TENTANG PENULIS

Dr.AAN SUPIAN,M.Ag lahir di Garut, 15 Juni 1969 adalah Magister Agama (M.Ag.) di bidang Tafsir Hadis dari IAIN Imam Bonjol Padang (1998). Pendidikan Sekolah Dasarnya (SD) ia tempuh di Garut (1977-1983), pendidikan tingkat menengahnya (M.Ts dan MA) diselesaikan pada Pondok Pesantren Darul Arqam Muhammadiyah Garut (1989); Gelar sarjananya (S.Ag) diperoleh pada Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1994). Pendidikan S.3 ia tempuh pada Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar Konsentrasi Hadis tahun 2013.

Sehari-harinya ia aktif sebagai dosen IAIN Bengkulu pada Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah. Masih aktif dalam organisasi antara lain: Anggota Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Provinsi Bengkulu (2010-2015), Sekretaris Lembaga Pengembangan Sumberdaya Insani (LPSI) Bengkulu dan Anggota Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Masyarakat Belajar (LPPMB) Bengkulu. Semasa kuliah, ia pernah aktif dalam organisasi kemahasiswaan baik intra maupun ekstra kampus, seperti: Sekretaris Himpunan Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1992-1993); Pengurus Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1993-1994), Sekretaris Ikatan Ramaja Muhammadiyah (IRM) Propinsi Jawa Barat (1992-1994) dan Ketua Umum Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah Korkom IAIN SGD Bandung (1993-1994); Sekretaris Majlis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Bengkulu (2015-2020).

Beberapa amanah yang pernah diemban di lingkungan STAIN (sekarang IAIN) Bengkulu antara lain: Sekretaris Jurusan Dakwah STAIN Bengkulu (2001 – 2005); Ketua Jurusan Ushuluddin STAIN Bengkulu (2006 – 2010); Wakil Dekan III Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Bengkulu (2013-2017); Ketua Lembaga Penjaminan Mutu (LPM) IAIN Bengkulu (2017-2021)

Penerbit CV.Zigie Utama

CV. Zigie Utama
Alamat Redaksi : Jln. DP.Negara V
Perum Tanjung Gemilang RT.08 RW.02
Kel. Sukarami Kec. Selebar
Kota Bengkulu
Propinsi Bengkulu
Telp. 085369179919
email : info@zigie.co.id
penerbitzigie@gmail.com

ISBN 978-623-7558-09-5

ETIKA POLITIK DAN PEMERINTAHAN ISLAM DALAM PERSPEKTIF HADIS

Dr.Aan Supian, M.Ag

Aan Supian

Etika Politik DAN PEMERINTAHAN ISLAM DALAM PERSPEKTIF HADIS

Penerbit CV.Zigie Utama

ETIKA POLITIK DAN PEMERINTAHAN ISLAM DALAM PERSPEKTIF HADIS

Oleh :

Dr. Aan Supian, M.Ag.

PENERBIT CV ZIGIE UTAMA
2019

ETIKA POLITIK DAN PEMERINTAHAN ISLAM DALAM PERSPEKTIF HADIS

Penulis
Dr.Aan Supian, M.Ag

Editor
M. Zikri,M. Hum

Layout
Tim Kreatif Zigie Utama

ISBN 978-623-7558-09-5
vi, 268 Hlm, 18 x 25 Cm

Diterbitkan Oleh
Penerbit CV. Zigie Utama
Anggota IKAPI Nomor 03/Bengkulu/2019
Jln. Pancur Mas, RT 8 RW 2
Kel.Sukarami Kec.Selebar
Kota Bengkulu 0853-6917-9919
www.zigie.co.id

Hak Cipta, Hak Penerbitan, dan Hak Pemasaran pada Penulis

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak buku ini dalam bentuk dan dengan cara apapun juga, baik secara mekanis maupun elektronis, termasuk foto copy, rekaman, dan lain-lain tanpa izin atau persetujuan dari Penulis.
Isi di luar tanggung jawab penerbit

Cetakan Pertama, November 2019

KATA PENGANTAR

Segenap puji dan ungkapan rasa syukur yang teramat dalam ingin penulis panjatkan ke hadirat Ilahi Rabbi, karena atas perkenan dan limpahan karunia-Nyalah pada akhirnya penulis dapat merampungkan buku "*Etika Politik dan Pemerintahan Islam dalam Perspektif Hadis*. Buku ini diharapkan dapat dimanfaatkan oleh seluruh mahasiswa STAIN/IAIN/UIN dan perguruan tinggi lainnya, yang memiliki *concern* dalam kajian politik dan pemerintahan yang islami. Buku ini diharapkan juga dapat memenuhi kualifikasi untuk dijadikan sebagai *referensi* bagi mahasiswa dan masyarakat umum yang berminat mendalami studi etika politik dan pemerintahan, khususnya dalam perspektif hadis. .

Penulis menyadari bahwa kajian dalam buku ini masih membutuhkan penyempurnaan di sana sini. Selain karena keterbatasan kemampuan penulis, salah satu hambatan yang juga penulis temukan dalam penulisan buku ini adalah masih sangat terbatasnya karya-karya para ulama berkaitan beberapa materi tertentu dalam buku ini. Secara pribadi penulis berharap semoga buku ini bisa terus mengalami penyempurnaan di masa-masa yang akan datang, sehingga kajian etika politik dan pemerintahan yang islami dalam bentuknya yang lebih komprehensif bisa dihadirkan. Untuk itu pula, kritik dan saran yang konstruktif guna perbaikan karya ini sangat penulis harapkan.

Melalui pengantar ini, penulis sekaligus ingin menghaturkan ucapan terima kasih dan penghargaan yang tulus kepada: (1) Rektor IAIN Bengkulu beserta jajarannya yang telah membantu dalam memfasilitasi penerbitan buku ini. (2) Kedua Orang tua penulis yang dengan segenap pengorbanan, doa-doa tulus dan motivasi yang tidak sedikit peranannya dalam perjalanan hidup dan karir penulis. Demikian juga kepada isteri penulis, Emzinetri, M.Ag. yang dengan penuh keikhlasan dan kesabaran telah memberikan motivasi dan bantuan yang sangat berharga dalam penyelesaian buku ini. Tak lupa kepada putera-puteri tercinta, Fawwaz Chirag Sofyan dan Fahra Sania Sofyan yang

selalu memberikan spirit dan inspirasi kepada penulis untuk selalu berkarya.

Akhirnya, penulis hanya berharap seraya berdoa, mudah-mudahan segala amal kebaikan seluruh pihak yang telah membantu penyelesaian buku ini, yang tidak mungkin penulis sebutkan satu persatu, mendapat balasan kebaikan dari Allah Yang Maha Kuasa. Dan, semoga kemunculan buku ini bisa memberikan konstribusi positif, baik bagi kalangan akademisi maupun masyarakat umum yang *concern* dalam kajian etika politik dan pemeritnahan yang islami. Amien

Bengkulu, Nopember 2019
Penulis,

AAN SUPIAN

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii
DAFTAR ISI v
BAB I PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah..... 1
B. Rumusan Masalah 8
C. Tujuan dan Signifikansi..... 9
D. Kajian Penelitian Terdahulu 9
E. Konsep dan Teori yang Relevan 13
F. Metode Penelitian..... 16
G. Sistematika Penulisan. 21

BAB II KRITIK TERHADAP HADIS-HADIS ETIKA POLITIK DAN PEMERINTAHAN
A. Kritik Hadis 23
B. Kritik Hadis Etika Politik dan Pemerintahan..... 24

BAB III ANALISIS KANDUNGAN DAN PEMAHAMAN HADIS-HADIS TENTANG ETIKA POLITIK PEMERINTAHAN
A. Perilaku Politisi dan Aparat Pemerintah..... 110
B. Penyelenggaraan Pemerintahan 151
C. Hubungan Rakyat dengan Pemerintah 192

BAB IV PENUTUP
A. Kesimpulan 211
B. Implikasi Penelitian 213

DAFTAR PUSTAKA
DAFTAR RIWAYAT HIDUP
LAMPIRAN-LAMPIRAN

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam perspektif Islam, eksistensi manusia di muka bumi tidak terlepas dari dua fungsi utama, yakni sebagai *'abdullah*[1] dan sebagai *khalifatullah*.[2] Dalam kapasitasnya sebagai *khalifatullah*, manusia memiliki tugas dan tanggungjawab memakmurkan kehidupannya sebagaimana telah Allah swt. amanatkan kepadanya.[3] Kemakmuran dalam arti terpenuhinya kebutuhan hidup manusia, baik yang sifatnya material maupun spiritual. Untuk menunaikan tugas-tugas kekhalifahan maka Allah swt. menjadikan manusia sebagai makhluk sosial yang memiliki potensi dan kemampuan untuk hidup bermasyarakat serta mewujudkan sebuah negara.

Eksistensi sebuah negara, berikut pemerintahan yang dijalankan, menurut Ibn Abi Rabi' tidak terlepas dari eksistensi manusia yang tidak mungkin dapat mencukupi kebutuhan alaminya sendiri tanpa bantuan orang lain, dan oleh karenanya mereka saling memerlukan. Hal ini mendorong mereka saling membantu dan berkumpul serta menetap dalam suatu tempat, yang dari proses inilah kemudian memunculkan sebuah negara atau kota.[4] Senada dengan pendapat ini, al-Farabi menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk sosial, makhluk yang memiliki kecenderungan alami dan fitrah untuk bertetangga dan bermasyarakat dalam mewujudkan kesempurnaan hidupnya. Selain itu, fitrah manusia juga ingin memperoleh perlindungan dan damai

---

[1]Terkait dengan fungsi ini, Allah swt. berfirman: "Tidaklah aku ciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah". Q.S. al-Dzariyat/ 51: 56.

[2]Allah swt. berfirman: "Ketika Allah berkata kepada para malaikat sesungguhnya Aku telah menjadikan (Adam as) sebagai *khalifah*." (Q.S. al-Baqarah/2: 31). Dalam ayat lain Allah swt. berfirman: Dialah yang menjadikan kamu sebagai *khalifah* di bumi (Q.S. Fat}ir/35: 39). Kata *khalifah* dan yang seakar dengan kata tersebut antara lain terdapat dalam Q.S. al-An'am/6: 165; Q.S. Yunus/10: 14 dan 73; Q.S. al-Baqarah/2: 30; Q.S. S{ad/38: 26; Q.S. al-'Araf/7: 69 dan 74; Q.S. al-Naml/27: 62.

[3]Allah swt. berfirman: Dan kepada Samud (diutus saudara mereka S{alih. Ia berkata: "Wahai kaumku, sembahlah Allah; tiada bagi kamu sembahan selain Dia. Dia menghidupkan kamu di bumi dan memberi kamu kekuasaan memakmurkannya…(Q.S. Hud/11: 61). Memakmurkan dalam konteks ayat ini menurut Quraish Shihab adalah mengolah bumi guna memperoleh manfaatnya, yang penugasan tersebut merupakan pelimpahan kekuasaan politik. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Madhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Cetakan VII; Bandung: Mizan, 1998), h. 224.

[4]Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Edisi V: Jakarta: UI-Press, 2008), h. 43.

berdampingan dengan sesamanya.[5] Dalam pandangan al-Farabi tujuan manusia bermasyarakat dan bernegara tidak semata-mata memenuhi kebutuhan pokok untuk hidup, tetapi juga untuk menghasilkan kelengkapan hidup yang akan memberikan kebahagian material dan spiritual.[6]

Al-Mawardi menyebutkan bahwa Allah menciptakan manusia memilliki potensi ketidaksanggupan dan ketidakmampuan dalam memenuhi kebutuhannya, tanpa bantuan orang lain. Manusia termasuk makhluk sosial yang paling memerlukan pihak lain, karena Allah menciptakan manusia dalam keadaan lemah. Lahirnya sebuah negara dalam pandangan al-Mawardi adalah sebagai hajat umat manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya secara bersama-sama.[7] Pendapat lain, menurut al-Ghazali (w.1111 M) sebagaimana dikutip Sirajuddin, manusia diciptakan Allah swt. tidak bisa hidup secara perseorangan (individual), tetapi memerlukan interaksi dengan orang lain, yang oleh al-Ghazali disebut dengan teori "saling bergantung". Teori ini menurut al-Ghazali tidak hanya berlaku terhadap manusia sebagai makhluk sosial, sehingga menimbulkan sebuah negara, tetapi berlaku juga bagi satu negara yang memerlukan negara lain.[8]

Uraian di atas memberikan pemahaman bahwa eksistensi negara tidak bisa dilepaskan dengan keberadaan manusia. Dapat disebutkan bahwa keberadaan suatu negara adalah suatu keniscayaan bagi aktualisasi manusia yang secara fitrah sebagai makhluk sosial dan makhluk berpolitik. Keberadaan negara tanpa keberadaan manusia adalah suatu hal yang tidak mungkin. Dalam kajian ilmu politik, keberadaan negara mengharuskan adanya manusia (sebagai rakyat), selain juga perlu adanya wilayah dan pemerintahan, yang memimpin dan yang mengelola di dalamnya.

Selain sebagai alat dan wahana mengaktualisasikan diri manusia sebagai makhluk sosial, eksistensi negara termasuk sesuatu yang sangat penting, mengingat beberapa alasan berikut: *Pertama*, Islam telah membawa ketentuan syariat yang tercantum dalam Alquran dan Sunnah Nabi. Ketentuan tersebut menghendaki suatu kekuatan (negara) yang dapat menjamin terwujudnya ketentuan hukum yang berlaku bagi

---

[5]'Ali Abd al-Mu'ti Muhammad, *Falsafah al-Siyasah bain al-Fikrah al-Islam wa al-Gharbi*, terj. Rosihon Anwar, *Filsafat Politik antara Barat dan Islam* (Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2010), h. 354.

[6]Munawir Sjadzali, *op.cit.*, h. 50-51.

[7]Mu'ti Muhammad, *op.cit.*, h. 367.

[8]Sirajuddin, *Pergolakan Konsep Kenegaraan Aceh (Studi Pemikiran A. Hasjmy)* (Cet. I; Jakarta: Studia Press, 2005), h. 54.

umatnya.[9] *Kedua*, dalam sejumlah hadis Rasulullah menekankan pentingnya ada kepemimpinan dalam suatu kelompok kecil masyarakat, terlebih-lebih pada kelompok besar masyarakat. *Ketiga*, aktivitas Nabi Muhammad saw. sendiri pada saat berhijrah, beliau mendirikan Negara Madinah dengan konstitusinya yang dikenal dengan sebutan Piagam Madinah. *Keempat*, aktivitas para sahabat setelah wafatnya Nabi saw. telah membuktikan respon mereka terhadap pentingnya arti sebuah negara (pemerintahan).[10] Suyuthi Pulungan menyebutkan bahwa kajian terhadap negara dan pemerintahan dalam Islam dapat diamati dengan menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan normatif Islam yang menekankan pada pelacakan nash-nash Alquran dan hadis Nabi saw. yang mengisyaratkan adanya praktek pemerintahan; *Kedua*, pendekatan deskriptif-historis dengan mengidentikkan tugas-tugas yang dilakukan oleh Nabi saw. di bidang muamalah sebagai tugas-tugas kenegaraan dan pemerintahan.[11]

Menurut Hamka bahwa negara dalam perspektif Islam tidak lain, kecuali sebagai alat atau instrumen untuk melaksanakan hukum kebenaran dan keadilan bagi rakyatnya. Masih menurut Hamka, karena menegakkan kebenaran dan menjalankan keadilan adalah sebuah kewajiban syariah yang penting dan asasi, sedangkan pelaksanaan dari kewajiban itu tidaklah mungkin tanpa adanya alat dan perlengkapan, maka mengadakan instumen tersebut dengan sendirinya adalah suatu kewajiban. Hamka menarik kewajiban itu berdasarkan pertimbangan akal dengan mengutip kaidah Ushul Fikih: **مالا يتم الواجب الا به فهو واجب** (sesuatu yang wajib dijalankan menurut perintah syariah, tetapi ia tidak dapat terlaksana tanpa bantuan alat, maka mengadakan alat itu adalah suatu kewajiban pula).[12]

Hal yang perlu dicatat adalah bahwa Islam tidaklah memasuki soal-soal detail dalam urusan politik dan kenegaraan. Oleh karenanya persoalan bentuk, susunan dan struktur serta corak sebuah negara dalam

---

[9] Beberapa kasus yang perlu intervensi negara (pemerintah), misalnya terkait penegakkan hukuman seperti: *had* pembunuhan (Q.S. al-Nisa'/4: 92), pencurian (Q.S. al-Maidah/5: 38), perampokan (Q.S. al-Maidah/5: 33) dan lainnya. Pengelolaan ekonomi seperti pemungutan pajak dan zakat serta keterlibatan negara dalam meningkatkan kesejahteraan rakyatnya.

[10] Muhibbin, *Hadis-hadis Politik* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 27-28; Lihat juga Masykuri Abdullah, "Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya pada Masa Kini" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus, *Islam, Negara dan Civil Society* (Jakarta: Paramadina, 2005), h.74.

[11] J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Cet. II; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), h. 77

[12] Sebagaimana dikutip Ahmad M. Sewang, *Hubungan Agama dan Negara (Studi Pemikiran Politik Buya Hamka)* (Makassar: PPS IAIN Alauddin Makassar, 2003), h. 58-59.

Islam sangat tergantung kepada kemaslahatan umat, terutama dalam hal pencapaian kesejahteraan rakyatnya, penegakkan kebenaran dan keadilan serta kemaslahatan umat manusia pada umumnya. Dengan demikian, tidaklah menjadi persoalan apakah negara itu bercorak dan berbentuk kesatuan atau federasi, republik atau kerajaan. Hal yang terpenting adalah suatu kekuasaan (pemerintahan) negara dapat menjamin tercapainya penegakkan syariat agama (Islam).

Dalam khazanah keilmuan pemikiran politik Islam, diakui memang terdapat kontroversi seputar hubungan keberadaan sebuah negara dengan agama (Islam). Terkait dengan hal tersebut, di kalangan umat Islam sampai saat ini setidaknya terdapat tiga aliran pendapat, yakni:

Pertama, Negara dan agama (Islam) terintegrasi, satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan baik dari segi sistem maupun fungsinya. Islam adalah agama yang sempurna dan lengkap dengan pengaturan dalam segala aspek kehidupan manusia, termasuk kehidupan dalam bernegara. Kelompok ini berpandangan bahwa sistem ketatanegaraan sudah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. dan khalifah yang empat, Abu Bakr r.a., 'Umar bin Khathab r.a., 'Usman bin 'Affan r.a. dan 'Ali bin Abi Thalib r.a.

Kedua, Islam tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul yang bertugas mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur, dan Nabi tidak pernah mendirikan dan mengepalai suatu negara. Paradigma pemikiran dalam aliran ini adalah sekularistik, adanya pemisahan antara negara dan agama (Islam).

Ketiga, Negara dan agama (Islam) saling membutuhkan, atau dikenal dengan paradigma simbiotik. Agama memerlukan negara sebagai instrumen untuk melestarikan dan mengembangkan nilai-nilai ajaran agama (Islam). Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat seperangkat tata nilai dan etika ketatanegaraan.[13] Dengan kata lain, negara memerlukan agama (Islam), terutama dalam pembinaan moral, etika dan spiritualitas. Dalam konteks pendapat ketiga inilah kajian penelitian ini menemukan relevansinya.

Politik ketatanegaraan dalam Islam telah lahir dan berkembang bersamaan dengan berdirinya pemerintahan Nabi Muhammad saw. di

[13]Eko Maulana Ali Suroso, *Energi Agama dalam Kuasa: Merapikan Nilai-nilai Agama dalam Pemerintahan* (Cet. I; Bandung: Mutiara, 2008), h. 128-129); Lihat juga Munawir Sadzali, *op.cit*:, h. 1-2.

Madinah. Pemerintahan yang dijalankan pada saat itu berdasarkan moral Alquran dan tauladan Nabi saw. Hukum dan keadilan ditegakkan, sementara ketidakadilan tidak ada toleransi untuk berkembang dalam pemerintahan Nabi saw. Pemerintahan Nabi saw. di samping berpegang pada wahyu juga mengajak bermusyawarah dengan para sahabatnya. Karena itu, tidak ada gerakan perlawanan yang menggerogoti pemerintahannya. Hal ini terjadi karena dua hal. *Pertama,* pemerintahan Nabi Muhammad saw. berlandaskan etika. *Kedua*, tindakan *makar* tidak diperkenankan karena ia sama dengan melanggar kepatuhan kepada *uli al-amr* dan Rasulullah.

Dalam kapasitasnya sebagai kepala negara, Nabi Muhammad telah menjalankan tugas-tugasnya tersebut sebagaimana termuat dalam berbagai literatur ilmu politik dan ilmu pemerintahan. Diantara tugas-tugas yang Nabi saw. lakukan adalah sebagai berikut: Membuat Undang-Undang dalam bentuk tertulis; mempersatukan penduduk Madinah yang bercorak heterogen untuk mencegah timbulnya konflik-konflik diantara mereka agar terjamin ketertiban dan perdamaian; mengadakan perjanjian damai dengan negara tetangga agar terjamin ketertiban ekstern; menjamin kebebasaan bagi semua golongan; mengorganisasikan pasukan militer dan memimpin peperangan; menegakkan hukum bagi pelanggar hukum dan perjanjian; menerima utusan-utusan dari berbagai suku; mengirim surat-surat dan delegasi kepada para penguasa di Jazirah Arab; menunjuk para sahabat untuk menjadi wali dan hakim di daerah-daerah dan menunjuk beliau di Madinah apabila bertugas keluar, memimpin musyawarah dan mengelola zakat dan pajak serta larangan riba di bidang ekonomi untuk menjembatani jurang pemisah antara golongan kaya dan miskin.[14] Hakikat dari tugas-tugas tersebut adalah dalam rangka mencapai tujuan negara yakni melaksanakan penertiban mencegah konflik-konflik dalam masyarakat; mengusahakan kesajahteraan dan kemakmuran masyarakat; mewujudkan pertahanan dan menegakkan keadilan.

Demikian halnya, dalam pemerintahan para *Khulafā' al-Rāsyidin* juga telah menampilkan dan menjalankan tugas-tugas pemerintahan sebagaimana yang telah digariskan oleh Nabi Muhammad saw. Supremasi hukum ditegakkan dan kepentingan rakyat dikedepankan, keadilan, kesederhanaan, kepedulian dan keterikatan dengan moralitas lainnya selalu ditegakkan.[15] Masa pemerintahan *Khulafā' al-Rāsyidin*

[14] M. Hasbi Amirudin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Cetakan I; Yogyakarta: UII Press, 2000) h. 53.

[15] Moh. Nurhakim, *Islam Responsif: Agama di Tengah Pergulatan Ideologi Politik dan Budaya Global* (Cetakan I; Malang: UMM Press, 2005), h. 5.

dinilai banyak sejarahwan sebagai pemerintahan yang selalu menegakkan etika, bermoral, dan demokratis meski ada sejumlah kelemahan-kelemahan. Namun kelemahan-kelemahan itu ditutup oleh kecemerlangan etis yang menghadirkan keadilan dan rasa aman. Dapat disebutkan bahwa pemerintahan pada masa *Khulafa' al-Rasyidin* ini, seperti halnya pada masa Nabi, nilai-nilai keislaman masih sangat kuat dipedomani sebagai landasan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Islam sebagai sistem nilai mencakup segala aspek kehidupan manusia. Agama ini tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan sesamanya dan mengatur manusia dengan lingkungannya. Alquran juga memerintahkan agar umat Islam melaksanakan ajaran Islam seutuhnya dan melarang mereka mengikuti kehendak dan ajakan setan.[16] Diantara ajaran Islam terdapat pula ajaran yang berkenaan dengan kehidupan politik. Karena itu, sebagai konsekwensi logis perintah di atas, umat Islam dituntut memperjuangkan dan menegakkan negara, meskipun Alquran maupun hadis Nabi tidak menjelaskannya secara detail dan tegas. Harun Nasution menyebutkan bahwa Alquran hanya mengandung prinsip-prinsip dalam menjalankan pemerintahan.[17] Diantara prinsip-prinsip tersebut adalah kejujuran *(al-amanah)* dan tanggungjawab,[18] keadilan *(al-'adalah)*,[19] persaudaraan *(al-ukhuwah)*,[20] menghargai kemajemukan *(al-ta'dduddiyah)*,[21] persamaan *(al-musawah)*,[22] permusyawaratan *(al-syura)*,[23] perdamaian *(al-silm)*[24] dan kontrol atau pengawasan *(amr bi al-ma'ruf nahi 'an al-munkar)*.[25]

Hadis Nabi saw. yang berfungsi sebagai *tabyin* (penjelas), tidak sedikit juga memuat prinsip-prinsip dan landasan etika politik dan pemerintahan dalam Islam. Tema-tema hadis yang terkait dengan prinsip-prinsip dan etika dalam pemerintahan dapat penulis identifikasi antara lain: Pertama, perilaku yang dilarang bagi pejabat dan aparat pemerintah, antara lain: hadis-hadis tentang larangan ambisi dan meminta jabatan;

---

[16] Lihat Q.S. al-Baqarah/2: 208

[17] Harun Nasution, dan Azyumardi Azra (ed). *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 2.

[18] Lihat Q.S. al-Nisa'/4: 57.

[19] Lihat Q.S. al-Nisa'/4: 57.

[20] Lihat Q.S. al-Hujurat/49: 10.

[21] Lihat Q.S. al-Hujurat/49: 13.

[22] Lihat Q.S. al-Hujurat/49: 13.

[23] Lihat Q.S. al-Syura/42: 38; Q.S. Ali 'Imran/3: 159.

[24] Lihat Q.S. al-Anfal/8: 61.

[25] Lihat Q.S. Ali 'Imran/3: 104.

larangan korupsi; menerima suap dan menerima hadiah. Kedua, penyelenggaraan pemerintahan yang diperintahkan, antara lain: hadis-hadis tentang perintah menegakan hukum dan keadilan; perintah melaksanakan musyawarah; tugas dan tanggung jawab pemimpin pemerintahan; Ketiga, hubungan pemerintah dan rakyat, meliputi hadis-hadis tentang ketaatan rakyat terhadap pemerintah dan kontrol atau pengawasan rakyat terhadap pemerintah.

Kitab-kitab hadis yang menjadi sumber sejumlah informasi dan pesan-pesan keagamaan, semestinya menjadi acuan dan rujukan, yang sekaligus menjadi pedoman dan landasan moral dalam menjalankan roda pemerintahan. Hanya saja untuk memahami hadis-hadis tersebut secara komprehensif diperlukan suatu kajian yang utuh dan terintegrasi, yang dikenal dengan kajian *maudhu'i*. Kajian ini dimulai dari identifikasi, klasifikasi hadis, penentuan kualitas sampai dengan pemahaman hadis secara memadai, melalui berbagai pendekatan dan teknik interpretasi. Melalui kajian ini diharapkan hadis-hadis yang masih terpisah-pisah dalam berbagai kitab hadis dapat diidentifikasi dan diklasifikasi sehingga melahirkan suatu tema dan subtema tertentu khususnya seputar hadis-hadis tentang etika pemerintahan. Dengan demikian hadis-hadis tersebut tidak lagi dipahami secara parsial, namun diharapkan dapat dipahami secara komprehensif. Pada gilirannya dari hadis-hadis tersebut dapat terumuskan kerangka besar *(grand concept)* baik aspek ontologis, epistemologis maupun ontologisnya. Atas dasar ini, diharapkan hadis-hadis tentang etika pemerintahan dapat dipahami secara tepat dan mendekati kebenaran sebagaimana yang dikehendaki oleh Nabi Muhammad saw.

Nabi Muhammad saw. diutus sebagai *rahmatan li al-'alamin*[26], sekaligus sebagai *uswatun hasanah*[27] berimplikasi bahwa setiap muslim wajib meneladani perilaku Nabi saw. baik sebagai individu dalam membina kehidupan masyarakat maupun sebagai pemimpin dalam memimpin sebuah pemerintahan. Nabi Muhammad saw. dalam kapasitasnya, baik sebagai rasul, kepala negara, *qadhi*, kepala rumah tangga, dan sebagainya mengandung petunjuk pemahaman dan penerapannya dalam kapasitas dan peran sebagai Nabi dan Rasul, ketika hadis itu terjadi.

Walaupun Nabi diyakini *ma'shum*, namun sebagai manusia biasa, kehadiran Nabi saw. di dunia Arab tidak terlepas dari ruang dan waktu, sehingga dengan sendirinya hadis yang bersumber dari beliau dalam

[26]Q.S. Al-Anbiya/21: 107.
[27]Q.S. Al-Ahzab/33: 21.

beberapa aspek terikat dengan dimensi ruang dan waktu. Dalam istilah Syuhudi Ismail hadis-hadis Nabi sebagai salah satu sumber ajaran Islam mengandung ajaran yang bersifat universal, temporal dan lokal. [28] Demikian halnya hadis-hadis yang penulis identifikasi, yakni hadis-hadis terkait dengan etika pemerintahan yang menjadi landasan nilai dan moral pada masa pemerintahan Nabi Muhammad saw. Oleh karenanya kajian seputar tema-tema tentang etika pemerintahan dalam hadis menarik untuk lebih lanjut didalami.

Beberapa pertimbangan yang mendasari pentingnya kajian tema-tema ini adalah: *Pertama*, kajian etika adalah pembicaraan tentang moral. Etika adalah salah satu sendi bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Manusia sebagai makluk politik *(zoon politicon)* memerlukan sendi-sendi tersebut untuk menjadi perekat perilaku-perilaku sosial yang beretika dalam menjalankan suatu pemerintahan. *Kedua*, dalam konteks hukum Islam, hadis merupakan sumber utama setelah Alquran, karenanya dapat dipastikan bahwa ia juga menjadi salah satu cetak biru *(blue print)* dalam masyarakat dan pemerintahan yang Islami. *Ketiga*, Islam sebagai sebuah agama mempunyai pandangan dunia (*weltanschaung*) yang merahmati semua penganutnya, tidak terkecuali bagi aparat pemerintah dalam mewujudkan pemerintahan yang bersih dan berwibawa (*good governance)*. *Keempat*, karena masih langkanya kajian seputar tema ini, diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap studi etika pemerintahan dalam perspektif hadis dan implementasinya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian di atas, permasalahan pokok penelitian ini adalah bagaimana etika pemerintahan dalam perspektif hadis Nabi? Dari permasalahan pokok ini dapat dijabarkan pada masalah-masalah berikut:

1. Bagaimana kualitas hadis-hadis tentang etika politik dan pemerintahan?
2. Bagaimana kandungan hadis-hadis tentang etika politik dan pemerintahan?
3. Bagaimana analisis pemahaman terhadap hadis-hadis etika politik dan pemerintahan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara?

[28]Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 4.

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Secara umum penelitian ini bertujuan untuk mengetahui ragam, kualitas dan pemahaman hadis-hadis tentang etika pemerintahan. Secara spesifik penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menjelaskan kualitas hadis-hadis tentang etika politik dan pemerintahan.
2. Mendeskripsikan kandungan hadis-hadis tentang etika pemerintahan.
3. Menganalisis pemahaman hadis-hadis etika politik dan pemerintahan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sedangkan signifikansi penelitian ini sebagai berikut:

1. Secara akademis penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran dalam kritik hadis dan pengembangan pemahaman *(syarh)* hadis, sekaligus dapat menambah khazanah perkembangan intelektual dalam bidang ilmu-ilmu keislaman khususnya dalam bidang hadis/ ilmu hadis.
2. Secara praktis penelitian ini diharapkan dapat:
   a. Menjadi bahan informasi bagi para ustaz, para dai, dan lembaga-lembaga keagamaan, serta masyarakat pada umumnya seputar kualitas hadis dan pengembangan pemahaman terhadap hadis-hadis etika pemerintahan.
   b. Memberikan pencerahan pemikiran khususnya bagi yang *concern* dalam kajian bidang hadis/ ilmu hadis, seputar pengembangan pemahaman hadis dengan metode *maudhu'i* (tematik).
   c. Menjadi pedoman bagi para pejabat dan aparat pemerintahan dalam penegakan etika keislaman dalam menjalankan roda pemerintahan untuk terwujudnya pemerintahan yang bersih dan bertanggung jawab.
   d. Menjadi acuan bagi penguatan dalam perumusan regulasi, baik dalam bentuk peundang-undangan maupun peraturan-peraturan lainnya untuk terciptanya *good governance* dalam rangka mewujudkan masyarakat yang adil, makmur dan sejahtera.

D. Kajian Penelitian Terdahulu

Pembahasan seputar etika politik dan pemerintahan adalah bagian dari kajian ilmu politik, khususnya bidang ilmu pemerintahan. Pembahasan yang secara khusus mengkaji etika pemerintahan dan kajian-kajian yang dihubungkan dengan perspektif hadis dan Alquran, selain ditemukan dalam bentuk buku, terdapat pula dalam bentuk karya ilmiah tesis dan penelitian, yang belum diterbitkan. Uraian berikut ini akan dikemukakan beberapa karya tulis dengan kategori berikut ini:

Pertama, karya tulis yang hanya membahas etika pemerintahan secara umum dan sebagian karya lainnya dihubungkan dengan perspektif Islam, tanpa menyebutkan secara eksplisit Alquran dan/atau hadis. Diantara karya-karya tersebut adalah

1. *Etika Pemerintahan*, ditulis oleh Inu Kencana Syafiie. Substansi dalam buku ini, selain membahas seputar etika pemerintahan umum dan legitimasi pemerintahan dan praktek etika, dibahas pula etika dalam sejarah pemerintahan Islam, antara lain meliputi: Pemerintahan Islam Madinah dan Dinasti-dinasti di Arab, Eropa dan Turki. Pembahasan buku ini diakhiri dengan kajian etika dan pergolakan politik pemerintahan di dunia. Dalam buku tersebut antara lain dikemukakan bahwa Alquran pada dasarnya mengandung petunjuk bagi umat manusia dalam pengembangan nilai-nilai moral berbangsa dan bernegara. Negara dalam pandangan Islam bercita-cita mewujudkan kerjasama antara segenap umat manusia untuk mencapai kemajuan dan kesejahteraan masyarakatnya. Secara historis upaya ini telah diwujudkan dalam praktek pemerintahan yang dikomandoi oleh Nabi Muhammad saw. dan *Khulafa al-Rasyidin*.
2. *Etika Pemerintahan*, ditulis oleh Winarna Surya Adisubrata. Materi yang dibahas dalam buku tersebut antara lain: Sifat-sifat yang diharapkan pada aparat, meliputi: jujur, adil, dapat dipercaya, bertanggungjawab; Relevansi pendidikan dengan moral aparat; Implementasi Pemerintahan yang baik. Hal yang menarik dibahas dalam buku tersebut adalah bahwa efektifitas pelaksanaan pemerintahan yang baik sangat bergantung pada aparatnya. Aparat pemerintah sebagai pemegang kekuasaan untuk melaksanakan tugas-tugas pemerintahannya harus dapat melakukannya secara tepat dan terarah. Untuk menjamin terbinanya pemerintahan yang baik diperlukan aparat yang memiliki sifat-sifat jujur, adil, dapat dipercaya dan bertangunggungjawab.
3. *Etika Pemerintahan*, ditulis oleh A.W. Widjaja. Pembahasan buku tersebut meliputi: Etika Pegawai Negeri: Pembinaan PNS di luar kedinasan; Kepemimpinan Pancasila; Etika dalam Pengambilan keputusan; Pancasila sebagai ideologi terbuka. Dalam buku tersebut dijelaskan bahwa prinsip-prinsip etika harus disesuaikan dengan keadaan, waktu dan tempat. Kendati demikian dalam etika pemerintahan menuntut adanya "pemaksaan", yang mengharuskan sasaran dari etika itu tunduk dan taat. Beberapa indikator penerapan etika pemerintahan bagi aparat pemerintah terumuskan dalam unsur-unsur Daftar Penilaian Pelaksanaan Pekerjaan (DP3) yang meliputi: kesetiaan, prestasi kerja, tanggungjawab, ketaatan, kejujuran,

kerjasama, prakarsa dan kepemimpinan. Secara ideal-doktriner, etika pemerintahan bagi aparat pemerintah dapat mengacu pada Sapta Prasetya Korp Pegawai Republik Indonesia (Korpri).

4. *Negara dan Pemerintahan dalam Islam*, ditulis oleh Ahmad Azhar Basir. Substansi buku tersebut menjelaskan bahwa Negara menurut ajaran Islam seyogyanya bertujuan untuk melaksanakan ajaran Alquran dan Sunnah Rasul dalam kehidupan masyarakat menuju kepada tercapainya kesejahteraan hidup dunia, jasmani dan rohani, materiil dan spiritual, perseorangan dan kelompok, serta mengantarkan kepada kebahagiaan hidup di akhirat. Kehidupan bernegara dalam Islam memiliki prinsip-prinsip: musyawarah, keadilan, persamaan, kebebasan dan pertanggung jawaban kepala Negara kepada umat.

Kedua, karya tulis yang membahas ilmu politik yang dihubungkan dengan perspektif Alquran atau hadis. Diantara karya-karya tersebut yang penulis identifikasi sebagai berikut:

1. Muhammad Abdul Wahid, *Etika Politik dalam Perspektif Hadis (Analisis Tekstual dan Kontekstual)*, Tesis pada IAIN Alauddin Makassar tahun 2001. Tema-tema hadis yang dibahas meliputi: Keharusan mengangkat seorang pemimpin; Keharusan mentaati pemimpin; Keharusan berkata benar kepada pemimpin; Keharusan menjalankan amanah bagi seorang pemimpin, Kepemimpinan kaum Quraish dan kepemimpinan kaum wanita. Tema-tema hadis yang dibahas dalam penelitian ini masih sangat terbatas, dan tidak sampai pada rumusan secara konsepsional tentang etika politik dalam Islam. Keterbatasan Tesis ini juga terlihat dari teknik interpretasi yang digunakan dan metode pendekatan yang diterapkan dalam pembahasannya.
2. Najamuddin Mara Hamid, *Koalisi Politik dalam Perspektif Sunnah*, Penelitian pada UIN Alauddin Makassar tahun 2010. Tema-tema yang dibahas: *Pertama*, Hadis-hadis koalisi politik sebelum terbentuknya negara, meliputi hadis-hadis: Koalisi politik Bani Kinanah dengan Bani Hasyim pada masa jahiliyyah; Koalisi politik tentang *bai'at aqabah* pertama; *bai'at al-Nisa*; Perjanjian Abu Bakar dengan seorang Bani al-Dayil; Persaksian Kaab bin Malik tentang kejadian di Aqabah. *Kedua*, Hadis-hadis koalisi politik saat proses terbentuknya negara, meliputi hadis-hadis: koalisi; Hak-hak persaudaraan dan keluarga; Memberi hak saudara adalah sedekah untuk diri sendiri; Membantu orang yang membutuhkan bantuan; Antar mukmin dengan mukmin yang lain harus saling menguatkan; Jangan membatalkan perjanjian dan jangan membuat perjanjian baru; Berdamai bersama orang musyrik mengharapkan mereka masuk Islam dan pendekatan dengan orang Yahudi; Perdamaian Hudaibiyyah antara Rasulullah dengan

musyrikin Mekkah; Jangan saling bermusuhan dan jangan hasad; Peringatan *(tahzir)* dari Rasulullah terhadap dunia, yang bisa menggerogoti idealisme; Menutupi kelemahan dan aurat orang lain dan menolong orang yang sedang dalam kesusahan; Pentingnya menjaga hak tetangga; Menolong orang yang terzalimi. *Ketiga*, Koalisi politik setelah terbentuknya negara, meliputi hadis-hadis: Membeli makanan dari orang Yahudi; Bagi hasil dari hasil tanaman di Khaibar; Perjanjian dengan tahanan untuk membayar diyat; Larangan melanggar perjanjian dan hadis tentang formulasi Piagam Madinah.

3. Muhibbin, *Hadis-hadis Politik* (1996). Buku ini memuat kajian kritis terhadap hadis-hadis tentang syarat-syarat kepala negara; Suksesi kepemimpinan dan ketaatan kepada kepala Negara. Hadis-hadis yang dikaji untuk masing-masing tema pembahasan dalam buku tersebut sebatas satu atau dua hadis yang menjadi acuan. Dengan kata lain tidak menghubungkan dengan hadis-hadis lainnya yang memiliki tema atau makna yang sama. Dalam buku tersebut juga tidak melakukan kritik hadis yang menjadi landasam pembahasannya, baik kritik sanad maupun matannya.
4. Anang Rizka Masyhadi, *Hadis-hadis Politik* (2005), Isi buku yang terkait dengan kajian politik, yakni hadis-hadis seputar profesionalisme: memilih orang yang kompeten; wawasan kebangsaan; wawasan demokrasi; Hak Asasi Manusia. Sebagai tulisan yang merupakan kumpulan artikel dalam *Majalah Suara Muhammadiyah*, materi-materi tersebut pembahasan dan analisisnya tidak begitu mendalam dan tidak disertai kritik terhadap hadis-hadis yang dijadikan landasan pembahasan. Demikian halnya hadis yang dibahas tidak dibandingkan (dikomparasi) dengan hadis-hadis lain yang memiliki tema yang sama.
5. Yahya Ismail, *Manhaj al-Sunnah fi al-'Alaqah bain al-Hakim wa al-Mahkum*. Buku tersebut diterjemahkan oleh Andi Suherman dengan judul *Hubungan Penguasa dan Rakyat*. Beberapa pembahasan dalam buku tersebut: 1) *Manhaj* tradisi sunnah dalam pembentukan jamaah; 2) *Firqah* yang selamat dan karakteristiknya menurut sunnah; 3) *Baiat* dan tatacaranya menurut sunnah. Dalam pembahasan tema-tema dalam buku tersebut selalu dihubungkan dengan dalil-dalil, khususnya dari hadis Nabi. Namun setiap dalil yang diketengahkan dalam pembahasan tema tersebut tidak dilakukan penelusuran kualitas hadis-hadisnya.
6. Abdul Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Quran*. Dalam buku tersebut dijelaskan beberapa pokok ajaran Alquran tentang kekuasaan politik, meliputi:1) Hakikat dan wujud kekuasaan; 2)

Manusia; hakikat, wujud dan tujuan hidupnya; 3) Lahirnya sistem politik Islam; 4) Fungsi dan struktur politik; 5) Cita-cita politik dan ideologi Islam; 6) Hukum dan konstitusi; 7) Kewargaan, dan; 8) Pemerintah dan lembaga pemerintah.

Berdasarkan penelusuran terhadap sejumlah pustaka sebagaimana disebutkan di atas, penulis dapat mengemukakan pentingnya penelusuran lebih lanjut tentang etika politik dan pemerintahan dalam perspektif hadis dengan beberapa alasan: *Pertama*, kendatipun ditemukan karya tulis yang secara spesifik membahas tentang etika pemerintahan (sebagaimana terlihat pada kategori pertama), namun pembahasanya belum dihubungkan dengan perspektif hadis; *Kedua*, dari sejumlah kajian politik (pemerintahan) yang dihubungkan dengan hadis-hadis masih ditemukan ruang kosong yang penulis anggap perlu lebih didalami lebih lanjut, yakni: 1) Melakukan kritik sanad dan matan terhadap sejumlah hadis yang sudah dikemukakan oleh penulis sebelumnya, yang belum dilakukan kritik *(naqd)*; 2) Pendalaman pemahaman dan perumusan konsep terhadap sejumlah hadis etika pemerintahan, Pendalaman pemahaman ini dilakukan dengan metode pendekatan dan teknik interpretasi tertentu.

E. Konsep dan Teori yang Relevan

Secara umum etika dipahami sebagai sistem atau seperangkat nilai tentang baik dan buruk. Franz Magnis Suseno membedakan etika secara sistematis ke dalam dua jenis, yaitu etika umum dan etika khusus.[29] Etika umum meliputi pembahasaan: prinsip-prinsip moral, pengertian dan fungsi etika, masalah kebebasan, tanggung jawab, dan suara hati serta aspek-aspek lainnya. Sedangkan etika khusus membahas seputar prinsip-prinsip moral yang sudah dikaitkan dengan bidang tertentu, baik yang sifatnya pribadi (individual) maupun sosial. Etika individual menitikberatkan pada penerapan prinsip-prinsip moral pada diri sendiri, sedangkan etika sosial membahas seputar prinsip-prinsip moral yang sangat luas cakupannya, antara lain: etika politik, etika pemerintahan, etika ekonomi, etika komunikasi, etika lingkungan hidup dan lain-lain.[30] Berdasarkan pemetaan ini, etika yang relevan dengan penelitian ini adalah etika khusus-sosial. Dalam konteks ini, etika dimaknai sebagai seperangkat nilai tentang baik dan buruk, yang terkait dengan prinsip-prinsip moral khusus dalam bidang pemerintahan. Dengan kata lain, etika dipakai dalam arti nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi

[29] Franz Magnis-Suseno et al., *Etika Sosial* (Jakarta: APTIK-Gramedia, 1991), h. 6.
[30] Shidarta, *Moralitas Profesi Hukum* (Cetakan II; Bandung: Efika Aditama; 2009), h. 5.

pegangan seseorang atau sekelompok orang dalam mengatur tingkah lakunya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Secara konseptual, term "pemerintahan", setidaknya mengandung dua pihak yang saling berhubungan, yakni pihak yang memerintah, ia memiliki wewenang (pemerintah) dan pihak yang diperintah, ia memiliki ketaaatan (rakyat). Dalam suatu kekuasaan pemerintahan menurut Inu Kencana pemerintahan dapat dipilah menjadi dua pengertian, yakni pemerintahan dalam arti sempit dan dalam pengertian yang luas. Pemerintahan dalam arti sempit hanya meliputi lembaga yang mengurus roda pemerintahan, yang disebut eksekutif. Sedangkan dalam arti luas, selain eksekutif termasuk juga lembaga legislatif dan yudikatif.[31] Dalam pengertian yang luas, menurut S.E. Finer pemerintahan paling tidak memilki empat hal: *Pertama*, menunjukan kegiatan atau proses memerintah, yakni melaksanakan pengawasan atas pihak atau lembaga lain; *Kedua*, menunjukkan permasalahan-permasalahan negara atau proses memilih terhadap masalah-masalah yang dijumpai; *Ketiga*, menunjuk pejabat-pejabat yang dibebani tugas-tugas memerintah; *Keempat*, menunjukan cara-cara atau metode atau sistem yang digunakan untuk mengatur masyarakat.[32]

Pemerintahan dalam penelitian ini dimaksudkan proses menjalankan sistem kekuasaan dalam mengatur masyarakat, yang terkandung di dalamnya hubungan timbal balik antara yang memerintah (pemerintah) dan pihak yang diperintah (rakyat). Makna pemerintahan dalam konteks penelitian ini mengandung arti luas, meliputi lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif.

Berkaitan dengan etika politik dan pemerintahan, Sheldon S. Steinberg dan David T. Austern mengungkapkan bahwa konsep pemerintahan yang mengabdi kepada kebaikan dan kepentingan umum merupakan hal mendasar bagi pelaksanaan etis pemerintahan. Para pelaku pemerintahan yang mendasarkan pada kekosongan dan pengabaian etika, disamping mereka memandang etika sebagai pola kesinambungan, agaknya juga tidak mengabdi kepada kebaikan dan kepentingan umum. Suatu sistem keyakinan yang secara etis didasarkan kepada nilai-nilai etika akan menghasilkan perilaku yang mengutamakan kepentingan dan pelayanan umum dengan baik.[33]

---

[31]Inu Kencana Syafiie, *Pengantar …*, *op.cit.*, h. 20.

[32]Sebagaimana dikutip, Winarna Surya Adisubrata, *Etika Pemerintahan* (Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 2002), h. 6

[33]Sheldon S. Steinberg dan David T. Austern, *Government, Ethics, and Managers*, terj. R. Soeroso (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), h. 68.

Pemikiran filsafat Plato terkait etika pemerintahan antara lain dituangkan dalam karya monumentalnya, *Republic*. Dalam karya tersebut antara lain disebutkan pemimpin yang ideal adalah pemimpin yang memiliki tendensi yang kuat terhadap filsafat, mempunyai semangat kuat, cepat bertindak dan kuat. Pemimpin yang baik adalah pemimpin dengan kriteria sifat berikut; *pertama* tidak menodai kemuliaan terhadap Tuhan; *kedua*, memiliki keberanian, ketahanan dan kehormatan diri; dan *ketiga*, membiasakan diri dengan kejujuran, pemaaf dan terbebas dari rakus terhadap harta. Selain itu, Plato juga mewajibkan untuk tidak menyibukkan pemimpin dengan pekerjaan selain pekerjaan yang berkaitan dengan urusan kepemimpinan supaya mencapai tingkat profesionalisme yang paling tinggi dalam bidang pemerintahan. [34] Sementara itu, Aristoteles berpandangan bahwa pemerintahan yang benar adalah pemerintahan yang menegakkan supremasi hukum dan undang-undang yang baik. Dalam pemikirannya, sistem pemerintahan yang paling baik adalah demokrasi, karena dalam sistem seperti inilah prinsip-prinsip etika politik yang baik dapat ditegakkan, yakni prinsip moderat dalam segala hal.[35]

Sedangkan salah seorang filosof muslim terkemuka, al-Farabi dalam teorinya tentang negara utama *(al-Madinah al-Fadhilah)* berpandangan bahwa yang boleh menjadi pemimpin negara hanyalah manusia yang paling sempurna, yakni seorang yang memiliki fitrah dan tabiat dan talenta (*malakah*) dan kehendak (*iradah*). Dalam kaitan ini, al-Farabi mengemukakan 7 karakter yang berhubungan dengan kualifikasi personal-etis seorang pemimpin, yakni; 1) tidak loba dalam hal makanan, minuman dan wanita, 2) mencintai kebenaran dan membenci kebohongan; 3) berjiwa besar untuk mencintai kemuliaan; 4) tidak memandang penting kekakayaan dan kesenangan dunia; 5) mencintai keadilan dan membenci kezaliman; 6) tanggap dan tidak sukar diajak menegakkan keadilan, dan sebaliknya, sulit untuk melakukakan atau menyetujui tindakan keji dan kotor.[36]

Etika politik dan pemerintahan dalam penelitian ini merupakan seperangkat nilai baik dan buruk yang menjadi pedoman atau tuntunan dalam menentukan suatu sikap, prilaku dan tindakan bagi aparat pemerintah (seperti bertanggung jawab, demokratis, amanah, jujur dan adil) dan rakyatnya dalam menjalani kehidupan berbangsa dan

[34]Selengkapnya lihat Ali Abdul Mu'thi Muhammad, *Falsafah Al-Siyasah bain Al-Fikrain al-Islam wa al-Gharbi,* terj. Rosihan Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2010), h. 31-32.

[35]Sebagaimana dikutip Ali Abdul Mu'thi Muhammad, *Ibid*., h. 48-50.

[36]Lebih jauh, lihat *ibid*., h. 359-361

bernegara. Dalam penelitian ini yang menjadi acuan dan pedoman etika politik dan pemerintahan adalah hadis-hadis Nabi Muhammad saw.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini dari segi jenisnya termasuk penelitian kepustakaan *(library research)*, yaitu penelitian yang dilakukan dengan melalui riset terhadap berbagai literatur (pustaka) yang berkaitan dengan tema penelitian, yakni etika pemerintahan yang terdokumentasi dalam kitab-kitab hadis. Sedangkan dari segi analisis data yang dilakukan, penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian deskriptif-analitis-kritis atau secara sederhana disebut analitis kritis. [37] Sedangkan dari segi manfaatnya, penelitian ini termasuk pada kategori penelitian murni *(pure research)*, yakni penelitian yang diarahkan pada pengembangan ilmu pengetahuan. Sedangkan dari segi metodenya, penelitian ini menggunakan salah satu metode pensyarahan dan pemahaman hadis, yakni metode tematik atau *maudhu'i*.

Dalam kategorisasi Noeng Muhadjir, penelitian ini adalah model studi pustaka atau teks yang seluruh substansinya memerlukan olahan filosofik atau teoritik yang terkait dengan nilai-nilai *(values)*.[38] Dalam hal ini, pengkajian hadis-hadis tersebut akan diarahkan pada aspek kualitas dan kehujjahannya serta pemahaman hadis sebagai nilai-nilai ajaran Islam dalam kehidupan. Selanjutnya mengingat fokus kajian ini adalah kualitas dan kehujjahan serta pemahaman hadis-hadis etika pemerintahan, maka penelitian ini tentunya bersifat kualitatif. Seperti yang diungkap Moleong, bahwa di antara signifikansi penerapan penelitian kualitatif adalah untuk pengkajian secara mendalam yang berupaya menemukan perspektif baru tentang hal-hal yang sudah diketahui.[39] Maka dalam penelitian ini, kajian

---

[37] Metode analitis kritis diperkenalkan oleh Jujun Suriasumantri terutama dalam mengkaji gagasan atau ide yang tertuang dalam berbagai teks atau naskah. Maksudnya, peneliti menjabarkan pandangan-pandangan dan pemikiran-pemikiran yang terkait suatu tema permasalahan yang terdapat dalam suatu teks atau naskah tertentu, kemudian dianalisa dan dikritisi sehingga terumuskan suatu kerangka konsep dan gagasan. Jujun Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", dalam Mastuhu (dkk), *Tradisi Penelitian Agama Islam* (Bandung:Nuansa,1998), h. 44.

[38] Noeng mengklasifikasikan studi pustaka atau studi teks dalam empat kategori; *pertama,* studi pustaka sebagai telaah teoritik suatu disiplin ilmu yang perlu dilanjutkan dengan uji empirik untuk memperoleh bukti kebenaran empirik; *kedua,* studi teks yang mempelajari teori linguistik atau studi kebahasaan atau studi perkembangan bahasa; *ketiga,* studi pustaka yang seluruh substansinya memerlukan olahan filosofik atau teoritik dan terkait pada *values*; *keempat,* studi karya sastra. Selanjutnya lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 296-297.

[39] Lihat uraian Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008), h. 7.

kritis dan mendalam terhadap hadis-hadis etika pemerintahan dilakukan untuk menemukan perspektif baru tentang konsep hadis dan kedudukannya secara yuridis dalam Islam.

2. Sumber dan Jenis Data

Sumber-sumber data penelitian berasal dari kitab-kitab (buku-buku), hasil-hasil penelitian, artikel-artikel ilmiah dan sumber-sumber tertulis lainnya, temasuk sumber-sumber yang berasal dari CD-ROM. Secara umum sumber data penelitian ini terdiri dari sumber data primer dan sekunder. Data primer untuk klasifikasi dalam penelitian ini bersumber dari kitab-kitab hadis yang memuat tema etika pemerintahan, seperti kitab *Sahih Bukhari, S{ahih Muslim, Sunan Abu Daud, Sunan al-Tirmidzi, Sunan Nasa'i, Sunan Ibn Majah, Musnad Ahmad bin Hanbal, Muwaththa Malik*, dan *Sunan al-Darimi*. Kitab-kitab ini akan dijadikan sebagai sumber data primer dalam pelacakan melalui *takhrij al-hadis.* Melalui *takhrij* kemudian dapat diidentifikasi dan diklasifikasi hadis-hadis yang sesuai dengan topik pembahasan. Metode *takhrij* yang digunakan pada penelitian ini adalah metode *takhrij bi alfadz al-hadis* dan metode *takhrij bi al-maudhu'*. Adapun sumber data sekunder adalah kitab-kitab *jarh wa ta'dil* dan *rijal al-hadis* dan kitab-kitab *syarh al-hadis*.

Diantara kitab-kitab *jarh wa ta'dil* dan *rijal hadis*, yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah *Tahdzib al-Kamal fi Asma al-Rijal* karya Jamal al-Din Abu al-Hallaj Yusuf Al-Mizzi; *Kitab Jarh wa Ta'dil* karya Abu Hatim al-Razi; *Kitab al-Tadzkirah Ma'rifah Rijal al-Kutub al-'Asyrah* karya Muhammad bin 'Ali al-'Alwi Al-Husaini; *Mizan al-'Itidal fi Naqd al-Rijal* karya Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Usman Al-Zahabi; *Tahdzib al-Tahdzib* karya Ibn Hajar al-'Asqalani dan lain-lain. Sumber-sumber data ini dipergunakan dalam menentukan kualitas kesahihan sanad hadis. Sedangkan kitab-kitab yang menjadi rujukan dalam menentukan kualitas matan hadis antara lain: *Manhaj Naqd al-Matan 'inda' Ulama al-Hadis al-Nabawi* karya Salah al-Din Al-Adlabi; *Ihtimam al-Muhaddisin fi Naqd al-H{adis Sanad wa Matanan*, karya Muhammad Lukman Salafi; *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah* karya Masyfar 'Azmillah al-Damini; *al-Kifayah fi 'Ilmi al-Ruwah* karya al-Khatib al-Baghdadi; *Al-Madkhal ila Tausiq al-Sunnah wa Bayan fi Bina al-Mujtama' al-Islami* karya Rifa'at Fauzi; *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* karya Syuhudi Ismail; *Paradigma Baru Memahami Hadis* karya Arifuddin Ahmad dan lain-lain.

Sementara itu, diantara kitab-kitab *syarh* yang menjadi sumber penelitian adalah Kitab *Syarh Sahih al-Bukhari*, yakni *Fath al-Bari Syarh SHahih al-Bukhari* karya al-Imam al-Hafidz Abi al-Fadhl Ahmad ibn Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Hajar al-'Asqalani [773-852 H],

Umdat al-Qari karya al-Allamah Syeikh Badr al-Din Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad al-'Aini al-Hanafi [w. 762-855 H], dan *Irsyad al-Syari ila Sahih al-Bukhari* karya al-'Allamah Syeikh Sihab al-Din Ahmad ibn Muhammad al-Khatib al-Mishri al-Syafi'i [dikenal al-Qastalani] [851-923 H], *Syarh* terhadap *S{ahih Muslim*, diantaranya adalah *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi (al-Minhaj Syarh Sahih Muslim*) karya Muhyiddin Yahya ibn Syarf ibn Marra ibn H{asan ibn H{usain ibn Hizam al-Nawawi al-Syafi'i [w. 676 H], dan *Mukhtashar Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi* karya Syeikh Syams al-Din Muhammad ibn Yusuf al-Qunawi al-Hanafi [w. 788 H], *Syarh* terhadap *Sunan Abu Dawud* diantaranya adalah *'Aun al-Ma'bud 'al- Sunan Abu Daud* karya Syeikh Syarafat al-Haq Muhammad al-Syaraf ibn 'Ali Haidar al-Siddiq al-Adzim al-Abadi [w. ?], dan *Syarh Sunan Abu Dawud* al-Imam Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad bin Musa Badr al-Din al-'Aini [w. 855 H]. *Syarh* terhadap *Sunan al-Tirmizi* diantaranya adalah *Tuhfat al-Ahwadzi li Syarh Jami' al-Tirmidzi* oleh 'Abd al-Rahman al-Mubarakfuri (w. 1353 H/1932 M). *Syarh* terhadap *Sunan al-Nasa'i* adalah *Sunan al-Nasa'i al-Musamma bi al-Mujtaba* karya al-H{afidz Jalal al-Din ibn 'Abd al-Rahman ibn Abu Bakr al-Suyut}i [w. 911 H] dan [*hasyiah*] dari al-Imam al-Sindi [w. 1038 H] dan kitab-kitab *syarh* lainnya.

Sumber sekunder lainnya adalah buku-buku yang berkaitan tema pembahasan, khususnya tentang tema-tema dalam bidang ilmu politik dan ilmu pemerintahan, baik dalam perspektif umum maupun dalam perspektif Islam seperti literatur-literatur fiqh siyasah dan ketatanegaraan dalam Islam.

3. Pendekatan Penelitian

Pendekatan pemahaman hadis yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan teologis-normatif, teleologis, sosio-historis, antropologis dan linguistik. Pendekatan teologis-normatif dimaksudkan suatu pendekatan yang menekankan pada pemahaman berdasarkan dasar-dasar agama, yakni Alquran dan hadis serta norma-norma lainnya yang berasal dari ketentuan dan perundang-undangan yang berlaku. Pendekatan teleologis dimaksudkan pendekatan pemahaman berasarkan kaidah-kaidah *fiqh/ushul fiqh*. Sedangkan pendekatan sosio-historis adalah suatu pendekatan yang mempertimbangkan keadaan sosial masyarakat, tempat dan waktu suatu hadis diriwayatkan. Sementara pendekatan antropologis dimaksud suatu pendekatan pemahaman hadis dengan memperhatikan terbentuknya pola-pola perilaku manusia pada tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat tertentu. Sedangkan pendekatan linguistik (bahasa) dipahami sebagai pemaknaan teks-teks hadis Nabi antara lain dengan mempertimbangkan makna sebuah kata

dan struktur gramatikalnya. Uraian selengkapnya seputar pendekatan-pendekatan di atas akan diuraikan pada bab II.

Dari kelima pendekatan di atas, satu diantaranya tidak dipergunakan dalam penelitian ini, yakni pendekatan antropologis. Dengan demikian, penelitian ini menggunakan pendekatan teologis-normatif, teleologis, sosio-historis dan linguistik (bahasa). Bila keempat pendekatan ini diterapkan secara sintetik-integratif dalam memahami hadis, dapat dihasilkan suatu pemahaman yang mendekati maksud dan tujuan suatu hadis disabdakan. Hal ini akan memberikan petunjuk tentang munculnya kesadaran baru di kalangan pengkaji hadis tentang berbagai variabel dalam memahami hadis.

4. Teknik Interpretasi

Teknik intepretasi dalam konteks studi matan hadis dapat dimaknai sebagai prosedur atau cara kerja tertentu dalam memahami makna matan hadis yang meliputi kosa kata, frase, klausa dan kalimat. Teknik interpretasi dalam memahami hadis-hadis Nabi setidaknya memakai teknik-teknik berikut: *tekstual, intertekstual* dan *kontekstual.* Ketiga teknik interpretasi ini selanjutnya akan menjadi acuan dalam menganalisis kandungan hadis-hadis tentang etika pemerintahan.

Teknik interpretasi secara tekstual adalah pemaknaan-pemaknaan teks hadis berdasarkan apa yang tersurat dalam teks secara literal. Teknik interpretrasi ini meniscayakan pemaknaan secara kebahasaan *(lughawi)*, tujuan lafadz teks hadis dan *dalalah* yang terkandung dalam teks tersebut. Interpretasi intertekstual, yakni menghubungkan hadis yang dikaji antara lain dengan teks Alquran yang terkait, dan atau hadis lain yang semakna. Sedangkan teknik kontekstual adalah sebuah upaya memahami teks hadis-hadis Nabi dengan melihat aspek-aspek di luar teks sendiri.

5. Langkah-langkah Penelitian

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, penelitian ini menggunakan metode *maudhu'i*. Dengan demikian langkah-langkah yang ditempuh dalam penelitian ini sebagai berikut: *Pertama*, setelah tema ditentukan, langkah awal dalam penelitian ini adalah melakukan *takhrīj,* yang digunakan untuk melihat secara konfirmatif keberadaan hadis-hadis yang akan diteliti. Selanjutnya dilakukan *i'tibār al-sanad* agar terlihat seluruh jalur *sanad* yang diteliti, nama-nama perawi dan metode periwayatan yang digunakan, sehingga dapat diketahui *sanad* hadis secara

keseluruhan, dilihat dari ada atau tidaknya pendukung yang berstatus *mutābi'* atau *syāhid*.[40]

Kedua, melakukan kategorisasi dan klasifikasi berdasarkan kandungan hadis dengan memperhatikan kemungkinan perbedaan peristiwa wurudnya hadis *(tanawwu')* dan perbedaan periwayatan hadis (lafal dan makna). Hadis-hadis yang dikategorisasi dihimpun sesuai makna yang dikandung hadis tersebut, selanjutnya dipilih dan dirumuskan menjadi beberapa sub tema.

Ketiga, menentukan kualitas sanad hadis. Untuk data yang berkenaan dengan kualitas hadis-hadis etika pemerintahan, seperti kualitas *sanad,* baik ketersambungan *sanad* maupun ke-*shiqah*-an para perawinya, dari sahabat hingga *mukharrij* diperlukan data tentang kajian biografis para perawi hadis *(tārīkh al-ruwāt)* dan kajian kritis terhadap kredibilitas mereka *(jarh wa ta'dīl)* oleh para kritikus hadis yang digali dari literatur-literatur *rijāl al-hadīsh.*

Keempat, melakukan penelitian matan, meliputi kemungkinan adanya *'illat* (cacat) dan terjadinya *syadz*.

Kelima, melacak *asbab al-wurud al-hadish*, mengidentifikasi teks hadis dari aspek kebahasaan; identifikasi kandungan konsep dalam suatu hadis; membandingkan berbagai syarahan hadis dari berbagai kitab-kitab syarah dengan tidak meninggalkan syarahan kosa kata, frase dan klausa.

Keenam, memahami kandungan makna hadis dengan meneliti dalalahnya; melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis atau ayat-ayat Alquran secara proporsional, paling tidak yang memiliki kesamaan pesan moral (ideal) dan arti maknawi yang relevan.

Ketujuh, melakukan pemahaman hadis dengan pendekatan integratif dari berbagai disiplin ilmu yang relevan dengan kajian; dan melakukan pengembangan dan "pengembaraan" makna dengan berbagai teknik interpretasi: tekstual, intertekstual dan kontekstual.

Kedelapan, menyusun hasil penelitian menurut kerangka besar konsep *(grand concept)* dengan menentukan ontologis, epistemologis dan aksiologisnya sebagai bentuk laporan hasil penelitian dan sebuah karya penelitian atau syarahan hadis.

---

[40] *Mutābi'* atau biasa juga disebut *tabi'* adalah periwayat yang berstatus sebagai pendukung *(corroboration)* pada periwayat yang bukan sahabat. Sedangkan *syāhid* adalah periwayat yang berstatus sebagai pendukung *(corroboration)* pada periwayat yang berkedudukan sebagai sahabat. Lihat, al-Khaṭīb, *Uṣūl,* 366; 'Alī Nāyif Biqā'ī, *Dirāsah Asānīd al-Ḥadīs\ al-Sharīf* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2001), 117-118; Syuhudi, *Metodologi,* 50-53.

G. Sistematika Penulisan

Buku ini terdiri dari empat bab. Bab pertama adalah pendahuluan yang memuat: Latar belakang masalah; rumusan masalah; tujuan dan kegunaan penelitian kajian penelitian terdahulu; konsep dan teori yang relevan, metode penelitian; dan; sitematika penulisan.

Bab kedua menjelaskan kritik terhadap hadis-hadis etika politik dan pemerintahan. Kritik hadis dilakukan untuk menentukan kualitas hadis, dengan langkah-langkah: *takhrij al-hadis*; klasifikasi hadis; *'itibar* sanad hadis; kritik sanad *(al-naqd al-sanad)*, analisis kritik sanad, kritik matan *(naqd al-matan)* dan pengambilan kesimpulan (*natijah*).

Selanjutnya pada bab ketiga dijelaskan analisis kandungan dan pemahaman hadis-hadis etika politik dan pemerintahan, yang pembahasannya meliputi: pertama, perilaku aparat pemerintah; kedua, penyelenggaraan pemerintahan, dan; ketiga, hubungan rakyat dengan pemerintah, topik yang dibahas: ketaatan rakyat terhadap pemerintah, dan; kontrol atau pengawasan rakyat terhadap pemerintah. Bab keempat, sebagai bab terakhir adalah bab penutup yang berisi kesimpulan yang diambil dari hasil penelitian dan diikuti dengan pembahasan implikasi penelitian.

BAB III
KRITIK TERHADAP HADIS-HADIS ETIKA POLITIK DAN PEMERINTAHAN

A. Kritik Hadis

1. Kritik Sanad (*Naqd al-Sanad*)

Untuk melakukan kritik sanad hadis perlu ditetapkan terlebih dahulu kriteria kesahihan sanad hadis. Kriteria tersebut secara umum mengacu kepada pengertian hadis sahih. Ibn Salah (577-643 H) [41] memberikan rumusan hadis sahih sebagai berikut: hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi), diriwayatkan oleh (periwayat) yang adil dan *dhabit* sampai akhir sanadnya, tidak mengandung kejanggalan *(syadz)* dan kecacatan *('illah)*. Sedang Imam al-Nawawi (631-676 H)[42] meringkas definisi di atas dengan rumusan: Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh orang yang adil dan *dhabit* serta tidak mengandung kejanggalan dan kecacatan.

Berdasarkan pengertian di atas dapat disebutkan bahwa keabsahan suatu sanad dalam kritik hadis dapat diukur dengan lima kriteria, yakni: sanad bersambung, seluruh periwayat dalam sanad bersifat adil; seluruh periwayat dalam sanad bersifat *dhabit*; sanad hadis terhindar dari *syadz* dan *'illah*.

2. Kritik Matan (*Naqd al-Matn*)

Sebelum melakukan kritik matan terlebih dahulu akan dijelaskan kriteria kesahihan matan. Para ulama umumnya sepakat bahwa kaidah kesahihan matan hadis meliputi terhindar dari *syadz* dan *'illah*. Untuk memudahkan dalam mengaplikasikan kedua kriteria tersebut, para ulama menyusun unsur-unsur kaidah minor kriteria kesahihan matan.

Unsur-unsur kaidah minor bagi matan yang terhindar dari *syadz* dalam pandangan Arifuddin Ahmad dapat dirinci sebagai berikut: (1) sanad hadis yang bersangkutan tidak menyendiri; (2) tidak bertentangan dengan Alquran; (3) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (4) tidak bertentangan dengan akal sehat dan fakta sejarah.[43] Sementara itu, al-Adlabi menyebutkan bahwa suatu matan hadis dapat diterima kehujjahannya apabila: (1) tidak bertentangan dengan Alquran;

---

[41]Abu 'Amr Usman ibn 'Abd al-Rahman ibn Salah, *Muqaddimah Ibn Shalah fi 'Ulum al-Hadis* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979),, h. 7-8.

[42] Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*, juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 63.

[43]*Ibid.*, h. 108.

(2) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (3) tidak bertentangan dengan indera, akal sehat dan fakta sejarah; dan (4) matan hadis menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.[44] Sesuai dengan konteks hadis yang diteliti—tanpa menapikan kaidah yang lain—penulis memformulasikan dan menerapkan kaidah kesahihan matan hadis berikut: (1) tidak bertentangan dengan Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (3) tidak bertentangan dengan akal sehat; dan, (4) tidak bertentangan dengan fakta sejarah.

B. Kritik terhadap Hadis Etika Politik dan Pemerintahan

Sebagaimana uraian sebelumnya, langkah-langkah dalam melakukan kritik hadis sebagai berikut: pertama, kegiatan takhrij al-hadis; kedua, melakukan klasifikasi kadis, ketiga, melakukan itibar *sanad al-hadis*; keempat, kritik sanad *(naqd al-sanad)*; kelima, kritik matan *(naqd al-matn)*, dan; keenam, pengambilan kesimpulan *(natijah)*.

1. Kegiatan Takhrij al-Hadis

Kitab hadis yang menjadi sumber utama dalam kegiatan *takhrij al-hadis* dalam penelitian ini adalah *Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Abi Dawud, Sunan al-Tirmizi, Sunan al-Nasa'i, Sunan Ibn Majah, Musnad Ahmad bin Hanbal, Sunan al-Darimi*, dan *Muwatha*. Mengingat luasnya cakupan tema etika politik dan pemerintahan, kajian diarahkan pada pembahasan berikut ini: Pertama, perilaku aparat pemerintahan, topik yang dibahas meliputi: larangan ambisi terhadap jabatan; larangan meminta jabatan; larangan korupsi; larangan menerima suap dan larangan menerima hadiah; Kedua, penyelenggaraan pemerintahan, topik yang dibahas: perintah musyawarah, perintah menegakkan hukum dan tanggung jawab pemimpin (pemerintah); Ketiga, hubungan rakyat dengan pemerintah meliputi topik kajian: ketaatan rakyat kepada pemerintah dan; kontrol rakyat kepada pemerintah.

Topik-topik pembahasan ditelusuri melalui *takhrij bi al-maudhu'* dan *bi al-alfazh*. *Takhrij* yang disebutkan pertama dilakukan melalui kitab *Miftah Kunuz al-Sunnah*. Kegiatan *takhrij* melalui kitab ini dilakukan untuk melacak tema-tema secara umum, yakni tema pemerintahan (*al-imarah*) dan *al-imam*. Setelah dilakukan pencarian melalui tema-tema tersebut, kedua tema tersebut dirujuk kepada tema *al-amir* dan *al-aimmah* (**الأمير, الأئمة**).[45] Tema lainnya yang diperoleh informasinya dalam kitab *Miftah*

[44]Salah al-Din Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matan 'inda' Ulama al-Hadis al-Nabawi* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.), h. 238; Bandingkan dengan pendapat al-Khathib al-Bagdadi, *al-Kifayah fi 'Ilm al-Ruwah* (Mesir: al-Mathba'ah al-Sa'adah, 1972), h. 206-207.

[45]A.J. Wensinck, *Miftah Kunuz,al-Sunnah*, terj. MuHammad Fuad 'Abd al-Baqi (Lahore: Suhail Academic, 1971), h. 64.

Kunuz adalah **الأمراء و السلاطين**,[46] dan **الرشوة**. [47] Sedangan pelacakan hadis melalui kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadis* dilaksanakan berdasarkan lafal-lafal yang terkandung dalam topik-topik hadis yang telah ditetapkan sebelumnya. Berikut ini akan dikemukakan hasil penelusuran yang diperoleh melalui kitab *al-Mu'jam al-Mufahras* berdasarkan topik-topik pembahasan.

1). Hadis tentang larangan ambisi terhadap jabatan. Kata yang ditelusuri pada topik ini adalah تَحْرِصُونَ [48], نَدَامَةً[49] dan فاطمة[50]. Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber dalam kitab-kitab hadis berikut ini:
   a. *Sahih al-Bukhari* kitab *Ahkam* nomor bab: 7.
   b. *Sunan al-Nasa'i* kitab *Bai'ah* nomor bab: 39; Qadhat nomor bab: 5.
   c. *Musnad Ahmad* Juz 2 halaman 448, 476.

