

IBNU HAZM AL-ANDALUSĪ DAN KHILĀFAH

Zuhri

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
zuhri@uin-suka.ac.id

Abstract

As a form of freedom of speech and establishing an organization, the discourse about the caliphate has lately resurfaced. As a concept, the caliphate began to appear after the prophetic era. This concept evolved somewhat in line with the dynamics of power and thought in Islamic world. This paper seeks to explore the ideas and dialectic courses of Ibn Hazm with the dynamics of the Islamic caliphate in Andalusia. He recorded historical facts, formulated theoretical outlines and plunge directly into the process of maintaining the caliph. Historical data of Caliphate transition either through "al-Khilafah" or succession and "al-Wilayah" or appointment, according to Ibn Hazm, must be based on the guiding principle of leadership (al-Imamate) in Islam. Ibn Hazm's idea turned out to collide with the process of power transition, away from the ideal formulas he has composed. The reality of Ibn Hazm is the the tension between al-syari'ah and al-siyāsah.

Keyword: al-Khalīfah, al-imāmah, al-wilāyah, dan Ibnu Ḥazm

Abstrak

Sebagai bentuk kebebasan berpendapat dan berorganisasi, perbincangan tentang khilafah kembali mengemuka akhir-akhir ini. Sebagai suatu konsep, khilafah mulai muncul pasca era kenabian. Konsep ini berkembang sedemikian rupa seiring dengan dinamika pemikiran dan kekuasaan dalam Islam. Paper ini berusaha mengeksplorasi gagasan dan pergulatan Ibnu Ḥazm dengan dinamika khilafah Islam di Andalusia. Ia merekam fakta-fakta historis, merumuskan langkah-langkah teoretis, dan terjun langsung ke dalam proses mempertahankan khalifah. Data-data historis peralihan kekhilafahan baik melalui al-khilāfah atau suksesi dan al-wilayah atau penunjukkan langsung, menurut Ibnu Ḥazm, harus didasarkan atas prinsip-prinsip kepemimpinan (al-Imāmah) dalam Islam. Gagasan Ibnu Ḥazm ini ternyata berbenturan dengan realitas proses peralihan kekuasaan yang jauh dari idealitas rumusan Ibn Ḥazm. Realitas Ibnu Ḥazm adalah realitas ketegangan antara al-syari'ah dan al-siyāsah.

Kata Kunci: al-Khalīfah, al-imāmah, al-wilāyah, dan Ibnu Ḥazm

Pendahuluan

Ibnu Ḥazm al-Andalūsī atau al-Qurṭubī (384 H. /994 M. - 456 H. /1064 M.)¹ merupakan salah

¹ Sejarwan dan intelektual pada umumnya menyebut Ibnu Ḥazm dengan tambahan nasab al-Andalūsī, tetapi Roger Arnaldez, seorang Orientalis Prancis, berbeda sendiri, ia lebih nyaman menggunakan nasab al-Qurṭubī terhadap Ibnu Ḥazm daripada al-Andalūsī. Alasannya, menurut Arnaldez, Ibnu Ḥazm secara faktual memang lebih banyak tinggal di Cordoba, sementara konsep Andalusia itu merupakan konteks nasab yang terlalu umum. Namun demikian, Ibnu Ḥazm sendiri sesungguhnya tidak begitu nyaman menggunakan nasab al-Andalusi ataupun al-Qurṭubī, ia lebih nyaman sebagai orang Persia karena memang nenek moyangnya dari Arab-Persia. Oleh karena itu, Abū Zahrah, misanya, tidak menggunakan dua kata *al-jinsiyah* di atas, cukup

satu tokoh ilmuwan Muslim yang cukup masyhur baik di kalangan internal Muslim maupun di kalangan pengkaji Islam Barat klasik maupun modern. Mereka menempatkan sosok Ibnu Ḥazm sebagai tokoh yang terkemuka dalam bidang hukum Islam karena paradigmanya yang khas yakni tekstualistik. Pola pemikiran yang dikenal dengan istilah Zahrisme ini melambungkan nama

dengan titel Ibnu Ḥazm atau paling lengkap adalah nama panjangnya, yakni Ali bin Ahmad bin Saïd bin Ḥazm dengan kunyah Abu Muhammad. Abu Zahrah, *Ibnu Ḥazm: Ḥayātuhū wa 'Aṣruhu, Arā'uhū wa Fiqhuhū* (Beirūt: Dār al-Fikr al-'Arabi, t. th), 24.

Ibnu Ḥazm yang bahkan sering disejajarkan dengan imam-imam madzhab lainnya seperti al-Syāfi'i (w. 204 H./820 M) Gagasannya tentang hukum Islam bukan berarti tanpa struktur argumentasi, justru Ibnu Ḥazm berhasil membangun argumentasi dengan tanpa menanggalkan fakta-fakta tekstualnya sebagai sebuah bentuk *ideas* yang termanifestasi dalam sebuah ungkapan kebahasaan.² Mainstream sudut pandang terhadap sosok Ibnu Ḥazm sebagai seorang ahli hukum Islam ini pula yang banyak dipahami oleh Intelektual Muslim di Indonesia. Beberapa nama yang telah menekuni pemikiran Hukum Ibnu Ḥazm, di antaranya, adalah Muhammad Izzul Aqna dan Malik Madani,³ dan masih banyak lainnya. Ada beberapa penulis yang menekuni kajian atas Ibn Ḥazm di luar bidang hukum, mereka yang sedikit tersebut di antaranya adalah Djam'annuri yang menulis disertasi tentang studi Agama Ibn Hazm.⁴

Namun demikian Ibn Ḥazm tidak semata dipandang sebagai sosok *faqih* atau ahli hukum dalam Islam, ia juga seorang pujangga dan moralis. Lewat karyanya yang berjudul *Tauq al-Ḥamāmah*, Ibn Ḥazm berusaha mengeksplorasi energi-energi cinta dalam dirinya melalui ungkapan-ungkapan puitis dan naratif yang terintegrasi.⁵ Dalam hal

² Istilah Zahirisme atau *al-zāhiriyyah* (تأثيرهاظلا) diambil dari kata yang di-*laqab*-kan kepada Abū Dāwūd al-Zāhiri, pendiri Madzhab Zahiri. Secara umum istilah Zahirisme diartikan sebagai suatu aliran pemikiran dalam hukum Islam yang mendahulukan makna-makna teks-literalistik yang didirikan oleh Dāwūd al-Zāhiri (w.) dan pada puncaknya disistematisasi oleh Ibn Hazm al-Andalusi, bahkan olehnya, dhahirisme tidak saja sebagai madzhab hokum tetapi juga menjadi mdzhab kalam. Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, trans. Wolfgang Behn (Leiden: E.J. Brill, 1971), 109.

³ Muhammad 'Izzul Aqna dan Malik Madani, "Pemikiran Ibn Hazm tentang Tidak Gugurnya Hak Ḥaḍānah bagi Ibu yang Sudah Menikah Kembali dan Relevansinya terhadap Konteks Indonesia", *al-Aḥwāl*, vol. 8, No. 2, 2015.

⁴ Djam'annuri, "Ibn Ḥazm (994-1064 M): Tentang Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru: Studi Kitab al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Ahwal", *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995.

