surabaya: STAIN Kudus Press, 2007), h. 27.

³² Berasal dari kata *cosmopolitan*, diantara artinya: *having a broad view or experience of the world and free from national prejudice*. Lihat AS Hornby, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary* (New York: Oxford University, 1995), h.

Taimiyah tetap berpatokan pada ajaran bahwa Islam sebagai kebenaran haruslah menjadi kebaikan bagi seluruh alam (*rahmatan lil 'ālamīn*) seperti diamanatkan Al-Qur'an. Baginya, nilai terpenting yang harus senantiasa dipelihara dalam pemerintahan syari'at adalah keadilan dan mempromosikan kebaikan sekaligus mencegah keburukan (*amar ma'ruf nahi munkar*). Dalam aspek politik dan kenegaraan, Ibnu Taimiyah lebih memenangkan gagasan keadilan yang universal dibandingkan segala-galanya, termasuk keimanan agama seseorang. Dalam hal inilah kemudian Ibnu Taimiyah menyatakan pendapatnya yang terkenal, yaitu "lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang dzalim".³³ Kosmopolitanisme Ibnu Taimiyah ini dalam konteks kepemimpinan dan kewarganegaraan senantiasa memandang manusia sebagai individu yang merdeka terlepas dari agama, ideologi, asal negara, dan ikatan-ikatan tradisional lainnya.

Berawal dari pendapat mengutamakan pemimpin yang adil dibandingkan keimanan ini, Ibnu Taimiyah melanjutkan lebih jauh tentang peranan negara dalam proyek kosmopolitanisme-nya. Ibnu Taimiyah mengemukakan tugas utama negara adalah tegaknya syari'at yang tidak lain demi tegaknya keadilan universal. Dengan demikian, menurutnya, syari'ah dan keadilan universal adalah "saudara kembar" yang paralel dan harus berjalan seiring.

Jika ditelusuri lebih mendalam, pemikiran kosmopolitanisme Ibnu Taimiyah tersebut tidaklah mengejutkan, sebab Ibnu Taimiyah sendiri hidup dalam lingkungan masyarakat yang *bhineka*, beranekaragam dan heterogen. Heterogenitasnya menyangkut hal yang sangat kompleks, baik dalam hal kebangsaan, status sosial, agama, aliran, budaya dan hukum. Sebagai akibat sering terjadinya perang, mobilitas penduduk dari berbagai bangsa sangat tinggi. Dalam satu wilayah terdapat berbagai bangsa: Arab asal Irak, Arab asal Suria, Mesir, Turki, Tatar yang jatuh tertawan dan kemudian

262. *Cosmopolite* adalah sebutan bagi orang yang berpandangan internasional, warga dunia. Lihat John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 149.

³³ Surwandono, *Pemikiran Politik Islam* (Yogyakarta: LPPU UMY, 2001), h. 22..

menetap, Armenia dan sebagainya. Mereka masing-masing berbeda dalam adat istiadat, tradisi, perilaku dan alam pikiran.³⁴

Di satu sisi, bagi Ibnu Taimiyah, keragaman tersebut adalah rahmat Allah sekaligus laknat, sebab jika tidak terorganisir dengan baik, maka heterogenitas tersebut jelas akan menjadi bumerang yang dapat menimbulkan konflik dan sumber kerawanan bagi kehidupan bernegara. Dalam situasi demikian, sukar diciptakan stabilitas politik, keserasian sosial, dan pemupukan moral serta akhlak. Selain itu dipertajam lagi oleh faktor banyaknya mazhab, seperti mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Oleh karena pemikirannya yang dianggap terlalu kritis dan berbahaya terhadap situasi perpolitikan saat itu, semasa hidupnya Ibnu Taimiyah sering keluar masuk penjara. Sebagai seorang tokoh yang bermazhab Hanbali yang berani, kritiknya yang tegas dan tajam terhadap kebiasaan memuja para Nabi dan Wali juga menjadi penyebab ia mendapat tantangan luar biasa dari para ulama dan mazhab lain.

Selain pandangannya tentang kosmopolitanisme, doktrin kekhalifahan di tangan orang Quraisy dianggap Ibnu Taimiyah tidak relevan dan tidak urgen lagi untuk diyakini dan diterapkan bagi masyarakat kosmopolitan dan heterogen seperti di tempat ia hidup. Dalam masyarakat yang heterogen, baginya, semua elemen masyarakat pada dasarnya memiliki hak dan kewajiban yang sama untuk memimpin atau dipimpin, tanpa ada diskriminasi atau pengkultusan berlebihan terhadap suatu golongan tertentu. Slogan sentral yang dikumandangkan Ibn Taimiyyah adalah kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits, dengan membuang jauh-jauh perbuatan syirik, khurafat, bid'ah, pengkultusan seseorang dan lain-lain. Realitas sosial masyarakat seperti itulah yang kemudian mendorong Ibnu Taimiyyah untuk tidak mengakui *kehujjahan* hadits bahwa pemimpin harus berasal dari bangsa Quraisy, karena dalam hadits tersebut ada unsur yang menyeru kepada pengkultusan suatu bangsa atau golongan. Padahal, menurutnya, Al-Quran secara tegas memuliakan manusia bukan karena keturunan dan kebangsaan, namun atas dasar ketaqwaan.³⁵ Dalam konteks seperti

³⁴ H. A. R. Gibb, *The Encyclopedia of Islam* (Leiden : E. J. Brill, 1960), h. 59.