2). Hadis tentang larangan meminta jabatan. Lafal yang ditelusuri pada topik ini adalah الْإِمَارَةَ, [51] dan مَسْأَلَةٍ. [52] Berdasarkan kata-kata tersebut, informasi hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber pada kitab-kitab hadis berikut ini:
   a. *Sahih al-Bukhari* kitab *Ahkam* nomor bab: 5, 6; kitab *Iman* nomor bab: 1; kitab *Kaffarat* nomor bab: 10.
   b. *Sahih Muslim* kitab *Imarah* hadis nomor: 13; kitab *Iman* hadis no.: 19.
   c. *Sunan Abi Dawud* kitab *Imarah* nomor bab: 2, 92.
   d. *Sunan al-Tirmizi* kitab *Nuzur* nomor bab: 5.
   e. *Sunan al-Nasa'i* kitab *Qadhat* nomor bab: 5, 59.
   f. *Sunan al-Darimi* kitab *Nuzur* nomor bab: 9.
   g. Muwatha Malik kitab *Sadaqah* nomor hadis: 9.
   h. *Musnad Ahmad* Juz 5 halaman 62, 63, 65, 195; Juz 6 halaman 77, 259.

3). Hadis tentang larangan korupsi. Lafal yang ditelusuri pada tema ini adalah غلول\غل , [53] dan مخيطا.[54] Berdasarkan lafal tersebut, informasi

---

[46] *Ibid.*, h. 61.
[47] *Ibid.*, juz 2, h. 262.
[48] *Ibid.*, juz 1, h. 447.
[49] *Ibid.*, juz 6, h. .391.
[50] *Ibid.*, juz 5, h. 180
[51] A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis*, terj. MuHammad Fuad 'Abd al-Baqi, Juz 1 (Leiden: Brill, 1936), h. 105.
[52] *Ibid.*, juz 2, h. 384.
[53] *Ibid.*, juz 4, h. 542-543
[54] *Ibid.*, juz 2, h. 102

hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber pada kitab-kitab hadis berikut:

a. *Sahih Muslim* kitab *Imarah* hadis nomor: 30.
b. *Sunan Abi Dawud* kitab *Imarah* no. bab: 10; kitab *Aqdhiyah* no. bab: 5.
c. *Sunan al-Tirmizi* kitab *Ahkam* nomor bab: 8.
d. *Musnad Ahmad* Juz 4 halaman 192, 414.

4). Hadis tentang larangan menerima suap. Lafal yang ditelusuri pada tema ini adalah lafal الرَّاشِيَ.[55] Berdasarkan lafal tersebut, informasi hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber pada kitab-kitab hadis berikut:

a. *Sunan Abi Dawud* kitab *Aqdhiyah* nomor bab: 4.
b. *Sunan al-Tirmizi* kitab Ahkam nomor bab: 9.
c. *Sunan Ibn Majah* kitab Ahkam nomor bab: 2.
d. *Musnad Ahmad* Juz 2 halaman 164, 190, 194, 212, 287 dan 288; Juz 5 halaman 279.

5). Hadis tentang larangan menerima hadiah. Lafal yang ditelusuri pada tema ini adalah lafal أستعمل[56] dan هدية.[57] Berdasarkan lafal tersebut, informasi hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber pada kitab-kitab hadis berikut:

a. *Sahih al-Bukhari* kitab *al-Hiyal* nomor bab: 15; *Ahkam* nomor bab: 41.
b. *Sahih Muslim* kitab *Imarah* hadis nomor: 27 dan 28.

6). Hadis tentang perintah penyelenggaraan musyawarah. Lafal yang ditelusuri pada tema ini adalah lafal شَاوَر.[58] Berdasarkan lafal tersebut, informasi hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber pada kitab-kitab hadis berikut:

a. *Sahih Muslim* kitab *Jihad* nomor hadis: 83; kitab *I'tisam*, no. 28.
b. *Musnad Ahmad* Juz 3 halaman 219 dan 257.

7). Hadis tentang perintah penegakan hukum. Lafal yang ditelusuri pada tema ini adalah lafal قطع.[59] Berdasarkan lafal tersebut, informasi hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber pada kitab-kitab hadis berikut:

---

[55] *Ibid.*, juz 2, h. 262.
[56] *Ibid.*, juz 4, h. 379.
[57] *Ibid.*, juz 7, h.79.
[58] *Ibid.*, juz 4, h. 379.
[59] *Ibid.*, juz 5, h. 421 dan 423.

a. *Sahih al-Bukhari* kitab *Anbiya* nomor bab: 54; kitab *Magazi* nomor bab: 53; kitab *Hudud* nomor bab: 11.
b. *Sahih Muslim* kitab *Hudud* hadis nomor: 9.
c. *Sunan Abi Dawud* kitab *Hudud* nomor bab: 4.
d. *Sunan al-Tirmizi* kitab *Hudud* nomor bab: 6.
e. *Sunan al-Nasa'i* kitab *Sariq* nomor bab: 6.
f. *Sunan Ibn Majah* kitab *Hudud* nomor bab: 6
g. *Sunan al-Darimi* kitab *Hudud* nomor bab: 5.
h. *Musnad Ahmad* Juz 6 halaman 41.

8). Hadis tentang tanggung jawab pemerintah terhadap rakyatnya. Lafal yang ditelusuri pada tema ini adalah lafal راع,[60] dan الأمير.[61] Berdasarkan lafal tersebut, informasi hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber pada kitab-kitab hadis berikut:
   a. *Sahih al-Bukhari* kitab *Ahkam* nomor bab: 1; kitab *Istiqradh* nomor bab: 20; kitab *al-'Itq* nomor bab: 17 dan 19; kitab *Wasaya* nomor bab: 9; kitab *Jumu'ah* nomor bab: 11; kitab *Janaiz* nomor bab: 32; kitab *Nikah* nomor bab: 81 dan 90.
   b. *Sahih Muslim* kitab *Imarah* hadis nomor: 20.
   c. *Sunan Abi Dawud* kitab *Imarah* nomor bab: 1, 4 dan 13.
   d. *Sunan al-Tirmizi* kitab *Jihad* nomor bab: 27.
   e. *Musnad Ahmad* Juz 2 halaman 5, 54, 55, 108, 111 dan 121.

9). Hadis tentang ketaaatan rakyat kepada pemerintah. Lafal yang ditelusuri pada tema ini adalah lafal أطاع,[62] dan أميري.[63] Berdasarkan lafal tersebut, informasi hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber pada kitab-kitab hadis berikut:
   a. *Sahih al-Bukhari* kitab *Ahkam* nomor bab: 1; kitab *Jihad* nomor bab: 109; kitab *I'tasam* nomor bab: 2.
   b. *Sahih Muslim* kitab *Imarah* hadis nomor: 32 dan 33.
   c. *Sunan al-Nasa'i* kitab *Bai'ah* nomor bab: 27.
   d. *Sunan Ibn Majah* kitab *Muqaddimah* nomor bab: 1; kitab *Jihad* nomor bab: 39.
   e. *Musnad Ahmad* Juz 2 halaman 244, 253, 270, 313, 342, 386, 416, 467, 471 dan 511.

[60] *Ibid.*, juz 2, h. 273.
[61] *Ibid.*, juz 1, h. 103.
[62] *Ibid.*, juz 4, h. 35.
[63] *Ibid.*, juz 1, h. 103.

10). Hadis tentang kontrol rakyat kepada pemerintah, kata yang dicari dalam tema ini adalah سُلْطَانٍ [64] dan جائر.[65] Berdasarkan lafal tersebut, informasi hadis-hadis yang relevan dengan topik ini ditemukan dalam *kutub al-tis'ah*, bersumber pada kitab-kitab hadis berikut:

a. *Sunan Abi Dawud* kitab *Malahim* nomor bab: 17.
b. *Sunan al-Tirmizi* kitab *Fitan* nomor bab: 13.
c. *Sunan al-Nasa'i* kitab *Bai'ah* nomor bab: 37.
d. *Sunan Ibn Majah* kitab *Fitan* nomor bab: 20.
e. *Musnad Ahmad* Juz 3 halaman 19 dan 61; Juz 4 halaman 315.

2. Klasifikasi Hadis tentang Etika Politik dan Pemerintahan

Setelah dilacak dan diperoleh informasi sumber-sumber hadis tentang etika pemerintahan dalam kitab standar yang sembilan *(kutub al-tis'ah)*, kemudian penulis klasifikasi berdasarkan topik-topik yang sudah dikemukakan sebelumnya. Hadis-hadis tersebut diklasifikasi menjadi tiga tema besar, kemudian secara keseluruhan dirinci menjadi 10 (sepuluh) topik sesuai dengan fokus kajian ini. Berikut ini klasifikasi hadis dimaksud.

1). Perilaku Aparat Pemerintah

a. Larangan Ambisi terhadap Jabatan

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang larangan ambisi terhadap jabatan, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 3 (tiga) *mukharrij* yaitu al-Bukhari, al-Nasa'i, dan Ahmad bin Hanbal. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ آدَمَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَإِنَّهَا سَتَكُونُ نَدَامَةً وَحَسْرَةً فَنِعْمَتِ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتْ الْفَاطِمَةُ – رواه النسائى[66]

Artinya:

> Telah mengabarkan kepada kami Muhammad bin Adam bin Sulaiman dari Ibn al-Mubarak dari Ibn Abi Dzi'b dari Sa'id al-

---

[64] *Ibid.*, juz 2, h. 503.

[65] *Ibid.*, juz 1, h. 397.

[66] Abu 'Abd al-RaHman AHmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i* (Riyad: Dar al-Ifkar al-Dauliyah, t.th.), h. 442. Hadis lainya diriwayatkan oleh al-Bukhari dan AHmad bin Hanbal. Lihat, Abu 'Abdillah MuHammad bin Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Cet. I; Beirut: Dar Ibn Kasir, 2002), h. 1766; AHmad bin Hanbal, *Musnad AHmad bin Hanbal* (Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 1998), h. 705.

> Maqburi dari Abu Hurairah dari Nabi saw., beliau bersabda: "Sesungguhnya kalian akan bersaing (ambisi) untuk mendapatkan kekuasaan, dan sesungguhnya ia akan merasakan penyesalan dan kerugian, maka sungguh baik yang sedang menyusui dan sungguh buruk orang yang telah disapih."

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

b. Larangan Meminta Jabatan

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang larangan meminta jabatan, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 7 (tujuh) *mukharrij* yaitu al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmizi, al-Nasa'i, al-Darimi, dan Ahmad bin Hanbal. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنْ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ – رواه البخارى[67]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Abu Ma'mar telah menceritakan kepada kami 'Abd al-Waris telah menceritakan kepada kami Yunus dari al-Hasan, dia mengatakan telah menceritakan kepadaku 'Abdurrahman bin Samurah mengatakan, Rasulullah saw. bersabda kepadaku: "Wahai Abdurrahman bin Samurah, janganlah kamu meminta jabatan, sebab jika kamu diberi jabatan dengan meminta, maka kamu akan ditelantarkan, dan jika kamu diberi dengan tanpa meminta, maka kamu akan ditolong, dan jika kamu melakukan suatu sumpah, lantas kau lihat selainnya lebih baik, maka lakukanlah yang lebih baik dan bayarlah kafarat sumpahmu."

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

c. Larangan Korupsi

Klasifikasi hadis-hadis tentang larangan korupsi, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 3 (tiga) *mukharrij* yaitu Muslim, Abu Dawud, dan Ahmad bin Hanbal. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

[67] *Ibid.*, h. 1766

1) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ حَدَّثَنِي قَيْسٌ قَالَ حَدَّثَنِي عَدِيُّ بْنُ عُمَيْرَةَ الْكِنْدِيُّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ عُمِّلَ مِنْكُمْ لَنَا عَلَى عَمَلٍ فَكَتَمَنَا مِنْهُ مِخْيَطًا فَمَا فَوْقَهُ فَهُوَ غُلٌّ يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ أَسْوَدُ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْبَلْ عَنِّي عَمَلَكَ قَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ سَمِعْتُكَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَأَنَا أَقُولُ ذَلِكَ مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ عَلَى عَمَلٍ فَلْيَأْتِ بِقَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ فَمَا أُوتِيَ مِنْهُ أَخَذَهُ وَمَا نُهِيَ عَنْهُ انْتَهَى – رواه ابوداود[68]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Musaddad telah menceritakan kepada kami Yahya dari Isma'il bin Abu Khalid telah menceritakan kepadaku Qais ia berkata; telah menceritakan kepadaku Adi bin 'Umairah al-Kindi bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Wahai para manusia, barangsiapa yang di antara kalian diserahi jabatan untuk mengurus pekerjaan, kemudian menyembunyikan sebuah jarum atau lebih dari itu dari kami, maka hal itu adalah sebuah pengkhianatan yang akan ia bawa pada Hari Kiamat." Kemudian seorang laki-laki anshar berkulit hitam berdiri seakan aku pernah melihatnya, lalu ia berkata, "Wahai Rasulullah, terimalah dariku pekerjaan anda! Beliau bersabda: "Apakah itu?" laki-laki itu menjawab, "Saya mendengar anda mengatakan demikian dan demikian." Beliau bersabda: "Dan aku katakan: Barangsiapa yang kami beri jabatan untuk melakukan suatu pekerjaan maka hendaknya ia melakukan yang sedikit dan yang banyak! Lalu apa yang diberikan kepadanya boleh ia mengambilnya, dan apa yang dilarang darinya maka ia tinggalkan."

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

d. Larangan Menerima Suap

Klasifikasi hadis-hadis tentang larangan menerima suap, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 3 (tiga) *mukharrij* yaitu Abu Dawud, al-Tirmizi dan Ahmad bin Hanbal. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ فِي الْحُكْمِ– رواه الترمذى[69]

Artinya:

---

[68] Abu Dawud, *op.cit.*, h. 396. Riwayat lainnya, lihat Muslim, *op.cit.*, h. 890; AHmad bin Hanbal, *op.cit.,* h.1282.

[69] Al-Tirmidzi, *op.cit.*, h. 315. Riwayat lainnya, lihat Abu Dawud, *op.cit.,* h. 396; Abu 'Abdillah MuHammad bin Yazid al-Qazwini [Ibn Majah] (Riyad: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 396; AHmad bin Hanbal, *op.cit.*, h. 494, 513, 517, 529, 1657.

> Telah menceritakan kepada kami Qutaibah, telah menceritakan kepada kami Abu 'Awanah dari Umar bin Abu Salamah dari ayahnya dari Abu Hurairah ia berkata; Rasulullah saw. melaknati penyuap dan yang disuap dalam masalah hukum.

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

e. Larangan Menerima Hadiah

Klasifikasi hadis-hadis tentang larangan menerima hadiah, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 3 (tiga) *mukharrij* yaitu al-Bukhari, Muslim dan Abu Dawud. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِى حُمَيْدٍ السَّاعِدِىِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- رَجُلاً مِنَ الأَزْدِ عَلَى صَدَقَاتِ بَنِى سُلَيْمٍ يُدْعَى ابْنَ الأُتْبِيَّةِ فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ قَالَ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- « فَهَلاَّ جَلَسْتَ فِى بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ». ثُمَّ خَطَبَنَا فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ « أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّى أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلاَّنِى اللَّهُ فَيَأْتِى فَيَقُولُ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِى. أَفَلاَ جَلَسَ فِى بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ إِنْ كَانَ صَادِقًا وَاللَّهِ لاَ يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْهَا شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلاَّ لَقِىَ اللَّهَ تَعَالَى يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلأَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ لَقِىَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعِرُ ». ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رُئِىَ بَيَاضُ إِبْطَيْهِ ثُمَّ قَالَ « اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ ». بَصُرَ عَيْنِى وَسَمِعَ أُذُنِى.- رواه مسلم[70]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Abu Kuraib, Muhammad bin al-'Ala' telah menceritakan kepada kami Abu Usamah telah menceritakan kepada kami Hisyam dari ayahnya dari Abu Humaid al-Sa'idi dia berkata, "Rasulullah saw. pernah mengangkat seorang laki-laki dari Azd yang bernama Ibnu Al Atbiyah untuk memungut zakat Bani Sulaim, ketika sekretarisnya datang dia berkata, "Ini adalah harta kalian sedangkan ini adalah hadiah untukku." Maka Rasulullah saw. bersabda: "Tidakkah kamu duduk-duduk saja di rumah ibu atau bapakmu sehingga datang orang yang memberi hadiah kepadamu, jika kamu benar demikian." Setelah itu beliau berkhutbah, setelah beliau memuji dan menyanjung Allah, beliau sampaikan: "Amma ba'du. Sesungguhnya saya telah mengangkat seseorang dari kalian sebagai pegawai untuk suatu pekerjaan yang Allah bebankan kepadaku, kemudian dia datang seraya berkata, 'Ini adalah hartamu, sedangkan yang ini adalah hadiah yang diberikan kepadaku, tidakkah dia duduk-duduk saja di rumah ayah atau ibunya menunggu sampai ada orang yang memberi hadiah

[70] Muslim, *op.cit*., jilid 2, h. 889. Riwayat lainnya, lihat al-Bukhari, *op.cit*., h. 1728, 1779; Abu Dawud, *op.cit*., h. 333.

kepadanya, jika dia orang yang benar. Demi Allah, tidaklah salah seorang dari kalian mengambil sesuatu darinta tanpa hak, kecuali ia akan bertemu Allah Ta'ala pada hari Kiamat dengan membawa (harta tersebut). Dan sungguh saya akan mengenal salah seorang dari kalian saat ia datang menemui Allah dengan membawa unta atau sapi yang melenguh-lenguh, atau kambing yang mengembek-embek." Setelah itu beliau mengangkat kedua tangannya hingga terlihat putih kedua ketiaknya, kemudian beliau mengucapkan: "Ya Allah, telah saya sampaikan. Mataku telah melihatnya dan kedua telingaku telah mendengarnya."

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

2). Penyelenggaraan Pemerintahan

a. Perintah Musyawarah

Klasifikasi hadis-hadis tentang perintah melaksanakan musyawarah, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 2 (dua) *mukharrij* yaitu Muslim dan Ahmad bin Hanbal. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاوَرَ حِينَ بَلَغَهُ إِقْبَالُ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ تَكَلَّمَ عُمَرُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ فَقَامَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ فَقَالَ إِيَّانَا تُرِيدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نُخِيضَهَا الْبَحْرَ لَأَخَضْنَاهَا وَلَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نَضْرِبَ أَكْبَادَهَا إِلَى بَرْكِ الْغِمَادِ لَفَعَلْنَا قَالَ فَنَدَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ فَانْطَلَقُوا حَتَّى نَزَلُوا بَدْرًا وَوَرَدَتْ عَلَيْهِمْ رَوَايَا قُرَيْشٍ وَفِيهِمْ غُلَامٌ أَسْوَدُ لِبَنِي الْحَجَّاجِ فَأَخَذُوهُ فَكَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَهُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ فَيَقُولُ مَا لِي عِلْمٌ بِأَبِي سُفْيَانَ وَلَكِنْ هَذَا أَبُو جَهْلٍ وَعُتْبَةُ وَشَيْبَةُ وَأُمَيَّةُ بْنُ خَلَفٍ فَإِذَا قَالَ ذَلِكَ ضَرَبُوهُ فَقَالَ نَعَمْ أَنَا أُخْبِرُكُمْ هَذَا أَبُو سُفْيَانَ فَإِذَا تَرَكُوهُ فَسَأَلُوهُ فَقَالَ مَا لِي بِأَبِي سُفْيَانَ عِلْمٌ وَلَكِنْ هَذَا أَبُو جَهْلٍ وَعُتْبَةُ وَشَيْبَةُ وَأُمَيَّةُ بْنُ خَلَفٍ فِي النَّاسِ فَإِذَا قَالَ هَذَا أَيْضًا ضَرَبُوهُ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يُصَلِّي فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ انْصَرَفَ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَضْرِبُوهُ إِذَا صَدَقَكُمْ وَتَتْرُكُوهُ إِذَا كَذَبَكُمْ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ قَالَ وَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى الْأَرْضِ هَاهُنَا هَاهُنَا قَالَ فَمَا مَاطَ أَحَدُهُمْ عَنْ مَوْضِعِ يَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مسلم[71]

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Abu Syaibah telah menceritakan kepada kami 'Affan telah menceritakan kepada kami Hammad bin Salamah dari Sabit dari Anas, bahwa Rasulullah saw. mengadakan musyawarah ketika sampai kepada beliau kabar mengenai kedatangan kafilah Abu Sufyan. Anas berkata, "Maka Abu Bakar berbicara, namun beliau tidak memperdulikannya, kemudian

[71] Muslim, *op.cit*., jilid 2, h. 855. Riwayat lainnya, lihat AHmad bin Hanbal, *op.cit*., h. 935, 96.

> Umar angkat bicara, dan beliau pun tidak memperdulikannya, lantas Sa'd bin Ubadah berdiri sambil berkata, "Kamikah yang anda kehendaki wahai Rasulullah, demi Allah yang jiwaku berada di tangan-Nya, seandainya anda memerintahkan kami mengarungi lautan, pasti akan kami arungi, dan seandainya anda memerintahkan kami pergi ke ujung bumi, pasti kami akan pergi." Anas melanjutkan, "Kemudian Rasulullah saw. mengajak orang-orang untuk berkumpul, setelah itu mereka berangkat hingga sampai Badar. Di sana mereka bertemu dengan para pencari air untuk orang-orang Quraisy. Di antara mereka terdapat seorang budak hitam kepunyaan Bani Hajjaj, kemudian mereka mengangkapnya. Lantas para sahabat Rasulullah saw.mengintrogasinya perihal Abu Sufyan dan pasukannya. Dia menjawab, "Aku tidak tahu perihal Abu Sufyan, tetapi yang aku tahu adalah Abu Jahal, 'Utbah, Syaibah dan Umayyah bin Khalaf bersama dengan rombongan manusia (tentara)." Setiap kali ia mengatakan hal yang serupa, maka mereka memukulinya, hingga ia berkata, "Ya, aku memberitahukan kepada kalian, Abu Sufyan juga ada." Kemudian mereka membiarkan budak tersebut, tidak lama setelah itu mereka tanya kembali perihal Abu Sufyan, lalu dia menjawab, "Aku tidak tahu dimana Abu Sufyan, yang ada adalah Abu Jahal, 'Utbah, Syaibah dan Umayyah bin Khalaf bersama dengan rombongan manusia (tentara)." Setiap kali ia menjawab seperti itu, maka mereka memukuli budak tersebut." Saat itu Rasulullah saw. sedang berdiri menunaikan shalat, ketika selesai shalat dan beliau melihat peristiwa itu, beliau bersabda: "Demi jiwaku yang berada di tangan-Nya, mengapa kalian memukulnya jika dia berkata benar, dan kalian biarkan jika ia berdusta?" Selanjutnya Rasulullah saw.bersabda: "Di situlah tempat terbunuhnya si fulan -sambil menunjukkan ke tanah- di sini, dan di sini." Anas berkata, "Dan tidak satupun tempat-tempat yang di tunjukkan beliau itu berjauhan dengan tempat tewasnya orang-orang yang ditunjukkan dengan tangan Rasulullah saw.

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

b. Perintah Menegakkan Hukum

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang perintah menegakkan hukum, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 8 (delapan) *mukharrij* yaitu al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmizi, al-Nasa'i, Ibn Majah, al-Darimi, dan Ahmad bin Hanbal. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

قَالَ الْحَارِثُ بْنُ مِسْكِينٍ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ عَنْ ابْنِ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ امْرَأَةً سَرَقَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ الْفَتْحِ فَأُتِيَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ فِيهَا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ فَلَمَّا كَلَّمَهُ تَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ أُسَامَةُ اسْتَغْفِرْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَمَّا كَانَ الْعَشِيُّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ ثُمَّ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ قَطَعْتُ يَدَهَا- روا ه النسائى[72]

Artinya:

> Telah mengkhabarkan kepada kami al-Haris bin Miskin dengan membacakan riwayat dan saya mendengar, dari Ibn Wahb, dia berkata; telah mengkhabarkan kepadaku Yunus dari Ibn Syihab bahwa 'Urwah bin al-Zubair telah mengkhabarkan kepadanya dari 'Aisyah bahwa seorang wanita mencuri pada zaman Rasulullah saw. pada saat terjadi perang penaklukan Mekkah. Kemudian dia dihadapkan kepada Rasulullah saw. Lalu Usamah bin Zaid berbicara kepada beliau mengenai wanita tersebut. Setelah Usamah berbicara wajah Rasulullah saw. berubah dan beliau bersabda: "Apakah kamu akan memberikan pertolongan dalam permasalahan hukuman di antara hukuman-hukuman Allah?" Usamah berkata; "Mintakanlah ampunan untukku wahai Rasulullah!" Kemudian setelah sore hari Rasulullah saw. berdiri kemudian memuji Allah *'azza wa jalla* dengan pujian yang menjadi hakNya kemudian bersabda: "Sesungguhnya orang-orang sebelum kalian binasa karena apabila ada orang mulia di antara mereka yang mencuri maka mereka membiarkannya sedang apabila ada orang yang lemah di antara mereka mencuri maka mereka menegakkan hukuman atasnya. Demi Allah, apabila Fathimah binti Muhammad mencuri niscaya saya potong tangannya.

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

c. Tanggung Jawab Pemerintah kepada Rakyat

Klasifikasi hadis-hadis tentang tanggung jawab pemimpin kepada rakyat, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 8 (delapan) *mukharrij* yaitu al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmizi, al-Nasa'i, Ibn Majah, al-Darimi, dan Ahmad bin Hanbal. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

[72] Al-Nasa'i, *op.cit.*, h. 504-505. Riwayat lainnya, lihat Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 861, 918, 1052-1053, 1680; Muslim, *op.cit.*, jilid 2, h. 805-806; Abu Dawud, *op.cit.*, h. 478; Al-Tirmidzi, *op.cit.*, h. 338; Ibn Majah, *op.cit.*, h. 433; Al-Darimi, *op.cit.*, jilid 2, h. 227; AHmad bin Hanbal, *op.cit.*, h. 1809, 1887.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ– رواه الترمذى[73]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Qutaibah berkata, telah menceritakan kepada kami al-Lais dari Nafi' dari Ibn 'Umar dari Nabi saw., beliau bersabda: "Ketahuilah, setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian bertanggung jawab dengan yang dipimpin. Maka seorang yang memerintah manusia adalah pemimpin dan bertanggung jawab atas yang dipimpinnya. Seorang laki-laki adalah pemimpin bagi ahli baitnya dan bertanggung jawab atas mereka semua. Seorang wanita adalah pemimpin untuk rumah suaminya, maka ia bertanggung jawab atas rumah suaminya. Dan seorang budak adalah pemimpin bagi harta tuannya, maka ia bertanggung jawab atasnya. Ketahuilah, setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian bertanggung jawab atas apa yang dipimpinnya.

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

3). Hubungan Rakyat dengan Pemerintah

a. Ketaatan Rakyat kepada Pemerintah

Klasifikasi hadis-hadis tentang ketaatan rakyat kepada pemimpin, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 5 (lima) *mukharrij* yaitu al-Bukhari, Muslim, al-Nasa'i, Ibn Majah, dan Ahmad bin Hanbal. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَا حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ الْإِمَامَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى الْإِمَامَ فَقَدْ عَصَانِي- رواه ابن ماجة[74]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Abu Syaibah dan 'Ali bin Muhammad, keduanya berkata; telah menceritakan kepada kami Waki'; telah menceritakan kepada kami al-A'masy dari Abu

[73] Al-Tirmidzi, *op.cit.*, h. 397. Riwayat lainnya, lihat al-Bukhari, *op.cit.*, h. 618. 670, 1321, 1326, 1764; Muslim, *op.cit.*, jilid 2, h. 886; Abu Dawud, *op.cit.*, h. 332; Ahmad bin Hanbal, *op.cit.*, h. 375, 413, 453, 455, 464.

[74] Ibn Majah, *op.cit.*, h. 485. Riwayat lainnya, lihat Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 1764; Muslim, *op.cit.*, jilid 2, h. 891; Al-Nasa'i, *op.cit.*, h. 441; AHmad bin Hanbal, *op.cit* , h. 554, 560, 574, 627, 659, 681, 719, 753.

Salih dari Abu Hurairah berkata; Rasulullah saw.bersabda: "Barang siapa yang mentaatiku berarti ia taat kepada Allah, dan siapa yang membangkang kepadaku maka ia telah membangkang pada Allah. Dan barang siapa yang mentaati pemimpin maka ia telah mentaatiku dan siap yang membangkang kepada pemimpin maka ia telah membangkang kepadaku."

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

b. Kontrol Rakyat kepada Pemerintah

Klasifikasi hadis-hadis tentang kontrol sosial, sebagaimana tabel di atas, diketahui bahwa hadis tentang topik ini diriwayatkan oleh 5 (lima) *mukharrij* yaitu al-Tirmizi, Abu Dawud, al-Nasa'i, Ibn Majah, dan Ahmad bin Hanbal. Salah satu hadis dimaksud sebagaimana berikut:

1) حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ وَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ قَالَ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ – رواه احمد[75]

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami 'Abd al-Rahman bin Mahdi dari Sufyan dari 'Alqamah bin Marsad dari Tariq bin Syihab bahwa seorang laki-laki -yang telah meletakkan kakinya pada batang kayu- bertanya kepada Rasulullah saw., "Jihad manakah yang paling utama?" beliau menjawab: "Kalimat hak yang diungkapkan di hadapan penguasa zalim."

(Klasifikasi hadis selengkapnya dapat dilihat pada lampiran)

3. Kritik Hadis *(Naqd al-Hadis)*

a. Perilaku Politisi dan Aparat Pemerintahan

1) Hadis tentang Larangan Ambisi terhadap Jabatan

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang larangan ambisi terhadap jabatan, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang topik ini sekurang-kurangnya memiliki 5 (lima) jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, *mukharrij* yang terlibat dalam hadis tersebut berjumlah 3 (tiga) *mukharrij* yaitu al-Bukhari, al-Nasa'i, dan Ahmad bin Hanbal. Untuk mengetahui jalur-jalur tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimana terlampir (Skema-1)

Berdasarkan *'itibar* sanad hadis, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung *(corroboration)* berupa periwayat yang berstatus sebagai *muttabi'* atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut: pada *thabaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Berdasarkan

[75] Ahmad bin Hanbal, *op.cit.*, h. 1372. Riwayat lainnya, lihat Abu Dawud, *op.cit.*, h. 474; Al-Tirmidzi, *op.cit.*, h. 491; Al-Nasa'i, *op.cit.*, h. 442; Ibn Majah, *op.cit.*, h. 663.

data ini, hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah tidak memiliki *syahid*. Sementara itu, periwayat pada *thabaqah* selain sahabat, hadis tersebut pada masing-masing *thabaqah-nya* diriwayatkan oleh lebih dari seorang periwayat, kecuali pada *thabaqah* ketiga (*al-wustha min al-tabi'in*), hanya diriwayatkan oleh Sa'id al-Maqburi (w. 123 H). Dengan demikian, selain periwayat Sa'id al-Maqburi, untuk seluruh periwayat pada masing-masing *thabaqah*-nya memiliki *muttabi'*.

1) Kritik Sanad

Jalur sanad yang diteliti adalah Abu Hurairah, Sa'id al-Maqburi, Ibn Abi Zi'b, Ibn al-Mubarak, Muhammad bin Adam bin Sulaiman dan Al-Nasa'i. Kritik sanad akan dimulai dari *mukharrij* dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus *rijal al-hadis* terhadap kualitas masing-masing periwayat.

a) Al-Nasa'i

Nama lengkapnya Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali bin Sinan bin Bahar bin Dinar, ia dikenal dengan julukan Abu 'Abd al-Rahman, sedangkan *laqab*-nya al-Nasa'i.[76] Ia dilahirkan di daerah Nasa pada tahun 215 H dan wafat pada tahun 303 H di Bait al-Maqdis Palestina.[77]

Guru-gurunya antara lain Muhammad bin Khalid, Hisyam bin 'Amr, **Muhammad bin Adam al-Musisi** , Muhammad bin Basyar dan lain-lain.[78] Murid-muridnya antara lain Ibrahim bin Ishaq bin Ibrahim bin Ya'qub bin Yusuf al-Iskandarani, dan Ahmad bin Ibrahim bin Muhammad bin Asyhab bin 'Abd al-'Aziz al-Qais al-Amiri.[79]

Pernyataan kritikus *rijal al-hadis* antara lain dikemukakan oleh Ibn Yunus, menilainya *siqah*, *sabt*, dan *dhabt* (kuat hapalan),[80] Al-Nasa'i selain ahli hadis, ia dikenal sebagai ahli fiqh dalam madzhab al-Syafi'i, beliau dikenal taat beribadah pada siang dan malam hari, kokoh membela sunnah Nabi dan teguh dalam pendirian; beliau mengamalkan puasa

[76]'Abd al-Gaffar Sulaiman al-Bandari, *Mausu'ah Rijal al-Kutub al-Tis'ah*, juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), h. 27.

[77]Syihab al-Din Abu al-Fadl AHmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani, *Tahdzib al-Tahdzib*, juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 22.

[78]Abu 'Abdillah MuH}ammad bin AHmad bin 'Usman al-DZ|ahabi, *Tadzhib al-Tahdzib*, juz 1 (Cet. I; al-Faruq al-Hadisiyyah, 2004), h. 149.

[79]Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mizzi, *Tahdzib al-Kamal fi Asma al-Rijal*, juz 1 (Cet. II; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983), h. 43.

[80]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 1, h. 22.

Dawud as, secara terus menerus sepanjang hidupnya.[81] Pada umumnya kritikus *rijal al-hadis* menilai Al-Nasa'i sebagai periwayat yang *siqah*.[82]

b) Muhammad bin Adam (w. 250 H)

Nama lengkapnya Muhammad bin Adam bin Sulaiman, dan *laqab*-nya adalah al-Juhani atau al-Misisi.[83] *Thabaqah* kesepuluh (*kibar tabi' atba' al-tabi'in*).[84] Guru-gurunya antara lain: Ibn al-Mubarak, Hafsah bin Qiyas Hafsah bin Qiyas, Marwan bin Mu'awiyah dan lain-lain. Murid-muridnya antara lain Abu Dawud, **al-Nasa'i**, Abu Abd Malik al-Bisri, dan 'Abdullah bin Muhammad bin Bisri bin Saleh.[85] Dia meninggal pada tahun 250 H. [86]

Pernyataan kritikus *rijal al-hadis* antara lain dikemukakan oleh Abu Hatim menilainya *saduq*,; Al-Nasa'i menilai *siqah*, *saduq*, *la ba'sa bih*; Maslamah menilai *siqah*.[87] Al-Zahabi menilai Sulaiman bin Adam sebagai periwayat yang *siqah*; al-'Asqalani: *saduq*.[88]

c) Ibn al-Mubarak (118-181 H)

Nama lengkapnya adalah 'Abdullah bin al-Mubarak bin Wadhih, ia dikenal dengan *kunyah* Abu 'Abd al-Rahman dan *laqab*-nya adalah al-Hanzhali dan al-Tamimi.[89] *THabaqah* kedelapan (*al-wustha min atba' al-tabi'in*).[90]

Guru-gurunya: Hisyam bin 'Urwah, Malik, al-Lais, **Ibn Abi Zi'bi** dan lain-lain.[91] Murid-muridya antara lain: Muhammad bin Adam al-Missisi, Muhammad bin Bakr bin al-Rayyan, Muhammad bin Sa'id al-Asbahani dan Muhammad bin Sulaiman Luwain.[92] Dia lahir tahun 118 dan meninggal pada tahun 181 H.[93]

---

[81]Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam,* jilid 6 (Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeve, 2001), h. 15.

[82]MuHammad MuHammad Abu Syuhbah, *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-SiHaH al-Sittah* (t.t.: Majma' al-BuHus al-Islamiyah, 1969), h. 127-130.

[83]Al -Mizzi, *op.cit*., juz 24, h. 391; Ibn Hajar, *op.cit.,* juz 3, h. 502.

[84]Syihab al-Din Abu al-Fadl AHmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Taqrib al-Tahdzib*, di*taHqiq* oleh 'Adil Mursyid (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999 M/1420 H), h. 403.

[85] Guru dan muridnya lebih lengkap dapat dilihat, al-Mizzi, *op.cit*., juz 24, h. 392; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 502.

[86]Al –Mizzi, *op.cit*. juz 24, h. 393; Ibn Hajar, *Tahdzib* , juz 3, h. 502.

[87]Al -Mizzi, *op.cit*., juz 24, h. 393; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 502.

[88]Abu 'Abdillah MuHammad bin AHmad bin 'Usman al-Dzahabi, *Al-Kasyif Man Lahu Riwayah fi al-Kutub al-Sittah*, juz 2 (Jeddah: Dar al-Qiblat li al-S|aqafah al-Islamiyyah, 1992), h. 156; Ibn Hajar, *Taqrib*, h. 403.

[89]Al -Mizzi, *op.cit*., juz 16, h. 5; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 415.

[90] Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 262.

[91]Al -Mizzi, *op.cit*., juz 16, h. 6-10; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 415.

[92]Al -Mizzi, *op.cit*., juz 16, h. 11-13; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 415.

[93]Al-Dzahabi, *al-Kasyif, op.cit.,* juz 1, h. 591; Abu 'Abdullah Ismail bin Ibrahim al-Bukhari, *Kitab Tarikh al-Kabir*, juz 5, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 212.

Penilaian para kritikus *rijal al-hadis* antara lain dikemukakan oleh Abu Hatim dari Ishaq bin Muhammad bin Ibrahim al-Marwazi, ia mengatakan Ibn al-Mubarak seorang yang *faqih*, *'alim*, *'abid*, *zahid*; Abu Ishaq menyebutkan bahwa Ibn al-Mubarak sebagai *imam al-muslimin*; al-'Ijli menilainya *siqah sabt fi al-hadis*, seorang tokoh yang saleh, banyak ilmunya; Ahmad bin Hanbal menyebutkan Ibn al-Mubarak seorang *hafizh*, seorang penuntut ilmu yang gigih.[94] Menurut Ibn Junaid dari Yahya bin Ma'in, ia menyatakan Ibn al-Mubarak periwayat yang baik, *sabt*, *siqah*, *'alim* dan *salih al-hadis*; Ibn Hibban menilainya *siqah*.[95] Muhammad bin Sa'id menilai *siqah, ma'mun, imam, hujjah* dan *kasir al-hadis*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah sabt*.[96]

d) Ibn Abi Zi'bi (w. 158/159 H)

Nama lengkapnya Muhammad bin 'Abd al-Rahman bin Abi Zi'bi. *Kunyah*nya adalah Abu al-Haris, dan *laqab-nya* adalah al-Madini. [97] *THabaqah* ketujuh (*kibar* atba' al-tabi'in).[98] Guru-gurunya: 'Abd al-Rahman al-Qurasyi, **Sa'id al-Maqburi**, Saleh bin Kasir dan lain-lain. Murid-muridnya: **'Abdullah bin al-Mubarak**, Hajjaj bin Muhammad dan Syu'aib bin Ishaq.[99]Dia meninggal pada tahun 158 H, pendapat lain tahun 159 H di Madinah.[100]

Penilaian kritikus *rijal al-hadis* antara lain dikemukakan oleh Ahmad bin Sa'id bin Maryam, menilainya *siqah*; Jabir al-Bayadiy menilai *siqah*, Ahmad bin Saleh menilai *siqah*, Ya'qub bin Syaibah menilai *siqah*, *saduq*; Al-Nasa'i menilai *siqah*, Ibn Ma'in menilai *siqah*, Ibn Hibban menilai *siqah*, *faqih*, dari penduduk Madinah, al-Khalili menilai *siqah*. Ahmad menilai *saduq*, al-Baqawi dari Ahmad menilai ia seorang yang saleh, mengerjakan amar ma'ruf; Ahmad bin Sa'id bin Abi Maryam dari Ibn Ma'in menilai *siqah*, dan setiap yang diriwayatkannya *siqah*. Ahmad Ibn Saleh menilai ia seorang guru yang *siqah*, Ya'qub bin Syaibah menilai *siqah*. *saduq*, Al-Nasa'i menilai *siqah*, al-Mufadhdhal al-Qalabi dari Ibn Ma'in menilai lebih *sabt* dari Ibn 'Ajlan dan Sa'id al-Maqburi. Muhammad bin 'Amr menilainya seorang yang ''*alim*. *siqah*. *Faqih*, wara dan ahli ibadah. Ibn

---

[94]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 416.

[95]Al -Mizzi, *op.cit*. jilid 16, h. 19.

[96]*Ibid*., h. 24; Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 262.

[97]Al-DZ|ahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal wa Z|ail Mizan al-I'tidal*, juz 6 (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), h. 229. Al -Mizzi, *op.cit*., juz 25, h. 630 ; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*. juz 3, h. 628.

[98]Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 428.

[99]Guru dan murid selengkapnya dapat dilihat, Al -Mizzi, *op.cit*., juz 25, h. 631-634; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 628.

[100]Al -Mizzi, *op.cit*., juz 25, h. 630; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 628.

Hibban menilai *siqah*, al-Khalili menilai*siqah*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah faqih fadhil*.[101]

e) Sa'id al-Maqburi (w. 123 H)

Nama lengkapnya adalah Sa'id bin Abi Sa'id Ka'isan, ia dikenal dengan *kunyah*nya Abu Sa'ad atau Abu Sa'id.[102] *Thabaqah* ketiga (*al-wustha min al-tabi'in*).[103] Guru-gurunya antara lain: **Abu Hurairah**, 'Aisyiyah, Ummu Salamah, dan Muawiyah bin Abi Sofyan. Murid-muridnyaa antara lain: Yahya bin Sa'id al-Ansari dan Abd Hamid bin Ja'far.[104] Ia meninggal pada tahun 123 H di Madinah.[105]

Penilaian kritikus *rijal al-hadis* antara lain dikemukakan oleh Ibn al-Madini, Abu Zur'ah al-'Ijli, Ibn Sa'ad dan Al-Nasa'i menilainya *siqah*; Abu Hatim menilai *saduq*; Ahmad bin Hanbal dan Ibn Ma'in berpendapat *laisa bihi ba'sun*, Ibn Hirasy menilai *siqah jalil*, *asbat al-nas*, Abu Hatim menilai *saduq*; al-Zahabi memberikan predikat *siqah hujjah*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah*.[106]

f) Abu Hurairah (w. 57 H)

Nama lengkapnya 'Abd al-Rahman bin Sakhr al-Dusi al-Yamani, pada masa jahiliah ia bernama 'Abd al-Syams. Ia lebih dikenal dengan nama *kunyah*-nya, yakni Abu Hurairah.[107] Ia meninggal tahun 57 H, ada juga yang berpendapat tahun 58 dan 59 H.[108] Diantara guru-guru Abu Hurairah dalam meriwayatkan hadis adalah Rasulullah saw, Abu Bakar Shiddiq, 'Aisyah, Usamah bin Zaid dan Ubay bin Ka'ab. Sedangkan murid-muridnya yang meriwayatkan hadis darinya antara lain: Ibrahim bin Isma'il, Anas bin Malik, **Sa'id bin Abi Sa'id al-Maqburi** dan Humaid bin 'Abd al-Rahman.[109] Al-Bukhari menyebutkan bahwa tidak kurang

---

[101] Al-Mizzi, *op.cit*., juz 25, h. 635-636; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 629; al-DZ|ahabi, *op.cit*., juz 6, h. 229; Ibn Hajar, *Taqrib*, h. 428.

[102] Al -Mizzi, *op.cit*., juz 2, h. 467; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 22.

[103] Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 176.

[104] Guru dan murid selengkapnya dapat dilihat Al -Mizzi, *op.cit*., juz 10, h. 467-469; Ibnu Hajar, *Tadzhib*, *op.cit*. juz 2, h. 22; Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit.,* h. 428.

[105] Pendapat lain tentang wafatnya al-Maqburi adalah tahun 25 H dan 26 H. Al -Mizzi, *op.cit*., juz 10, h. 472; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 22; Ibn Hibban, *Kitab al-S|iqat*, juz 6 (Cet. I; Hindi: Muassasah al-Kutub al-S|aqafiyah, 1973), h. 285.

[106] Al -Mizzi, *op.cit*., juz 10, h.469-470; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 2, h. 22; al-DZ|ahabi, *Mizan*, juz 3, h. 204-25; Ibn Hajar,*Taqrib*, *op.cit*., h. 176.

[107] Al -Mizzi, *op.cit*., juz 34, h. 366-367; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 6, h. 601.

[108] Syams al-Din MuHammad ibn AHmad al-DZ|ahabi, *Siyar A'lam al-Nubala*, juz 2 (Cet. III; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985), h. 626; Al -Mizzi, *op.cit*., juz 34, h. 378.

[109] Guru dan murid selengkapnya dapat dilihat, Al -Mizzi, *op.cit*., juz 34, h. 367-376; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*. juz 6, h. 601-602.

dari 800 ahli ilmu baik dari kalangan sahabat maupun tabi'in yang meriwayatkan hadis dari Abu Hurairah.[110]

Abu Hurairah merupakan sahabat Nabi saw yang banyak meriwayatkan hadis. Dalam periwayatan hadis ia menduduki peringkat pertama dari sahabat Nabi, sehingga digelari *muksirun fi al-hadis*. 'Auf bin al-A'rabi meriwayatkan dari Sa'id bin al-Hasan, bahwa tidak ada di antara sahabat Rasulullah saw. yang paling banyak meriwayatkan hadis dari Abu Hurairah. Abu Salih menyebutkan bahwa Abu Hurairah termasuk periwayat hadis yang paling *hafizh* di kalangan sahabat. Hal senada dikemukan juga oleh Imam al-Syafi'i.[111] Dari segi kredibilatasnya dalam meriwayatkan hadis, ia memiliki keadilan dan kekuatan hapalan yang dapat di andalkan.[112] Al- Zahabi memberikan predikat kepada Abu Hurairah sebagai *al-imam, al-faqih, al-mujtahid, al-hafizh*.[113]

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data-data di atas, dapat diketahui bahwa dalam jalur al-Nasai terdapat ketersambungan para periwayat dalam periwayatan, sejak dari periwayat pertama (Abu Hurairah) sampai kepada *mukharrij* (al-Nasai). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Namun dari metode periwayatan yang digunakan para periwayat, secara umum menggunakan *sigat al-tahammul wa al-ada*: *'an*, hanya periwayatan antara al-Nasa'i dan Muhammad bin Adam yang tidak menggunakan sighat*'an*. Sighat yang digunakan antara keduanya adalah *akhbarani*.

Kendati secara umum menggunakan lambang*'an*, berdasarkan indikator yang ada, jalur sanad ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil*, karena tidak ditemukan adanya *tadlīs* bagi periwayat yang menggunakan lambang *'an*. Argumentasi yang menguatkan untuk hal ini adalah penilaian kritikus terhadap periwayat pada jalur sanad ini pada umumnya dikategorikan periwayat yang *siqah*, bahkan ada yang menilainya untuk periwayat tertentu dengan penilaian yang tinggi, seperti: *siqah, ma'mun, imam, hujjah* penilaian Ibn Sa'ad bagi Ibn al-Mubarak; *siqah faqih fadhil* penilaian Ibn Hajar untuk Ibn Abi Zi'bi. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad* tersebut memenuhi salah satu kriteria hadis *maqbūl,* yaitu ketersambungan *sanad* secara keseluruhan.

---

[110]Al -Mizzi, *op.cit*. juz 34, h. 377; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 6, h. 602.
[111]Al-DZ|ahabi, *Siyar, op.cit*. juz 2, h. 597-598.
[112]M. 'Ajjaj al-Khathib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), h. 411.
[113]Al-DZ|ahabi, *Siyar, op.cit*., juz 2, h. 578.

Untuk kriteria berikutnya, yaitu kredibilitas para periwayat dalam *sanad* al-Nasa'i ini, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Bahkan apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, secara umum menunjukkan tingkatan yang tinggi, pada masing-masing periwayat. Hal ini dapat dilihat pada analisis berikut ini.

a. Periwayat pertama (sanad ke-5) dari tingkatan sahabat. Ulama kritikus *rijal al-hadis* sepakat untuk men-*ta'dīl* mereka selama tidak ditemukan keterangan yang menggugurkan*'adalah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggung-jawabkan. Dalam sejumlah literatur biografi *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarinah* yang dapat menggugurkan keadilan Abu Huraiah.
b. Periwayat kedua (sanad ke-4) sampai dengan *mukharrij* (al-Nasa'i). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus *rijal al-hadis* yang menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya sanad hadis dari *syadz* dan *'illah*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syadz* dan *'illat*. Hal terutama setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, juga mempertimbangkan kebersambungan sanad dan ke*dhabith*an periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan. Dengan demikian hadis tersebut dapat katakan berkualitas sahih dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Berdasarkan hasil identifikasi dan perbandingan hadis riwayat al-Nasai dengan riwayat lain, susunan lafal matan tersebut menunjukan adanya variasi matan yang berbeda-beda. Hal ini mengindikasikan hadis tersebut diriwayatkan secara makna. Periwayatan dengan makna dapat diterima selama substansinya tidak bertentangan dengan muatan dari redaksi jalur sanad lainnya.

Apabila dicermati variasi matan hadis sebagaimana telah diklasifikasi, seluruh redaksi matan hadis tersebut memiliki versi yang berbeda-beda, kendati perbedaan tersebut hanya pada sebagian kecil frasa atau lafal. Perbedaan ditemukan pada kalimat kedua, yakni setelah ungkapan: إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَة . Variasi redaksi matan dimaksud sebagai berikut: وَسَتَصِيرُ حَسْرَةً وَنَدَامَةً ;وَسَتَصِيرُ نَدَامَةً وَحَسْرَةً ;سَتَكُونُ نَدَامَةً وَحَسْرَةً ;وَإِنَّهَا سَتَكُونُ نَدَامَةً.

Secara berurutan lafal-lafal tersebut terdapat dalam riwayat Al-Bukhari, Al-Nasa'I, dan Ahmad bin Hanbal.

Kendati redaksi matan hadis riwayat al-Nasa'i, sebagaimana dijelaskan di atas, ada perbedaan dengan riwayat lainnya, hal tersebut tidak menyebabkan perbedaan makna secara esensial. Perbedaan redaksional tersebut terjadi karena hadis yang diteliti ini diriwayatkan secara makna. Oleh karena perbedaan tersebut tidak mengarah pada perbedaan makna, maka perbedaannya masih dapat ditolerir dan masih dapat diterima.

Terkait dengan kandungan matan hadis, apabila dicermati tidak ditemukan ayat Alquran yang bertentangan atau menyalahi hadis tersebut. Hadis tentang larangan ambisi terhadap jabatan ini dikuatkan oleh hadis yang menegaskan tentang larangan meminta jabatan, sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ شُعَيْبِ بْنِ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي أَبِي شُعَيْبُ بْنُ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ بَكْرِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ الْحَارِثِ بْنِ يَزِيدَ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ ابْنِ حُجَيْرَةَ الْأَكْبَرِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا تَسْتَعْمِلُنِي قَالَ فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى مَنْكِبِي ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ وَإِنَّهَا أَمَانَةُ وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا – رواه مسلم[114]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami 'Abd al-Malik bin Syu'aib bin Lais telah menceritakan kepadaku bapakku Syu'aib bin Lais telah menceritakan kepadaku Lais bin Sa'ad telah menceritakan kepadaku Yazid bin Abu Habib dari Bakr bin 'Amr dari al-Haris bin Yazid al-Hadhrami dari Ibnu Hujairah al-Akbar dari Abu Zar dia berkata, saya berkata, "Wahai Rasulullah, tidakkah anda menjadikanku sebagai pegawai (pejabat)?" Abu Zar berkata, "Kemudian beliau menepuk bahuku dengan tangan beliau seraya bersabda: "Wahai Abu Zar, kamu ini lemah (untuk memegang jabatan) padahal jabatan merupakan amanah. Pada hari kiamat ia adalah kehinaan dan penyesalan, kecuali bagi siapa yang mengambilnya dengan hak dan melaksanakan tugas dengan benar.

Hadis lainnya yang mengandung makna yang relevan dengan topik ini adalah riwayat al-Bukhari berikut ini:

عَنْ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ – رواه البخارى[115]

---

[114] Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, jilid 2 (Cet. I ; Riyad: Dar al-T{ayyibah, 2006), h. 885.

[115]Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *SaHiH al-Bukhari* (Cet. I; Beirut: Dar Ibn Kasir, 2002), h.1766.

Artinya:

> Dari al-Hasan mengatakan telah menceritakan kepadaku ‘Abdurrahman bin Samurah mengatakan, Rasulullah *sallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda kepadaku: "Wahai ‘Abdurrahman bin Samurah, janganlah kamu meminta jabatan, sebab jika kamu diberi jabatan dengan meminta, maka kamu akan ditelantarkan, dan jika kamu diberi dengan tanpa meminta, maka kamu akan ditolong, dan jika kamu melakukan suatu sumpah, lantas kau lihat selainnya lebih baik, maka lakukanlah yang lebih baik dan bayarlah kafarat sumpahmu." (HR. al-Bukhari)

4) Kesimpulan (*Natijah*).

Berdasarkan hasil kritik sanad dan matan sebagaimana uraian di atas, dapat disebutkan bahwa hadis tentang larangan ambisi terhadap jabatan berkualitas sahih, tepatnya *sahih lizatih* karena telah memenuhi kaedah kesahihan sanad dan matan. Dengan demikian, hadis ini dapat dijadikan sebagai dasar untuk berhujjah dalam menyelesaikan berbagai problem kemasyarakatan, khususnya terkait dengan bidang kepemimpinan dan pemerintahan.

b. Hadis tentang Larangan Meminta Jabatan

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang larangan meminta jabatan, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang topik ini sekurang-kurangnya memiliki 18 jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, *mukharrij* yang terlibat dalam hadis tersebut berjumlah 7 (tujuh) orang yaitu al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmizi, al-Nasa’i, Ahmad bin Hanbal, dan al-Darimi. Untuk mengetahui jalur-jalur tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimana terlampir (Skema-2)

Berdasarkan *‘itibar* sanad hadis, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung *(corroboration)* berupa periwayat yang berstatus sebagai *muttabi'* atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut: pada *thabaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh ‘Abd al-Rahman bin Samurah. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan oleh ‘Abd al-Rahman bin Samurah tidak memiliki *syahid.* Sementara itu, periwayat pada *thabaqah* selain sahabat, hadis tersebut pada masing-masing *thabaqah*-nya diriwayatkan oleh lebih dari seorang periwayat, kecuali pada *thabaqah* ketiga (*al-wustha min al-tabi’in*), hanya diriwayatkan oleh al-Hasan (w. 110 H). Dengan demikian, selain periwayat al-Hasan, untuk seluruh periwayat pada masing-masing *thabaqah-nya* memiliki *muttabi’*.

1) Kritik Sanad

Kritik sanad berikut, penulis akan memilih salah satu jalur sanad yang diriwayatkan oleh al-Bukhari melalui jalur Abu Ma'mar, untuk mewakili jalur sanad lainnya. Namun demikian tidak tertutup kemungkinan dilakukan kritik sanad pada jalur sanad dan periwayat lainnya bila ditemukan kasus-kasus yang mengharuskan kemungkinan tersebut dilakukan. Jalur sanad yang diteliti adalah 'Abd al-Rahman bin Samurah, al-Hasan, Yunus, 'Abd al-Waris, Abu Ma'mar dan al-Bukhari. Kritik sanad akan dimulai dari *mukharrij*, sebagai periwayat terakhir dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus rijal al-hadis terhadap kualitas pribadi masing-masing periwayat, baik kapasitas moral maupun intelektualnya.

a) Al-Bukhari (194 H-256 H)

Al-Bukhari nama lengkapnya Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bazdizbah. Al-Bukhari dikenal sebagai *al-hafiz* dan *sahib al-sahih*.[116] Ia lahir di Bukhara pada tahun 194 H dan wafat tahun 256 H.[117] Al-Bukhari aktif melakukan perjalanan ilmiah dalam mempelajari hadis, beberapa negeri yang pernah didatangi antara lain: Khurasan, Irak, Hijaz, Syam dan Mesir. Diantara guru-guru dalam meriwayatkan hadis adalah Abu 'Asim al-Nabil, Makki bin Ibrahim, Muhammad bin 'Isa, 'Ubaidillah bin Musa, Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Mansur, Khallad bin Yahya, Ayyub bin Sulaiman, Ahmad bin Isykab, **'Abdullah bin 'Amr (Abu Mamar)** dan lain-lain.[118]

Al-Bukhari dikenal sebagai seorang *mukharrij* hadis yang tidak diragukan lagi secara moral dan intelektual. Para ulama memberikan penilaian positif kepada al-Bukhari. Muhammad bin Basyar bin Bundar mengatakan bahwa para penghapal *(huffazh)* di dunia ada empat: Abu Zur'ah di Ray, Muslim di Naisabur, 'Abdullah al-Darimi di Samarkand dan al-Bukhari di Bukhara.[119] Ulama lainnya yang memberikan komentar kepada Al-Bukhari antara lain:

- Abu Bakar bin Khuzaimah: Di bumi ini tidak ada yang lebih mengetahui hadis dari Muhammad bin Isma'il;
- Qutaibah bin Sa'id: Aku sering duduk menghadiri majlis-majlis bersama para ahli fiqh, orang zuhud dan ahli ibadah, tetapi aku tidak

[116]Al-Mizzi, *op.cit*,, juz 24, h. 430.

[117]*Ibid*, h. 438

[118]Al-Mizzi, *op.cit*, juz 24, h. 431-433; Al-DZ|ahabi,*Tadzhib , op.cit*., juz 8, h.32-33.

[119]MuHammad bin 'Ali al-'Alwi Al-Husaini, *Kitab al-Tadzkirah Ma'rifah Rijal al-Kutub al-'Asyrah*, juz 3 (Mesir: Maktabah al-Khaniji, t.th.), h 1474; Al-Mizzi, *op.cit*, juz 24, h. 449-450; al-Dzahabi, *Tadzhib , op.cit*., juz 8, h.37. .

pernah melihat semenjak aku dapat mencerna ilmu seperti Muhammad bin Isma'il. Dia adalah sosok pada zamannya seperti Umar di kalangan sahabat.

- Ahmad bin Hanbal: Khurasan tidak pernah melahirkan orang seperti Muhammad bin Isma'il (dalam keilmuannya). Sedangkan *Salih* bin Muhammad mengatakan bahwa aku tidak melihat di Khurasan orang yang paling paham (tentang hadis) kecuali Muhammad bin Isma'il.
- Yahya bin Ja'far: Kematianku hanya kematian untuk satu orang, sedangkan kematian Muhammad bin Isma'il adalah kematian untuk banyak orang, dengan hilangnya ilmu.
- Ibn Hajar al-'Asqalani: Andaikan pintu pujian dan sanjungan kepada Al-Bukhari masih terbuka bagi generasi sesudahnya, tentu habislah kertas dan nafas. Ia bagaikan lautan tak bertepi, kemudian Ibn Hajar menyebut al-Bukhari sebagai *imam al-dunya fi fiqh al-hadis*.[120]

b) Abu Ma'mar

Abu Ma'mar adalah nama *kunyah* dari periwayat hadis yang bernama 'Abdullah bin 'Amr bin Abi al-Hajjaj Maisarah.[121] Dia termasuk *thabaqah* kesepuluh, generasi *kibar tabi' atba' al-tabi'in*.[122] Negeri semasa hidupnya adalah Basrah, dia wafat tahun 224 H.[123] Dalam meriwayatkan hadis Abu Ma'mar berguru antara lain kepada **'Abd al-Waris bin Sa'id**, 'Abdullah bin Ja'far, Ja'far bin Hayyan, dan Jarir bin Abdul Hamid. Sedangkan murid-muridnya yang meriwayatkan hadis darinya antara lain: 'Abd al-Rahman, Abu Dawud, Ibrahim bin Harb dan Ahmad bin Muhammad.[124]

Secara umum para kritikus rijal al-hadis menilai kepada Abu Ma'mar sebagai periwayat hadis yang tidak diragukan lagi kredibilitasnya. Yahya bin Ma'in menilainya *siqah*; Al-'Ijli menilainya *siqah*; Abu Hatim mengatakan bahwa Abu Ma'mar *saduq mutqin, qawiyy al-hadis*; Abu Zur'ah menilainya *siqah hafizh*; Ibn Kharasy berpendapat dia *saduq*; Ya'qub bin Syaibah menilainya *siqah sabt*, *sahih al-kitab*; 'Abd al-Rahman bin Yusuf menilainya *saduq qadari*; Ibn Hibban menyebutkanya dalam *al-Siqat*.[125] Al-Zahabi menilainya *hafizh*; Ibn Hajar al-'Asqalani menilainya *siqah sabt*.[126]

---

[120]Al-Mizzi, *op.cit*, juz 24, h. 457-460; al-DZ|ahabi, *Tadzhib* , *op.cit*., juz 8, h. 39-40; Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*. h. 404.

[121]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 15, h. 353.

[122]Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 257.

[123]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 15, h. 357; al-DZ|ahabi, *Al-Kasyif, op.cit.,* juz 1, h. 579; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 2, h. 392.

[124]Al-Mizzi, *op.cit.,* juz 15, h. 353; Ibn Hajar, *Tahdzib* , juz 2, h. 392.

[125]Al-Mizzi, *op.cit*. juz 15, h. 354-256; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 2, h. 393.

[126]Al-DZ|ahabi, *Al-Kasyif, op.cit*., juz 1, h. 579; Ibn Hajar,*Taqrib, op.cit*., h. 257.

c) ‘Abd al-Waris

Nama lengkapnya ‘Abd al-Waris bin Sa’id bin Zakwan al-Tamimi, *kunyah*-nya Abu 'Ubaidah.[127] Menurut al-‘Asqalani, dia termasuk *thabaqah* kedelapan, generasi *al-wustha min atba’ al-tabi’in*. [128] Negeri semasa hidupnya adalah Basrah, dia wafat tahun 180 H.[129] Di antara guru-gurunya adalah Sa’id bin ‘Iyas, Lais bin Sulaim, Yahya bin Abi Ishaq dan **Yunus bin ‘Ubaid**. Sedangkan diantara murid-muridnya yang meriwayatkan hadis dari ‘Abd al-Waris adalah **Abu Ma’mar**, ‘Abd al-Rahman bin Mubarak, Fudhail bin ‘Abd al-Wahhab dan Qutaibah bin Sa’id.[130]

Para kritikus *rijal al-hadis* memberikan penilaian positif kepada ‘Abd al-Waris. Abu Zur'ah menilainya *siqah*; al-Nasa'i menilainya *siqah sabt*; Abu Hatim memberikan predikat *siqah saduq*; [131] Ahmad bin Hanbal menilainya *salih al-hadis*; Ibn Hibban menyebutkannya dalam *al-Siqat*; al-Saji menilainya *qadari*, *saduq*, *muttaqin*; Ibn Ma’in, Ibn Numair dan al-‘Ijli menilainya *siqah*; Ibn Hajar al-’Asqalani menilainya *siqah sabt*.[132]

d) Yunus

Nama lengkapnya adalah Yunus bin ‘Ubaid bin Dinar, dia lebih dikenal dengan *kunyah* Abu Ubaid atau Abu ‘Ubaidillah. [133] Dalam periwayatan hadis dia menempati posisi *thabaqah* kelima, generasi *al-sugra min al-tabi’in*.[134] Beliau menetap dan meninggal di Basrah pada tahun 139 H. [135] Guru-guru dalam meriwayatkan hadis antara lain: Ibrahim bin Taimi, al-Hasan al-Basri, Muhammad bin Sirin, ‘Abd al-Rahman bin Abu Bakar, dan lain-lain. Murid-muridnya antara lain Yazid bin Zuraij, Ibrahim bin Tahman, Husyaimun, dan **‘Abd al-Waris bin Sa’id**.[136]

Penilaian ulama terhadap Yunus, antara lain dikemukakan oleh sejumlah kritikus hadis. Ibn Sa’ad menilai Yunus *siqah*, banyak meriwayatkan hadis; Ahmad bin Ma’in dan al-Nasa’i menilainya *siqah*; Abu Hatim menilainya *siqah*. Ibn al-Madini periwayatan dari al-Hasan lebih *sabt* daripada Ibn ‘Aun; ‘Abd al-Malik bin Sulaiman berkata, saya tidak melihat laki-laki lain yang lebih kuat istigfarnya daripada Yunus;

---

[127]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 18, h. 478; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 634.
[128]Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 308.
[129]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 18, h. 483.
[130]Al-Mizzi, *op.cit*.,juz 18, h. 479-480; al-Dzahabi, *Tadzhib, op.cit*., juz 6, h. 183.
[131]Al-Mizzi, *op.cit*.,juz 18, h. 483; al-DZ|ahabi, *Tadzhib, op.cit*.,juz 6, h. 184.
[132]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*.,juz 2, h. 635; Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 308.
[133]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 32, h. 517.
[134]Ibn Hajar,*Taqrib*, *op.cit*.,h. 542.
[135]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 6, h. 472.
[136]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 32, h. 518-519; Ibn Hajar, *al-Tahdzib , op.cit*., juz 6, h. 470.

Sufyan bin Hasan menilainya *siqah*; Ibn Hibban menilainya *siqah*, dia juga mengatakan bahwa pada masanya Yunus dikenal *'alim* dan *hafizh*; Ibn Hajar al-'Asqalani menilainya *siqah sabt*.[137]

e) Al-Hasan

Nama lengkapnya adalah al-Hasan bin Abi al-Hasan Yasar, dikenal dengan *kunyah* Abu Sa'id, sedangkan *laqab*-nya adalah al-Basri atau al-Ansari.[138] Dia termasuk *thabaqah* ketiga, geberasi *al-wustha min al-tabi'in*.[139] Al-Hasan menetap dan meninggal di Basrah pada tahun 110 H.[140] Guru-gurunya antara lain: Ubay bin Ka'ab, Usamah bin Zaid, Mugirah bin Syu'bah, **'Abd al-Rahman bin Samurah**, Ma'qil bin Yassar dan lain-lain.[141] Murid-muridnya antara lain: Aban bin Salih; Ibn 'Aun, Hisyam bin Hasan, **Yunus bin Ubaid** dan Mansur bin Zadzan.[142]

Penilaian ulama tentang kredibilitas al-Hasan, antara lain dikemukakan oleh Ibn al-Madini, ia menilainya *siqah sahih*; Abu Zur'ah menilai al-Hasan banyak meriwayatkan hadis *qala* Rasulullah saw., dan aku menemukan riwayatnya *aslan sabitan*; Muhammad bin Sa'ad menggolongkan Hasan seorang yang *'alim*, tinggi derajatnya, *faqih*, *siqah*, *ma'mun*, rajin beribadah, banyak ilmu dan fasih;[143] Quraisy bin Anas menilainya *siqah*.[144] Abu Zur'ah dari Qatadah berkata: saya tidak duduk dengan para fuqaha lain kecuali saya melihat keutamaan al-Hasan, Abu Ayyub berkata: Saya tidak melihat laki-laki lain lebih *faqih* dari al-Hasan; al-'Ijli menilainya seorang tabi'in yang *siqah*, *salih*, *sahib al-sunnah*; Ibn Hibban menilai *siqah* dan al-Hasan termasuk orang Basrah yang paling *fasih*, *'abid*, dan paling *faqih*; Ibn Hajar al-'Asqalani menilainya *siqah faqih*.[145]

f) 'Abd al-Rahman bin Samurah

Nama lengkapnya 'Abd al-Rahman bin Samurah bin Habib bin 'Abd al-Syams, ia dikenal dengan julukan (*kunyah*) Abu Sa'id, sedangkan *laqab*-nya adalah al-'Absyami atau al-Quraisyi. Dia masuk Islam pada hari *Futuh* Mekkah. Sebelum masuk Islam, dia bernama 'Abd al-Kulal, ada

---

[137]Al-Mizzi, *op.cit.*,juz 32, h. 518-519; Ibn Hajar, *Tahdzib* , juz 6, *op.cit.*,h. 470-471; Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit.*,h. 542.

[138]Al-Mizzi, *op.cit.*,juz 6, h. 95; al-Dzahabi, *Al-Kasyif, op.cit.*, juz 1, h. 324.

[139]Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit.*, h. 99.

[140]Al-Bukhari, *Tarikh al-Kabir, op.cit.*, juz 2, h. 289; Al-Mizzi, *op.cit.*, juz 6, h. 126; al-DZ|ahabi, *al-Kasyif, op.cit.*, juz 1, h. 324.

[141]Al-Mizzi, *op.cit.*,juz 6, h. 97-98; al-DZ|ahabi, *al-Kasyif, op.cit.*,juz 1, h. 324; Ibn Hajar, *al-Tahdzib , op.cit.*, juz 1, h. 388.

[142]Al-Mizzi, *op.cit.*, juz 6, h. 99-101; Ibn Hajar, *Tahdzib, op.cit.*, juz 1, h. 388.

[143]Ibn Hajar, *Tahdzib , op.cit.*, juz 1, h. 389; Al-DZ|ahabi, *Tadzhib, op.cit.*, juz 2, h. 273.

[144]Al-Bukhari, *Tarikh Kabir, op.cit.*,juz 2, h. 290.

[145]Ibn Hajar, *Tahdzib , op.cit.*,juz 1, h. 291; *Taqrib*, *op.cit.*,h. 99.

yang menyebut 'Abd al-Ka'bah dan 'Abd al-Kalub.[146] Ibn Sa'ad memosisikan 'Abd al-Rahman bin Samurah pada *thabaqat* keenam dari kalangan sahabat.[147] Dia menetap dan meningal di Basrah pada tahun 50 H, ada juga yang berpendapat tahun 51 H.[148]

Dalam periwayatan hadis, dia menerima dari guru-gurunya antara lain: Rasulullah saw., Mu'az bin Jabal. Sedangkan murid-muridnya antara lain: **al-Hasan**, Ibn Sirin, 'Abd al-Rahman bin Laili dan Abu Lubaid.[149] 'Abd al-Rahman bin Samurah tergolong *thabaqat* sahabat, yang oleh jumhur ul`ama dipandang sebagai periwayat yang adil.

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data-data di atas, dapat diketahui bahwa dalam jalur al-Bukhari terdapat ketersambungan para periwayat, sejak dari *sanad* pertama ('Abd al-Rahman bin Samurah) sampai kepada *mukharrij* (al-Bukhari). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Kemudian metode periwayatan yang digunakan para periwayat, secara umum terlihat cukup tinggi, yakni dengan menggunakan *sigat tahammul wa al-ada*: *haddasana,* selain juga ada yang menggunakan *sigat 'an* dan *qala*.

Kendati ada variasi lambang periwayatan, namun dalam *sanad* al-Bukhari ini, sebagian besar periwayatnya yang menggunakan ungkapan *haddasana*. Hanya antara periwayat Yunus dan al-Hasan yang menggunakan lambang*'an*, dan antara 'Abd al-Rahman dan Rasulullah yang menggunakan *qala*. Berdasarkan indikasi ini maka *sanad* ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil*, karena tidak ditemukan adanya *tadlis* bagi periwayat yang menggunakan lambang *'an*. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad* tersebut memenuhi salah satu kriteria hadis *maqbūl,* yaitu ketersambungan *sanad* secara keseluruhan.

Untuk kriteria berikutnya, yaitu kredibilitas para periwayat dalam *sanad* al-Bukhari ini, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Bahkan apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, secara umum

---

[146]Ibn Hajar, *Al-Ishabah fi Tamyiz al-SaHabah*, juz 6 (Mesir: Maktabah Ibn Taimiyah, 1997), h. 284; Al-Mizzi, *op.cit*., juz 17, h. 158; Ibn Hajar, *Tahdzib , op.cit*., juz 2, h. 514; al-DZ|ahabi, *Siyar*, juz 2, h. 571; al-Bandari, *Mausu'ah Rijal, op.cit*.,juz 2: 4150.

[147]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 17, h. 159.

[148]Al-Dzahabi, *al-Kasyif, op.cit*., juz 1, h. 630; al-DZ|ahabi, *Siyar, op.cit*., juz 2, 572; Ibn Hajar, *Tahdzib , op.cit*., juz 2, h. 514.

[149]Al-Dzahabi, *al-Kasyif, op.cit*., juz 1, h. 630; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, 514; al-Mizzi, *op.cit*., juz 17, h. 15.

menunjukkan tingkatan yang tinggi, pada masing-masing periwayat. Hal ini dapat dilihat pada analisis berikut.

a. Periwayat pertama (sanad ke-5) dari tingkatan sahabat. Ulama kritikus *rijal al-hadis* sepakat untuk men-*ta'dil* mereka selama tidak ditemukan keterangan yang menggugurkan*'adalah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggungjawabkan. Dalam sejumlah literatur biografi *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarinah* yang dapat menggugurkan keadilan 'Abd al-Rahman bin Samurah, sehingga dia dapat dinilai *siqah*.
b. Periwayat kedua (sanad ke-4) sampai dengan *mukharrij* (al-Bukhari). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus *rijal al-hadis* yang menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*. Diantara ungkapan *al-ta'dil* yang disematkan kepada periwayat tersebut adalah *siqah*, *saduq mutqin, qawiyy al-hadis,\ siqah hafizh*, *saduq*; *siqah sabt*, *sahih al-kitab*, *hafizh* dan penilaian positif lainnya.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya *sanad* hadis dari *syaz* dan *'illat*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syaz* dan *'illat*. Hal terutama setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, dengan juga mempertimbangkan kebersambungan sanad dan ke*dhabith*an periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan. Dengan demikian hadis tersebut dapat katakan berkualitas sahih dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Apabila dicermati variasi matan hadis yang diteliti, setelah dibandingkan dengan redaksi hadis-hadis lainnya, tampak bahwa matan-matan hadis tersebut memiliki variasi redaksi matan. Matan hadis yang diteliti dan riwayat pada umumnya, pada akhir matan hadis menyertakan ungkapan:

وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ

Klausa tersebut dikemukakan dengan redaksi yang berbeda-beda, antara lain ada yang mendahulukan kalimat وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْر kemudian menyebutkan فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ dan sebaliknya. Dalam riwayat lain, dikemukakan redaksi matan yang lebih pendek dan lebih ringkas, tanpa pencantuman klausa di atas. Redaksi matan yang lebih pendek tersebut ditemukan pada riwayat Muslim melalui jalur Syaiban bin Farruh, riwayat Abu Dawud melalui jalur Muhammad bin al-Sabah, dan riwayat al-Nasa'i melalui jalur Mujahid bin Musa.