⁵ Ibnu Ḥazm bahkan melampaui pola integrasi dari dua tradisi sastra klasik Islam yakni, humanistic dan hubungan persahabatan sebagaimana digagas oleh Ibnu al-Qayyim al-Jauzi. Lois A Giffen, "Ibnu Ḥazm and The Tawq al-Hamama", dalam

ini, Ibn Ḥazm menjadi sosok yang romantis, ia mencurahkan pengalaman-pengalaman pribadinya bersama orang-orang yang terkasih yang ikut serta membangun kepribadian Ibn Ḥazm di masa-masa berikutnya. Usaha Ibn Ḥazm yang demikian bukan tanpa alasan. Sebagaimana dikutip oleh Amidu Sanni, al-Maqarri (w. 1631 M) menjelaskan bahwa tradisi kepujangaan di Andalusia ikut menentukan dan meningkatkan drajat kepribadian seseorang. Para pemimpin politik dan keagamaan selalu mengapresiasi pribadi yang memiliki bakat kuat sebagai seorang sastrawan dan atau penulis sastra.⁶ Oleh karena itu tidak aneh jika kemudian di umur yang masih muda Ibn Ḥazm sudah berhasil menulis buku sastra yang cukup disegani sampai hari ini. Pada saat yang sama, Ibn Ḥazm juga merumuskan konsep etika dengan basis sosial yang ia alami bersama masyarakat sekitarnya. Lewat karyanya yang berjudul *Mudawat al-Nufūs*, Ibn Ḥazm menegaskan bahwa membangun kepribadian yang berkarakter kuat membutuhkan pemahaman-pemahaman yang utuh tentang etika yang bertujuan untuk *the avoidance of pain*.⁷

Namun demikian, Ibn Ḥazm tidak semata seorang ahli hukum, pujangga, maupun pemerhati etika, Ibn Ḥazm juga menulis beberapa karya yang berbicara tentang sejarah Islam., sejarah tentang rekaman peristiwa-peristiwa penting dalam Islam yang harus dipahami oleh generasi berikutnya. Namun demikian, sangat disayangkan bahwa sampai hari ini sangat jarang intelektual Muslim maupun Barat yang menempatkan Ibn Ḥazm sebagai seorang sejarawan. Para pemerhati Islam lebih memperhatikan al-Ṭabarī, al-Baghdādī, maupun Ibnu Katsir dalam menengok sejarah Islam. Kelangkaan ini salah satunya bisa jadi disebabkan oleh posisi Ibnu Hazm yang sudah

Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: E.J. Brill, 1994), 423.

⁶ Amidu Sanni, "Arabic Literary: History and Theory" dalam *Islamic Studies*, vol. 33, No. 1, 1995, 91.

⁷ A.R. Nykl, "Ibnu Hazm's Treatise on Ethics" dalam *The American Journal of Semitics and Languages and Literatures*, vol. 40, no. 1, 1940, 34.

mapan sebagai tokoh Zahirisme dalam Islam pasca gurunya sendiri yakni Abu Dāwūd al-Zāhirī (w. 270 H./ 884 M.)

Pada saat yang sama, eksplorasi atas data-data yang ditulis oleh Ibn Ḥazm tentang khilafah Islam menjadi penting karena selama ini sejarah kekhilafahan dalam Islam selalu terdiktomi dalam dua versi, yakni versi Sunni dan versi Syi'i. versi Suni pada umumnya menempatkan Abu Bakar sebagai khalifah pertama pengganti Nabi Muhammad saw. Sementara versi Syi'ah justru menempatkan 'Ali bin Abī Ṭālib sebagai khalifah pertama pengganti Nabi Muhammad saw. Artinya, ada sejarah Islam versi Sunni dan ada pula sejarah Islam versi Syi'i. Perbedaan ini dieksplorasi sedemikian rupa oleh ilmuwan Orientalis untuk meneguhkan perbedaan dan jarak di antara dua perspektif tersebut. Hasilnya tentu bisa dibaca bahwa perbedaan pandangan antara Sunni dan Syi'i justru kemudian menjadi luka sejarah dan sekaligus perbedaan yang belum mendapatkan titik temunya. Perbedaan ini pula yang menjadikan perpecahan abadi di kalangan umat Islam sepanjang sejarah keberadaannya di dunia ini.

Gagasan Ibn Ḥazm tentang khilafah, sebagaimana akan dijelaskan dalam tulisan ini, tidak lepas dari konsistensinya sebagai seorang Zahiris. Menurut A. Turki, Ibn Ḥazm berusaha mempertahankan prinsip-prinsip dasar tentang Khilafah dengan berlandaskan pada pemikiran dan nalar hukum Zahirisme.⁸ Artinya Ibn Ḥazm tidak semata mendeskripsikan data mata rantai para pemimpin Islam dari waktu ke waktu tetapi Ibn Ḥazm juga berhasil membuat kerangka teoretis pola-pola konsep kepemimpinan dalam Islam berikut proses pergantiannya. Oleh karena itu, tulisan ini tidak bermaksud membicarakan ulang teori tersebut tetapi lebih pada upaya konfirmasi terhadap kesimpulan-kesimpulan teoretik yang

dirumuskan oleh Turki dengan gagasan orisinal Ibn Ḥazm itu sendiri tentang khilafah dalam Islam. Dari sisi praktisnya, tulisan ini lebih sebagai upaya memberikan satu titik yang dapat mendekatkan berbagai point pemikiran Ibn Ḥazm tentang khilafah dalam Islam sebagaimana ditulis dalam beberapa karyanya.

Dengan membacanya dalam berbagai konteks dan ruang telaah yang telah tersedia dalam data-data atau sumber primer berupa karya-karya Ibn Ḥazm, paper ini diharapkan dapat menghadirkan pemikiran Ibn Ḥazm tentang khilafah secara lebih komprehensif, tidak semata dalam sudut pandang hukum atau politik semata tetapi juga dalam konteks sejarah, pemikiran dan pewacanaan. Menghubungkan gagasan Ibn Ḥazm dengan konteks kekinian perlu pengkajian matang, namun jika mau ditelusuri, fakta kekinian tentang khilafah selalu dibaca dalam konteks politik dan hukum. Hal itu sebagaimana tercermin dari gerakan pemikiran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) misalnya, mereka mengusung *Khilāfah Islāmiyyah* seakan sebagai sebuah konsep yang sudah jadi, padahal ada kerancuan-kerancuan di dalamnya yang dalam konteks keindonesiaan justru menjadi langkah mndur bagi demokrasi di Indonesia, sebagaimana ditulis oleh Bruhanuddin Muhtadi.⁹ Sementara di sisi lain, ada elemen sosial yang langsung menolak mentah-mentah apa yang ditawarkan oleh HTI. Perdebatan yang ada sealalu tertuju pada utopia khilafah di satu sisi dan phobia terhadap khilafah di sisi lain. Dua sikap tersebut sebenarnya menjadi cerminan dari dangkalnya pemahaman pembaca terhadap konsep khilafah itu sendiri.

Lepas dari perdebatan yang ada, diskusi tentang ke-Khilafahan dalam Islam, termasuk apa yang telah digagas dan ditulis oleh Ibn Ḥazm melalui karya-karyanya, seyogyanya tidak berhenti dalam wacana fiqh ataupun sejarah semata. Diskusi ini juga memerlukan penelidikan atas

⁸ A. Turki, "L'engagement Politique et la Théorie du Califat d'Ibnu Hazm (384/994-456/1064)", dalam *Bulletin d'études orientales*, T. 30 vol. 2, 1978.

⁹ Burhanuddin Muhtadi, "The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia", dalam *Asian Journal of Social Science*, no. 37, 2007, 623-645.

dimensi kekuasaan dalam Islam (*al-salāṭah*) karena bisa jadi rumusan-rumusan ijthadi tentang hukum tertentu dilatarbelakangi oleh kekuatan atau struktur kekuatan tertentu yang tidak tampak dalam bentuk undang-undang atau kaidah hukum lainnya. Apalagi jika yang dibicarakan adalah prihal konsep-konsep dan hukum tentang kepemimpinan (*al-imāmah*) atau proses suksesi kepemimpinan (*al-khilāfah wa al-wilāyah*) bukan tidak mungkin bahwa justru intervensi dorongan emosi kekuasaan justru semakin nampak. Dengan demikian, dengan mengambil terminologi yang dibangun oleh Michel Foucault, ada *power* berikut *aparatus-aparatus* (*dispositif*)-nya yang berperan dalam membentuk proses kristalisasi dan dinamika perumusan kekuasaan dalam Islam.¹⁰