³⁵ Lihat QS. Al-Hujurat (59): 13.

itu, maka tidak berlebihan kiranya jika pada akhirnya ia tidak mengakui ke-Quraisy-an sebagai salah satu syarat kekhalifahan, tetapi berusaha menggali syarat-syarat kepemimpinan berdasarkan syari'at melalui pesan dan nilai-nilai Al-Qur'an yang dianggapnya justru lebih bermakna dan adil. Dengan kata lain, kepemimpinan syari'ah yang memberi peluang dan hak yang sama rata secara adil kepada segenap masyarakat merupakan konsep politik yang ia tawarkan sebagai usaha memberikan solusi atas kondisi politik yang dihadapinya saat itu.

Dalam rangka melanjutkan proyek kosmopolitanisme dalam pemerintahan syari'ahnya, Ibnu Taimiyah menganggap berkelompok dalam mengelola kapasitas alam merupakan keniscayaan. Dari konsep ini kemudian akan melahirkan institusi negara. Ibnu Taimiyah terkenal dengan gagasan organis dalam memandang institusi. Ia menekankan dengan sangat keras pentingnya institusi dalam pengelolaan masyarakat untuk mencapai keadilan. Menurutny, manusia pada dasarnya berwatak *madaniy* (suka membangun). Itulah sebabnya jika mereka berkumpul, pastilah mereka mengembangkan kegiatan-kegiatan yang diperlukan untuk mewujudkan kemaslahatan dan mengatasi persoalan. Untuk kepentingan itu, diperlukan kerja sama yang padu antara pemerintah (*ruler*) dan anggota masyarakat (*ruled*). Tentu saja diperlukan ketentuan-ketentuan yang defenitif yang mengatur tugas dan ruang gerak masing-masing.³⁶

Hakikat pemerintahan menurut Ibnu Taimiyah adalah kekuasaan memaksa, yang diperlukan jika manusia ingin hidup di masyarakat dan solidaritas mereka tidak ingin hancur karena keegoisan manusia yang alamiah. Karena pemerintahan merupakan kebutuhan alamiah pada masyarakat, ia muncul melalui suatu proses perebutan yang alamiah, memperoleh legitimasi melalui perjanjian untuk hidup bersama. Penguasa dengan demikian, dapat menuntut kepatuhan dari rakyatnya, karena sekalipun penguasa tersebut tidak adil, itu masih lebih baik daripada perselisihan dan bubarnya masyarakat; “berikan apa yang menjadi hak penguasa

³⁶ Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Pemerintahan Islam menurut Ibnu Taimiyah*, terj. Mufid (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 34. Lihat juga Ibnu Taimiyah, *Tugas Negara Menurut Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 35.

dari kita dan mintalah kepada Tuhan apa yang menjadi hak untuk kita”.³⁷

Bagi Ibnu Taimiyah keadilan adalah penopang pemerintahan dan syarat datangnya pertolongan Tuhan. Dalam rangka mencegah antagonisme yang berujung pada ketidakadilan, ia berpendapat, hukum harus ditegakkan dengan keras oleh Negara. “Menegakkan hukum adalah tugas pemerintah dan hal ini berlaku baik untuk delik meninggalkan kewajiban maupun delik mengerjakan larangan”.³⁸ Dengan demikian, maka keadilan harus senantiasa terintegrasi dalam pemerintahan. Sebab, syariat dalam pemerintahan sesungguhnya ditopang oleh dua pilar-yang juga sering disebut sebagai inti pemikiran politik Islam, yaitu keadilan dan mempromosikan kebaikan sekaligus mencegah keburukan (*amar ma'ruf nahi munkar*).

D. Urgensi Pemikiran Ibnu dalam Diskursus Pemimpin Non-Muslim di Kalangan Umat Islam

Sebelum memasuki wilayah pemikiran politik kenegaraan Ibn Taimiyah, termasuk pemikirannya tentang pemimpin dalam pemerintahan Islam, maka perlu untuk memahami bangunan konsep keadilan yang dianggapnya sebagai kata kunci utama yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin. Keadilan adalah penerapan adari apa yang sebut dengan kemaslahatan dalam pemerintahan syari'ah yang berkeadilan ia idam-idamkan.³⁹ Kemaslahatan umum itu sendiri adalah sebuah teori hukum yang menjadi basis pemikiran hukum Islam yang ditujukan untuk tujuan-tujuan universal. Doktrin Islam (*syari'ah*) pada dasarnya bertujuan pada perealisasi kemaslahatan umum yang secara teoritis dalam hukum Islam disebut dengan *maqāṣid asy-syarī'ah*, yakni: memelihara agama (*ḥifẓ ad-dīn*), jiwa (*ḥifẓ an-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ an-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).⁴⁰

³⁷ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab* (Bandung : Mizan, 2004), h. 31.