Terkait dengan kandungan matan, uraian yang relevan dengan pembahasan ini, sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, yakni pada kritik matan tentang larangan ambisi terhadap jabatan. Uraian tersebut telah memberikan gambaran, bahwa hadis ini tidak bertentangan dengan ayat Alquran dan ditemukan hadis-hadis yang semakna dan relevan dengan topik pembahasan. Argumen-argumen tersebut telah mengantarkan kepada kedudukan hadis ini, sebagai hadis yang berkualitas sahih dari segi matannya.

4) *Natijah* (Kesimpulan)

Berdasarkan hasil kritik sanad dan matan sebagaimana uraian sebelumnya, dapat dijelaskan bahwa kualitas sanad dan matan hadis tentang larangan meminta jabatan memiliki kualitas *sahih li zatih*. Oleh karenanya hadis ini dapat dipertanggungjawabkan sebagai hujjah dan dapat dijadikan pedoman khususnya dalam kepemimpinan politik dan pemerintahan.

c. Hadis tentang Larangan Korupsi

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang larangan korupsi *(gulul)*, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang topik ini sekurang-kurangnya memiliki 8 (delapan) jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, *mukharrij* yang terlibat dalam hadis tersebut berjumlah 3 (tiga) orang yaitu Muslim, Abu Dawud, dan Ahmad bin Hanbal. Untuk mengetahui jalur-jalur tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimana terlampir (Skema-3)

Berdasarkan *'itibar* sanad hadis, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung *(corroboration)* berupa periwayat yang berstatus sebagai *muttabi'* atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut: pada *thabaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh 'Adi Ibn 'Umairah al-Kindi. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan dari 'Adi Ibn 'Umairah al-Kindi tidak memiliki *syahid.* Sementara itu, periwayat pada *thabaqah* selain sahabat, yakni tabi'in awal (*kibar* al-tabi'in) pada periwayat Qais (w. 97 H) dan *thabaqah* pada periwayat Isma'il bin Abi Khalid (w.146 H) tidak memiliki *muttabi'*, sedangkan *thabaqah* selain itu diriwayatkan oleh lebih dari seorang periwayat, dengan demikian masing-masing *thabaqah* tersebut memiliki *muttabi'*.

1) Kritik Sanad

Kritik sanad berikut, penulis akan memilih salah satu jalur sanad yang diriwayatkan oleh Abu Dawud melalui jalur Musaddad, untuk mewakili jalur sanad lainnya. Namun demikian tidak tertutup

kemungkinan dilakukan kritik sanad pada jalur sanad dan periwayat lainnya bila ditemukan kasus-kasus yang mengharuskan kemungkinan tersebut dilakukan. Jalur sanad yang diteliti adalah 'Adi Ibn 'Umairah al-Kindi, Qais, Isma'il bin Abi Khalid, Yahya, Musaddad dan Abu Dawud. Kritik sanad akan dimulai dari *mukharrij*, sebagai periwayat terakhir dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus *rijal al-hadis* terhadap kualitas pribadi masing-masing periwayat, baik kapasitas moral maupun intelektualnya.

a) Abu Dawud

Abu Dawud yang nama lengkapnya adalah Abu Dawud Sulaiman bin Ashath bin Ishaq Basir bin Saddad bin 'Umar 'Imran al-Azdi al-Sajastani. Ia dilahirkan di Sajistan, sebuah kota yang terkenal di Khurasan pada tahun 202 H. Ia termasuk bangsa Arab Azd. Abu Dawud terlahir di tengah keluarga yang agamis. Semenjak kecil ia sudah mulai mempelajari Alquran dan literatur Arab dan sejumlah materi lainnya sebelum mempelajari hadis. Tradisi ini memang menjadi tradisi masyarakat di tempatnya kala itu.[150]

Akan tetapi walaupun dilahirkan di Sajistan namun ia menghabiskan waktunya yang paling berkesan di Basrah yang pada saat itu merupakan pusat ilmu Islam. Imam Abu Dawud mengembara mengumpulkan hadis dengan sering berkunjung ke Bagdad. Daerah-daerah lain yang ia kunjungi untuk mencari hadis adalah Hijaz, Mesir, al-Jazirah, Naisabur, Syria dan Isfahan.[151] Ulama mengakui Abu Dawud bukan saja sebagai periwayat dan kolektor hadis, ia juga sebagai faqih yang mumpuni dan kritikus *rijal al-hadis* yang hebat.[152]

Keluarga Abu Dawud, termasuk keluarga periwayat hadis. Bapaknya adalah al-Asy'as bin Ishaq seorang periwayat hadis yang meriwayatkan hadis dari Hammad bin Zaid, dan demikian juga saudaranya Muhammad bin al-Asy'`as termasuk seorang yang menekuni dan menuntut hadis dan ilmu-ilmunya yang juga merupakan topikn perjalanannya dalam menuntut hadis dari para ulama ahli hadis.[153]

Kehidupan sehari-hari dari Abu Dawud mencerminkan kehidupan yang sangat sederhana. Hal ini dapat dilihat dari cara berpakaiannya yaitu salah satu lengan bajunya lebar dan yang satunya lagi sempit. Menurutnya lengan yang lebar adalah untuk membawa kitab sementara

---

[150]M. Mustafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis,* terj. A. Yamin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), h. 153.

[151]MuHammad Ajjaj al-Khathib, *op.cit.,* h., 320

[152] Mustafa 'Azami, *op.cit.,* h. 153.

[153]Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 40.

yang satunya lagi tidak perlu lebar karena itu hanyalah pemborosan. Sehingga tidak heran jika benyak ulama pada zamannya memberikan gelar *zahid* dan *wara'* kepadanya.[154]

Beberapa ulama kritikus memberi komentar: Musa bin Harun: *khuliqa Abu Dawud fi al-dunya li al-hadis wa fi al-akhirah li al-jannah*; Abu Hatim mengatakan, *kana ahad aimmat al-dunya fiqhan wa 'ilman wa hifzhan wa nusukan wa iqanan*; al-Hakim: *imam al-hadis*; Maslamah bin Qasim, menyebutkan, *kana siqatan zahidan 'arifan bi al-hadis*; Ibn Hibban mengatakan bahwa Abu Dawud adalah seorang pemimpin dunia yang berilmu, hafiz, banyak beribadah, wara', dan pembela sunnah.[155]

b) Musaddad

Nama lengkapnya Musaddad bin Musarhad bin Musarbal bin Mustaurid al-Asadi, *kunyah*-nya Abu al-Hasan. *Thabaqah* kesepuluh (*kibar* tabi' atba' al-tabi'in).[156] Dia menetap semasa hidup sampai wafatnya di Basrah. Menurut al-Bukhari dan beberapa ulama lainnya, Musaddad wafat pada tahun 228 H.[157] Guru-gurunya antara lain: **Yahya bin Sa'id al-Qathan**, Sufyan bin 'Uyainah, Ja'far bin Sulaiman, Hammad bin Ziyad dan lain-lain. Murid-muridnya antara lain: Ibrahim bin Ya'qub, Muhammad bin Ahmad bin 'Ali Husain, al-Bukhari, **Abu Dawud**, Tirmizi dan al-Nasa'i.[158]

Para ulama kritikus rijal al-hadis mengomentari tentang kredibilitas Musaddad, antara lain dikemukan oleh: Yahya bin Ma'in: *siqah*, Ahmad bin Hanbal dan Abu Zur'ah: *saduq*, al-Nasa'i: *siqah*, al-'Ijli *siqah*; Abu Hatim: *siqah*, Ibn Hibban menyebutkannya dalam kitab *al-Siqat*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah hafizh*.[159]

c) Yahya

Nama lengkapnya Yahya bin Sa'id bin Farrukh al-Qathan, dikenal dengan *kunyah*: Abu Sa'id. *THabaqah* kesembilan *(al-sugra atba al-tabi'in)*.[160] Dia semasa hidup menetap di Basrah, sampai wafatnya pada tahun 198 H.[161] Guru-gurunya: Syu'bah bin al-Hajjaj, Nafi'. Malik bin Anas, lais bin

---

[154]*Ibid.,* h. 41

[155]Ibn Hajar, *Tahdzib , op. cit.*, juz 2, h. 84-85; Abu Syu'bah, *op.cit.*, h. 105-106.

[156]Ibn Hajar,*Taqrib*, *op. cit.*,h. 460.

[157]Al-Mizzi, *op.cit.*, juz 27, h. 446.

[158]Guru-guru dan murid-muridnya lebih lanjut dapat dilihat, Al-Mizzi, *op.cit.*,juz 27, h. 444-445; Ibn Hajar, *Tahdzib , op.cit.*, juz 6, h. 57-58.

[159]Al-Mizzi, *op.cit.*, juz 27, h. 446-447; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit.*, juz 6, h. 57-58; *Taqrib*, *op.cit.*, h. 460.

[160]Ibn Hajar, *Tahdzib , op.cit.*, juz 6, h. 357; *Taqrib*, *op.cit.*, h. 521.

[161]Ibn Hajar,*Tahdzib*, *op.cit.*, h. 359.

Sa'id dan **Isma'il bin Abi Khalid**.[162] Murid-muridnya: Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Mansur, 'Abdullah bin Numair, Yazid bin Harun dan **Musaddad**.[163]

Penilaian para kritikus *rijal al-hadis*: al-Nasa'i *siqah sabt*; Abu Zur'ah dan Abu Hatim menilainya *siqah hafizh*; al-'Ijli menilainya *siqah*; Ibn Sa'ad memberi predikat *siqah ma'mun*; Ibn Hibban menyebutkannya dalam kitab *al-Siqat*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah mutqin hafizh*.[164]

d) Isma'il bin Abi Khalid

Nama lengkapnya Isma'il bin Abi Khalid, *kunyah*-nya Abu 'Abdullah. Dia menetap dan wafat di Kufah pada tahun 146 H.[165] Guru-gurunya antara lain: Hakim bin Jabir, Khalid bin Abi Khalid, Zakwan Abi Salih dan **Qais bin Abi Hazim**.[166] Murid-muridya antara lain: Ibrahim bin Humaid, Jarir bin 'Abd al- Hamid, Ja'far bin 'Aun dan **Yahya bin Sa'id bin Farrukh al-Qathan**.[167]

Penilaian ulama terhadap Isma'il bin Abi Khalid antara lain dikemukakan oleh: Sufyan al-Sauri menilainya seorang *hafizh*, *'alim* dan *sabt*; Ahmad bin Hnbal menilainya *hafizh*; Yahya bin Ma'in, al-'Ijli, al-Nasa'i, dan Abu Hatim menyebutkan bahwa Isma'il bin Abi Khalid seorang yang *siqah*; Ibn 'Ammar al-Mausili menilainya seorang yang *hujjah*; Ya'qub bin Syaibah berpandangan bahwa Isma'il bin Abi Khalid *siqah sabt*; Ibn Hibban menyebutkanya dalam kitab *al-Siqat*.[168]

e) Qais bin Abi Hazim Husain

Nama lengkapnya Qais bin Abi Hazim Husain bin 'Auf bin 'Abd al-Haris, *kunyah*-nya Abu 'Abdullah.[169] Dia termasuk kalangan tabi'in awal (*kibar* al-tabi'in). Dia menetap dan wafat di Kufah tahun 97 H, ada juga yang menyebut tahun 98 H.[170] Diantara guru-gurunya adalah Abu Bakar al-S{iddiq, 'Umar bin Khathab, 'Usman bin 'Affan, 'Ali bin Abi Talib dan **'Adi bin 'Umairah**. Murid-muridnya antara lain: **Isma'il bin Abi Khalid**, Bayan bin Bisyr, Mujalid bin Sa'id dan 'Umar bin Abi Zaidah.[171]

---

[162]Guru-guru selengkapnya dapat dilihat, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 31, h. 330-332.

[163]Murid-murid selengkapnya dapat dilihat, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 31, h. 332-334.

[164]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 6, h. 359; *Taqrib*, *op.cit*.,h. 521.

[165]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 3, h. 75.

[166]Guru-guru selengkapnya lihat, *Ibid*. 69-71.

[167]Murid-murid selengkapnya lihat, *Ibid*. 71-72. Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*.,h. 521.

[168]Al-Mizzi, *op.cit*.,juz 3, h. 73-75;Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 1, h. 148.

[169]Al-Mizzi, *op.cit*.,juz 24, h. 13.

[170]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 444.

[171]Guru-guru dan murid-murid Qais selengkapnya dapat dilihat, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 24, h. 11-13; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 444 .

Pandangan ulama tentang kredibilitas Qais antara lain dikemukakan oleh: Yahya bin Ma'in menyatakan bahwa Qais bin Abi Hazim seorang rawi yang *siqah,* bahkan ke*siqah*annya melebihi al-Zuhri; Abu Dawud menyebutkan bahwa hadis yang diriwayatkan Qais termasuk sanad yang paling baik dari kalangan tabi'in awal; 'Abd al-Rahman bin Yusuf menilai bahwa Qais termasuk ulama Kuffah yang baik dan lemah lembut.[172] Komentar lainnya, Ya'qub bin Syaibah menyebut Qais sebagai ulama yang *kamil*; Ibn Hibban menyebutkan Qais dalam kitab *al-Siqat*; al-Zahabi mengatakan bahwa ulama menyepakati kehujjahan hadis yang diriwayatkan oleh Qais bin Abi Hazim.[173]

f) 'Adi bin 'Umairah (w. 40 H)

Nama lengkapnya 'Adi bin 'Umairah (ada yang membaca 'Amirah), dikenal dengan *kunyah* Abu Zurarah. Negeri semasa hidupnya adalah Kufah, sampai ia wafat pada tahun 40 H.[174] Abu Zurarah meriwayatkan hadis langsung dari Rasulullah saw. Sedangkan diantara murid-muridnya yang meriwayatkan hadisnya antara lain Raja' bin Haiwah, 'Adi bin 'Adi, **Qais bin Abi Hazim**, dan al-'Arsu bin 'Amirah.[175]

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data-data di atas, dapat diketahui bahwa dalam jalur Abu Dawud terdapat ketersambungan para periwayat, sejak dari *sanad* pertama ('Addi bin 'Umairah) sampai kepada *mukharrij* (Abu Dawud). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Kemudian metode periwayatan yang digunakan para periwayat, secara umum terlihat cukup tinggi, yakni dengan menggunakan *sigat tahammul wa al-ada*: *haddasana,* selain juga ada yang menggunakan *sigah 'an* dan *anna*.

Kendati ada variasi lambang periwayatan, namun dalam *sanad* (Abu Dawud) ini, sebagian besar periwayatnya yang menggunakan ungkapan *haddasana*. Hanya antara periwayat Yahya dan Isma'il bin Khalid yang menggunakan lambang*'an*, dan antara 'Addi dan Rasulullah yang menggunakan *anna*. Berdasarkan indikasi yang ada *sanad* ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil*, karena tidak ditemukan adanya *tadlīs* bagi periwayat yang menggunakan lambang *'an*. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad*

[172]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 24, h. 13-14.
[173]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 445.
[174]Ibn Hajar, *al-Ishabah*, *op.cit*., juz 6, h. 405-406.
[175]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 19, h. 537; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 87.

tersebut memenuhi salah satu kriteria hadis *sahih,* yaitu ketersambungan *sanad* secara keseluruhan.

Untuk kriteria berikutnya, kredibilitas para periwayat dalam *sanad* Abu Dawud ini, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Bahkan apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, secara umum menunjukkan tingkatan yang tinggi, pada masing-masing periwayat. Hal ini dapat dilihat pada analisis berikut ini.

a. Periwayat pertama (sanad ke-5) ditingkat sahabat. Ulama kritikus rijal al-hadis sepakat untuk men-*ta'dīl* mereka selama tidak ditemukan keterangan yang menggugurkan*'adalah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggung-jawabkan. Dalam sejumlah literatur biografi *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarīnah* yang dapat menggugurkan keadilan 'Addi bin 'Umairah, sehingga dia dapat dinilai *siqah*.
b. Periwayat kedua (sanad ke-4) sampai dengan *mukharrij* (Abu Dawud). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus rijal al-hadis yang menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*. Diantara ungkapan *al-ta'dil* yang disematkan kepada periwayat tersebut adalah *siqah sabt*, *siqah hafizh*; *siqah ma'mun, siqah* dan penilaian *al-ta'dil* lainnya.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya *sanad* hadis dari *syaz* dan *'illah*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syaz* dan *'illat*. Hal terutama setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, dengan juga mempertimbangkan kebersambungan sanad dan ke*dhabith*an periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan. Dengan demikian hadis tersebut dapat dikatakan berkualitas sahih dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Apabila dicermati dengan membandingkan hadis-hadis tentang larangan korupsi dengan term *ghulul* (penggelapan) sebagai terlihat pada klasifikasi hadis, terdapat perbedaan redaksi matan. Perbedaan redaksional yang ditemukan antara lain klausa: مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ dalam riwayat Muslim melalui jalur Abu Bakr bin Abi Syaibah, sedikit berbeda dengan riwayat Abu Dawud dan Ahmad, keduanya menggunakan ungkapan:يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ عُمِّلَ مِنْكُمْ لَنَا عَلَى عَمَلٍ. Perbedaan lainnya misalnya dalam ungkapan فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ أَسْوَدُ مِنْ الْأَنْصَارِ pada riwayat Muslim, sedangkan riwayat Abu Dawud dan Ahmad menggunakan klausa: فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ أَسْوَدُ.

Berdasarkan hasil pelacakan dan membandingkan dengan seluruh riwayat lainnya, dapat dijelaskan bahwa matan hadis tersebut secara redaksional tidak mengindikasikan adanya kelemahan dan kecacatan. Oleh karenanya dari aspek ini matan hadis tersebut, secara maknanya dapat diterima sebagai matan yang bisa dipertangungjawabkan bersumber dari Rasulullah saw.

Terkait dengan hadis di atas, Rasulullah memberikan ancaman kepada siapa saja yang diberikan amanah sebuah pekerjaan atau jabat dengan kandungan an tertentu, dan dia berkhianat atas kepercayaan yang diberikan kepadanya. Pengkhianatan yang dilakukan tidak hanya menyembunyikan sesuatu yang dianggap besar, tetapi juga hal-hal yang mungkin dianggap sepele dan kecil, semisal penggelapan sebuah jarum sebagaimana gambaran hadis di atas. Perbuatan demikian dalam konteks hadis di atas termasuk *gulul*, yang merupakan bagian dari tindakan korupsi.

Gulul dalam arti berkhianat dalam pembagian harta rampasan perang disebutkan dalam Q.S. Ali Imran/3: 161:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

Terjemahnya:

> Dan tidak mungkin seorang Nabi berkhianat (dalam urusan harta rampasan perang). Barang siapa berkhianat niscaya pada hari kiamat dia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu. Kemudian setiap orang akan diberi balasan yang sempurna sesuai dengan apa yang dilakukannya, dan mereka tidak dizalimi.

Hadis yang semakna dengan hadis di atas diriwayatkan juga oleh Imam Muslim, al-Tirmizi, dan Ahmad bin Hanbal. Dalam beberapa riwayat lain disebutkan hadis yang ada relevansinya dengan hadis di atas, antara lain: sabda Rasulullah berikut ini:

عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُوُفِّيَ يَوْمَ خَيْبَرَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ فَتَغَيَّرَتْ وُجُوهُ النَّاسِ لِذَلِكَ فَقَالَ إِنَّ صَاحِبَكُمْ غَلَّ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَفَتَّشْنَا مَتَاعَهُ فَوَجَدْنَا خَرَزًا مِنْ خَرَزِ يَهُودَ لَا يُسَاوِي دِرْهَمَيْنِ – رواه ابو داود [176]

Artinya:

> Dari Zaid bin Khalid al-Juhani bahwa seorang sahabat Nabi shallallahu 'alaihi wasallam meninggal pada saat perang Khaibar. Kemudian para sahabat menceritakan hal tersebut kepada Rasulullah saw.. Lalu beliau berkata: "Salatkan sahabat kalian!" kemudian roman wajah orang-orang berubah karena hal tersebut. Lalu beliau berkata: "Sesungguhnya sahabat kalian telah berbuat berkhianat di jalan

[176] Abu Dawud, *op.cit.*, h. 306.

Allah." Kemudian kami memeriksa barangnya, dan kami dapati butiran mutiara Yahudi yang tidak sampai senilai dua dirham. (HR. Abu Daud).

Beberapa argumen di atas, baik dari Alquran maupun hadis menunjukan bahwa hadis riwayat Abu Dawud, yang menjadi fokus penelitian tidak mengindikasikan adanya pertentangan dengan dalil lainnya yang lebih kuat. Atas dasar ini, dapat disebutkan bahwa matan hadis ini berkualitas sahih.

4) Kesimpulan (*Natijah*)

Berdasarkan hasil kritik sanad dan matan sebagaimana dijelaskan sebelumnya, dapat disebutkan bahwa kualitas sanad dan matan hadis tentang larangan korupsi *(gulul)* berkualitas *sahih lizatih* karena telah memenuhi kaedah kesahihan sanad dan matan.

d. Hadis tentang Larangan Menerima Suap

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang larangan menerima suap, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang ini sekurang-kurangnya memiliki 9 (sembilan) jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, *mukharrij* yang terlibat dalam hadis tersebut berjumlah 4 (empat) orang yaitu Abu Dawud, al-Tirmizi, al-Nasa'i, Ibn Majah dan Ahmad bin Hanbal. Untuk mengetahui jalur-jalur tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimana terlampir (Skema-4).

Berdasarkan 'itibar sanad hadis, bila dilihat dari ada atau tidak adanya *syahid* dan *muttabi'* dapat dijelaskan berikut ini: pada *thabaqah* sahabat diriwayatkan oleh tiga orang sahabat yaitu Abu Hurairah, Sauban dan 'Abdullah bin 'Amr. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah memiliki *syahid.* Demikian halnya periwayat pada semua *thabaqah* pada masing-masing periwayat yaitu Abu Salamah,'Umar bin Abi Salamah, Abu 'Awanah, Qutaibah dan al-Tirmizi memiliki *muttabi'*.

1) Kritik Sanad

Kritik sanad berikut, penulis akan memilih salah satu jalur sanad yang diriwayatkan oleh al-Nasa'i melalui jalur Muhammad bin Adam, untuk mewakili jalur sanad lainnya. Namun demikian tidak tertutup kemungkinan dilakukan kritik sanad pada jalur sanad dan periwayat lainnya bila ditemukan kasus-kasus yang mengharuskan kemungkinan tersebut dilakukan. Jalur sanad yang diteliti: Abu Hurairah, Abihi (Abu

Salamah), 'Umar bin Abi Salamah, Abu 'Awanah, Qutaibah dan al-Tirmizi.

Kritik sanad akan dimulai dari mukharrij dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus *rijal al-hadis* terhadap kualitas pribadi masing-masing periwayat, baik kapasitas moral maupun intelektualnya.

a) al-Tirmizi

Nama lengkapnya Abu 'Isa Muhammad ibn Saurah ibn Musa ibn Dahhaq al-Sulami al-Bugi al-Tirmizi. Nama al-Sulami dinisbahkan dengan Bani Sulaim, dari kabilah Gailan. Sementara al-Bugi adalah nama tempat, dimana ia wafat dan dimakamkan. Sedangkan al-Tirmizi adalah *nisbah* kepada nama kota kelahirannya yaitu Tirmiz,[177] sebuah kota di pinggir sungai Jihun, Irak Utara.[178] Ia lahir pada tahun 209 H dan meninggal pada 13 Rajab tahun 279 H dalam usia 70 tahun.[179] Al-Tirmizi mengalami kebutaan di akhir-akhir kehidupannya, dan dalam beberapa tahun lamanya ia hidup dalam keadaan tunanetra, sampai ajal menjemputnya.[180]

Para ulama belakangan lebih mempopulerkan tokoh ini dengan nama al-Tirmizi, padahal dalam kitabnya, *Sunan al-Tirmizi*, ia selalu menggunakan nama Abu ''Isa. Dalam hal ini, penyebutan Abu 'Isa adalah untuk membedakan al-Tirmizi dengan ulama lain yang memiliki nama yang sama. Setidaknya ada tiga ulama besar yang populer dengan nama al-Tirmizi, yakni al-Tirmizi penysun kitab *Sunan*; Abu al-Hasan Ahmad bin al-Hasan, yang populer dengan al-Tirmizi al-Kabir; al-Hakim al-Tirmizi, seorang sufi dan pengarang sejumlah kitab.[181]

Semenjak kecilnya al-Tirmizi sudah gemar mempelajari ilmu dan mencari hadis. Untuk keperluan inilah ia mengembara ke berbagai negeri,

---

[177] MuHammad bin Ja'far al-Khattani, *al-Risalah al-Mustathrafah*, (Karachi: Nur MuHammad, 1960), h. 11. Menurut al-Dzahabi, berdasarkan kepada riwayat yang paling masyhur, bahkan mendekati *mutawatir*, kata ترمذ dibaca *kasrah ta'* dan *mim*. Sedangkan sebagian pendapat membacanya *Turmudz* atau *Tarmadz*. MuHammad al-Mubarakfuri, *Muqaddimah TuHfah al-AHwadzi* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 341.

[178] Mushthafa 'Abd al-Qadir 'Atha, *Nawadzir al-Ushul fi Ma'rifat al-Hadis al-Rasul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), h. 3.

[179] MuHammad MuHammad Abu Zahw, *al-Hadis wa al-Muhaddisun* (Mesir: Maktabah Mishr, t.th.), h. 360.

[180] Sebagaimana dikemukakan oleh AHmad MuHammad Syakir dalam Abu *'Isa al-Tirmidzi, Muqaddimah al-Jami' al-S|aHih Sunan al-Tirmidzi*, juz 1 (Cet. II; Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1978), h. 77.

[181] Al-Mubarakfuri, *op.cit.*, *Muqaddimah*, h. 345-346.

misalnya ke Irak, Hijaz, Khurasan dan lain-lain.[182] Dalam perlawatannya itu, ia banyak mengunjungi ulama besar dan guru-guru hadis, untuk kemudian ia mendengarkan hadis-hadis, mencatat dan menghapalkanya dengan baik dalam perjalanan atau ketika tiba di suatu tempat. Diantara guru-gurunya adalah al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, **Qutaibah bin Sa'ad**, Ishaq bin Musa, Mahmud bin Gailan, Sa'id bin 'Abd al-Rahman, Muhammad bin Basyar, 'Ali bin Hajar, Ahmad bin Muni', Muhammad bin Musanna dan lain-lain.[183]

Menurut pengakuan al-Tirmizi sebagaimana dinukil oleh Musthafa A'zhami, diantara sekian banyak gurunya, 'Abd al-Rahman adalah yang paling dikaguminya, menurut al-Tirmizi tidak pernah menemukan sosok ulama yang lebih baik dalam banyak hal, jika dibandingkan dengan 'Abd al-Rahman. Sebaliknya, al-Tirmizi sangat dikagumi pula oleh 'Abd al-Rahman, karena menurutnya ia lebih banyak menimba manfaat dari al-Tirmizi dari pada al-Tirmizi menimba ilmu darinya.[184] Pengakuan keduanya sangat beralasan, karena Imam 'Abd al-Rahman dan al-Tirmizi selain memiliki kepribadian yang mulia, keluasan dalam bidang hadis, mereka memilliki ketelitian dan kemampuan dalam mengklasifikasi dan menyusun kitab hadis, sesuai dengan karakteristik dan keunggulannya masing-masing.

Sekurang-kurangnya ada sembilan orang guru al-Tirmizi, yang menjadi sumber periwayatan yang sama dengan Imam Al-Bukhari dan empat imam hadis lainnya, yakni Muslim, Abu Dawud, al-Nasa'i dan Ibn Majah. Kesembilan guru dimaksud adalah Muhammad bin Basyar bin Bundar (167-252 H), Muhammad bin Musanna (167-252), Ziyad bin Yahya al-Hasani (w. 254 H), 'Abbas bin 'Abd al-'Azhim al-Hanbari (w. 246), 'Abdullah bin Sa'id al-Kindi (w. 257), Abu Hafs 'Amr bin 'Ali al-Falasi (160-249 H), Ya'qub bin Ibrahim al-Dauraqi (166-252), Muhammad bin Ma'mar al-Bahrani (w. 256 H) dan Nasr bin 'Ali al-Jahdhami (w. 250 H).[185]

Al-Tirmizi diakui oleh para ulama keahliannya dalam hadis, kesalehan dan ketakwaannya. Ia terkenal pula sebagai orang yang dapat dipercaya, amanah dan sangat teliti. Sebagai seorang ahli hadis, ia mendapat penilaian positif. Abu Ya'la la-Khalili mengatakan bahwa al-Tirmizi adalah seorang yang *siqah* (terpercaya).[186] Karena keilmuannya

---

[182]MuHammad Zubair Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features* (Cambridge: The Islamic Cociety, 1993), h. 64

[183]Mustafa 'Abd al-Qadir 'Atha, *op.cit.*, h. 5.

[184] MuHammad Musthafa 'Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Canada: Islamic Teaching Centre, t.th.), h. 99.

[185]MuHammad Syakir dalam *Muqaddimah al-Ja@mi' al-Sahih*, h. 81.

[186]*Ibid*, h. 118-119.

yang sangat luas, banyak ulama yang belajar kepadanya. Di antara murid-muridnya yang terkenal adalah Makhul Ibn Fadhal, Muhammad Ibn Mahmud Anbar, Hammad Ibn Syakir, al-Khitam Ibn Kulaib al-Syasyi, Ahmad Ibn Yusuf al-Nasafi dan Abu al-Abbas al-Mahbubi.[187]

Ibn Hibban al-Busti mengakui kemampuan al-Tirmizi dalam menghapal, menghimpun, menyusun dan meneliti hadis, sehingga ia menjadi sumber pengambilan hadis para ulama pada masanya. Al-Hakim Abu Ahmad berkata: Aku mendengar 'Imran bin Alan berkata: Sepeninggal Al-Bukhari tidak ada ulama yang menyamai ilmunya, kewara'annya dan kezuhudannya di Khurasan, kecuali Abu 'Isa al-Tirmizi. Bin Fadhil menjelaskan bahwa al-Tirmizi adalah pengarang *Jami'* , dia juga ulama yang paling berpengetahuan.[188]

'Ali bin Muhammad bin Asir, seorang ahli sejarah mengatakan bahwa Imam al-Tirmizi adalah salah seorang yang memberi tuntunan kepada mereka dalam mempelajari ilmu hadis. Al-Mizzi menyebutkan bahwa al-Tirmizi seorang imam *hafizh*, yang mempunya kelebihan, yang Allah manfaatkan bagi kaum muslimin. [189] Sementara al-Zahabi menyebutkan Imam al-Tirmizi, pengarang kitab *Jami'*, salah seorang *hafizh* dan ia disepakati sebagai seorang yang terpercaya.[190]

b) Qutaibah

Nama lengkapnya Qutaibah bin Sa'id bin Jamil bin Tarif bin al-Saqafi, nama *kunyah*-nya adalah Abu Raja'. Dia termasuk *thabaqah kibar* tabi' atba' al-tabi'in. Semasa hidupnya dia menetap di Hims, sampai wafatnya tahun 240 H. [191] Guru-gurunya antara lain: Malik, lais, Ibn Lahi'ah, Hammad bin Zaid dan **Abu 'Awanah**. Sedangkan murid-muridnya yang meriwayatkan hadis darinya antara lain: 'Abd al-Rahman , Muslim, **al-Tirmizi**, Abu Dawud dan al-Nasa'i.[192]

Beberapa ulama mengomentari tentang kredibilitas Qutaibah antara lain: Ibn Ma'in, Maslamah bin Qasim dan Abu Hatim: *siqah*; Al-Nasa'i: *siqah saduq*; al-Hakim: *siqah ma'mun*; al-Marwazi: *sabt*; Ibn Hibban menyebutkannya dalam *al-Siqat*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah sabt*.[193]

---

[187]*Ibid,* h. 117

[188]Ibn Hajar, *Tahdzib , op.cit*., juz 9, h. 388-390.

[189]Sebagaimana dikutip Sutarmadi, *op.cit,* h. 78.

[190]Al-DZ|ahabi, *al-Tadzhib , op.cit*, juz 3, h. 117. Dikutip juga oleh Sutarmadi, h. 78-79.

[191]Al-Dzahabi, *Tadzhib, op.cit*., juz 7, h. 401; Ibn Hajar,*Taqrib*, *op.cit*., h. 289-390.

[192]Selengkapnya, Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 431-432; al-Dzahabi, *Tadzhib, op.cit*., juz 7, h. 399-400.

[193]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h.432; *Taqrib, op.cit*., h. 390; al-Dzahabi, *Tadzhib*, *op.cit*., juz 7, h.400.

c) Abu ‘Awanah

Nama lengkapnya Wadhdhah bin ‘Abdullah, *maula* Yazid bin ‘Atha. Namanya yang lebih dikenal adalah Abu ‘Awanah, yang merupakan *kunyah*-nya.[194] Dia termasuk *thabaqat kibar* atba’ al-tabi’in,[195] Abu ‘Awanah semasa hidupnya menetap di Basrah, sampat wafatnya tahun 176 H. Abu Awanah menerima hadis antara lain dari **‘Umar bin Abi Salamah**, sedangkan muridnya yang menerima hadis-hadisnya antara lain ‘Affan bin Muslim.[196]

Komentar ulama kritikus *rijal al-hadis* tentang Abu ‘Awanah antara lain dikemukakan oleh: Ahmad bin Hanbal, Yahya bin Ma’in dan Abu Zur'ah: *siqah*; Ibn Sa'd: *siqah saduq*; Abu Hatim: *saduq siqah*.[197] Affan bin Muslim: *siqah, sahih al-kitab*; Al-’Ijli: *siqah*; Ibn ‘Adi: *siqah amin*; Ibn Syahin: *siqah*; Ibn Sa’ad: *siqah saduq*; Ibn Khirasy: *saduq fi al-hadis*; Ibn ‘Abd al-Bar: *siqah*, *sabt*, *hujjah*; Ibn Hajar al-‘Asqalani: *siqah sabt*.[198]

d) ‘Umar bin Abi Salamah (w. 132/133 H)

Nama lengkapnya ‘Umar bin Abi Salamah bin '‘Abd al-Rahman bin 'Auf al-Qurasyi.[199] Menurut Ibn Hajar, dia termasuk *thabaqah* keenam, *sigar* al-tabi’in. Dia menetap semasa hidupnya di Madinah, sampai wafatnya tahun 132 H. [200] Dia banyak meriwayatkan hadis dari **bapaknya (Abu Salamah)**, sedangkan hadis-hadisnya diriwayatkan oleh beberapa muridnya antara lain **Abu ‘Awanah**, Sa’ad bin Ibrahim, Mis’ar bin Kidam, Musa bin Ya’qub dan Hisyam bin Basyir.[201]

Penilaian ulama terhadap Umar bin Abi Salamah antara lain dikemukakan oleh: Yahya bin Ma’in menilainya *laisa bihi ba’s*; Al-’Ijli: *la ba’sa bih*; Al-Nasa‘i: *laisa bi qawi*; Abu Hatim: Salih *saduq*; Ibrahim bin Ya’qub: *laisa bihi ba’sun*; Ibn Hibban menyebutkanya dalam kitab *al-Siqat*.[202]

e) Abihi (Abu Salamah)

Nama lengkapnya Abu Salamah bin ‘Abd al-Rahman bin ‘Auf bin ‘Abd al-‘Auf bin ‘Abd al-Haris bin Zuhra bin Kilab bin

---

[194]Al-DZ|ahabi, *Tadzhib, op.cit*., juz 9, h. 346.
[195]Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 510.
[196]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 30, h. 442.
[197] *Ibid*., h. 447.
[198]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 6, h. 308-309; *Taqrib*, *op.cit*., h. 510.
[199]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 21, h. 375.
[200]Al-Dzahabi, *Tazhib*, *op.cit*., juz 7, h. 87; Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 351.
[201]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 21, h. 375-376.
[202]*Ibid*., h. 376; al-Dzahabi, *Tadzhib, op.cit*., juz 7, h. 87.

Murrah al-Qurasyi al-Zuhri. Dia termasuk *thabaqah al-wustha min al-tabi'in*.[203] Ibn Sa'ad menyebutkan bahwa Abu Salamah wafat pada tahun 94 H, sedangkan al-Waqidi berpendapat tahun 104 H dalam usia 72 tahun.[204] Diantara gurunya adalah Usamah bin Zaid, Anas bin Malik, **Abu Hurairah** dan 'Aisyah. Sedangkan murid-muridnya yang pernah menerima riwayat darinya antara lain anaknya, **'Umar bin Abi Salamah**, Isma'il bin Umayyah, Hisyam bin 'Urwah dan Yahya bin Sa'id.[205]

Penilaian ulama kritikus *rijal al-hadis* terhadap Abu Salamah, antara lain dikemukakan oleh Ibn Sa'ad, yang menilai Abu Salamah seorang rawi yang *siqah*, *faqih*, dan *kasir al-hadis*; Abu Zur'ah menilainya *siqah imam*; Ibn Hibban menilainya *siqah.*[206] Sedangkan 'Ali al-Madini, Ahmad, Ibn Ma'in, Abu Hatim dan Ya'qub bin Syaibah menyebutkan bahwa hadis yang diriwayatkan Abu Salamah dari bapaknya *mursal*.[207]

f) Abu Hurairah

Nama lengkapnya 'Abd al-Rahman bin Sakhr al-Dusi al-Yamani, pada masa jahiliah ia bernama 'Abd al-Syams. Ia lebih dikenal dengan nama *kunyah*-nya, yakni Abu Hurairah.[208]

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data di atas, dapat diketahui bahwa dalam jalur al-Tirmizi terdapat ketersambungan para periwayat, sejak dari periwayat pertama (Abu Hurairah) sampai kepada *mukharrij* (al-Tirmizi). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Metode periwayatan yang digunakan para periwayat, ditemukan ada tiga lambang, yakni dengan menggunakan *sigat tahammul wa [al-ada*: *haddasana, sigat* '*an* dan *qala*.

Kendati ada variasi lambang periwayatan, namun dalam *sanad* (al-Tirmizi) ini, berdasarkan indikasi yang ada maka *sanad* ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil*, karena tidak ditemukan adanya *tadlīs* bagi periwayat yang menggunakan lambang *'an*. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad*

---

[203]Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 586.

[204]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*.,juz 4, h. 532.

[205]Guru-guru dan murid-murid selengkapnya dapat dilihat, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 33, h. 371-374.

[206] *Ibid*., h. 375-376; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 4, h. 532.

[207]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 33, h. 375-376; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 4, h. 532; al-Dzahabi, *al-Kasyif*, *op.cit*., juz 2, h. 431.

[208]Uraian selengkapnya dapat dilihat pada pembahasan sebelumnya (Abu Hurairah).

tersebut memenuhi salah satu kriteria hadis *maqbūl,* yaitu ketersambungan *sanad* secara keseluruhan.

Untuk kriteria berikutnya, yaitu kredibilitas para periwayat dalam *sanad* al-Tirmizi ini, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Hanya apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, ada salah seorang periwayat yang menunjukkan tingkatan *al-ta'dil* yang tidak mencapai peringkat *siqah*, yaitu periwayat yang bernama 'Umar bin Abi Salamah. Analisis selengkapnya dapat dilihat pada uraian berikut ini.

a. Periwayat pertama (sanad ke-5) dari tingkatan sahabat. Ulama kritikus *rijal al-hadis* sepakat untuk men-*ta'dīl* mereka selama tidak ditemukan keterangan yang menggugurkan'*adalah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggung-jawabkan. Dalam sejumlah literatur biografis *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarīnah* yang dapat menggugurkan keadilan 'Addi bin 'Umairah, sehingga dia dapat dinilai *siqah*.
b. Periwayat kedua (sanad ke-4) sampai dengan *mukharrij* (al-Tirmizi). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus *rijal al-hadis* yang menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*. Ungkapan *al-ta'dil* yang dikemukakan para kritikus *rijal al-hadis* kepada periwayat tersebut antara lain: *siqah sabt*, *siqah saduq}*; *siqah ma'mun, siqah* dan penilaian *al-ta'dil* lainnya, kecuali penilaian kepada periwayat yang bernama 'Umar bin Abi Salamah.

'Umar bin Abi Salamah menunjukkan tingkatan *al-ta'dil* yang tidak mencapai peringkat *siqah*. Sebagian ulama seperti Yahya bin Ma'in menilainya *laisa bihi ba's*; Al-'Ijli: *la ba'sa bih*; Al-Nasa'i: *laisa bi qawi*; Abu Hatim: Salih *saduq*; Ibrahim bin Ya'qub: *laisa bihi ba'sun*. Dukungan dari periwayat lain, sebagai *muttabi'*-nya (*corroboration*), hasil penelusuran penulis terhadap 2 (dua) periwayat yang bertindak sebagai *muttabi*, yakni Abu al-Khathab pada jalur Sauban dan al-Haris bin 'Abd al-Rahman pada jalur 'Abdullah bin 'Amr tidak dapat meningkatkan kualitas hadis 'Umar bin Abi Salamah. Menurut ulama kritikus *rijal al-hadis*, Abu al-Khathab dinilai *majhul* oleh Abu Hatim dan al-Zahabi dan *La 'arifuhu* oleh Abu Zur'ah.[209] Sedangkan al-Haris bin 'Abd al-Rahman menurut al-Nasai: *laisa bihi ba'sun*; Yahya bin Ma'in: *masyhur*; al-Zahabi: *siqah*; 'Ali al-Madini:

[209] al-DZ | ahabi, *Tadzhib, op.cit*., juz 10, h. 251; Al-Mizzi, *op.cit*., juz 33, h. 284; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 4, h. 518.

majhul; Ibn Hibban memuatnya dalam kitab *al- Tsiqat*.[210] Oleh karena kedua *muttabi'*-nya tersebut tidak menunjukan peringkat *siqah*.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya *sanad* hadis dari *syaz* dan *'illah*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syaz* dan *'illat*. Hal terutama setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, dengan juga mempertimbangkan kebersambungan sanad dan ke*dhabith*an periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan.

Berdasarkan uraian di atas, secara umum kriteria kesahihan sanad hadis sudah terpenuhi oleh masing-masing periwayat, kecuali pada periwayat yang bernama 'Umar bin Abi Salamah. Periwayat yang disebutkan terakhir ini dinilai oleh sebagian besar kritikus *rijal al-hadis* dengan lafaz *saduq*, *laisa bihi ba's* dan *la ba'sa bih*. Lafaz-lafaz tersebut menurut para ulama *rijal al-hadis* menunjukkan ke-*siqah*-an periwayat, namun kurang dari segi ke-*dhabitan*-nya.[211] Atas dasar penilaian ini, hadis tentang larangan menerima suap *(risywah)* menunjukkan kualitas *hasan* dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Jika dicermati, redaksi matan riwayat al-Tirmizi melalui jalur sanad Qutaibah, ditemukan perbedaan redaksional, yakni adanya frasa *fi al-hukmi*, yang redaksi ini umumnya tidak ditemukan pada riwayat lainnya, kecuali pada riwayat Ahmad melalui jalur 'Affan. Hal ini mengindikasikan bahwa redaksi matan tersebut mengandung *ziyadah*. Secara bahasa, kata *ziyadah* berarti tambahan. Menurut istilah ilmu hadis, *ziyadah* pada matan adalah tambahan lafaz atau kalimat yang terdapat pada matan yang ditambahkan oleh rawi tertentu, sementara rawi lain tidak mengemukakannya.[212] Untuk menilai apakah *ziyadah* dalam suatu matan dapat diterima atau ditolak, penulis merujuk kepada pendapat Ibn al-Shalah, yang menyebutkan bahwa *ziyadah* yang berasal dari periwayat yang *siqah* dan isinya tidak bertentangan dengan apa yang diriwayatkan oleh periwayat yang bersifat *siqah* juga, *ziyadah* tersebut dapat diterima.

Kandungan hadis riyawat al-Tirmizi dan riwayat lainnya, menjelaskan bahwa praktek suap termasuk salah satu perbuatan yang

---

[210] al-DZ|ahabi, *Tadzhib, op.cit*., juz 2, h. 181; Al-Mizzi, *op.cit*., juz 5, h. 255; Abu Hatim al-Razi, *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*, juz 3 (Beirut: Ihya al-Turas al-'Arabi, t.th.), h. 80.

[211] AHmad Ma'bad 'Abd al-Karim, *Alfaz wa 'Ibarat al-Jarh wa Ta'dil* (Cet. I; Riyad: Maktabah Adwa' al-Salaf, 2004), h. 130, 133 dan 160.

[212] Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, diterjemahkan oleh Mujiyo dengan judul *'Ulum al-Hadis 2* (Cet. II; Bandung: Rosda Karya, 1997), h. 230.; Syuhudi Ismail, *op.cit*., Metodologi, h. 135..

tercela dan akan merusakan tatanan kehidupan sosial kemasyarakatan. Tidak berlebihan apabila Allah swt. dan Rasul-Nya memberikan laknat terhadap pihak-pihak yang terlibat dalam praktek suap, dalam kasus apapun. Nabi saw tidak saja mengutuk dan melaknat orang yang melakukan *risywah*, tetapi termasuk juga orang-orang yang terlibat dalam perbuatan tersebut.[213]

Dalam Alquran tidak ditemukan kata *risywah* maupun derivasinya. Berkaitan dengan *risywah* ini, para ulama mengambil dalil pelarangan dengan memakan harta secara batil. Sebab *risywah* merupakan salah satu bentuk pelanggaran dalam menggunakan harta secara batil. Misalnya Allah swt. berfirman dalam QS. Al-Baqarah/2: 188.

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

Terjemahnya:

> Dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil, dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada hakin, dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahuinya.[214]

Ayat di atas memberi petunjuk tentang larangan Allah swt. memakan harta manusia secara batil. Berkaitan dengan hal ini, *risywah* termasuk jenis memakan harta manusia secara batil. Sebab, pada dasarnya harta sesama manusia haram untuk saling diganggu dan harta yang dberikan orang lain akan hilangnya kebenaran.[215]

4) Kesimpulan (*Natijah*)

Berdasarkan hasil analisis terhadap kesahihan sanad dan matan, sebagaimana uraian sebelumnya, penulis dapat menyimpulkan bahwa hadis tentang larangan *risywah* menunjukan kualitas hasan, khususnya *hasan lizatihi*. Kehasanan hadis ini disebabkan oleh adanya penilaian kebanyakan ulama kritikus *rijal al-hadis* kepada periwayat yang bernama 'Umar bin Abi Salamah, yang dinilai adil, tetapi kurang *dhabith*. Dukungan dari periwayat lain, sebagai *muttabi'*nya tidak dapat meningkatkan kualitas hadis 'Umar bin Abi Salamah. Kedua periwayat yang bertindak sebagai *muttabi'*-nya adalah Abu al-Khathab pada jalur Sauban dan al-Haris bin 'Abd al-Rahman pada jalur 'Abdullah bin 'Amr. Kedua *muttabi'*-nya tersebut, sebagaimana telah dijelaskan, termasuk

---

[213] Ibn Hajar al-Haitami, *al-Zawajir 'an Iqtirab al-Kabair*, juz 2, ditahqiq MuHammad Mahmud 'Abd al-Aziz dkk (Kairo: Dar al-Hadis, 2002), h. 355.

[214] Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahnya*, edisi tahun 2002 (Jakarta: Darus Sunnah, 2007), h. 30.

[215] MuHammad ibn 'Ali al-Syaukani, *Nail al-Authar*, juz 9 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 140; MuHammad ibn AHmad al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, juz 2 (Cet. II, Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1964), h. 338.

periwayat adil namun kurang *dhabit* dari segi hapalannya. Atas dasar ini Atas dasar penilaian ini, hadis tentang larangan menerima suap *(risywah)* menunjukkan kualitas *hasan lizatih.* Kualitas *hasan lizatih* sebagaimana disepakati para ulama, termasuk salah satu hadis *maqbul*, dan dapat diterima sebagai hujjah.

e. Hadis tentang Larangan Menerima Hadiah

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang larangan menerima hadiah, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang topik ini sekurang-kurangnya memiliki 6 jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, *mukharrij* yang terlibat dalam hadis tersebut berjumlah 3 (tiga) orang yaitu al-Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud. Untuk mengetahui jalur-jalur tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimana terlampir (Skema-5)

Berdasarkan *'itibar* sanad hadis, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung *(corroboration)*, periwayat yang berstatus sebagai *muttabi'* atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut: Klasifikasi hadis kelima ini, pada *thabaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh Abu Humaid al-Sa'idi. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan dari 'Abd al-Rahman bin Samurah tidak memiliki *syahid*. Sementara itu, periwayat pada *thabaqah* selain sahabat, hanya pada *thabaqah thabaqah* ke-4, generasi setelah *al-wustha min al-tabi'in*, yakni 'Urwah bin al-Zubair (w. 93 H) yang tidak memiliki *muttabi'*. Selain pada *thabaqah* ini, seluruh periwayatnya memiliki *muttabi'*.

1) Kritik Sanad

Kritik sanad berikut, penulis akan memilih salah satu jalur sanad yang diriwayatkan oleh Muslim melalui jalur Abu Kuraib, untuk mewakili jalur sanad lainnya. Namun demikian tidak tertutup kemungkinan dilakukan kritik sanad pada jalur sanad dan periwayat lainnya bila ditemukan kasus-kasus yang mengharuskan kemungkinan tersebut dilakukan. Jalur sanad hadis yang diteliti: Abu Humaid al-Sa'idi, Abihi ('Urwah), Hisyam, Abu Usamah, Abu Kuraib dan Muslim. Kritik sanad akan dimulai dari mukharrij dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus *rijal al-hadis* terhadap kualitas pribadi masing-masing periwayat, baik kapasitas moral maupun intelektualnya.

a) Muslim (204-261 H)

Nama lengkapnya adalah Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *kunyah*-nya Abu al-Husain. Beliau lahir di

Naisabur pada tahun 204 H bertepatan 821 M dan wafat pada hari Ahad tanggal 25 Rajab 261 H atau 875 M., di Nasr Abad, salah satu wilayah Na'isaburi, dalam usia 57 tahun.[216]

Dia belajar hadis sejak usia muda, yakni ketika berusia 12 tahun (218 H). Untuk mencari hadis, dia banyak melakukan kunjungan ke berbagai wilayah Islam untuk menemui dan berguru kepada ulama-ulama hadis. Guru-gurunya antara lain, Yahya bin Yahya dan Ishaq bin Rahawaih di Khurasan, 'Amr bin Sawad dan Harmalah bin Yahya di Mesir, Muhammad bin Marhan dan Abu Ansar di Ray, Ahmad bin Hanbal dan 'Abdullah bin Maslamah di Irak, Sa'id bin Mansur dan Abu Mas'ab di Hijaz, serta 'Abd al-Rahman dan al-Zuhali di Naisabur. Sedangkan murid-muridnya antara lain: Abu Hatim al-Razi, Musa bin Harun, Ahmad bin Salamah, Abu Bakar bin Khuzaimah, Yahya bin Sa'id, Abu 'Uwanah dan Abu 'Isa al-Tirmizi.[217]

Penilaian kritikus *rijal al-hadis*: Al-Farra mengatakan bahwa Muslim adalah seorang ulama bagi manusia yang memiliki ilmu yang terbaik; Ibn Abi Hatim mengatakan bahwa aku menulis dari Muslim di antara para penghapal yang masyhur baginya dengan hadis; Ibn Hazm mengatakan bahwa Muslim adalah seorang ulama kritikus hadis; Ibn Qasim mengatakan bahwa Muaslim adalah seorang yang *siqah* dan dia seorang imam yang berkualitas tinggi; Ibn Hajar mangatakan bahwa imam Muslim adalah seorang yang *'alim* dalam ilmu fiqih, sebagai imam yang menyusun kitab hadis, dia juga seorang yang *siqah hafizh*; Al-Hakim mengatakan bahwa Muslim adalah seorang yang *siqah*; Ibn Hajar al-'Asqalani menilainya *siqah hafizh*.[218]

b) Abu Kuraib

Abu Kuraib adalah *kunyah* dari seorang rawi yang bernama Muhammad bin al-'Ala' bin Kuraib al-Hamdan. Dia termasuk *thabaqat al-kibar min tabi' al-atba' al-tabi'in*. Semasa hidupnya ia tinggal di Kuffah dan wafat tahun 248 H.[219]

Diantara guru-gurunya adalah 'Abdullah bin Idris, Hafs bin Giyas, Yahya bin Zakariya, Yunus bin Bukair, Ibn Mubarak, Waki'. Muhammad bin Bisyr, Marwan bin Mu'awiyah, Ismail bin '*Ulayyah*, 'Abdah bin Sulaiman, Yahya> bin Adam dan Mu'awiyah bin Hisyam. Sedangkan murid-muridnya antara lain: al-Bukhari, **Muslim**, Abu Daud,

---

[216]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 4, h. 67; *Taqrib*, *op.cit*., h. 462.
[217]Al-Mizzi, juz 27, h. 499-505; Ibn Hajar, *Tahdzib*, juz 4, h. 67.
[218]Ibn Hajar, *Tahdzib*, juz 4, h. 67; Al-Mizzi, juz 27, h. 505-506; *Taqrib*, h. 462.
[219]Ibn Hajar, *Tahdzib* , juz 1, h. 668.

al-Tirmizi, al-Nasa'i, Abu Hatim, Abu Zur'ah, dan 'Abdullah bin Ahmad bin Hanbal.[220]

Penilaian ulama terhadap Abu Kuraib dapat dijelaskan sebagai berikut: Abu Hatim: *saduq*; al-Nasa'i: *la ba'sa bih*, kadang menilainya *siqah*; Ibn Hibban menyebutkannya dalam *al-Siqat*; Maslamah bin Qasim Abu 'Amr al-Khaffaf berkata: Aku tidak melihat dari para syekh yang paling baik hapalannya setelah Ishaq bin Ibrahim, kecuali Abu Kuraib. Hal senada dikemukakan oleh Ibrahim bin Abu Talib, dia mengatakan bahwa saya tidak melihat yang paling bagus hapalannya di Irak setelah Ahmad bin Hanbal kecuali Abu Kuraib.[221]

c) Abu Usamah

Nama lengkapnya Hammad bin Usamah bin Zaid, *kunyah*-nya Abu Usamah. Dia termasuk *thabaqah al-sugra min atba' al-tabi'in*.[222] Guru-gurunya antara lain: Usamah bin Zaid, Hasyim bin Hasyim, 'Urwah bin Zubair, Idris bin Yazid, Isra'il bin Yunus, Salih bin Hayyan dan Nafi' bin 'Umar. Murid-muridnya antara lain: Ibrahim bin Sa'id, Ahmad bin Ibrahim, Sa'id bin Muhammad, Sufyan bin Waki', 'Usman bin Ibrahim, dan **Abu Kuraib**. Abu Usamah meninggal tahun 201 H, dalam usia 80 tahun.[223]

Penilaian ulama kritikus hadis: Al-'Ijli menilainya *siqah*; Yahya bin Ma'in *siqah*; Ibn Hibban menyebutkan dalam *al-Siqat*; Muhammad bin Sa'ad: *siqah ma'mun*, melakukan *tadlis*, tapi ia menjelaskan ke*tadlis*annya; Ahmad bin Hanbal: *siqah sabt*; Ibn Qani': *salih al-hadis*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah sabt*, kadang-kadang melakukan *tadlis*.[224]

d) Hisyam

Nama lengkapnya Hisyam bin 'Urwah bin al-Zubair bin al-'Awwam, *kunyah*-nya Abu al-Munzir. Dia termasuk *thabaqah al-sugra min al-tabi'in*.[225] Guru-gurunya antara lain: Bakr bin Wail, Salih bin Rabi'ah, **'Urwah bin Zubair (bapaknya)**, 'Umar bin 'Abdullah dan 'Aisyah. Murid-muridnya yang menerima riwayat darinya antara lain: Ab>an bin Yazid, **Abu Usamah (Hammad bin Usamah)**, Khalid bin Haris, dan Zuhair bin

[220]Ibn Hajar, *Tahdzib* , juz 1, h. 667.
[221]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 1, h. 667-668.
[222]Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 117; Al-Mizzi, *op.cit*., juz 7, h. 217.
[223]*Ibid*., h. 218-223.
[224]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 7, h. 222-223; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*.,juz 1, h. 477.
[225]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 30, h. 232; *Taqrib*, *op.cit*., h. 504.

Mu'awiyah.[226] Abu Nu'aim dan Abu Muhammad menyebutkan Hisyam wafat tahun 145 H.[227]

Komentar ulama tentang kredibilitas Hisyam antara lain dikemukakan oleh: Al-'Ijli: *siqah*; Ibn Sa'ad: *siqah sabt kasir al-hadis, hujjah*; Abu Hatim: *siqah*, *imam fi al-hadis*; Ya'qub bin Syaibah: *siqah* sabt;[228] Ibn Hibban menyebutkannya dalam *al-Siqat*; Ibn Hirasy: *saduq*; Ibn Syahin: *saduq*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah faqih*, kadang-kadang melakukan *tadlis* .[229]

e) Abihi ('Urwah)

Nama lengkapnya 'Urwah bin al-Zubair bin al-'Awwam bin Khuwailid bin Asad bin 'Abd al-'Izzi bin Quraisyi al-Asadi, *kunyah*-nya adalah Abu 'Abdullah. Dia termasuk *thabaqah* ke-4, generasi setelah *al-wustha min al-tabi'in*.[230] Menurut Khalifah bin Khayyath, 'Urwah lahir pada tahun 23 H dan wafat tahun 93 H.[231] Guru-gurunya antara lain: Usamah bin Zaid, Basyir bin Sa'ad, **Abu Humaid al-Sa'idi**, Ummu Salamah dan Jabir bin 'Abdullah.[232] Sedangkan diantara murid-muridnya yang meriwayatkan hadis darinya adalah Bakr bin Sawadah, Tamim bin Salamah, **Hisyam bin 'Urwah**, Ja'far bin Mus'ab dan Sa'ad bin Ibrahim.[233]

Komentar ulama terhadap 'Urwah bin Zubair: Ibn Sa'ad: *siqah*, banyak hadisnya, *faqih*, *ma'mun*, ''*alim* dan *sabt*; al-'Ajli menyebutkan dia termasuk tabi'in Madinah yang *siqah*, saleh dan tidak pernah terkena fitnah; Sufyan bin 'Uyainah menyebutkan ada tiga orang yang paling mengetahui hadis 'Aisyah, yaitu al-Qasim bin Muhammad, 'Urwah bin al-Zubair dan 'Amrah binti 'Abd al-Rahman; Ibn Hibban menyebutkannya dalam kitab *al-Siqat*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah faqih masyhur*.[234]

f) Abu Humaid al-Sa'idi

Abu Humaid al-Sa'idi adalah nama *kunyah* dari seorang sahabat Nabi yang bernama 'Abd al-Rahman bin 'Amr bin Sa'ad.[235] Dia tinggal di Madinah dan berguru kepada Nabi saw. secara langsung dan

---

[226]Selengkapnya, *Ibid*. h. 233-237.

[227]'Abdullah bin Dawud, Ibn 'Adi, 'Abdah bin Sulaiman, Khalifah bin Khayyath dan Zubair bin Bikar berpendapat Hisyam wafat tahun 146 H. *Ibid*. h. 240.

[228]*Ibid*., h. 238; al-DZ|ahabi, *Tahdzib*, *op.cit*., h. 293-294.

[229]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 6, h. 275-276.

[230]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 20, h. 11-12; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 92. *Taqrib*, *op.cit*., h. 329.

[231]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 20, h. 22-23.

[232]Guru-guru selengkapnya, lihat Al-Mizzi, *op.cit*., juz 20, h. 12-13.

[233]Murid-murid selengkapnya, lihat Al-Mizzi, *op.cit*.,juz 20, h. 14-15.

[234]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 93-94; *Taqrib*, *op.cit*., h. 329.

[235]Al-Bukhari, *Tarikh, op.cit*., juz 7, h. 354-355; Al-Mizzi, *op.cit*., juz 33, h. 264-265; Ibn Hajar, *Tahzib*, *op.cit* , juz 6, h, 514.

meriwayatkan hadis darinya. Sedangkan murid-muridnya yang meriwayatkan hadis dari Abu Humaid antara lain Ishaq bin 'Abdullah, Jabir bin 'Abdullah, **'Urwah bin Zubair**. Muhammad bin 'Amr dan Yazid bin Zaid al-Ansari.[236]

Abu Humaid al-Sa'idi adalah sahabat Nabi yang menyaksikan perang Uhud dan beberapa perang lainnya. Ia hidup hingga pada tahun 60 H, awal-awal pemerintahan khalifah Yazid.[237]

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data di atas, dapat diketahui bahwa dalam jalur Muslim terdapat ketersambungan para periwayat dalam periwayatan, sejak dari *sanad* pertama (Abu Humaid al-Sa'idi) sampai kepada *mukharrij* (Muslim). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Metode periwayatan yang digunakan para periwayat, ditemukan ada tiga lambang, yakni dengan menggunakan *sigat tahammul wa al-ada*: *haddasana, sigat 'an* dan *qala*.

Bila diamati lambang periwayatan dalam jalur *sanad* (Muslim) ini, terdapat periwayat yang menggunakan *sigat 'an* dinilai oleh Ibn Hajar al-'Asqalani sebagai periwayat yang kadang-kadang melakukan *tadlis*, yakni Abu Usamah yang menerima hadis dari Hisyam dan Hisyam yang menerima hadis dari bapaknya ('Urwah). Namun pada sisi yang lain, Ibn Hajar menilai periwayat-periwayat tersebut sebagai periwayat yang *siqah sabt* bagi Abu Usamah dan *siqah faqih* bagi Hisyam. Dalam kasus hadis ini, kedua periwayat ini tidak melakukan *tadlis* dengan indikasi: 1) Ibn Hajar sendiri menilai kepada dua periwayat ini dengan ungkapan *ta'dil* yang tinggi, yakni *siqah sabt* untuk Abu Usamah dan *siqah faqih* bagi Hisyam; 2) Data-data dari kitab *al-rijal* menunjukan bahwa kedua periwayat tersebut memiliki hubungan dengan gurunya masing-masing, terlebih Hisyam, yang gurunya adalah bapaknya sendiri; 3) *I'tibar* sanad hadis menunjukkan tidak adanya kejanggalan pada kedua periwayat ini, bila dibandingkan dengan periwayat lain yang menerima hadis dari guru yang sama dari kedua periwayat ini, yang sekaligus menjadi *tabi'*nya. Yakni 'Abdah yang berguru kepada Hisyam (masih jalur sanad Muslim) dan al-Zuhri yang berguru kepada 'Urwah (jalur sanad al-Bukhari).

---

[236] 'Abdullah bin MuHammad al-Baghawi, *Mu'jam al-SaHabah*, juz 6 di*taHqiq* MuHammad al-Amin bin MuHammad, (Cet. I; Kuwait: Dar al-Bayan, 2000, h. 434; al-DZ|ahabi, *Siyar*, juz 6, 481; Al-Mizzi, *op.cit*., juz 33, h.265; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 6, h, 514.

[237] Al-Mizzi, *op.cit*., juz 33, h. 265; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*.,juz 6, h. 514.

Berdasarkan indikasi sebagaimana dijelaskan di tas maka *sanad* ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil.* Sedangkan periwayat lainnya, kendati menggunakan *sigat 'an*, tapi tidak ada indikasi *tadlis*. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad* tersebut memenuhi salah satu kriteria hadis *maqbūl,* yaitu ketersambungan *sanad* secara keseluruhan.

Untuk kriteria berikutnya, yaitu kredibilitas para periwayat dalam *sanad* al-Tirmizi ini, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Bahkan apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, secara umum menunjukkan tingkatan yang tinggi, pada masing-masing periwayat. Hal ini dapat dilihat pada analisis berikut.

a. Periwayat pertama (sanad ke-5) dari tingkatan sahabat. Ulama kritikus rijal al-hadis sepakat untuk men-*ta'dīl* mereka selama tidak ditemukan keterangan yang menggugurkan*'adālah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggung-jawabkan. Dalam sejumlah literatur biografis *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarīnah* yang dapat menggugurkan keadilan Abu Humaid al-Sa'idi, sehingga dia dapat dinilai *siqah*.
b. Periwayat kedua (sanad ke-6) sampai dengan *mukharrij* (Muslim). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus rijal al-hadis yang menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*. Ungkapan *al-ta'dil* yang kemukakan para kritikus rijal al-hadis kepada periwayat tersebut antara lain: *salih al-hadis*; *siqah sabt*, *siqah saduq}*; *siqah ma'mun, siqah*, *saduq* dan penilaian *al-ta'dil* lainnya.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya *sanad* hadis dari *syaz* dan *'illah*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syaz* dan *'illat*. Hal ini setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, dengan juga mempertimbangkan kebersambungan sanad dan ke*dhabith*an periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan. Dengan demikian hadis tersebut dapat katakan berkualitas sahih dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Apabila dicermati dengan membandingkan hadis-hadis tentang larangan menerima hadiah sebagai terlihat pada klasifikasi hadis, terdapat perbedaan redaksional matan. Perbedaan redaksional yang ditemukan

meliputi: pertama, lafal atau klausa yang digunakan oleh riwayat tersebut, antara satu dengan lainnya mengandung variasi; kedua, pengungkapan redaksi matan, ada diantara riwayat-riwayat tersebut yang dikemukakan, secara redaksional lebih pendek (ringkas) dibanding riwayat lainnya.

Perbedaan yang disebutkan pertama misalnya, perbedaan ungkapan قَالَ هَذَا الَّذِي لَكُمْ وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي dalam satu riwayat, sedangkan dalam riwayat lain diungkapkan dengan klausa قَالَ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ. Perbedaan yang disebutkan kedua misalnya pada satu riwayat menggunakan ungkapan: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهَلَّا جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَبَيْتِ أُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا sebelum menyampaikan khutbah, sedangkan pada riwayat lainnya tidak mencantumkan ungkapan tersebut. Hal ini misalnya dapat dilihat pada riwayat Muslim melalui jalur sanad Abu Bakar bin Abi Syaibah, hal yang juga ditemukan pada riwayat Abu Dawud melalui jalur Ibn al-Sarh dan Ibn Abi Khalaf.

Perbedaan redaksional sebagaimana dijelaskan di atas pada dasarnya tidak memberikan implikasi pada kualitas matan hadis. Variasi matan yang ada mengindikasikan bahwa hadis tersebut menunjukan hadis riwayat *bi al-makna.* Periwayatan dengan cara ini tidak mempengaruhi terhadap substansi makna yang dimaksud dalam suatu redaksi matan hadis.

Hadis yang diriwayatkan oleh Muslim melalui jalur sanad Abu Kuraib Muhammad bin 'Ala, setelah diteliti dan dibandingkan dengan seluruh riwayat lainnya, dapat dijelaskan bahwa matan hadis tersebut secara redaksional didukung kuat oleh riwayat lainnya, tidak ada kejanggalan pada riwayat tersebut. Oleh karenanya dapat disebutkan bahwa secara redaksional matan hadis riwayat Muslim melalui jalur sanad Abu Kuraib Muhammad bin 'Ala tersebut tidak ada indikasi yang melemahkan, oleh karenanya dapat diterima sebagai hujjah agama.

Konteks hadis di atas mengisyarakatkan bahwa hadiah yang tidak boleh diterima adalah hadiah yang diterima ketika seseorang memiliki tugas atau jabatan tertentu. Hal ini biasanya hadiah itu datang karena seseorang memiliki jabatan, kedudukan atau tugas dalam suatu instansi (pemerintahan), sedangkan apabila seseorang itu tidak menjabat belum tentu akan memperoleh hadiah. Dalam memahami hadis ini, Imam Muslim secara tegas mengatakan keharaman menerima hadiah bagi seseorang pejabat/ aparat negara. Menurut al-Nawawi, hadiah bagi seorang pejabat/aparat adalah haram dan pengkhianatan. Sebab

menerima hadiah bagi pejabat/aparat merupakan penyelewengan dalam tugas dan dalam menjalankan amanat yang dibebankan kepadanya.[238]

Dalam hadis lain disebutkan bahwa hadiah yang diterima oleh petugas *(amil)* pengumpul zakat dan sedekah termasuk bentuk pengkhianatan *(ghulul)*, Rasulullah saw bersabda:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ هَدَايَا الْعُمَّالِ غُلُولٌ – احمد بن حنبل[239]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Ishaq bin Isa telah menceritakan kepada kami Isma'il bin Ayyasy dari Yahya bin Sa'id dari Urwah bin Az Zubair dari Abu Humaid As Sa'idi bahwasanya Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "hadiah bagi para *amil* adalah *ghulul*.

Uraian di atas menggambarkan bahwa hadis tentang larangan menerima hadiah, dalam konteks memiliki jabatan, tidak ditemukan ayat Alquran yang bertentangan dengan kandungan hadis tersebut. Argumen yang juga turut menguatkan hadis larangan menerima hadiah adalah ditemukan riwayat-riwayat hadis yang menegaskan tentang hal ini. Indikasi ini mengisyaratkan bahwa hadis larangan menerima hadiah memiliki kekuatan hukum dan dapat dijadikan sebagai hujjah.

4) Kesimpulan (*Natijah*)

Berdasarkan hasil analisis terhadap kesahihan sanad dan matan, sebagaimana uraian sebelumnya, penulis dapat menyimpulkan bahwa hadis tentang larangan menerima hadiah memiliki kualitas sahih, khususnya *sahih lizatihi* karena telah memenuhi unsur-unsur kesahihan hadis.

2). Penyelenggaraan Pemerintahan

Sesuai dengan fokus pembahasan dalam penelitian ini, kritik sanad dan matan hadis akan dibatasi pada hadis-hadis yang mengandung topik perintah melakukan musyawarah dan perintah penegakan supremasi hukum. Untuk efesiensi pembahasan, analisis kritik sanad *(naqd al-sanad)* tidak dilakukan pada setiap periwayat, akan tetapi dilakukan setelah semua periwayat pada satu topik dibahas. Analisis kritik sanad akan disusun pada sub pembahasan tersendiri.

---

[238] MuHyiddin Abi Zakariyya al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, juz 12 (Cet. I; Kairo: al-Maktaba al-Saqafi, 2001), h. 316.

[239] AHmad bin Hanbal, *Musnad AHmad bin Hanbal*, jilid 37 (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), h. 15.

a. Hadis tentang Perintah Musyawarah

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang perintah melakukan musyawarah, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang ini sekurang-kurangnya memiliki 2 (dua) jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, *mukharrij* yang terlibat dalam hadis tersebut berjumlah 2 (dua) orang yaitu Muslim dan Ahmad bin Hanbal. Untuk mengetahui jalur-jalur tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimana terlampir (Skema-6).

Berdasarkan *'itibar* sanad hadis, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung *(corroboration)* berupa periwayat yang berstatus sebagai *muttabi'* atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut: Klasifikasi hadis keenam, pada semua *thabaqah*, para periwayatnya tidak memiliki pendukung, kecuali pada periwayat 'Affan (w. 219 H), thabaqah *kibar tabi' atba' al-tabi'in* dan tingkat *mukharrij* (Muslim), yang masing-masingnya memiliki *muttabi*.

1) Kritik Sanad

Kritik sanad berikut, penulis akan memilih salah satu jalur sanad yang diriwayatkan oleh Muslim melalui jalur Abu Bakr bin Abi Syaibah, untuk mewakili jalur sanad lainnya. Namun demikian tidak tertutup kemungkinan dilakukan kritik sanad pada jalur sanad dan periwayat lainnya bila ditemukan kasus-kasus yang mengharuskan kemungkinan tersebut dilakukan. Jalur sanad yang diteliti: Anas bin Malik, Sabit bin Aslam, Hammad bin Salamah, 'Affan, Abu Bakr bin Abi Syaibah dan Muslim. Kritik sanad akan dimulai dari mukharrij dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus *rijal al-hadis* terhadap kualitas pribadi masing-masing periwayat, baik kapasitas moral maupun intelektualnya.

a) Muslim (204-261 H)

Nama lengkapnya adalah Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *kunyah*-nya Abu al-Husain. Beliau lahir di Naisabur pada tahun 204 H bertepatan 821 M dan wafat pada hari Ahad tanggal 25 Rajab 261 H atau 875 M., di Nasr Abad, salah satu wilayah Na'isaburi, dalam usia 57 tahun.[240]

[240] Pembahasan lebih tengkap tentang biografi singkat Muslim dan penilaian ulama kritikus *rijal al-Hadis* dapat dilihat kembali pada pembahasan biografi sebelumnya.

b) Abu Bakr bin Abi Syaibah (w. 235 H)

Nama lengkapnya 'Abdullah bin Muhammad bin Abi Syaibah Ibrahim bin 'Usman, *kunyah*-nya Abu Bakar. Dia termasuk *thabaqah* ke-10, generasi *kibar tabi'* atba' *al-tabi'in*.[241] Negeri semasa hidup adalah Kufah, sampai dia wafat pada tahun 235 H.[242] Guru-gurunya antara lain: Abu al-Ahwas, Waki', Ibn al-Mubarak, dan **'Affan**. Murid-muridnya antara lain: al-Bukhari, **Muslim**, Abu Dawud dan Ibn Majah.[243]

Penilaian ulama terhadap Abu Bakr bin Abi Syaibah; al-'Ijli menilainya *siqah* dan *hafizh*; Abu Hatim dan Ibn Khirasiy: *siqah*; Ahmad bin Hanbal: *saduq*; Bin Qani': *siqah sabt*; Ibn Hibban: *siqah hafizh*; Ibn Hajar: *siqah hafizh*.[244]

c) 'Affan

Nama lengkapnya 'Affan bin Muslim bin 'Abdullah, *kunyah*-nya Abu 'Usman. Dia termasuk *thabaqat* ke-10, generasi *kibar tabi' atba' al-tabi'in*.[245] Negeri semasa hidupnya di Bagdad, sampai wafatnya tahun 210 H.[246] Guru-gurunya antara lain: Aban bin Yazid, 'Abdullah bin Bakr, Hammad bin Yahya, Abu 'Awanah dan **Hammad bin Salamah**. Murid-muridnya antara lain: Ishaq bin Mansur, 'Abdullah bin al-Hasan, 'Abd al-Rahman dan **Abu Bakr bin Abi Syaibah**.[247]

Penilaian ulama terhadap 'Affan antara lain dikemukan oleh: al-'Ijli: *siqah sabt*; Abu Hatim: *siqah imam muttaqin*;[248] Bin Sa'ad: *siqah kasir al-hadis*; Ibn Hibban menyebutkannya dalam *al-Siqat*, Bin Qani': *siqah ma'mun*; Bin Harasy: *siqah*; Yahya bin Ma'in: *siqah ashab al-hadis*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah sabt*.[249]

d) Hammad bin Salamah

Nama lengkapnya adalah Hammad bin Salamah bin Dinar al-Basri, *kunyah*-nya Abu Salamah. Dia termasuk *thabaqah* ke-8, generasi *al-wustha min atba' al-tabi'in*.[250] Dia meninggal di Basrah pada tahun 167 H.[251] Guru-gurunya: Simak bin Harb, Anas bin Sirin, Sabit bin Aslam, Qatadah, dan

---

[241]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 16, h. 34; *Taqrib*, *op.cit*., h. 262.