Ibnu Ḥazm Sebagai Sejarawan Muslim

Menempatkan Ibnu Ḥazm sebagai salah seorang sejarawan masih langka. Hanya beberapa pemikir saja yang menulis pemikiran sejarah Ibnu Ḥazm, di antara pemikir tersebut adalah Gabriel Martinez.¹¹ Sementara dari kalangan intelektual Muslim ada Abdussalam Said, keduanya menjabarkan pemikiran sejarah Ibnu Ḥazm secara berbeda. Martinez lebih menekankan pada dimensi konsep sejarah sebagai sebuah bingkai keilmuan sementara Said lebih menekankan pada aspek filosofis¹². Tulisan ini menarik gagasan sejarah Ibnu Ḥazm dalam konteks memposisikan Ibnu Ḥazm

dalam konteks sebagai seorang sejarawan yang membaca tentang khilafah dari waktu ke waktu. Upaya tersebut perlu dilakukan agar pewacanaan Ibnu Ḥazm tentang khilafah dalam Islam tidak semata-mata dalam konteks hukum, Ibnu Ḥazm justru lebih banyak menempatkan wacana khilafah dalam konteks historis dan realitas pada saat Ibnu Ḥazm menulis gagasan-gagasannya yang kemudian menjadi karya-karya monumentalnya. Namun demikian pertanyaannya tetap harus dimunculkan, apakah Ibnu Ḥazm seorang penulis sejarah dan/atau sejarawan? Di kalangan pemerhati Ibnu Ḥazm, pertanyaan itu tentunya bukan hal yang asing lagi dan bahkan sudah terpikirkan jauh-jauh hari. Namun persoalannya bagaimana merumuskan jawaban tersebut dan pada akhirnya apakah memang Ibnu Ḥazm seorang sejarawan atau bukan. Perlu diperhatikan bahwa konsep sejarah dalam Islam pada umumnya disatukan antara penulis sejarah dengan sejarawan. Artinya tidak ada perbedaan antara keduanya. Penulis sejarah adalah penulis peristiwa sejarah tertentu di waktu tertentu sementara sejarawan adalah pemerhati atau penfasir sejarah berikut pemaknaannya yang dianggap paling sah.

Pelaku sejarah dan pengkaji sejarah memberikan informasi, klasifikasi dan justifikasi data-data sejarah dan didasarkan pada prinsip-prinsip pengetahuan. Dalam konteks ini, Ibnu Ḥazm sendiri juga sudah menjelaskan bahwa pengetahuan tentang sebuah masyarakat itu ada yang berbasis pada dimensi ajaran-ajarannya dan adapula pengetahuan yang berbicara tentang informasi-informasi tentang masyarakat tersebut.¹³ Berita atau informasi pada suatu masyarakat di masa lampau atau yang masih berlangsung ini terutama yang berkaitan dengan sistem kenegaraan (*al-mamālik*), dan waktu atau periode (*al-sinīn*) baik dalam konteks negara maupun sosial pada

¹⁰ Michel Foucault merumuskan apparatus (*dispositif*) sebagai berbagai mekanisme administratif, psikis, dan institusional dan struktur pengetahuan yang melestarikan dan mengembangkan proses kuasa di masyarakat. Sementara kuasa itu sendiri diposisikan sebagai seperangkat mekanisme yang memproduksi berbagai bentuk pengetahuan yang menggeliat (*omnipresent*) dalam eksistensi masyarakat. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, trans. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1977), 104-160.

¹¹ Gabriel Martinez-Gros, "Ibn Hazm on History: A Few Remarks" dalam Camilla Adang (ed.), *Ibn Hazm of Cordova: The Life and Works of a Controversial Thinker* (Leiden: Brill, 2013), 87-96.

¹² Abdussalam Said, "Falsafah al-Tarikh in Ibn Hazm al-Andalusī", *Paper* sebagaimana dikutip oleh H. Zuhri, *Filsafat Ibnu Hazm*, 105.

¹³ Dalam bahasa Ibnu Ḥazm diistilahkan dengan '*ilm akhbāriha*. Ibnu Ḥazm al-Andalusī, "Marātib al-'Ulūm", dalam Ikhsan Abbas (ed.) *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Jilid. 1 (Bairut: Dār al-Fāris, 2007).

umumnya. Dari sisi lain, gagasan di atas dapat dipahami dalam konteks sebuah sudut pandang dalam membaca sejarah.¹⁴

Statemen Ibn Ḥazm dalam *marātib al-'ulūm* di atas jelas menunjukkan bahwa Ibn Ḥazm paham betul tentang sejarah secara teorietis. Bahkan, menurut Ikhsan 'Abbās, Ibn Ḥazm telah menempatkan sejarah sebagai salah satu bidang kajian (*al-ilm*) atau ilmu diskursus yang memiliki kajian dan tujuan yang spesifik.¹⁵ Dengan demikian apa yang dilakukan oleh Ibn Ḥazm ini dapat dikatakan sejajar dengan apa yang telah dilakukan oleh al-Mas'ūdī,¹⁶ Ibnu Miskawaih (w. 421 H./1030 M.) dalam karyanya *Tajārib al-Umam*, dan bahkan Ibnu Khaldun (w. 808 H./1406 M.) dalam karya monumentalnya *al-'Ibar*. Apa yang digagas oleh tokoh-tokoh di atas menjadikan mereka terkenal sebagai salah satu empu sejarah Islam klasik. Karya-karyanya telah memberikan informasi, pengetahuan dan inspirasi bagi generasi berikutnya.

Sementara Ibnu Ḥazm tidak demikian, ia lebih dikenal melalui karya-karyanya dalam bidang hukum, khususnya dalam perspektif dan paradigm dhahirisme, sebagai sebuah prinsip pemikiran hukum Islam yang diyakini sangat benar sehingga Ibnu Ḥazm lebih dikenal sebagai seorang ahli hukum Islam daripada ahli sejarah Islam. Oleh karenanya wajar jika selama ini kajian-kajian atas pemikiran Ibnu Ḥazm lebih difokuskan pada kajian hukumnya daripada kajian lain yang bukan hukum.

Namun demikian, sebagaimana disinggung di atas, bukan berarti Ibnu Ḥazm tidak menyentuh sejarah, Ibnu Ḥazm justru terobsesi dengan sejarah.

¹⁴ H. Zuhri, *Filsafat Ibnu Ḥazm* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 105.

¹⁵ Ikhsan Abbas, "Muqaddimah: Ibnu Ḥazm wa al-Tārikh" dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, juz 2, 8-9.

¹⁶ Abū Ḥasan Ali al-Mas'ūdī (w. 345 H./956 M) adalah sejarawan sekaligus ilmuwan. Karyanya mengkombinasikan sejarah dengan geografi sebagaimana terdapat dalam *Munaj al-Zahab wa Ma'adin al-Jauhar*. Sedangkan karya terbesarnya adalah *al-Tamīh wa al-Isyrāf*.

Bahkan ia berusaha untuk menjadi seorang ilmuwan sejarah. Oleh karena itu, ia menulis beberapa karya yang dapat dikategorikan sebagai tulisan sejarah. Berikut karya-karya Ibnu Ḥazm yang membahas tentang sejarah; *Naqt al-'Arus fi Tawārikh al-Khulafā*, *Risālāh fi Ummahāt al-Khulafā*, *Jumalu Futūḥ al-Islām*, *Asma' al-Khulafā wa al-Wullat wa Zikru Mudadihim*, *Risālāh fi Faḍl al-Andalus wa Zikru Rijāliha*.

Secara umum dapat dikatakan bahwa kelima kitab di atas lebih tepat dikatakan sebagai risalah karena kitab-kitab tersebut merupakan deskripsi sederhana tentang beberapa tema yang menurut penulisnya penting untuk diketahui dan dipahami oleh generasi yang akan datang. Secara umum kelima teks sejarah di atas menunjukkan dua hal penting. Pertama, konsep tentang *khalīfah* dan *khilāfah* dan yang kedua perihal keutamaan tokoh-tokoh Andalusia yang berperan penting dalam proses Islamisasi di Andalusia. Sekilas gagasan Ibnu Ḥazm di atas bisa saja dinilai sebagai sebuah karya yang tidak serius, karena informasi-informasi yang disampaikan sangat datar dan simple yang berisi beberapa nama khalifah dari waktu ke waktu. Namun demikian, karya-karya Ibnu Ḥazm di atas dapat diposisikan sebagai sebuah data primer yang harus dijadikan rujukan bagi siapa saja yang mengkaji sejarah Islam klasik di Andalusia atau Jazirah Arab pada umumnya. Selain kelima karya di atas, ada satu karya lain yang semestinya juga dimasukkan ke dalam karya Ibnu Ḥazm tentang sejarah yakni *jawāmi' al-sīrah al-nabawīyyah* tetapi teks ini tidak dimasukkan oleh Ikhsan Abbas ke dalam kategori karya sejarah Ibn Ḥazm. Salah satu alasan yang dapat digunakan adalah bahwa memang teks-teks al-sīrah al-nabawīyyah bukan merupakan kitab sejarah (*al-tārikh*) tetapi lebih pas dikategorikan sebagai kitab *al-qisṣah* yang penuh dengan suri ketauladanan dan nasihat-nasihat (*al-mawā'iz*).