³⁸ Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*, terj. Anas Mahyuddin, cet. ke-2 (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), h. 306.

³⁹ S. Wagar Ahmed Hurami, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam* (terj.), (Bandung: Pustaka, 1983), h. 194 - 195

⁴⁰ Abū Ishāq asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt fī al-Uṣūl asy-Syarī'ah II*

Secara terminologi *maṣlahah* sering diterjemahkan sebagai menarik masalah dan menolak mafsadat. Al-Khawārizmi menyatakan yang dimaksud dengan *maṣlahah* adalah memelihara maksud *syari'* dengan mencegah kerusakan yang akan menimpa umat⁴¹. Abu Zahrah memandang *maṣlahah* (*mursalah*) sebagai bagian yang sejalan dengan maksud *syari'at* Islam, yang tidak didapatkan dasar legitimasi, baik dalam pengertian mendukung maupun menolak⁴². Ini berarti bahwa *maṣlahah* dapat menjadi landasan bagi bangunan politik.

Akan tetapi, dalam pandangan Ibn Taimiyah, *maṣlahah* bukan sekedar untuk menjaga maksud *syara'* tetapi di dalam *maṣlahah* itu sendiri terkandung maksud *syara'*, tentu saja *maṣlahah* yang telah mendapatkan legitimasi dari *naṣṣ syar'i* secara umum.⁴³ Apa yang diterima sebagai *maṣlahah* dengan basis *naṣṣ syar'i* oleh Ibn Taimiyah dapat dimaklumi karena baginya suatu keputusan dari suatu teori hukum harus berjalan diatas *rel naṣṣ*. Menurutnya, bahwa tujuan *syari'ah* adalah mewujudkan suatu kemaslahatan sesempurna mungkin dan menolak kemafsadatan. Baginya tidak ada satu *naṣṣ* pun dalam Islam yang tidak mengandung maslahat yang disyari'atkan. Jadi suatu tindakan yang mengandung *maṣlahah* yang harus diakui (*mu'tabar*) selama tidak terdapat argumen *naṣṣ syar'i* yang membatalkannya atau melarangnya, dan tidak terdapat argumen *nash syar'i* yang membatalkan atau menolaknya. Sebaliknya, apabila ada *maṣlahah* yang didapati dalil yang membatalkannya, maka harus ditolak, atau *maṣlahah* tersebut menjadi batal⁴⁴.

Pengaktualisasian *maṣlahah* diperkenankan sebagai alat penyelesaian persoalan *mu'amalah*, termasuk di dalamnya adalah masalah politik. Kemaslahatan adalah menjadi bagian integral dari kehidupan ummat, karenanya sangat menuntut adanya upaya

(Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1971), h. 8.

⁴¹ Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi, II* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'aṣir, 1989), h. 757.

⁴² Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), h. 279.

⁴³ Lihat Husein Haran, *Naẓariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmi* (Kairo, Dar an-Nahḍah al-'Arabiyah, 1971), h. 470.

⁴⁴ Abu Zahrah, *Uṣūl*, h. 198

penegakan keadilan dan menjunjung tinggi amanah, karena bukan sekedar menjadi pijakan moral, tetapi memang harus terpelihara dalam suatu kehidupan bernegara. Ibnu Taimiyah mengaktualisasikan urgensinya *maṣlahah* dalam politik tampak ketika dia membahas masalah kewajiban mendirikan negara.

Menurut Ibn Taimiyah, mendirikan negara atau menegakkan suatu kekuasaan merupakan sebuah kewajiban, yang dimaksudkan sebagai upaya merealisasikan kesejahteraan umat manusia dan melaksanakan syariat Islam, karena kesejahteraan tidak akan pernah terwujud tanpa adanya masyarakat oleh karena itu mutlak membutuhkan pemimpin.⁴⁵ Islam dengan aturan syari'ahnya jelas menginstruksikan penegakan *amar ma'ruf nahi munkar, jihad*, penegakan keadilan, bermasyarakat secara teratur, menolong orang yang dianiaya, melaksanakan hukum had, yang kesemuanya ini hanya akan terwujud bila ada pemimpin atau penguasa. Ia menegaskan, mengatur masyarakat merupakan bentuk inprasi (kewajiban) agama, dan agama tidak akan tegak terkecuali harus ada pemimpin.⁴⁶