[242]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 2, h. 420; al-DZ|ahabi, *Tadzhib* , *op.cit*., juz 5, h. 290.

[243]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 2, h. 419; al-DZ|ahabi, *Tadzhib* , *op.cit*., juz 5, h. 289-290.

[244]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 2, h. 420; Al-Razi, *op.cit*., juz 5, h. 160.

[245]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 2, h. 160; Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 333.

[246]Al-Dzahabi, *Tadzhib* , *op.cit*., juz 4, h. 280.

[247]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 2, h. 161-163.

[248]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 2 , h. 164, 174; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 118-119; al-DZ|ahabi, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 4, h. 278.

[249]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 118-119; *Taqrib*, *op.cit*.,h. 333.

[250]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 7, h. 253; *Taqrib*, *op.cit*.,h. 117.

[251]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 1, h. 262; al-Dzahabi, *Tadzhib* , *op.cit*., juz 2, h. 84.

Hamid al-Ta'wil.[252] Murid-muridnya: Bin Juraij, Ibn Ishaq, Sufyan al-Sauri, Muhammad bin Bakr dan 'Affan bin Muslim.[253]

Menurut kritikus *rijal al-hadis*: Yahya bin Ma'in *siqah*;[254] Ahmad bin Hanbal: *siqah*; al-Nasa'i *siqah*; al-'Ijli *siqah, salih, husn al-hadis*; Muhammad bin Sa'ad *siqah*, *kasir al-hadis*; Ibn Hibban *siqah*; al-Saji menilainya *hafizh*, *siqah*, *ma'mun*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah sabt*.[255]

e) Sabit bin Aslam

Nama lengkapnya Sabit bin Aslam al-Bunani, *kunyah*-nya Abu Muhammad. Dia termasuk *thabaqah al-wustha min al-tabi'in*.[256] Dia menetap semasa hidupnya di Basrah, sampai wafat tahun 127 H dalam usia 86 tahun.[257] Guru-gurunya: Ishaq bin Malik, **Anas bin Malik**, Ibn Zubair, Yahya bin 'Umar dan Ibn 'Umar. Murid-uridnya: Syu'bah, Jubair bin Hazim, Ishaq bin Hamid, Aglab bin Tamim dan **Hammad bin Salamah**.[258]

Penilaian ulama tentang kredibilitas Sabit, antara lain dikemukakan oleh: Ahmad bin Hanbal: *sabat siqah ma'mun*; Abu Hatim: *sabat*; al-'Ijli: *siqah salih*; al-Nasa'i *siqah*; Ibn 'Adi *siqah ma'mun*; Ibn Hibban menyebutkannya dalam *al-siqah*; Ibn Sa'ad *siqah ma'mun*; Ibn Hajar al-'Asqalani: *siqah 'abid*.[259]

f) Anas bin Malik

Nama Lengkapnya Anas bin Malik bin al-Nadhr bin Damdham bin Zaid bin Haram bin Jundub bin 'Amir bin Ganam bin 'Adi bin al-Najar. Dia termasuk kalangan Sahabat, memiliki *kuniyah* Abu Hamzah. Anas bin Malik dilahirkan di Madinah pada tahun 10 sebelum Hijrah. Selama sepuluh tahun ia menjadi pelayan Rasulullah. Setelah Rasulullah wafat ia pindah ke Basrah dan menetap di sana hingga wafatnya. Menurut Ibn 'Ulayyah, Abu Nu'am, Khalifah dan beberapa ulama lainnya, Anas bin Malik wafat tahun 93 H. Anas bin Malik termasuk salah seorang sahabat yang paling lama hidupnya setelah Rasulullah wafat.[260]

---

[252]Guru-gurunya selengkapnya dapat dilihat, Al-Mizzi, juz 7, *op.cit*., h. 254-256.

[253]Murid-muridnya selengkapnya dapat dilihat, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 7, h. 257-259.

[254]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 7, h. 262; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 1, h. 481; al-DZ|ahabi, *Tadzhib*, *op.cit*., juz 2, h. 83.

[255]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 1, h. 483.

[256]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 4 , h. 342; Ibn Hajar,*Taqrib*, *op.cit*.,h. 71.

[257]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 1, h. 262; al-DZ|ahabi, *Tadzhib* , *op.cit*., juz 2, h. 84.

[258]Guru dan murid selengkapnya dalat dilihat, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 4 , h. 342-346.

[259]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 4 , h. 347; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 1, h. 262; *Taqrib*, *op.cit*., h. 71; al-Dzahabi, *Tadzhib* , *op.cit*., juz 2, h. 83.

[260]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 3, h. 376; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 1 h. 191; *al-Ishabah*, *op.cit*., juz 1, h. 113.

Anas bin Malik termasuk salah seorang sahabat yang sangat produktif meriwayatkan hadis. Dia meriwayatkan sekitar 2276 hadis, termasuk urutan ketiga yang paling banyak meriwayatkan hadis, setelah Abu Hurairah dan Ibn 'Umar.[261] Diantara guru-guru Anas bin Malik, selain Rasulullah adalah Abu Bakar, 'Umar, Usman, 'Abdullah bin Rahawah, Fathimah al-Zahra, Sabit bin Qais dan lain-lain. Sedangkan diantara tabi'in yang meriwayatkan hadis dari Anas adalah Hasan Basri. Sulaim al-Tamimi, Abu Qilabah, 'Abd al-'Aziz bin Suhaib, Ishaq bin Abi Talhah, Qatadah dan lain-lain.[262]

Kredibilitas Anas bin Malik sebagai periwayat hadis tidak perlu dipertanyakan lagi. Para kritikus rijal al-hadis memuji Anas dengan pernyataan yang beragam, sebagaimana berikut ini. Abu Hurairah berkomentar, aku tidak melihat orang yang mirip salatnya dengan salat Rasulullah saw, kecuali Anas bin Malik; Ja'far bin Sulaiman al-Dabiy dari Sabit bahwa Rasulullah saw pernah mendoakan Anas agar Allah melapangkan rizkinya, memberikan keturunan yang banyak dan memasukannya ke dalam surga; al-Zahabi menyatakan bahwa Anas adalah seorang imam, mufti, ahli qiraat, ahli hadis dan penyebar Islam.[263]

Jumhur ulama sepakat bahwa periwayatan dari kalangan sahabat seluruhnya dianggap *'adil*, dengan adagiumnya yang terkenal: *al-sahabah kulluhum 'udul*. Berdasarkan penelusuran terhadap sejumlah kitab *rijal* tidak ditemukan kritikus rijal al-hadis yang mendaifkannya.

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data-data di atas, dapat diketahui bahwa dalam jalur Muslim terdapat ketersambungan para periwayat dalam periwayatan, sejak dari periwayat pertama (Anas bin Malik) sampai kepada *mukharrij* (Muslim). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Metode periwayatan yang digunakan para periwayat, secara umum terlihat cukup tinggi, yakni dengan menggunakan *sigat tahammul wa al-ada*: *haddasana,* selain juga ada yang menggunakan *sigat 'an* dan *anna*.

Kendati ada variasi lambang periwayatan, namun dalam *sanad* Muslim, sebagian besar periwayatnya yang menggunakan ungkapan *haddasana*. Sedangkan yang menggunakan *sigat 'an* adalah antara periwayat Hammad bin Salamah dengan Sabit dan antara Sabit dengan

---

[261]Subi al-ShaliH, *'Ulum al-H|adis wa MushthalaHuh* (Beirut: Dar al-Ilmi al-Malayin, 1977), h. 363. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Cet. VIII; Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 73.

[262]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 3 , h. 353-363; Ibn Hajar, *op.cit*. *Tahdzib,* juz 1, h. 190-191; al-Dzahabi, *Tadzhib , op.cit*., juz 1, h. 416.

[263] al-Dzahabi, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 1, h. 417; Al-Mizzi, *op.cit.,* jilid 3, h. 368.

Anas. Berdasarkan indikasi ini maka *sanad* ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil*, karena tidak ditemukan adanya *tadlīs* bagi periwayat yang menggunakan lambang *'an*. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad* tersebut memenuhi salah satu kriteria hadis *maqbūl*.

Untuk kriteria berikutnya, yaitu kredibilitas para periwayat dalam *sanad* Muslim ini, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Bahkan apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, secara umum menunjukkan tingkatan yang tinggi, pada masing-masing periwayat. Hal ini dapat dilihat pada analisis berikut ini.

a. Periwayat pertama (sanad ke-5) dari tingkatan sahabat. Ulama kritikus rijal al-hadis sepakat untuk men-*ta'dīl* mereka selama tidak ditemukan keterangan yang menggugurkan*'adālah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggung-jawabkan. Dalam sejumlah literatur biografis *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarīnah* yang dapat menggugurkan keadilan 'Aisyah, sehingga dia dapat dinilai *siqah*.
b. Periwayat kedua (sanad ke-4) sampai dengan *mukharrij* (Muslim). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus rijal al-hadis yang menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*. Diantara ungkapan *al-ta'dil* yang paling banyak yang diberikan kepada periwayat tersebut adalah *siqah*. Selain juga ada penilaian *siqah ma'mun* untuk periwayat tertentu.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya *sanad* hadis dari *syaz* dan *'illah*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syaz* dan *'illat*. Hal terutama setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, dengan juga mempertimbangkan kebersambungan sanad dan ke-*dhabith*-an periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan. Dengan demikian hadis tersebut dapat dikatakan berkualitas sahih dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Apabila dicermati dengan membandingkan hadis-hadis tentang pelaksanaan musyawarah sebagaimana terlihat pada klasifikasi hadis, ditemukan perbedaan redaksi matan. Perbedaan redaksional yang ditemukan antara lain pada riwayat Muslim melalui jalur sanad Abu Bakr bin Abi Syaibah menggunakan ungkapan: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاوَرَ حِينَ بَلَغَهُ إِقْبَالُ أَبِي سُفْيَان, sedangkan riwayat Ahmad melalui jalur sanad 'Abd. Al-

Shamad mengungkapkannya dengan klausa أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاوَرَ النَّاسَ يَوْمَ بَدْرٍ. Kedua klausa tersebut sedikit berbeda dengan riwayat Ahmad dari jalur 'Affan, redaksi yang digunakan: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاوَرَ حَيْثُ بَلَغَهُ إِقْبَالُ أَبِي سُفْيَانَ.

Perbedaan redaksional sebagaimana dijelaskan di atas pada dasarnya tidak memberikan implikasi pada kualitas matan hadis. Variasi matan yang ada mengindikasikan bahwa hadis di atas menunjukan hadis riwayat *bi al-makna,* yang tidak mempengaruhi makna hadis secara esensial.

Hadis di atas memberikan pemahaman tentang pentingnya musyawarah dalam berbagai urusan umat. Hal ini secara langsung dicontohkan langsung oleh Nabi saw., khususnya dalam kasus menjelang peristiwa perang Uhud. Penegasan tentang pentingnya musyawarah antara lain dipahami dari firman Allah, berikut ini: وشاورهم في الأمر (*dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu*. (QS. Ali Imran/3:159). Dalam ayat ini, Allah saw. menyuruh Nabi saw. sebagai seorang Rasul sekaligus sebagai pemimpin umat agar senantiasa bermusyawarah. Ayat ini semakna dengan ayat:

والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. (الشورى: 38)

Terjemahnya:

> Dan (bagi) orang-orang yang memperkenankan (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka, dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.

Hadis di atas menjelaskan tentang permusyawaratan yang dilakukan Rasulullah saw. dan para sahabatnya dalam memperlakukan tawanan perang Badar. Dalam riwayat Muslim secara detail dijelaskan bagaimana proses musyawarah yang dilakukan oleh Rasulullah dan para sahabatnya, sebagaimana uraian berikut ini:

> Tatkala tawanan telah mereka tahan, Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bertanya kepada Abu Bakar dan 'Umar: "Bagaimana pendapat kalian mengenai tawanan ini?" Abu Bakar menjawab, "Wahai Nabi Allah, mereka itu adalah anak-anak paman dan masih famili kita, aku berpendapat, sebaiknya kita pungut tebusan dari mereka. Dengan begitu, kita akan menjadi kuat terhadap orang-orang kafir, semoga Allah menunjuki mereka supaya masuk Islam." Kemudian Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam berkata: "Bagaimana pendapatmu wahai Ibn al-Khathab?" Aku menjawab, "Tidak, demi Allah wahai Rasulullah, aku tidak setuju dengan

> pendapat Abu Bakar. Menurutku, berilah aku kesempatan untuk memenggal leher mereka, berilah kesempatan kepada 'Ali supaya memenggal leher 'Uqail, dan berilah kesempatan kepadaku supaya memenggal leher si fulan -maksudnya saudaranya sendiri-, karena mereka adalah para pemimpin kaum kafir dan pembesar-pembesar mereka." Akan tetapi Rasulullah saw. menyetujui pendapat Abu Bakar dan tidak menyutujui pendapatku.[264]

Dalam sebuah hadis disebutkan, bahwa salah satu kriteria pemimpin yang baik adalah pemimpin yang selalu menjadikan musyawarah sebagai salah satu acuan dalam menyelesaikan persoalan pemerintahannya. Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ أُمَرَاؤُكُمْ خِيَارَكُمْ وَأَغْنِيَاؤُكُمْ سُمَحَاءَكُمْ وَأُمُورُكُمْ شُورَى بَيْنَكُمْ فَظَهْرُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ بَطْنِهَا وَإِذَا كَانَ أُمَرَاؤُكُمْ شِرَارَكُمْ وَأَغْنِيَاؤُكُمْ بُخَلَاءَكُمْ وَأُمُورُكُمْ إِلَى نِسَائِكُمْ فَبَطْنُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ ظَهْرِهَا– الترمذى[265]

Artinya:

> Dari Abu Hurairah dia berkata bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Jika pemimpin kalian adalah orang orang yang terbaik di antara kalian, orang orang kaya kalian adalah orang yang paling dermawan di antara kalian dan urusan kalian dimusyawarahkan di antara kalian, maka bumi bagian luar lebih baik bagi kalian dari pada perut bumi, dan jika pemimpin kalian adalah orang orang yang paling jahat di antara kalian, orang orang kaya kalian adalah orang orang yang paling bakhil di antara kalian dan urusan kalian diserahkan kepada wanita wanita kalian, maka perut bumi lebih baik bagi kalian dari pada luar bumi."

Beberapa argumen di atas menggambarkan bahwa hadis tentang perintah pelaksanaan musyawarah memperoleh penguatan dari ayat Alquran. Beberapa ayat Alquran menunjukan makna yang relevan tentang perintah dimaksud. Hal ini menunjukan bahwa hadis ini memiliki kekuatan hukum dan dapat dijadikan sebagai hujjah. Argumen yang juga turut menguatkan hadis perintah musyawarah adalah banyaknya riwayat yang menegaskan tentang hal ini.

4) Kesimpulan (*Natijah*)

Berdasarkan hasil analisis terhadap kesahihan sanad dan matan, sebagaimana uraian sebelumnya, penulis dapat menyimpulkan bahwa hadis tentang perintah musyarawah memiliki kualitas *sahih lizatihi*. Atas dasar kualitas ini, hadis ini dapat dijadikan sebagai hujjah.

---

[264] Muslim, *op.cit.*, jilid 2, h. 843.

[265] Al-Tirmidzi, *op.cit.*, h. 510.

b. Hadis tentang Perintah Menegakkan Hukum

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang perintah penegakan hukum, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang ini sekurang-kurangnya memiliki 19 jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, *mukharrij* yang terlibat dalam hadis tersebut berjumlah 8 (delapan) orang yaitu yaitu al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmizi, al-Nasa'i, Ibn Majah dan Ahmad bin Hanbal, al-Darimi. Untuk mengetahui jalur-jalur tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimananama terlampir (Skema-7).

Berdasarkan *'itibar* sanad hadis, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung *(corroboration)* berupa periwayat yang berstatus sebagai *muttabi'* atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut: klasifikasi hadis topik ini, pada *thabaqah* sahabat diriwayatkan oleh dua orang sahabat yaitu Aisyah dan Jabir. Berdasarkan data ini, masing-masing periwayat pada *thabaqah* ini memiliki *syahid.* Demikian halnya periwayat pada semua *thabaqah,* masing-masing periwayat yaitu 'Urwah bin Zubair, Ibn Syihab, Yunus, Ibn Wahab, al-Haris bin Miskin dan al-Nasa'i memiliki *corroboration* (*muttabi'*).

1) Kritik Sanad

Kritik sanad berikut, penulis akan memilih salah satu jalur sanad yang diriwayatkan oleh al-Nasa'i melalui jalur al-Haris bin Miskin, untuk mewakili jalur sanad lainnya. Namun demikian tidak tertutup kemungkinan dilakukan kritik sanad pada jalur sanad dan periwayat lainnya bila ditemukan kasus-kasus yang mengharuskan kemungkinan tersebut dilakukan. Jalur sanad yang diteliti: Aisyah, 'Urwah bin Zubair, Ibn Syihab, Yunus, Ibn Wahab, al-Haris bin Miskin dan al-Nasa'i. Kritik sanad akan dimulai dari *mukharrij* dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus rijal al-hadis terhadap kualitas pribadi masing-masing periwayat, baik kapasitas moral maupun intelektualnya.

a) Al-Nasa'i

Imam al-Nasa'i adalah salah seorang tokoh *muhaddis*, penyusun kitab yang dikenal dengan sebutan *Sunan al-Nasa'i*, kitab tersebut merupakan salah satu dari enam kitab standar hadits. Nama lengkapnya adalah Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali bin Sinan bin Bakr bin Dinar Abu Abdillah. Dia memiliki nama panggilan Abu 'Abd al-Rahman al-Nasa'i, yang di*nisbat*kan kepada kota kelahirannya, yaitu

Nasa', Khurasan pada tahun 215 H/830 M dan wafat pada tahun 303 H/915 M.

Sejak masa kecilnya, al-Nasa'i telah menunjukkan komitmen yang tinggi terhadap ilmu-ilmu agama Islam. Hal ini terbukti tatkala berumur 15 tahun, ia telah hapal Alquran. Adapun rihlahnya untuk mendalami hadis, dia mengembara ke beberapa wilayah seperti Hijaz, Iraq, Syam, Mesir dan Aljazair, untuk memperdalam keilmuannya dari ulama-ulama hadis terkenal di saat itu.

Adapun guru-guru al-Nasa'i sangat banyak jumlahnya, yang terkenal diantaranya adalah: 'Abdullah bin al-Imam Ahmad, Abu Basyar al-Daulabi, Ishaq bin Rahawaih dan lain-lain. Sedangkan murid-murid yang meriwayatkan hadis darinya adalah putranya, 'Abd al-Karim bin Ahmad bin Syu'aib, Abu Bakar Ahmad bin Muhammad Abu Al-Hasan bin al-Ansari dan Abu Hasan Muhammad bin Abdillah dan lain-lain.

b) Al-Haris bin Miskin

Nama lengkapnya al-Haris bin Miskin bin Muhammad bin Yusuf al-Amawi, dikenal juga dengan nama Abu 'Amr sebagai *kunyah*-nya. Dia termasuk *thabaqah* ke-10, generasi *kibar tabi' atba' al-tabi'in*.[266] Dia lahir pada tahun 154 H dan wafat tahun 250 H.[267] Guru-gurunya: Ibn Qasim, Ibn Wahab, Ibn Uyainah, dan Yusuf bin 'Amr. Murid-muridnya: Ahmad bin Haris, Ya'qub bin Syaibah, Abu Ya'la, Abu Dawud dan **al-Nasa'i**.[268]

Penilaian ulama kritikus *rijal al*-hadis terhadap al-Haris bin Miskin: al-Nasa'i dan al-Hakim menilainya *siqah ma'mun*; al-Khatib menilai *siqah*, *sabt ma'mun* dan termasuk orang yang sabar dan setia pada hadis; Maslamah al-Andalusi menilainya *siqah*; Ibn Yunus menilainya seorang yang *faqih*; Ibn Ma'in: *la ba'sa bih*; Ibn Hajar al 'Asqalani menilainya *siqah* fakih; al-Zahabi: *siqah hujjah*.[269]

c) Yunus

Nama lengkapnya adalah Yunus bin Ubaid bin Dinar, ia lebih dikenal dengan julukan Abu Ubaid atau Abu 'Ubaidillah. Sedangkan

[266]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 5, h. 281; Ibn Hajar,*Taqrib*, *op.cit*., h. 88.

[267]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 1, h. 337.

[268]*Ibid.* h. 337.

[269]*Ibid.*; al-Mizzi, *op.cit*., juz 5, h. 283; al-DZ|ahabi, *Al-Kasyif, op.cit*., juz 1, h. 305; Ibn Hajar,*Taqrib*, *op.cit*., h. 88.

laqab-nya adalah al-'Abdi. Beliau menetap dan meninggal di Basrah pada tahun 139 H. [270]

d) Ibn Wahab

Nama lengkapnya 'Abdullah bin Wahab bin Muslim al-Quraisyi, *kunyah*-nya Abu Muhammad. Dia termasuk *thabaqah* ke-9, generasi *al-sugra min atba' al-tabi'in*.[271] Dia lahir pada tahun 125 H dan wafat di Mesir tahun 197 H.[272] Guru-gurunya antara lain: Ibrahim bin Sa'ad, Usamah bin Zaid, Harmalah bin 'Imran, Hafs bin Maisarah dan 'Abd al-Jabbar bin 'Umar.[273] Murid-muridnya antara lain: Ibrahim bin al-Munzir, Ahmad bin *Salih*, Harun bin Ma'ruf. Hasyim bin al-Qasil dan Ya'qub bin Muhammad.[274]

Komentar ulama kritikus *rijal al-hadis* terhadap kredibilitas Ibn Wahab, antara lain dikemukan oleh: Ahmad bin Hanbal: sahih al-hadis; Abu Hatim: *salih al-hadis* saduq; Abu Zur'ah: *siqah faqih*; Yahya bin Ma'in: *siqah*; Al-'Ijli: *Siqah*; al- Nasa'i: la ba`sa bih; al-Saji: *saduq siqah*; Ibn Hajar *siqah hafizh*, Al-Zahabi salah satu ahli ilmu.[275]

e) Ibn Syihab

Nama lengkapnya Muhammad bin Muslim bin 'Ubaidillah bin 'Abdullah bin Syihab al-Zuhri, *kunyah*-nya Abu Bakar. Dia dikenal sebagai seorang ahli fiqh dan *hafizh* dari Madinah, juga dikenal sebagai salah seorang tokoh ulama di Hijaz dan Syam. Dia termasuk *thabaqah* ke-4, generasi setelah *al-wustha min al-tabi'in*.[276] Al-Zuhri menetap di Madinah, sampai dia wafat tahun 123/124 H.[277] Guru-gurunya antara lain: Aban bin 'Usman, 'Abdullah bin Hunain, Abu Hurairah, Salim bin 'Abdullah, **'Urwah bin Zubair** dan Muhammad bin Nu'man.[278] Murid-muridnya antara lain: Ibrahim bin Isma'il, Zaid bin Aslam, Yazid bin 'Abdullah, **Yunus bin Yazid** dan Abu Bakr bin Hafs.[279]

Penilaian kritikus *rijal al-hadis* terhadap al-Zuhri antara lain dikemukakan oleh: Muhammad bin Sa'ad:[280] *siqah kasir al-hadis*; Ibn

---

[270] Uraian selengkapnya dapat dilihat pada biografi sebelumnya.

[271] Al-Mizzi, *op.cit*., juz 16, h. 277; Ibn Hajar, *TaHzib*, *op.cit*., juz 2, h. 453.

[272]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 16, h. 286.

[273] Al-Mizzi, *op.cit*., juz 16, h. 277-280; Ibn Hajar, *TaHdzib*, *op.cit*., juz 1, h. 453.

[274] Al-Mizzi, *op.cit*., juz 16, h. 280-282; Ibn Hajar, *TaHdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 453.

[275] Al-Mizzi, *op.cit*., juz 16, h. 282-284; Ibn Hajar, *TaHdzib, op.cit*., juz 2, h. 254; *Taqrib, op.cit*., h. 271; al-Dzahabi, *al-Kasyif*, *op.cit*., juz 1, h. 606.

[276]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 694; *Taqrib*, *op.cit*., h. 440.

[277]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 26, h. 441.

[278]Guru-guru selengkapnya dapat dilihat, *ibid*., h. 421-426.

[279]Murid-murid selengkapnya dapat dilihat, *Ibid*. 427-431.

[280]Al-Mizzi, *op.cit*. juz 26, h. 431; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 695.

Mumair: *salih*, *la ba'sa bih*; al-Zahabi: *siqah*, sebanyak 11 ulama men*siqah*kan al-Zuhri, antara lain: Ahmad bin Hanbal, Ibn Ma'in, Abu Hatim, Abu Zur'ah dan lain-lain.[281]

f) 'Urwah bin al-Zubair (23-93 H)

Nama lengkapnya 'Urwah bin al-Zubair bin al-'Awwam bin Khuwailid bin Asad bin 'Abd al-'Izzi bin Quraisyi al-Asadi, *kunyah*-nya adalah Abu 'Abdullah. Dia termasuk *thabaqah* ke-3, generasi *al-wustha min al-tabi'in*. Menurut Khalifah bin Khayyath, 'Urwah lahir pada tahun 23 H dan wafat tahun 93 H. [282]

g) 'Aisyah (w. 58 H)

Nama lengkapnya 'Aisyah binti Abi Bakr al-Siddiq, Umm al-Mu'minin, *kunyah*-nya Umm 'Abdillah. 'Aisyah dinikahi Rasulullah saw dua tahun, ada yang menyebutkan tiga tahun sebelum hijrah ke Madinah, dalam usia enam atau tujuh tahun. Sesudah 'aqad nikah, 'Aisyah masih di pelihara oleh ibunya. Kehidupan rumah tangga sebagaimana layaknya suami-istri baru dijalaninya ketika dia berusia 9 (sembilan) tahun, setelah sekitar 2 (dua) tahun Rasulullah saw. hijrah ke Madinah.[283] Selain sebagai istri Nabi. Aisyah berasal dari generasi sahabat ya ng aktif meriwayatkan hadis. Dalam periwayatan hadis, 'Aisyah menduduki keempat dari sahabat Nabi yang digelari sebagai *al-muksirun fi al-hadis*.[284]

Dalam meriwayatkan hadis, selain dia berguru kepada Rasulullah saw., dia juga meriwayatkan dari beberapa sahabat lainnya seperti: Hamzah bin 'Amr, Sa'ad bin Abi Waqas, bapaknya, Abu Bakr al-Siddiq, 'Umar bin Khattab, dan lain-lain. Sedangkan periwayat yang menerima hadis dari 'Aisyah antara lain: Ibrahim bin Yazid, Ishaq bin 'Umar, 'Abd al-Rahman bin Syimasyah, al-Qa'qa' bin al-Hakim, Yahya bin Ya'mar, Yazid bin 'Abdullah dan lain-lain. [285] Negeri semasa hidupnya adalah Madinah sampai dia wafat pada tahun 58 H.[286]

Menurut al-Waqidi, dari riwayat Qabisah bin Zuaib, 'Aisyah adalah salah seorang periwayat dari generasi sahabat yang memiliki wawasan dan keilmuan yang sangat luas. Hisyam bin 'Urwah dari

---

[281] Al-DZ|ahabi, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 222-223.

[282] Uraian selengkapnya dapat dilihat pada pembahasan biografi 'Urwah sebelumnya.

[283] Al-Mizzi, *op.cit.,* jilid 35, h. 227; Ibn Hajar, *al-Ishabah, op.cit.*, juz 13, h. 38.

[284] *al-muksirun fi al-Hadis* adalah sahabat Nabi yang meriwayatknan hadis lebih dari seribu hadis. Al-Tahan, *Taysir, op.cit*., h. 198; Muhammad Abu Zahw, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Mesir: Mathba'at Mishriyyah, t.t.), h. 138.

[285] Al-Mizzi, *op.cit.,* jilid 35, h. 227-223.

[286] Ibn Hajar, *al-Ishabah, op.cit.,* juz 13, h. 42.

bapaknya, dia berkata: Aku tidak melihat yang paling mengetahui keilmuan dengan ke-*faqih*-annya dan pengetahuan syi'irnya, kecuali 'Aisyah. Sementara itu, 'Atha' bin Abi Rabbah mengatakan bahwa 'Aisyah termasuk sahabat yang paling *faqih* dan paling baik dalam mengemukakan pendapat dan pemikirannya. Al-Zuhri meriwayatkan, kalaulah semua istri Nabi saw. dan kaum perempuan dikumpulkan, maka pasti 'Aisyah yang paling utama dalam penguasaan ilmu pengetahuan. [287]

Dalam berbagai kitab *rijal al-hadis* para ulama hadis umumnya memberikan pujian kepada 'Aisyah dan tidak ditemukan yang menilainya *al-jarh* dalam periwayatan hadis. Dalam posisinya sebagai isteri dan sekaligus sahabat Nabi saw. dalam meriwayatkan hadis, para ulama memberikan penilaian kepada 'Aisyah sebagai periwayat yang adil *(al-sahabah kulluhum 'udul)*.

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data di atas, dapat diketahui bahwa jalur al-Nasa'i terdapat ketersambungan para periwayat, sejak dari *sanad* pertama ('Aisyah) sampai kepada *mukharrij* (al-Nasa'i). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Metode periwayatan yang digunakan para periwayat, terlihat cukup bervariasi, yakni dengan menggunakan *sigat tahammul wa al-ada*: *akhbarani,* selain juga ada yang menggunakan *sigat ana asma', 'an, anna* dan *qala*.

Kendati ada variasi lambang periwayatan, namun dalam *sanad* al-Nasa'i ini, memberikan indikasi bahwa *sanad* ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil*, karena tidak ditemukan adanya *tadlīs* bagi periwayat yang menggunakan lambang *'an*. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad* tersebut memenuhi salah satu kriteria hadis *maqbūl,* yaitu ketersambungan *sanad* secara keseluruhan.

Untuk kriteria berikutnya, yaitu kredibilitas para periwayat dalam *sanad* al-Nasa'i ini, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Bahkan apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, secara umum menunjukkan tingkatan yang tinggi, pada masing-masing periwayat. Hal ini dapat dilihat pada analisis berikut.

a. Periwayat pertama (sanad ke-6) dari tingkatan sahabat. Ulama kritikus rijal al-hadis sepakat untuk men-*ta'dīl* mereka selama tidak

[287] Al-Mizzi, *op.cit.*, jilid 35, h. 234-235.

ditemukan keterangan yang menggugurkan*'adālah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggung-jawabkan. Dalam sejumlah literatur biografis *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarīnah* yang dapat menggugurkan keadilan 'Aisyah, sehingga dia dapat dinilai *siqah*.

b. Periwayat kedua (sanad ke-5) sampai dengan *mukharrij* (al-Nasa'i). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus rijal al-hadis yang menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*. Secara umum ungkapan *al-ta'dil* yang disematkan kepada masing periwayat tersebut adalah *siqah*.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya *sanad* hadis dari *syaz* dan *'illah*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syaz* dan *'illat*. Hal terutama setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, juga dengan mempertimbangkan kebersambungan sanad dan ke*dhabith*an periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan. Dengan demikian hadis tersebut dapat dikatakan berkualitas sahih dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Apabila dicermati dengan membandingkan hadis-hadis tentang penegakan supremasi hukum sebagai terlihat pada klasifikasi hadis, terdapat perbedaan redaksi matan. Dari 23 jalur sanad yang teridentifikasi, terdapat redaksi matan yang dikemukakan secara lengkap dan ditemukan redaksi matan yang lebih pendek dari riwayat lainnya. Redaksi tersebut ditemukan pada riwayat Muslim melalui jalur Salamah bin Syabib, riwayat al-Nasa'i melalui jalur Muhammad bin Ma'dan, riwayat Ahmad melalui jalur Sulaiman bin Daud dan jalur Sufyan. Klausa yang tidak dimuat pada riwayat-riwayat tersebut adalah ungkapan yang menyebutkan bahwa kerusakan (kehancuran) akan menimpa umat, apabila hukum ditegakkan hanya bagi kalangan lemah, sedangkan orang-orang kuat dan terpandang tidak terjamah penegakan hukum. Klausa dimaksud, dengan berbagai variasi matan, sebagaimana berikut ini: إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مَنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ. Ungkapan Nabi tersebut dikemukan ketika Nabi saw. berkhutbah, sebelum beliau menyebutkan redaksi وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا dengan berbagai varian matan.

Hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasa'i, yang menjadi obyek utama kritik matan, menggunakan redaksi nomor urut 3 sebagaimana tercantum pada identifikasi di atas: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا .

Sebelum redaksi matan ini dikemukakan klausa: إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مَنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ. Berdasarkan hasil pelacakan dan membandingkan dengan seluruh riwayat lainnya, dapat dijelaskan bahwa matan hadis tersebut secara redaksional tidak mengindikasikan adanya kelemahan redaksi matan tersebut. Oleh karenanya dari aspek ini matan hadis tersebut, secara maknanya dapat diterima sebagai matan yang bisa dipertangungjawabkan bersumber dari Rasulullah saw.

Perbedaan redaksional sebagaimana dijelaskan di atas pada dasarnya tidak memberikan implikasi pada kualitas matan hadis yang diteliti. Variasi matan yang terjadi mengindikasikan bahwa hadis-hadis tersebut menunjukan sebagai hadis riwayat *bi al-makna,* yang tidak memengaruhi makna secara esensial.

Dalam konteks hadis di atas, Nabi saw. menerapkan dan menegakan hukum secara tegas kepada siapa saja yang terlibat kasus hukum, tanpa diskriminatif. Status sosial, seperti kaya dan miskin, kaum bangsawan, pejabat maupun rakyat biasa, tidak ada perbedaan di mata hukum yang diterapkan Nabi saw. Demikian halnya, kaum kerabat, sahabat dan orang-orang terdekatnya tidak ada prioritas dan kekhususan-kekhususan dalam penegakan hukum. Nabi Muhammad saw. tidak terpengaruhi oleh intervensi dari siapapun, dari orang terdekat dan orang-orang yang dicintainya sekalipun. Uraian ini menunjukkan bahwa seorang penegak hukum harus memiliki kapasistas yang memadai khususnya dari segi intelektualitas dan moralitasnya.

Hadis di atas dan beberapa hadis lainnya yang semakna dengan topik topik ini, hakikat sebagai penegasan dan aplikasi terhadap ayat-ayat Alquran tentang penegakan hukum yang harus dilakukan secara adil. Ayat-ayat dimaksud antara lain:

ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى اهلها واذاحكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل، ان الله نعما يعظكم به، ان الله كان سميعابصيرا (النساء (4) : 58)

Terjemahnya:

> Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di kalangan manusia supaya kamu menetapkannya dengan adil sesunguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar dan Maha Melihat.[288]

[288] Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 88. Beberapa ayat terkait lainnya: Q.S. Al-Maidah/5: 8, 42; Q.S. Al-An'am/6: 152; Q.S. Al-Hujurat/49: 9; Q.S. Al-Nisa/4: 135; Q.S.

Ayat ini memberikan petunjuk kepada umat Islam agar hukum harus ditegakkan dengan kejujuran dan keadilan. Ayat ini juga memberikan konstribusi pemikiran bagi umat Islam dalam memperjuangkan terciptanya kejujuran dan keadilan di tengah-tengah kehidupan berbangsa dan bernegara. Hal ini dilakukan dalam upaya menyelenggarakan pemerintahan yang bersih dan berwibawa. Putusan hakim harus mencerminkan rasa keadilan hukum dengan tidak memandang kepada siapa hukum itu diputuskan: Sikap ini didasarkan pada ayat pada Q.S. Al-Maidah/5: 8 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.

Terjemahnya:

> Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi orang yang lurus karena Allah, menjadi saksi yang adil dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum menyebabkan kamu berlaku tidak adil. Bersikaplah adil, karena adil itu lebih dekat kepada taqwa. Dan bertakwalah kamu, karena sesungguhnya Allah mengawasi terhadap apa yang kamu kerjakan.[289]

4) Kesimpulan (*Natijah*)

Berdasarkan hasil analisis terhadap kesahihan sanad dan matan, sebagaimana uraian sebelumnya, penulis dapat menyimpulkan bahwa hadis tentang perintah untuk melakukan penegakan hukum memiliki kualitas *sahih| lizatihi*. Karenanya hadis ini dapat dijadikan landasan atau hujjah, khususnya dalam menyelesaikan berbagai persoalan hukum.

c. Hadis tentang Tanggung Jawab Pemerintah

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang tanggung jawab pemimpin, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang topik ini sekurang-kurangnya memiliki 20 jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, *mukharrij* yang terlibat dalam hadis tersebut berjumlah 5 (lima) orang yaitu yaitu al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmizi, al-Nasa'i, dan Ahmad bin Hanbal. Untuk mengetahui jalur-jalur tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimana terlampir (Skema-8).

Berdasarkan '*itibar* sanad hadis, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung *(corroboration)* berupa periwayat yang berstatus

---

Hud/11: 85; Q.S. al-Rahman/55: 9; Q.S. Al-Nahl/16: 90; Q.S. Al-'Araf/7: 29; Q.S. Al-Syura/42: 15.

[289] Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 109.

sebagai *muttabi'* atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut: pada *thabaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh Ibn 'Umar. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan dari Ibn 'Umar tidak memiliki *syahid.* Sementara itu, periwayat pada *thabaqah* selain sahabat, hadis tersebut pada masing-masing *thabaqah-nya* diriwayatkan oleh lebih dari seorang periwayat. Dengan demikian, untuk setiap periwayat yaitu Nafi', al-Lais, Qutaibah dan al-Tirmizi pada masing-masing *thabaqah*-nya memiliki *muttabi'*.

1) Kritik Sanad

Kritik sanad berikut, penulis akan memilih salah satu jalur sanad yang diriwayatkan oleh al-Tirmizi melalui jalur Qutaibah, untuk mewakili jalur sanad lainnya. Namun demikian tidak tertutup kemungkinan dilakukan kritik sanad pada jalur sanad dan periwayat lainnya bila ditemukan kasus-kasus yang mengharuskan kemungkinan tersebut dilakukan. Jalur sanad hadis yang diteliti: Ibn 'Umar, Nafi', al-Lais, Qutaibah dan al-Tirmizi. Kritik sanad akan dimulai dari mukharrij dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus *rijal al-hadis* terhadap kualitas pribadi masing-masing periwayat, baik kapasitas moral maupun intelektualnya.

a) Tirmizi (209-279 H)

Nama lengkapnya Abu 'Isa Muhammad ibn Saurah ibn Musa ibn Dahhaq al-Sulami al-Bugi al-Tirmizi. Nama al-Sulami dinisbahkan dengan Bani Sulaim, dari kabilah Gailan. Sementara al-Bugi adalah nama tempat, dimana ia wafat dan dimakamkan. Sedangkan al-Tirmizi adalah *nisbah* kepada nama kota kelahirannya yaitu Tirmiz, sebuah kota di pinggir sungai Jihun, Irak Utara. Ia lahir pada tahun 209 H dan meninggal pada 13 Rajab tahun 279 H dalam usia 70 tahun.[290]

b) Qutaibah

Nama Lengkapnya Qutaibah bin Sa'id bin Jamil bin Tarif bin 'Abdullah, *kunyah*-nya Abu Raja'. Dia termasuk thabaqah ke-10, generasi *kibar* tabi' al-tabi'in.[291] Negeri semasa hidupnya di Hims, dia wafat tahun 240 H.[292] Guru-gurunya: al-Lais bin Sa'ad, Ibn Luhai'ah dan Ibn 'Abd al-Rahmah

[290] Uraian lebih lengkap seputar biografi singkat al-Tirmidzi dan penilaian para kritikus *rijal al-Hadis* dapat dilihat kembali pada pembahasan sebelumnya.

[291]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 431; *Taqrib*, *op.cit*., h. 389-390.

[292]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 432.

dan lain-lain. Murid-muridnya: 'Abd al-Rahman, Muslim, Ibn Majah, **al-Tirmizi** dan lain-lain.[293]

Penilaian kritikus hadis: Ibn Ma'in, Abu Hatim memberi predikat *siqah*; al-Hakim menyatakan bahwa dia adalah *siqah ma'mun*; al-Nasa'i, Ibn Khirasy dan al-Farhanuni menilainya *saduq*; Ibn Qathan dan al-Fasiy menyatakan bahwa Qutaibah tidak pernah diketahui melakukan *tadlis* dalam kapasitasnya sebagai pengkaji hadis; Ibn Hajar al-'Asqalani menilainya *siqah sabt*. [294]

c) Lais (94-175 H)

Nama lengkapnya Lais bin Sa'ad bin 'Abd al-Rahman al-Fahmi, *kunyah*-nya Abu al-Haris al-Misri.[295] Negeri semasa hidupnya di Marwa, dan dia wafat tahun 175 H.[296] Guru-gurunya antara lain: Ayyub bin Musa, Ishaq bin 'Abdullah, **Nafi'** ***maula*** **Ibn 'Umar**, Yazid bin Abi Habib, Yahya bin Sa'id, dan Yunus bin Yazid.[297] Murid-muridnya antara lain: Ahmad bin 'Abdullah, Kasim bin Kasir,'Abdullah bin Yusuf, **Qutaibah**, Yazid bin Khalid dan Ya'qub bin Ibrahim.[298]

Penilaian para kritikus *rijal al-hadis*: Ibn Sa'ad, Abu Dawud, 'Amr bin Haris bin Ma'in, Yahya, al-'Ijli, al-Nasa'i dan Ya'qub bin Su'aib memberi predikat *siqah*; Ahmad bin Sa'ad al-Zuhri, Ibn al-Madani, menilainya sebagai orang yang *siqah subut*; Menurut Ahmad bin Hanbal tidak ada penduduk Mesir yang lebih sahih hadisnya dari pada al-Lais; Abu Zur'ah, Bin Huraisy dan 'Amr bin 'Ali menyatakan dia *saduq*; Abu Ya'la dan al-Khalili menjelaskan bahwa pada masanya, al-Lais adalah seorang imam dan tidak seorangpun yang diketahui menolaknya.[299]

d) Nafi' (w. 117 H)

Nama lengkapnya Nafi' bin al-Faqih, *maula* Ibn 'Umar, *Kunyah* : Abu 'Abdullah. Termasuk *thabaqah* ke-3, generasi *al-wustha min al-tabi'in*.[300] Tahun wafatnya menurut Yahya dan beberapa ulama lainnya tahun 117 H, Abu Ubaid, Ibn 'Uyainah, dan Ahmad bin Hanbal berpendapat 119, sementara Ibn 'Umar dan al-Darimi menetapkan 120

---

[293]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 431-432. Al-DZ|ahabi, *Siyar, op.cit*., juz 11, h. 14-15.

[294]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 23, h. 529; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 432; *Taqrib*, *op.cit*., h. 390; al-DZ|ahabi, *Siyar, op.cit*., juz 11, h. 16; Al-Razi, *op.cit*., juz 7, h. 140.

[295]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 24, h. 255.

[296]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 482.

[297]Selengkapnya, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 24 h. 256-259.

[298]Selengkapnya, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 24 h. 259-260; Al-Razi, *op.cit*., juz 7 h. 179; al-DZ|ahabi, *Siyar, op.cit*., juz 7, 136-139.

[299]Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 482; Al-Razi, *op.cit*., juz 7, h. 179-180; al-DZ|ahabi, *Siyar, op.cit*.,juz 8, h. 155-156.

[300]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 4, h. 210.

H.[301] Guru-gurunya: Abu Hurairah dan **'Abdullah bin 'Umar**; murid-muridnya: **al-Lais bin Sa'ad**, Salamah bin 'Alqamah dan Malik.[302]

Penilaian kritikus *rijal al-hadis*; Ibn Sa'ad menilainya *siqah* dan termasuk banyak meriwayatkan hadis; al-Khalil berkata Nafi' adalah salah seorang diantara imam dari tabi'in di Madinah yang sempurna pengetahuannya tentang hadis-hadis *muttafaq 'alaih*; Imam 'Abd al-Rahman termasuk *asahhu al-asanid*, jika hadis diriwayatkan Imam Malik dari Nafi' dari Ibn 'Umar; Imam Ahmad bin Hanbal, Ibn Ma'in, al-Darimi dan al-'Ijli menilai Nafi' sebagai periwayat yang *siqah*; Ibn Abi Hatim menilai bahwa Nafi' adalah *hafizh* yang memiliki keteguhan hati, dan termasuk orang yang sangat dimuliakan dan dikagumi ilmunya; Ibn Hajar al-'Asqalani menilainya *siqah sabt faqih*.[303]

e) Ibn 'Umar (10 SH-73 H)

Nama Lengkapnya 'Abdullah bin 'Umar bin Al Khathab bin Nufail al-Quraisyi al-'Adawi, *kunyah*-nya Abu 'Abd al-Rahman.[304] Ibn 'Umar memeluk agama Islam sejak kecil bersama dengan ayahnya. Dia juga termasuk sahabat yang bayak menyaksikan peristiwa-peristiwa *bersejarah*, yang dialami oleh Rasulullah, seperti Bai'ah al-Ridwan, perang Khandaq, dan lain-lain, namun dia tidak menyaksikan perang Badar, dia dicegah untuk mengikutinya oleh Rasulullah saw karena belum balig.[305] Negeri semasa hidup selain di Mekkah, juga menetap di Madinah, sampai dia wafat tahun 73 H.[306]

Ibn 'Umar meriwayatkan hadis, *selain* dari Rasulullah, dia juga menerima hadis dari para Khulafa al-Rasyidin, Hafsah, Abu Hurairah dan 'Aisyah. Diantara murid-muridnya yang meriwayatkan hadis dari Ibn 'Umar adalah **Nafi'**, Sa'id bin Musayyab, Abu Salamah dan lain-lain.[307]

Beberapa penilaian terhadap Ibn 'Umar: Hafsah mengemukakan bahwa Rasulullah saw menilai 'Abdullah bin 'Umar sebagai seorang yang saleh;[308] 'Abdullah bin Mas'ud mengatakan bahwa di antara para pemuda Quraisy yang tekun memelihara diri dari masalah keduniaan adalah 'Abdullah bin 'Umar; Jabir bin 'Abdullah mengatakan bahwa Ibn 'Umar

---

[301]*Ibid.*, h. 211.

[302]Selengkapnya, *Ibid,* h. 210-211.

[303]*Ibid.*, h. 211; *Taqrib*, *op.cit*., h. 490.

[304]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 15, h. 332; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 389.

[305]'Iz al-Din Ibn al-Asir Abu al-Hasan 'Ali bin MuHammad al-Jazari, *Usud al-Gabah fi Ma'rifat al-SaHabah*, juz 3, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), h. 236.

[306]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 390.

[307]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 15, h. 332-338; Ibn Asir, *Usud*, *op.cit*., juz 3, h. 239.

[308]Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, op. cit*., juz 6, h. 24; Muslim, *Sahih Muslim, op.cit*., *op. cit*., juz 6, h. 1927.

adalah satu-satunya di antara kami yang tidak terlena dengan kemewahan, sekalipun hal itu sangat memungkinkan bagi dirinya; al-Zuhri mengatakan bahwa tidak seorangpun yang berpikiran cemerlang melebihi Ibn 'Umar, tidak pernah lalai dari perintah Rasulullah sahabatnya; Ibn Sa'ad dari Sa'bi mengatakan bahwa Ibn 'Umar lebih ahli di bidang hadis daripada bidang fiqih.[309]

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data di atas, dapat diketahui bahwa dalam jalur sanad al-Tirmizi terdapat ketersambungan para periwayat dalam periwayatan, sejak dari *sanad* pertama (Ibn 'Umar) sampai kepada *mukharrij* (al-Tirmizi). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Adapun metode periwayatan yang digunakan para periwayat, secara umum terlihat cukup bervariasi, yakni dengan menggunakan *sigat tahammul wa al-ada*: *haddasana,* selain juga ada yang menggunakan *sigat* '*an*.

Berdasarkan indikasi ini maka *sanad* ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil*, karena tidak ditemukan adanya *tadlīs* bagi periwayat yang menggunakan lambang *'an*. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad* tersebut memenuhi salah satu kriteria hadis *sahih,* yaitu ketersambungan *sanad* antara satu periwayat dengan periwayat terdekatnya.

Untuk kriteria berikutnya, yaitu kredibilitas para periwayat dalam *sanad* al-Tirmizi ini, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Bahkan apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, secara umum menunjukkan tingkatan yang tinggi, pada masing-masing periwayat. Hal ini dapat dilihat pada analisis berikut.

a. Periwayat pertama (sanad ke-4) dari tingkatan sahabat. Ulama kritikus rijal al-hadis sepakat untuk men-*ta'dīl* mereka selama tidak ditemukan keterangan yang menggugurkan*'adālah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggung-jawabkan. Dalam sejumlah literatur biografis *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarīnah* yang dapat menggugurkan keadilan Ibn 'Umar, sehingga dia dapat dinilai *siqah*.
b. Periwayat kedua (sanad ke-3) sampai dengan *mukharrij* (al-Tirmizi). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus rijal al-hadis yang

[309]Ibn Sa'ad, *al-T{abaqat al-Kubra*, juz 2, (Beirut: Dar Shadir, t.th.), h. 373; Al-Mizzi, *op.cit*., juz 15, h. 339; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 390.

menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*. Ungkapan *al-ta'dil* yang disematkan kepada semua periwayat tersebut umumnya *siqah.}* dan penilaian positif lainnya.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya *sanad* hadis dari *syadz* dan *'illah*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syadz* dan *'illat*. Hal terutama setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, dengan mempertimbangkan juga kebersambungan sanad dan ke*dhabith*an periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan. Dengan demikian hadis tersebut dapat dikatakan berkualitas sahih dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Secara redaksional hadis-hadis tentang pertanggungjawaban pemimpin ditemukan variasi matan yang berbeda-beda. Perbedaan redaksi matan antara lain: dalam beberapa matan hadis, ketika menyebutkan pemerintah sebagai salah satu pihak yang mempunyai tanggung jawab, ada yang menggunakan lafal *al-amir* dan yang lainnya menggunakan frasa *al-imam*. Perbedaan lafal ditemukan juga pada ungkapan *al-'abdu* (hamba sahaya), redaksi lain yang digunakan adalah ungkapan *al-khadim* (pembantu). Apabila dicermati, kata *al-amir* dan kata *al-imam* yang terdapat pada hadis-hadis di atas, masing-masingnya memiliki ungkapan yang lebih dari satu (beberapa jalur sanad). Demikian halnya, ungkapan *al-'abdu* dan *al-khadim*, pada masing-masingnya memiliki ungkapan yang lebih dari satu juga, redaksi tersebut dimuat pada beberapa jalur sanad.

Selain variasi atau perbedaan redaksi matan, hal lain yang juga ditemukan adalah adanya perbedaan muatan hadis. Secara umum hadis-hadis tersebut menyebutkan 4 (empat) pihak yang memiliki tanggung jawab, yakni: pemerintah (*al-amir/al-imam*), seorang suami (*al-rajul*), seorang istri *(al-mar'ah)* dan pembantu *(al-'abd/al-khadim)*. Sementara ada satu jalur sanad yang hanya menyebutkan 3 pihak, yakni riwayat Ahmad, pada jalur sanad Qutaibah, Bakr bin Mudhar, Ibn 'Ajlan, Wahb bin Kaisan dari Ibn 'Umar. Dengan kata lain, hadis dimaksud secara redaksional tidak mencantumkan *al-'abd* atau *al-khadim*, sebagai salah satu pihak yang bertangungjawab.

Perbedaan redaksional sebagaimana telah dijelaskan, pada dasarnya tidak memberikan implikasi pada kualitas redaksi matan hadis yang diteliti. Variasi matan yang terjadi mengindikasikan bahwa hadis-hadis tersebut diriwayatkan *bi al-makna,* yakni hadis yang diriwayatkan

secara makna, yang secara redaksional tidak ada pengaruh yang substansial terhadap makna hadis.

Hadis yang merupakan obyek utama kritik matan, setelah diteliti dan dibandingkan dengan seluruh riwayat lainnya, dapat dijelaskan bahwa matan hadis tersebut secara redaksional tidak ditemukan indikasi redaksi matan yang melemahkan riwayat tersebut. Oleh karenanya dari aspek ini, matan hadis tersebut, secara maknanya dapat diterima sebagai matan yang dapat dipertangungjawabkan bersumber dari Rasulullah saw.

Hadis ini secara tegas menyebutkan bahwa dalam pandangan Islam, seorang pemimpin adalah orang yang diberi amanat oleh Allah untuk memimpin rakyatnya, yang di akhirat akan diminta pertanggung-jawaban. Islam mengajarkan, meski seorang pemimpin dapat membebaskan dirinya dari tuntutan rakyatnya, namun ia tidak akan mampu untuk menghindarkan diri dari tuntutan Allah swt. Hadis ini memberikan tuntunan agar seorang pemimpin tidak menganggap bahwa dirinya merupakan manusia super yang bebas berbuat dan memerintahkan apa saja kepada rakyatnya, sebaliknya, ia harus berusaha untuk memosisikan dirinya sebagai pelayan dan pengayom masyarakat. [310] Dalam kaitan tugas dan tanggung jawab pemimpin (pemerintah) memberikan pelayanan untuk kemakmuran dan kesejahteraan rakyatnya, Rasulullah saw bersabda:

قَالَ عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ لِمُعَاوِيَةَ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا مِنْ إِمَامٍ يُغْلِقُ بَابَهُ دُونَ ذَوِي الْحَاجَةِ وَالْخَلَّةِ وَالْمَسْكَنَةِ إِلَّا أَغْلَقَ اللَّهُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ دُونَ خَلَّتِهِ وَحَاجَتِهِ وَمَسْكَنَتِهِ– رواه الترمذى[311]

Artinya:

> ‘Amr bin Murrah berkata kepada Mu'awiyah; Sesungguhnya aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Tidaklah seorang pemimpin yang menutup pintu rumahnya karena tidak mau melayani orang yang memerlukan, fakir miskin, dan sangat membutuhkan, kecuali Allah akan menutup pintu langit karena kefakiran, kesulitan dan kemiskinannya."

Hal penting lainnya adalah melayani rakyat (masyarakat), tidak disertai dengan cara-cara mengelabui dan menipu mereka. Dalam kaitan ini Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ الْحَسَنِ قَالَ أَتَيْنَا مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ نَعُودُهُ فَدَخَلَ عَلَيْنَا عُبَيْدُ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهُمْ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ – رواه البخارى[312]

---

[310] Rachmat Syafe’i, *Al-Hadis: Aqidah, Akhlaq, Sosial dan Hukum*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 140.

[311] Al-Tirmidzi, *op.cit*, h. 314.

Artinya:

> Dari al-Hasan mengatakan, kami mendatangi Ma'qil bin Yasar, kemudian 'Ubaidullah menemui kami, kemudian Ma'qil bekata kepadanya; Saya ceritakan hadis kepadamu yang aku mendengarnya dari Rasulullah saw., beliau bersabda; "Tidaklah seorang pemimpin memimpin masyarakat muslimin, kemudian dia meninggal dalam keadaan menipu mereka, selain Allah mengharamkan surga baginya".

Salah satu hadis yang relevan diangkat menyangkut kepemimpinan sebagai sebuah amanah Allah adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَشْهَبِ عَنْ الْحَسَنِ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ زِيَادٍ عَادَ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ إِنِّي مُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحُطْهَا بِنَصِيحَةٍ إِلَّا لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ – البخارى[313]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'aim telah menceritakan kepada kami Abu al-Asyhab dari al-Hasan, bahwasanya 'Abdullah bin Ziyad mengunjungi Ma'qil bin Yasar ketika sakitnya yang menjadikan kematiannya, lantas Ma'qil mengatakan kepadanya; 'Saya sampaikan hadis kepadamu yang aku dengar dari Rasulullah saw., aku mendengar Nabi saw. bersabda; "Tidaklah seorang hamba yang Allah beri amanat kepemimpinan, namun dia tidak menindaklanjuti (memeliharanya) dengan baik, melainkan (Allah) tidak akan merasakan padanya harumnya surga (tidak mendapat bau surga).

4) Kesimpulan *(Natijah)*

Berdasarkan hasil kritik sanad dan matan sebagaimana uraian di atas, dapat disebutkan bahwa hadis riwayat al-Tirmizi tentang pertanggungjawaban pemimpin (pemerintah) berkualitas sahih, lebih tepatnya *sahih lizatihi*. Oleh karenanya, hadis ini dapat dijadikan sebagai dasar untuk berhujjah dalam menyelesaikan berbagai problem kemasyarakatan, khususnya terkait dengan bidang kepemimpinan dan pemerintahan.

---

[312] Al-Bukhari, *opcit*., h. 1766.

[313] Al-Bukhari, *opcit*., h. 1766.

3). Hubungan Rakyat dengan Pemerintah

a. Hadis tentang Ketaatan Rakyat kepada Pemerintah

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang ketaatan rakyat kepada pemimpin (pemerintah), sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang ini sekurang-kurangnya memiliki 11 jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, periwayat yang *terlibat* dalam hadis tersebut berjumlah 5 (lima) yaitu al-Bukhari, Muslim, al-Nasa'i, Ibn Majah dan Ahmad bin Hanbal. Untuk mengetahui jalur-jalur tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimana terlampir (Skema-9).

Berdasarkan *'itibar* sanad hadis di atas, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung *(corroboration)* berupa periwayat yang berstatus sebagai *muttabi'* atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut: pada *thabaqah* sahabat hanya diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah tidak memiliki *syahid*. Sementara itu, periwayat pada *thabaqah* selain sahabat, pada semua *thabaqah* masing-masing diriwayatkan oleh lebih dari seorang periwayat. Dengan demikian, untuk semua periwayat yaitu Abu Salih, al-A'masy, Waki', Abu Bakr bin Abi Syaibah, dan Ibn Majah pada masing-masing *thabaqah*-nya memiliki *muttabi'*.

1) Kritik Sanad

Kritik sanad berikut, penulis akan memilih salah satu jalur sanad yang diriwayatkan oleh Ibn Majah melalui jalur Abu Bakr bin Abi Syaibah, untuk mewakili jalur sanad lainnya. Namun demikian tidak tertutup kemungkinan dilakukan kritik sanad pada jalur sanad dan periwayat lainnya bila ditemukan kasus-kasus yang mengharuskan kemungkinan tersebut dilakukan. Jalur sanaad yang diteliti: Abu Hurairah, Abu Salih, al-A'masy, Waki', Abu Bakr bin Abi Syaibah, dan Ibn Majah. Kritik sanad akan dimulai dari mukharrij dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus *rijal al-hadis* terhadap kualitas pribadi masing-masing periwayat, baik kapasitas moral maupun intelektualnya.

a) Ibn Majah

Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Rabai al-Qazwini. Sedangkan sebutan Majah adalah nama gelar *(laqab)* bagi Yazid, ayahnya yang juga lebih dikenal dengan nama Majah *maula* Rabi'ah. Ibn Majah dikenal sebagai seorang *muhaddis, mufassir* dan

muarrikh, yang lahir di Qazwin, Irak pada tahun 209 H/ 824 M dan wafat pada tanggal 20 Ramadhan tahun 273 H/ 18 Pebruari 887 M.[314]

Ibn Majah mulai tertarik dan belajar hadis sejak masa mudanya semenjak berusia 15 tahun pada seorang guru yang bernama 'Ali bin Muhammad al-Tanafasi (w. 233 H). Ketika berusia 21 tahun, ia melakukan rihlah untuk mengumpulkan, mendalami dan menulis hadis. Adapun negeri-negeri yang menjadi obyek rihlahnya dan dia menerima hadis di negeri tersebut adalah Rayy (Teheran, Iran), Bashrah, Kufah, Bagdad, Mesir, Khurasan dan Suriah.[315]

Di antara guru-guru Ibn Majah adalah: **Abu Bakr bin Abi Syaibah**, Muhammad bin 'Abdullah bin Numair, Hisyam bin 'Amr, Ahmad bin Al-Azhar, Basyar bin Adam dan al-Lais. Sedangkan murid-murid dan orang-orang yang meriwayatkan hadis darinya adalah Ibn Syibawaih, Muhammad bin 'Isa al-Saffar, Ishaq bin Muhammad, 'Ali bin Ibrahim bin Salamah al-Qathan, Ahmad bin Ibrahim, Sulaiman bin Yazid dan Ibrahim bin Dinar.[316]

Penilaian para ulama kritikus *rijal al-hadis* terhadap Ibn Majah: Abu Ya'la al-Khalili: *siqah kabir*, *muttafaq alaih, muhtajju bih* dan dia mengetahui pengetahuan dan hapalan yang baik tentang hadis. Al-Zahabi: *hafizh, naqid, sadiq* dan luas ilmunya; Ibn Hajar menilainya seorang tokoh ulama yang *hafizh* dan penyusun kitab sunan.[317]

b) Abu Bakr bin Abi Syaibah

Nama lengkapnya 'Abdullah bin Muhammad bin Abi Syaibah Ibrahim bin 'Usman, *kunyah*-nya Abu Bakar. Negeri semasa hidup adalah Kufah, sampai dia wafat pada tahun 235 H. [318]

c) Waki'

Nama lengkapnya Waki' bin al-Jarrah bin Malih, *kunyah*-nya Abu Sufyan al-Kufi. Dia termasuk *thabaqah* ke-9, generasi *al-sugra min atba' al-tabi'in*.[319] Guru-gurunya antara lain: Aban bin Yazid, Ibrahim bin Isma'il, **Sulaiman al-A'masy**, 'Asim bin Muhammad, 'Ibad bin Mansur, 'Imran bin Zaid, dan Hisyam bin 'Urwah. Murid-muridnya antara lain: Ibrahim

---

[314]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 27, h. 40-41; al-DZ|ahabi, *Siyar, op.cit*., juz 13, h. 277-278; *Taqrib*, *op.cit*., h. 448.

[315] Al-Mizzi, *op.cit*., juz 27, h. 40; al-Dzahabi, *Siyar, op.cit*., juz 13, h. 277-278; Muhammad bin Ahmad bin 'Abd al-Hadi al-Dimasyqi, *Thabaqah 'Ulama al-H|adis*, juz 2 (Cet. II; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996), h. 342; Ibn Hajar, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 3, h. 735-736.

[316]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 27, h. 40-41; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 3, h. 735-736.

[317]Al-Dzahabi, *Siyar, op.cit*., juz 13, h. 278-279; Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 448; al-Dimasyqi, *THabaqah*, juz 2, h. 342.

[318]Uraian lebih lengkap dapat dilihat pada biografi sebelumnya.

[319]Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 511.

bin Sa'id, **'Abdullah bin Muhammad bin Abi Syaibah**, 'Ali bin Muhammad, Muhammad bin 'Amr dan Yusuf bin Musa.[320] Waki' lahir pada tahun 129 H/130 H dan meninggal dunia pada tahun 196 H.[321]

Komentar ulama: Yahya bin Ma'in: *siqah sabt*; Ibn Sa'd *siqah ma'mun hujjah kasir al-hadis*; al-'Ijli *siqah 'abid salih hafizh*; Abu Hatim: *siqah hafizh*; Ibn al-Madini: *siqah*; Ya'qub bin Syaibah *hafizh*; Ibn Hibban *Hafizh*; *siqah hafizh*. [322]

d) Al-A'masy

Nama lengkapnya Sulaiman bin Mihran al-A'masy, *kunyah*-nya Abu Muhammad al-Asadi. Dia termasuk *thabaqah* ke-5, generasi *al-sugra min al-tabi'in*.[323] Guru-gurunya antara lain: Aban bin Abi 'Ayyasy, Anas bin Malik, **Zakwan (Abu *Salih*),** Zaid bin Wahab, Tariq bin 'Abd al-Rahman, 'Abdullah bin Abi Aufa, dan Mas'ud bin Malik. Murid-muridnya antara lain: Ibrahim bin Tahman, Hammad bin Usamah, **Waki' bin al-Jarrah**, 'Isa bin Yunus, Yahya bin Zakariya dan Abu 'Awanah.[324] Al-'masy meninggal pada tahun 147 H, pendapat lain menyebutkan tahun 148 H.[325]

Penilaian ulama: Yahya bin Ma'in *siqah*; Abu Zur'ah: imam; Abu Hatim Al-Razi *siqah* hadisnya dijadikan *hujjah*; al-'Ijli *siqah sabt*; al-Nasa'i *siqah sabt*; Ibn Hibban menyebutkannya dalam kitab *al-Siqat*; Ibn Hajar: *siqah Hafizh*.[326]

e) Abu Salih

Abu Salih adalah nama julukan (*kunyah*) bagi seorang periwayat bernama Zakwan, *kunyah*-nya Abu Salih. Termasuk *thabaqah* ke-3, *al-wastha min al-tabi'in*.[327] Negeri semasa hidupnya adalah Madinah, sampai wafat tahun 101 H. [328] Diantara guru-gurunya; Abu al-Darda, **Abu Hurairah**, 'Aisyah, Ummu Habibah, dan Ibn 'Abbas. Murid-muridnya antara lain: 'Atha bin Abi Rabbah, 'Amr bin Dinar, al-Qa'qa' bin Hakim, Yahya bin Sa'id, dan **al-A'masy**.[329]

---

[320]Guru dan murid selengkapnya, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 30, h. 463-470.

[321]*Ibid*., h. 483.

[322]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 30, h. 482; Al-Razi, *op.cit*., juz 9, h. 37-38; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 4, h. 314; *Taqrib*, *op.cit*., h. 511.

[323]Al-DZ|ahabi, *Tadzhib , op.cit*., juz 4, h. 171; Ibn Hajar, *Taqrib*, *op.cit*., h. 195

[324]Guru dan murid selengkapnya, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 12, h. 77-82.

[325]*Ibid.* h. 90.

[326]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 12, h. 87-89; Al-Razi, *op.cit*., juz 4, h. 146-147; Al-DZ|ahabi, *Tahdzib , op.cit*., h. 173- 175; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 110; *Taqrib*, *op.cit*., h. 195.

[327]Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz I, h. 579; *Taqrib*, *op.cit*., h. 143.

[328]Ibn Hajar, *Tahdzib*, 580.

[329]Al-DZ|ahabi, *Tadzhib, op.cit*., juz 3, h. 190.

Komentar kritikus *rijal al-hadis* tentang kredibilitas Abu Salih: Abu Zur'ah siqah, *mustaqim al-hadis*; Muhammad bin Sa'd *siqah kasir al-hadis*; al-Saji *siqah saduq*; al-'Ijli *siqah*; Ibn Hibban menyebutkanya dalam *al-Siqat*; Abu Hatim *siqah*, *salih al-hadis*, *yuhtajju bih*; Ahmad bin Hanbal: *siqah siqah*; Yahya bin Ma'in: *siqah*; Abu Zur'ah: *siqah mustaqim al-hadis*; Ibn Hajar: *siqah sabt*.[330]

f) Abu Hurairah (w. 57 H)

Nama lengkapnya 'Abd al-Rahman bin Sakhr al-Dusi al-Yamani, pada masa jahiliyah ia bernama 'Abd al-Syams. Ia lebih dikenal dengan nama *kunyah*-nya, yakni Abu Hurairah. Ia meninggal tahun 57 H, ada juga yang berpendapat tahun 58 dan 59 H.[331]

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data di atas, dapat diketahui bahwa dalam jalur Ibn Majah terdapat ketersambungan para periwayat dalam periwayatan, sejak dari *sanad* pertama (Abu Hurairah) sampai kepada *mukharrij* (Ibn Majah). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Metode periwayatan yang digunakan para periwayat, secara umum terlihat cukup tinggi, yakni dengan menggunakan *sigat tahammul wa al-ada*: *haddasana,* selain juga ada yang menggunakan *sigat 'an* dan *qala*.

Berdasarkan indikasi ini maka *sanad* ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil*, karena tidak ditemukan adanya *tadlīs* bagi periwayat yang menggunakan lambang *'an*. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad* tersebut memenuhi salah satu kriteria hadis *maqbūl,* yaitu ketersambungan *sanad* secara keseluruhan.

Untuk kriteria berikutnya, yaitu kredibilitas para periwayat dalam *sanad* al-Bukhari ini, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Bahkan apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, secara umum menunjukkan tingkatan yang tinggi, pada masing-masing periwayat. Hal ini dapat dilihat pada analisis berikut.

a. Periwayat pertama (sanad ke-5) dari tingkatan sahabat. Ulama kritikus *rijal al-hadis* sepakat untuk men-*ta'dīl* mereka selama tidak ditemukan keterangan yang menggugurkan*'adālah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggung-jawabkan. Dalam sejumlah

[330]Al-Razi, *op.cit*., juz 3, h. 451; Al-DZ|ahabi, *Tadzhib, op.cit*., juz 3, h. 191; Ibn Hajar, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 1, h. 579; *Taqrib*, *op.cit*., h. 143.

[331] Biografi singkat Abu Hurairah dan penilaian ulama kritikus *rijal al-hadis* lihat kembali pada halaman sebelumnya.

literatur biografis *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarīnah* yang dapat menggugurkan keadilan 'Abd al-Rahman bin Samurah, sehingga dia dapat dinilai *siqah*.

b. Periwayat kedua (sanad ke-4) sampai dengan *mukharrij* (Ibn Majah). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus rijal al-hadis yang menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya *sanad* hadis dari *syaz* dan *'illah*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syaz* dan *'illat*. Hal ini terutama setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, dengan juga mempertimbangkan kebersambungan sanad dan *ke-dhabith-an* periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan. Dengan demikian hadis tersebut dapat katakan berkualitas sahih dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Secara redaksional, trerdapat perbedaan redaksi yang ditemukan dalam hadis di atas antara lain pada ungkapan **وَمَنْ عَصَانِي**, dan **وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي** , keduanya menggunakan ungkapan fiil madhi. Sedangkan sedaksi lain ada yang menggunakan redaksi dengan menggunakan *fi'il mudhari'*, **وَمَنْ يَعْصِنِي**. Kelanjutan dari ungkapan ini dalam hadis tersebut menggunakan fiil mudhari juga, **وَمَنْ يُطِعْ الْأَمِيرَ** . Secara redaksional hadis di atas umunya menggunakan *fi'il madhi* (sebanyak 9 jalur), sedangkan yang menggunakan fiil mudari hanya satu jalur, yakni riwayat Muslim pada jalur sanad Yahya bin Yahya, al-Mughirah, Abu Zinad, al-A'raj dari Abu Hurairah.

Mencermati hadis di atas ditemukan pula redaksi matan yang satu lebih ringkas dari redaksi lainnya. Redaksi matan yang ringkas misalnya ditemukan pada riwayat Ahmad, pada jalur sanad Sufyan, Abu Zinad, al-A'raj dari Abu Hurairah. Ringkasnya redaksi tersebut diindikasi dengan tidak dikemukakannya redaksi: مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ Sedangkan pada umumnya riwayat menggunakan redaksi tersebut. Redaksi matan yang lebih ringkas terdapat pula pada riwayat Ahmad lainnya, pada jalur sanad 'Affan,Wuhaib, Musa bin 'Uqbah, al-A'raj dari Abu Hurairah, dengan indikasi yang sama, sebagaimana hadis sebelumnya. Redaksi matan hadis yang diteliti, yakni riwayat Ibn Majah dengan jalur sanad Abu Bakr bin Abi Syaibah dan 'Ali bin Muhammad, Waki', al-A'masy, Abu Salih dari Abu Hurairah tidak menunjukkan perbedaan makna yang substansial dengan riwayat-riwayat lainnya.

Perbedaan redaksional sebagaimana dijelaskan di atas pada dasarnya tidak memberikan implikasi pada kualitas matan hadis yang diteliti.

Kandungan hadis di atas mengisyaratkan adanya kewajiban bagi masyarakat (rakyat) untuk mentaati pemimpinnya (pemerintah). Dalam hadis tersebut dijelaskan pula bahwa ketaatan terhadap pemimpin (pemerintah) mengindikasikan taat kepada Allah dan rasul-Nya. Hadis tersebut pada dasarnya merupakan penegasan dan penjelasan dari beberapa ayat Alquran, antara lain firman Allah swt dalam Q.S. al-Nisa/4: 59) berikut ini:

يايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامرمنكم، فان تنازعتم فى شيئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الأخر، ذلك خيرواحسن تأويلا.

Artinya :

> Hai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul-Nya dan *uli al-amr* di antara kamu. Kemudian jika kamu berselisih pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul-Nya jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.[332]

Kendati sangat menekankan aspek dan sikap kepatuhan terhadap seorang pemimpin, Islam juga mengajarkan bahwa bentuk ketaatan itu adalah ketaatan yang memiliki batas. Dalam hal ini, Islam mengajarkan bahwa ketaatan terhadap seorang pemimpin hanya diwajibkan dalam hal-hal yang tidak berhubungan dengan kemaksiatan dan perbuatan dosa. Terkait dengan hal ini Rasulullah bersabda:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح و حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ- ـ البخارى[333]

Artinya:

> Telah bercerita kepada kami Musaddad telah bercerita kepada kami Yahya dari 'Ubaidullah berkata telah bercerita kepadaku Nafi' dari Ibn 'Umar radliallahu 'anhuma dari Nabi saw.. Dan diriwayatkan pula, telah bercerita kepadaku Muhammad bin Sobbah telah bercerita kepada kami Isma'il bin Zakariya' dari 'Ubaidillah dari Nafi' dari Ibn 'Umar r.a. dari Nabi saw. bersabda: "Mendengar dan taat adalah haq (kewajiban) selama tidak diperintah berbuat

[332] Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 88.