Selain karya-karya di atas, ada juga risalah Ibnu Ḥazm yang diidentifikasi sebagai studi sejarah yang

ditulisnya. Risalah tersebut diberi judul *al-Risālah al-Bāhirah fi al-Radd ala Ahl Aqwāl al-Fāsīdah*. Oleh S.M.H. Ma'sumi, Kitab ini dikatakan juga sebagai salah satu kitab sejarah karya Ibnu Ḥazm.¹⁷ Selain itu, ada juga kitab *Jumhūrah Ansāb al-Arab*, kitab ini juga selanjutnya masuk dalam kategori kitab sejarah yang ditulis oleh Ibnu Ḥazm. Dalam konteks ini, Ikhsan Abbas menggarisbawahi bahwa Ibnu Ḥazm sebagaimana juga tokoh-tokoh sejarah lainnya mengingatkan pentingnya membaca sejarah dan memahami peran sejarah dalam perjalanan suatu masyarakat, agama maupun bangsa karena sejarah seperti di atas dapat dijadikan sebagai (1) *al-Taẓhīd fi al-Dunyā* atau sikap zuhud dalam hidup. Sikap ini menjadi pelajaran penting setelah seserang membaca sejarah karena sejarah, khususnya dalam konteks otoritarianisme dan hedonisme sejarah para penguasa dalam Islam justru mendorong kita untuk mampu mengontrol sikap *Kedunyan* kita. (2) *al-Qudwah al-Ḥasanah* atau sikap meneladani pemimpin masa lampau karena pemimpin tidak semuanya jahat ada banyak pula pemimpin yang memberi inspirasi bukan saja pada rakyatnya tetapi juga pada generasi-generasi berikutnya. (3) *al-'Ibrah bi al-Fanā*, belajar dengan kesementaraan. Sejarah memberi pelajaran kepada kita kehidupan dan kekuasaan tidak ada yang abadi semuanya akan hilang atau berhenti pada waktunya. (4) *Tamyīz al-Ṣawāb min al-Khaṭa fi al-Akhhbār*, sejarah juga menjadi pelajaran bagi generasi berikutnya tentang sebuah kebenaran dan kekeliruan. Pada saat berlangsung, peristiwa-peristiwa historis dikategorikan sebagai suatu tindakan yang memiliki nilai salah atau benar tetapi pada waktu yang akan datang bisa terjadi sebaliknya. Sejarah juga menjadi pelajaran pada generasi berikutnya tentang proses pencarian, identifikasi, dan konsep tentang mana yang benar dan mana yang keliru. (5) *al-Mut'ah wa al-Riyāḍah wa al-Tansyīṭ*, sejarah juga memberi semangat dan

usaha. Sejarah adalah motifator, guru, dan pemberi petunjuk dalam kehidupan.¹⁸

Di samping pengagum dan penulis sejarah, Ibnu Ḥazm juga melakukan kritik sejarah. Ia melakukan klarifikasi-klarifikasi pemahaman historis yang dianggapnya keliru, kekeliruan dalam membaca data-data yang ada ataupun kekeliruan dalam menggunakan dan memilih data-data sejarah. Kritik sejarah Ibnu Ḥazm yang demikian itu terutama dialamatkan kepada pemahaman religious *Judaism* dan *Christianism* yang dianggapnya keliru. Meskipun apa yang digagas oleh Ibnu Ḥazm masih dapat diperdebatkan, namun kontribusinya atas tradisi kritik sejarah menjadi *pioneer* baik dalam konteks tradisi kritik sejarah dalam Islam maupun kritik sejarah teks-teks suci seperti Injil dan Taurat. Bahkan, ketekunannya dalam menulis kritik tersebut, karya-karya Ibnu Ḥazm yang berkaitan dengan persoalan kritik sejarah di atas mendapat apresiasi dari sekian banyak orientalis dan ilmuwan Muslim lainnya. Secara umum memang sering dikatakan bahwa apa yang dilakukan oleh Ibnu Ḥazm tidak lebih dari sebuah kritik apologetic Ibnu Ḥazm yang berorientasi pada pembenaran nilai-nilai keagamaan yang ia yakini, namun harus dipahami bahwa apa yang dilakukan oleh Ibnu Ḥazm tidak semuanya berorientasi pada problem kebenaran theologis. Ibnu Ḥazm justru menghadirkan banyak problem justifikasi keyakinan yang berdasarkan pada sumber-sumber rujukan yang masih *debatable* dan problematis. Tradisi kritik sejarah ini oleh Ibnu Ḥazm ditulis dalam kitabnya *al-Milal wa al-Niḥal*¹⁹ dan risalah kecil berjudul *al-Radd 'alā Ibn al-Nagrilah*.²⁰

Dengan latar di atas, Ibnu Ḥazm tidak sekedar perekam dan pengumpul data sejarah tetapi juga lebih jauh lagi bahwa ia bahkan telah *merefleksikan*

¹⁸ Ikhsan Abbas, *Muqaddimah: Ibnu Ḥazm wa al-Tarikh*, 10.

¹⁹ Sanggahan-sanggahan Ibnu Ḥazm ini tertuang dalam karyanya *al-Fiṣal fi Milal wa al-Ahwa' wa al-Niḥal* (Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2010).

²⁰ Ibnu Ḥazm al-Andalusī, *al-Risālah fi al-Rad ala Ibn al-Nagrilah*, dalam Ikhsan 'Abbās (ed.) *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Fāris, 2007).

¹⁷ S.M.H. Ma'sumi, "Ibnu Hazm's Allegations Against The Leading Imam", dalam *Islamic Studies*, vol. 7, No. 2, 1968, 116.

sejarah. Ia membangun prinsip-prinsip dasar sejarah berikut hikmah atau nilai-nilai filosofis dibalik rancang bangun sejarah yang ia susun dan tawarkan kepada pembacanya. Termasuk tentunya adalah konteks di mana Ibnu Ḥazm berbicara tentang khilafah

Kekhalifahan dalam Islam

Sebagaimana disinggung di atas, gagasan Ibnu Ḥazm tentang sejarah Islam difokuskan pada perekaman data tentang siapa-siapa yang menjadi khalifah dalam Islam dari pasca era kenabian sampai waktu ia merekam data-data tersebut. Oleh karena itu bisa jadi apa yang ditulis oleh Ibnu Ḥazm merupakan data-data mentah yang digunakan untuk penulisan sejarah Islam klasik. Namun demikian, penjelasan Ibnu Ḥazm tentang arti khilafah juga penting untuk dibahas disini karena pada hari ini pembicaraan tentang khilafah dalam Islam seakan-akan menjadi suatu keharusan oleh sebagian kalangan. Kata *khalīfah* seolah menjadi kata suci yang akan menyelesaikan seluruh persoalan umat Islam. Padahal, jika dirunut ke belakang, kata *khilāfah* merupakan kata-kata teknis yang digunakan untuk menyebut proses suksesi dari era kenabian menuju era *al-khulafā' al-rāsyidūn*. Bahkan, ada kerancuan yang dirasakan oleh para pemimpin Islam pada waktu itu, sudah layakkah kata *khalīfah* disematkan kepada Abu Bakar sebagai pengganti dari sosok besar dan Agung Muhammad saw. Hal itu juga dipertanyakan oleh Hugh Kennedy. Kata *khalīfah* (*Chaliphates*) yang dipahami secara harfiah sebagai suksesor masih samar apa arti sesungguhnya. Jelasnya, “*The exact meaning and significance of the title, often Anglicized as caliph, has been much debated, but it was probably intentionally vague;.. The title khalifa, on the other hand, left many questions open and left scope for the office to develop*”.²¹ Oleh karena itu pertanyaan Kennedy di atas perlu

diklarifikasi lebih lanjut dengan mengeksplorasi berbagai gagasan dalam Islam dan pemikir-pemikir Islam. Di dalam al-Qur’an misalnya, ada beberapa ayat yang menggunakan kata *al-khalīfah*. Dalam QS. Ṣād (38): 26, dijelaskan bahwa Dāwūd dijadikan khalifah (*al-nubuwwah*) oleh Allah swt., sementara kata yang lain dalam ayat yang lain, yakni QS. al-Nūr (24): 55, al-An’ām (6): 133, 165, al-‘A’rāf (7): 129., menunjukkan konsep perintah dari Allah untuk memakmurkan bumi, jadi secara Qur’ani, menurut Muhammad Imārah, konsep khilafah adalah konsep antropologis, dalam arti, secara alamiah, manusia menggantikan kedudukan yang lain untuk menjaga kontinuitas eksistensinya di muka bumi.²²