Lebih dari itu, bagi Ibnu Taimiyah, doktrin pemimpin dalam Islam adalah tidak lain merupakan wali, wakil, dan agen otoritas, sama sekali bukan pemilik. Inilah maksud bahwa pemimpin adalah penggembala, yang tidak memiliki hewan gembalaannya; kedudukannya seperti wali bagi anak yatim. Otoritas pemimpin, sesungguhnya berasal dari Tuhan; namun hal ini berarti bahwa kepentingan-kepentingan yang wajib ia upayakan sesungguhnya merupakan kepentingan-kepentingan rakyatnya. Ibnu Taimiyah dengan tegas menyatakan bahwa kekuasaan kepala negara atau raja hanya merupakan mandat dari Tuhan yang diberikan kepada hamba-hamba pilihanNya. Dalam hal ini Ibnu Taimiyah menganggap bahwa penguasa-penguasa yang korup adalah yang paling tidak bermoral dan karena itu tidak ada kewajiban untuk patuh pada mereka, dan ia juga menyalahkan para ulama dan cerdikcendikia yang mendukung penguasa-penguasa yang

⁴⁵ Ibn Taimiyah, *As-Siyāsah asy-Syar'iyah fī Iṣlāḥ ar-Rā'i wa ar-Rā'iyah* (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah.tt), h. 137-137. Lihat juga Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik*, h. 305.

⁴⁶ Ibn Taimiyah, *as-Siya>sah*, h. 137 –138.

tidak mengindahkan agama dan melakukan penyelewengan dan membuat syari'at tidak mampu menjawab tuntutan kemanusiaan. Mereka telah dianggap mengingkari prinsip-prinsip syari'ah.

Akan tetapi, di lain sisi Ibnu Taimiyah menemukan dilema ketika dihadapkan tentang ada dan tidak adanya pemimpin dalam sebuah negara. Menurut Ibnu Taimiyah, sebagai faktor instrumental dalam mewujudkan kesejahteraan bersama, adanya seorang kepala negara merupakan sesuatu yang niscaya dan tidak terelakkan. Di sini prinsip gagasannya adalah bahwa kaum muslimin dalam hidup sosial perlu ada pemimpin dan diorientasikan pada stabilitas. Dasar pandangan ini dikatakan berasal dari Rasulullah sendiri yang bersabda bahwa 70 tahun kehidupan sosial di bawah kekuasaan refresif masih lebih baik dari hidup sosial tanpa ada kepemimpinan atau (lebih baik) dari anarkhi.⁴⁷ Dari sumber lain ada pula pernyataan: "Lebih baik 60 tahun diperintah oleh pemimpin yang dzalim dibandingkan hidup satu hari tanpa pemerintahan",⁴⁸ adalah berasal dari pendapat Ibnu Taimiyah sendiri dalam buku *As-Siyāṣah Asy-Syar'iyah*.

Dari pandangan Ibn Taimiyah di atas tampak terlihat bahwa mendirikan suatu negara dan mengangkat pemimpin jelas berdasarkan suatu prinsip hukum yang berakar dari pandangan nash, bukan berdasarkan pada *ijma'* sebagaimana yang dilontarkan oleh ulama Sunni. Aspek penting yang menjadi pijakan *maṣlaḥah* adalah tujuan menegakkan syari'at Islam yang memang menjadi bagian terpenting dari prinsip *ḍarūriyyah* Islam. Keberadaan suatu tatanan masyarakat bertujuan mencapai suatu kemaslahatan dengan menciptakan kemaslahatan itu sendiri serta menolak kemafsadatan adalah basis fundamental dari *maṣlaḥah*. Menolak *mafsadat* dan menegakkan kesejahteraan, tentu membutuhkan suatu sistem yang kokoh, yaitu adanya negara atau kekuasaan. Dengan demikian, kewajiban mendirikan negara dan mengangkat pemimpin negara adalah bentuk inprasi teologis (keagamaan).⁴⁹

⁴⁷ Ibnu Taimiyah, *Pedoman Islam Bernegara*, terj. Firdaus AN (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 229-241.

⁴⁸ Masrohin dalam "Pengantar Penerjemah" untuk buku Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. vii.

⁴⁹ Mutawalli, "Aktualisasi *Maslahah* dalam Politik Islam Persepektif

Sebagaimana telah disinggung di bagian terdahulu dalam tulisan ini, suatu negara dan adanya pemimpin negara, harus bersifat adil dan amanah, persyaratan bersikap adil dan amanah ini, oleh Ibnu Taimiyah didasarkan pada firman Allah swt.:

“Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu agar menyampaikan amanat kepada mereka yang berhak menerimanya dan memerintahkan apabila kamu menetapkan suatu hukum diantara manusia agar kamu menetapkannya dengan adil sesungguhnya Allah memberikan pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sungguh adalah Dzat Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”⁵⁰