[333] Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 1765; Hadis ini diriwayatkan juga oleh Muslim dan al-Tirmidzi. Lihat, Muslim, *op.cit.*, jilid 2, h. 891; al-Tirmidzi, *op.cit.*, h. 398

maksiat. Apabila diperintah berbuat maksiat maka tidak ada (kewajiban) untuk mendengar dan taat."

Mencermati hadis-hadis di atas telah menegaskan bahwa hadis tentang ketaatan terhadap pemimpin tidak terdapat pertentangan (kontradiksi) baik dengan Alquran maupun hadis. Hal ini mengindikasikan bahwa hadis tersebut berkualitas sahih dari segi matannya.

4) Kesimpulan (*Natijah*)

Berdasarkan analisis terhadap kritik sanad dan matan sebagaimana uraian di atas, dapat disebutkan bahwa hadis tentang ketaatan rakyat terhadap pemimpin (pemerintah) berkualitas sahih, lebih khusus lagi *sahih lizhatihi*. Oleh karenanya, hadis ini dapat dijadikan sebagai dasar untuk berhujjah dalam menyelesaikan berbagai problem kemasyarakatan, khususnya terkait dengan etika kepemimpinan dan pemerintahan.

b. Hadis Kontrol Rakyat kepada Pemerintah

Berdasarkan klasifikasi hadis-hadis tentang kontrol rakyat terhadap pemerintah, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, diketahui bahwa hadis tentang ini sekurang-kurangnya memiliki 5 jalur sanad. Dari sejumlah jalur sanad tersebut, *mukharrij* yang terlibat dalam hadis tersebut berjumlah 4 (empat) orang yaitu Abu Dawud, al-Tirmizi, al-Nasa'i, Ibn Majah, dan Ahmad bin Hanbal. Untuk mengetahui jalur sanad tersebut, nama-nama periwayat dan metode periwayatan, maka dibuatkan skema semua jalur sanad sebagaimana terlampir (Skema-10).

Berdasarkan *'itibar* sanad hadis, untuk melihat ada atau tidak adanya pendukung *(corroboration)* berupa periwayat yang berstatus sebagai *muttabi*' atau *syahid*, dapat dijelaskan sebagai berikut: pada *thabaqah* sahabat diriwayatkan oleh tiga orang sahabat yaitu Tariq bin Syihab, Abu Sa'id al-Khudri dan Abu Umamah. Berdasarkan data ini, hadis yang diriwayatkan oleh Tariq bin Syihab memiliki *syahid.* Demikian halnya semua periwayat yaitu Alqamah bin Marsad, Sufyan, 'Abd al-Rahman bin Mahdi dan Ahmad bin Hanbal pada masing-masing *thabaqah*-nya memiliki *muttabi'*.

1) Kritik Sanad

Kritik sanad berikut, penulis akan memilih salah satu jalur sanad yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal melalui jalur 'Abd al-Rahman bin Mahdi, untuk mewakili jalur sanad lainnya. Namun demikian tidak tertutup kemungkinan dilakukan kritik sanad pada jalur sanad dan periwayat lainnya bila ditemukan kasus-kasus yang mengharuskan kemungkinan tersebut dilakukan. Jalur sanad yang diteliti: Tariq bin

Syihab, 'Alqamah bin Marsad, Sufyan, 'Abd al-Rahman bin Mahdi dan Ahmad bin Hanbal. Kritik sanad akan dimulai dari mukharrij dan seterusnya sampai sahabat Nabi, sebagai periwayat pertama dan sanad terakhir. Berikut ini akan dikemukakan biografi singkat dan penilaian para kritikus rijal al-hadis terhadap kualitas pribadi masing-masing periwayat, baik kapasitas moral maupun intelektualnya.

a) Ahmad bin Hanbal (164-241 H)

Nama lengkapnya Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad bin al-Syaibani, Abu 'Abdullah al-Marwazi al-Baghdadi.[334] Dia berguru pada sejumlah ulama hadis, antara lain: Ibrahim bin Khalid al-Shan'ani, Qutaibah bin Sa'id, Sufyan bin 'Uyainah, 'Abd al-Rahman al-Mahdi, 'Abdullah bin Numair, dan Jarir bin 'Abd al-Hamid. Sementara 'Abd al-Rahman, Muslim, al-Syafi'i dan dua putranya, 'Abdullah dan bin Salaim adalah termasuk di antara orang-orang yang menerima riwayat dari Imam Ahmad bin Hanbal.[335]

Ahmad bin Hanbal dinilai oleh para kritikus rijal al-hadis sebagai periwayat yang memiliki integritas akhlaq dan kecerdasan intelektual yang tinggi. Ini terlihat dari penilaian positif kritikus hadits menyangkut kepribadiannya, misalnya al-Qathani (w. 198 H) mengatakan bahwa tidak ada orang yang datang kepada saya yang kualitasnya melebihi Ahmad bin Hanbal. Dia merupakan cerminan umat di bidang pengetahuan ke-Islam-an, khususnya hadis. Ibn Ma'in (w.233 H) berkomentar bahwa tidak ada seorangpun yang menandingi pengetahuan Ahmad bin Hanbal di bidang hadis. Selain itu, al-Syafi'i (w.204 H) mengungkapkan bahwa keluar dari Baghdad dan dia tidak menemukan ada seseorang yang lebih mulia, *'alim*, *faqih* dan lebih wara' dari Ahmad bin Hanbal. Sanjungan juga dilontarkan oleh al-Madini yang mengungkapkan bahwa tidak ada seorangpun di antara sahabatnya yang lebih *hafizh* dari Ahmad Bin Hanbal. Ibn Sa'ad menilai Ahmad bin Hanbal *siqah sabt*, sedangkan al-Nasa'i mengatakan, Ahmad bin Hanbal *siqah ma'mun*. Sementara Abu Hatim menilainya imam hujjah.[336] Ibn Hajar menyebutkan bahwa Ahmad bin Hanbal salah seorang imam mazhab yang *hafizh*, *faqih* dan hujjah.[337]

b) 'Abd al-Rahman bin Mahdi

Nama lengkapnya 'Abd al-Rahman bin Mahdi bin Hassan bin 'Abd al-Rahman, memiliki *kunyah* Abu Sa'id. termasuk *thabaqah* ke-9, generasi

---

[334] Al-Mizzi, *op.cit.*, jilid 1, h. 437; al-Razi, *op.cit.,* jilid 2, h. 68.

[335] Al-Mizzi, jilid 1, h. 437-442; Ibn Hajar, *op.cit., Tahzib*, juz 1, h. 43.

[336]Al-Mizzi, *op.cit.*, jilid 1, h. 437; Ibn Hajar, *Tahdzib, op.cit*., juz 1, h. 43, al-Razi, jilid 2, h. 68-70.

[337]Ibn Hajar, *Taqrib, op.cit*., h. 23.

al-sugra min atba' al-tabi'in.[338] Guru-gurunya antara lain: Aban bin Yazid, Ibrahim bin Sa'ad, Sufyan al-Sauri, **Sufyan bin 'Uyainah**, Syu'bah bin al-Hajjaj dan Abu 'Awanah. Murid-muridnya antara lain: Ibrahim bin Muhammad, Ahmad bin Sinan, **Ahmad bin Hanbal**, Yahya bin Ma'in dan Yahya bin Yahya.[339]

'Abd al-Rahman bin Mahdi lahir pada tahun 135 H dan meninggal tahun 198 H di Basrah.[340]

Penilaian ulama terhadap 'Abd al-Rahman al-Mahdi antara lain dikemukakan oleh: Ibn Sa'd *siqah*, *kasir al-hadis*; Ahmad bin Hanbal *hujjah hafizh*; al-'Ijli: *hafizh*; Abu Hatim *siqah imam sabt*; Ibn al-Madini *a'lam a-nas*; Ibn Hibban disebutkan dalam *al-Siqat*; Ibn Hajar: *siqah sabt hafizh*; al-Zahabi *hafizh*.[341]

c) Sufyan

Nama lengkapnya Sufyan bin Sa'id bin Masruq al-Sauri, *kunyah* Abu 'Abdullah. Termasuk *thabaqah* ke-7, generasi *kibar atba' al-tabi'in*.[342] Guru-gurunya antara lain: Ibrahim bin Muhammad, Isma'il bin Umayyah, Hammad bin Abi Sulaiman, **'Alqamah bin Marsad**, Humaid bin Qais al-Makki dan Abu Ishaq al-Syaibani. Murid-muridnya antara lain: Ibrahim bin Sa'ad, Ishaq bin Yusuf, Talhah bin Sulaiman, **'Abd al-Rahman bin Mahdi** dan Yunus bin Abi Ya'qub.[343] Sufyan wafat pada tahun pada bulan Sya'ban 161 H dalam usia 64 tahun.[344]

Penilaian ulama terhadap Sufyan antara lain dikemukakan oleh: Syu'bah, Sufyan bin 'Uyainah, Abu 'Asim, Yahya bin Ma'in dan sejumlah ulama lainnya menyebutkan bahwa Sufyan termasuk *amir al-mu'minin fi al-hadis*; Abu Bakr al-Khathib: *imam 'alim hafizh dhabith*; al-Nasa'i: *siqah*; Ibn Hajar: *siqah hafizh faqih 'abid*; Ibn Hibban termasuk dari para *huffazh mutqin*.[345]

d) 'Alqamah bin Marsad

Nama lengkapnya 'Alqamah bin Marsad al-Hadhrami, *kunyah*-nya Abu Al Haris al-Kufi. Termasuk *thabaqah* ke-6, generasi *al-sugra min al-tabi'in*. Guru-gurunya antara lain: Sa'ad bin 'Ubaidah, Wazir bin Hubaisy,

---

[338]Al-DZ|ahabi, *Tadzhib* , *op.cit*., juz 6, h. 59; Ibn Hajar, *Taqrib*, h. 293.

[339]Guru dan murid selengkapnya, Al-Mizzi, *op.cit.,* juz 11, h. 430-434.

[340]*Ibid,* h. 435.

[341]*Ibid*., h. 440-442; Al-DZ|ahabi, *Tahdzib , op.cit*., juz 2, h. 557; *Taqrib*, *op.cit*., h. 293; Al-DZ|ahabi, *Tahdzib* , *op.cit*., juz 6, h. 62; Abu Hatim, *op.cit*., juz 5, 289-290.

[342]Al-DZ|ahabi, *Tahdzib*, *op.cit*., juz 2, h. 56; *Taqrib, op.cit*., h. 184.

[343]Guru dan murid selengkapnya, Al-Mizzi, *op.cit*., juz 11, h. 155-164.

[344]Al-DZ|ahabi, *al -Kasyif, op.cit*., juz 1, h. 449.

[345]Al-Mizzi, juz 17, *op.cit*., h. 168-169; Al-DZ|ahabi, *Tahdzib, op.cit*., juz 2, h. 57; *Taqrib*, *op.cit*., h. 184 .

Tariq bin Syihab, Sulaiman bin Buraidah, dan Hafzh bin 'Ubaidillah. Murid-muridnya antara lain: **Sufyan al-Sauri**, Syu'bah bin al-Hajjaj, Abu Sinan, 'Abdullah bin 'Isa, dan 'Amr bi Qais.[346]

Penilaian ulama kritikus rijal al-hadis kepada 'Alqamah antara lain dikemukakn oleh: Ahmad bin Hanbal: *sabt fi al-hadis*; Abu Hatim: *salih al-hadis*; al-Nasa'i: *siqah*; Ya'qub bin Sufyan: *siqah*; Ibn Hibban menyebutkannya dalam kitab *al-Siqat*; Ibn Hajar: *siqah*.[347]

e) Tariq bin Syihab

Nama lengkapnya Tariq bin Syihab bin 'Abd al-Syams bin Hilal bin Salamah bin 'Auf, *kunyah*nya Abu 'Abdullah. Guru-gurunya antara lain: Rasulullah saw, Bilal bin Abi Rabbah, Khalid bin al-Walid, Huzaifah al-Yaman, Sa'ad bin Abi Waqas dan Khulafa al-Rasyidin. Murid-muridnya antara lain: Ibrahim bin Muhajir, Isma'il bin Abi Khalid, Simak bin Harb, Qais bin Muslim, dan Yahya bin al-Husain.[348] Tariq bin Syihab wafat di Kufah tahun 82 H, pendapat lainnya menyebutkan tahun 83 H dan 84 H.[349]

Komentar ulama tentang kredibilitasnya: Yahya bin Ma'in menilainya *siqah*; al-'Ijli menyebutnya sebagai rawi *siqah*: Abu Hatim juga men*siqah*kan Tariq bin Syihab.[350]

2) Analisis Kritik Sanad

Berdasarkan data-data di atas, dapat diketahui bahwa dalam jalur Ahmad bin Hanbal terdapat ketersambungan para periwayat dalam periwayatan, sejak dari *sanad* pertama (Tariq bin Syihab) sampai kepada *mukharrij* (Ahmad bin Hanbal). Hal ini dapat dilihat dari ketersambungan guru dan murid pada setiap periwayatnya, kesesuaian urutan generasi periwayat. Kendati metode periwayatan yang digunakan para periwayat, secara umum terlihat menggunakan *sigat tahammul wa al-ada*: *'an.* Namun berdasarkan indikasi yang ditemukan, *sanad* ini dapat dikategorikan sebagai hadis *muttasil*, karena tidak ditemukan adanya *tadlīs* bagi periwayat yang menggunakan lambang *'an*. Selain itu, diketahui juga adanya pertemuan antara periwayat dengan periwayat lainnya dengan melihat hubungan guru-murid. Dengan demikian, *sanad* tersebut

---

[346]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 20, h. 308-310; Al-DZ|ahabi, *Tadzhib*, *op.cit*., juz 3, h. 141; *Taqrib*, *op.cit*., h. 337.

[347]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 20, h. 310; Al-DZ|ahabi, *Tadzhib*, *op.cit*., juz 3, h. 141; Al-Razi, *op.cit*., juz 6, h. 406; *Taqrib*, *op.cit*., h. 337.

[348]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 13 h. 341-342.

[349]*Ibid*, h. 343.

[350]Al-Mizzi, *op.cit*., juz 13 h. 342; Al-DZ|ahabi, *Tadzhib* , *op.cit*., juz 2, h. 232; Al-Razi, *op.cit*., juz 4, h. 485.

memenuhi salah satu kriteria hadis *sahih,* yaitu ketersambungan *sanad* secara keseluruhan.

Untuk kriteria berikutnya, yaitu kredibilitas para periwayat dalam *sanad* Ahmad bin Hanbal ini, tidak ditemukan adanya periwayat yang bermasalah. Bahkan apabila dilihat dari tingkatan *al-ta'dil*, secara umum menunjukkan tingkatan yang tinggi, pada masing-masing periwayat. Hal ini dapat dilihat pada analisis berikut ini.

a. Periwayat pertama (sanad ke-4) dari tingkatan sahabat. Ulama kritikus *rijal al-hadis* sepakat untuk men-*ta'dīl* mereka selama tidak ditemukan keterangan yang menggugurkan*'adālah* mereka dengan argumen yang dapat dipertanggungjawabkan. Dalam sejumlah literatur biografi *al-sahabah*, penulis tidak menemukan adanya *qarīnah* yang dapat menggugurkan keadilan Tariq bin Syihab, sehingga dia dapat dinilai *siqah*.
b. Periwayat kedua (sanad ke-3) sampai dengan *mukharrij* (Ibn Majah). Secara umum kredibilitas mereka, baik secara moral maupun intelektual tidak diragukan lagi sebagai periwayat hadis. Hal ini terlihat dari indikasi penilaian ulama kritikus *rijal al-hadis* yang menilai mereka dengan penilaian *al-ta'dil*, tidak satupun diantara mereka yang dinilai *al-jarh*.

Untuk kriteria berikutnya, terhindarnya sanad hadis dari *syaz* dan *'illah*, penulis tidak menemukan indikasi sanad hadis ini mengandung *syaz* dan *'illah*. Hal terutama setelah dilakukan penelusuran dan membandingkan semua sanad, dengan juga mempertimbangkan kebersambungan *(ittisal al-sanad)* dan ke-*dhabith*-an periwayat. Sanad hadis tersebut tidak ditemukan kecacatan dan kejanggalan. Dengan demikian hadis tersebut dapat dikatakan berkualitas sahih dari segi sanadnya.

3) Kritik Matan

Secara umum hadis-hadis tentang topik ini memiliki redaksional yang sama. Perbedaan redaksi ditemukan dalam ungkapan أَفْضَلُ الْجِهَاد (sebanyak 2 jalur sanad), redaksi lainnya dikemukakan dalam bentuk pertanyaan dengan ungkapan أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ_ (sebanyak 4 jalur sanad). Disamping itu ada satu jalur sanad yang menggunakan redaksi إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ. Perbedaan lainnya ditemukan dalam frasa إِمَامٍ جَائِرٍ (satu jalur), sedangkan jalur lainnya semuanya menggunakan frasa سُلْطَانٍ جَائِرٍ.

Perbedaan redaksional sebagaimana telah dijelaskan, pada dasarnya tidak memberikan implikasi pada kualitas redaksi matan hadis yang diteliti. Variasi matan yang terjadi mengindikasikan bahwa hadis-hadis tersebut diriwayatkan *bi al-makna,* yang secara redaksional tidak ada

pengaruh yang substansial terhadap makna hadis. Oleh karena matan hadis tersebut secara redaksional tidak ditemukan indikasi redaksi matan yang melemahkan, secara maknanya dapat diterima sebagai matan yang bisa dipertangungjawabkan bersumber dari Rasulullah saw.

Terkait kandungan matan hadis di atas, disebutkan bahwa hak mengemukakan pendapat atau kritikan kepada pemerintah secara umum dibenarkan dalam ajaran Islam, sebagai bentuk *amar makruf nahyi munkar*. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam Alquran, Q.S. al-Taubah/9:71.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [التوبة/71]

Pelajaran yang dapat diambil dari ayat tersebut adalah bahwa ber-*amar makruf nahyi munkar* adalah sifat orang mukmin sebagai manifestasi dari adanya rasa wajib tolong menolong dalam kehidupan bermasyarakat. Tegaknya *amar makruf dan nahyi munkar* dalam masyarakat akan mendatangkan rahmat dan kasih sayang Allah swt. Sebaliknya, apabila *amar makruf nahi munkar* tidak tegak, kebebasan mengemukakan pendapat dan kritikan dibelenggu, akibatnya murka Allah bisa mengancam dan menimpa masyarakat.

Dalam Q.S. Al-'Ashr dikatakan bahwa iman dan amal saleh saja tidak cukup, karena masih memerlukan mekanisme *tawashau bi al-haq*, saling mewasiatkan dalam kebenaran.

Keterangan di atas memberikan ketegasan bahwa hadis tentang kontrol rakyat terhadap pemerintah memiliki relevansi, baik dengan Alquran maupun hadis lainnya. Hal ini dapat menguatkan keberadaan hadis tersebut untuk dijadikan sebagai hujjah. Dapat disebutkan bahwa hadis ini berkualitas sahih dari segi matannya.

4) Kesimpulan (*Natijah*)

Berdasarkan analisis terhadap kritik sanad dan matan sebagaimana uraian sebelumnya, dapat disebutkan bahwa hadis tentang kontrol rakyat terhadap pemimpin (pemerintah) berkualitas sahih, lebih tepatnya *sahih lizatih*. Oleh karenanya, hadis ini dapat dijadikan sebagai acuan untuk berhujjah dalam menyelesaikan berbagai problem kemasyarakatan, khususnya terkait dengan etika politik pemerintahan.

BAB III
ANALISIS KANDUNGAN DAN PEMAHAMAN HADIS-HADIS TENTANG ETIKA POLITIK DAN PEMERINTAHAN

Perspektif Alquran terkait prinsip pokok dalam menjalankan kekuasaan politik dan pemerintahan, paling tidak terangkum dalam 4 (empat) hal, yakni: (1) perintah menunaikan amanat; (2) perintah berlaku adil dalam menetapkan hukum; (3) perintah taat kepada Allah dan rasul-Nya, dan; (4) perintah menyelesaikan perselisihan dengan mengembalikannya kepada Allah dan rasul-Nya.[351] Prinsip-prinsip ini sangat penting untuk ditegakkan sebagai upaya untuk mencapaikan tujuan suatu pemerintahan, yakni menciptakan masyarakat adil makmur dan sejahtera di bawah rida dan lindungan Allah swt. Dalam ayat lain ditegaskan, apabila suatu negeri dikelola tanpa memperhatikan prinsip-prinsip sebagaimana yang Allah swt. gariskan dan menyimpang dari ajaran agama *(fusuq)*, Allah swt. melalui kehendak-Nya dapat menghancurkan masyarakat negeri tersebut.[352] Hadis Nabi saw. yang berfungsi sebagai penjelas *(bayan)* ayat-ayat Alquran[353] menjadi relevan dalam perumusan dan pengembangan prinsip-prinsip kekuasaan politik dan pemerintahan sebagai acuan dan pedoman agar terhindar dari kehancuran masyarakatnya, yang dalam fokus kajian disertasi ini dielaborasi dalam rumusan konsep etika politik dan pemerintahan.

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, sistematika kajian hadis-hadis tentang etika pemerintahan dipilah secara tematik berdasarkan topik-topik berikut: *Pertama,* hadis tentang perilaku aparat pemerintah, yang kajiannnya difokuskan pada hadis-hadis tentang larangan ambisi terhadap jabatan; larangan meminta jabatan, larangan korupsi, larangan menerima suap dan larangan menerima hadiah; *Kedua,* hadis-hadis tentang penyelenggaraan pemerintahan, yang lebih dikonsentrasikan pada hadis-hadis yang secara substantif memiliki dimensi moral religius yang bersifat imperatif untuk melaksanakan musyawarah, menegakkan supremasi hukum dan tanggung jawab

---

[351] Prinsip-prinsip ini terangkum dari kandungan Q.S. Al-Nisa/4: 58-59. Prinsip lainnya, antara lain: menghargai kemajemukan dan menjunjung tinggi persamaan (Q.S. al-Hujurat/49: 13; permusyawaratan (Q.S. al-Syura/42: 38, Ali 'Imran/3: 159); perdamaian (Q.S. al-Anfal/8: 61); kontrol atau pengawasan (Q.S. Ali 'Imran/3: 104.

[352] Lihat Q.S. al-Isra'/17: 16.

[353] Diantara fungsi hadis sebagai *bayan* (penjelas) Alquran yang disepakati para ulama: menguatkan *(ta'kid)*, memerinci *(tafsil)*, mengkhususkan *(takhsis)*, membatasi *(taqyid)* dan melahirkan hukum baru *(tasyri)*.

pemimpin (pemerintah); *Ketiga,* hadis-hadis tentang hubungan rakyat dengan pemerintah, terutama hadis-hadis yang mengangkat topik tentang ketaatan dan kontrol (pengawasan) rakyat terhadap pemerintah. Uraian berikut ini akan menganalisis topik-topik dimaksud, selanjutnya akan dilakukan pengembangan implementasi hadis-hadis etika pemerintahan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

A. Perilaku Politisi dan Aparat Pemerintah

Ujung tombak dari penyelenggaraan suatu pemerintahan adalah sumber daya manusia, baik pejabat pemerintahan maupun aparat biasa. Sebaik apapun regulasi dalam suatu pemerintahan, tidak akan dapat terlaksana dengan baik tanpa diimbangi dengan keberadaan sumber daya manusia yang baik dan berkualitas. Karenanya, penyelenggaraan pemerintahan akan dapat berjalan sesuai harapan masyarakatnya jika pemerintahan tersebut dikendalikan oleh pejabat dan aparat pemerintahan yang berkualitas. Selain memiliki pengetahuan dan wawasan luas tentang bidang yang diembannya, pejabat dan aparat pemerintahan idealnya juga memiliki integritas moral yang tinggi dan berpegang teguh pada norma-norma etis dalam menjalankan tugasnya. Oleh karena maju mundurnya suatu pemerintahan, pada batas-batas tertentu tidak bisa dilepaskan dengan etika keagamaan yang dianut dan dipraktekkan oleh aparat pemerintahan. Dengan kata lain, perilaku aparat pemerintahan merupakan *determinant* penting yang sangat mempengaruhi perkembangan, pertumbuhan dan kemajuan suatu negara. Pemerintahan tidak akan berjalan dengan baik tanpa dilandasi oleh nilai-nilai dan etika keagamaan berupa seperangkat nilai baik atau buruk, yang mewarnai perilaku aparat pemerintahan.

1. Larangan Ambisi terhadap Jabatan

Salah satu unsur penting dalam birokrasi pemerintahan adalah pejabat (pemimpin) di berbagai level, yang memiliki kewenangan untuk memimpin, memberikan komando dan menggerakkan roda organisasi pemerintahan. Untuk tercapainya tujuan organisasi pemerintahan diperlukan seorang pejabat yang handal dan berkualitas, yang mampu mewujudkan dan mengantarkan kepada tujuan pemerintahan, yakni masyarakat yang adil, makmur dan sejahtera. Harus diakui bahwa proses rekruitmen pejabat yang tepat yang memiliki kualifikasi intelektual dan moral yang memadai, bukan merupakan pekerjaan yang mudah.

Dalam kaitan ini, salah satu kualitas moral yang perlu dimiliki oleh aparat pemerintahan sebagaimana disinyalir Nabi Muhammad saw. adalah tidak ambisius untuk memperoleh suatu jabatan. Sehubungan dengan hal ini, Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَإِنَّهَا سَتَكُونُ نَدَامَةً وَحَسْرَةً فَنِعْمَتِ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتْ الْفَاطِمَةُ – روا ه النسائى[354]

Artinya:

> Dari Abu Hurairah dari Nabi saw., beliau bersabda: "Sesungguhnya kalian akan bersaing (ambisi) untuk mendapatkan kekuasaan, dan sesungguhnya ia akan merasakan penyesalan dan kerugian, maka sungguh nikmat seorang bayi yang sedang menyusui dan sungguh buruk seorang bayi yang disapih. "

Secara bahasa kata *satahrisuna* (*ra* dibaca *kasrah*) atau *satahrasuna* dalam hadis di atas berbentuk *fi'il mudhari'* yang berasal dari *fi'il madhi*, *harisa*, dan bentuk *masdar*-nya *al-hirs* berarti sangat tamak,[355] loba, rakus,[356] serakah dan ambisi.[357] Kata ini didahului huruf *sin* yang menguatkan sebagai bentuk *fi'il mudhari'*, mengandung makna *li al-tanfis*. Artinya, kata tersebut menunjukkan masa waktu yang akan datang, semasa di dunia sampai pada hari kiamat. Hal ini dikuatkan dengan kata *satakunu* yang mengiringi kata *satahrisuna*, yang juga mengandung arti akan terjadi. Kata selanjutnya, *nadamah* memiliki arti menyesal atas apa yang telah dibuatnya.[358] Sedangkan kata *hasrah* berarti mengeluh, letih, payah (kerugian).[359] Berdasarkan makna-makna ini, hadis di atas dapat dipahami bahwa orang yang berambisi dalam memperoleh suatu jabatan akan merasakan penyesalan dan kerugian pada saat maupun sesudah ia menjabat.

Kata selanjutnya, *al-imarah* mengandung arti jabatan kepemimpinan pada suatu daulah atau wilayah, yang masih ada kekuasaan di atasnya.[360] Ibn Hajar al-Asqalani membagi *imarah* kepada dua bagian, yakni *al-imarah al-sugra* dan *al-imarah al-'uz}ma (al-kubra)*. *Al-imarah al-kubra* adalah kepemimpinan tingkat tertinggi, yakni *khalifah*, sedangkan *al-imarah al-sugra* adalah seorang yang mengepalai satu

---

[354]Abu 'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i* (Riyad}: Dar al-Ifkar al-Dauliyah, t.th.), h. 442. Hadis ini diriwayatkan juga antara lain oleh al-Bukhari dan Ahmad bin Hanbal. Lihat, Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Cet. I; Beirut: Dar Ibn Kas\ir, 2002), h. 1766; Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal* (Riyad}: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 1998), h. 705 dan 762.

[355] Ahmad Warson Al-Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia* (Cet. XIV; Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 254.

[356]Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Pentafsiran Al-Quran, 1973), h. 101.

[357] Ibrahim Anis (dkk.), *Al-Mu'jam al-Wasith* (Mesir: t.p., 1972), h. 54.

[358]Mahmud Yunus, *op.cit*., h. 446.

[359]*Ibid*., h. 102.

[360]Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1992), h. 18.

wilayah yang merupakan bagian dari wilayah di atasnya.[361] Sementara al-Mubarakfuri memaknai kata *al-imarah* untuk segala bentuk pemerintahan dalam berbagai level dan tingkatan.[362]

Selanjutnya, ungkapan فَنِعْمَتِ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتْ الْفَاطِمَةُ mengandung arti bahwa kenikmatan yang akan diperoleh sebatas di dunia saja. Pada awal-awal kepemimpinan, seseorang yang ambisius terhadap jabatan bisa jadi akan memperoleh popularitas, bergelimang dengan harta dan memperoleh berbagai kenikmatan dan kelezatan duniawi, akan tetapi setelah berakhir kepemimpinannya, bisa jadi ia akan mengalami kekecewaan dan penyesalan sebagaimana—seperti metafora yang diungkap dalam hadis di atas—kecewanya bayi yang disapih dari susu ibunya. Puncak kesengsaraan seorang pemimpin yang ambisius akan dirasakannya di hari kiamat.[363]

Pesan yang terkandung dalam hadis di atas bahwa seseorang yang mendapatkan jabatan dengan sikap ambisius, bisa jadi akan memperoleh kenikmatan di dunia, tetapi dia akan memperoleh azab di akhirat. Ambisi yang tertanam dalam diri seseorang yang menjabat umumnya akan mendatangkan implikasi negatif pada orientasi jabatan dan pola kepemimpinan yang diterapkannya. Seorang pejabat yang ambisius bisa melakukan berbagai tindakan yang menyalahi tugas dan tanggung jawabnya.

Sesuai dengan tuntunan hadis, pejabat dengan tipologi kepemimpinan seperti diilustrasikan di atas akan mendapat kemurkaan Allah swt. Seperti dijelaskan Al-Muhallab, al-Nawawi dan Ibn Hajar, lafal *al-hirs* dalam hadis di atas terkandung peringatan bahwa implikasi yang ditimbulkan oleh sikap ambisius terhadap jabatan adalah penyesalan dan kerugian di dunia dan di akhirat. Ibn Hajar al-Asqalani mengomentari bahwa hadis tersebut memberikan ancaman bagi siapapun yang sangat berambisi untuk menduduki suatu jabatan. Masih menurut Ibnu Hajar, bentuk ancaman dimaksud adalah ia akan mendapatkan penyesalan di hari kiamat dan tidak akan memperoleh berkah dari Allah swt, karena dianggap serakah dan tamak terhadap jabatan.[364]

Secara tekstual, hadis-hadis tersebut menginformasikan bahwa ambisius untuk menduduki suatu jabatan merupakan sesuatu hal yang

---

[361] Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Imam Abi 'Abdullah Muhammad bin Ismai'il al-Bukhari,* di*tahqiq* oleh 'Abd al-Qadir Syaibah al-Hamd juz 13 (Saudi Arabia: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2001/1421 H), h. 134.

[362] Abu al-'Ala Muhammad bin 'Abd al-Rahman bin 'Abd al-Rahim al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Tirmizi,* juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 126.

[363] Ibn Hajar, *loc.cit*.

[364] *Ibid*.

dilarang dalam Islam, karena dalam sikap yang ambisius biasanya terkandung niat yang tidak lurus yang akan mendatangkan kemudharatan pada saat seseorang telah menduduki jabatan. Terlebih lagi, jika ia tidak memiliki kapasitas dan kompetensi dalam jabatan yang diinginkannya. Atas dasar ini, Rasulullah saw. memberi peringatan dan melarang seorang muslim berambisi untuk memperoleh suatu jabatan. Oleh karena pada batas-batas tertentu, seperti diisyaratkan dalam hadis-hadis di atas, sikap ambisius terhadap jabatan dapat memberikan dampak yang tidak baik dan bisa memunculkan berbagai permasalahan sosial-politik yang dapat mengancam kedamaian, ketenangan dan ketentraman masyarakat. Permasalahan yang mungkin muncul di antaranya adalah gejolak sosial berupa kekacauan dan kerusuhan yang dilakukan oleh sebagian masyarakat yang tidak puas dengan kepemimpinan yang ada. Kondisi ini bisa terjadi ketika pejabat pemerintah tidak lagi memiliki kepedulian dan gagal mengayomi, melayani dan memberikan rasa aman kepada masyarakatnya.

Dalam hadis lainnya, Nabi saw. juga memberi respons negatif terhadap sikap ambisius terhadap jabatan, seperti tergambar dalam hadis di bawah ini:

عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ قَوْمِي فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ أَمِّرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَهُ فَقَالَ إِنَّا لَا نُوَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ – البخارى[365]

Artinya:

> Dari Abu Musa ra. mengatakan; aku menemui Nabi saw., bersama dua orang kaumku, lantas satu diantara kedua orang itu mengatakan; 'Jadikanlah kami pejabat ya Rasulullah?' orang kedua juga mengatakan yang sama. Secara spontan Rasulullah saw., bersabda; "Kami tidak akan memberikan jabatan ini kepada orang yang memintanya, tidak juga kepada orang yang ambisi terhadapnya."

Dalam kitab *Fath al-Bari* dijelaskan bahwa latar belakang *(asbab al-wurud)* hadis di atas muncul terkait dengan peristiwa berikut:

Suatu ketika Abu Musa menghadap Rasulullah saw yang diikuti dua orang dari suku Quraisy, masing-masing mereka berdiri di samping kiri dan kanan Abu Musa, ketika itu Rasulullah sedang bersiwak kemudian kedua orang yang bersama Abu Musa ini meminta jabatan kepada Rasulullah, lalu Rasulullah sedikit kaget dan bersabda: "Hai Abu Musa atau 'Abd al-Rahman bin Qais, demi yang mengutus Anda dengan

[365]Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 1766.

kebenaran, mereka berdua tidak pernah mengemukakan kepada saya tentang maksud mereka, saya tidak menduga sama sekali bahwa mereka datang untuk meminta jabatan. Kemudian Abu Musa melihat siwak di bibir Rasulullah berhenti dan dia berkata: 'Kami tidak akan mengangkat seseorang untuk menduduki suatu jabatan kepada orang yang berambisi terhadap jabatan tersebut.'[366]

Hadis di atas menguatkan hadis sebelumnya yang dengan tegas memperingatkan terhadap sikap seseorang yang ambisius terhadap jabatan. Keputusan Nabi untuk menolak keinginan dua orang dari kalangan suku Quraisy untuk menduduki suatu jabatan mengisyaratkan bahwa pada dasarnya Islam menutup pintu bagi sikap ambisius terhadap jabatan. Akan tetapi, seperti dapat dipahami dari hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah di atas, dapat ditegaskan bahwa ambisi yang dikecam dalam konteks hadis ini adalah dalam konotasi maknanya yang negatif, yakni bentuk sikap yang haus terhadap kekuasaan, yang memungkinkan munculnya persaingan yang tidak sehat dan perilaku-perilaku negatif lainnya dari mereka yang sama-sama menginginkan jabatan tersebut. Kecaman hadis terhadap sikap seperti ini bisa dimengerti karena sikap ini pada akhirnya cenderung juga bisa melahirkan perilaku-perilaku negatif berikutnya, antara lain tidak amanah, tidak bertanggungjawab dan cenderung lebih mengedepankan kepentingan pribadi atau kelompoknya pada saat jabatan tersebut sudah berhasil diraih.

Jika dikaitkan dengan realitas politik di Indonesia, hal yang menarik diangkat adalah menyangkut mekanisme rekruitmen jabatan-jabatan politik yang harus dilakukan melalui proses pencalonan dan keharusan untuk memenuhi prosedur-prosedur yang telah ditetapkan untuk bisa menduduki jabatan tersebut semisal penyampaian visi dan misi, kampanye, dan lain-lain. Dalam kaitan ini, apakah tindakan mencalonkan diri dan tindakan mengikuti prosedur standar dimaksud yang ditempuh oleh seorang calon pejabat politik dapat dikategorikan sebagai tindakan ambisius terhadap jabatan yang dilarang oleh hadis di atas?

Sebagaimana diungkap sebelumnya, perilaku ambisius yang dikecam dalam hadis di atas adalah dalam konotasinya yang negatif, yang ditandai dengan hadirnya perilaku-perilaku yang bertentangan dengan etika Islam. Dalam kaitan ini, perilaku negatif tersebut bisa muncul antara lain dalam bentuk menghalalkan segala cara untuk mendapatkan jabatan, termasuk cara-cara yang menyalahi etika dalam Islam, seperti *money politic*, *black campaign*, intimidasi dan sebagainya. Terlebih lagi jika yang

[366]Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, juz 13, h. 134.

melakukannya adalah orang-orang yang tidak memenuhi syarat-syarat kelayakan untuk menduduki jabatan, karena Islam sangat menekankan bahwa suatu jabatan harus diberikan kepada orang-orang yang kompatibel. Oleh karenanya, tindakan mencalonkan diri untuk jabatan tertentu, sejauh dilakukan oleh orang yang memenuhi syarat, dilakukan dengan cara benar dan bertujuan untuk kemaslahatan umat, tidak dapat dipandang sebagai tindakan ambisius terhadap jabatan. Seperti disebutkan sebelumnya, tidak semua bentuk berkeinginan terhadap jabatan dapat dipandang sebagai sikap yang bertentangan dengan semangat hadis di atas, karena jika dikelola dan diarahkan secara benar dan datang dari orang yang tepat dan amanah, ambisi justru bisa dirubah menjadi energi positif yang mempunyai daya dobrak yang dinamis, terlebih lagi jika sikap itu dimiliki oleh seseorang yang siap bekerja dengan sepenuh hati untuk kepentingan dan kemaslahatan masyarakat.

Jika dihubungkan dengan kaidah ushul fiqh, tindakan mencalonkan, menyampaikan visi dan mengkampanyekan diri, sejauh dilakukan oleh orang yang memenuhi syarat dan dengan cara yang tidak menyalahi etika Islam, dapat dikategorikan sebagai keadaan (konteks) *dharuriyah* yang memang harus ditempuh oleh seseorang guna memberi kesempatan kepada masyarakat agar dapat mengenal lebih jauh dan menilai layak tidaknya seseorang untuk mengisi jabatan tertentu, serta dapat membantu mereka untuk bisa memilih pemimpin yang tepat.[367] Kendati kaidah umum dalam Islam tidak boleh seseorang mencalonkan dirinya sendiri untuk menduduki suatu jabatan, akan tetapi apabila dalam kehidupan berbangsa dan bernegara mengharuskan adanya proses pencalonan dimaksud, dalam konteks ini mencalonkan diri termasuk hal yang diperbolehkan.

Hal yang dapat menguatkan pandangan di atas adalah dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, tidak bisa dipungkiri bahwa tersedianya aparatur yang profesional dan kompeten merupakan kebutuhan yang niscaya. Untuk kepentingan ini, diperlukan mekanisme yang dapat mengakomodir dan mewadahi ketersediaan aparat dan pejabat pemerintahan yang memiliki kualifikasi dimaksud untuk mewujudkan tercapainya tujuan pemerintahan. Salah satu mekanisme yang dapat dilakukan adalah melalui proses penjaringan dan pencalonan dari seluruh lapisan masyarakat, selanjut dilakukan pemilihan sesuai mekanisme yang telah ditentukan.

[367]Malik Madaniy, *Politik Berpayung Fiqh* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), h. 25.

2. Larangan Meminta Jabatan

Seseorang yang tidak memiliki moralitas, pengetahuan, dan kompetensi atau keahlian untuk menduduki suatu jabatan, dalam pandangan Rasulullah saw. tidak berhak untuk memperoleh amanat tersebut. Hal ini antara lain tergambar dalam beberapa kasus, di mana Rasulullah saw. tidak memenuhi permintaan para sahabatnya, karena beliau sangat mengetahui kapasitas mereka. Di antara contoh kasus tersebut adalah penolakan Rasulullah saw. terhadap permintaan Abu Dzar, ketika dia meminta untuk menduduki suatu jabatan *('amil)*, Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا تَسْتَعْمِلُنِي قَالَ فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى مَنْكِبِي ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا – مسلم[368]

Artinya:

> Dari Abu Dzar dia berkata, saya berkata, "Wahai Rasulullah, tidakkah anda menjadikanku sebagai pegawai (pejabat)?" Abu Dzar berkata, "Kemudian beliau menepuk bahuku dengan tangan beliau seraya bersabda: "Wahai Abu Dzar, kamu ini lemah (untuk memegang jabatan) padahal jabatan merupakan amanah. Pada hari kiamat ia adalah kehinaan dan penyesalan, kecuali bagi siapa yang mengambilnya dengan haq dan melaksanakan tugas dengan benar." (HR. Muslim)

Berdasarkan hadis di atas, Nabi saw. menolak permintaan Abu Dzar untuk menduduki jabatan *('amil)*, karena Nabi saw. melihat bahwa Abu Dzar tidak memiliki kualifikasi yang memadai untuk menduduki dan menjalankan amanah jabatan sebagai *'amil*. Menurut al-Qurt}ubi, sebagaimana dikutip Ibn al-Allan dalam *Dalil al-Falihin*, kelemahan Abu Dzar terletak pada kepribadiannya yang cenderung kepada hidup asketik (zuhud) dan kurang memperhatikan urusan duniawi. Atas dasar ini, Rasulullah saw. menasehatinya agar tidak meminta jabatan tersebut.[369] Dalam kasus lainnya, Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنْ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ – رواه البخارى[370]

Artinya:

---

[368]Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, jilid 2 (Cet. I ; Riyad}: Dar al-Tayyibah, 2006), h. 885.

[369]Sebagaimana dikutip, Ahmad Sutarmadi, *Meneropong Jejak Rasul: Revitalisasi Hadis* (Cet. I; Jakarta: CMB Press, 2008), h. 241.

[370]Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 1766.

> Telah menceritakan kepada kami Abu Ma'mar, telah menceritakan kepada kami 'Abd al-Waris\ telah menceritakan kepada kami Yunus dari al-Hasan mengatakan, telah menceritakan kepadaku ‘Abd al-Rahman bin Samurah mengatakan, Rasulullah saw. bersabda kepadaku: "Wahai ‘Abd al-Rahman bin Samurah, janganlah kamu meminta jabatan, sebab jika kamu diberi jabatan dengan meminta, maka kamu akan ditelantarkan, dan jika kamu diberi dengan tanpa meminta, maka kamu akan ditolong, dan jika kamu melakukan suatu sumpah, lantas kau lihat selainnya lebih baik, maka lakukanlah yang lebih baik dan bayarlah kafarat sumpahmu." (HR. al-Bukhari)

Untuk memahami hadis di atas lebih lanjut, beberapa kata penting yang perlu dipahami secara tepat dari redaksi hadis dari sahabat ‘Abd al-Rahman bin Samurah, antara lain kata *tas'al*, *al-imarah* dan beberapa kata lainnya. Kata *tas'al* merupakan bentuk kata kerja *mudhari'* dari *fi'il madhi*-nya *sa'ala*, berarti meminta atau menuntut. Yunus bin ‘Ubaid lebih jauh mengemukakan makna kata ini dengan term *al-tamanni* yang berarti mengharapkan, menginginkan, mengangan-angankan.[371] Sedangkan kata *al-imarah* mengandung arti jabatan kepemimpinan. Sebagaimana telah dijelaskan, Ibn Hajar membagi *imarah* kepada dua bagian, yakni *al-imarah al-sugra* dan *al-imarah al-kubra*. *Al-imarah al-kubra* adalah *khalifah* (pemimpin), sedangkan *al-imarah al-sugra* adalah seorang yang mengepalai satu wilayah, yang merupakan bagian dari wilayah di atasnya.

Apabila dicermati, latar belakang hadis di atas tampaknya terkait dengan permintaan ‘Abd al-Rahman bin Samurah untuk menduduki suatu jabatan *('amir)*. Namun Rasulullah tidak memenuhi permintaan ‘Abd al-Rahman bin Samurah, karena beliau sangat mengetahui kemampuan ‘Abd al-Rahman, dan berbagai kemungkinan yang akan terjadi jika ia diberi jabatan *('amir)*. Dalam hadis tersebut justru Rasulullah saw. mengingatkan kepada ‘Abd al-Rahman untuk tidak sekali-kali meminta suatu jabatan.

Berdasarkan beberapa riwayat di atas dapat ditegaskan bahwa dalam perspektif hadis, orang yang tidak memiliki kualifikasi dan kompetensi yang memadai untuk menduduki suatu jabatan, sebaiknya tidak mencalonkan diri dan atau meminta untuk menduduki suatu jabatan. Seperti ditegaskan oleh Nabi dalam hadis lainnya, jika seseorang memaksakan diri untuk menduduki jabatan di luar kompetensinya, maka

[371]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 13, h. 133.

ia tidak akan memperoleh keberhasilan, bahkan bisa menimbulkan kehancuran, sebagaimana sabda Rasulullah saw.:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ضُيِّعَتْ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ - البخارى[372]

Artinya:

> Dari Abu Hurairah ra. mengatakan; Rasulullah saw. bersabda, "Jika amanat telah disia-siakan, tunggu saja kehancuran terjadi." Ada seorang sahabat bertanya, 'bagaimana maksud amanat disia-siakan? ' Nabi menjawab, "Jika urusan diserahkan bukan kepada ahlinya, maka tunggulah kehancuran itu."

Dalam hadis sebelumnya, Nabi saw. sendiri justru mengingatkan Abu Dzar bahwa jabatan itu amanah, bila orang yang tidak mampu memaksakan diri untuk menjalankan amanah tersebut, pasti ia tidak akan dapat menunaikan amanat tersebut dengan baik. Dalam pandangan hadis di atas, pejabat seperti ini juga akan merasakan penyesalan di hari kiamat, karena ia tidak mampu mempertanggungjawabkan amanat jabatan dengan baik. Sebaliknya, jika seseorang memegang jabatan, dan ia memiliki keahlian dan mampu berbuat adil, maka ia akan mendapatkan pahala yang besar. Dalam perspektif hadis, ia disejajarkan dan termasuk tujuh golongan yang akan memperoleh perlindungan dari Allah swt., pada saat tidak ada naungan kecuali naungan Allah swt.[373]

Ungkapan *wukilta ilaiha* mengandung arti **خلية إليها و تركت معها من أمانه فيها** (kamu dibiarkan dan ditinggalkan tanpa ada pertolongan dari Allah swt)[374] Ungkapan ini mengisyaratkan bahwa apabila seseorang meminta suatu jabatan, kemudian permintaannya dipenuhi dan ia menduduki jabatan yang dikehendakinya, Allah swt. akan membiarkan pejabat tersebut dan tidak akan memberikan pertolongan apapun kepadanya, karena permintaan dan ambisinya untuk menduduki suatu jabatan.[375]

Sementara ungkapan *'u'inta ilaiha* berarti **أعانك الله على تلك الإمارة** (Allah akan menolong melalui *imarah* tersebut).[376] Ungkapan ini mengandung makna bahwa Allah swt. akan menolong dan selalu menyertai orang-orang yang menduduki suatu jabatan yang diperoleh dengan cara tidak meminta. Allah swt. juga akan selalu menolong terhadap seseorang yang

---

[372]Al-Bukhari, *op.cit*., h. 1615.

[373]Sabda Rasulullah saw.:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ تَعَالَى فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ إِمَامٌ عَدْلٌ وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ - البخارى

[374]Al-Mubarakfuri, Juz 5, *op.cit.*, h. 126.

[375]Ibn Hajar, *loc.cit.*

[376]Al-Mubarakfuri, Juz 5, *op.cit.*, h. 126.

memperoleh jabatan atas dasar kepercayaan yang telah diberikan kepadanya, karena ia memang memiliki kapasitas yang memadai untuk menempati jabatan yang diamanahkan kepadanya. al-Nawawi menyebutkan bahwa pertolongan dan perlindungan Allah swt. akan selalu dilimpahkan kepada pemimpin (pejabat) yang tidak meminta jabatan atau kepemimpinan. Pertolongan yang dimaksud bisa saja berupa *taufiq, hidayah* dan *tahqiq* (pembenaran).[377]

Menurut Ibn Hajar al-Asqalani, sebuah tuntutan atau permintaan untuk menduduki jabatan pada dasarnya menolak pertolongan Allah dan lebih tidak etis lagi kalau permintaan jabatan itu dilatarbelakangi oleh keinginan untuk meraih keuntungan.[378] Akan tetapi, dalam pandangan Muhallab, al-Nawawi dan Ibn Hajar, hal ini tidak berlaku bagi seseorang yang mengajukan dirinya menjadi pemimpin dalam kondisi-kondisi berikut ini: Jika orang tersebut adalah orang yang memenuhi semua syarat kepemimpinan, mampu mengemban tugas dengan baik dan ada indikasi jika kepemimpinan diserahkan kepada orang lain, akan membahayakan dan mengganggu kemaslahatan umat.[379] Kondisi ini sebagaimana dialami Nabi Yusuf a.s, yang meminta jabatan saat negara Mesir dihadapkan pada musim paceklik selama lebih kurang tujuh tahun. Hal ini diabadikan dalam firman Allah swt. berikut ini: قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (Yusuf berkata: Jadikanlah aku bendaharawan negara (Mesir). Sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga, lagi berpengetahuan. [Q.S. Yusuf/12: 55]).

Dalam *Tafsir al-Mishbah* disebutkan bahwa permintaan jabatan yang diajukan oleh Yusuf kepada raja tidak bertentangan dengan moral agama, yang melarang seseorang untuk berambisi dan meminta suatu jabatan. Permintaan Yusuf tersebut lahir atas dasar pengetahuannya bahwa tidak ada yang lebih tepat untuk memangku tugas sebagai bendaharawan negara selain dirinya. Selain itu, motivasi Yusuf a.s. untuk menduduki jabatan tersebut adalah untuk menyebarkan dakwah Ilahiah.[380] Penegasan lainnya dalam ayat tersebut adalah bahwa Yusuf a.s.

---

[377]Abu Zakariyya Yahya bin Syarf al-Nawawi, *al-Minhaj Syarah Sahih Muslim bin al-Hajjaj*, juz 12 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 207-208 ; Al-Mubarakfuri, *loc.cit.*

[378]Ibn Hajar, *op.cit.*, h. 134.

[379]Abu Ammar, *Jama'ah Imamah Bai'ah* (Cet. I; Solo: Pustaka Arafah, 2010), h. 239.

[380] Terkait dengan pengkatan Yusuf a.s. sebagai bendaharawan negara, menurut sebagian ulama, berdasarkan sebuah riwayat diilustraasikan bahwa ketika terlaksana pertemuan antara Raja dan Yusuf a.s., Raja memintanya untuk kembali mengurai mimpinya. Yusuf a.s. memenuhi permintaan tersebut, sambil ia mengususlkan agar Raja memerintahkan mengumpulkan makanan dan meningkatan upaya pertanian. Ketika itulah raja bertenaya, " Siapa yang dapat melaksanakan tugas tersebut? Yusuf a.s. berkata, Jadikanlah aku

terlebih dahulu ditawari atau ditugasi oleh raja untuk membantunya dalam berbagai bidang. Tawaran itu diterimanya, akan tetapi Yusuf a.s. memilih tugas tertentu, yakni perbendaharaan negara.

Berdasarkan ayat di atas dapat dipahami bahwa ada kondisi-kondisi tertentu yang memungkinkan seseorang meminta diberi tanggungjawab untuk mengemban suatu amanah jabatan, yakni dalam kondisi di mana seseorang meminta untuk menduduki suatu jabatan yang bersesuaian dengan keahliannya dan dimaksudkan untuk kepentingan kemaslahatan umat, bukan karena kepentingan pribadi maupun kelompok. Oleh karenanya, berdasarkan tuntunan ayat ini seseorang diperbolehkan mencalonkan diri untuk menempati jabatan tertentu, selama tujuannya adalah untuk kemaslahatan, dan secara pribadi ia merupakan calon pemimpin yang memenuhi kualifikasi yang dibutuhkan, teruji, dan memiliki kredibilitas moral yang dapat dipertanggungjawabkan.

Dalam ayat tersebut juga dijelaskan bahwa seorang yang diangkat sebagai pejabat harus mampu memelihara amanah (*hafiz*) dan berpengetahuan luas (*'alim*). Sementara al-Mubarakfuri menjelaskan bahwa setelah orang memangku suatu jabatan, maka ia akan merasa terbebani oleh jabatan yang merupakan hasil permintaannya.[381] Hal ini mengisyaratkan bahwa pejabat yang memperoleh jabatannya dengan cara meminta dan karena ambisinya, akan diabaikan dan tidak akan diberi pertolongan oleh Allah swt. Dalam hadis lain, Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ طَلَبَ الْقَضَاءَ وَاسْتَعَانَ عَلَيْهِ وُكِلَ إِلَيْهِ وَمَنْ لَمْ يَطْلُبْهُ وَلَمْ يَسْتَعِنْ عَلَيْهِ أَنْزَلَ اللَّهُ مَلَكًا يُسَدِّدُهُ – ابو داود[382]

Artinya:

> Dari Anas bin Malik ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa menginginkan untuk menjadi hakim dan ia meminta pertolongan untuk mendapatkannya, maka segala urusannya akan diserahkan kepadanya, sedangkan orang yang tidak menginginkannya dan tidak meminta pertolongan untuk mendapatkannya, maka Allah menurunkan malaikat untuk meluruskannya."

Berdasarkan uraian beberapa hadis yang dikutip di atas, pertanyaan yang paling mendasar yang bisa dimunculkan adalah,

---

bendaharwan negara." M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, vol. 6, (Jakarta: Lentara Hati, 2002), h. 127.

[381]Al-Mubarakfuri, *loc.cit*.

[382]Abu Dawud Sulaiman bin al-'Asy'as\ al-Sajastani, *Sunan Abi Dawud*, (Riyad}: Dar al-Ifkar al-Dauliyyah, t.th.), h. 396.

apakah diperbolehkan seseorang meminta suatu jabatan? Terkait dengan persoalan ini, ditemukan beberapa pandangan ulama; sebagian ulama menganjurkan, yang lainnya memakruhkan dan bahkan ada yang mengharamkannya dan sebagian lagi membolehkan atau menghalalkannya, bahkan ada yang mewajibkan. Berikut ini beberapa pandangan ulama terkait dengan hal tersebut.

Dalam kitab *Syarh Shahih Muslim*, al-Nawawi menyebutkan bahwa meminta jabatan diwajibkan bagi orang yang mampu berijtihad dan bersikap adil. Demikian halnya, dianjurkan pula bagi orang yang sangat mendalam ilmunya dan diharamkan apabila tidak memiliki kemampuan dan kecakapan.[383] Ibn Hajar al-'Asqlani dalam kitabnya *Fath al-Bari* memakruhkan orang yang meminta jabatan.[384] Sementara Abd. Qadim 'Allum berpendapat bahwa hukum meminta jabatan tidak termasuk dalam perkara makruh dalam syara', akan tetapi termasuk perkara mubah. Menurutnya, larangan meminta jabatan yang terdapat dalam beberapa hadis adalah larangan khusus bagi orang-orang yang lemah.[385]

Berbeda dengan pendapat di atas, Jalal al-Din al-Suyuthi dengan tegas mengatakan bahwa hukum ambisi dalam suatu jabatan tidak boleh, bahkan sampai kepada tingkatan haram. Keharaman ini bersifat mutlak, tanpa pengecualian, walaupun seseorang terpilih melalui usulan orang banyak atau melalui delegasi ataupun masyarakat yang memintanya. Hal ini karena mungkin saja dia dipilih karena ia merupakan orang yang ditakuti, dan sering mengancam masyarakat untuk menduduki jabatan yang diinginkannya.[386] Berbeda dengan al-Suyuti, Ibn Taimiyyah (661-728 H) dalam gagasannya menyebutkan bahwa tidak ada ketegasan tentang boleh-tidaknya meminta jabatan. Ia berpendapat bahwa jabatan tidak seharusnya diminta, tetapi melihat siapa yang berhak untuk memangku jabatan tersebut.[387]

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Tabrani diinformasikan mengenai konsekuensi dari suatu kepemimpinan (jabatan). Pada awalnya, kepemimpinan akan menuai caci maki dan celaan, pada tahap berikutnya akan membuahkan penyesalan dan pada bagian akhir kepemimpinan

---

[383]Al-Nawawi, Juz 4, h. 35.

[384]Ibn Hajar, *loc.cit*.

[385]Abd al-Qadim 'Allum, *Niz}am al-H{ukmi al-Islami*, terj. M. Maghfur dengan judul, *Sistem Pemerintahan Islam* (Cet. VI; Jakarta: al-Izzah, 2002), h. 77.

[386]Jalal al-Din al-Suyuthi, *Bi Syarh Sunan al-Nasa'i*, juz 7 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 30.

[387]Ahmad bin 'Abd al-Halim bin Taimiyyah, *al-Siyasah al-Syari'ah fi Is}lah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*, terj. Firdaus AN, dengan judul, *Pedoman Islam Bernegara* (Cet IV; Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h. 15.

akan memperoleh balasan berupa siksa di hari kiamat, kecuali bagi pemimpin yang adil. Hal ini sebagaimana sabda Rasulullah saw.:

عَنْ عَوْفِ بن مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ:"إِنْ شِئْتُمْ أَنْبَأْتُكُمْ عَنِ الإِمَارَةِ وَمَا هِيَ؟ , أَوَّلُهَا مَلامَةٌ، وَثَانِيهَا نَدَامَةٌ، وثَالِثُهَا عَذَابٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلا مَنْ عَدَلَ."[388]

Artinya:

> Dari 'Auf bin Malik sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: Kalau kalian menghendaki, aku akan menjelaskan kepadamu tentang kepemimpinan (*imarah*). Apakah kepemimpinan itu? Awal kepemimpinan adalah kehinaan, keduanya penyesalan, dan ketiganya siksa pada hari kiamat, kecuali bagi orang yang berlaku adil (dalam kepemimpinannya).

Ibn Hamzah menjelaskan bahwa hadis ini dilatarbelakangi oleh sebuah kasus, yakni kasus yang dialami sahabat Nabi saw., yang bernama Miqdad. Suatu saat Miqdad bercerita bahwa Rasulullah saw., mengangkat dirinya sebagai pemimpin untuk melaksanakan suatu tugas. Setelah selesai melaksanakan tugas dan kembali kepada Rasulullah saw., beliau bertanya kepada Miqdad: "bagaimana pendapatmu tentang kepemimpinan *(imarah")*? Ketika itu Miqdad menjawab bahwa dirinya tidak mengira bahwa seluruh manusia menjadi budak. Demi Allah saya tidak mau lagi diangkat menjadi pemimpin. Ketika itu Rasulullah bersabda: Kalau kalian mau, akan aku jelaskan apa sebetulnya kepemimpinan itu. Kemudian Rasulullah menjelaskan tentang hakikat kepemimpinan sebagaimana dijelaskan hadis di atas.[389]

Kendati hadis sebelumnya menggambarkan tentang konsekuensi negatif kepemimpinan berupa kehinaan, penyesalan dan siksa di hari kiamat, di penghujung hadis, Nabi membuat pengecualiaan bagi pemimpin yang adil. Hal ini mengandung pengertian bahwa apabila seorang pemimpin bisa berlaku adil, maka beberapa predisposisi negatif kepemimpinan yang disebutkan pada awal matan hadis di atas, dengan sendirinya tidak akan dialami oleh seorang pemimpin yang adil. Seorang pemimpin yang adil dalam pandangan hadis bahkan termasuk salah satu kelompok yang akan memperoleh perlindungan Allah pada hari kiamat sebagaimana telah dsinggung sebelumnya.

Beberapa perspektif hadis yang telah dikupas sebelumnya menegaskan bahwa kepemimpinan dan jabatan harus dimaknai sebagai suatu amanah atau kepercayaan dari masyarakat. Hadis juga mengajarkan

---

[388]Abu al-Qasim Sulaiman bin Ahmad al-Tabrani, *al-Mu'jam al-Kabir,* juz 7 (Mesir: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.th.), h. 355.

[389]Sebagaimana dikutip Ahmad Sutarmadi, *op.cit.*, h. 263.

bahwa jabatan atau kepemimpinan tidak sepantasnya diperoleh dengan cara diminta. Sebagaimana dapat dipahami dari hadis-hadis di atas, jabatan dalam hal secara umum dapat dimaknai jabatan di lingkungan pemerintahan pada berbagai level dan tingkatan.

Hal lain yang perlu dicermati dari beberapa hadis yang berbicara tentang larangan meminta jabatan adalah bahwa hadis-hadis tersebut perlu dipahami berdasarkan konteks masing-masing, karena banyak diantaranya yang bersifat kasuistik, seperti kasus meminta jabatan yang dilakukan oleh 'Abd al-Rahman bin Samurah, Abu Dzar al-Ghifari dan Abu Musa. Rasulullah saw. cukup mengenal sahabat-sahabat tersebut, karena interaksi dan pergaulan beliau dengan mereka. Oleh karena Nabi saw. sangat mengetahui kapasistas dan kemampuan mereka dalam hal kepemimpinan, tidak satupun diantara mereka yang dipenuhi permintaannya untuk menduduki suatu jabatan.

Sedangkan terkait dengan larangan meminta jabatan, apabila dipahami dari konteks hadis di atas, dapat ditegaskan bahwa larangan tersebut berlaku dalam konteks khusus, yakni bagi mereka yang tidak memiliki kapasistas dan kemampuan. Sebaliknya, bagi seseorang yang merasa memiliki kapabilitas yang dibutuhkan untuk menduduki suatu jabatan tertentu, dan mampu mempertanggungjawabkan jabatan yang diembannya, maka larangan tersebut tidak berlaku bagi orang-orang yang memiliki kualifikasi ini, apalagi jika permintaan jabatan tersebut diniatkan untuk menciptakan kemaslahatan umat.

Dalam konteks Indonesia, persoalan yang mungkin muncul terkait dengan implementasi hadis larangan meminta jabatan ini antara lain dengan upaya seseorang untuk memperoleh jabatan tertentu melalui mekanisme pencalonan dan mekanisme-mekanisme lainnya. Apakah cara-cara demikian dapat dikategorikan sebagai tindakan meminta jabatan yang tidak diperbolehkan seperti disinyalir dalam hadis di atas? Padahal, banyak proses perekrutan kepemimpinan di Indonesia, baik di dunia politik maupun non politik, hampir tidak bisa dipisahkan dengan mekanisme pencalonan dan pemilihan, seperti apa yang terjadi pada proses pencalonan presiden dan wakil presiden, anggota Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah. Calon-calon yang sudah ditetapkan, selanjutnya dipilih melalui proses dan mekanisme pemilihan umum.[390] Demikian halnya,

[390] Lihat UUD 1945 (amandemen ketiga) bab VII B pasal 22 E ayat 2.

proses dan mekanisme, walikota/bupati dan wakilnya, selanjutnya dilakukan pemilihan melalui pemilihan kepada daerah langsung.[391]

Untuk menjawab permasalahan di atas, kasus Nabi Yusuf yang pernah menawarkan diri untuk mengelola urusan pemerintahan dalam rangka menghadapi masa paceklik, dapat dijadikan sebagai perbandingan. Atas dasar ini, terdapat peluang bagi siapa saja yang memiliki kemampuan untuk menjadi pemimpin dalam rangka menghadapi masalah yang dihadapi masyarakatnya. Mereka yang memiliki kualifikasi ini justru disarankan untuk mencalonkan diri, karenanya, jabatan yang diperoleh melalui mekanisme pencalonan bukan merupakan sesuatu yang bertentangan dengan spirit hadis di atas. Selain itu, jika dilihat konteks turunnya hadis tersebut, umumnya bersinggungan dengan pernyataan Nabi saw. tentang ketidakmampuan para sahabatnya untuk menduduki jabatan tertentu. Atas dasar kondisi ini Nabi saw. melarang para sahabatnya untuk meminta jabatan. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa mencalonkan diri untuk menduduki suatu jabatan yang tidak didukung oleh wawasan, kemampuan dan kompetensi seseorang sehubungan dengan jabatan yang akan didudukinya merupakan sesuatu yang tidak sepantasnya untuk dilakukan oleh seorang muslim.

3. Larangan Korupsi

Pemerintahan yang baik dan bersih *(good governance)* merupakan cita-cita semua elemen bangsa, dalam rangka mewujudkan masyarakat yang adil, makmur dan sejahtera. Diantara indikator yang mencerminkan pemerintahan yang bersih adalah terbebasnya aparat pemerintah dari praktek korupsi, kolusi dan nepotisme.[392] Perilaku korup dan aktivitas sejenisnya ditengarai dapat menghambat tujuan pembangunan dan merupakan perilaku yang menyalahi etika.

Praktek korupsi merupakan suatu perbuatan yang dilakukan dengan maksud memperkaya diri sendiri dan atau orang lain. Upaya memperkaya diri sendiri dilakukan dengan cara melawan hukum, yang berakibat pada tindakan yang dapat merugikan kepentingan umum. Korupsi pada umumnya dilakukan oleh orang yang memiliki kekuasaan. Oleh karenanya karakteristik korupsi selalu berkaitan dengan penyalahgunaan kekuasaan, kendati korupsi tidak sedikit juga dilakukan oleh aparat biasa.

---

[391] Lihat Undang-Undang RI No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintah Daerah, khususnya Bagian Kedelapan tentang Pemilihan Kepala Daerah dan Wakil Kepala Daerah.

[392] Lihat Undang-Undang RI Nomor 28 tahum 1999 tentang Penyelenggaraan Negara yang Bersih dan Bebas dari Korupsi, Kolusi dan Nepotisme.

Dalam *Black's Law Dictionary*, sebagaimana dikutip Surachmin dan Suhandi Cahaya, korupsi dipahami sebagai suatu perbuatan yang dilakukan dengan maksud untuk mendapatkan beberapa keuntungan yang bertentangan dengan tugas resmi dan hak-hak pihak lainnya. Perbuatan tersebut dilakukan dengan cara melanggar hukum, menyalahgunakan jabatan dan menyimpang dari berbagai peraturan yang berlaku.[393] Badan Pengawas Keuangan dan Pembangunan (BPKP) mendefinisikan korupsi sebagai tindakan yang merugikan kepentingan umum dan masyarakat luas demi keuntungan pribadi atau kelompok tertentu.[394] Sedangkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) mendefinisikan, korupsi sebagai tindakan pengambilan sesuatu yang ada di bawah kekuasaannya dengan cara yang tidak benar menurut syari'at Islam.[395]

Dalam konteks hadis, istilah korupsi sering dihubungkan dengan term *gulul* (penggelapan). Namun dalam Undang-Undang tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, termasuk dalam kategori korupsi adalah *risywah* (penyuapan) dan *hadiyyah* (gratifikasi).[396] Dalam pembahasan penelitian ini, ketiga term di atas akan dijelaskan secara terpisah. Uraian akan diawali dengan term *gulul* (penggelapan), selanjutnya secara berturut-turut akan dibahas term *risywah* dan *hadiyyah.*

Salah satu hadis yang menunjukkan pemahaman adanya tindakan korupsi, dengan menggunakan term *ghulul* (penggelapan) dan derivasinya adalah redaksi hadis berikut ini:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ حَدَّثَنِي قَيْسٌ قَالَ حَدَّثَنِي عَدِيُّ بْنُ عُمَيْرَةَ الْكِنْدِيُّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ عُمِّلَ مِنْكُمْ لَنَا عَلَى عَمَلٍ فَكَتَمَنَا مِنْهُ مِخْيَطًا فَمَا فَوْقَهُ فَهُوَ غُلٌّ

---

[393]Surachmin dan Suhandi Cahaya, *Strategi dan Teknik Korupsi* (Cet I; Jakarta: Sinar Grafika, 2011), h. 10.

[394]Rohim, *Modus Operandi Tindak Pidana Korupsi* (Cet. I; Jakarta: Pena Multi Media, 2008), h. 2.

[395] Majelis Ulama Indonesia (MUI), *Fatwa Musyawarah Nasional VI Majelis Ulama Indonesia tentang Risywah (Suap) Ghulul (Korupsi) dan Hadiah kepada Pejabat*, ditetapkan di Jakarta pada tanggal: 27 Rabi'ul Akhir 1421 H/29 Juli 2000 M.

[396]Dalam Undang-Undang Nomor 31 Tahun 1999 jo. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, terdapat tujuh macam kelompok delik korupsi dan unsur-unsurnya. *Pertama*, tindak pidana korupsi yang merugikan keuangan negara atau perekonomian negara, dijelaskan dalam pasal 2 ayat (1), unsur-unsurnya meliputi: pelaku manusia atau korporasi; melawan hukum; memperkaya diri sendiri; dan, dapat merugikan negara dan perekonomian negara. *Kedua*, Tindak Pidana Korupsi Penyuapan (Pasal 5 ayat [1] huruf a dan b; Pasal 5 ayat (2); Pasal 6 ayat [1] huruf a dan b; Pasal 6 ayat [2]). *Ketiga*, Tindak Pidana Korupsi yang berkaitan dengan Pembangunan, Leveransir dan Rekanan (Pasal 7 ayat [1] huruf a, b, c dan d; Pasal 7 ayat [2]); *Keempat*, Tindak Pidana Korupsi Penggelapan (Pasal 8, 9, dan 10). *Kelima*, Tindak Pidana Korupsi Memberi dan Menerima Hadiah (Pasal 11; 12 huruf a, b, c dan d; Pasal 13). *Keenam*, Tindak Pidana Korupsi Kerakusan (Pasal 12 huruf e, f, g, h dan i). *Ketujuh*, Tindak Pidana Korupsi tentang Gratifikasi (Pasal 12B). Surachmin dan Suhandi Cahaya, *Op.cit.*, h. 17-30.

يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ أَسْوَدُ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْبَلْ عَنِّي عَمَلَكَ قَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ سَمِعْتُكَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَأَنَا أَقُولُ ذَلِكَ مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ عَلَى عَمَلٍ فَلْيَأْتِ بِقَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ فَمَا أُوتِيَ مِنْهُ أَخَذَهُ وَمَا نُهِيَ عَنْهُ انْتَهَى- ابو داود[397]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Musaddad telah menceritakan kepada kami Yahya dari Isma'il bin Abu Khalid telah menceritakan kepadaku Qais ia berkata; telah menceritakan kepadaku ‘Adi bin 'Umairah al-Kindi bahwa Rasulullah *s*aw. bersabda: Wahai sekalian manusia, barangsiapa yang di antara kalian diserahi jabatan untuk mengurus pekerjaan, kemudian menyembunyikan (menggelapkan) sebuah jarum atau lebih dari itu dari kami, maka hal itu adalah sebuah pengkhianatan yang akan ia bawa pada hari kiamat. Kemudian seorang laki-laki Ansar berkulit hitam berdiri seakan aku pernah melihatnya, lalu ia berkata, Wahai Rasulullah, terimalah dariku pekerjaan Anda! Beliau bersabda: Apakah itu? Laki-laki itu menjawab, "Saya mendengar anda mengatakan demikian dan demikian." Beliau bersabda: "Dan aku katakan: Barangsiapa yang kami beri jabatan untuk melakukan suatu pekerjaan maka hendaknya ia melakukan yang sedikit dan yang banyak! Lalu apa yang diberikan kepadanya boleh ia mengambilnya, dan apa yang dilarang darinya maka ia tinggalkan". (HR. Abu Dawud)

Term yang digunakan untuk menyebutkan tindakan korupsi berdasarkan hadis di atas adalah *gulul* (penggelapan). Kata *gulul* berasal dari kata kerja *galla-yagullu*, makna dasarnya adalah memakai sesuatu dan berada di tengah-tengah *(al-galal asluh tadri'u al-syai'u wa tawsatuh)*. Kata *al-galal* juga bermakna air yang mengalir di celah-celah pohon *(al-galal li al-ma'i al-jar bain al-syajr)*. Makna lain *Al-gulul* adalah *tadri'u al-khiyanah wa al-gillu al-'adawah* (*al-gulul* adalah terbiasa melakukan khianat dan *al-gullu* berarti permusuhan).[398] Dalam kitab *Mu'jam al-Wasit}*, dijelaskan *gulul* berasal dari kata kerja *galla-yagullu*, dan dimaknai dengan "berkhianat terhadap harta rampasan perang".[399] Makna yang hampir senada, *al-gulul* dimaknai mengambil sesuatu dan menyembunyikan sesuatu itu dalam hartanya *(Akhz\ al-syai'i wa dassahu fi mata'ih)*.[400]

Dalam kitab *Syarh Shahih Muslim,* al-Nawawi menjelaskan bahwa makna asal dari *gulul* adalah berkhianat. Makna ini kemudian

---

[397]*Abu Dawud*, *op.cit.*, h. 396.

[398]Al-Ragib al-Asfahani, *Mufradat Alfaz} al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 375; Louis Ma'luf, *Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1988), h. 556.

[399]Ibrahim Anis, *Al-Mu'jam al-Wasith*, Mesir: t.p., 1972 *op.cit.*, h. 659.

[400]Rawas Qala'arji dan Hamid Sadiq Qunaybi, *Mu'jam Lughat al-Fuqaha* (Beirut: Dar al-Nafis, 1985), h. 334.

dispesifikasikan dengan pengkhianatan terhadap harta rampasan perang, dengan cara menyembunyikan (menggelapkan) harta tersebut dan tidak menyerahkannya kepada pihak yang berwewenang (pemerintah/*bait al-mal*).[401] Secara material, benda yang disembunyikan berdasarkan hadis di atas terhitung sangat kecil, yakni sebuah jarum atau benda di atasnya. Klausa *fama fauqahu*, bisa dipahami dengan benda dalam jumlah sedikit atau banyak dan benda ukuran yang kecil maupun besar.[402] Dari klausa tersebut juga dapat dipahami bahwa benda yang disembunyikan dan diambil oleh seseorang tersebut tidak hanya sebuah jarum, tetapi dapat berupa benda dalam jenis dan bentuk yang lainnya.