Ibnu Ḥazm sendiri sering menggunakan kata *khalīfah* dalam berbagai karyanya yang berkaitan dengan sejarah Islam, namun ia tidak menjelaskan kata tersebut karena kata *khalīfah* yang dimaksudkan oleh Ibnu Ḥazm praktis tidak dalam konteks penggunaannya sebagai sebuah terminologi tertentu. Oleh karena itu, meski pembahasannya tidak dalam konteks yang sama, ada benarnya jika Roger Arnaldez meyakini bahwa jika kita mau memahami makna-makna terminologis suatu kata berarti kita hendaknya paham bahwa; “*esensi realitas kebahasaan merupakan manifestasi dari komunikasi dan transmisi lisan yang dilakukan oleh suatu masyarakat tertentu*”.²³ Masih dalam konteks kata *khalīfah* ini, dalam bentuk *verb*-nya, Ibnu Ḥazm menggunakan kata *istakhlafa* dan menggunakan bentuk plural dari *al-khalīfah* disebut dengan *al-khulafā'*. Ibnu Ḥazm tidak mendefinisikan kata *al-khalīfah* sebagai konsep yang sudah jadi dan mapan. Namun demikian bukan berarti Ibnu Ḥazm tidak memberi maksud atau arti sama sekali tentang kata *khalīfah*. Untuk

²² Muhammad Imārah, “*Nazariyyat al-Khilāfah*” dalam *Mausū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah al-Islāmiyyah*, (Bairut: Dār al-Faris, 1995), juz II, 185-186.

²³ “*L'essence de la réalité linguistique se manifestera donc dans la communication et la transmission orales*”. R. Arnaldez, “*Ahbar et Awamir chez Ibnu Hazm du Cordoba*”, dalam *Arabica*, vol. 2, no. 2, 1955, 214.

²¹ Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century* (London: Longman, 1986), 52.

membangun konsep *khalīfah* sebagaimana yang dipahami oleh Ibnu Hazm, ia menguraikan hal-hal sebagai berikut;

Pertama, dalam konteks sepeninggal Nabi Muhammad saw, Ibnu Hazm menggunakan kata *khalīfah* dan *istakhlafa*. Penggunaan kata ini, sebagaimana juga digunakan oleh para penulis sejarah kenabian, menunjukkan sebuah makna yang sederhana bahwa penerus (*khalīfah*) Nabi Muhammad saw adalah orang-orang tertentu yang meneruskan (*istakhlafa*) kepemimpinan Nabi Muhammad untuk mengembangkan Islam sebagai agama dan masyarakat yang menganut agama Islam (*al-muslimūn*). Oleh karena itu dapat disederhanakan bahwa Ibnu Hazm memahami *khalīfah* murni dalam konteks linguistiknya semata dan tidak bicara dalam konteks politik dan atau konsep *khalīfah*. Hal itu sebagaimana tercermin dalam tulisan Ibnu Hazm (*naqt al-'arūs*) berikut ini;²⁴

أول الأسماء التي وقعت على الخلفاء رضي
الله عنهم: الراشدون: الصديق، الفارق، ذو
النورين. العباسيون: ثم لم يتسم ولا سمي
أحد من الخلفاء بشيء لازم له، حتى ولي بنو
العباس رضي الله عنه، ونحن الآن ذاكرون
أسماءهم على نسق،

Dalam *Asma al-Khulafa wa al-Wullat wa Dzikri Mudadihim* Ibnu Hazm menulis;²⁵

أستخلف أبو بكر رضوان الله عليه وبركاته،
يوم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسمي خليفة رسول الله صلى الله عليه

²⁴ Ibnu Hazm al-Andalusī, *Risalah Naqt al-'Arūs*, dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibnu Hazm al-Andalusī*, (Bairut: Dar al-Faris, 2007), 43.

²⁵ Ibnu Hazm al-Andalusī, *Asma al-Khulafa wa al-Wullat wa Dzikri Mudadihim*, dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibnu Hazm al-Andalusī*, (Bairut: Dar al-Faris, 2007), 137.

وسلم، وكانت مدته في الخلافة عامين وثلاثة
أشهر وثمانية أيام.

Dalam *al-Khulafā'u Ba'dahū alaihi al-Salām*, Ibnu Hazm menulis;²⁶

لما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلى الناس عليه أفذاذا دون إمام، وتولي
أمور المسلمين خليفته أبو بكر الصديق.

Tiga statemen di atas menunjukkan bahwa kata *khalīfah* dimaknai secara sederhana sebagai penerus nabi Muhammad saw.. Satu kalimat yang menunjukkan makna atau konsep khalifah adalah statemen; "*wa tawallā umūr al-muslimīn*", bahwa Abu Bakr sebagai penerus Nabi Muhammad mengurus atau mewakili persoalan-persoalan umat Islam. Sebagai penerus nabi Muhammad, Abu Bakar menjadi wali (*tawallā*) bagi persoalan-persoalan umat Islam. Dengan demikian dapat dipahami *khilafah* atau penerus atau *successor* merupakan istilah teknis proses pengalihan kekuasaan yang ditradisikan dalam Islam. *Khilafah* bukan sebuah sistem kekuasaan dalam Islam. Ibnu Hazm mengisyaratkan bahwa sistem kekuasaan pada kasus Abu Bakar tercermin dalam kata *tawallā*. Artinya Abu Bakr memiliki kekuasaan penuh untuk melakukan proses pengalihan dan penyelenggaraan keagamaan, kekuasaan, dan kenegaraan. Oleh karena mekanisme keberlanjutan kepemimpinan dalam Islam menggunakan sistem *successor*, sebagaimana yang terjadi kasus Abu Bakar, Ibnu Hazm menunjukkan beberapa bukti yang dianggap valid untuk melegitimasi atau mengabsahkan proses tersebut. Namun demikian, Ibnu Hazm kemudian menggunakan istilah *khilāfah* tidak saja sebagai proses tetapi sudah masuk menjadi istilah

²⁶ Ibnu Hazm al-Andalusī, *Risalah al-Khulafā' Ba'dahū Alaihi al-Salām*, dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibnu Hazm al-Andalusī*, (Bairut: Dar al-Faris, 2007), 161.

teknis yang menunjuk pada sosok atau orang-orang tertentu yang menjadi *khalīfah*.

Kedua, pada saat yang sama, Ibnu Ḥazm menjelaskan bahwa tidak semua proses pergantian kepemimpinan dan perjalanan kekhilafahan dalam Islam itu berjalan lancar dan tertib, ada pula proses kepemimpinan yang berjalan dengan pola apa yang disebut oleh Ibnu Ḥazm sebagai *wali al-'ahd* (ولي العهد). Artinya di sini dapat disederhanakan bahwa proses peralihan kepemimpinan dalam khilafah-khilafah Islam tidak semuanya berdasarkan pada proses suksesi yang digantikan oleh *successor*-nya tetapi juga oleh proses penunjukan yang disertai oleh komitmen atau kesepakatan dan perjanjian. Artinya di sini, Ibnu Ḥazm ingin menjelaskan bahwa proses penunjukan dengan komitmen atau perjanjian tertentu itu berbeda dengan *khilafah*. Ibnu Ḥazm menunjukkan beberapa pemimpin Muslim yang diangkat dengan proses *wali al-'ahd* di antaranya adalah Abd al-'Aziz bin Marwān. Penunjukan pola demikian berbeda dengan sistem khilafah yang betul-betul seperti urut kacang dan penunjukan yang sudah semestinya. Pengangkatan dengan *wali al-'ahd* lebih dekat sebagai pengangkatan secara konstitusional pemimpin yang berhak diangkat bukan dirinya. Dalam konteks perbedaan khilafah di satu sisi dan *wali al-'ahd* di sisi lain, Ibnu Ḥazm memberi contoh sosok pemimpin Muslim yang mengkombinasikan sistem khilafah dan *wali al-'ahd* yakni Abu Bakar al-Ṣiddīq. Bagi Ibnu Ḥazm, Abu Bakar tidak semata-mata seutuhnya sebagai seorang suksesor nabi tetapi juga diangkat melalui kesepakatan bersama di kalangan elite Muslim pada waktu itu.²⁷ Bahkan, Ibnu Ḥazm secara jelas menggunakan istilah *wallā* bukan lagi *istakhlafa* dan *wilāyah* bukan lagi *khilāfah*. Di sini Ibnu Ḥazm jelas-jelas ingin menunjukan bahwa proses dan sistem peralihan kekuasaan betul-betul didasarkan pada hasil 'perebutan' kekuasaan. Konsep *wilāyah* ini dilabelkan pada sosok Muawiyah bin