Di sisi lain, pentingnya politik yang terkait dengan umat dalam pandangan sejarah Islam tercermin dalam apa yang disebut “*bai’ah*”. Idealnya, pemimpin sebuah negara Islam, yang juga pemimpin masyarakat, adalah seorang yang terpilih diantara beberapa calon dalam kaitan dengan pengangkatan pemimpin atau kepala negara. Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa seseorang menjadi pemimpin atau kepala negara adalah berdasarkan pada persetujuan masyarakat. Pandangannya ini berdasarkan pada praktek kehidupan Nabi Muhammad saw. dan *al-Khulafā’ ar-Rāsyidūn*. Keempat khalifah ini meraih kekuasaan berdasarkan persetujuan masyarakat. Dukungan masyarakat ini tercermin dalam *bai’ah* yakni sumpah setia antara kepala negara dengan masyarakat untuk mengadakan sebuah kerjasama. Dukungan dan persetujuan ini menurutnya merupakan cermin dari keinginan masyarakat untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya,⁵¹ meski tidak dapat dipungkiri bahwa cara suksesi masing-masing tidak sama. Tidak salah, katanya, bahwa Nabi Muhammad memberikan petunjuk dan indikasi bahwa *al-Khulafā’ ar-Rāsyidūn* akan meneruskan kepemimpinannya dalam memikul amanat pemerintahan⁵². Disinilah kemudian Ibn Taimiyah mengkritik pandangan *Syi’ah* yang menyatakan bahwa Imam diangkat oleh Allah (berdasarkan nash agama seperti dalam kasus Ghadir Hum),

Ibn Taimiyah”, *Makalah tidak diterbitkan*, Mataram, 2012, h. 12.

⁵⁰ QS. an-Nisā’ (4): 58.

⁵¹ Ahmad Sukardja, “Fikih Siyasah”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, cet. ke-4 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 210

⁵² Ibn Taimiyah, *as-Siyasah*, h. 135.

seperti pengangkatan atau penunjukan Ali bin Abi Thalib yang menurut keyakinan Syi'ah Ali berhak menduduki kekhalfahan untuk mengganti Nabi. Dia juga menolak pandangan Sunni yang menyatakan kepala negara diangkat berdasarkan pemilihan. Dengan demikian, Ibnu Taimiyah memberikan suatu pengertian bahwa restu masyarakat yang terekspresi dalam *bai'at* menjadi dasar keabsahan pemerintahan Islam sesungguhnya.

Terlihat dari pandangan di atas Ibn Taimiyah tidak secara jelas memberikan pandangan alternatif tentang bagaimana cara pengangkatan seorang kepala negara. Suatu pandangan yang memberikan kelonggaran bagaimanapun cara pengangkatan kepala negara, yang penting adalah orang yang diangkat itu sanggup menjaga *amanah* dan bertindak adil, dengan menciptakan keadilan bersama. Jadi, Ibn Taimiyah tidak mempersoalkan bagaimana bentuk pengangkatan seorang kepala negara. Hal ini dapat dimaklumi karena tidak adanya bentuk negara yang ditetapkan dalam Islam secara jelas maupun eksplisit dilakukan Rasulullah. Penyelenggaraan negara di dunia Islam sejak periode Nabi Muhammad Saw. sampai dengan era globalisasi sekarang ini menganut bentuk dan corak pemerintahan yang beragam. Keanekaragaman ini dapat diterima, karena Islam memang tidak menetapkan suatu bentuk pemerintahan yang baku yang harus dipraktekkan oleh umatnya. Islam hanya menjelaskan dasar-dasarnya saja, sehingga tidak mengherankan apabila terjadi pluralisme semacam ini.

Singkatnya, pandangan Ibnu Taimiyah merefleksikan sebuah kritik terhadap sistem pengangkatan pemimpin yang sama-sama diyakini oleh kalangan Sunni dan Syiah sekaligus. Menurut pandangannya, tidak ada dasar dalam Al-Quran dan As-Sunnah tentang teori kekhalfahan tradisional ala Sunni dan tidak ada teori imamah Syiah yang mutlak. Ia melihat Islam sebagai suatu tata sosial murni yang mempunyai hukum tertinggi yakni hukum Allah.

Oleh sebab itu, ia sama sekali tidak tertarik pada negara dan formasinya, meskipun ia menerima negara itu sebagai suatu kebutuhan agama. Artinya, Ibnu Taimiyah tidak memandang

apakah negara itu berbentuk khalifah, monarki, ataupun republik.⁵³ Ia lebih memilih meletakkan keadilan pada setiap pemerintahan sebagai esensi kekuasaan, tinimbang meributkan bentuk negara. Teori politik Ibnu Taimiyah memiliki kemiripan yang lebih dekat kepada konsep pemerintahan modern. Dalam asal-usul negara, ia bermaksud menawarkan interpretasi sosiologis berdasarkan pada hakikat manusia yang bebas dari penjelasan agama. Sikap tersebut tidak ditemukan pada teori klasik yang menegaskan bahwa asal-usul kekuasaan hanya berasal dari sumber agama. Dari sini kita bisa melihat pemikiran Ibnu Taimiyah “melampaui” tradisi berpikir para filsuf Islam tentang teori kekuasaan.⁵⁴

Pandangan Ibnu Taimiyah di atas tampaknya mendapat persetujuan dari Abdul Wahab Khallaf. menurutnya, Islam memberikan kebebasan kepada umatnya untuk memilih dan menentukan sendiri bentuk dan corak pemerintahan yang diinginkan, asal tidak menyimpang dari prinsip-prinsip keadilan yang telah diatur secara eksplisit dalam syari’at⁵⁵. Pendapat senada diucapkan Muhammad Abduh (1849-1905 M.) Islam kata Abduh, tidak menetapkan bentuk pemerintahan. Hal ini disesuaikan dengan kehendak umat melalui *ijtihad*. Pemerintah dan rakyat mempunyai hak dan kewajiban yang sama dalam memelihara dasar-dasar agama dan menafsirkannya. Selama hal-hal itu tidak bertentangan dengan pokok-pokok ajaran Islam⁵⁶.