Gulul dalam arti berkhianat dalam pembagian harta rampasan perang juga disebutkan dalam Q.S. Ali 'Imran/3: 161:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

Terjemahnya:

> Dan tidak mungkin seorang Nabi berkhianat (dalam urusan harta rampasan perang). Barang siapa berkhianat niscaya pada hari kiamat dia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu. Kemudian setiap orang akan diberi balasan yang sempurna sesuai dengan apa yang dilakukannya, dan mereka tidak dizalimi. [403]

Para ulama menghubungkan ayat ini dengan peristiwa perang Uhud. Menurut sebagian ulama, salah satu petaka dalam perang Uhud adalah perilaku khianat sebagaimana disebutkan dalam ayat ini. Al-Biqa'i menjelaskan bahwa pihak kaum muslimin (khususnya pemanah) bergegas meninggalkan posisi mereka untuk mengambil (menyembunyikan) harta rampasan perang (*ganimah*) sebelum waktunya.[404] Oleh karena sikap khianat ini pasukan kaum muslimin mengalami kekalahan dalam peperangan, mereka tidak memperoleh pertolongan Allah swt. Dengan demikian dapat disebutkan bahwa dalam perspektif hadis, menjauhi tindakan khianat merupakan prasyarat utama bagi kehadiran pertolongan Allah.[405]

Hadis yang semakna dengan hadis di atas diriwayatkan juga oleh Imam Muslim, al-Tirmidzi, dan Ahmad bin Hanbal. Dalam beberapa

---

[401]Al-Nawawi, *op.cit.*, h. 216.

[402]Muhammad Syams al-Haq al-'Az}im al-A<badi, *'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud*, juz 2 (Cet. I; Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), h. 1624.

[403]Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahnya*, edisi tahun 2002 (Jakarta: Darus Sunnah, 2007), h. 72.

[404] Sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, *op.cit.,* vol. 2, h. 319.

[405] *Ibid.*

riwayat lain disebutkan bahwa konteks hadis yang menggunakan term *gulul* ditemukan dalam beberapa kasus antara lain:

عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُوُفِّيَ يَوْمَ خَيْبَرَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ فَتَغَيَّرَتْ وُجُوهُ النَّاسِ لِذَلِكَ فَقَالَ إِنَّ صَاحِبَكُمْ غَلَّ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَفَتَّشْنَا مَتَاعَهُ فَوَجَدْنَا خَرَزًا مِنْ خَرَزِ يَهُودَ لَا يُسَاوِي دِرْهَمَيْنِ – رواه ابو داود [406]

Artinya:

> Dari Zaid bin Khalid al-Juhani bahwa seorang sahabat Nabi shallallahu 'alaihi wasallam meninggal pada saat perang Khaibar. Kemudian para sahabat menceritakan hal tersebut kepada Rasulullah saw.. Lalu beliau berkata: "Salatkan sahabat kalian!" kemudian roman wajah orang-orang berubah karena hal tersebut. Lalu beliau berkata: "Sesungguhnya sahabat kalian telah berbuat berkhianat di jalan Allah." Kemudian kami memeriksa barangnya, dan kami dapati butiran mutiara Yahudi yang tidak sampai senilai dua dirham. (HR. Abu Daud).

Dalam kasus lainnya Rasulullah bersabda:

عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ قَالَ حَدَّثَنِي ثَوْرٌ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمٌ مَوْلَى ابْنِ مُطِيعٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ افْتَتَحْنَا خَيْبَرَ وَلَمْ نَغْنَمْ ذَهَبًا وَلَا فِضَّةً إِنَّمَا غَنِمْنَا الْبَقَرَ وَالْإِبِلَ وَالْمَتَاعَ وَالْحَوَائِطَ ثُمَّ انْصَرَفْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى وَادِي الْقُرَى وَمَعَهُ عَبْدٌ لَهُ يُقَالُ لَهُ مِدْعَمٌ أَهْدَاهُ لَهُ أَحَدُ بَنِي الضِّبَابِ فَبَيْنَمَا هُوَ يَحُطُّ رَحْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ سَهْمٌ عَائِرٌ حَتَّى أَصَابَ ذَلِكَ الْعَبْدَ فَقَالَ النَّاسُ هَنِيئًا لَهُ الشَّهَادَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَلْ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ الشَّمْلَةَ الَّتِي أَصَابَهَا يَوْمَ خَيْبَرَ مِنْ الْمَغَانِمِ لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ لَتَشْتَعِلُ عَلَيْهِ نَارًا فَجَاءَ رَجُلٌ حِينَ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشِرَاكٍ أَوْ بِشِرَاكَيْنِ فَقَالَ هَذَا شَيْءٌ كُنْتُ أَصَبْتُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شِرَاكٌ أَوْ شِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ – رواه البخارى[407]

Artinya:

> Dari Malik bin Anas katanya; telah menceritakan kepadaku S|aur katanya; telah menceritakan kepadaku Salim, *maula* Ibnu Muthi' ia mendengar Abu Hurairah r.a. mengatakan; "Kami menaklukkan Khaibar dan tidak kami peroleh ghanimah berupa emas dan tidak pula perak, ghanimah yang kami peroleh hanyalah berupa sapi, unta, perbekalan, dan kebun-kebun. Kemudian kami pergi bersama Rasulullah saw. ke Wadi al-Qura dan beliau didampingi seorang budaknya yang bernama Mid'am, budak yang dihadiahkan oleh salah seorang Bani D{ubab. Ketika ia sedang menurunkan barang-barang bawaan unta muatannya, ia terkena anak panah yang menyasar sehingga budak itu tewas. Karenanya, para sahabat

[406]Abu Dawud, *op.cit.*, h. 306; A<badi, *'Aun al-Ma'bud*, *op.cit*, h. 1224; Khalil Ahmad al-Siharanfuri, *Bazlu al-Majhud fi Hall li Abi Dawud*, jilid 11, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 284-286.

[407] Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 1038-1039.

berkomentar; 'Duhai alangkah senangnya dia memperoleh kesyahidan.' Rasulullah saw. menampik ucapan mereka dengan bersabda: 'Bahkan demi Z|at yang diriku berada di tangan-Nya, bahwasanya kain mantel *(syamlah)* yang diambilnya saat perang Khaibar dari barang-barang ghanimah yang belum resmi dibagi, akan menyalakan api baginya.' Spontan ada seseorang membawa satu tali sandal *(syirak)* atau sepasang tali sandal setelah mendengar komentar Rasulullah saw. tersebut. Selanjutnya orang itu berkata; 'Aku mendapatkan tali sandal ini.' Rasulullah saw. langsung berkomentar: Satu atau sepasang tali sandal neraka.'

Berdasarkan uraian di atas dapat dijelaskan bahwa pada awalnya istilah *gulul* hanya dipahami sebagai tindakan pengambilan, penggelapan, berlaku curang dan khianat terhadap harta rampasan perang. Pengertian *gulul* selanjutnya diperluas maknanya untuk berbagai tindakan curang atau perilaku menggelapkan kekayaan dan aset-aset lainnya, seperti tindakan penggelapan uang kas negara, kerjasama bisnis, harta milik bersama kaum muslimin dan lain-lain.

Hadis di atas dengan tegas memberikan ancaman kepada siapa saja yang berperilaku khianat terhadap amanah pekerjaan atau jabatan tertentu, yang diberikan kepadanya. Ancaman tersebut tidak hanya ditujukan kepada pelaku pengkhianatan dengan cara menyembunyikan sesuatu yang secara materi berjumlah besar, tetapi juga dalam bentuk sesuatu barang yang mungkin dianggap sepele dan kecil, semisal penggelapan sebuah jarum, mantel (jubah) atau perhiasan yang bernilai tidak lebih 2 dirham, sebagaimana gambaran hadis di atas. Perbuatan demikian dalam konteks hadis di atas termasuk *gulul*, yang merupakan bagian dari tindakan korupsi.

Sanksi atau hukuman bagi pelaku *gulul* sebagaimana dijelaskan di atas adalah dalam bentuk ancaman siksaan neraka dan sanksi moral. Dalam beberapa hadis secara eksplisit dikemukakan beberapa bentuk sanksi yang diberikan kepada pelaku *gulul*, antara lain:

- Barang-barang yang dikorupsi, seperti kuda, unta atau kambing akan didatangkan dalam keadaan leher terikat pelakui, sambil mengeluarkan suara.[408]

[408] Hal ini relevan dengan Q.S. A<li 'Imran ayat 161. Terkait penafsiran ayat "pada hari kiamat dia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya", menurut sebagian ulama mengandung arti membawa dosa akibat khianatnya. Sebagian ulama menafsirkan dengan pemahaman hakiki, yakni mereka benar-benar memikul di punggungnya apa yang dia ambil dengan cara khianat. Dia disiksa dengan bebannya itu dan dipermalukan di hadapan banyak orang. M. Quraish Shihab, *op.cit.*, vol. 2, h. 320.

- Seorang koruptor yang menggelapkan *syamlah* (mantel) dan sejenisnya akan memperoleh sulutan/percikan api neraka;
- Seorang koruptor yang menggelapkan perhiasan senilai tidak lebih dari 2 dirham, Rasulullah saw. tidak mau menshalatkannya.

Para ulama umumnya menghukumi tindakan pengkhiatan (pengambilan) terhadap harta hasil rampasan perang dengan hukum haram, dan termasuk pada perbuatan dosa besar.[409]

Berdasarkan data hadis dan uraian syarahnya, sanksi atau hukuman di dunia bagi pelaku *gulul* secara eksplisit tidak dijelaskan dalam hadis di atas. Dalam perspektif fikih jinayah sanksi bagi pelaku *gulul* (korupsi) tidak seperti pada jarimah *hudud* dan *qisas*. Dengan demikian dapat disebutkan sanksi bagi pelaku *gulul* adalah *takzir*, yang tingkat kepantasan hukumannya diserahkan sepenuhnya kepada pihak pemerintahan yang berkuasa. Untuk konteks Indonesia, berdasarkan Undang-Undang Nomor 31 Tahun 1999 jo. Undang-Undang Nomor 20 tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, dalam pasal 2, dijelaskan sebagai berikut:

(1) Setiap orang yang secara melawan hukum melakukan perbuatan memperkaya diri sendiri atau orang lain atau suatu korporasi yang dapat merugikan keuangan negara atau perekonomian negara, dipidana penjara dengan penjara seumur hidup atau pidana penjara paling singkat 4 (empat) tahun dan paling lama 20 (dua puluh) tahun dan denda paling sedikit Rp. 200.000.000,00 (dua ratus juta rupiah) dan paling banyak Rp. 1.000.000.000,00 (satu milyar rupiah).
(2) Dalam hal tindak pidana korupsi sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dilakukan dalam keadaan tertentu, pidana mati dapat dijatuhkan.[410]

---

[409] Al-Nawawi, S*yarh Muslim, op.cit.*, h. 216.

[410] Ketentuan lainnya tentang tindak pidana korupsi ini tercantum dalam Undang-Undang Nomor 31 Tahun 1999 jo. Undang-Undang Nomor 20 tahun 2001, berikut ini: *Pertama,* Pasal 8 yang menyebutkan: Dipidana dengan pidana penjara paling singkat 3 (tiga) tahun dan paling lama 15 (lima belas) tahun dan pidana denda paling sedikit Rp 150.000.000,00 (seratus lima puluh juta rupiah) dan paling banyak Rp 750.000.000,00 (tujuh ratus lima puluh juta rupiah), pegawai negeri atau orang selain pegawai negeri yang ditugaskan menjalankan suatu jabatan umum secara terus menerus atau untuk sementara waktu, dengan sengaja menggelapkan uang atau surat berharga yang disimpan karena jabatannya, atau membiarkan uang atau surat berharga tersebut diambil atau digelapkan oleh orang lain, atau membantu dalam melakukan perbuatan tersebut.; *Kedua,* Pasal 10 a, Dipidana dengan pidana penjara paling singkat 2 (dua) tahun dan paling lama 7 (tujuh) tahun dan pidana denda paling sedikit Rp 100.000.000,00 (seratus juta rupiah) dan paling banyak Rp 350.000.000,00 (tiga ratus lima puluh juta rupiah) pegawai negeri atau orang selain pegawai negeri yang diberi tugas menjalankan suatu jabatan umum secara terus menerus atau untuk sementara waktu, dengan

Secara teknis, terminologi korupsi sebagaimana yang dipahami dewasa ini, memang belum ditemukan pada awal-awal perkembangan Islam, khususnya pada masa Nabi saw. Namun perilaku menyimpang dan curang yang mendekati tindakan korupsi, misalnya dalam bentuk tindakan menyembunyikan atau mengggelapkan harta rampasan perang (*ganimah*) sudah ditemukan dan banyak terjadi pada masa Nabi saw., kendati kasus penyimpangan yang dilakukan secara nominal sangat kecil—hanya menggelapkan pakaian sejenis mantel dan perhiasan senilai tidak lebih 2 dirham. Kendati kerugian yang ditimbulkan jika dinilai secara nominal tidak terlalu besar, namun sanksi yang diberikan oleh Nabi saw., dapat dikatagorikan sanksi yang cukup berat, baik sanksi di akhirat maupun sanksi moral-sosial yang diberikan di dunia.

Berdasarkan perspektif hadis di atas, secara teologis sanksi yang akan diberikan kepada pelaku korupsi di akhirat nanti adalah, Allah akan mempermalukan pelaku korupsi dengan cara memperlihatkan secara transparan segala sesuatu yang diperolehnya dengan cara korupsi di depan orang banyak. Pelaku korupsi juga digambarkan harus mempertangungjawabkan segala perbuatannya di pengadilan akhirat. Sementara itu, sanksi sosial yang diberikan Rasulullah saw. kepada pelaku korupsi antara lain beliau tidak berkenan menyalatkan jenazah seseorang yang terbukti telah mengambil harta *ghanimah* secara tidak sah. Sanksi moral lainnya yang pernah diberikan Rasulullsh terhadap pelaku korupsi misalnya terjadi dalam kasus terbunuhnya seorang hamba sahaya bernama Mid'am—dalam riwayat lain bernama Kirkirah—pada suatu tempat, bernama Wadi al-Qura. Ketika itu para sahabat serentak mendoakan "semoga dia masuk surga". Mendengar doa para sahabat ini, Rasulullah justru bersabda bahwa demi Tuhan yang diriku berada dalam kekuasaan-Nya, sesungguhnya mantel yang diambilnya pada waktu penaklukan Khaibar dari harta rampasan perang yang belum dibagikan secara sah, akan menyulut api neraka yang akan membakarnya.

Jika dibandingkan dengan konteks kasus korupsi di Indonesia dewasa ini, secara kuantitas, intensitas, maupun kualitas kejahatannya, korupsi yang terjadi di Indonesia sangat jauh berbeda dengan yang terjadi pada masa Nabi saw. Kasus korupsi yang saat ini telah menjelma menjadi masalah nasional yang akut dan telah menggerogoti sendi-sendi kehidupan berbangsa dan bernegara, tidak jarang dilakukan secara sistematis oleh pejabat-pejabat publik dan tokoh-tokoh populer yang

---

sengaja: menggelapkan, menghancurkan, merusakkan, atau membuat tidak dapat dipakai barang, akta, surat, atau daftar yang digunakan untuk meyakinkan atau membuktikan di muka pejabat yang berwenang, yang dikuasai karena jabatannya.

seharusnya berdiri pada posisi mereka sebagai ujung tombak bagi terwujudnya institusi yang bersih. Akan tetapi, para pelaku korupsi pada umumnya justru belum mendapatkan sanksi dan perlakuan hukum yang setimpal dengan kejahatan yang mereka lakukan. Sanksi sosial yang diberikan kepada pelaku korupsi pun sangat tidak sebanding dengan apa yang pernah dicontohkan oleh Nabi. Pelaku korupsi pada umumnya justru tidak kehilangan kemerdekaan dan hak-hak sosial mereka, terlebih lagi dengan semakin meningkatnya budaya *permissive* di kalangan masyarakat Indonesia. Tidak sedikit pelaku korupsi bahkan memiliki *privilege* di hadapan hukum, dalam kehidupan sosial dan di ranah politik. Perlakuan masyarakat terhadap pelaku korupsi dan pelaku tindak kriminal lainnya juga terkesan ambigu. Pelaku pencurian misalnya, tidak jarang mendapat sanksi sosial dalam bentuk penghakiman langsung dari masyarakat, akan tetapi pelaku korupsi justru tidak jarang memperoleh posisi yang "terhormat" secara sosial. Ironisnya, kendati lewat hadisnya Nabi telah memberikan ancaman yang sangat berat bagi pelaku korupsi, banyak kasus korupsi di Indonesia justru dilakukan oleh umat Islam.

Kenyataan ini tentu saja bertentangan dengan spirit beberapa hadis tentang korupsi yang dikutip sebelumnya, yang menegaskan bahwa sanksi yang akan diterima pelaku korupsi di dunia dan di akhirat sesungguhnya sangat berat. Karenanya, diperlukan upaya yang sungguh-sungguh dan sistematis, untuk menangani dan mencegah semakin meluasnya budaya korupsi di Indonesia, melalui pendekatan multidimensional; pendekatan hukum, politik, sosial-budaya, dan pendekatan agama.

Kendati Indonesia bukan negara agama, akan tetapi untuk menjamin kepastian hukum terhadap pelaku korupsi, pesan hukum yang terkandung dalam hadis di atas, perlu ditransformasikan untuk menyempurnakan undang-undang menyangkut tindak pidana korupsi di Indonesia. Tindakan Nabi yang menghinakan koruptor dengan tidak mau menyalatkan jenazahnya, padahal jumlah nominal yang dikorupsi sangat kecil, seharusnya juga bisa mengilhami untuk dirumuskannya undang-undang untuk menghinakan para pelaku korupsi, untuk mengantisipasi meluasnya perilaku korupsi sekaligus untuk mendatangkan efek jera bagi para pelakunya. Atas dasar beberapa pertimbangan ini, perumusan regulasi yang lebih teknis menyangkut tindakan korupsi, termasuk sanksi berupa "pemiskinan koruptor" dan undang-undang perampasan aset[411]

[411] Undang-Undang Perampasan Aset diperlukan karena penggunaan Undang-Undang Nomor 20 tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi kurang efektif falam memaksimalkan pengembalian uang negara dalam penangan kasus karupsi. Dengan menggunakan undang-undang ini jaksa dan hakim hanya bisa menyita uang yang benar-benar

yang akhir-akhir ini sering diwacanakan, merupakan hal yang sangat mendesak untuk dirumuskan. Hal ini dilakukan agar sanksi yang diberikan kepada para pelaku korupsi semakin tegas dan bersesuaian dengan azas keadilan serta dapat memaksimalkan pengembalian aset yang diduga diperoleh melalui hasil korupsi.

Selain pendekatan hukum, upaya menangani kasus korupsi di Indonesia juga bisa dilakukan melalui pendekatan politik. Dalam kaitan ini, *politicall will* pemerintah untuk melakukan berbagai upaya preventif dan upaya memerangi korupsi secara sungguh-sungguh sangat dibutuhkan. Beberapa usaha untuk hal ini antara lain: pertama, menunjukkan komitmen dan itikad yang baik dalam upaya menciptakan institusi pemerintahan yang bersih dan berwibawa; kedua, memiliki kemampuan untuk membenahi birokrasi secara efektif dan efesien; ketiga, memiliki keberanian untuk memberikan sanksi hukum yang tegas kepada aparat pemerintahan yang terbukti melakukan korupsi; keempat, mengupayakan proses dan mekanisme rekruitmen dan pembinaan secara sistematis terhadap aparatur negara, yang memungkinkan lahirnya aparatur negara yang jujur, bersih dan amanah dalam melaksanakan tugas; kelima; menjamin terciptanya kondisi-kondisi sistemik dan struktural agar fungsi-fungsi institusi yang terkait dengan pemberantasan korupsi seperti Badan Pemeriksa Keuangan (BPK), Badan Pemeriksa Keuangan dan Pembangunan (BPKP) dan Pusat Pelaporan dan Analisis Transaksi Keuangan (PPATK) bisa optimal dan efektif; keenam, memberikan keteladanan yang baik kepada masyarakat luas, terutama dalam mencontohkan budaya hidup sederhana, sikap amanah, dan konsisten dalam penegakan hukum.

Upaya selanjutnya yang bisa ditempuh untuk menekan perilaku korupsi adalah melalui pendekatan pendidikan. Dalam kaitan ini, lembaga-lembaga pendidikan yang ada dapat dimanfaatkan sebagai media sosialisasi gagasan pendidikan anti korupsi. Pendidikan ini seharusnya dijadikan bagian yang tidak terpisahkan dengan pendidikan karakter dan diharapkan dapat memberikan pemahaman yang tepat tentang korupsi, sanksi hukum, berikut bahaya dan dampak yang mungkin ditimbulkannya. Hal ini sangat penting dilakukan karena lembaga pendidikan sangat berperan dalam pembinaan moral, pembentukan *mind set*, karakter, serta perilaku seseorang.

---

bisa dibuktikan korupsinya. Melalui Undang-Undang perampasan aset diharapkan penegak hukm dapat merampas aset seseorang yang diduga memiliki harta dari hasil karupsi, meskipun belum ada bukti bahwa seseorang itu melakukan korupsi.

Disamping melalui pendekatan hukum, politik dan budaya, pendekatan sosial juga bisa digunakan untuk menekan budaya korupsi di Indonesia. Upaya ini bisa dilakukan dengan cara memberdayakan dan meningkatkan partisipasi masyarakat sipil, karena partisipasi dan kontrol dari masyarakat senantiasa dibutuhkan untuk membantu upaya pencegahan dan pemberantasan tindak pidana korupsi. Melalui pemanfaatan berbagai media sosialisasi, masyarakat juga perlu diberi ruang untuk memiliki pemahaman yang benar dan tepat tentang korupsi, cara memperlakukan koruptor secara tepat, termasuk kemungkinan untuk memberlakukan sanksi sosial berupa pembatasan hak dan kemerdekaan sosial, berikut "penghinaan sosial" terhadap para koruptor.

Upaya lainnya yang bisa ditempuh untuk menekan angka korupsi di Indonesia adalah melalui pendekatan agama, karena pada dasarnya masyarakat Indonesia adalah masyarakat dengan karakter masyarakat religius. Karenanya, kesadaran untuk menjauhi perilaku korupsi juga bisa dibangun dan digali dari ajaran normatif masing-masing agama, dan idealnya bisa dijadikan bagian yang tidak terpisahkan dari pengajaran dan dakwah keagamaan. Kemungkinan ini sangat terbuka untuk dilakukan karena tidak ada satu pun dari agama formal yang dianut oleh masyarakat Indonesia yang memberi ruang dan membenarkan perilaku mengumpulkan harta kekayaan dengan cara-cara yang tidak benar dan menyalahi etika agama.

4. Larangan Menerima Suap

Salah satu perbuatan yang dapat dikategorikan sebagai pelanggaran etika yang dilakukan penyelenggara pemerintahan adalah tindakan menerima suap (*risywah)*. Di antara redaksi hadis yang menunjukkan tindakan tersebut adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ فِي الْحُكْمِ – رواه الترمذى[412]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Qutaibah, telah menceritakan kepada kami Abu 'Awanah dari 'Umar bin Abu Salamah dari ayahnya dari Abu Hurairah ia berkata; Rasulullah saw. melaknati penyuap dan yang disuap dalam masalah hukum. (HR. al-Tirmidzi)

[412] Muhammad bin 'I<sa bin Saurah al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmiz}i*, (Cet. I; Riyad}: Maktabah al-Ma'arif, t.th.), h. 315. Sebagaimana telah disebutkan dalam klasifikasi hadis, hadis yang menerangkan tentang *risywah*, selain diriwayatakan oleh Imam al-Tirmizi, diriwayatkan juga antara lain oleh Abu Daud, Ibn Majah dan Ahmad bin Hanbal.

Secara etimologis, kata *risywah* berasal dari bahasa Arab *rasya – yarsyu* yang *masdar*nya bisa dibaca dengan tiga bunyi *ra; risywah, rusywah* dan *rasywah*, yang berarti *al-ju'lu* (upah, hadiah, komisi atau suap/sogok). Ibn Manz}ur mengemukakan makna *risywah* yang berbentuk kalimat *rasya al-furkhu* yang berarti anak burung yang merengek-rengek ketika mengangkat kepalanya kepada induknya untuk disuapi.[413] Sementara pendapat lain mengatakan bahwa *risywah* berasal dari kata *al-rasya'* yang berarti "tali yang diikatkan pada timba untuk mengeluarkan air".[414]

Secara terminologis *risywah* adalah sesuatu yang diberikan dalam rangka membenarkan yang batil/salah atau menyalahkan yang benar.[415] Uraian senada dikemukakan pula dalam kamus *Mu'jam al-Wasit}* sebagai berikut: *Risywah* adalah sesuatu yang diberikan dalam rangka membenarkan yang batil atau membatilkan yang benar.[416] Sementara itu, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mendefinisikan *risywah* sebagai pemberian yang diberikan oleh seseorang kepada orang lain (pejabat) dengan maksud meluluskan suatu perbuatan yang batil (tidak benar menurut syari'ah) atau membatilkan perbuatan yang hak.[417] Oleh karenanya, bentuk-bentuk seperti uang pelicin, *money politic* dan lain sebagainya dapat dikategorikan sebagai *risywah* apabila tujuannya untuk meluluskan sesuatu yang batil atau membatilkan perbuatan yang hak.

Berdasarkan data-data hadis sebagaimana yang telah diinventarisasi dan beberapa pengertian tentang *risywah* yang telah diungkap di atas, dapat disebutkan bahwa dalam kasus *risywah* setidaknya ada dua pihak yang menjadi unsur utamanya, yakni orang yang memberi suap *(al-rasyi)*; dan orang yang menerima suap *(al-murtasyi)*. Pihak lainnya yang mungkin terlibat dalam kasus suap adalah orang atau pihak lain yang menjadi mediator *(al-ra'isy)*. Pihak yang terakhir ini sebagaimana disebutkan dalam riwayat Ahmad, bahkan bisa juga melibatkan pihak lainnya seperti orang yang bertugas mencatat peristiwa atau kesepakatan pihak-pihak yang terlibat. Sedangkan dari segi motivasinya, praktek suap dapat terjadi karena dua kemungkinan: *Pertama,* praktek suap dilakukan dalam rangka mewujudkan

---

[413]Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Juz 14 (Beirut: Dar al-Sadr, t.th.), h. 322.

[414]Muhammad bin Abi Bakrah al-Razi, *Mukhtar al-S{ihah* , Juz 1 (Beirut: Maktabah Libnan Nasyirun, 1995), h. 267; Muhammad Saleh al-'Us\aimin. *Al-Syarh al-Mumti' 'ala Zad al-Mustaqni' fi Ikhtis}ar al-Muqni'*, Juz 6 (Beirut: al-Kitab al-'A<lami, 2005), 588.

[415]A<badi, *op.cit.*, h. 296.

[416]Ibrahim Anis, *op.cit.*, juz 1, h. 348.

[417]Majelis Ulama Indonedia, *Fatwa Musyawarah Nasional VI Majelis Ulama Indonesia tentang Risywah (Suap), Ghulul (korupsi) dan Hadiah kepada pejabat*, Ditetapkan pada tanggal : 27 Rabi'ul Akhir 1421 H 29 Juli 2000 M.

kemaslahatan dan menghindari kezaliman; *Kedua*, menzalimi orang lain, dengan cara membenarkan yang batil (salah) atau membatilkan (menyalahkan) yang benar.

Terkait dengan bidang atau institusi kemungkinan terjadinya tindakan suap, tindakan tersebut dapat terjadi di berbagai bidang atau institusi, bersifat umum, dan tidak disebutkan secara spesifik terjadi instansi atau bidang tertentu. Dengan kata lain, suap dapat terjadi di berbagai bidang, baik politik, pendidikan, perdagangan, pertahanan dan lain-lain. Sementara, sebagian hadis lainnya, seperti riwayat Ahmad melalui jalur ʼAffan dan al-Tirmidzi melalui jalur Qutaibah, secara spesifik disebutkan kasusnya, yakni pada kasus-kasus yang berhubungan dengan persoalan hukum. Penulis berpendapat bahwa praktek suap bisa terjadi di berbagai bidang. Dalam konteks Indonesia, praktek suap bisa terjadi di berbagai instansi dan lembaga pemerintahan, baik eksekutif, yudikatif maupun legislatif.

Praktek suap termasuk salah satu perbuatan yang tercela karena akan merusak tatanan kehidupan sosial kemasyarakatan. Tidak berlebihan apabila Rasulullah saw. memberikan laknat terhadap pihak-pihak yang terlibat dalam praktik suap, dalam kasus apapun. Bahkan dalam redaksi hadis juga disebutkan bahwa Allah swt. melaknat mereka yang terlibat dalam praktek suap. Nabi saw. tidak saja mengutuk dan melaknat orang yang memberi dan menerima *risywah*, namun termasuk orang-orang yang terlibat dalam perbuatan tersebut.[418]

Term *laknat* sebagaimana disebutkan dalam hadis mengandung arti azab atau siksa. Berdasarkan pengertian ini, Allah swt. akan memberikan azab dan siksa bagi pihak-pihak yang terlibat dalam *risywah*. Keterangan lainnya, kata *laknat* Allah swt. atau *laknat* rasul-Nya mengandung arti jauh dari rahmat dan kasih sayang-Nya.[419] Dengan demikian dapat dipahami bahwa orang-orang yang terlibat dalam pratek *risywah* tidak akan memperoleh rahmat dan kasih sayang dari Allah dan rasul-Nya. Uraian ini menunjukkan bahwa perbuatan *risywah* termasuk salah satu dosa besar, yang tidak saja merugikan pelakunya, tetapi juga bisa merusak sendi-sendi kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dalam kitab *Adab al-Nabawi* disebutkan alasan pemberi dan penerima suap dilaknat oleh Allah dan Rasul-Nya. Pemberi suap dilaknat karena ia telah turut membantu penerima suap untuk menelantarkan hak-hak orang lain dan melakukan kebatilan. Sedangkan orang yang

---

[418]Ibn Hajar al-Haitami, *al-Zawajir ʻan Iqtirab al-Kabair*, juz 2, di*tahqiq* Muhammad Mahmud ʻAbd al-ʻAziz dkk (Kairo: Dar al-Hadis\, 2002), h. 355.

[419] *Ibid.*

menerima suap dilaknat karena dia telah mengambil harta orang lain dan tidak menegakkan (memberikan) hak kepada orang yang semestinya memperoleh hak tersebut.[420] Praktek ini berimplikasi pada tumbuhnya perbuatan tidak terpuji, yakni mengesampingkan dan menzalimi hak yang semestinya diterima oleh orang lain dan menerima harta yang bersumber dari transaksi yang melanggar ketentuan syariat. Praktik suap ini termasuk melanggar nilai-nilai kemanusiaan, memalingkan manusia dari sifat amanah dan menodai nilai-nilai kemuliaan.

Dalam Alquran tidak ditemukan kata *risywah* maupun derivasinya. Berkaitan dengan *risywah* ini, para ulama mengambil dalil pelarangan dengan memakan harta secara batil. Sebab *risywah* merupakan salah satu bentuk pelanggaran dalam menggunakan harta secara batil. Misalnya Allah swt berfirman dalam Q.S. al-Baqarah/2: 188, sebagai berikut:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Terjemahnya:

> Dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil, dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada hakim, dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahuinya.[421]

Ayat di atas memberi petunjuk tentang larangan Allah swt. memakan harta manusia secara batil. Berkaitan dengan hal ini, *risywah* termasuk jenis memakan harta manusia secara batil.[422] Sebagai harta batil, *risywah* akan mengantarkan kepada sesuatu yang diharamkan, oleh karena memakan harta yang bukan haknya. Hal ini akan berimplikasi pada sempitnya hati dan pikiran serta menghasilkan sesuatu yang membahayakan. Menurut sebagian ulama, ujung ayat di atas memberikan isyarat diperbolehkannya memberikan sesuatu kepada pihak-pihak yang berwewenang (aparat negara, misalnya), apabila pemberian itu tidak untuk merugikan orang lain, akan tetapi hal tersebut dilakukan untuk mengambil dan memperjuangkannya sesuatu yang menjadi haknya. Dalam kasus seperti ini menurut sebagian ulama, yang berdosa adalah yang menerima saja, tidak termasuk yang memberi. Namun, Quraish Shihab berpendapat, bahwa isyarat itu tidak bisa dibenarkan.[423] Artinya, memberikan *risywah* dengan motivasi dan kepentingan apapun dalam

---

[420]Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, *Adab al-Nabawi*, terj. Syamsuddin dengan judul, *Adabun Nabi: Meneladani Akhlak Rasulullah* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, 1999), h. 364.

[421]Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahnya*, edisi tahun 2002 (Jakarta: Darus Sunnah, 2007), h. 30.

[422] Muhammad ibn 'Ali al-Syaukani, *Nail al-Authar:Syarh Muntaqa' al-Akhbar min Ahadis\ Sayyid al-Akhyar*, juz 9 (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), h. 160.

[423] M. Quraish Shihab, *op.cit.*, vol. 1, h. 499.

pandangan Quraish Shihab, tetap berdosa bagi semua orang yang terlibat dalam perbuatan tersebut.

Lebih lanjut, al-Syaukani mengemukakan bahwa diantara dalil yang menunjukkan haramnya *risywah* adalah penafsiran Hasan al-Basri dan Sa'id bin Jubair sebagaimana diriwayatkan Ibn Ruslan.[424] Keduanya menafsirkan kata *al-suhtu* dalam ayat QS. al-Maidah/5: 42-43 dengan *risywah*.[425] Ayat dimaksud sebagai berikut:

سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (42)

Terjemahnya:

> Mereka itu (orang Yahudi) orang-orang yang suka mendengar berita bohong, mereka juga banyak memakan yang haram. Jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (meminta putusan), maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka, atau berpalinglah dari mereka; jika kamu berpaling dari mereka, tidak akan memberi madharat kepadamu sedikitpun. Dan apabila kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka dengan adil. Sesungguhmya Allah menyukai orang-orang yang adil.[426]

Penafsiran senada dikemukakan pula oleh Ibn Mas'ud. 'Umar ibn Khat}t}ab, 'Ali ibn Abi Talib, dan sahabat lainnya, yang memaknai *al-suhtu* dengan *risywah*.[427] Sebagaima dikutip al-Qurt}ubi, Ibn Mas'ud meriwayatkan, *al-suhtu* adalah seorang yang membantu meluluskan keperluan kawannya, kemudian orang yang ditolong itu memberikan hadiah dan diterima oleh orang yang memberikan pertolongan tersebut.[428] Al-Sya'rawi mendefinisikan *al-suhtu* sebagai segala bentuk upaya yang dilakukan bukan dengan cara yang halal seperti suap, riba, mencuri, menjambret, semua jenis taruhan dan perjudian.[429] Berdasarkan

---

[424] Al-Syaukani, *op.cit*., juz 9, h. 160.

[425] Kata *al-suht* pada mulanya berarti sesuatu sesuatu yang membinasakan. Sesuatu yang haram pasti membinasakan pelakunya. Ada juga yang menyatakan bahwa kata tersebut pada mulanya digunakan untuk melukiskan binatang yang sangat rakus dalam melahap makanan. Seseorang yang tidak peduli dari mana dan bagaimana ia memperoleh harta, ia dipersamakan dengan binatang melahap segala macam makanan sehingga pada akhirnya ia binasa oleh perbuatannya sendiri. M. Quraish Shihab, *opcit*., vol. 3, h. 125.

[426] Departemen Agama RI, *op.cit*., h. 116.

[427]Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, di*tahqiq* Ahmad Muhammad Syakir, juz 10 (Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000), h. 218.

[428]Muhammad ibn Ahmad al-Ans}ari al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* juz 3 (Beirut: Maktabah 'Ashriyyah, 2005), h. 403.

[429]Muhammad Mutawali al-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, juz 5 (Mesir: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1991), h. 3148.

uraian ini dapat disebutkan bahwa term *risywah* merupakan salah satu dari penjelasan atau perincian sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 188 dan Q.S. al-Maidah/5: 42.

Terkait persoalan hukum *risywah*, Imam al-Syaukani secara tegas berpendapat bahwa diharamkan menyuap (hakim) berdasarkan hadis Nabi saw. di atas. Imam Yahya berpendapat, pelaku suap dianggap *fasiq*, termasuk suap yang dilakukan oleh seorang yang ingin membela kebenaran dan menghindari kebatilan.[430] Hukum perbuatan *risywah* disepakati para ulama adalah haram, khususnya *risywah* yang terdapat unsur membenarkan yang salah dan atau menyalahkan orang yang benar.[431] Dalam fatwa MUI, juga disebutkan bahwa memberikan *risywah* dan menerimanya hukumnya adalah haram.[432] Hal ini menunjukan betapa berbahayanya praktek suap, yang pada batas-batas tertentu dapat merusak tatanan hukum dan sosial masyarakat. Bila praktek suap sudah merajalela, tidak mustahil terjadi orang yang sebenarnya berhak untuk menerima haknya, tidak bisa memperoleh haknya kecuali dengan suap. Demikian halnya, orang yang sering melakukan kezaliman atau kejahatan bisa terbebas dari sanksi hukum dengan melakukan praktek suap.

Sementara itu, dalam kitab *Kasyaf al-Qanna' 'an Matan al-Iqna'* disebutkan bahwa apabila pihak pemberi memberikan sesuatu kepada pihak tertentu (penerima) dalam rangka untuk menghindari kemungkinan dizalimi, maka pemberian tersebut tidak dianggap sebagai suap yang dilarang agama.[433] Uraian senada dikemukakan juga oleh al-Qari, sebagaimana dikutip dalam kitab *'Aun al-Ma'bud*. Dia menyebutkan bahwa apabila suatu pemberian itu dilakukan untuk menyampaikan dan mempertahankan kebenaran dan memperoleh hak yang semestinya diterima dan menghindari dari kezaliman, maka pemberian seperti ini tidak dilarang dan boleh saja dilakukan. Dengan demikian, para ulama menganggap halal bentuk suap yang dilakukan dalam rangka menuntut dan memperjuangkan hak yang semestinya diterima oleh pihak pemberi suap atau dalam rangka menolak kezaliman, kemadaratan, dan ketidakadilan yang dirasakan oleh pemberi suap. Selanjutnya A<badi menjelaskan bahwa dalam kasus ini sebaiknya tidak dilakukan terhadap para hakim atau para penegak hukum, sebab upaya untuk membela pihak

---

[430]Al-Syaukani, *op.cit*, juz 9, h. 172.

[431]Baha'u al-Din al-Muqaddasi, *al-'Uddah; Syarh al-'Umdah fi Fiqh al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: al-Maktabah al-'As}riyyah, 1992), h. 602.

[432]Fatwa Munas VI MUI tentang *Risywah* (Suap), *Ghulul* (Korupsi) dan Hadiah Kepada Pejabat, tanggal 27 Rabi'ul Akhir 1421 H/ 29 Juli 2000 M.

[433]Al-Bahuti, *op. cit.,* juz 6, h. 316.

yang benar sudah merupakan kewajiban yang harus dilakukan oleh para penegak hukum.[434]

Menurut al-Syaukani, konsep *takhsis* tentang dibolehkannya menyerahkan suap kepada hakim dalam rangka menuntut hak tidak didasarkan pada dalil yang kuat. Bila ada orang yang menganggap ada bentuk *risywah* tertentu dan tujuan tertentu diperbolehkan maka hal itu harus disertai dengan alasan atau dalil yang dapat diterima. Sebab, dalam hadis tentang terlaknatnya para pelaku *risywah* tidak disebutkan tentang jenis dan kriteria *risywah* dan pada dasarnya harta seorang muslim haram (untuk saling mengganggu).[435]

Pendapat yang membolehkan suap untuk memperjuangkan hak dan menolak ketidakadilan ini didasarkan pada riwayat para sahabat dan tabi'in yang ketika itu melakukan praktek penyuapan dalam konteks seperti ini. Diantara riwayat yang dimaksud adalah sebagaimana dikemukakan al-Bagawi bahwa diriwayatkan dari Hasan, al-Syu'bah, Jabir ibn Sa'ad. Mereka berpendapat bahwa seorang tidak dianggap berdosa ketika ia mendayagunakan, mengatur diri dan hartanya (untuk melakukan penyuapan) pada saat dia terancam dengan ketidakadilan.[436]

Walaupun dalam riwayat ini tidak disebutkan secara eksplisit bahwa pemberian Ibn Mas'ud tersebut bukan kepada hakim atau penguasa resmi, tetapi bisa dijadikan sebagai bahan perbandingan. Dengan kata lain, seperti dijelaskan oleh al-Mubarakfuri, yang dia sogok bukan hakim atau pejabat, melainkan preman atau sejenis tukang palak (penguasa lahan) sebagai penguasa lahan kawasan Habsyi, yang saat itu berada dalam wilayah Islam.[437] Oleh karena itu, catatan al-Syaukani dan al-Mubarakfuri menjadi sangat penting untuk diperhatikan agar seseorang tidak mudah menyogok hakim dan pejabat dalam rangka mendapatkan hak atau karena dizalimi.

Risywah sangat dikecam karena praktek ini akan sangat merongrong dan merusak lembaga peradilan maupun lembaga lainnya. Hakim yang melakukan ketidakadilan karena menerima suap dalam perspektif hadis dapat dianggap telah bertindak kufur dan sewenang-wenang. Jika seorang hakim menjatuhkan putusan terhadap suatu kasus,

---

[434] A<badi, *op.cit*, juz 2, h. 1624.

[435] Al-Syaukani, *op.cit*., juz 9, h. 160; Dikutip juga dalam A<badi, *op.cit*, juz 2, h. 1624.

[436] Al-H{usain ibn Mas'ud al-Bagawi, *Syarh al-Sunnah*, juz 10, di*tahqiq* Syua'ib al-Arna'uth (Cet. II; Beirut: al-Maktab al-Islami, 1983), h. 88.

[437] Diriwayatkan bahwa Ibn Mas'ud mendapat sedikit hambatan dari penduduk setempat, ketika akan mengambil tanah Habsyi (yang menjadi haknya), lalu ia memberikan hadiah dua dinar sehingga upayanya tersebut berhasil dengan mulus. Muhammad al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Ahwazi*, juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), h. 471.

sedangkan putusannya itu didasarkan pada *risywah*, maka putusan itu tidak boleh dijalankan meskipun putusan itu mendekati kebenaran, kendati dalam pandangan Islam, memutus suatu perkara merupakan ibadah dan merupakan kewajiban seorang hakim. Namun jika suatu putusan seorang hakim dipengaruhi oleh uang suap yang ia terima, maka putusan itu tidak lagi bernilai ibadah, tetapi justru menuai dosa.

Praktek suap juga dapat membahayakan kehidupan umat manusia, baik secara individual maupun kelompok, dan tatanan sosial kemasyarakatan pada umumnya. Diantara bahaya yang ditimbulkan oleh praktek suap ini, adalah hilangnya kehormatan baik bagi si pemberi maupun si penerima suap; tidak tegaknya hak-hak yang semestinya diperoleh oleh yang berhak menerimanya; ketidakadilan akan semakin tumbuh dan berkembang; berkurangnya semangat, gairah, daya dan kekuatan bagi orang-orang yang berjuang keras untuk menciptakan kemaslahatan umum dan menjaga amanat dengan baik; kurangnya kepercayaan untuk mentaati pemerintah dan menjalankan segala perintahnya; hilangnya etos kerja dan timbulnya kemalasan pada sebagian individu; ide-ide dan inovasi yang dikembangkan oleh para ahli menjadi tumpul dan tidak dapat dimanfaatkan dengan baik; hubungan sosial kemasyarakatan semakin rapuh dan keropos.[438]

Tindakan penyuapan, apapun motivasinya, misalnya untuk mendapat hak yang sah, tetap akan merusak sistem pelayanan publik, berupa buruknya kualitas pelayanan yang diberikan. Jika budaya ini dipraktekkan di Indonesia justru akan sangat rentan penyimpangan, sebab seseorang pasti akan berupaya mencari celah dan alasan untuk mendapat hak atau agar selamat dari ketidakadilan dan kezaliman, yang menyebabkan ia melakukan penyuapan kepada pejabat atau pihak lain yang berwewenang.

Sebagaimana sanksi hukum pada pelaku *ghulul* (korupsi), sanksi hukum bagi pelaku *risywah* adalah hukum takzir juga. Berat dan ringannya sanksi hukum ditetapkan oleh pemerintah, dengan mempertimbangkan berbagai faktor, seperti jenis tindakan pidana *risywah* dan motivasi tindakan itu dilakukan serta kemungkinan lingkungan pelanggaran tersebut dilakukan. Untuk konteks Indonesia, sanksi hukum terhadap pelaku penyuapan berdasarkan Undang-Undang Nomor 31 Tahun 1999 jo. Undang-Undang Nomor 20 tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi pada pasal 5, sebagai berikut:

1. Dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) tahun dan paling lama 5 (lima) tahun dan atau pidana denda paling sedikit Rp

[438]Ahmad 'Atha, *op.cit.,* h. 364.

50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah) dan paling banyak Rp 250.000.000,00 (dua ratus lima puluh juta rupiah) setiap orang yang:

a. memberi atau menjanjikan sesuatu kepada pegawai negeri atau penyelenggara negara dengan maksud supaya pegawai negeri atau penyelenggara negara tersebut berbuat atau tidak berbuat sesuatu dalam jabatannya, yang bertentangan dengan kewajibannya; atau
b. memberi sesuatu kepada pegawai negeri atau penyelenggara negara karena atau berhubungan dengan sesuatu yang bertentangan dengan kewajiban, dilakukan atau tidak dilakukan dalam jabatannya.

2. Bagi pegawai negeri atau penyelenggara negara yang menerima pemberian atau janji sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) huruf a atau huruf b, dipidana dengan pidana yang sama sebagaimana dimaksud dalam ayat (1).[439]

Berdasarkan ketentuan di atas, pidana penyuapan diberikan kepada pemberi suap sebagaimana disebutkan pada pasal 5 ayat 1 (a) dan (b) dan penerima suap, yang dikemukakan pada ayat 2. Jika dirinci unsur-unsur dalam rumusan pasal tersebut adalah (a) setiap orang, yang bertindak sebagai *al-rasyi*; (b) memberi atau menjanjikan sesuatu; (c) pegawai negeri atau penyelenggara negara sebagai *al-murtasyi*; dan (d) dengan maksud supaya pegawai negeri atau penyelenggara tersebut berbuat atau tidak berbuat sesuatu dalam jabatannya, yang bertentangan dengan kewajibannya. Dalam pasal tersebut tidak dijelaskan batasan jumlah uang atau barang yang dijanjikan atau yang diberikan oleh seorang penyuap kepada yang disuap. Hal ini berimplikasi pada pidana penjara dan pidana denda yang akan dijatuhkan sebagaimana ketentuan pasal tersebut, paling singkat 1 (satu) tahun dan paling lama 5 (lima) tahun dan atau pidana denda paling sedikit Rp 50.000.000,00 (lima puluh

[439]Ketentuan lainnya dalam Undang-undang tersebut tentang delik penyuapan dapat dilihat pada: Pasal 6 disebutkan, ayat (1) Dipidana dengan pidana penjara paling singkat 3 (tiga) tahun dan paling lama 15 (lima belas) tahun dan pidana denda paling sedikit Rp 150.000.000,00 (seratus lima puluh juta rupiah) dan paling banyak Rp 750.000.000,00 (tujuh ratus lima puluh juta rupiah) setiap orang yang: (a) memberi atau menjanjikan sesuatu kepada hakim dengan maksud untuk mempengaruhi putusan perkara yang diserahkan kepadanya untuk diadili; atau (b) memberi atau menjanjikan sesuatu kepada seseorang yang menurut ketentuan peraturan perundang-undangan ditentukan menjadi advokat untuk menghadiri sidang pengadilan dengan maksud untuk mempengaruhi nasihat atau pendapat yang akan diberikan berhubung dengan perkara yang diserahkan kepada pengadilan untuk diadili; Ayat (2) Bagi hakim yang menerima pemberian atau janji sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) huruf a atau advokat yang menerima pemberian atau janji sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) huruf b, dipidana dengan pidana yang sama sebagaimana dimaksud dalam ayat (1).

juta rupiah) dan paling banyak Rp 250.000.000,00 (dua ratus lima puluh juta rupiah). Ketidaktegasan sanksi hukum ini memungkinkan terjadinya ketidakadilan dalam penegakan hukum. Berbeda dengan aparat pemerintahan lainnya, sanksi hukum bagi penegak hukum yang melakukan praktek suap, khususnya hakim lebih berat dibandingkan dengan pidana penyuapan yang dilakukan terhadap pegawai negeri dan penyelenggara negara pada umumnya. Hal ini sebagaimana terlihat pada pasal 5 dan pasal 6 ayat (1) sebagaimana telah dijelaskan. Dalam pasal 6 ayat (1) dinyatakan bahwa hakim yang menerima suap dipidana dengan pidana penjara paling singkat 3 (tiga) tahun dan paling lama 15 (lima belas) tahun dan pidana denda paling sedikit Rp 150.000.000,00 (seratus lima puluh juta rupiah) dan paling banyak Rp 750.000.000,00 (tujuh ratus lima puluh juta rupiah).

5. Larangan Menerima Hadiah

Salah satu hadis yang menunjukkan larangan menerima hadiah bagi penyelenggara pemerintahan adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِى حُمَيْدٍ السَّاعِدِىِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- رَجُلاً مِنَ الأَزْدِ عَلَى صَدَقَاتِ بَنِى سُلَيْمٍ يُدْعَى ابْنَ الأُتْبِيَّةِ فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ قَالَ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- « فَهَلاَّ جَلَسْتَ فِى بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ». ثُمَّ خَطَبَنَا فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ « أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّى أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلاَّنِى اللَّهُ فَيَأْتِى فَيَقُولُ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِى. أَفَلاَ جَلَسَ فِى بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ إِنْ كَانَ صَادِقًا وَاللَّهِ لاَ يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْهَا شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلاَّ لَقِىَ اللَّهَ تَعَالَى يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلأَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ لَقِىَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعِرُ ». ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رُئِىَ بَيَاضُ إِبْطَيْهِ ثُمَّ قَالَ « اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ ». بَصُرَ عَيْنِى وَسَمِعَ أُذُنِى.- رواه مسلم[440]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Abu Kuraib, Muhammad bin al-'Ala' telah menceritakan kepada kami Abu Usamah telah menceritakan kepada kami Hisyam dari ayahnya dari Abu H{umaid al-Sa'idi dia berkata, "Rasulullah saw. pernah mengangkat seorang laki-laki dari Azd yang bernama Ibn al-Atbiyah untuk memungut zakat Bani Sulaim, ketika dia datang (kepada Rasulullah) untuk menghitung (hasil pekerjaannya), dia berkata, "Ini adalah harta kalian sedangkan ini adalah hadiah untukku." Maka Rasulullah saw. bersabda: "Tidakkah kamu duduk-duduk saja di rumah ibu atau bapakmu sehingga datang orang yang memberi hadiah kepadamu, jika kamu benar

[440]Abu al-H{usain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, juz 2, (Cet. I ; Riyad}: Dar al-Tayyibah, 2006), h. 889. Hadis ini selain diriwayatakan oleh Imam Muslim juga diriwayatkan oleh para imam hadis lainnya, seperti: al-Bukhari dan Abu Dawud.

demikian." Setelah itu beliau berkhutbah, setelah beliau memuji dan menyanjung Allah, beliau sampaikan: "*Amma ba'du*, sesungguhnya saya telah mengangkat seseorang dari kalian sebagai pegawai untuk suatu pekerjaan yang Allah bebankan kepadaku, kemudian dia datang seraya berkata, 'Ini adalah hartamu, sedangkan yang ini adalah hadiah yang diberikan kepadaku, tidakkah dia duduk-duduk saja di rumah ayah atau ibunya menunggu sampai ada orang yang memberi hadiah kepadanya, jika dia orang yang benar. Demi Allah, tidaklah salah seorang dari kalian mengambil sesuatu darinya tanpa hak, kecuali ia akan bertemu Allah Ta'ala pada hari Kiamat dengan membawa (harta tersebut). Dan sungguh saya akan mengenal salah seorang dari kalian saat ia datang menemui Allah dengan membawa unta atau sapi yang melenguh-lenguh (meringkik), atau kambing yang mengembek-embek." Setelah itu beliau mengangkat kedua tangannya hingga terlihat putih kedua ketiaknya, kemudian beliau mengucapkan: "Ya Allah, telah saya sampaikan. Mataku telah melihatnya dan kedua telingaku telah mendengarnya."

Latar belakang turunnya *(asbab al-wurud)* hadis di atas dapat dilihat pada redaksi hadis itu sendiri. Dalam hadis tersebut dijelaskan, pada suatu ketika Rasulullah saw. mengangkat seorang laki-laki dari suku Azd yang bernama Ibn al-Atbiyyah untuk memungut dan mengumpulkan zakat di Bani Sulaim. Ketika selesai melaksanakan tugasnya, Ibn al-Atbiyyah datang menghadap Rasulullah, untuk melaporkan hasil pemungutan zakat sebagaimana yang telah diamanatkan kepadanya. Selanjutnya dia berkata, "Ini adalah harta untukmu sedangkan ini adalah hadiah untukku." Setelah mendengar laporan yang disampaikan oleh Ibn al-Atbiyyah, Rasulullah kemudian berpidato dan bersabda, sebagaimana tergambar pada redaksi hadis di atas.

Secara bahasa term *hadiyya*h bentuk tunggal dari kata *al-hadaya*, yang berarti pemberian atau penyerahan, misalnya dikatakan *ahda al-hadiyyah ila fulan* (dia memberi hadiah kepada si fulan) atau dikatakan *ahda al-'urusy ila ba'liha* (dia menyerahkan pengantin perempuan kepada suaminya). Ibn Faris mengartikan hadiah dengan ungkapan maju untuk memberi petunjuk dan kiriman keramahan atau hadiah.[441] Term *hadiyyah* telah diadaptasi ke dalam bahasa Indonesia, yang berarti pemberian (kenang-kenangan, penghargaan dan penghormatan). [442] Berdasarkan

[441]Abu al-H{usein Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lugah*, juz 4 (Beirut: Dar al-Jalil, 1991), h. 31.

[442]Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. II; Jakarta: Balai Pustaka, 1997), h. 501.

makna etimologis ini, hadiah mengandung arti "pemberian atau penyerahan (sesuatu)"

Secara terminologi, hadiah seringkali diartikan sebagai sesuatu yang diberikan kepada orang lain karena penghormatan atau pemuliaan.[443] Sementara al-Jurjani mengatakan bahwa hadiah adalah sesuatu yang didapatkan tanpa ada syarat pengembalian.[444] Selain pengertian di atas, beberapa pengertian hadiah dapat dijelaskan sebagai berikut:

- Hadiah adalah setiap harta yang diberikan sebagai ungkapan cinta dan kasih sayang, serta untuk menumbuhkan dan melanggengkan cinta dan kasih sayang tersebut.[445]
- Hadiah adalah suatu pemberian yang diberikan tanpa adanya motif timbal balik (bantuan) atas sesuatu. Hal ini berbeda dengan suap, yakni memberikan sesuatu dengan adanya motif timbal balik (bantuan) atas suatu urusan.
- Hadiah adalah memberikan sesuatu kepada orang lain untuk menjalin persahabatan dan mengharapkan pahala tanpa adanya tuntutan dan syarat.[446]

Uraian di atas menegaskan bahwa memberi hadiah pada dasarnya merupakan suatu perbuatan yang baik, karenanya sangat dianjurkan dan disyariatkan dalam Islam. Hadiah yang disyariatkan dalam Islam ditandai dengan motivasi pemberian yang tidak didasari oleh keinginan untuk memperoleh imbalan atau balasan (timbal balik). Dalam perspektif Islam, motivasi pemberian hadiah benar-benar didasari oleh motif menjalin tali persahabatan dan persaudaraan, menumbuhkan rasa cinta dan kasih sayang dan atau mencari pahala dan ridha Allah swt. Oleh karenanya, apabila motivasi pemberian hadiah karena keinginan adanya timbal balik dalam sesuatu urusan, maka dalam konteks ini, hadiah berubah menjadi penyuapan atau gratifikasi, yang tidak disyariatkan dalam ajaran Islam.

Konteks hadis di atas mengisyaratkan pemberian hadiah yang tidak disyariatkan. Hadiah dalam bentuk ini dilakukan oleh seseorang dan/atau masyarakat kepada orang yang memiliki tugas atau jabatan

---

[443]Muhammad 'Abd al-Rauf al-Manawi, *Tauqif 'ala Muhimmat al-Ta'arif*, juz 1 (Cet. I; Beirut: Dar al-Fikr, 1410 H), h. 740.

[444]'Ali Muhammad ibn 'Ali al-Jurjani, *al-Ta'rifat* (Cet. III; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1988), h. 319.

[445]Al-Hafiz bin al-'Arabi al-Maliki, *'A<rid}ah al-Ahwazi bi Syarh Sahih al-Tirmizi*, juz 6 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), h.80.

[446]Ahmad bin Ahmad Muhammad Abdullah Al-Tawil, *Benang Tipis antara Hadiah dan Suap* (Cet. I; Jakarta: Darus Sunnah Press, 2006), h. 19.

tertentu. Dalam fatwa Munas VI MUI ditegaskan bahwa hadiah kepada pejabat adalah suatu pemberian dari seseorang dan/atau masyarakat yang diberikan kepada pejabat, karena kedudukannya, baik pejabat di lingkungan pemerintahan maupun lainnya. [447] Keterangan ini mengisyaratkan bahwa seorang pejabat biasanya memperoleh hadiah karena jabatannya, apabila ia tidak menjabat lagi belum tentu dia akan memperoleh hadiah. Terkait dengan persoalan ini, Imam Muslim secara tegas mengatakan keharaman menerima hadiah bagi seseorang pejabat/aparat negara (pemerintahan). Dalam kitabnya, *Shahih Muslim*, dia meletakkan judul *"Bab Tahrim Hadaya al-'Ummal"*. Menurut al-Nawawi, hukum menerima hadiah bagi seorang pejabat/aparat pemerintahan adalah haram. Sikap ini sebagai bentuk pengkhianatan dan penyelewengan dalam menjalankan tugas dan amanat yang dibebankan kepadanya.[448]

Hadiah yang diterima seorang pejabat dapat dilihat sebagai bentuk penyimpangan dalam tugas, karena secara psikologis akan mempengaruhi obyektifitas dalam mengambil suatu keputusan. Kondisi ini dapat diilustrasikan sebagaimana berikut ini. Pada umumnya kondisi psikologis seseorang memiliki tabiat atau kecenderungan untuk mencintai kepada orang yang telah berbuat kebaikan, salah satunya berupa pemberian hadiah. Seorang hakim misalnya, apabila dia menerima hadiah dari seseorang yang memiliki kasus hukum, ada kecenderungan ia dapat bertindak atau bersikap secara tidak adil pada kasus yang ditanganinya. Padahal para hakim adalah penegak kebenaran dan penyebar keadilan di antara manusia. Oleh karenanya tidak sepantasnya ada faktor-faktor yang dapat mempengaruhi keputusan hakim dalam menegakkan kebenaran. Sama halnya, pemberian hadiah kepada aparat pemerintahan pada umumnya, pada batas-batas tertentu dapat mengubah kebijakan yang seharusnya ditegakkan dan dijunjung tinggi. Dengan demikian, larangan menerima hadiah bagi aparatur pemerintahan sebagai usaha preventif (pencegahan) dari kemungkinan terjadinya penyimpangan dalam menjalankan tugas-tugas pemerintahan.

Gambaran di atas memberikan suatu pemahaman bahwa apabila seorang pejabat/aparat diperbolehkan menerima hadiah, pasti akan semakin banyak pemberian hadiah yang menyerupai penyuapan atau penyogokan. Sedangkan hadiah yang diberikan kepada orang yang bukan pejabat, terlebih kepada golongan kaum lemah, maka hadiah atau pemberian tersebut sangat dianjurkan dalam ajaran agama. Akan tetapi

[447] Fatwa Munas VI MUI.

[448] Al-Nawawi, *op.cit.*, juz 12, h. 316.

apabila hadiah itu diberikan karena ada keinginan timbal balik, hadiah ini termasuk perbuatan yang dilarang, bahkan Rasulullah saw menyebutnya telah membuka pintu-pintu riba, sebagaimana sabdanya:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ شَفَعَ لِأَخِيهِ بِشَفَاعَةٍ فَأَهْدَى لَهُ هَدِيَّةً عَلَيْهَا فَقَبِلَهَا فَقَدْ أَتَى بَابًا عَظِيمًا مِنْ أَبْوَابِ الرِّبَا – ابو داود[449]

Artinya:

> Dari Abu Umamah dari Nabi saw., beliau bersabda: "Barangsiapa memohonkan untuk saudaranya dengan sebuah permohonan, kemudian saudaranya tersebut memberikan hadiah kepadanya lantaran permohonan tersebut lalu ia menerimanya, maka sungguh ia telah mendatangi salah satu pintu besar di antara pintu-pintu riba."

Dalam hadis lain disebutkan bahwa hadiah yang diterima oleh petugas pengumpul zakat sedekah (*'amil*) termasuk bentuk pengkhianatan *(gulul)*, Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ هَدَايَا الْعُمَّالِ غُلُولٌ – احمد بن حنبل[450]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Ishaq bin 'I<sa telah menceritakan kepada kami Isma'il bin 'Ayyasy dari Yahya bin Sa'id dari 'Urwah bin al-Zubair dari Abu H{umaid al-Sa'idi bahwasanya Rasulullah saw. bersabda: "Hadiah bagi para kuli adalah *gulul* (hasil *ganimah* yang diambil secara sembunyi-sembunyi sebelum pembagiannya)

Dalam uraian berikut ini akan dikemukakan beberapa pendapat seputar pemberian hadiah kepada hakim dan aparat pemerintahan lainnya. Penjelasan akan dipisah untuk masing-masing subyek. Hal ini dilakukan untuk memudahkan arah pembahasan, mengingat substansi tugas hakim, yang secara umum bertugas mengadili orang-orang yang bersalah, berbeda dengan tugas aparat pemerintah lainnya. Kendati demikian kedua kelompok aparat tersebut memiliki peluang yang sama dalam hal menerima hadiah.

Berdasarkan pendapat para fuqaha tentang memberi hadiah kepada hakim dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, memberi hadiah kepada hakim dilarang secara mutlak, hukumnya haram menurut sebagian fuqaha seperti Imam Ahmad bin

---

[449] Abu Dawud, *op.cit*., h.393.

[450]Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, jilid 37 (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), h. 15.

Hanbal dan pengikut Imam Malik.[451] Al-Mawardi (370-450 H) berpendapat bahwa seorang hakim dilarang menerima hadiah dari seseorang yang sedang bersengketa dan memiliki kasus hukum ataupun dari seseorang yang tidak memiliki kasus.[452] Larangan ini dimaksudkan untuk menutupi kehinaan bagi si pemberi dan memberikan sikap adil bagi penerimanya, karena hadiah dapat mendatangkan madharat bagi hakim itu sendiri dan mengakibatkan kerusakan mental-moral bagi pemberinya.

Kedua, Memberikan hadiah dilarang dengan memakruhkan perbuatan tersebut seperti pendapat pengikut Imam Hanafi dan sebagian pengikut mazhab Malik.[453] Menurut pendapat mereka, hakim dilarang menerima hadiah dengan memakruhkannya, meskipun pemberian itu sebagai hadiah balasan, sama saja apakah si pemberi hadiah itu mempunyai kasus yang ditangani hakim atau sebelum hal itu, kecuali apabila hadiah itu berasal dari kerabat yang memiliki ikatan kekeluargaan.[454]

Ketiga, Memberikan hadiah kepada hakim diperbolehkan, dengan beberapa ketentuan: (a) jika hadiah tersebut berasal dari orang yang tidak mempunyai kasus yang sedang ditangani; (b) hadiah diperbolehkan jika hadiah tersebut diterima sebelum dia menjabat sebagai hakim;[455] (c) hadiah diperbolehkan apabila hadiah berasal dari orang yang sudah terbiasa saling memberi hadiah, baik karena hubungan kekeluargaan maupun persahabatan; (d) hadiah berasal dari luar wilayah hukum hakim, dan tidak ada maksud tertentu dalam wilayah hukumnya tersebut.[456]

Uraian di atas menunjukkan bahwa larangan atau kebolehan memberikan hadiah kepada hakim harus dilihat dari beberapa kemungkinan situasi dan kondisinya. Larangan memberi hadiah, jika si pemberi hadiah sedang memiliki kasus hukum, yang ditangani oleh hakim yang bersangkutan. Dalam kondisi ini pemberian hadiah identik dengan pemberian suap, oleh karena itu hukumnya haram. Status hukum ini didasari oleh asumsi bahwa pemberian hadiah akan mempengaruhi

---

[451] al-Tawil, *op.cit.*, h. 94.

[452]Al-Mawardi menguatkan pendapatnya dengan mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Baihaqi. Rasulullah saw bersabda: "Hadiah-hadiyah yang diberikan kepada para penyelenggara negara (umara) termasuk bentuk *ghulul (hadaya al-'ummal gulul)*. Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah* (Cet. I; Beirut: Dar al-Fikr, 1960), h. 75.

[453] al-Tawil, *op.cit.*, h. 95.

[454]*Ibid*, h. 96.

[455]*Ibid.*, h. 95.

[456]*Ibid*, h. 105

keputusan hukum seorang hakim. Pemberian hadiah bisa dibenarkan dan diperbolehkan apabila hadiah berasal dari orang yang sudah terbiasa saling memberi hadiah dengan hakim, karena adanya hubungan kekeluargaan dan persahabatan, serta tidak memiliki kasus hukum yang ditangani oleh hakim bersangkutan.

Sementara itu, terkait dengan memberi hadiah kepada pejabat atau aparat pemerintah lainnya, al-Nawawi > berpendapat bahwa hadiah-hadiah kepada para pejabat dianggap *gulul* dan hukumnya haram, karena apabila mereka menerima, berarti telah berkhianat terhadap jabatan dan amanat yang diembannya. Oleh sebab itu, berdasarkan hadis di atas, para pelaku yang menerima hadiah akan memikul hadiah yang diterimanya sebagai bentuk tanggungjawabnya, sebagaimana pada sanksi bagi pelaku *gulul*.[457]

Dalam fatwa MUI juga dijelaskan tentang status hukum pemberian hadiah dari seseorang dan/atau masyarakat yang diberikan kepada pejabat karena kedudukannya, baik pejabat di lingkungan pemerintahan maupun lainnya. Status hukum tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Jika pemberian hadiah itu pernah dilakukan sebelum pejabat tersebut memegang jabatan, maka pemberian seperti itu hukumnya halal (tidak haram), demikian juga menerimanya;
b. Jika pemberian hadiah itu tidak pernah dilakukan sebelum pejabat tersebut memegang jabatan, maka dalam hal ini ada tiga kemungkinan:
    1) Jika antara pemberi hadiah dan pejabat tidak ada atau tidak akan ada urusan apa-apa, maka memberikan dan menerima hadiah tersebut tidak haram;
    2) Jika antara pemberi hadiah dan pejabat terdapat urusan (perkara), maka bagi pejabat haram menerima hadiah tersebut; sedangkan bagi pemberi, haram memberikannya apabila perberian dimaksud bertujuan untuk meluluskan sesuatu yang batil (bukan haknya);
    3) Jika antara pemberi hadiah dan pejabat ada sesuatu urusan, baik sebelum maupun sesudah pemberian hadiah dan pemberiannya itu tidak bertujuan untuk sesuatu yang batil, maka halal (tidak haram) bagi pemberi memberikan hadiah itu, tetapi bagi pejabat haram menerimanya.[458]

Dalam konteks perundang-undangan di Indonesia sanksi pidana bagi hakim atau penyelenggara pemerintahan lainnya yang menerima hadiah, yang selanjutnya mempengaruhi keputusan karena kewenangan

[457]Al-Nawawi, *op.cit.*, juz 12, h. 216.
[458] Fatwa Munas MUI VI, tanggal 27 Rabi'ul Akhir 1421 H/ 29 Juli 2000 M.

atau jabatannya, antara lain disebutkan dalam Undang-Undang RI Nomor 31 Tahun 1999 jo. Undang-Undang RI Nomor 20 tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi pada pasal 11, dijelaskan sebagai berikut:

Dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) tahun dan paling lama 5 (lima) tahun dan atau pidana denda paling sedikit Rp 50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah) dan paling banyak Rp 250.000.000,00 (dua ratus lima puluh juta rupiah) pegawai negeri atau penyelenggara negara yang menerima hadiah atau janji padahal diketahui atau patut diduga, bahwa hadiah atau janji tersebut diberikan karena kekuasaan atau kewenangan yang berhubungan dengan jabatannya, atau yang menurut pikiran orang yang memberikan hadiah atau janji tersebut ada hubungan dengan jabatannya.[459]

Dalam ketentuan di atas tidak disebutkan pidana bagi pemberi hadiah. Jika dirinci unsur-unsur dalam rumusan pasal tersebut adalah (a) pegawai negeri atau penyelenggara negara; (b) menerima hadiah atau janji; (c) diketahui atau patut diduga; dan (d) hadiah atau janji tersebut diberikan karena kekuasaan atau kewenangan yang berhubungan dengan jabatan, atau yang menurut pikiran orang yang memberikan hadiah atau janji tersebut ada hubungannya dengan jabatannya.

Ketiga pokok pembahasan di atas—korupsi *(ghulul)*, menerima suap *(risywah)* dan menerima hadiah—dalam Undang Undang Tindak Pidana Korupsi dikategorikan sebagai bentuk-bentuk korupsi. Kejahatan korupsi ini tidak akan terjadi, apabila penyebab yang menjadikan

[459]Ketentuan lainnya dalam Undang-undang tersebut tentang delik memberi atau menerima hadiah dapat dilihat pada: Pasal 12, Dipidana dengan pidana penjara seumur hidup atau pidana penjara paling singkat 4 (empat) tahun dan paling lama 20 (dua puluh) tahun dan pidana denda paling sedikit Rp 200.000.000,00 (dua ratus juta rupiah) dan paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah): (a) pegawai negeri atau penyelenggara negara yang menerima hadiah atau janji, padahal diketahui atau patut diduga bahwa hadiah atau janji tersebut diberikan untuk menggerakkan agar melakukan atau tidak melakukan sesuatu dalam jabatannya, yang bertentangan dengan kewajibannya; (b) pegawai negeri atau penyelenggara negara yang menerima hadiah, padahal diketahui atau patut diduga bahwa hadiah tersebut diberikan sebagai akibat atau disebabkan karena telah melakukan atau tidak melakukan sesuatu dalam jabatannya yang bertentangan dengan kewajibannya; (c) hakim yang menerima hadiah atau janji, padahal diketahui atau patut diduga bahwa hadiah atau janji tersebut diberikan untuk mempengaruhi putusan perkara yang diserahkan kepadanya untuk diadili; (d) seseorang yang menurut ketentuan peraturan perundang-undangan ditentukan menjadi advokat untuk menghadiri sidang pengadilan, menerima hadiah atau janji, padahal diketahui atau patut diduga bahwa hadiah atau janji tersebut untuk mempengaruhi nasihat atau pendapat yang akan diberikan, berhubung dengan perkara yang diserahkan kepada pengadilan untuk diadili; lihat juga Pasal 12B Undang-Undang RI Nomor 31 Tahun 1999 jo. Undang-Undang RI Nomor 20 tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

seseorang tertarik untuk berbuat korup dapat diatasi. Dalam pandangan Surachim dan Suhandi, beberapa hal yang menyebabkan seseorang berbuat korupsi adalah sebagai berikut: (1) Sifat tamak dan keserakahan; (2) Ketimpangan penghasilan sesama Pegawai Negeri/Pejabat Negara; (3) Gaya hidup konsumtif; (4) Penghasilan yang tidak memadai; (5) Kurang adanya keteladanan dari pimpinan; (6) Tidak adanya kultur organisasi yang benar; (7) Sistem akuntabilitas di instansi yang kurang memadai; (8) Kelemahan sistem pengendalian manajemen; (9) Manajemen cenderung menutup korupsi di dalam organisasinya; (10) Nilai-nilai negatif yang hidup di masyarakat; (11) Mayarakat tidak menyadari kerugian yang ditimbulkan oleh praktek korupsi; (12) Moral yang lemah; (13) Kebutuhan hidup yang mendesak; (14) Malas atau tidak mau bekerja keras; 15) Ajaran agama kurang diterapkan secara benar; (16) Lemahnya penegakan hukum; (17) Sanksi yang tidak setimpal dengan hasil korupsi; (18) Kurang atau tidak adanya pengendalian.[460]

Jika disederhanakan, beberapa penyebab terjadinya perilaku korupsi dapat dijelaskan sebagai berikut: *Pertama*, lemahnya pemahaman dan penerapan etika agama, khususnya menyangkut sifat qanaah dan rasa syukur di tengah gaya hidup konsumtif sebagian masyarakat; *kedua*, kurangnya kemampuan dalam meminimalisisir, menekan, dan menahan diri dari gaya hidup konsumtif dan sifat serakah (tamak) terhadap harta; *ketiga*, kurangnya *political will* dari pemerintah dalam memutus mata rantai dan memerangi korupsi, baik dalam bentuk keteladanan para pemimpin, pembenahan birokrasi pemerintahan maupun penegakan supremasi hukum. Hal inilah yang menyebabkan korupsi, sangat sulit untuk dihilangkan. Oleh karenanya, pemberantasannya juga harus dilakukan dengan cara-cara yang luar biasa, dengan menggunakan berbagai pendekatan sebagaimana sudah disinggung sebelumnya.

B. Penyelenggaraan Pemerintahan

Beberapa etika politik dan penyelenggaraan pemerintahan yang dikaji dalam perspektif hadis dalam penelitian ini, hanya dibatasi pada perintah melaksanakan pelaksanaan musyawarah, perintah menegakkan hukum dan tanggungjawab pemerintah terhadap rakyatnya.

1. Perintah Musyawarah

Secara etimologi musyawarah atau *syura* berasal dari bentuk *masdhar* dari kata *syawara*, yang berarti meminta pendapat orang lain.[461]

[460]Surachmin dan Suhandi Cahaya,, *op.cit*., h. 91-106.