Marwan. Alasan penggunaan *wilāyah* kepada Muawiyah karena ia tidak betul betul dan secara sah menggantikan atau meneruskan (*istakhlafa*) kepemimpinan yang sebelumnya dipegang oleh Hasan bin Ali bin Abi Thalib.²⁸ Namun demikian tidak semua *khalīfah* dalam Dinasti Bani Umayyah diposisikan atau dikategorikan sebagai *wilāyah*, ada juga *khalīfah* dari Dinasti Bani Umayyah yang menggunakan *khilāfah* seperti 'Umar bin Abd al-Azīz dan Yazīd bin al-Walīd bin Marwān.

Dengan membaca data di atas dan data-data lain yang sangat kaya terutama dalam *Naqt al-'Arūs*, Gabriel Martinez berhasil mengeksplorasi lebih lanjut berikut perbedaan antara konsep Dinasti (*Dinasties*) di satu sisi dan Khalifah (*Califat*).²⁹ Martinez berpendapat bahwa presentasi Ibnu Ḥazm atas genealogi dinasti dan Kekhilafahan dalam Islam masih perlu diklarifikasi lebih lanjut karena ada beberapa data yang menertinya berbeda dengan data-data lain yang pada umumnya digunakan. Namun demikian, jika ditelusuri ke belakang apa yang digagas oleh Ibnu Ḥazm dengan perbedaan konsep antara *al-khilāfah* dan *al-wilāyah* telah muncul sejak era kenabian. Bahkan, ada pemikiran untuk melakukan legitimasi atas perbedaan tersebut di atas dengan cara memunculkan sebuah hadits yang diyakini betul-betul dari nabi Muhammad saw. Hadits itu, sebagaimana dinukil oleh Abid al-Jābirī pada intinya adalah bahwa khilafah itu akan berlangsung selama tigapuluh tahun sesudah itu akan dilanjutkan oleh para raja.³⁰ Hadits tersebut teksnya sebagai berikut;³¹

²⁸ Ibnu Ḥazm, "Asmā al-Khulafā' wa al-Wullāt wa Zikru Mudadihim", 139.

²⁹ Gabriel Martinez, "Dinasties et Califat: le Naqt al-Arus d'Ibnu Hazm", dalam *Studia Islamica*, no. 69, 1989, 55-73.

³⁰ 'Abid al-Jābirī, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabi* (Bairūt: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 1992), 231.

³¹ Hadits tersebut sebagaimana dikuitp oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'ari dalam *al-Ibānah fi Uṣūl al-Diyānah*, juga menurut al-Jābirī hadits tersebut terdapat dalam Musnad Ahmad bin Hanbal. al-Jābirī, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabi*, 231. Penulis sendiri belum mengecek langsung keberadaan hadits tersebut dan juga belum diketahui kesahihan hadits tersebut.

²⁷ Ibnu Ḥazm, "Risalah Naqt al-'Arūs", 54.

الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم يكون ملكا بعد ذلك

Dengan paparan di atas sesungguhnya perbedaan antara *al-khilāfah* dan *al-wilāyah* tidak semata persoalan fakta dan interpretasi sejarah, namun juga legitimasi teologis yang diusung oleh ilmuwan Muslim pada waktu itu untuk menjembatani problematika dan dinamika konsep kekuasaan dalam Islam.

Ketiga, jika *al-khilāfah* dan *al-wilāyah* merupakan data-data historis yang menjadi bukti atas berjalannya sistem kekuasaan dalam Islam pasca meninggalnya nabi Muhammad saw, maka konsep *al-Imāmah* merupakan konsep teoretis. Artinya, secara konseptual, gagasan tentang proses peralihan baik melalui *al-khilāfah* maupun *al-wilāyah* selalu didasarkan atas prinsip-prinsip umum yang disebut oleh Ibnu Hāzīm dengan istilah *al-Imāmah*. Berbeda dengan konsep *al-khilāfah* dan *al-wilāyah* yang ditulis dalam *al-jawāmi' al-sīrah* atau kumpulan risalah-risalah tentang sejarah, konsep *al-imāmah*, karena posisinya sebagai sebuah konsep teoritik, oleh Ibnu Hāzīm dirumuskan dalam karya teoritiknya yakni *al-Fiṣal fil al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*. Menurutnya, *al-imāmah* merupakan konsensus di kalangan kelompok-kelompok Umat Islam seperti Sunni, Syi'i, Khawārij, maupun Mu'tazilah. Konsensus ini lebih diartikan sebagai adanya kebutuhan dan kewajiban bersama tentang pentingnya keberadaan seorang pemimpin (*al-Imām*) dan proses kepemimpinan yang diusungnya. Secara umum, sebagaimana juga nalar orthodox yang dibangun di kalangan pemikir awal Islam, seorang pemimpin harus lahir dari garis keturunan dan suku Quraisy. Pemikiran Ibnu Hāzīm yang kesannya sangat orthodox ini masih eksis sampai waktu di mana Ibnu Hāzīm menulis kitab tersebut. Artinya, tidak salah jika kemudian Ibnu Hāzīm masih meyakini kebenaran prinsip dasar tentang syarat tersebut. Namun demikian, dalam konteks visi kepemimpinan, telah

terjadi perubahan yang sangat signifikan. Pada awalnya, pemimpin dan kepemimpinan bervisi dan berorientasi pada pengembangan nilai-nilai keagamaan di masyarakat. Artinya, *al-Imāmah* bervisi teologis dan bukan politis. Hal itu juga disistematisasi oleh al-Jabiri bahwa relasi dakwah kenabian sampai pada terbentuknya negara Islam (*al-dawlah*) pada awalnya betul-betul berasaskan pada prinsip-prinsip aqidah sebagai referensinya.³² Korelasi teologis yang demikian itu pula yang menjadi legitimasi bagi proses pergantian (*khilāfah*) kepemimpinan dalam Islam (*al-Imāmah*). Artinya, sistem pergantiannya yang direpresentasi dalam *khilāfah* dan proses legitimasi-teoretis-nya dalam konsep *al-imāmah*.

Keempat, lepas dari perbedaan antara *khilāfah* dan *wilāyah* di atas, ada satu poin yang diusung oleh Ibnu Hāzīm yakni penyebutan ibunda masing-masing *khalīfah* secara literal. Ide Ibnu Hāzīm ini sangat langka karena pada umumnya sejarawan tidak banyak mengungkap nama ibu para pemimpin Islam dari masa ke masa. Apresiasi Ibnu Hāzīm terhadap wanita ini juga muncul dalam bentuk mewacanakan nabi perempuan. Lepas dari persoalan teologis yang masih *debatable*, ada seperangkat argumen yang diusung oleh Ibnu Hāzīm terhadap kemungkinan nabi wanita.³³ Namun demikian, Ibnu Hāzīm juga tetap pada garis orthodoxnya ketika ia, sebagaimana pandangan umum dalam Islam, bahwa pemimpin wanita dalam Islam itu tidak direkomendasikan. Dalam bahasa yang ringkas, menurut Ibnu Hāzīm.³⁴

وأما يجب أن يكون الإمام قرشياً، بالغاً،
ذكراً، مميزاً، بريئاً من المعاصي الظاهرة
حاكماً بالقرآن والسنة فقط

³² 'Ābid al-Jābirī, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* (Bairūt: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 1991), 57.

³³ Ibrahim MZ., "Ibnu Hāzīm's Theory of Prophecy of Women: Literalism, Logic, and Perfection", dalam *Intellectual Discourse*, vol. 23, no. 1, 2015, 75-100.

³⁴ Ibnu Hāzīm, *al-Fiṣal fil al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, juz 3, 46.