Haikal (1888–1956 M.) sebagaimana dikutip Ahmad Sukardja berkata:

Islam menetapkan prinsip-prinsip bagi pemerintahan tertentu, tetapi menetapkan prinsip-prinsip bagi pemerintahan yang berkembang dalam sejarah. Disamping itu, bahwa kehidupan bernegara bagi umat Islam baru dimulai setelah Nabi Muhammad Saw. dan pengikutnya hijrah dan berdomisili di kota Madinah. Untuk keperluan

⁵³ Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*, terj. Anas Mahyudin, cet. ke-2 (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), h. 305.

⁵⁴ Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 43-44.

⁵⁵ Ahmad Sukardja, *Ensiklopedi*, h. 197

⁵⁶ *Ibid.*

kehidupan bernegara ini, Nabi Saw. meletakkan prinsip-prinsip dasar yang mengatur kehidupan keluarga, pembagian waris, perdagangan dan jual beli berdasarkan wahyu Ilahi. Prinsip-prinsip dasar tentang kehidupan bermasyarakat, ekonomi dan budi pekerti tidak memberikan rincian tentang mendirikan negara dan tidak pula menyinggung secara eksplisit mengenai sistem pemerintahan.⁵⁷

Sistem menurut Ibnu Taimiyah adalah hal penting, tetapi yang terpenting adalah seseorang yang menduduki jabatan kekuasaan harus memenuhi persyaratan, *pertama*, memperoleh dukungan mayoritas umat dalam Islam ditentukan dengan konsultasi dan bai'at. *Kedua* memenangkan dukungan dari kalangan *Ahl asy-Syaukah*⁵⁸ atau unsur pemegang kekuasaan dalam masyarakat dan *ketiga*, memiliki syarat kekuatan pribadi dan dapat dipercaya⁵⁹ dengan sikap yang jujur, amanah, adil, maka seorang pemimpin akan mampu memberikan kemaslahatan bersama kepada rakyatnya.

Atas dasar alasan semacam itu, maka sangat wajar jika kemudian Ibnu Taimiyah mengeluarkan *statement* yang sangat “berani”, yakni “lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang dzalim”. Sebab, orang yang dapat diangkat menjadi pemimpin adalah orang yang memiliki kekuatan dan integritas,⁶⁰ mampu berbuat adil dan memiliki komitmen yang kuat terhadap kemakmuran rakyat yang ia pimpin terlepas dari latar belakang keimanannya.

Dengan demikian, relevansi pemikiran Ibnu Taimiyah dalam diskursus seputar pengangkatan non-muslim menjadi pemimpin di kalangan umat Islam terjawab dengan sendirinya, bahwa hal itu dibolehkan selama ia memenuhi syarat-syarat

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ahl asy-Syaukah* adalah sekelompok orang yang berpengaruh dan menyatakan kesetiaan kepada imam yang diangkat, konsep *Ahl al-Syaukah* ditawarkan Ibn Taimiyah dalam rangka ketidaksetujuannya dengan lembaga *Ahl al-Halli wa al-Aqdi* yang ditawarkan al-Mawardi dan al-Baqillani.

⁵⁹ Ahmad Sukardja, “Fikih Siyasah”, dalam *Ensiklopedi*, h. 211. Baca juga, Mutawalli, “Aktualisasi *Maslahah* dalam Politik Islam Dalam Persepektif Ibn Taimiyah”, h. 12.

⁶⁰ Lihat Ibn Taimiyah, *as-Siyasah*, h. 22-23.

utamanya sebagaimana telah disebutkan di atas. Dalam pandangan Mutawalli, terpenuhinya tiga syarat utama yang harus dimiliki seorang pemimpin dalam pemerintahan syari'ah versi Ibnu Taimiyah di atas, maka terlihat suatu bangunan dari sebuah negara ideal yang dicita-citakannya berdasarkan pada prinsip berlakunya *maṣlahah*.⁶¹ Kemaslahatan disini berarti bahwa kapasitas, integritas, komitmen dan kemampuan berlaku adil yang dimiliki dan ditampilkan oleh seorang pemimpin yang mendapatkan dukungan mayoritas masyarakat (baca: bai'at) jauh didahulukan atau dimenangkan daripada memperhitungkan latar belakang keimanan seorang pemimpin tersebut. Bahasa Ushul Fiqh yang dapat dipakai untuk mendukung argumentasi ini adalah "*dar' al-mafāsīd muqaddam 'ala jalb al-maṣāliḥ*". Menghilangkan mafsadat (yang lebih besar) didahulukan daripada mengambil maslahat (yang lebih kecil). Artinya, menurut Ibnu Taimiyah, mengangkat pemimpin yang berintegritas tinggi, berlaku adil dan profesional serta bekerja sungguh-sungguh demi kemakmuran rakyat harus lebih diutamakan daripada memilih seorang pemimpin yang korup, memperkaya diri sendiri dan mengorbankan hak-hak rakyat yang ia pimpin meskipun ia seorang yang menyatakan keimanannya. Dengan kata lain, menghilangkan mafsadat yang jauh lebih besar itulah yang merupakan masalah sesungguhnya daripada mengambil maslahat yang lebih kecil.