[461]Ahmad al-Sawi al-Maliki, *Hasyiyah Tafsir Jalalain*, juz 4 (Indonesia: Dar al-'Ulum, t.th.), h. 42.

Pengertian lain dari musyawarah adalah menampakkan, menawarkan dan mengambil sesuatu.[462] Sedangkan secara terminologi musyawarah berarti meminta pendapat dari orang-orang yang dipercayai agamanya, pengalamannya, kecerdikannya, kejujurannya dan kearifannya tentang sesuatu urusan penting yang hendak diambil keputusan untuk dikerjakan atau dilaksanakan.[463] Menurut Muhammad Abdul Qadir Abu Faris musyawarah adalah mengolah dan merumuskan berbagai pendapat dan arah pandangan yang dikemukakan tentang suatu masalah, termasuk pengujiannya dari kaum cendekia, sehingga mendapati suatu gagasan yang benar dan baik, serta dapat mencerminkan konklusi yang paling baik.[464] Sementara Masdar F. Mas'udi mengartikan musyawarah sebagai membicarakan suatu persoalan secara bersama di antara orang-orang atau pihak-pihak yang diasumsikan memiliki posisi setara, sehingga terjadi saling memberi dan menerima pendapat.[465]

Pandangan lainnya, musyawarah adalah menampilkan aspirasi umat atau orang yang mewakili mereka dalam persoalan umum yang berkaitan dengan kepentingan mereka. Dalam kajian politik, persoalan tersebut mencakup hak umat (hak rakyat) untuk memilih pemerintah yang disukai; ikut menetapkan kebijakan umum yang harus dikerjakan pemerintahan; merumuskan peraturan-peraturan yang diharapkan dapat mewujudkan kemaslahatan mereka; mengawasi pelaksanaan kebijakan dan peraturan tersebut; dan, terkait koreksi dan kritik yang konstruktif dari rakyat kepada pemerintah.[466] Dalam *Tafsir al-Misbah* disebutkan, kata *syura* bermakna mengambil dan mengeluarkan pendapat yang terbaik dengan menghadapkan satu pendapat dengan pendapat lainnya.[467]

Dalam pelaksanaan musyawarah, paling tidak ada tiga instrumen yang tidak bisa dipisahkan, yakni orang yang bermusyawarah (subyek); masalah yang dimusyawarahkan (obyek); dan, tujuan dari permusyawaratan. Pada masa Nabi, subyek musyawarah tidak ditentukan orang-orangnya secara permanen, dan penunjukan peserta musyawarah sangat bergantung pada masalah yang dimusyawarahkan. Jika ada persoalan yang muncul secara mendadak dan harus

---

[462]Ibn al-Faris, *op.cit.*, juz 3, h. 226-227.

[463]Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Al-Islam 2* (Cet. I: Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1998), h. 466.

[464]Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, *Hakikat Sistem Politik Islam*, (Cet. I; Yogyakarta: PLP2M, 1987), h. 98.

[465]Masdar F. Mas'udi, *op.cit.*, h. 57.

[466]'Abd al-Hamid al-Ansari, *Al-Syura wa As\aruha fi al-Dimaqrathiyah*, (Cet. II; Beirut: Maktabah al-'As}riyyah, 1980), h. 4.

[467]M. Quraish Shihab, *op.cit.*, vol. 12, h. 512.

dimusyawarahkan, kadang-kadang Nabi saw. bermusyawarah dengan sahabat yang ada ketika itu, dengan penunjukan secara spontan. Pada kesempatan lain, kadang-kadang Nabi saw. menunjuk beberapa orang sahabat yang benar-benar mengerti tentang masalah yang akan dimusyawarahkan.[468] Secara umum permusyawaratan yang dilakukan Nabi saw. sering dihadiri oleh beberapa menterinya. Dalam mengadakan musyawarah, Rasulullah saw. selalu menghadirkan menteri-menteri utama, seperti Abu Bakar dan 'Umar, demikian halnya menteri lainnya seperti 'Us\man dan 'Ali bin Abi Talib dan beberapa anggota musyawarah lainnya yang dianggap memiliki kompetensi untuk diajak musyawarah.[469] Pada masa ini, meskipun tidak disebutkan secara eksplisit, keberadaan tokoh dari kalangan sahabat Nabi saw. tersebut dapat disebutkan sebagai mitra tetap dalam musyawarah, dan sering diminta pendapat jika suatu persoalan muncul. Hal ini mengindikasikan adanya pelembagaan musyawarah, sebagai implikasi dari adanya keharusan bermusyawarah dalam mengambil suatu keputusan.

Dalam konteks pemerintahan, kewajiban bermusyawarah dapat ditujukan bagi lembaga-lembaga pemerintahan dan lembaga-lembaga representatif lainnya, bahkan dapat ditegaskan bahwa salah satu elemen penting dalam penyelenggaraan pemerintahan adalah pelaksanaan musyawarah. Musyawarah bukan hanya terbatas pada pengertian meminta nasehat kepada orang lain, tanpa kewajiban untuk melaksanakan, akan tetapi seperti diungkapkan Fazlur Rahman, musyawarah merupakan mekanisme pemberian nasehat timbal balik melalui diskusi, yang hasilnya wajib dilaksanakan,[470] kendati dalam kasus tertentu, tidak semua kesepakatan musyawarah bersifat mengikat dan wajib dieksekusi. Dalam mekanisme pelaksanaan musyawarah seorang pemimpin dituntut untuk berjiwa demokratis dan tidak bersikap otoriter.

---

[468]Ahmad Azhar Basir, *Negara dan Pemerintahan dalam Islam*, edisi ke-2 (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 54.

[469]Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 4, (Cet. II; Jakarta: Pustaka Panjimas, 2000), h. 133-134. Menurut Muhammad Abu Zahrah, sebagaimana dikutip Mohammad Tolhah Hasan, Nama-nama yang terkenal dengan ahli syuro pada masa Nabi dan khulafa al-rasyidin adalah 1) Abu Bakr dan 'Umar bin Khaththab (2 tokoh yang snagat menonjol dalam awal perkembangan Islam); 2) 'Us\man bin 'Affan (tokoh dari bani Umayyah dan penyandang dana terbesar dalam perjuangan Islam; 3) 'Ali bin Abi Talib (tokoh bani Hasyim dan ulama intelektual terkemuka); 4) Abdurrahman bin 'Auf, tokoh bani Zuhrah , pejuang dan pengusaha sukses serta politikus brilian; 5) Sa'ad bin Mu'az dan Sa'ad bin Ubadah, dua tokoh tekemukan golongan Anshar, bani Aus dan Khajraj; 6) Mu'az bin Jabal, Ubay bin Ka'ab dan Zaid bin S|abit, ulama terkemuka, ahli Alquran dan muballig berprestasi. Muhammad Tholhah Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural* (Cet. III; Jakarta: Lantabora Press, 2005), h. 305.

[470]Fazlur Rahman, "Prinsip Syura dan Peranan Umat dalam Islam", dalam Mustaz Ahmad (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1993), h. 122.

Penegasan tentang pentingnya musyawarah antara lain dapat dipahami dari firman Allah, berikut ini: **وشاورهم في الأمر** (*dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu*. (Q.S. Ali 'Imran/3:159). Dalam ayat ini, Allah menyuruh Nabi sebagai seorang Rasul sekaligus sebagai pemimpin umat agar senantiasa bermusyawarah. Ayat ini semakna dengan ayat:

والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. (الشورى: 38)

Terjemahnya:

> Dan (bagi) orang-orang yang memperkenankan (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka, dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.[471]

Berdasarkan ayat di atas, musyawarah disejajarkan dengan mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian rezeki di jalan Allah, dan ketiganya termasuk bentuk amalan yang sangat dipuji Allah swt. Dengan demikian dapat disebutkan bahwa kedudukan musyawarah sangat penting dalam ajaran Islam. Menurut Sayyid Qutb, berdasarkan *nash* yang tegas (وشاورهم في الأمر), Islam menetapkan prinsip musyawarah ini dalam undang-undang pemerintahan, di mana Nabi Muhammad saw. merupakan peletak dasarnya.[472] Keterangan ini didasarkan pada *nas qat'i,* yang tidak diragukan lagi oleh umat Islam. Musyawarah merupakan prinsip dasar, yang tidak akan tegak undang-undang Islam di atas asas (dasar) yang lain".[473] Seorang mufassir modern, Muhammad Assad menyebutkan bahwa ayat-ayat musyawarah telah menunjukkan secara tegas ajaran Islam tentang perlunya pembentukan negara dan pemerintahan berdasarkan musyawarah.[474] Hal senada diungkapkan oleh al-Zamakhsyari, yang menyebutkan bahwa Rasulullah saw. telah memberikan penegasan kepada umat tentang pentingnya musyawarah dalam pemerintahan sepeninggalnya.[475]

---

[471] Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 488.

[472] Bahkan kedudukan Nabi sebagai kepala negara di Madinah adalah hasil musyawarah. Yakni melalui musyawarah di Aqabah (sebanyak 2 kali), sebelum hijrah. Dengan demikian praktek musyawarah telah mewarnai interaksi sosial sejak awal, yakni ketika utusan dari masyarakat Yasrib mengundang Nabi menjadi hakam (referensi hukum dan kebijakan eksekutif) di kalangan mereka. Tradisi ini tetap dijalankan Nabi, ketika dirinya kemudian memimpin negara madinah. Hamka Haq, *Islam: Rumah untuk Bang*sa (Jakarta: RMBooks, 2009), h. 257.

[473]Sayyid Quthb, *Fi Dzilal al-Quran*, jilid 1 (Mesir: Dar al-Syuruq, 2004), h. 501.

[474]Muh. Assad, *The Massage of the Quran* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 92.

[475]Mahmud bin 'Umar bin al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi al-Ta'wil*, juz 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), h. 472.

Ibn 'Athiyat, sebagaimana dikutip al-Qurthubi mengatakan, musyawarah adalah kaidah-kaidah syara' dan merupakan fondasi hukum. Pemimpin yang tidak bermusyawarah dengan ahli ilmu dan agama, wajib dipecat".[476] Ia juga mengutip pendapat Ibn Khuwaiz Mandad yang menyebutkan bahwa penguasa wajib bermusyawarah dengan ulama tentang hal-hal yang tidak mereka ketahui dan yang mereka ragui terkait urusan agama, urusan militer dan perang, aspek-aspek manusia yang berkaitan dengan kemaslahatan, dan kepegawaian yang terkait dengan keadilan dan kesejahteraan rakyat.[477] Mitra musyawarah tidak harus selalu dengan ulama (ahli agama), akan tetapi orang-orang yang memiliki kompetensi dengan persoalan yang dimusyawarahkan. Oleh karenanya, ketika musyawarah dalam masalah agama, maka orang-orang yang diajak musyawarah harus yang ahli dalam bidang agama; jika musyawarah dalam masalah militer, maka mitra yang diajak adalah mereka yang ahli dalam bidang militer, demikian seterusnya.

Secara faktual, Rasulullah saw. sendiri telah menerapkan musyawarah dalam kepemimpinannya, sebagaimana tergambar dalam sabdanya:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاوَرَ حِينَ بَلَغَهُ إِقْبَالُ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ تَكَلَّمَ عُمَرُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ فَقَامَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ فَقَالَ إِيَّانَا تُرِيدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نُخِيضَهَا الْبَحْرَ لَأَخَضْنَاهَا وَلَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نَضْرِبَ أَكْبَادَهَا إِلَى بَرْكِ الْغِمَادِ لَفَعَلْنَا قَالَ فَنَدَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ فَانْطَلَقُوا حَتَّى نَزَلُوا بَدْرًا وَوَرَدَتْ عَلَيْهِمْ رَوَايَا قُرَيْشٍ وَفِيهِمْ غُلَامٌ أَسْوَدُ لِبَنِي الْحَجَّاجِ فَأَخَذُوهُ فَكَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَهُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ فَيَقُولُ مَا لِي عِلْمٌ بِأَبِي سُفْيَانَ وَلَكِنْ هَذَا أَبُو جَهْلٍ وَعُتْبَةُ وَشَيْبَةُ وَأُمَيَّةُ بْنُ خَلَفٍ فَإِذَا قَالَ ذَلِكَ ضَرَبُوهُ فَقَالَ نَعَمْ أَنَا أُخْبِرُكُمْ هَذَا أَبُو سُفْيَانَ فَإِذَا تَرَكُوهُ فَسَأَلُوهُ فَقَالَ مَا لِي بِأَبِي سُفْيَانَ عِلْمٌ وَلَكِنْ هَذَا أَبُو جَهْلٍ وَعُتْبَةُ وَشَيْبَةُ وَأُمَيَّةُ بْنُ خَلَفٍ فِي النَّاسِ فَإِذَا قَالَ هَذَا أَيْضًا ضَرَبُوهُ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يُصَلِّي فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ انْصَرَفَ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَضْرِبُوهُ إِذَا صَدَقَكُمْ وَتَتْرُكُوهُ إِذَا كَذَبَكُمْ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ قَالَ وَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى الْأَرْضِ هَاهُنَا هَاهُنَا قَالَ فَمَا مَاطَ أَحَدُهُمْ عَنْ مَوْضِعِ يَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مسلم[478]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Abu Bakr bin Abu Syaibah telah menceritakan kepada kami 'Affan telah menceritakan kepada kami Hammad bin Salamah dari Sabit dari Anas, bahwa Rasulullah saw. mengadakan musyawarah ketika sampai kepada beliau kabar mengenai kedatangan kafilah Abu Sufyan. Anas berkata, "Maka Abu Bakr berbicara, namun beliau tidak memperdulikannya, kemudian

[476]Al-Qurthubi, *op.cit*, juz 4, h. 249.

[477]*Ibid*., h. 250.

[478]Muslim, *op.cit*., juz 2, h. 855.

'Umar angkat bicara, dan beliau pun tidak memperdulikannya, lantas Sa'ad bin Ubadah berdiri sambil berkata, "Kamikah yang anda kehendaki wahai Rasulullah, demi Allah yang jiwaku berada di tangan-Nya, seandainya anda memerintahkan kami mengarungi lautan, pasti akan kami arungi, dan seandainya anda memerintahkan kami pergi ke ujung bumi, pasti kami akan pergi." Anas melanjutkan, "Kemudian Rasulullah saw. mengajak orang-orang untuk berkumpul, setelah itu mereka berangkat hingga sampai Badar. Di sana mereka bertemu dengan para pencari air untuk orang-orang Quraisy. Di antara mereka terdapat seorang budak hitam kepunyaan Bani Hajjaj, kemudian mereka mengangkapnya. Lantas para sahabat Rasulullah saw. mengintrogasinya perihal Abu Sufyan dan pasukannya. Dia menjawab, "Aku tidak tahu perihal Abu Sufyan, tetapi yang aku tahu adalah Abu Jahl, 'Utbah, Syaibah dan Umayyah bin Khalaf bersama dengan rombongan manusia (tentara)." Setiap kali ia mengatakan hal yang serupa, maka mereka memukulinya, hingga ia berkata, "Ya, aku memberitahukan kepada kalian, Abu Sufyan juga ada." Kemudian mereka membiarkan budak tersebut, tidak lama setelah itu mereka tanya kembali perihal Abu Sufyan, lalu dia menjawab, "Aku tidak tahu dimana Abu Sufyan, yang ada adalah Abu Jahal, 'Utbah, Syaibah dan Umayyah bin Khalaf bersama dengan rombongan manusia (tentara)." Setiap kali ia menjawab seperti itu, maka mereka memukuli budak tersebut." Saat itu Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam sedang berdiri menunaikan shalat, ketika selesai shalat dan beliau melihat peristiwa itu, beliau bersabda: "Demi jiwaku yang berada di tangan-Nya, mengapa kalian memukulnya jika dia berkata benar, dan kalian biarkan jika ia berdusta?" Selanjutnya Rasulullah saw. bersabda: "Di situlah tempat terbunuhnya si fulan -sambil menunjukkan ke tanah- di sini, dan di sini." Anas berkata, "Dan tidak satupun tempat-tempat yang di tunjukkan beliau itu berjauhan dengan tempat tewasnya orang-orang yang ditunjukkan dengan tangan Rasulullah saw.

Hadis di atas menerangkan tentang permusyawaratan yang dilakukan oleh Nabi saw. ketika akan menghadapi kaum Quraisy dalam peristiwa perang Badar.[479] Ketika itu, Rasulullah saw. bermusyawarah

[479]Perang Badar terjadi pada tanggal 15 Ramadhan tahun ke-2 hijriyah. Perbandingan kekuatan antara pasukan Nabi dan kaum musyrik Quraisy: Jumlah kaum musyrikin mencapai 950 pasukan dengan membawa 300 kuda dan 700 unta. Sedangkan kaum muslimin membawa 314 pasukan, dengan membawa 2 kuda dan 70 unta. Berdasarkan data ini, kekuatan kaum musyrikin mencapai tiga kali lipat jumlah kekuatan kaum muslimin. Sedangkan dari segi perlengkapan, jumlah unta kaum musyrikin sepuluh kali lipat kaum

dengan para sahabatnya untuk meminta pandangan mereka dalam menghadapi kafilah musyrik Quraisy yang kembali dari Syam di bawah pimpinan Abu Sufyan. Dalam proses musyawarah tersebut muncul beberapa pendapat yang dikemukakan oleh para sahabatnya, seperti Abu Bakar, 'Umar, Miqdab bin Aswab dan Sa'ad bin 'Ubadah.

Dalam redaksi hadis di atas dikemukakan salah satu pendapat yang dikemukakan oleh Sa'ad bin 'Ubadah, yang berkata: "Kamikah yang Anda kehendaki wahai Rasulullah, demi Allah yang jiwaku berada di tangan-Nya, seandainya Anda memerintahkan kami mengarungi lautan, pasti akan kami arungi, dan seandainya anda memerintahkan kami pergi ke ujung bumi, pasti kami akan pergi." Hasil dari musyawarah tersebut, Nabi saw. memutuskan untuk memerangi kaum musyrik Quraisy di suatu tempat yang bernama Badar, dan keputusan ini mendapat dukungan penuh dari para sahabatnya.[480]

Dalam kasus lainnya, musyawarah dilakukan dalam masalah penentuan strategi perang Nabi saw., sebagaimana terjadi pada saat kaum muslimin menghadapi serangan kaum Quraisy pada peristiwa Perang Badar. Ketika itu Rasulullah saw. rela membatalkan penempatan pasukan yang sudah direncanakan sebelumnya. Hal ini dilakukan atas saran yang diberikan H{ubab bin Munz\ir, yang meminta agar pasukan muslim ditempatkan di suatu lokasi dekat mata air. Rasul menerima saran tersebut, agar musuh kesulitan mendapatkan sumber mata air. Dialog Rasulullah dengan Hubab tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut ini. Ketika itu Hubab bertanya, Wahai Rasulullah apakah penempatan pasukan itu berdasarkan perintah wahyu dari Tuhan yang tidak boleh diubah lagi, ataukah pendapat dan strategi yang engkau susun? Rasulullullah menjawab: Urusan ini adalah hanya strategi dan pendapat berdasarkan pikiranku sendiri. H{ubab berkata: (Kalau begitu) tempat ini tidak cocok untuk menghadapi perang, sebaiknya kita mengambil tempat yang mendekati sumber air musuh.[481] Nabi saw. sangat bergembira dan bersikap terbuka atas saran dan masukan dari para sahabatnya, dan

---

muslimin dan jumlah kuda kaum musyrikin seratus limapuluh kali lipat jumlah kuda kaum muslimin. Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris, *Fi Z{ilal al-Sirah al-Nabawiyah Gazwat al-Badr al-Kubra wa Gazwat al-Uhud*, terj. Aunur Rafiq Shaleh, dengan judul, *Analsis Aktual Perang Badar dan Uhud* (Cet. I; Jakarta: Rabbani Press, 1998), h. 64-65.

Peperangan ini dimenangkan oleh kaum muslimin, yang berhasil menawan 70 orang dan membunuh sebanyak 70 orang juga. Sedangkan dari pihak kaum muslimin tercatat 14 orang mati syahid. *Ibid*, h. 92.

[480]*Ibid*, h. 44-45; Abu al-Fida' al-Hafiz} Ibn Kas\ir, *Tafsir al-Quran al-'Az}im*, juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), h. 516.

[481]Muhammad Jalal al-Syaraf, *al-Fikr al-Siyasi fi al-Islam* (Iskandariyah: Dar al-Jam'iyat, 1978), h. 71.

beliau tidak henti-hentinya meminta pendapat dari mereka dalam memutu berbagai permasalahan yang dihadapi kaum muslimin.

Kasus lainnya yang dapat dikemukakan terkait kebiasaan Nabi meminta pendapat sahabatnya adalah pada saat kaum muslimin telah berhasil memenangkan perang Badar, di mana Rasulullah dihadapkan pada persoalan, bagaimana cara memperlakukan tawanan perang yang berjumlah 70 orang. Untuk mencari solusi terbaik terhadap permasalahan ini, Rasulullah saw meminta pendapat dari para sahabatnya, sebagaimana terekam dalam sabdanya:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَمَّا كَانَ يَوْمُ بَدْرٍ وَجِيءَ بِالْأُسَارَى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَقُولُونَ فِي هَؤُلَاءِ الْأُسَارَى فَذَكَرَ قِصَّةً فِي هَذَا الْحَدِيثِ طَوِيلَةً قَالَ أَبُو عِيسَى وَفِي الْبَاب عَنْ عُمَرَ وَأَبِي أَيُّوبَ وَأَنَسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ وَأَبُو عُبَيْدَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيهِ وَيُرْوَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ مَشُورَةً لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – الترمذى[482]

Artinya:

> Dari ‘Abdullah ia berkata, "Ketika perang badar usai dan para tawanan didatangkan, Rasulullah saw. bersabda: "Apa pendapat kalian mengenai pata tawanan itu. Lalu perawi menyebutkan kisah yang panjang dalam hadis ini." Abu ‘Isa berkata, "Dalam bab ini juga ada hadis dari ‘Umar, Abu Ayyub, Anas dan Abu Hurairah. Dan hadis ini derajatnya hasan. Abu ‘Ubaidah belum pernah mendengar dari bapaknya. Telah diriwayatkan pula dari Abu Hurairah, ia berkata, "Aku tidak pernah melihat seseorang yang paling sering bermusyawarah dengan para sahabat selain dari pada Rasulullah saw.

Hadis di atas menjelaskan tentang permusyawaratan yang dilakukan oleh Rasulullah saw. dan para sahabatnya dalam memperlakukan tawanan perang Badar. Dalam riwayat Imam Muslim secara detail dijelaskan bagaimana proses permusyawaratan yang dilakukan oleh Rasulullah dan para sahabatnya, sebagaimana tergambar dalam uraian berikut:

فَلَمَّا أَسَرُوا الْأُسَارَى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ مَا تَرَوْنَ فِي هَؤُلَاءِ الْأُسَارَى فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا نَبِيَّ اللَّهِ هُمْ بَنُو الْعَمِّ وَالْعَشِيرَةِ أَرَى أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُمْ فِدْيَةً فَتَكُونُ لَنَا قُوَّةً عَلَى الْكُفَّارِ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ لِلْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَرَى يَا ابْنَ الْخَطَّابِ قُلْتُ لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَرَى الَّذِي رَأَى أَبُو بَكْرٍ وَلَكِنِّي أَرَى أَنْ تُمَكِّنَّا فَنَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ فَتُمَكِّنَ عَلِيًّا مِنْ عَقِيلٍ فَيَضْرِبَ عُنُقَهُ وَتُمَكِّنِّي مِنْ فُلَانٍ نَسِيبًا لِعُمَرَ فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أَئِمَّةُ الْكُفْرِ وَصَنَادِيدُهَا فَهَوِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَلَمْ يَهْوَ مَا قُلْتُ- رواه مسلم[483]

---

[482] Al-Tirmizi, *op.cit.*, h. 400.

[483] Muslim, *op.cit*, juz 2, h. 844.

Artinya:

> Tatkala tawanan telah mereka tahan, Rasulullah saw. bertanya kepada Abu Bakr dan ‘Umar: "Bagaimana pendapat kalian mengenai tawanan ini?" Abu Bakr menjawab, "Wahai Nabi Allah, mereka itu adalah anak-anak paman dan masih famili kita, aku berpendapat, sebaiknya kita pungut tebusan dari mereka. Dengan begitu, kita akan menjadi kuat terhadap orang-orang kafir, semoga Allah menunjuki mereka supaya masuk Islam." Kemudian Rasulullah saw. berkata: "Bagaimana pendapatmu wahai Ibn al-Khat}t}ab?" Aku menjawab, "Tidak, demi Allah wahai Rasulullah, aku tidak setuju dengan pendapat Abu Bakr. Menurutku, berilah aku kesempatan untuk memenggal leher mereka, berilah kesempatan kepada ‘Ali supaya memenggal leher ‘Uqail, dan berilah kesempatan kepadaku supaya memenggal leher si fulan - maksudnya saudaranya sendiri-, karena mereka adalah para pemimpin kaum kafir dan pembesar-pembesar mereka." Akan tetapi Rasulullah saw. menyetujui pendapat Abu Bakr dan tidak menyutujui pendapatku.

Hadis di atas mengisyaratkan paling tidak ada dua pendapat yang berkembang terkait dengan cara memperlakukan tawanan perang Badar. *Pertama*, pendapat Abu Bakar yang menyebutkan bahwa tawanan perang Badar tidak perlu dibunuh, tetapi mereka diminta untuk memberikan tebusan; *kedua*, pendapat Umar yang menyebutkan bahwa tawanan perang Badar tidak perlu diminta tebusan dan tidak pula dibebaskan, tetapi mereka semua harus dibunuh.[484] Setelah mempertimbangkan berbagai pendapat, dan terlihat kecenderungan mayoritas kaum muslimin lebih setuju dengan pendapat Abu Bakar, akhirnya Rasulullah mengambil keputusan untuk meminta tebusan kepada tawanan perang tersebut dan tidak membunuh mereka.

Atas keputusannya tersebut, Rasulullah mendapat teguran dari Allah swt, sebagaimana firman-Nya:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

Terjemahnya:

[484]Dalam keterangan lain disebutkan ada pendapat lain tentang perlakukan terhadap perang Badar, yakni pendapat Abdullah bin Rahawah, Ia berkata kepada Rasulullah: Engkau berada di lembah yang banyak kayu bakarnya, nyalakanlah api di lembah ini, lalu lemparkanlah mereka ke dalamnya. Ibn Kas\ir, *op.cit*, juz 3, h. 346; al-‘Arabi al-Maliki *op.cit*., juz 11, h. 2166-2167.

> Tidak pantas bagi seorang Nabi mempunyai seorang tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi ini. Kamu menghendaki harta benda duniawi sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa dan Maha Bijaksana (Q.S. al-Anfal/8: 67).[485]

Hal terpenting dari proses permusyawarahan Nabi saw. dengan para sahabatnya adalah bukan pada persoalan benar atau tidaknya dan tepat atau tidaknya keputusan yang diambil. Namun pelajaran yang dapat diambil adalah pentingnya permusyawaratan itu sendiri dalam menghadapi berbagai persoalan hidup. Dalam musyawarah terkait dengan tawanan perang Badar di atas misalnya, Nabi saw. mengambil keputusan yang tidak tepat sehingga mendapat teguran dari Allah, kendati beliau mengambil keputusan setelah mempertimbangkan pendapat mayoritas dari para sahabat. Pelajaran penting yang bisa dipetik dari kasus ini adalah bahwa Nabi saw. yang *notabene* memperoleh wahyu dan selalu mendapat bimbingan dari Allah swt. mungkin saja keliru dalam mengambil keputusan. Hal yang sama dengan apa yang dialami Nabi saw. ini jauh lebih besar kemungkinannya akan dialami oleh umatnya. Karena alasan ini, perlu dipertegas beberapa hal yang penting diperhatikan dalam pelaksanaan musyawarah; *Pertama*, karakter egosentrisme harus dihilangkan dari diri seseorang, karena seseorang tidak boleh terpedaya dengan pendapatnya sendiri, dan menganggap dirinya selalu benar dan tidak pernah salah, merasa diri paling tahu dan menilai orang lain bodoh; *kedua*, sikap toleran perlu ditumbuhkan dalam musyawarah, karenanya, seseorang tidak boleh berlaku sewenang-wenang dan memaksakan pemikiran dan pendapatnya kepada peserta musyawarah, dan harus berusaha mendengarkan dan mengapresiasi pendapat lain, yang boleh jadi memiliki nilai kebenaran; *ketiga*, hasil musyawarah yang sudah diputuskan harus selalu dievaluasi setiap waktu, karena boleh jadi hasil tersebut bersifat situasional dan temporal, sehingga boleh jadi keputusan tersebut tepat untuk kondisi tertentu, akan tetapi tidak tepat untuk kondisi yang lainnya.

Uraian di atas menunjukkan bahwa Nabi saw. dalam banyak hal dan dalam berbagai kesempatan banyak melakukan musyawarah dengan para sahabatnya. Dalam hadis riwayat al-Tirmidzi di atas disebutkan pengakuan Abu Hurairah, yang menyatakan bahwa dia (Abu Hurairah) tidak pernah melihat seorang pun yang lebih sering bermusyawarah

[485]Depag RI, *op.cit*., h. 186.

selain dari Rasulullah saw.[486] Alasan pentingnya musyawarah bagi Rasulullah saw. tampaknya dapat dipahami sebagai bentuk pemberian dukungan moril kepadanya dalam melakukan sesuatu. Oleh karena setiap sahabat yang ikut musyawarah pasti akan ikut bertanggungjawab sepenuhnya untuk melaksanakan dan menyukseskan keputusan-keputusan yang telah diambil. Dengan kata lain, melalui musyawarah Rasulullah saw. dapat mengetahui pendapat mana yang memperoleh dukungan mayoritas dan paling baik untuk dilaksanakan. Musyawarah juga akan menjadi sunnah yang akan ditiru dan dijadikan rujukan oleh umatnya di kemudian hari,[487] dan sebagai bagian dari bentuk demokrasi musyawarah akan dikembangkan dalam sistem ketatanegaraan sepeninggal Rasulullah saw.

Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa salah satu kriteria pemimpin yang baik adalah pemimpin yang selalu menjadikan keputusan yang diperoleh melalui musyawarah sebagai salah satu acuan dalam menyelesaikan persoalan pemerintahannya. Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَشْقَرُ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَهَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَا حَدَّثَنَا صَالِحٌ الْمُرِّيُّ عَنْ سَعِيدٍ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ أُمَرَاؤُكُمْ خِيَارَكُمْ وَأَغْنِيَاؤُكُمْ سُمَحَاءَكُمْ وَأُمُورُكُمْ شُورَى بَيْنَكُمْ فَظَهْرُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ بَطْنِهَا وَإِذَا كَانَ أُمَرَاؤُكُمْ شِرَارَكُمْ وَأَغْنِيَاؤُكُمْ بُخَلَاءَكُمْ وَأُمُورُكُمْ إِلَى نِسَائِكُمْ فَبَطْنُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ ظَهْرِهَا– الترمذى[488]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Sa'id al-Asyqar telah menceritakan kepada kami Yunus bin Muhammad dan Hasyim bin al- Qasim keduanya berkata bahwa Salih al-Murri telah menceritakan kepada kami dari Sa'id al-Jurairi dari Abu 'Us\man al-Nahdi dari Abu Hurairah dia berkata bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Jika pemimpin kalian adalah orang orang yang terbaik di antara kalian, orang orang kaya kalian adalah orang yang paling dermawan di antara kalian dan **urusan kalian dimusyawarahkan di**

[486]Beberapa contoh musyawarah lainnya yang dilakukan Nabi saw.: *Pertama*, dalam menghadapi perang Uhud (tahun 3 H) Nabi saw bermusyawarah untuk strtegi menghadapi musuh. Apakah mereka bertahan di kota Madinah atau keluar menyongsong musuh dari Mekkah. Sebenarnya Nabi saw. berpendapat lebih baik bertahan dalam kota, tetapi karena mayoritas sahabat berpendapat lebih baik keluar dari kota madinah, Nabi saw. mengikuti pendapat mayoritas tersebut; *Kedua*, dalam strategi perang Khandaq atau Ahzab (tahun ke-5 H) Nabi melakukan musyawarah, dan dia menerima usulan Salman al-Farisi. Yang mengusulkan agar dibuatkan parit untuk menjadi benteng pertahanan dalam peperangan tersebut. Masdar F. Mas'udi, *Syarah Konstitusi UUD 1945 dalam Perspektif Islam* (Cetakan I; Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010), h. 58; Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Cet. II; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), h. 211-212.

[487]Muhammad Jalal Syaraf, *op.cit*, h. 70.

[488]Al-Tirmizi, *op.cit*., h. 513.

> **antara kalian**, maka bumi bagian luar lebih baik bagi kalian dari pada perut bumi, dan jika pemimpin kalian adalah orang orang yang paling jahat di antara kalian, orang orang kaya kalian adalah orang orang yang paling bakhil di antara kalian dan urusan kalian diserahkan kepada wanita wanita kalian, maka perut bumi lebih baik bagi kalian dari pada luar bumi."

Pada fase awal perkembangan Islam, khususnya pada masa Nabi saw. musyawarah masih dilakukan dalam bentuknya yang masih sederhana. Secara individu para sahabat bisa langsung mengikuti musyawarah yang dilakukan oleh Nabi saw. Lembaga musyawarah ketika itu juga belum dikenal sebagaimana sekarang, baik dari segi institusi, tata kerja dan kewenangannya. Kalaupun terdapat lembaga musyawarah ketika itu, maka yang dimaksudkan adalah adanya kelompok tertentu dari tokoh-tokoh masyarakat yang dikenal mempunyai kredibilitas dan kemampuan untuk memecahkan masalah-masalah yang menyangkut kepentingan umum, yang dilibatkan Nabi dalam memecahkan permasalahan yang dihadapi kaum muslimin. Persoalan yang menjadi obyek musyawarah pada masa Nabi saw. adalah; pertama, masalah keagamaan yang belum terdapat penjelasan teknis pelaksanaannya, baik dari Alquran maupun sunnah Nabi saw. Kedua, persoalan-persoalan keduniaan, termasuk di dalamnya masalah strategi perang, sebagaimana telah dijelaskan dalam uraian sebelumnya. Kendati terbuka peluang untuk memusyarahkan masalah keagamaan yang belum terdapat penjelasan teknisnya dari Alquran dan Sunnah, para mufassir dan pemikir Islam berpendapat bahwa ajaran-ajaran yang menyangkut hak Allah *(haqqullah)*, tidak perlu dimusyawarahkan. Dengan kata lain, yang menjadi obyek musyawarah adalah masalah-masalah yang berhubugan dengan *haq al-'ibad* (hak hamba).[489] Adapun tujuan dari musyawarah yang dilakukan oleh Nabi saw. adalah untuk memperoleh pendapat atau gagasan yang tepat tentang suatu persoalan, sehingga apabila dieksekusi pada saat diperlukan benar-benar diperoleh hasil yang diinginkan.

Seiring dengan perkembangan wilayah, pemerintahan dan dinamika masyarakat, dibutuhkan keberadaan institusi atau lembaga permusyawaratan yang bersifat permanen. Sedangkan penentuan orang-orang yang terlibat sebagai peserta musyawarah dilakukan melalui dua kemungkinan berikut: pertama, melibatkan semua orang yang ada kaitannya dengan persoalan yang dimusyawarahkan; kedua,

[489]Harun Nasution (ed), *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Departemen Agama, 1993), h. 1162; Lihat juga, *Quraish Shihab, op.cit.*, vol. 12, h. 512.

musyawarah dilakukan dengan melibatkan wakil-wakil dari masyarakat, dalam persoalan yang tidak mungkin melibatkan keseluruhan dari anggota masyarakat. Ahli *syura* yang akan menduduki lembaga permusyawaratan dalam suatu pemerintahan harus memenuhi beberapa persyaratan. Menurut al-Mawardi syarat-syarat tersebut adalah: (1) mempunyai sifat adil dengan segala persyaratannya; (2) memiliki pengetahuan (ilmu) utamanya terkait dengan pemeritahan; (3) mempunyai wawasan dan kebijaksanaan, agar dalam memilih kepala negara tepat dan berkemampuan.[490]

Dalam kehidupan sosial politik di Indonesia, dalam skala kecil, musyawarah yang dilakukan biasanya dalam bentuknya yang sederhana, di mana peserta dan fokus masalahnya terbatas. Untuk tingkat kelurahan atau desa misalnya, musyawarah bisa dilakukan oleh pihak pemerintah (pemimpin) dengan rakyatnya secara langsung. Namun untuk skala Nasional dan untuk membicarakan masalah yang lebih besar, dalam ketatanegaraan Indonesia telah dibentuk lembaga-lembaga permusyawatan yang menjadi perpanjangan tangan dari masyarakat Indonesia. Lembaga-lembaga tersebut, sebagaimana diatur dalam Undang Undang Dasar tahun 1945 (hasil amandemen ketiga), yakni Dewan Perwakilan Daerah (DPD) dan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), yang anggota kedua lembaga tersebut secara otomatis menjadi anggota Majelis Permusyawaran Rakyat (MPR). Hadirnya lembaga-lembaga ini dapat disebutkan sebagai implementasi sila keempat dari Pancasila, Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmah Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/ Perwakilan.

Jika dianalisis lebih mendalam, objek yang dibicarakan dalam permusyawaratan yang dilakukan Rasulullah saw. dengan para sahabatnya dan yang dimaksudkan oleh ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi di atas adalah menyangkut problematika kehidupan duniawi, bukan urusan agama. Dalam konteks ini, Rasyid Ridha menyatakan:

> Yang dimaksud dengan urusan (*al-amr*) yang dimusyawarahkan ialah urusan umat yang menyangkut dengan soal-soal dunia yang akan ditegakkan oleh pemerintah, bukan urusan agama yang bersumber dari wahyu. Sekiranya, masalah-masalah agama seperti: 'aqidah, ibadah, halal, dan haram, ditetapkan dengan musyawarah berarti agama adalah ciptaan manusia sedangkan agama merupakan

[490]Al-Mawardi, *op.cit.,* h. 6.

ciptaan Ilahi. Tidak ada pemikiran seorang pun dalam agama itu baik pada masa Rasul atau setelah beliau meninggal.[491]

Dengan demikian semakin jelas bahwa hal-hal yang diperintahkan Allah swt. untuk dimusyawarahkan ialah hal-hal yang berkaitan dengan pengelolaan dunia, bukan persoalan agama yang bersumber dari wahyu. Namun menetapkan hal-hal yang menyangkut cara menegakkan dan mengaplikasikan agama dalam kehidupan bermasyarakat berdasarkan musyawarah merupakan sesuatu yang dibenarkan, sepanjang tidak bertentangan dengan *nas* dan ruh syari'at. Selain itu, merupakan hal yang logis jika urusan-urusan keagamaan pada Nabi saw. tidak menjadi obyek musyawarah, karena ketika itu masih dalam proses turunnya wahyu yang selalu membimbing Nabi saw. dalam masalah keagamaan, dan Nabi saw. sendiri juga memiliki otoritas dalam memutuskan masalah keagamaan sepanjang tidak ada petunjuk dari wahyu Alquran.

Sementara itu, Abd. Muin Salim menyebutkan, secara umum obyek musyawarah mencakup masalah: 1) terkait dengan sistem pembinaan politik; 2) pengembangan dan pemantapan agama Islam dalam kehidupan masyarakat dan negara; dan 3) pembinaan keamanan dan ketertiban dalam masyarakat dan negara.[492] Pendapat lainnya menyebutkan bahwa materi yang dibahas dalam musyawarah, dalam sejarah ketatanegaraan dalam Islam, terbagi dua. Pertama, terbatas pada persoalan-persoalan duniawiyah, seperti peperangan, pemilihan dan penetapan kepala negara dan sebagainya; kedua, mencakup persoalan dunia dan agama, yang tidak diatur dengan jelas oleh wahyu. Mayoritas ulama dan pemikir Islam sepakat dengan pendapat yang kedua.[493]

Berdasarkan pandangan di atas, obyek permusyawaratan tidak hanya dibatasi pada persoalan-persoalan keduniaan, tetapi mencakup

---

[491]Muhammad Rasyid Rid}a, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 200.

[492]Abd. Muin Salim dalam kaitan ini menepis kekahwatiran Rasyid Ridha, yang ingin tetap menjaga kesucian Islam, yang apabila urusan agama Islam turut dimusyawarahkan oleh *ulil amri* akan ternodai kesuciannya. Sehubungan dengan hal ini, Abd. Muin Salim berpendapat bahwa menafikan masalah keagamaan dari *ulil amri* tidak relevan dipermasalahkan, dengan alasan: *Pertama*, keputusan *ulil amri* yang diambil melalui musyawarah menjadi hukum yang mengikat seluruh warganaya; kedudukannya tidaklah sederajat dengan hukum yang ditetapkan Allah dan Rasul-Nya. *Kedua*, keputusan-keputusan *khulafa al-Rasyidin* sebagai *ulil amri* ternyata tidak hanya terbatas pada urusan keduniaan, tetapi juga berkenaan dengan urusan keagamaan; Misalnya keputusan Abu Bakar memerangi orang-orang yang enggan menunaikan zakat. *Ketiga*, setiap masalah kehidupan manusia tidak dapat dilepaskan dari keterkaitan tiga dimensi keagamaan; Iman, Islam dan Ihsan, masing-masing sebagai aspek teologis, legalitas dan teleologis. Abd. Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*, (Cet. I; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 272.

[493]'Abd al-Hamid al-Ans}ar>i, *op.cit.*, h. 9.

juga masalah keagamaan yang tidak dijelaskan secara tegas oleh Alquran dan sunnah dan hal-hal teknis dalam pelaksanaan dan pemasyarakatan ajaran Islam di tengah-tengah masyarakat. Hal ini relevan dengan tugas *uli al-amr* yang memiliki tugas untuk membuat aturan-aturan hukum berdasarkan wawasan Alquran dan sunnah, dan rakyat (umat) wajib mematuhi hukum atau hasil keputusan musyawarah tersebut. Sedangkan pemerintah bertugas untuk menjamin agar pelaksanaan musyawarah dan keputusan yang diambil dapat dilaksanakan dengan baik di tengah-tengah masyarakat.

Uraian di atas mengisyaratkan bahwa musyawarah harus bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan *mafsadat*. Kemaslahatan yang diwujudkan harus bersifat umum, untuk kepentingan dan bermanfaat bagi orang banyak, bukan perseorangan. *Maslahah* tidak boleh bertentangan dengan *nas* dan harus menjamin terpenuhinya kepentingan hidup manusia dan menghindarkan mereka dari kesulitan.

Dalam bermusyawarah, muncul persoalan, bagaimana cara mengambil keputusan ketika terjadi perbedaan pendapat? Apakah suara mayoritas dapat dijadikan sebagai acuan dalam mengambil keputusan? Apakah suara mayoritas identik dengan suara kebenaran?

Jawaban persoalan di atas dapat ditelusuri dari cara Rasulullah saw. mengambil keputusan dalam musyawarah. Adakalanya Rasul mengambil keputusan berdasarkan suara terbanyak, seperti apa yang terjadi pada kasus musyawarah dalam menetapkan taktik dan strategi perang Uhud (tahun ke-3 H).[494] Pada kesempatan lain, Nabi saw. mengambil keputusan yang tidak berdasarkan suara pendapat mayoritas, seperti keputusan yang diambil dalam kebijakan yang terhadap tawanan perang Badar (tahun ke-2 H).[495] Kenyataan ini membuktikan bahwa Rasulullah saw. memberikan tuntunan dalam mengambil keputusan dalam masalah-masalah yang diperselisihkan. Karenanya, dapat dinyatakan bahwa suara mayoritas tidak menjamin kebenaran, karena hakikat kebenaran adalah sesuatu yang tertanam dalam relung hati terdalam (nurani) setiap manusia, siapapun mereka, apapun keyakinan dan warna kulitnya, Allah swt. membisikkan dan mengilhamkan kebaikan dan keburukan kepada mereka.[496] Dengan kata lain, suara kebenaran dan keluhuran pada dasarnya dibisikan kepada seluruh manusia, kendati tidak semua orang mampu mengeksplorasinya secara

[494]Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, *op.cit.*, h. 312.
[495]Sebagaimana dikutip Abd. Muin Salim dari berbagai kitab sirah, *op.cit*, h. 276.
[496]Lihat, Q.S. al-Syams/91: 7-8.

tepat, dan hanya sedikit orang yang mampu menangkap dan mengartikulasikanya secara tepat pula.

Berdasarkan uraian di atas, dalam konteks musyawarah, suara terbanyak dalam proses politik (pemerintahan) tidak untuk menentukan mana yang benar *(al-haq)* dan mana yang salah *(al-bathil)* secara kategoris.[497] Ketentuan ini hanya untuk menentukan mana yang dianggap paling tepat dan paling bermanfaat dalam implementasinya. Misalnya dalam memilih seorang pemimpin atau wakil rakyat; atau dalam memutuskan strategi atau prosedur yang paling tepat dalam menangani suatu perkara dan seterusnya.[498] Hal yang terbaik adalah apabila satu opsi dapat ditetapkan dengan suara bulat atau mufakat, yang sering diistilahkan dengan musyawarah mufakat. Akan tetapi apabila kemufakatan tidak tercapai, maka keputusan dapat diambil berdasarkan suara terbanyak, apabila sudah ditetapkan dan disepakati demikian.[499]

Dalam kajian ilmu politik, term *syura* (musyawarah) sering dihubungkan dengan istilah demokrasi. Kedua istilah tersebut tidak identik, makna musyawarah lebih sempit dari makna demokrasi, dengan kata lain musyawarah hanya bagian dari proses demokrasi itu sendiri. Secara sederhana, demokrasi secara popular sering dipahami sebagai "dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat", dalam arti kedaulatan dan keputusan tertinggi berada di tangan rakyat. Karenanya, substansi demokrasi adalah suatu proses pemilihan yang melibatkan banyak orang untuk mengangkat seseorang yang berhak memimpin dan mengurusi umat.

Dalam sejarah perjalanan demokratisasi politik di Indonesia, pertimbangan terakhir inilah yang antara lain menjadi dasar dilaksanakannya pemilihan pemimpin secara langsung oleh rakyat, baik pemimpin negara (presiden) maupun pemimpin daerah, menggantikan sistem pemilihan pada masa-masa sebelumnya yang dilakukan melalui lembaga permusyawaratan. Akan tetapi, lepas dari beberapa sisi positifnya, pemilihan pemimpin secara langsung oleh rakyat, pada

---

[497]Ukuran kuantitas menjadi ukuran kebenaran dalam Islam, dalam kajian hukum Islam, ushul fikih, dikenal ijma' (kesepakatan ulama/orang banyak), sebagai sumber ketiga setelah Alquran dan Sunnah. Hukum yang didasarkan ijma lebih baik daripada hukum menurut perseorangann; Dalam kajian ilmu hadis dikenal dengan istilah mutawatir (jumlah perawinya banyak), hadis ini lebih baik kualitasnya dibandingkan dengan hadis ahad; Dalam kajian fikih dan tafsir, dikenal dengan istilah jumhur (sejumlah mujahid dan mufassir), lebih kuat dibandingkan dengan mujtahid perseorangan; Dalam kesaksian dipersidangan di pengadilan, kesaksiran orang banyak lebih baik daripada kesaksian perseorangan. Hamka Haq, *op.cit.,* h. 254

[498]Masdar F. Mas'udi, *op.cit.*, h. 63.

[499]*Ibid*, h. 64; Azhar Basyir, *op.cit*., h. 56.

kenyataannya juga melahirkan dampak negatif yang tidak sedikit. Pemilihan kepala daerah misalnya, tidak jarang memunculkan ekses negatif dan permasalahan sosial politik baru di daerah, yang boleh jadi justru bisa menjadi bumerang bagi demokrasi itu sendiri. Ekses negatif dimaksud antara lain; Pertama, Pilkada langsung tidak jarang menghasilkan pimpinan daerah yang dipilih berdasarkan popularitas pribadi dan atau memiliki modal politik-ekonomi yang besar. Kedua, Pilkada langsung membutuhkan *cost* ekonomi yang sangat besar dan seringkali tidak sebanding dengan hasil yang dicapai. Untuk membiayai 244 Pilkada tahun 2010 misalnya, menurut pengakuan Menteri Dalam Negeri, Gamawan Fauzi, anggaran APBN dan APBD yang harus dikeluarkan tidak kurang dari 4 trilyun rupiah, dengan rincian; sekitar 20 milyar untuk pemilihan gubernur dan wakilnya dan 15-20 milyar untuk pemilihan bupati/walikota dan wakil bupati/wakil walikota.[500] Ketiga; Pilkada langsung tidak sedikit yang justru menyuburkan praktek korupsi, kolusi dan nepotisme bentuk baru di daerah. Hal ini dibuktikan dengan fenomena ditangkapnya lebih dari 50% kepala daerah yang dipilih melalui pilkada langsung oleh KPK karena terindikasi kasus korupsi;[501] Keempat; Pilkada langsung juga sering memunculkan konflik vertilal dan horizontal di daerah; konflik antar pejabat, kelompok pendukung atau antar kelompok-kelompok tertentu dalam masyarakat; dan Kelima; Pilkada langsung tidak menjamin terciptanya pemerataan pembangunan dan kesejahteraan sosial di daerah, karena terdapat kecenderungan tidak jarang pemimpin baru yang terpilih lebih memberikan skala prioritas pada daerah-daerah tertentu yang menjadi basis pendukungnya.

Karena berbagai ekses negatifnya ini, sudah saatnya dilakukan upaya untuk meninjau ulang kembali sistem pemilihan kepala daerah yang dilakukan secara langsung oleh rakyat. Hal ini didasarkan pada kaidah hukum Islam: *dar'u al-mafasid aula min jalbi al-masalih* (Pertimbangan menghilangkan berbagai kerusakan [ekses negatif] lebih utama daripada pertimbangan maslahat). Dalam konteks ini pulalah gagasan untuk mengembalikan pemilihan kepala daerah melalui pemberdayaan kembali lembaga permusyawaratan, menjadi relevan untuk diangkat ke permukaan. Hal ini karena, disamping dapat diterapkan dalam konteks perumusan peraturan untuk kemakmuran dan kesejahteraan umat, penyelesaian berbagai problem dan masalah

[500]Sebagaimana dikutip Hamdan Rasyid "Pilkada langsung dalam Perspektif Islam", dalam *Solusi Hukum Islam terhadap Masalah Keumatan dan Kebangsaan, op.cit*. h.36-37.

[501]*Ibid.*

keumatan, [502] demokrasi pada dasarnya juga memberikan beberapa bentuk dan sistem praktis pada Pemilu, meminta pendapat rakyat, menegaskan ketetapan mayoritas, multipartai politik, hak ketidaksetujuan dari minoritas, kebebasan pers, otoritas pengadilan dan lain lain. Alasan inilah yang sangat memungkinkan gagasan dikembalikannya sistem pemilihan kepada daerah dari pemilihan secara langsung ke pemilihan melalui lembaga permusyawaratan. Jika dihubungkan dengan perspektif hadis-hadis musyawarah di atas, gagasan pemberdayaan kembali lembaga musyawarah untuk memilih dan menetapkan kepala daerah ini,bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan *mafsadat*. Dalam hal ini, kemaslahatan yang dimaksud adalah kepentingan dan manfaaatnya bagi orang banyak (masyarakat di suatu daerah) dan *mafsadat* yang dihindari berupa ekses-ekses negatifnya sebagaimana disinggung sebelumnya, karena dalam prakteknya, proses demokrasi tidak selalu mulus, bahkan pada batas-batas tertentu bisa mencederai nilai-nilai ideal dari demokrasi itu sendiri.

Untuk menghindari kemungkinan sisi negatif dari proses demokrasi ini, maka Islamisasi demokrasi perlu dilakukan dengan beberapa ketentuan berikut:

Pertama, menetapkan tanggung jawab kepada setiap individu di hadapan Allah swt. dan umat (rakyat). Apabila seseorang sudah memandang pada suatu persoalan itu ada kebenaran, tetapi dia mengingkari kebenaran tersebut karena kepentingan tertentu, baik karena penguasa atau partai, hal ini dipandang sebagai bentuk pengkhianatan dan penyalahgunaan amanat. Dia harus mempertanggung jawabkan amanat yang disalahgunakan tersebut, baik di dunia maupun di akhirat.

Kedua, para wakil rakyat harus memiliki akhlak mulia dalam bermusyawarah dan dalam tugas-tugas lainnya. Untuk menentukan keputusan, jumlah mayoritas bukanlah pertimbangan pokok yang dapat dijadikan ukuran, melainkan nilai moralitas dan akhlak mulia. Islam tidak memandang mayoritas sebagai ukuran mutlak kebenaran dan standar dalam pengambilan suatu keputusan.

Ketiga, komitmen terhadap ajaran Islam dalam hal-hal yang terkait dengan persyaratan dan tanggung jawab. Oleh karenanya, hanya orang-orang yang bermoral, yang menghormati diri dan tugas mereka yang dapat duduk di parlemen atau lembaga permusyawaratan. Ia harus jujur, dapat dipercaya, menahan hawa nafsu dan emosi, tidak serakah, jauh dari

[502]Yusuf al-Qard}awi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam*, terj. Kathur Suhardi, *Fiqh Daulah dalam Perspektif al-Quran dan Sunnah* (Cet. III; Jakarta: Pustka al-Kautsar, 1998). h. 183.

sifat ragu dan berkepribadian baik. Bila tidak demikian, tidak sepantasnya seseorang untuk menjadi perwakilan dalam suatu permusyawaratan.[503]

Uraian di atas menegaskan bahwa proses demokrasi akan memiliki nilai-nilai dan dampak positif, bila dilandasi oleh nilai-nilai keislaman. Dapat disebutkan bahwa nilai-nilai demokrasi pada hakikatnya tidak bertentangan dengan nilai keislaman. Dalam Islam ditetapkan dan diberi kebebasan bagi manusia untuk memilih keyakinan (Q.S. Yunus/10: 99; al-Baqarah/2: 256). Hal yang sama juga diterapkan pada persoalan kebebasan memilih pemimpin dan dalam menentukan keputusan lainnya, seperti perumusan ketentuan hukum dan perundang-undangan. Oleh karenanya dapat disebutkan juga bahwa demokrasi tidak bertentangan dengan prinsip hukum Allah, dan justru bertentangan dengan prinsip hukum individu, yang merupakan asas diktatorianisme. Oleh karenanya, penyeru dan pegiat demokrasi tidak berarti harus menolak kedaulatan Allah, yang harus ditolak adalah tirani diktator. Dalam demokrasi hakikatnya adalah pemberdayaan rakyat untuk memilih pemimpin dan para wakil yang dikehendakinya, memperhitungkan perilaku mereka, menolak perintah jika bertentangan dengan Undang-Undang atau ketentuan hukum yang berlaku.

2. Perintah Menegakkan Hukum

Hukum merupakan kaidah atau nilai-nilai yang berfungsi sebagai patokan dan acuan dalam bersikap dan berperilaku. Keberadaan hukum dalam masyarakat merupakan sesuatu yang sangat penting dan krusial. Hal ini didasarkan pada fungsi hukum sebagai pelindung kepentingan manusia (masyarakat) dari gangguan atau kejahatan yang dilakukan oleh pihak lain secara tidak sah dan tidak bertanggungjawab. Hukum juga diharapkan dapat mewujudkan keadilan dan masyarakat yang aman dan tertib.

Dalam perspektif hadis, hukum akan dapat berfungsi dengan baik dan benar-benar menjadi sebuah sarana penegakan keadilan jika ditegakkan secara benar dan tanpa diskriminasi. Dalam kaitan ini Rasulullah bersabda:

قَالَ الْحَارِثُ بْنُ مِسْكِينٍ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ عَنْ ابْنِ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَرَقَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ الْفَتْحِ فَأُتِيَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ فِيهَا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ فَلَمَّا كَلَّمَهُ تَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ أُسَامَةُ اسْتَغْفِرْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَمَّا كَانَ الْعَشِيُّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ إِنَّمَا هَلَكَ

[503]Salim ‘Ali al-Bahansawi,*Asy-Syari’ah al-Muftara ‘Alaiha*, terj. Musthalah Maufur, *Wawasan Sistem Politik Islam* (Cet. I; Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996), h. 113-114.

النَّاسُ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ ثُمَّ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ قَطَعْتُ يَدَهَا – النسائى[504]

Artinya:

> Telah mengkhabarkan kepada kami al-Haris\ bin Miskin dengan membacakan riwayat dan saya mendengar, dari Ibn Wahb, dia berkata; telah mengkhabarkan kepadaku Yunus dari Ibn Syihab bahwa 'Urwah bin al-Zubair telah mengkhabarkan kepadanya dari 'A<isyah bahwa seorang wanita mencuri pada zaman Rasulullah saw. pada saat terjadi perang penaklukan Mekkah. Kemudian dia dihadapkan kepada Rasulullah saw. Lalu Usamah bin Zaid berbicara kepada beliau mengenai wanita tersebut. Setelah Usamah berbicara wajah Rasulullah saw. berubah dan beliau bersabda: "Apakah kamu akan memberikan pertolongan dalam permasalahan hukuman di antara hukuman-hukuman Allah?" Usamah berkata; "Mintakanlah ampunan untukku wahai Rasulullah!" Kemudian setelah sore hari Rasulullah saw. berdiri kemudian memuji Allah *'azza wa jalla* dengan pujian yang menjadi hakNya kemudian bersabda: "Sesungguhnya orang-orang sebelum kalian binasa karena apabila ada orang mulia di antara mereka yang mencuri maka mereka membiarkannya sedang apabila ada orang yang lemah di antara mereka mencuri maka mereka menegakkan hukuman atasnya. Demi Allah, apabila Fat}imah binti Muhammad mencuri niscaya saya potong tangannya".

Latar belakang turunnya *(asbab al-wurud)* hadis ini tergambar secara eksplisit dalam redaksi matan hadis tersebut. Dalam hadis riwayat al-Nasa'i ini dijelaskan secara global bahwa hadis ini turun terkait dengan peristiwa berikut ini: Pada masa Rasulullah saw., pada saat terjadi *futuh* Mekkah, ada seorang perempuan yang melakukan tindakan pencurian. Untuk memperoleh pengampuan atas tindakan yang dilakukan perempuan tersebut, Usamah bin Zaid meminta ampunan kepada Rasulullah saw. Kemudian Rasulullah saw bersabda: "Sesungguhnya orang-orang sebelum kalian binasa karena apabila ada orang mulia di antara mereka yang mencuri maka mereka membiarkannya sedang apabila ada orang yang lemah di antara mereka mencuri maka mereka menegakkan hukuman atasnya. Demi Allah, apabila Fat}imah binti Muhammad mencuri niscaya saya potong tangannya.

---

[504]Abu 'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, (Riyad}: Dar al-Ifkar al-Dauliyah, t.th.), h. 504-505; Hadis ini selain diriwayatakan oleh al-Nasa'i juga diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmizi, Ibn Majah, Ahmad bin Hanbal dan al-Darimi (lihat klasifikasi hadis).

Dalam beberapa kitab *syarah* dijelaskan bahwa perempuan yang melakukan tindakan pencurian itu bernama Fat}imah binti al-Asad bin 'Abd al-Asad, anak perempuan dari saudara Abu Salamah, suami Ummu Salamah. Sebelum dinikahi Rasulullah saw., Ummu Salamah berasal dari suku Quraisy yang terpandang, yakni Bani Mukhzumiyah.[505] Orang Quraisy sudah menyadari dan mengetahui bahwa hukuman bagi pencuri adalah potong tangan,[506] sebagaimana berlaku sejak masa jahiliyah dan dikukuhkan oleh Rasulullah saw sebagai hukum Islam.[507] Mereka sepakat akan menebus hukum potong tangan tersebut dengan 40 *uqiyah*, kendati mereka mengetahui bahwa hukum potong tangan tidak bisa digantikan dengan tebusan. Mereka berusaha untuk menghindari potong tangan dengan analogi kasus pembunuhan dengan hukum *qisas* yang dapat digantikan dengan tebusan. Persoalannya kemudian, diantara mereka tidak ada yang berani untuk membicarakan masalah tersebut kepada Rasulullah saw. Akhirnya mereka meminta kepada Usamah bin Zaid untuk menyampaikan solusi mereka kepada Rasulullah saw, karena mereka mengetahui bahwa Rasulullah saw sangat mencintai Usamah bin Zaid. Usamah kemudian menyampaikan permasalahan tersebut, namun setelah ia berbicara, wajah Rasulullah memerah, tanda marah, sambil berbicara kepada Usamah, "jangan berbicara kepadaku Usamah!", kemudian Rasulullah saw berkhutbah, sebagaimana isi hadis di atas.[508]

Penegasan Nabi saw. dengan menyatakan (Demi Allah, apabila Fat}imah binti Muhammad mencuri niscaya saya potong tangannya), mengandung isyarat bahwa penegakan hukum tidak mengenal kedekatan emosional, keturunan, dan kedudukan atau status sosial seseorang. Hal

---

[505]Bani Makhzumiyyah dinisbatkan kepada keturunan Makhzum bin Yaqz}ah bin Marrah bin Ka'ab bin Luay bin Ghalib. Makhzum adalah saudaranya Kilab bin Marrah, yang merupakan keturunan Bani 'Abdu Manaf. Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, *op.cit*., juz 12, , h. 90; al-Mubarakfuri, *Tuhfah*, *op.cit*. juz 4, h. 698; A<badi, '*Aun al-Ma'bud*, *op.cit*. juz 2, h. 2018.

[506]Dalam riwayat lain (riwayat Ma'mar dari al-Zuhri) disebutkan bahwa kasus yang terjadi adalah Fatimah binti al-Asad bin 'Abd al-Asad meminjam perhiasan pada seseorang, yang peristiwanya itu diketahui oleh orang banyak. Fatimah kemudian menjual perhiasan hasil pinjaman tersebut, ketika ditagih oleh orang yang punya (peminjam), ia tidak mengakui bahwa dirinya pernah meminjam perhiasaan tersebut. Kasus tersebut kemudian diadukan kepada Rasulullah dengan berbagai bukti yang ada. Rasulullah saw menerima aduan tersebut, kemudian beliau menjatuhkan hukuman potong tangan kepada Fatimah. Ibn H{ajar, *Fath al-Bari*, *op.cit*, juz 12, h. 92; al-Mubarakfuri,*Tuhfah*, *op.cit*, juz 4, h. 698; A<badi, *'Aun al-Ma'bud*, *op.cit*., juz 2, h. 2018.

[507]Pada masa jahiliyyah hukuman potong tangan bagi pencuri sudah diberlakukan, seperti terjadi pada 'Auf bin 'Abd bin 'Amr bin Nakhzum dan Maqis bin Qais bin 'Adi bin Sa'ad. Keduanya mencuri tali penutup ka'bah, mereka di hukum potong tangan pada masa 'Abdul Muthalib, Kakek Nabi saw. dan hukuman ini juga diberlakukan kepada selain keduanya, yang melakukan tindakan pencurian. Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, *op.cit*. juz 12, h. 90.

[508]Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, *op.cit*., juz 12, h. 95.

ini ditunjukkan dengan ketegasan Nabi saw. yang akan menghukum Fat}imah r.a., apabila ia melakukan pencurian, padahal Fat}imah adalah putri Nabi saw. yang sangat beliau cintai dan termasuk keturunan (keluarga) yang sangat mulia.

Beberapa kandungan berupa pelajaran yang dapat diambil dari kasus di atas sebagai berikut: [1] Tidak ada perbedaan dalam penegakan hukum antara laki-laki dan perempuan; [2] Status sosial tidak berbeda di mata hukum, apabila melakukan pelanggaran, hukum tetap harus ditegakkan baik terhadap orang yang terhormat maupun masyarakat biasa; [3] Usamah bin Zaid sebagai orang yang dekat dan sangat dicintai Rasulullah tidak dapat mempengaruhi keputusan hukum yang diambil Rasulullah; [4] Hubungan keluarga, kerabat, pangkat dan harta tidak dapat mempengaruhi keputusan hukum; [5] Kehancuran suatu masyarakat akan terjadi apabila hukum ditegakkan secara diskriminatif, dan hukum hanya ditegakkan apabila yang melanggar adalah orang-orang lemah. Sementara kalau pelanggaran dilakukan oleh orang-orang kuat dan terhormat, hukum diabaikan dan tidak ditegakkan.

Dalam aplikasinya, penegakan hukum dipengaruhi oleh berbagai unsur, diantaranya peraturan perundang-undangan, sistem peradilan yang berlaku, aparat penegak hukum dan partisipasi masyarakat.[509] Dalam kaitan ini, Soerjono Soekanto menyebutkan, setidaknya ada 5 (lima) faktor yang mempengaruhi penegakan hukum, yakni: *pertama*, faktor hukumnya sendiri, khususnya perundang-undangan yang diberlakukan; *kedua,* faktor penegak hukum, yakni pihak-pihak yang membentuk dan menerapkan hukum; *ketiga,* faktor sarana dan fasilitas yang mendukung penegakan hukum; *keempat,* faktor masyarakat, yakni lingkungan dimana hukum tersebut berlaku dan diterapkan; dan, *kelima*, faktor kebudayaan, yakni hasil karya, cipta dan rasa yang didasarkan pada karsa manusia dalam pergaulan hidup.[510]

Sesuai konteks hadis di atas, ada dua faktor yang mempengaruhi penegakan hukum yang selanjutnya akan dijelaskan pada pemaparan berikut ini, yakni terkait dengan penegak hukum dan partisipasi dari masyarakat. Hadis yang dikutip sebelumnya memberikan gambaran sikap Nabi Muhammad saw. yang tegas dan tidak diskriminatif sebagai penegak hukum. Beliau secara tegas menerapkan hukum kepada siapa saja yang terlibat kasus hukum tanpa diskriminasi. Kedudukan dan strata

---

[509]Malik Ibrahim, "Penegakan Supremasi Hukum di Indonesia: Pemikiran Raflektif tentang Merosotnya Wibawa Hukum", dalam *jurnal Asy-Syir'ah*, No. 8 Tahun 2001, Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, h. 13.

[510]Soerjono Soekanto, *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), h. 8.

sosial seseorang tidak mempengaruhi Nabi dalam membuat dan memberlakukan keputusan hukum, sehingga hukum berlaku bagi siapapun, baik orang kaya, miskin, kaum bangsawan, pejabat maupun rakyat biasa. Demikian halnya, kaum kerabat, sahabat dan orang-orang terdekat beliau juga tidak memiliki kekebalan dan *privilage* tertentu dalam penegakan hukum. Nabi tidak terpengaruh dan diintervensi dari siapapun, bahkan dari orang terdekat dan orang-orang yang dicintainya sekalipun. Perilaku dan kebijakan Nabi dalam menegakkan hukum ini seharusnya menjadi teladan bagi para penegak hukum, karena hukum hanya akan bisa tegak jika digerakkan oleh subyek hukum yang konsisten dan memiliki integritas moral.

Selain kapasitas moral, tegaknya hukum juga sangat tergantung pada kapasitas intelektual aparat penegak hukum. Seorang penegak hukum harus memiliki wawasan yang luas menyangkut bidang atau kasus-kasus yang ditanganinya. Jika kapasitas moral dan intelektual penegak hukum bersinergi dengan baik, maka dengan sendirinya wibawa hukum akan semakin baik pula di mata masyarakat. Sebaliknya, jika wibawa hukum merosot, maka akan semakin turun pula wibawa hukum di tengah-tengah masyarakat. Dalam situasi seperti ini, masyarakat bisa saja meninggalkan hukum dan menempuh cara lain di luar hukum untuk memperjuangkan kepentingan mereka dan dalam menyikapi permasalahan yang terjadi di sekitar mereka. Untuk mengantisipasi kondisi ini, tidak ada cara lain kecuali menciptakan aparatur penegak hukum yang bersih dan berwibawa serta memiliki pengetahuan dan kecakapan dalam melaksanakan tugasnya. Dalam salah satu hadisnya Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ضُيِّعَتْ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ – البخارى[511]

Artinya:

> Dari Abu Hurairah ra. mengatakan; Rasulullah saw. bersabda: "Jika amanat telah disia-siakan, tunggu saja kehancuran terjadi." Ada seorang sahabat bertanya; 'bagaimana maksud amanat disia-siakan? ' Nabi menjawab; "Jika urusan diserahkan bukan kepada ahlinya, maka tunggulah kehancuran itu.

Hadis di atas menegaskan tentang pentingnya aparat pemerintahan, khususnya penegak hukum memiliki pengetahuan dan wawasan seputar bidang tugas yang diembannya. Karena, seperti diisyaratkan dalam hadis tersebut, apabila suatu urusan (hukum)

[511]Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 1615.

diserahkan kepada mereka yang tidak kompeten, maka yang akan terjadi adalah kerusakan dan kehancuran yang akan berimplikasi pada rusaknya tatanan sosial-kemasyarakatan.

Dalam kajian hadis terdahulu antara lain disebutkan, seorang hakim dilarang menerima suap dan hadiah yang diberikan sehubungan dengan jabatannya. Akan tetapi kapasitas intelektual dan moral penegak hukum saja tidak cukup untuk menciptakan situasi kondusif dalam penegakan hukum tanpa dukungan dan partisipasi masyarakat.

Sehubungan dengan partisipasi masyarakat ini, apabila dilihat konteks hadis di atas, kaum Quraisy, khususnya dari Bani Makhzum ada kesan tidak mendukung dalam penegakan hukum, karena orang yang terlibat kasus hukum tergolong orang terpandang. Bahkan orang terdekat dan sangat disayangi Nabi pun, yakni Usamah bin Zaid menjadi juru bicara dari masyarakat Quraish untuk membatalkan hukuman yang seharusnya ditegakkan. Kondisi ini jelas sangat tidak mendukung dalam penegakan hukum. Namun karena ketegasan Nabi Muhammad saw., beliau tidak terpengaruh dan tidak bisa diintervensi oleh siapapun dan dari kalangan manapun. Bahkan Nabi saw. dalam hadis tersebut, justru menegaskan, dan seolah menantang para sahabatnya dengan mengatakan, sekalipun misalnya Fat}imah, yang *notabene* putri Nabi saw., terlibat dalam kasus hukum (mencuri misalnya), Nabi saw. akan tetap menghukumnya.

Partisipasi masyarakat dalam penegakan hukum, antara lain dibutuhkan dalam bentuk keberanian dan kritik konstuktif masyarakat terhadap langkah-langkah penegak hukum yang dipandang menyeleweng dari koridor keadilan dan kebenaran. Dengan kata lain, masyarakat selain harus taat dan patuh pada hukum, namun juga mereka harus memberikan kontrol terhadap proses dan penetapan hukum. Hal kongkrit yang bisa dilakukan masyarakat adalah misalnya melaporkan, memberikan informasi dan pengaduan apabila ditemukan peristiwa atau tindak pidana. Selain ini, masyarakat diharapkan bersedia menjadi saksi di pengadilan dan berpartisipasi dalam upaya pencegahan *(preventif)* tindak pidana yang mungkin akan terjadi. Untuk hal ini, kesadaran hukum masyarakat perlu ditingkatkan, yang dapat dilakukan antara lain dengan meningkatkan frekwensi dan kualitas penyuluhan, penerangan dan penataran hukum. Selain itu, masyarakat harus dilibatkan dalam proses perencanaan, pelaksanaan dan evaluasi penegakan hukum. Indikator kesadaran hukum masyarakat tidak hanya dapat diukur dari pengetahuan dan pemahaman, tetapi yang terpenting adalah melalui sikap dan perilaku mereka terhadap ketentuan hukum.

Dalam sejarah peradilan Islam, khususnya pada masa Nabi Muhammad saw., tegaknya supremasi hukum setidaknya didukung oleh dua faktor berikut: *Pertama*, lembaga peradilan yang bebas. Artinya kekuasaan kehakiman terbebas dari segala macam bentuk tekanan dan atau intervensi. Hal inilah yang menyebabkan keputusan hakim dapat mencerminkan rasa keadilan hukum bagi dan terhadap siapapun. Abu Hanifah berpendapat bahwa kebebasan tersebut mencakup pula untuk menjatuhkan putusan hukum kepada penguasa jika melanggar hak-hak rakyat.[512] *Kedua*, sifat amanah para penegak hukum. Kekuasaan kehakiman yang berada di tangan penegak hukum merupakan amanah dari Allah swt. secara vertikal dan amanah masyarakat secara horizontal. Oleh karenanya sifat amanah ini harus dipelihara dan dijaga dengan sebaik-baiknya. Dalam mengambil keputusan, seorang hakim seyogyanya berharap dan berlindung kepada Allah, agar putusan hukum yang ditetapkan bersesuaian dengan rasa dan nilai-nilai keadilan.

Hadis di atas hakikatnya menegaskan dan memberi afirmasi terhadap pernyataan normatif ayat-ayat Alquran tentang penegakan hukum yang harus dilakukan secara adil. Ayat-ayat dimaksud antara lain:

ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى اهلها واذاحكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل، ان الله نعما يعظكم به، ان الله كان سميعابصيرا (النساء (4) : 58)

Terjemahnya:

> Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di kalangan manusia supaya kamu menetapkannya dengan adil sesunguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar dan Maha Melihat.[513]

Ayat ini memberi tuntunan kepada umat Islam untuk menegakkan hukum secara jujur dan adil. Ayat ini juga memberikan inspirasi bagi umat Islam untuk memperjuangkan tegaknya supremasi hukum dan dikedepankannya kejujuran dan keadilan di tengah-tengah kehidupan berbangsa dan bernegara. Sikap ini bersesuaian juga dengan seruan moral QS. al-Maidah/5: 8 berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.

---

[512]Sebagaimana dikutip M. Thahir Azhari, *Negara Hukum* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 89-90.

[513]Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 88 . Beberapa ayat terkait lainnya: Q.S. Al-Maidah /5: 8, 42; Q.S. Al-An'am/6: 152; Q.S. Al-H{ujurat/49: 9; Q.S. Al-Nisa/4: 135; Q.S. Hud/11: 85; Q.S. al-Rahman/55: 9; Q.S. Al-Nahl/16: 90; Q.S. Al-'Araf/7: 29; Q.S. Al-Syura/42: 15.