Statemen Ibnu Ḥazm di atas adalah statemen teoretis. Posisi ini perlu digarisbawahi karena Ibnu Ḥazm juga berbicara dalam konteks praksis, yakni konteks dimana realitas sejarah menerjemahkan statemen di atas secara berbeda. Namun demikian perlu juga diperhatikan dari statemen di atas istilah *faqāḥ* setelah kata al-Qur'an dan al-Sunnah menunjukkan penolakan Ibnu Ḥazm secara tersirat terhadap posisi *al-qiyās* ataupun *al-ijmā* untuk dijadikan rujukan bagi seorang pemimpin yang akan memutuskan suatu persoalan hukum atau lainnya. Artinya, di sini Ibnu Ḥazm berpandangan bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah secara teoretis merupakan sumber hukum yang sudah mencukupi untuk menjawab segala persoalan keagamaan maupun kemasyarakatan. Dari teks di atas juga jelas bahwa Ibnu Ḥazm mensyaratkan adanya integritas moral yang sempurna bagi seorang pemimpin. Pemimpin harus bebas dari segala tindakan yang melawan hukum baik sebelum jadi pemimpin, sedang menjadi pemimpin atau setelah menjadi pemimpin, dalam konsep teoretis ini, Ibnu Ḥazm juga berpandangan bahwa proses pergantian kepemimpinan bukan dilakukan dengan pemilihan umum atau pemilihan oleh dewan perwakilan (*majlis syūrā*), tetapi penunjukkan putra mahkota yang dilakukan oleh pemimpin ketika masih hidup. Jika proses penunjukkan putra mahkota tidak terjadi oleh karena satu dan lain hal, maka, menurut Ibnu Ḥazm, orang-orang yang dianggap paling mumpuni segera mengoragnisir dirinya menjadi pemimpin atau mempersiapkan orang lain untuk menjadi pemimpin. Secara umum pandangan Ibnu Ḥazm yang demikian itu didasarkan atas penafsirannya terhadap peristiwa penunjukkan *al-khulafā al-rāsyidūn*.³⁵

Kelima, di luar konteks data-data historis, perspektif teoretis dan dimensi psikologis Ibnu Ḥazm yang mengapresiasi peran Ibunda khalifah, ada pandangan dan pengalaman pribadi seorang

³⁵ Ibnu Ḥazm, *al-Fiṣal fi al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, juz 3, 40-45.

Ibnu Ḥazm yang harus memilih, menilai, dan bersikap tentang kekhalifahan yang dialaminya waktu itu. Perspektif ini sesungguhnya telah dianalisis oleh A. Turki. Menurutnya, dalam memahami dan menjalankan prinsip-prinsip kekhalifahan, Ibnu Ḥazm selalu berkomitmen dalam memegang tegus prinsip-prinsip yang ada.³⁶ Turki menjelaskan bahwa di antara prinsip-prinsip politik kekuasaan atau kekhilafahan yang selalu dipegang teguh oleh Ibnu Ḥazm adalah; (1) bahwa seorang pemimpin (*al-Imam*) harus orang terbaik pada masanya, (*L'imam doit-il être le meilleur de son époque*). Oleh karena itu, bagi Ibnu Ḥazm, (2) perlu ada pertimbangan terhadap etnisitas, moral dan psikologis seorang pemimpin (*Conditions ethniques, morales et physiques*). Bagi Ibnu Ḥazm kriteria yang terbaik masih diipatok oleh keturunan Quraish melalui Bani khalifah Umawiyah (*Le caliphate ummayade*) yang ada di Andalusia. Oleh karena itu ia selalu berkomitmen sampai akhir hayatnya untuk mempertahankan prinsip tersebut. Dimensi etnisitas inilah yang menjadi catatan bagi Ibnu Ḥazm yang berpandangan bahwa putra daerah dianggap belum layak untuk menjadi pemimpin. Pemimpin harus dari Arab. Dengan demikian konsep syarat *Quriash* dalam konteks Andalusia adalah Arabisme.³⁷

Dari deskripsi di atas, dapat disederhanakan bahwa dalam ranah pengalaman Ibn Ḥazm bergulat dengan perpolitikan di masyarakat di mana dia menjadi salah seorang yang berada dalam elit kekuasaan di Andalusia pada waktu, ia selalu konsisten dalam memegang teguh prinsip-prinsip umum tentang kepemimpinan yang ia pahami. Konsistensi ini, menurut Abū Zahrah tidak lepas dari pribadi dan keluarga Ibnu Ḥazm yang dari semenjak kakek dan neneknya ada ada dalam lingkaran elit Muawiyah di Demaskus karena kakek dan neneknya merupakan salah satu *abdi*

³⁶ A Turki, "L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibnu Ḥazm (384/994-456/1064)", dalam *Bulletin d'études Orientales*, T. 30 vol. 2, (1978).

³⁷ A Turki, "L'engagement politique", 233-236.

dalem (*al-maulā*) dinasti Muawiyah, sehingga, bahkan, Ibnu Ḥazm cenderung fanatik terhadap Dinasti Muawiyah.³⁸

Pada saat yang sama, Ibnu Ḥazm merasakan detik-detik terakhir keruntuhan bani Umayyah di Andalusia. Dengan tegar, Ibnu Ḥazm menulis; “Era kita sekarang ini adalah era Dinasti Hisyam al-Mu’tad”,³⁹ hal itu terjadi kira-kira pada tahun 418 H. Pengalaman ini menjadi catatan hitam sekaligus sebuah *anomali* tentang kekuasaan yang dialami oleh Ibnu Ḥazm terhadap teori dan prinsip-prinsip yang telah ia yakini keabsahannya. Pengalaman ini menjadi refleksi sekaligus konsistensi Ibnu Ḥazm sehingga ia rela ditahan berbulan-bulan demi mempertahankan prinsip bahwa kekhalifahan yang sah adalah khalifah dari bani Umayyah bukan dari yang lainnya, yakni al-‘Amiriyah.⁴⁰ Keadaan demikian menjadi fakta yang dialami sekaligus dirasakan oleh Ibn Ḥazm bahwa apa yang menjadi prinsip justru bertolak belakang dengan kenyataan yang ada. Inilah problematika fiqh di satu sisi dan politik di sisi lain. Usaha-usaha untuk menyelesaikan jarak di atas telah dilakukan oleh berbagai pihak, termasuk di antaranya yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyyah dengan merumuskan *al-siyāsah al-syar’iyyah*. Sementara dalam konteks khusus Ibnu Hazm, Salim Yafut menulis;⁴¹

إن التعارض بين الموقف المبدئي لأبن حزم
من الخلافة وشروطها، والموقف الواقعي
الذي اتخذته في خضم الأحداث السياسية،
لا تكون تعارضا إلا بالنسبة لنظرة تجزيئية،
تعزل الفقيه عن السياسي وتقيم هوة بينهما،
في وقت هما فيه متداخلان إلى حد يجعل

³⁸ Abu Zahrah, *Ibnu Ḥazm: Ḥayātuhū wa ‘Aṣrūhū*, 23.

³⁹ Ibnu Ḥazm, *al-Fiṣal fi al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, juz 1, 116.

⁴⁰ Salim Yafut, *Ibnu Ḥazm wa al-Fikr al-Falsafī bi al-Maghrib wa al-Andalus* (Dār al-Baiḍā: Dār al-Tsaqāfah, 2009), 20.

⁴¹ Salim Yafut, *Ibnu Ḥazm*, 70-71.

الفقه في خدمة أغراض السياسة. لا يكون
تعارضا إلا بالنسبة لعين غير ناقدة لا تقيم
اعتبارا للمعطيات الواقعية التي في إطارها
ثمت صياغة المشروع النظري – الفقهي
خصوصا.