Dengan paradigma seperti itu, kenyataan dari suatu tuntutan kesejahteraan manusia adalah aspek sosiologi masyarakat yang harus senantiasa diperjuangkan, sementara keberadaan suatu negara merefleksikan suatu gagasan bahwa otoritas sebagai pencipta tetap berada ditangan Allah, Rasul sebagai pembawa amanah dan pembina komunitas *tauhid* dan menciptakan kondisi obyektif dengan organisasi kenegaraan merupakan kepatuhan universal yang mengharuskan ummat melaksanakannya yang ditampilkan dalam apa yang disebut sebagai negara. Dengan bahasa lain, negara hanyalah alat dan menjalankan perintah agama adalah tujuan. Perintah untuk menegakkan keadilan bagi masyarakat adalah ajaran syari'at Islam, sedangkan negara dan penyelenggaraan negara hanyalah alat yang dapat dipakai demi

⁶¹ Mutawalli, Aktualisasi, h. 13.

tegaknya perintah agama. Artinya, seorang pemimpin atau kepala negara yang memiliki sifat menjaga amanah, bertindak adil dan menyampaikan amanah memang adalah tujuan utama sebagaimana yang ditegaskan Al-Qur'an:

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum diantara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil” (Q.S.An-Nisa' (4): 58).

Sebaliknya, rakyat berkewajiban untuk mentaati pemimpinnya (Ulil amri) sebagaimana diperintahkan Al-Quran:

“Hai orang-orang yang beriman. Taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya dan Ulil Amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berselisih pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (Al-Sunnah). Jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya” (Q.S.An-Nisa' (4):59).

Namun, ketaatan terhadap pemimpin atau kepala negara memiliki batas, selama tidak menyuruh kepada kemaksiatan (melanggar ketentuan agama). Nabi Muhammad Saw. bersabda:

“Wajib atas seorang muslim mendengarkan dan mentaati perintah, baik yang disenangi maupun tidak, kecuali jika ia diperintah untuk melakukan maksiat” (H.R. Bukhari).

Tentu saja, maksud melanggar ketentuan agama disini adalah ketidakadilan itu sendiri jika dikaitkan dengan penyelenggaraan negara berdasarkan syari'at versi Ibnu Taimiyah. Selama seorang pemimpin tidak adil, korup dan melakukan kejahatan-kejahatan terhadap rakyatnya, baik langsung maupun tersembunyi, maka ia tidak wajib ditaati. Sebaliknya, jika seorang pemimpin memerintah dengan adil, profesional dan bekerja sepenuhnya demi kemakmuran masyarakat yang dipimpinnya, maka ia berhak untuk ditaati meskipun ia seorang non-muslim.

E. Penutup

Dari pemaparan panjang lebar di atas, yang dimulai dengan pemaparan tentang argumentasi teologis penolakan terhadap pengangkatan non-Muslim menjadi pemimpin di kalangan umat

Islam yang kemudian dilanjutkan dengan membedah pemikiran politik kenegaraan Ibnu Taimiyah, maka urgensi pemikiran Ibnu Taimiyah terhadap diskusi seputar pemimpin non-Muslim dapat disimpulkan sebagai berikut.

Pemerintahan yang dicita-citakan oleh Ibnu Taimiyah adalah pemerintahan syari'at yang tidak keluar dari rel nash syar'i. Baginya, mendirikan negara adalah kewajiban agama, sebab agama akan kuat dan dapat dilaksanakan dengan sempurna dengan adanya institusi negara. Pemerintahan berkeadilan adalah inprasi agama (syari'ah) yang merupakan suatu kemaslahatan yang menjadi kata kuncinya. Ada tiga syarat utama yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin dalam sistem pemerintahan syari'ah yang ia tawarkan, yaitu: *pertama*, memperoleh dukungan atau persetujuan mayoritas umat Islam yang ditentukan dengan konsultasi dan bai'at. *Kedua* memenangkan dukungan dari kalangan *Ahl asy-Syaukah* atau unsur pemegang kekuasaan dalam masyarakat dan *ketiga*, memiliki syarat integritas yang adil, kuat, profesional, dapat dipercaya, jujur dan amanah. Dengan memenuhi ketiga syarat tersebut maka seorang pemimpin akan mampu memberikan kemaslahatan bersama kepada rakyatnya.

Atas dasar alasan semacam itulah, Ibnu Taimiyah mengeluarkan *statement* yang sangat “berani”, yakni “lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang dzalim”. Baginya, keadilan, integritas dan kapasitas seorang pemimpin lebih diutamakan daripada, terlepas dari latar belakang keimanannya. Dengan demikian, relevansi pemikiran Ibnu Taimiyah dalam diskursus seputar pengangkatan non-muslim menjadi pemimpin di kalangan umat Islam terjawab dengan sendirinya, bahwa hal itu dibolehkan selama ia memenuhi syarat-syarat utamanya sebagaimana telah disebutkan di atas.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Mughni, Syafiq. *Dinamika Intelektual Islam Pada Abad Kegelapan*. Surabaya: LPAM, 2002.
- Abduh, Muḥammad dan Rasyīd Riḍa, *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*. Beirut : Dar al-Maʾrifah, t.th, jilid 6.
- Abdullah, M. Amin. “Taʾwil al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”. *al-Jamiah*, Vol. 39. No. 2, 2001.
- al-Baghdadi, Abdurrahman. *Islam Menolak Bantuan Militer Negara Kafir*. Surabaya: Suara Bersama, 1990.
- al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Ahmad ibn Ali ar-Razi. *Aḥkām al-Qurʾān*. Kairo: Syirkah Maktabah wa Maṭbaʾah ‘Abd ar-Rahman Muhammad, t.t.
- as-Ṣaʿīdi, Aʿbd al-Mutaʿāli. *al-Mujaddidūn fī al-Islām*. Mesir: Dar al-Hammami li al-Matbaʾah, tt.
- asy-Syarqāwi, Abdurrahman, *Ibn Taimiyah al-Faqīh al-Muʾaẓẓab*, Mesir: al-Haiʾah al-Misriyah al-ʿAmmah 1988.
- asy-Syātibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī al-Uṣūl asy-Syārīʾah II*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971.
- Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyāf ʾan Ḥaqāʾiq at-Tanzīl wa ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Taʾwīl*. Mishr: Syirkah Maktabah wa Maṭbaʾah Muṣṭafa al-Bābi al-Ḥalabi wa Auladuh, 1392 H/1972 M.
- az-Zuhaili, Wahbah, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-ʿAqidah wa al-Syariʾah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr al-Muʾāṣir, t.t.
- az-Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi II*, Beirut: Dar al-Fikr al-Muʾāṣir, 1989.
- Awwad, Mahmud. *Para Pemberontak di Jalan Allah*. Jakarta: Cendekia, 2002.
- Echols, John, M., dan Hasan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1996.

- Gibb, H. A. R. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Ḥaran, Ḥusein. *Nazariyyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmi*. Kairo, Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyah, 1971.
- Hastings, James. (Ed). *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. VII. New York: Charles Scribner’s Sons, 1971.
- Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*. New York: Oxford University, 1995.
- Hourani, Albert. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*. Bandung: Mizan, 2004.
- Houtsma et. al. (ed). *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, Ej. Brill, 1971.
- Hurami, S. Wagar Ahmed. *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*. Bandung: Pustaka, 1983.
- Huwaiti, Fahmi. “Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak Antar Warga Negara”, dalam Yusuf Qardhawi, et. al, *Kebangkitan Islam dalam Perbincangan Para Pakar*. terj. Moh. Nurhakim. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Ibn Arabi, Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Abdillāh, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.
- Ibn Kaṣīr, Imam Abi al-Fida ad-Dimasyqi, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Jindan, Khalid Ibrahim. *Teori Pemerintahan Islam menurut Ibnu Taimiyah*. terj. Mufid. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Khan, Qomaruddin. *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*. terj. Anas Mahyudin, cet. ke2. Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia, menyingkap kaitan pikiran dan politik*. terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Masyaruddin. *Pemberontakan Tasawuf: Kritik Ibnu Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf*. Surabaya: STAIN Kudus Press, 2007.
- Mudzhar, H.M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

- Mutawalli, “Aktualisasi *Maslahah* dalam Politik Islam Persepektif Ibn Taimiyah”. *Makalah tidak diterbitkan*, Mataram, 2012.
- S.J, H. Lammens. *Islam Beliefs and Institutions*. London: Methuen, 1929.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Surwandono. *Pemikiran Politik Islam*. Yogyakarta: LPPI UMY, 2001.
- Sukardja, Ahmad. “Fikih Siyasah”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. cet. ke-4. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Syarif, H.M. Mujar Ibnu. “Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam”. *Jurnal Konstitusi*, Vol. 1, No. 1 November (2008).
- Taimiyah, Ibn. *As-Siyāsah asy-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ ar-Rā‘ī wa ar-Rā‘iyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Taimiyah, Ibnu. *Tugas Negara menurut Islam*, (terj.), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Taimiyah, Ibnu. *Pedoman Islam Bernegara*. terj. Firdaus AN, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Uwaidah, Muhammad. *Abu al-Abbas Taqi al-Din Ahmad Ibn Taimiyah Syaikh al-Islam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1992.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uṣul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1958.