Pandangan Yafut di atas menunjukkan bahwa dimensi teoretis dan realitas kekhalifahan sesungguhnya merupakan persoalan kesenjangan bahkan saling bertentangan antara dimensi politik di satu sisi dan fiqh di sisi lain. Artinya, dalam konteks Yafut, prinsip-prinsip yang diusung oleh Ibnu Ḥazm tentang kekuasaan justru merupakan *al-fiqh* sementara realitas kekuasaan adalah realitas *al-siyāsah*. Keduanya secara prinsip tidak harus dipertentangkan karena keduanya memiliki identitas dan perspektifnya masing-masing. Dengan demikian, prinsip-prinsip kepemimpinan atau *al-Imāmah* yang aplikatif sesungguhnya mulai terkikis dan menjauh secara perlahan dari konstruksi fiqh dan ini dimulai ketika Ibn Ḥazm melihat langsung fenomena tersebut. Pada akhirnya kemudian kekhalifahan adalah sesuatu sebagaimana juga Syari’ah sebagai sesuatu yang lain.⁴²

Pembicaraan Ibnu Ḥazm berbicara kekhalifahan dalam Islam mengerucut ke dalam tiga konsep utama; yakni *al-khilāfah*, *al-wilāyah* dan *al-Imāmah*. *al-Khilāfah* merupakan konsep proses pergantian kepemimpinan dalam Islam pasca meninggalnya Nabi Muhammad saw sampai pada lengsernya khalifah Hasan bin ‘Ali bin Abi Ṭālib. *al-Wilāyah* merupakan proses pergantian kepemimpinan dalam Islam yang dimulai oleh Muawiyah bin Abi Sufyan. Proses pergantian ini masih dalam lingkup keluarga baik secara damai maupun melalui perebutan kekuasaan. Baik *al-Khilafah* maupun *al-wilāyah*, pada dasarnya memiliki pijakan pada seperangkat prinsip-prinsip kepemimpinan

⁴² Pemahaman ini didiskusikan secara mendalam oleh Sami Zubaida, *Law and Power in Islamic World* (London: IB. Tauris, 2004).

dalam Islam atau yang disebut dengan *al-Imāmah*. Olah karena itu, dalam pemikiran Ibnu Ḥazm, *al-khilāfah* dan *al-wilāyah* lebih sebagai terminologi teknis dalam wacana kepemimpinan, sementara terminologi teoretisnya ada pada konsep *al-imāmah*. Ada syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi oleh seseorang yang ingin menjadi sosok pemimpin (*al-imāmah*) suatu negara dalam Islam. Secara umum, di lapangan, prinsip atau syarat-syarat tersebut tidak dapat dijalankan sepenuhnya sehingga perlu ada penafsiran ulang. Pada saat yang sama, meskipun dalam konteks teori kepemimpinan (*al-imāmah*) Ibnu Ḥazm cenderung berpandangan negatif terhadap peran perempuan dalam konteks kepemimpinan dalam arti umum, namun pandangan Ibnu Ḥazm yang mendata seluruh nama Ibunda dari seluruh khalifah yang ada perlu dihargai dan diapresiasi, begitu juga halnya tentang nabi perempuan.

Simpulan

Ibnu Ḥazm adalah sosok yang multi perspektif, ia merekam sejarah proses peralihan kepemimpinan dalam Islam, merumuskan teori-teori tentang kepemimpinan dalam Islam, dan terlibat langsung dalam proses peralihan kekuasaan dalam Islam. Bahkan, ia juga terlibat secara emosional dalam menjernihkan persoalan kekhilafahan dalam Islam. Oleh karena itu, perumusan secara komprehensif pemikiran Ibnu Ḥazm tentang *khilāfah* tidak sekedar menyangkut persoalan *fiqhīyah*, tetapi juga hal-hal yang terkait dengan dimensi kesejarahan dan aktualitas konsep di atas. Hasilnya, ada jarak antara idealitas teoritek yang dirumuskan oleh Ibnu Ḥazm melalui *al-Imāmah* dan realitas praksis proses perebutan kekuasaan dan realitas kepemimpinan dalam Islam sebagaimana tercermin dalam *al-khilāfah* dan *al-wilāyah*. Keberjarakan ini hendaknya tidak dijadikan justifikasi kelemahan konsep tetapi harus dipahami sebagai proses realitas politik kekuasaan yang perlu terus ditarik agar sampai pada ranah idealitas

kekhilafahan dalam Islam sebagaimana tercermin dalam konsep *al-Imāmah*. Namun demikian, keberjarakan tersebut, justru menjadi titik awal proses keterkikisan diskursus kekuasaan dalam hukum Islam (*fiqh*) atau bahkan syari'ah Islam. Oleh karena itu, perlu adanya penafsiran ulang tentang substansi khilafah itu sendiri yang selama ini masih dipahami sebatas perwujudan kekuasaan melalui institusi dan simbol kekuasaan, padahal substansinya kekuasaan jauh dari sekedar dan institusi dan simbol.

Daftar Pustaka

- Abbas, Iḥsān. “Muqaddimah: Ibnu Ḥazm wa al-Tārikh” dalam Iḥsān Abbas (ed.), *Rasā'il Ibnu Ḥazm al-Andalusi*. Bairut: Dār al-Fāris, 2011.
- Andalusi, Ibn Hazm, al-. “Marātib al-'Ulūm”, dalam Iḥsān 'Abbās (ed.) *Rasā'il Ibnu Ḥazm al-Andalusī*, Beirut: Dār al-Fāris, 2007.
- Andalusi, Ibn Hazm, al-. *al-Fiṣal fi Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*. Kairo: Dār al-Ḥadiṣ, 2010.
- Andalusi, Ibn Hazm, al-. *Risālah Naqṭ al-'Arūs*, dalam Iḥsān 'Abbās (ed.) *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusi*. Bairūt: Dār al-Fāris, 2007.
- Andalusi, Ibn Hazm, al-. *Asmā al-Khulafā wa al-Wullāt wa Zikri Mudadhihim*, dalam Iḥsān 'Abbās (ed.) *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Bairūt: Dār al-Fāris, 2007.
- Andalusi, Ibn Hazm, al-. *Risālah al-Khulafa Ba'dahū Alaihi al-Salam*, dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibnu Hazm al-Andalusi*, Bairut: Dar al-Faris, 2007.
- Arnaldez, R. “Ahbar et Awamir chez Ibnu Hazm du Cordoba”, dalam *Arabica*, vol. 2, no. 2, 1955.
- Faucault, Michel. *Power/Knowledge: Interviews and His Writings*. New York: Pantheon, 1982.
- Giffen, Lois A., “Ibnu Hazm and The Tawq al-Hamama”, dalam Salma Khadra Jarry (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E.J. Brill, 1994.

- Gros, Gabriel Martinez. "Ibn Hazm on History : A Few Remarks" dalam Camilla Adang (ed.), *Ibn Hazm of Cordova: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013.
- Goldziher, Ignaz. *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Ibrahim MZ., "Ibnu Hazm's Theory of Prophecy of Women: Literalism, Logic, and Perfection", dalam *Intellectual Discourse*, Vol. 23, No. 1, 2015.
- Jābirī, 'Ābid al-, *al-'Aql al-Siyāsi al-'Arabi*. Bairūt: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabi, 1992.
- Imārah, Muhammad. "Naẓariyyat al-Khilafah" dalam *Mausū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah*, juz II. Bairūt: Dār al-Fāris, 1995.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and The Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. London: Longman, 1986.
- Ma'sumi, S.M.H. "Ibnu Hazm's Allegations Against The Leading Imam", dalam *Islamic Studies*, Vol. 7, No. 2, 1968.
- Martinez, Gabriel. "Dinasties et Califat: le Naqt al-Arus d'Ibnu Hazm", dalam *Studia Islamica*, No. 69, 1989.
- Nykl, A.R. "Ibnu Hazm's Treatise on Ethics" dalam *The American Journal of Semitics and Languages and Literatures*, Vol. 40, No. 1, 1940.
- Sanni, Amidu. "Arabic Literary: History and Theory" dalam *Islamic Studies*, Vol. 33, No. 1, 1995.
- Turki, "A. L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibnu Hazm (384/994-456/1064)", dalam *Bulletin d'études Orientales*, T. 30, vol. 2, 1978.
- Yafut, Salim. *Ibnu Ḥazm wa al-Fikr al-Falsafi bi al-Magrib wa al-Andalus*. Dār al-Baiḍā: Dār al-Tsaqāfah, 2009.
- Zahrah, Abū. *Ibnu Ḥazm: Ḥayātuhū wa 'Aṣruhu, Ārā'uhu wa Fiqhuhū*. Bairūt: Dar al-Fikr al-'Arabi, t. th.
- Zubaida, Sami. *Law and Power in Islamic World*. London: IB. Tauris, 2004.
- Zuhri, H. *Filsafat Ibnu Hazm*. Yogyakarta: Suka Press, 2013.