Terjemahnya:

> Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi orang yang lurus karena Allah, menjadi saksi yang adil dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum menyebabkan kamu berlaku tidak adil. Bersikaplah adil, karena adil itu lebih dekat kepada taqwa. Dan bertakwalah kamu, karena sesungguhnya Allah mengawasi terhadap apa yang kamu kerjakan.[514]

Berdasarkan ayat di atas suatu tatanan masyarakat sangat memerlukan lembaga peradilan yang dapat menciptakan keadilan tersebut, sebagaimana dipraktekkan oleh Rasulullah saw. Prinsip keadilan dalam penegakan hukum yang dilakukan Rasulullah semata-mata dalam rangka menjalankan keadilan ilahi. Rasulullah sebagai hakim ketika itu hanya mengemban hukum Allah swt., yang didasari oleh Alquran, yang dengan sangat jelas memuat petunjuk tentang perlunya menerapkan keadilan.

Apabila keadilan secara spesifik dihubungkan dengan hukum, maka ada beberapa tugas pokok penyelenggara negara dalam kerangka menegakkan supremasi hukum, yakni: *Pertama*, kewajiban menerapkan kekuasaan negara dengan adil, jujur dan bijaksana. Seluruh rakyat, tanpa kecuali harus merasakan nikmatnya keadilan yang timbul dari kekuasaan negara. *Kedua*, kewajiban menerapkan kekuasaan kehakiman dengan seadil-adilnya. Hukum harus ditegakkan dengan semestinya, berlaku bagi siapa saja, tanpa melihat kedudukan dan status sosial. *Ketiga*, kewajiban penyelenggara negara untuk mewujudkan suatu masyarakat yang adil dan sejahtera.[515]

Dalam hadis di atas dijelaskan pula bahwa yang menyebabkan kehancuran umat, antara lain tidak tegaknya hukum, karena yang melanggar dan menjalani proses hukum adalah kaum bangsawan. Namun sebaliknya, apabila yang melanggar hukum adalah kaum lemah, hukum ditegakkan. Fenomena ini tentu mencederai keadilan dan wibawa hukum. Secara sosiologis, penegakan hukum yang diterapkan secara diskriminatif akan mengundang kecemburuan dari kalangan masyarakat, yang merasa diperlakukan secara tidak adil. Akibatnya, masyarakat bisa saja melakukan tindakan anarkis, yang dapat merugikan diri mereka sendiri maupun masyarakat luas dan bisa memunculkan persoalan baru dan kondisi sosial yang tidak kondusif. Implikasi lainnya, masyarakat menjadi apatis dan tidak lagi memiliki kepercayaan terhadap para

---

[514] Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 109.

[515]Makhrus Munajat, "Penegakan Supremasi Hukum dalam Sejarah Peradilan Islam" dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, No. 8, Tahun 2001, Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, h. 52.

penegak dan institusi hukum itu sendiri. Kondisi ini mengakibatkan inti dari tujuan hukum, yakni menciptakan ketertiban dan keteraturan masyarakat menjadi terabaikan dan tidak berhasil diwujudkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Penegakan hukum pada masa awal perkembangan Islam, sudah dicontohkan oleh Rasulullah sebagaimana terekam dalam hadis-hadisnya. Upaya ini juga dilakukan oleh generasi berikutnya, seperti sahabat dan generasi sesudah sahabat. Untuk menegakkan supremasi hukum, dalam peradilan Islam setidaknya harus berpijak pada asas-asas peradilan berikut. *Pertama,* asas legalitas, ketentuan hukum hanya dapat diterapkan setelah ada *nas* yang mengaturnya;[516] *kedua,* asas kemaslahatan umat. Asas ini setidaknya mengandung aspek-aspek: *retribution* (dalam pemidanaan harus termuat unsur pembalasan bagi pelaku kejahatan), *special prevention* (pencegahan dari kemungkinan mengulangi kejahatan), *general prevention* (pencegahan dari kemungkinan tidak terpengaruhinya masyarakat untuk melakukan kejahatan) dan aspek memperhatikan korban kejahatan. *Ketiga,* asas keadilan yang merata; *keempat,* asas pencegahan dari perbuatan jahat; dan *kelima,* asas pertanggungjawaban pidana.[517]

Dengan mengacu kepada kelima asas ini diharapkan sistem peradilan dalam Islam mampu merespon dan dapat memenuhi kebutuhan hak-hak individu dan masyarakat dalam penegakan hukum, yang menjunjung tinggi dan mengedepankan nilai-nilai keadilan. Untuk tujuan ini, hal lain yang perlu diupayakan adalah tumbuhnya budaya hukum yang kondusif, yang tidak hanya dapat dilakukan dengan cara merubah keyakinan masyarakat terhadap penegakan hukum, melainkan juga melalui penataan institusi hukum.

Dalam implementasinya, selama tidak ada kemauan politik dari pemimpin untuk mengadili orang-orang yang bersalah, karena unsur nepotisme, koncoisme, dan sebagainya, maka selama itu hukum tidak akan pernah tegak dalam suatu negara. Demikian halnya, jika para jaksa dan hakim serta para aparat penegak hukum lainnya, sudah dipengaruhi oleh uang dan harta benda, maka hukum akan lumpuh dan tidak memiliki kekuatan dan daya dorong untuk menciptakan stabilitas masyarakat. Dalam kondisi ini, hukum hanya akan berlaku terhadap rakyat kecil dan akan mandul dalam mengadili para pejabat, mantan pejabat dan konglomerat, yang telah melanggar hukum dan merugikan

---

[516]Hal ini didasarkan pada ayat: Allah tidak akan menghukum suatu kaum sebelum diutusnya seorang Rasul (Q.S. Al-Isra: 15). Dari ayat ini kemudian lahir kaidah: *La hukma li af'al al-'uqala' qabl wurud al-nas}* (Tidak ada perbuatan mukallaf yang dapat dihukum kecuali setelah adanya ketentuan *nas}*).

[517]Makhrus Munajat, *op.cit.*, h. 65-66.

negara dan bangsa. Kondisi ini menjadi isyarat runtuhnya supremasi hukum dan pemerintah sendiri secara perlahan akan kehilangan legitimasi dari rakyatnya. Agar kondisi terakhir ini bisa dihindarkan, orang-orang yang memegang jabatan yang terkait dengan penegakan hukum, terutama kepala negara, hakim, jaksa, polisi dan aparat lainnya, harus bersifat adil. Akan tetapi, seperti yang terjadi di Indonesia dewasa ini, banyak aparat hukum justru gagal mencitrakan diri mereka sebagai penegak hukum yang seharusnya memperjuangkan tegaknya keadilan. Tidak sedikit hakim yang menghasilkan keputusan hukum yang bertentangan dengan rasa keadilan masyarakat pada kasus-kasus besar yang banyak menyita perhatian publik. Tidak sedikit aparat penegak hukum yang dipecat karena terbukti memperjualbelikan hukum melalui praktek suap menyuap (*risywah*). Permasalahan serius lainnya yang layak diangkat sehubungan dengan perilaku aparat penegak hukum di Indonesia adalah munculnya fenomena penegakan hukum yang dengan tegas dikecam oleh hadis Nabi, yakni hukum hanya bisa bisa tegak jika pelakunya adalah orang-orang yang lemah. Kondisi ini pada gilirannya akan menurunkan wibawa hukum itu sendiri, karenanya masyarakat menjadi apatis dan tidak percaya lagi terhadap penegakan hukum.[518] Padahal, seperti disinyalir dalam hadis sebelumnya, kondisi ini akan memberikan dampak dan sebagai penyebab terjadinya kehancuran suatu masyarakat. .

3. Tanggung Jawab Pemerintah

Pertanggungjawaban suatu pemerintahan tidak bisa dilepaskan dari keberadaan dan peran pemimpin sebagai aktor utamanya. Pemimpin dalam konteks ini tidak terbatas pada pimpinan puncak *(top leader)*, seperti Presiden dan jabatan yang setingkat dengannya, tetapi termasuk di dalamnya pemimpin yang secara struktural berada di level bawahnya. Tanggung jawab kepemimpinan bervariasi sesuai dengan tingkat jabatan yang diduduki baik berdasarkan cakupan wilayah maupun bidang garapan yang menjadi tanggung jawab tugasnya. Dalam Islam,

[518]Dalam hasil jajak pendapat yang dilakukan Litbang Kompas pada 25-27 Maret dengan menggunakan sebanyak 629 responden yang berdomisi di kota Jakarta, Bandung, Semarang, Yogyakarta, Surabaya, Medan, Palembang, Denpasar, Banjarmasin, Pontianak, Makassar dan Manado, terkait citra lembaga penegak hukum diperoleh informasi sebagai berikut: Kepolisian (23,4% baik, 73,6% buruk, 3.0% tidak tahu); Kejaksaan (21,6% baik, 71,0% buruk, 7.4% tidak tahu); Mahkamah Agung (40,4% baik, 47,9% buruk, 12.1% tidak tahu); Mahkamah Konstitusi (56,8% baik, 28,3% buruk, 14.9% tidak tahu); Komisi Pemberantasan Korupsi (85,1% baik, 12,9% buruk, 2.0% tidak tahu). Berdasarkan data ini, diperoleh gambaran Kepolisian dan Kejaksaan termasuk lembaga penegak hukum yang paling buruk, sedangkan Komisi Pemberantasan Korupsi termasuk lembaga penegak hukum yang paling baik. Dimuat pada harian *Kompas*, Senin, 1 April 2013.

sebagaimana diungkap sebelumnya, jabatan merupakan amanat yang tidak saja berimplikasi pada penerimanya, tetapi juga akan memberikan dampak kepada si pemberi amanat. Secara normatif, Allah swt. memberikan garansi kepada pihak yang memiliki posisi sebagai pemegang amanat dengan jaminan kebahagian dunia dan akhirat, jika ia mampu menunaikan amanat dengan baik sesuai syariat Allah. Sebaliknya, Islam juga memberikan sanksi yang tidak ringan berupa siksa Allah swt. di akhirat bagi mereka yang berkhianat terhadap amanat yang dipikulnya. Pemimpin dengan tipikal seperti ini juga akan mendapat kecaman dari masyarakat, karena ia tidak dapat menunaikan amanat dengan semestinya.

Dalam ajaran Islam, hakikat kekuasaan dan kepemimpinan adalah milik Allah swt. [519] Manusia yang berkedudukan sebagai khalifah-Nya berperan sebagai wakil Tuhan yang bertugas mengurusi dan memakmurkan bumi yang telah diciptakan dan disediakan untuk memenuhi kebutuhan makhluk-Nya. Dalam hal memanaje dan mengelola bumi itu, diperlukan kepemimpinan dari sebagian manusia yang memiliki kapasitas dan kompetensi yang memadai, sebagai prasyarat dalam melaksanakan amanat dari Tuhannya.

Hal mendasar menyangkut amanat kepemimpinan yang ditekankan oleh hadis adalah bahwa kepemimpinan akan dimintai pertanggungjawaban, sebagaimana tergambar dalam sabda Rasulullah berikut ini:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – رواه الترمذى[520]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Qutaibah berkata, telah menceritakan kepada kami al-Lais\ dari Nafi' dari Ibn 'Umar dari Nabi saw., beliau bersabda: "Ketahuilah, setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian bertanggung jawab dengan yang dipimpin. Maka seorang yang memerintah manusia adalah

[519]Firman Allah swt.: "Wahai Tuhan yang mempunyai kerajaan. Engkau berikan kerajaan (kekuasaan) kepada orang yang Engkau kehendaki. Dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. (Q.S. Ali 'Imran/3: 26).

[520]Muhammad bin 'I<sa bin Saurah al-Tirmiz}i, *Sunan al-Tirmiz}i* (Cet. I; Riyad}: Maktabah al-Ma'arif, t.th.), h. 397. Hadis ini diriwayatkan juga oleh al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud dan Ahmad.

> pemimpin dan bertanggung jawab atas yang dipimpinnya. Seorang laki-laki adalah pemimpin bagi ahli baitnya dan bertanggung jawab atas mereka semua. Seorang wanita adalah pemimpin untuk rumah suaminya, maka ia bertanggung jawab atas rumah suaminya. Dan seorang budak adalah pemimpin bagi harta tuannya, maka ia bertanggung jawab atasnya. Ketahuilah, setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian bertanggung jawab atas apa yang dipimpinnya.

Hadis di atas dengan sangat jelas menerangkan tentang kepemimpinan setiap muslim dalam berbagai posisi dan tingkatannya, mulai dari tingkatan pemimpin rakyat sampai tingkatan penggembala dan kepemimpinan diri sendiri. Secara umum kandungan hadis tersebut adalah tentang tanggung jawab pemimpin, di mana setiap muslim berkewajiban untuk bertanggung jawab atas kepemimpinannya. Tanggung jawab kepemimpinan tidak hanya mencakup pertanggungjawaban formal-horizontal di hadapan manusia, tetapi juga pertanggung-jawaban moral-vertikal kepada Allah.[521]

Jika dicermati lebih lanjut, secara normatif hadis ini berbicara tentang masalah kepemimpinan dalam konteks yang luas yakni kepemimpinan seorang penguasa negara *(amir)*, suami, istri, anak, dan hamba sahaya. Akan tetapi, untuk menyelaraskan dengan konsentrasi kajian disertasi, penelaahan akan difokuskan kepada jenis kepemimpinan yang disebut pertama dalam penggalan matan hadis, yakni kepemimpinan dalam suatu negara (pemerintahan).

Kata *al-amir* dalam hadis di atas, mengandung arti seseorang yang ada di depan atau memerintah, dan sekaligus menjadi orang yang ada di belakang atau yang diperintah. Dalam kajian bahasa Arab kata benda *fa'il* kadang-kadang juga berarti *maf'ul*.[522] Dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, kata yang digunakan adalah *al-imam*, bukan term *al-amir*, yang dimaksud adalah *al-imam al-a'z}am* (pemimpin tertinggi).[523] Sementara itu, kata *ra'in* secara bahasa berakar dari kata *ra'a* (menjaga) mengandung arti penjaga yang dipercaya. Dengan kata lain, lafal *ra'in* dapat dimaknai sebagai orang yang diserahi wewenang untuk mengatur, memimpin, menjaga dan mengelola sesuatu. Sedangkan kata *ra'iyyat*, dimaknai segala tindakan yang dilakukan oleh pengelola demi menjaga

---

[521]Ainun Rahim Fakih dan Iip Wijayanto, *Kepemimpinan Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 42.

[522]Abu Bakar Muhammad, *Hadis Tarbawi* (Surabaya: Karya Abditama, 1997), h. 205.

[523]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 13, h. 121.

dan mengawasi.[524] Dengan demikian, kata *ra'in* mengandung arti, orang yang diberi kepercayaan dan berjanji akan melaksanakan tugas, yang mendatangkan kemaslahatan sesuai dengan amanat yang diberikan dan jangkauan masyarakat (wilayah) yang menjadi tanggungjawabnya.[525]

Dalam penggalan kalimat, فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ, menurut Syafi'i, terkandung ajaran bahwa pemimpin *(amir)* berkewajiban menjadi pemimpin yang paling baik dan bertanggungjawab, dengan cara mengemban amanah kepemimpinan, berbuat sesuai dengan aspirasi rakyat, tidak melakukan perbuatan-perbuatan yang semata-mata hanya didasari kepentingan pribadi atau kepentingan golongan atau kelompoknya.[526] Menurut al-Khitabi, pertanggung-jawaban pemimpin dalam perspektif Islam dapat dilakukan dengan cara menjaga dan memelihara syariat Islam, salah satunya dengan menegakkan hukum secara adil.[527] Islam juga menegaskan bahwa pemimpin dan jajarannya (aparat pemerintah) akan diminta pertanggungjawaban tentang pelaksanaan hukum syariat dan agama, serta kemaslahatan dan kepentingan rakyatnya. Implikasi teologis yang akan diperoleh seorang pemimpin adalah balasan yang baik berupa pahala yang besar jika seorang pemimpin dapat melaksanakan kewajibannya dengan baik. Sebaliknya, ia akan memperoleh celaan di dunia dan siksaan yang pedih di akhirat, apabila mengabaikan kewajiban tersebut.[528]

Sementara menurut Abu Ridha, dalam penggalan hadis ini terkandung kewajiban pemerintah untuk memberikan jaminan yang layak, berupa perhatian dan pelayanan, agar rakyat dapat memperoleh semua hak-haknya dan terbebas dari kesewenang-wenangan orang kuat terhadap mereka.[529] Secara eksplisit dan tegas hadis yang dikutip terakhir ini berbicara tentang masalah kepemimpinan yang bertanggung jawab. Oleh karenanya, tidak berlebihan jika disebutkan bahwa Islam sangat menggarisbawahi bahwa seorang pemimpin harus betul-betul bertanggungjawab secara penuh terhadap rakyatnya. Demikian tinggi penghargaan spiritual terhadap para pemimpin yang adil dan bertanggungjawab, Allah swt. akan memberikan penghargaan yang sangat luar biasa di akhirat.[530]

---

[524]Ahmad 'Atha, *op.cit*., h. 55.

[525]Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Mutiara Hadis 6* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2003), h. 16.

[526]Rachmat Syafe'i, *Al-Hadis, Aqidah, Akhlaq, Sosial dan Hukum* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 135.

[527]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 13, h. 121; al-Mubarakfuri, *op.cit.*, juz 5, h. 262.

[528]Hasbi Ash Shiddieqy , *Mutiara Hadis, op.cit*, h. 16.

[529]Abu Ridho, *Politik Islam* (Bandung: Syamil Cipta Media, 2004), h. 171.

[530]Dalam satu hadis riwayat Muslim, Rasulullullah saw. bersabda:

Nabi juga memperingatkan bahwa tanggungjawab pemimpin sangat besar dan akan menuai banyak resiko. Sebagaimana uraian sebelumnya, Nabi saw. telah memperingatkan tentang hal ini kepada 'Abd al-Rahman ibn Samurah ra., ketika ia meminta suatu jabatan. Hal yang sama, juga telah disampaikan dan diperingatkan Nabi kepada Abu Dzar ra.[531] Peringatan Nabi ini bisa dipahami karena kepemimpinan (jabatan) yang dimiliki seseorang dalam perspektif Islam tidak sebatas formalitas semata, akan tetapi juga mengandung implikasi politik dan implikasi sosio-moral yang tidak bisa diabaikan.

Untuk melaksanakan tanggung jawab dan kepemimpinan dengan baik, al-Ghazali memberikan rambu-rambu bagi para pemimpin dalam bentuk sepuluh pokok etika kekuasaan (kepemimpinan) berikut ini: (1) kekuasaan sebagai anugerah Allah; (2) terbuka pada masukan dan kritik; (3) jangan merasa puas dengan diri yang bersih, sementara bawahan bertindak korup; (4) sekecil apapun kekuasaan, jangan mendorong untuk sombong; (5) hendaklah penguasa memosisikan diri sebagai rakyat; (6) penguasa jangan menyepelekan rakyat; (7) jangan membiasakan hidup mewah; (8) selesaikan permasalahan rakyat secara lembut; (9) bekerja keras untuk memakmurkan rakyat; dan, (10) tidak memakmurkan rakyat dengan cara haram.[532] Sementara dalam pandangan Abubakar Muhammad, kriteria pemimpin yang baik adalah sebagai berikut: (1) memiliki *attitude* positif berupa sifat lembut dan tidak bersifat kasar; (2) bersifat pema'af (dan mau minta ma'af) kepada masyarakat yang dipimpinnya bila bertindak keliru dan bertindak tidak bijaksana; (3) memohonkan ampunan Allah dan menciptakan kemaslahatan bagi rakyat (masyarakat) yang dipimpinnya; (4) melayani rakyat dan tidak mengelabui mereka; (5) bersedia bermusyawarah dengan masyarakat yang dipimpinnya dalam urusan kemasyarakatan, politik dan lainnya berkaitan dengan kemaslahatan dunia; (6) harus bertekad menegakkan agama Allah, memperbaiki masyarakat, serta bersikap konsisten dengan tekad tersebut; (7) bertawakal kepada Allah setelah berusaha dan bekerja

---

إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا. مسلم

"Orang-orang yang berlaku adil berada di sisi Allah di atas mimbar (panggung) yang terbuat dari cahaya, di sebelah kanan *al-Rahman 'Azza wa Jalla* -sedangkan kedua tangan Allah adalah kanan semua-, yaitu orang-orang yang berlaku adil dalam hukum, adil dalam keluarga dan adil dalam melaksanakan tugas yang di bebankan kepada mereka."

[531]Lihat kembali, pembahasan hadis larangan ambisi dan meminta jabatan.

[532]Abu Hamid bin Muhammad al-Gazali, *al-Tabru al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk* (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 14-28.

keras untuk menyejahterakan masyarakat yang dipimpinnya; (8) Bersifat adil, tidak curang dan tidak pilih kasih terhadap masyarakat.[533]

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa profil ideal seorang pemimpin dalam perspektif Islam adalah seorang pemimpin yang memiliki keunggulan berikut: *Pertama*, wawasan intelektual, keilmuan dan keterampilan; *kedua*, kompetensi dan kapasitas moral yang memadai; dan, *ketiga*, nilai-nilai spiritual yang mendasari dalam setiap gerak dan langkahnya. Dengan beberapa keunggulan ini, seorang pemimpin diharapkan dapat menjalankan amanah kepemimpinan secara baik dan bertanggung jawab dalam upaya mencapai kemaslahatan masyarakatnya. Dalam kaidah fikih disebutkan: *tasarruf al-imam 'ala al-raiyyah manut}un bi al-maslahah* (sikap, langkah dan kebjakan pemerintah (pemimpin) kepada rakyatnya harus didasarkan pada kemaslahatan).[534] Untuk hal tersebut diperlukan sosok pemimpin yang amanah dan pemimpin yang mengedepankan pelayanan kepada masyarakat.

a. Kepemimpinan sebagai Amanah

Salah satu hadis yang relevan diangkat menyangkut kepemimpinan sebagai sebuah amanah Allah adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَشْهَبِ عَنْ الْحَسَنِ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ زِيَادٍ عَادَ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ إِنِّي مُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحُطْهَا بِنَصِيحَةٍ إِلَّا لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ – البخارى[535]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'aim telah menceritakan kepada kami Abu al-Asyhab dari al-Hasan, bahwasanya 'Abdullah bin Ziyad mengunjungi Ma'qil bin Yasar ketika sakitnya yang menjadikan kematiannya, lantas Ma'qil mengatakan kepadanya; 'Saya sampaikan hadis kepadamu yang aku dengar dari Rasulullah saw., aku mendengar Nabi saw. bersabda; "Tidaklah seorang hamba yang Allah beri amanat kepemimpinan, namun dia tidak menindaklanjuti (memeliharanya) dengan baik, melainkan (Allah) tidak akan merasakan padanya harumnya surga (tidak mendapat bau surga).

---

[533] Disarikan dari uraian Abubakar Muhammad dalam bukunya *Hadis Tarbawi* (Surabaya: Karya Abditama, 1997), h. 204-210

[534] 'Abd al-'Aziz 'Azam, *al-Qaqaid al-Fiqhiyyah* (Mesir: Dar al-Hadis, t.th.), h. 260.

[535] Al-Bukhari, *opcit*., h. 1766.

Hadis ini secara tegas menyebutkan bahwa dalam pandangan Islam, seorang pemimpin adalah orang yang diberi amanat oleh Allah untuk memimpin rakyatnya dan di akhirat nanti akan diminta pertanggungjawabannya oleh Allah swt. Islam mengajarkan bahwa meski seorang pemimpin dapat meloloskan dirinya dari tuntutan rakyatnya, ia tidak akan mampu meloloskan diri dari tuntutan Allah. Oleh karenanya, menurut Rahmat Syafei, hadis ini memberikan tuntunan agar seorang pemimpin tidak menganggap bahwa dirinya sebagai manusia super yang bebas berbuat dan memerintahkan apa saja kepada rakyatnya. Sebaliknya, ia harus berusaha untuk memosisikan dirinya sebagai pelayan dan pengayom masyarakat *(khadim al-ummah)*.[536]

Tuntunan hadis ini selaras dengan pernyataan Allah dalam Q.S. al-Syu'ara: 215, yang berbunyi: وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ *(Rendahkanlah sikapmu terhadap pengikutmu dari kaum mukminin)*. Penekanan teks Alquran maupun hadis yang dikutip sebelumnya semakin menegaskan bahwa kepemimpinan merupakan amanah Allah. Melalui hadis-hadisnya, Nabi juga telah memberikan isyarat bahwa seorang pemimpin harus menjalankan kepemimpinannya sesuai dengan tuntunan Allah dan Rasul, untuk menjaga agar masyarakat bisa terhindar dari kezaliman. Agar kaum muslimin terhindar dari pemimpin dengan kategori terakhir ini, mereka harus berhati-hati dalam memilih pemimpin, di mana menurut Rahmat Syafei, untuk menghasilkan pemimpin dengan kualifikasi ini, maka pemimpin harus dipilih berdasarkan kualitas, integritas, loyalitas, dan di atas semua itu, perilaku keagamaannya.[537] Dengan demikian, masyarakat Islam dilarang memilih seorang pemimpin karena pertimbangan-pertimbangan emosional dan kepentingan pragmatis semata, baik pertimbangan pribadi, ras, suku, maupun golongan atau kelompoknya.

Terkait dengan tuntunan Islam sebagaimana uraian di atas, menurut Masdar F Mas'udi, Alquran paling tidak memberikan dua kualifikasi sifat dasar yang harus melekat pada diri seorang yang memikul suatu jabatan yang berkaitan dengan hak-hak masyarakat, yakni sifat kecakapan *(fat}anah/capability)* dan terpercaya *(amanah/credibility)*. Kedua sifat ini, antara lain diterangkan dalam Q.S. al-Qasas/28 ayat 26 berikut: إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ *(Sesungguhnya orang yang paling baik engkau tugaskan adalah orang kuat lagi dipercaya)*.[538] Seorang pemimpin akan

[536]Rahmat Syafei, *op.cit*., h. 140.

[537]*Ibid*., h. 141.

[538]Masdar F Mas'udi, *op.cit*., h. 103. Selain ayat yang dikutip di atas, ayat lainnya yang juga berbicara tentang kedua sifat ini adalah Q.S. Yusuf/12: 54, yang menggambarkan tentang

lebih baik dan lebih kuat lagi apabila memiliki sifat-sifat sebagaimana yang dimiliki oleh Rasulullah saw. yakni jujur dan benar *(siddiq/ honest)*, terpercaya *(amanah/credibility)*, cakap dan pintar *(fat}anah/capability)* dan menyampaikan *(tabligh/communicatibility)*. Dalam hadis ditegaskan juga tentang kualifikasi seorang pemimpin, yakni pemimpin perlu memiliki kriteria sebagaimana kriteria yang dimiliki oleh suku Quraisy pada umumnya. Kriteria dimaksud antara lain penuh kelembutan dan kasih sayang, selalu menepati janji dan bersikap adil dalam menetapkan hukkum. Dalam hadis dijelaskan sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَهْلٍ أَبِي الْأَسَدِ قَالَ حَدَّثَنِي بُكَيْرُ بْنُ وَهْبٍ الْجَزَرِيُّ قَالَ قَالَ لِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا مَا أُحَدِّثُهُ كُلَّ أَحَدٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ عَلَى بَابِ الْبَيْتِ وَنَحْنُ فِيهِ فَقَالَ الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ مَا إِنْ اسْتُرْحِمُوا فَرَحِمُوا وَإِنْ عَاهَدُوا وَفَوْا وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ– احمد بن حنبل[539]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ja'far berkata, telah menceritakan kepada kami Syu'bah dari Sahl Abu al-Asad berkata; telah menceritakan kepadaku Bukair bin Wahb al-Jazari ia berkata; Anas bin Malik berkata kepadaku, Aku akan ceritakan kepadamu sebuah hadits yang tidak aku ceritakan kepada setiap orang, sesungguhnya Rasulullah saw. pernah berdiri di depan pintu, sedang kami ada di situ, beliau lalu bersabda: "Sesungguhnya pemimpin itu dari Quraisy, mereka punya hak yang harus kalian penuhi sebagaimana kalian juga mempunyai hak yang harus mereka penuhi. Jika diminta untuk mengasihi, mereka akan mengasihi, jika membuat janji mereka penuhi, jika menetapkan hukum mereka berlaku adil. Maka barangsiapa dari mereka yang tidak melakukan seperti itu, mereka akan mendapatkan laknat Allah, malaikat dan semua manusia."

Beberapa pernyataan hadis yang dikuatkan dengan pernyataan Alquran di atas semakin mempertegas bahwa dalam pandangan Islam, amanah kepemimpinan harus diemban oleh mereka yang memiliki kualifikasi kepemimpinan yang memadai. Oleh karena tugas seorang pemimpin tidak ringan, maka pemimpin yang akan mampu menjalankan amanat adalah pemimpin yang memiliki kualifikasi pribadi yang kuat dan terpercaya, lemah lembut dan penyayang, yang mampu menjaga dan

---

pengangkatan Yusuf sebagai kepala badan logistik: "Sesungguhnya engkau menurut penilaian kami adalah seorang yang kuat lagi terpercaya.

[539] Ahmad bin Hanbal, juz 3, *op.cit.*, h. 126, 183.

mempertanggungjawabkan kepemimpinan yang diamanahkan kepadanya, baik secara vertikal maupun secara horizontal.

Sebagai pengemban amanat, pemimpin wajib menunaikan amanah sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah swt.: ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها *(Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menunaikan amanat kepada ahlinya).*[540] Term *amanat* dalam ayat ini dinterpretasikan bervariasi di kalangan ulama. al-Tabari mengemukakan, ayat ini ditujukan kepada para pemimpin umat agar mereka menunaikan hak-hak umat, seperti pembagian harta rampasan perang dan penyelesaian perkara rakyat diserahkan kepada mereka untuk ditangani dengan baik dan adil.[541] Ibn Taimiyah memandang term tersebut mencakup dua konsep, kekuasaan (*al-wilâyat*) dan harta benda.[542] Abduh mengaitkan amanat di sini dengan pengetahuan dan memperkenalkan istilah *amanat al-'ilm* dengan makna tanggung jawab mengakui dan mengembangkan kebenaran.[543] Klasifikasi amanat ditemukan dalam pandangan al-Maraghi, yang membedakan *amanat* atas (1) tanggung jawab manusia kepada Tuhan, (2) tanggung jawab manusia kepada dirinya sendiri.[544]

Penafsiran-penafsiran tersebut menunjukkan perbedaan konsep amanat di kalangan ulama disebabkan perbedaan pendekatan. Al-Tabari memahami ayat di atas ditujukan kepada *wali* atau pemimpin pemerintahan mengajukan konsep yang legalistik, sehingga amanat itu mencakup hak-hak sipil. Pemahaman yang sama terlihat dalam pandangan Ibn Taimiyah, yang melihat amanat sebagai konsep yang mencakup hak-hak sipil dan publik. 'Abduh yang menggunakan pendekatan sosio kultural memandang konsep amanat dalam ayat tersebut tidak terlepas dari kenyataan historis ahli kitab yang mengkhianati kebenaran dan menyembunyikan sifat-sifat Nabi Muhammad saw yang mereka ketahui dalam kitab suci mereka. Al-Maraghi melihat konsep amanat itu dari segi, kepada siapa amanat itu dipertanggungjawabkan.

b. Pemerintah sebagai Pelayan Masyarakat

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dari segi fungsinya, pemerintahan paling tidak memiliki empat fungsi, yakni fungsi pelayanan *(public service)*, pembangunan *(development)*, pemberdayaan *(empowering)*

---

[540]Q.S. al-Nisa/4:58.

[541] Al-Tabari, *op.cit.*, juz 5, h. 145.

[542] Taqiy al-Din ibn Taymiyah, *al-Saiyasat al-Syari'at fi Is}lah al-Ra'i wa al-Ra'iyyat* (Mesir: Dar al-Kitab, 1969), h. 54.

[543] Abduh, *op.cit.*, juz 6, h. 170.

[544] Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 70.

dan pengaturan *(regulation)*. Pemenuhan keempat fungsi ini dapat menggambarkan kualitas pemerintahan itu sendiri. Jika pemerintah dapat menjalankan fungsi-fungsinya dengan baik dan mampu memberikan pelayanan yang prima kepada rakyatnya, maka akan membuahkan keadilan, pemberdayaan, kemandirian dan pembangunan yang dapat menciptakan kemakmuran dan kesejahteraan rakyatnya. Dalam kaitan tugas dan tanggung jawab pemerintah untuk memberikan pelayanan, kemakmuran dan kesejahteraan rakyatnya, Rasulullah saw. bersabda:

قَالَ عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ لِمُعَاوِيَةَ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا مِنْ إِمَامٍ يُغْلِقُ بَابَهُ دُونَ ذَوِي الْحَاجَةِ وَالْخَلَّةِ وَالْمَسْكَنَةِ إِلَّا أَغْلَقَ اللَّهُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ دُونَ خَلَّتِهِ وَحَاجَتِهِ وَمَسْكَنَتِهِ– رواه الترمذى[545]

Artinya:

> ‘Amr bin Murrah berkata kepada Mu'awiyah; Sesungguhnya aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Tidaklah seorang pemimpin yang menutup pintu rumahnya karena tidak mau melayani orang yang memerlukan, fakir miskin, dan sangat membutuhkan, kecuali Allah akan menutup pintu langit karena kefakiran, kesulitan dan kemiskinannya."

Hadis di atas menegaskan betapa besarnya tanggung jawab pemerintah terhadap kesejahteraan dan kemakmuran rakyatnya. Pelayanan dalam hal ini terutama ditujukan kepada mereka yang benar-benar membutuhkan. Ungkapan ذَوِي الْحَاجَةِ وَالْخَلَّةِ وَالْمَسْكَنَةِ mengandung makna *ta'kid* dan *mubalagah*, yakni benar-benar harus diperhatikan dan dilayani, tidak boleh disepelekan. Mereka harus benar-benar dimakmurkan, dalam arti dicukupkan kebutuhan hidupnya.[546] Apabila hal ini tidak menjadi perhatian pemerintah, sebagaimana ditunjukkan dalam kelanjutan redaksi hadis tersebut; أَغْلَقَ اللَّهُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ دُونَ خَلَّتِهِ وَحَاجَتِهِ وَمَسْكَنَتِهِ *(Allah akan menutup pintu langit karena kefakiran, kesulitan dan kemiskinan rakyatnya)*. Artinya, apabila pemerintah tidak memperhatikan rakyatnya (tidak mencukupi kebutuhannya), Allah swt. akan menjauhkan dan menahan jalan yang dapat mengantarkan kepada penyelesaian berbagai urusan kenegaraan, baik urusan yang sifatnya keagamaan maupun keduniaan. Mereka (aparat pemerintah) tidak akan dapat memenuhi kebutuhan asasinya dan tidak akan memperoleh solusi dalam usaha memajukan dan memakmurkan masyarakatnya. Al-Qadhi menyebutkan bahwa para pemimpin seperti ini akan menghadapi berbagai kesulitan dalam menjalankan tugas pemerintahannya. Selain

[545]Al-Tirmizi, *op.cit*, h. 314.

[546]Al-Mubarakfuri, *op.cit*, juz 4,., h. 562; A<badi, *op.cit*., juz 13, h. 137.

mereka juga akan terhambat dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan yang urgen (penting) dalam hidupnya.[547]

Hadis di atas menggambarkan ancaman Allah swt. terhadap pemerintahan yang gagal mencukupi kebutuhan hidup rakyatnya. Padahal, dalam Alquran ditegaskan bahwa Allah swt. telah menciptakan langit dan bumi beserta segala isinya untuk seluruh umat manusia, "Dialah (Allah swt.) yang telah menciptakan segala yang ada di langit dan di bumi untuk kalian semua (manusia).[548] Ayat lainnya menyebutkan, Dialah (Allah swt.) yang telah menjadikan bumi sebagai hamparan bagi kalian dan langit sebagai atap. Dan Dia menurunkan hujan (air) dari langit, lalu Allah swt. keluarkan (hasilkan) dengan hujan itu beraneka macam buah-buahan sebagai rizki untuk kalian.[549] Kendati kedua ayat ini menjamin bahwa Allah telah menyediakan semua yang terdapat di langit dan di bumi untuk kepentingan umat manusia, namun dalam konteks berbangsa dan bernegara, sebagai pemegang amanat dari rakyat, pemerintahlah yang pada dasarnya berkewajiban untuk menjamin dan memastikan bahwa semua yang telah disediakan oleh Allah itu dapat dinikmati oleh seluruh rakyatnya. Dalam pasal 33 UUD 1945 ayat 3 misalnya, disebutkan bahwa; "Bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat." Pasal ini dengan tegas menyatakan bahwa pemerintah merupakan penanggungjawab kepentingan umum yang dapat memastikan kekayaan alam (air, udara, sumber-sumber mineral di perut bumi dan lain-lain) dapat diakses oleh segenap warga Indonesia untuk kebutuhan hidupnya.

Dalam kaitan tanggung jawab pemerintah, Muhammad Baqir al-Shadr menyebutkan teori tanggung jawab negara sebagai berikut:

Pertama, konsep jaminan sosial *(al-dhaman al-ijtima'i)*, dimana negara berkewajiban menyediakan jaminan sosial untuk memelihara standar hidup seluruh individu dan masyarakat. Bentuk-bentuk kewajiban ini adalah 1) menyediakan kesempatan yang luas kepada setiap individu untuk melakukan aktivitas produktif, sehingga dirinya dapat memenuhi kebutuhan hidupnya; 2) menyediakan bantuan tunai langsung, ketika seseorang tidak mampu melakukan aktivitas produktif.[550]

Kedua, konsep keseimbangan sosial *(al-tawazun al-ijtima'i),* yakni keseimbangan standar hidup di antara para individu dalam masyarakat,

---

[547]*Ibid.* al-Mubarakfuri, *op.cit*., juz 4, h. 562.
[548]Q.S. al-Baqarah/2: 29.
[549]Q.S. al-Baqarah/2: 22.
[550]Ija Suntana, *Pemikiran Ketatanegaraan Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), h. 192.

bukan keseimbangan pendapatan. Artinya, kekayaan alam harus terjamin dan berputar di antara para individu dalam masyarakat, sehingga setiap anggota masyarakat mampu menikmati kehidupan dalam standar hidup yang layak, meskipun terjadi perbedaan derajat dan tingkatan sarana-sarana kehidupan yang dipergunakan oleh masing-masing individu.[551] Dengan demikian, dalam konsep keseimbangan sosial dimungkinkan terdapatnya perbedaan pendapatan antar individu, dan tidak harus memiliki kesamaan pendapatan, karena setiap individu memiliki perbedaan karakter dan kecakapan, baik secara mental, intelektual, maupun fisik. Diantara manusia, terdapat perbedaan tingkat kesabaran, keuletan, tekad, dan harapan. Di samping itu, masing-masing individu juga memiliki perbedaan dalam hal ketajaman otak dan pikiran, kecepatan intuisi dan kemampuan berinovasi.[552] Penyebab terjadinya perbedaan ini adalah faktor-faktor psikologis alami, dan pada batas-batas tertentu, diakibatkan oleh struktur sosial dan politik.

Ketiga, konsep intervensi negara *(al-tadakhul al-daulah)*. Dalam konsep ini negara memiliki kewenangan untuk mengintervensi aktivitas dan sumber-sumber ekonomi seperti sumber-sumber daya alam (bahan-bahan mineral) hayati dan non hayati. Intervensi ini tidak hanya dalam hal pengelolaan, tetapi juga dalam merumuskan regulasi pemanfaatan dalam bentuk penyusunan sejumlah peraturan dan perundang-undangan. Pemerintah (negara) dapat melakukan intervensi secara langsung maupun tidak langsung untuk mengatur hubungan antar manusia aktivitas ekonomi, dan hubungan antara manusia dengan kekayaan alam. Sebab, ketika kendali atas kekayaan alam semakin besar dilakukan oleh segelintir orang, akan semakin meningkatkan potensi yang dapat membahayakan banyak orang serta mengancam keadilan dan keseimbangan sosial.[553]

Dalam pandangan Islam, pemerintah pada hakikatnya bertugas untuk melayani rakyatnya, bukan untuk dilayani. Betapapun jabatan pemimpin merupakan jabatan prestisius, Rasulullah saw. mengajarkan bahwa tugas utama seorang pemimpin adalah melayani umat, bukan meminta dilayani oleh umat. Amanat yang diemban oleh pemerintah (pemimpin) memang bukan hal yang ringan, akan tetapi mereka yang dapat memikul amanat tersebut dengan baik, dalam pandangan Islam dikelompokkan sebagai manusia terpilih dan mulia, karena pemimpin memikul beban yang amat berat untuk memenuhi kebutuhan masyarakat

[551]*Ibid.*, h. 198.
[552]*Ibid.*, h. 196.
[553]*Ibid.*, h. 200.

banyak. Karenanya, tugas pemerintah dalam pandangan Islam merupakan bentuk pengabdian yang semata-mata berorientasi pada pemenuhan kebutuhan hidup rakyat. Berkaitan dengan hal ini Rasulullah saw. menegaskan dalam hadisnya:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ شِمَاسَةَ قَالَ أَتَيْتُ عَائِشَةَ أَسْأَلُهَا عَنْ شَيْءٍ فَقَالَتْ مِمَّنْ أَنْتَ فَقُلْتُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ فَقَالَتْ كَيْفَ كَانَ صَاحِبُكُمْ لَكُمْ فِي غَزَاتِكُمْ هَذِهِ فَقَالَ مَا نَقَمْنَا مِنْهُ شَيْئًا إِنْ كَانَ لَيَمُوتُ لِلرَّجُلِ مِنَّا الْبَعِيرُ فَيُعْطِيهِ الْبَعِيرَ وَالْعَبْدُ فَيُعْطِيهِ الْعَبْدَ وَيَحْتَاجُ إِلَى النَّفَقَةِ فَيُعْطِيهِ النَّفَقَةَ فَقَالَتْ أَمَا إِنَّهُ لَا يَمْنَعُنِي الَّذِي فَعَلَ فِي مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ أَخِي أَنْ أُخْبِرَكَ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي بَيْتِي هَذَا اللَّهُمَّ مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ فَاشْقُقْ عَلَيْهِ وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ فَارْفُقْ بِهِ- رواه مسلم[554]

Artinya:

> Dari ‘Abd al-Rahman bin Syimasah dia berkata, "Saya mendatangi 'A<isyah untuk menanyakan tentang sesuatu, maka dia balik bertanya, "Dari manakah kamu?" Saya menjawab, "Seorang dari penduduk Mesir." ‘A<isyah berkata, "Bagaimana keadaan sahabat kalian yang berperang bersama kalian dalam peperangan ini?" dia menjawab, "Kami tidak pernah membencinya sedikitpun, jika keledai salah seorang dari kami mati maka dia menggantinya, jika yang mati budak maka dia akan mengganti seorang budak, dan jika salah seorang dari kami membutuhkan kebutuhan hidup maka ia akan memberinya." 'A<isyah berkata, "Tidak layak bagiku jika saya tidak mengutarakan keutamaan saudaraku, Muhammad bin Abu Bakar, saya akan memberitahukanmu sesuatu yang pernah saya dengar dari Rasulullah saw. Beliau berdo'a ketika berada di rumahku ini: "Ya Allah, siapa yang menjabat suatu jabatan dalam pemerintahan umatku lalu dia mempersulit urusan mereka, maka persulitlah dia. Dan siapa yang menjabat suatu jabatan dalam pemerintahan ummatku lalu dia berusaha menolong mereka, maka tolong pulalah dia."

Hadis di atas dengan tegas menyebutkan bahwa pemimpin yang ideal dalam pandangan Islam adalah pemimpin yang berupaya untuk mengupayakan pemenuhan kebutuhan rakyatnya. Karenanya, wajar kalau dalam hadisnya yang lain, Nabi dengan sangat keras mengecam pemimpin yang melakukan berbagai cara untuk mengelabui dan menipu rakyatnya. Hadis tersebut, selengkapnya berbunyi:

عَنْ الْحَسَنِ قَالَ أَتَيْنَا مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ نَعُودُهُ فَدَخَلَ عَلَيْنَا عُبَيْدُ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهُمْ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ – رواه البخارى[555]

[554]Muslim, , *op.cit*, juz 2, h. 886.

[555]Al-Bukhari, *opcit.*, h. 1766.

Artinya:

> Dari al-Hasan mengatakan, kami mendatangi Ma'qil bin Yasar, lantas Ubaidullah menemui kami, lantas Ma'qil berkata kepadanya; Saya ceritakan hadis kepadamu yang aku mendengarnya dari Rasulullah saw., beliau bersabda; "Tidaklah seorang pemimpin memimpin masyarakat muslimin, lantas dia meninggal dalam keadaan menipu mereka, selain Allah mengharamkan surga baginya".

Menurut Ibn Bathal, hadis di atas memberikan ancaman yang keras bagi para pemimpin yang menipu dan berbuat curang kepada rakyatnya. Kecurangan dimaksud bisa dilakukan dalam bentuk pengkhianatan dan penzaliman terhadap rakyatnya.[556] Bentuk tindakan yang bisa dikategorikan sebagai tindakan pengkhianatan dan penzaliman itu adalah mengabaikan tugas dan kewajiban seorang pemimpin, baik dalam memelihara dan menjaga kehidupan beragama, maupun dalam memenuhi kebutuhan yang layak bagi kehidupan rakyatnya.

Secara teologis, Islam mengajarkan bahwa tingkat ancaman dan dosa para pemimpin dan aparat pemerintahan bisa saja akan semakin berlipat sesuai dengan kadar pengkhianatan dan ukuran kuantitaf masyarakat yang mereka khianati. Semakin tinggi kadar kualitas pengkhianatan yang dilakukan dan semakin banyak jumlah rakyat yang dikhianati dan dizalimi, maka akan semakin berat dosa yang akan dipikul. Dalam perspektif Islam, dosa pengkhianatan terhadap rakyat termasuk kategori dosa *adami* (sosial), yang pengampunannya tidak cukup dengan hanya meminta pengampunan secara vertikal kepada Allah swt., akan tetapi juga melalui mekanisme "pengampunan sosial" dari rakyat yang dikhianatinya dan Allah swt. tidak berkenan mengampuni dosa hambanya, selagi rakyat yang dikhianatinya tidak memaafkan atau mengampuninya.[557]

Kewajiban pemimpin lainnya yang tidak kalah pentingnya adalah mengupayakan terciptanya akselerasi kepemimpinan dan keharmonisan antara dirinya dengan rakyat, sehingga tercipta hubungan timbal balik yang bersifat positif antara keduanya. Hal ini bersesuaian dengan tuntunan yang diberikan oleh hadis yang menjelaskan tentang karakter pemimpin berikut:

---

[556]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 13, h. 137; al-Nawawi, *op.cit.*, juz 2, h. 166.

[557]Masdar F. Mas'udi, *op.cit.*, h. 96.

خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ قُلْنَا أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِنْدَ ذَلِكَ قَالَ لَا مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ. رواه الدارمى[558]

Artinya:

> "Sebaik-baiknya pemimpinmu ialah yang kamu cintai dan cinta padamu, dan kamu do'akan mereka dan mereka mendo'akannya. Dan sejahat-jahatnya pemimpinmu ialah pemimpin yang kamu benci dan iapun benci kamu, dan pemimpin yang kamu kutuk dan merekapun mengutuk kamu. Sahabat bertanya, "Bolehkan kami menentang (melawan) mereka?" Beliau menjawab, "Tidak, selama mereka menegakkan shalat."

Hadis di atas menegaskan tentang betapa urgennya hubungan emosional dan fungsional yang baik antara pemimpin (pemerintah) dan yang dipimpin (rakyat). Upaya yang perlu dilakukan pemerintah untuk menciptakan hubungan emosional yang baik itu adalah dengan menciptakan kondisi yang memungkinkan terjadinya hubungan timbal balik yang positif antara pemerintah dan rakyat, sehingga hubungan keduanya dapat melahirkan bentuk hubungan yang saling menguntungkan (simbiosis mutualisme). Dalam hubungan ini, pemimpin (pemerintah) melaksanakan tugas dan kewajibannya secara baik dan bertanggung jawab, sementara rakyat juga memiliki kesadaran untuk menaati dan mematuhi segala aturan dan regulasi yang telah disusun dan dirumuskan oleh pemerintah.

C. Hubungan Rakyat dengan Pemerintah

Relasi rakyat dan pemerintah dalam suatu negara meniscayakan terdapatnya interaksi dan hubungan timbal balik antara pihak yang memimpin (pemerintah) dan yang dipimpin (rakyat). Kendati secara politik terdapat perbedaan status di antara keduanya, namun antara satu dengan lainnya tidak bisa dipisahkan; keduanya saling membutuhkan. Pemerintah membutuhkan partisipasi dan peran serta dari rakyat untuk mendukung dan menyukseskan program-program pemerintahan, sebaliknya, rakyat juga berhajat kepada pelayanan dan perlindungan dari pemerintah.

Dalam perspektif ilmu politik, rakyat suatu negara memiliki kewajiban untuk taat dan patuh kepada pemerintah sebagai konsekuensi logis dari kewajiban-kewajiban yang sudah dipenuhi pemerintah, sebagai bentuk tanggung jawabnya. Mengingat pemerintah tidak selalu berada

---

[558] 'Abdullah bin Abd al-Rahman al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, jilid 2 (Karachi: Qadimi Kutub Khanah, t.th.), h. 417-418. Hadis ini diriwayatkan juga antara lain oleh Muslim dan Ahmad bin Hanbal.

pada jalur yang seharusnya, sangat terbuka kemungkinan terjadinya berbagai bentuk penyimpangan dan penyelewengan yang dilakukan oleh pemerintah. Dalam kondisi ini, rakyat dituntut berperan serta dalam memberikan kontrol dan pengawasan kepada pemerintah. Dalam uraian di bawah ini akan dipaparkan kajian tentang hubungan rakyat dengan pemerintah dalam perspektif hadis sesuai dengan konsentrasi kajian disertasi ini, dengan topik-topik yang sudah diklasifikasi sebelumnya.

1. Ketaatan Rakyat terhadap Pemerintah

Dalam konteks bernegara, ketaatan rakyat terhadap pemimpinnya merupakan salah satu aspek penting yang dapat menciptakan stabilitas, ketertiban, ketentraman dan kenyamanan dalam suatu negara. Dalam kajian fiqh siyasah, ketaatan terhadap pemimpin juga sangat penting ketika dihubungkan dengan tujuan pembentukan suatu negara, yakni untuk terlaksananya hukum-hukum Tuhan (syariat) berdasarkan Alquran dan sunnah Rasul. Tidak hanya ayat Alquran yang menegaskan tentang hal ini, tetapi tidak sedikit hadis Nabi saw. juga menjelaskan tentang pentingnya ketaatan ini, diantaranya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ الْإِمَامَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى الْإِمَامَ فَقَدْ عَصَانِي- رواه ابن ماجة[559]

Artinya:

> Dari Abu Hurairah, ia berkata; Rasulullah saw. bersabda: "Barang siapa yang menaatiku berarti ia taat kepada Allah, dan siapa yang membangkang kepadaku maka ia telah membangkang kepada Allah. Dan barang siapa yang menaati pemimpin maka ia telah menaatiku dan barang siapa yang membangkang kepada pemimpin maka ia telah membangkang kepadaku**".**

Secara bahasa, kata *al-imam* berasal dari bahasa Arab: *amma-yaummu- amman, imaman wa imamatan*. Dalam beberapa kamus, kata ini memiliki makna: (1) setiap orang yang diikuti; (2) pengurus dan penanggungjawab suatu urusan; (3) jalan yang luas; (4) panutan, atau pemimpin; dan, (5) ikutan bagi kaum.[560] Dalam *Fath al-Bari*, disebutkan, *al-imam* adalah setiap orang yang mengurusi dan mengatur berbagai urusan umat (masyarakat).[561]

---

[559]Ibn Majah, *Sunan Ibnu Majah* (Riyad}: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 485. Hadis ini selain diriwayatakan oleh Ibn Majah juga diriwayatkan antara lain oleh al-Bukhari, Muslim, dan Ahmad bin Hanbal (Lihat klasifikasi hadis).

[560]Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir Al-Quran, 1973), h. 48; Ibrahim Anis, *op.cit*., h. 67.

[561]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 6, h.136.

Istilah yang sering dilekatkan pada pengertian pemimpin adalah *khalifah, sult}an* dan *amir*. Dalam Alquran, terminologi yang digunakan untuk menyebut pemimpin adalah *uli al-amr* (pemangku urusan umat). Menurut al-Nawawi, *uli al-amr* adalah pemimpin (penguasa) baik sipil maupun militer, termasuk di dalamnya para ulama dalam bidang mereka masing-masing.[562] Predikat pemimpin dilekatkan juga kepada para raja, presiden, para menteri, gubernur sampai pada tingkat kepemimpinan paling bawah, misalnya lurah atau kepala desa.[563] Dalam konteks hadis, ketaatan kepada pemimpin (penguasa) bisa mencakup semua istiah dimaksud dan pemberlakuannya untuk semua level kepemimpinan dimaksud.

Kata *al-t}a'ah* (ketaatan) kepada pemimpin yang dimaksudkan adalah melaksanakan segala yang diperintahkan dan menjauhi segala yang dilarang. Sebaliknya, ketidaktaatan atau pembangkangan adalah melanggar terhadap segala perintah dan berbagai peraturan yang telah ditetapkan pemimpin (pemerintah).[564] Ketaatan terhadap pemimpin dalam pandangan Islam akan membuahkan pahala, sedangkan pembangkangan kepadanya akan membuahkan dosa. Hikmah yang akan diperoleh dengan ketaatan terhadap pemimpin adalah dapat terciptanya stabilitas dan ketertiban masyarakat, dan terhindar dari kemungkinan terjadinya perpecahan dan kehancuran.[565] Dalam konteks kenegaraan dapat disebutkan bahwa *imam (amir)* merupakan *junnah* (tameng), karena imam dapat mencegah dan menjadi tameng dari berbagai serangan musuh yang akan menyerang dan menganiaya umat Islam, serta menjadi kekuatan yang dapat menetralisir kemungkinan terjadinya permusuhan antara satu anggota masyarakat dengan masyarakat lainnya.

Islam memberikan penghargaan yang tinggi terhadap kedudukan seorang pemimpin, sehingga ketaatan terhadap pemimpin sebagai indikasi ketaatan terhadap Allah dan rasul-Nya. Al-Khat}t}abi menerangkan mengapa Nabi saw. sangat mementingkan persoalan ketaatan rakyat kepada pemimpinnya, sampai-sampai Nabi saw. menghubungkan ketaatan kepada pemimpin (penguasa) dengan ketaatan kepada diri Nabi sendiri. Hal ini disebabkan, ketika masa jahiliyah masyarakat Quraisy dan masyarakat Arab lainnya tidak mempunyai pemerintahan yang teratur, dan mereka hanya taat kepada pemimpin-pemimpin kabilah mereka masing-masing. Setelah Islam datang dan Nabi saw. mengangkat para pemimpin, ketika itu orang-orang Arab masih

---

[562]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Mutiara Hadis, op.cit.*, h. 29.
[563]Abdul Qadir Ahmad 'Atha, *op.cit.*, h. 117.
[564]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 13 h. 119.
[565]*Ibid.*

keberatan untuk tunduk kepada perintah pemimpin mereka. Oleh karenanya, Nabi saw. menegaskan bahwasannya taat kepada pemimpin yang diangkat Nabi saw, disamakan dengan taat kepada Nabi saw. sendiri. Hal ini dilakukan untuk sedikit "memaksa" rakyat agar mentaati para pemimpinnya.[566]

Hadis di atas menjelaskan bahwa Islam mengajarkan bahwa seorang pemimpin harus ditaati, baik perkataan, perintah, maupun kebijakannya. Kendati sangat menekankan sikap kepatuhan terhadap seorang pemimpin, Islam juga mengajarkan bahwa bentuk ketaatan itu adalah ketaatan yang memiliki batas, yakni ketaatan dalam hal-hal yang tidak berhubungan dengan kemaksiatan dan perbuatan dosa, karena dalam realitas kehidupan masyarakat, tidak sedikit pemimpin yang bertindak menyalahi tuntunan Allah dan rasul-Nya. Apabila yang diperintahkan oleh seorang pemimpin merupakan perbuatan maksiat yang tidak dibenarkan syara', maka rakyat tidak boleh mendengar dan mematuhi perintah tersebut. Terkait dengan hal ini Rasulullah bersabda:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ - البخارى[567]

Artinya:

> Dari Ibn 'Umar r.a. dari Nabi saw. bersabda: "Mendengar dan taat adalah haq (kewajiban) selama tidak diperintah berbuat maksiat. Apabila diperintah berbuat maksiat maka tidak ada (kewajiban) untuk mendengar dan taat."

Hadis di atas menegaskan bahwa rambu-rambu dan batas ketaatan terhadap pemimpin dalam pandangan Islam adalah selama pemimpin tidak memerintahkan dalam kemaksiatan. Dalam beberapa kamus disebutkan, term *ma'siyah* atau *'isyan* mengandung arti *khilaf al-ta'ah* (menyalahi ketaatan).[568] Dari pengertian ini dapat dipahami bahwa *ma'siyah* merupakan pembangkangan atau penolakan terhadap perintah (syariat) Allah dan rasul-Nya. Dengan demikian seorang pemimpin yang mengajak atau menyuruh rakyatnya terhadap hal-hal yang melanggar tuntunan Islam, maka tidak sepantasnya untuk ditaati. Demikian halnya, apabila sikap, perilaku dan kebijakan pemimpin tidak sesuai dengan

[566]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 13, h. 119; Hasbi Ash-Shiddieqy, *Mutiara*, *op.cit.*, h. 29.

[567]Al-Bukhari, *op.cit.,* h. 1765; Hadis ini diriwayatkan juga oleh Muslim dan al-Tirmizi. Lihat, Muslim, *op.cit.*, juz 2, h. 891; al-Tirmizi, *op.cit.*, h. 398.

[568]Ibn Manz}ur, *Lisan al-'Arab*, juz 4 (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th), h. 2981; al-Tahir al-Zawi, *Tartib al-Qamus al-Muhith* (Cet. IV; Riyad}: Dar A<'lam al-Kutub, 1996), h. 244; al-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 349.

syariat Islam, tidak ada kewajiban untuk menaatinya. Tuntunan ini bersesuaian juga dengan riwayat berikut:

> Rasulullah saw. mengirimkan satu pasukan dan menunjuk/menyerahkan kepemimpinannya kepada sahabat Ansar. Tiba-tiba ia marah kepada anak buahnya dan berkata: "Tidakkah Nabi saw. telah menyuruh kalian untuk taat kepadaku?" Jawab mereka "Benar". Kini saya perintahkan kalian untuk mengumpulkan kayu dan menyalakan api dan kemudian masuk ke dalamnya." Maka mereka mengumpulkan kayu dan menyalakan api. Ketika akan masuk ke dalam api, satu sama lain saling memandang dan berkata: "Kami mengikuti Nabi saw., hanya karena takut dari api, apakah kami akan memasukinya?" Kemudian tidak lama padamlah api dan redalah kemarahan pemimpinnya itu. Kejadian itu diberitakan kepada Nabi, maka Nabi bersabda:
>
> لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ
>
> "Seandainya mereka masuk ke dalam api, niscaya mereka tidak akan keluar darinya untuk selamanya. Sesungguhnya wajib taat (kepada pemimpin) hanya dalam kebaikan."[569]

Riwayat di atas menegaskan bahwa ketaatan terhadap pemimpin hanya berlaku pada hal-hal yang *ma'ruf*. Term *al-ma'ruf* mengandung arti sesuatu yang diketahui, dikenal atau diakui kebaikannya.[570] Pengertian lainnya, *al-ma'ruf* adalah sesuatu perbuatan yang telah diakui kebaikannya menurut akal dan syara'. [571] M. Quraish Shihab berpandangan bahwa *ma'ruf* adalah apa yang dinilai baik oleh masyarakat, selama nilai-nilai tersebut sejalan dengan nilai-nilai ilahi.[572]Sementara Hamka dalam tafsirnya menyebutkan, *ma'ruf* adalah sesuatu yang baik dan secara umum disetujui, diakui dan dibenarkan oleh masyarakat.[573] Berdasarkan beberapa pandangan di atas dapat disebutkan bahwa *ma'ruf* merupakan kebaikan yang didasarkan kepada tuntunan syariat Islam dan atau kebaikan yang sudah diakui dan disetujui oleh masyarakat melalui akal dan tradisinya, selama hal yang baik menurut masyarakat tersebut tidak bertentangan dengan syariat Islam.

Dalam hubungannya dengan ketaatan kepada pemimpin, al-Mawardi mengatakan bahwa seseorang pemimpin (kepala negara)

---

[569]Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 1062, 1765; Muslim, *op.cit.*, 893.

[570] Ahmad Wirson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Yogyakarta: Pesantren Krapyak, t.th), h. 989.

[571]al-Asfahani, *op.cit.*, h. 561.

[572] M.Quraish Shihab. *Tafsir al-Mis*bah, vol. 2, *op.cit.*, h. 173.

[573] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz 4 (Singapura: Pustaka Nasional, 1983), h. 866.

apabila telah melaksanakan kewajiban-kewajiban terhadap umat, maka ia berarti telah menunaikan hak Allah berkenaan dengan hak dan tanggungjawab umat. Pada saat seseorang menjadi pemimpin, ia memiliki dua hak terhadap umat, artinya umat mempunyai dua kewajiban kepada pemimpinnya, yaitu hak ditaati dan dibela selama tidak menyimpang dari garis keimanan.[574] Terkait dengan persoalan yang disebutkan pertama, ketaatan kepada pemimpin diperintahkan sejauh memenuhi beberapa persyaratan berikut:

1) Pemimpin adalah orang yang menjalankan syariat Islam dalam pengertian luas. Oleh karenanya, pemimpin yang melanggar syariat Islam tidak wajib ditaati.
2) Pemimpin (penguasa) harus berlaku adil. Oleh karenanya, pemimpin yang berlaku zalim dan berbuat maksiat kepada Allah tidak wajib ditaati.
3) Pemimpin tidak memerintahkan kepada rakyatnya untuk berbuat maksiat, karena tugas pokok pemerintah muslim adalah memerintahkan umat untuk berbuat makruf dan melarang berbuat munkar.[575]

Hal senada dikemukakan oleh Syekh Ibn Us\aimin, yang menjelaskan bahwa kewajiban taat kepada pemimpin berlaku jika pemimpin memerintahkan sesuatu yang tidak terlepas dari tiga keadaan berikut: *Pertama*, yang diperintahkan termasuk perintah Allah swt,, dalam hal ini, rakyat wajib melaksanakan perintah tersebut; *kedua*, pemimpin memerintahkan sesuatu yang dilarang Allah swt., dalam hal ini, rakyat hanya patuh dan taat kepada Allah swt dan tidak boleh taat kepada pemimpin; *ketiga*, pemimpin memerintahkan yang bukan perintah Allah swt. dan perintah Rasul-Nya. Dalam hal ini kita wajib mentaati dan mematuhinya, sekalipun hal yang membahayakan kita.[576]

Beberapa tuntunan normatif Islam lainnya tentang ketaatan terhadap pemimpin dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Ketaatan terhadap siapapun yang menjadi pemimpin

Kewajiban untuk taat terhadap siapapun yang menjadi pemimpin, antara lain tergambar dalam sabda Rasulullah berikut:

---

[574]Abu Hasan al-Mawardi, *op.cit.,* h. 26.

[575]Muhibbin, *Hadis-hadis Politik* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 85-86.

[576]Muhammad bin 'Umar, *Al-Sunnah fima Yata'alaq bi Wali al-Ummah*, terj. Abu Hafiz dan Ahmad SM dengan judul, *Amar Ma'ruf Nahi Munkar terhadap Pemerintah* [1] (Cet. I; Yogyakarta: Maktabah al-Hanif, 2009), h. 44-46.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ – البخارى[577]

Artinya:

> Dari Anas bin Malik dari Nabi saw., beliau bersabda: "Dengar dan taatlah kalian, sekalipun yang memimpin kalian adalah seorang budak Habasyi yang berambut keriting seperti buah kismis".

Dalam pandangan al-Khaththabi, perumpamaan yang dibuat Rasulullah saw tentang pemimpin seorang hamba sahaya dari Habsyi, sesungguhnya merupakan sesuatu peristiwa yang hampir tidak akan pernah terjadi ketika itu.[578] Ungkapan tersebut semata-mata sebagai penegasan betapa ketaatan kepada pemimpin itu adalah sesuatu yang sangat urgen, dan tidak boleh dianggap sepele.[579] Pandangan lain menyebutkan bahwa batas kepemimpinan yang dimaksud dalam hadis, kepemimpinan seorang budak Habsyi hanya sampai pada tingkat *'amil*. Kedudukan *'amil* sebagai mandat dan hanya membantu pemimpin di atasnya lagi, karena ia berada di bawah imam.[580] Selain itu, pemimpin yang diangkat berasal dari seorang hamba sahaya, apabila kepemimpinannya itu diperoleh melalui peperangan, dan karena keberanian dan kekuatannya, ia berhasil mengalahkan musuh-musuhya, yang mengantarkannya sebagai pemimpin.[581]

Beberapa tuntunan hadis di atas menegaskan bahwa; pertama, Islam menggunakan kualitas spiritual dan ketaatan terhadap agama sebagai alat ukur untuk kewajiban menaati pemimpin; kedua, Islam menjunjung tinggi prinsip egalitarianisme dalam hal kepemimpinan, karena yang membedakan kualitas dan kemuliaan manusia dalam pandangan Islam bukan bentuk fisik, keturunan atau strata sosialnya, akan tetapi kualitas spritualnya.

b. Taat kepada pemimpin dalam keadaan senang dan susah.

Kewajiban untuk taat terhadap pemimpin dalam situasi dan kondisi apapun ditegaskan dalam sabada Rasulullah saw berikut ini:

---

[577]Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 173 dan 1765.

[578]Ibn Hajar, juz 13, h. 131; A<badi, juz 2, h. 2136. Sebagaimana pernyataan ini sebagai sesuatu yang hampir tidak akan pernah terjadi seperti ungkapan Rasulullah:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ بَنَى مَسْجِدًا لِلَّهِ كَمَفْحَصِ قَطَاةٍ أَوْ أَصْغَرَ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ

Artinya: Dari Jabir bin Abdullah bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Barangsiapa membangun masjid karena Allah meski sebesar sangkar burung, atau bahkan lebih kecil dari itu, maka Allah akan membangunkan baginya satu istana di surga." (Ibnu Majah)

[579]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 13, h. 131; A<badi, *op.cit.*, juz 2, h. 2136.

[580]Ibn Hajar, *op.cit.*, juz 2, h. 219; al-Nawawi, *op.cit.*, juz 5, h. 148.

[581]*Ibid.*

عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ وَهُوَ مَرِيضٌ قُلْنَا أَصْلَحَكَ اللَّهُ حَدِّثْ بِحَدِيثٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهِ سَمِعْتَهُ مِنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ دَعَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعْنَاهُ فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةً عَلَيْنَا وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنْ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ- البخارى[582]

Artinya:

> Dari Junadah bin Abi Umayyah mengatakan, kami berkunjung ke ‘Ubadah bin Samit yang ketika itu sedang sakit. Kami menyapa; 'semoga Allah menyembuhkanmu, ceritakan kepada kami sebuah hadis, yang kiranya Allah memberimu manfaat karenanya, yang engkau dengar dari Nabi saw.! ' Ia menjawab; 'Nabi saw. memanggil kami sehingga kami berbaiat kepada beliau.' Ubadah melanjutkan; diantara janji yang beliau ambil dari kami adalah, agar kami berbaiat kepada beliau untuk senantiasa mendengar dan ta'at, baik saat giat mapun malas, dan saat kesulitan maupun kemudahan, lebih mementingkan urusan bersama, serta agar kami tidak mencabut urusan dari ahlinya kecuali jika kalian melihat kekufuran yang terang-terangan, yang pada kalian mempunyai alasan yang jelas dari Allah'.

Hadis yang semakna diriwayatkan juga oleh Imam Muslim, Rasulullah bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ وَأَثَرَةٍ عَلَيْكَ – مسلم[583]

Artinya:

> Dari Abu Hurairah dia berkata, "Rasulullah saw. bersabda: "Wajib bagi kalian untuk mendengar dan taat baik dalam keadaan susah maupun senang, dalam perkara yang disukai dan dibenci dan biarpun merugikan kepentinganmu."

Berdasarkan hadis di atas dapat dipahami bahwa Rasulullah memerintahkan umat Islam untuk selalu taat dan patuh kepada pemimpin dalam setiap keadaan, baik dalam keadaan susah maupun senang; dalam keadaan suka maupun terpaksa. Kepatuhan dan ketaatan ini sangat ditonjolkan oleh Islam karena ketaatan terhadap pemimpin berkorelasi secara posisif dengan keutuhan dan stabilitas umat (masyarakat). Jika umat Islam menolak dan melakukan pembangkangan terhadap perintah dan peraturan yang sudah dirumuskan pemerintah, dikhawatirkan dapat memunculkan berbagai masalah sosial dan menimbulkan gangguan dan ketidaknyamanan dalam masyarakat.

---

[582]Al-Bukhari, *op.cit.*, h. 1748.

[583]Muslim, *op.cit.*, juz 2, h. 891.

Dalam mengelola masyarakat, Islam mengajarkan bahwa pemimpin (pemerintah) memiliki kewenangan untuk menetapkan kebijakan dan mengatur urusan publik, selaras dengan ketentuan agama dan kemaslahatan umum. Sedangkan beberapa bentuk kemaslahatan yang menjadi dasar dan ukuran kebijakan seorang pemimpin, menurut Niam Shaleh, harus memenuhi kriteria sebagai berikut:

1) Kemaslahatan yang dimaksud adalah tercapainya tujuan hukum *(maqasid al-syari'ah)* yang diwujudkan dalam bentuk terlindunginya lima hak dasar kemanusiaan, yaitu agama, akal, jiwa, harta dan keturunan.
2) Kemaslahatan yang dibenarkan oleh syariah yakni maslahat yang tidak bertentangan dengan *nas*.
3) Kemaslahatan yang dapat dijadikan landasan hukum adalah kemaslahatan yang benar-benar mendatangkan kemanfaatan dan menolak kemadaratan.
4) Kemaslahatan yang dijadikan landasan hukum harus bersifat umum dan kemaslahatan ini harus diprioritaskan, meski harus mengesampingkan kemaslahatan individu maupun kelompoknya.[584]

Pemimpin yang tidak menjadikan kemaslahatan sebagai pertimbangan dalam merumuskan kebijakan dapat dipandang sebagai pemimpin yang telah mengabaikan amanah kepemimpinannya. Kebijakan pemerintah yang ditetapkan dengan tidak mempertimbangkan kemasalahatan, tidak selayaknya dipatuhi dan ditaati. Sebaliknya, kebijakan pemerintahan wajib ditaati, apabila kemaslahatan menjadi pertimbangan pokok di dalamnya.

Hadis-hadis di atas, pada dasarnya merupakan penegasan dan penjelasan dari beberapa ayat Alquran, antara lain firman Allah swt. Q.S. al-Nisa'/4: 59 berikut ini:

يايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامرمنكم، فان تنازعتم فى شيئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الأخر، ذلك خيرواحسن تأويلا.

Artinya :

> Hai orang-orang yang beriman, taatlah kami kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul-Nya dan *uli al-amr* di antara kamu. Kemudian jika kamu berselisih pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul-Nya jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

---

[584] M.Asrorun Ni'am Sholeh, "Taat Bersyarat terhadap Ulil Amri: Mengurai Relasi antara Rakyat dan Pemimpin dalam Konteks Fikih Siyasah" dalam *Solusi Hukum Islam terhadap Masalah Keumatan dan Kebangsaan* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2012), h.10.

Dalam ayat ini, Allah swt. memerintahkan kepada orang-orang beriman agar taat kepada Allah swt., dengan cara mengikuti dan mengamalkan agama-Nya yang termaktub di dalam kitab suci Alquran, taat kepada Rasulullah saw. dengan mengikuti sunnahnya, dan taat kepada *uli al-amr* dari kalangan kaum muslimin. Jika terdapat perbedaan pendapat antara di kalangan umat Islam dengan *uli al-amr* atau antara sesama *uli al-amr* tentang sesuatu, maka Islam mengajarkan agar permasalahan tersebut dikembalikan tuntunan Allah swt. dan Rasul-Nya. Menurut para mufassir, yang dimaksud dengan "sesuatu" (فى شيئ) dalam ayat ini ialah yang menyangkut dengan urusan agama.[585] Mengembalikan persoalan tersebut dengan mengacu kepada ajaran Alquran dan Sunnah, dinyatakan Allah dalam ayat ini adalah lebih baik dan merupakan perbuatan yang lebih baik pula balasannya. Perintah taat kepada Allah dan Rasul-Nya dalam ayat ini bersifat *mut}laq* (absolut) dan melahirkan hukum wajib, karena tidak ada *qarinah* (isyarat) yang akan memalingkannya kepada ketentuan lain. Di samping itu, banyak pula ayat-ayat lain yang membicarakan tentang ketaatan, yang memiliki korelasi dengan ayat ini.

Beberapa pandangan mufassir terkait ketaatan kepada pemimpin, dapat dijelaskan berikut ini. Al-Qurt}ubi dalam tafsirnya mengemukakan salah satu riwayat dari 'Ali bin Talib, yang menyebutkan bahwa kewajiban *imam* (penguasa) ialah menghukum dengan adil dan menunaikan amanat. Apabila ia melaksanakan yang demikian, wajib bagi kaum muslimin taat kepadanya. Karena Allah swt. menyuruh para pemimpin untuk menunaikan amanat dan berlaku adil, sedangkan rakyatnya (kaum muslimin) diperintahkan untuk mentaati perintah para pemimpinya.[586] Pendapat ini senada dengan pendapat yang dikemukakan al-Tabat}aba'i, yang juga menyatakan wajib taat kepada *uli al-amr*. Selanjutnya, ia menyebutkan bahwa taat kepada *uli al-amr* diwajibkan, sekalipun mereka tidak *ma'sum*. Namun, jika mereka fasik, tidak boleh taat kepada mereka dan jika mereka berbuat salah kembalikanlah hal itu kepada Allah (Kitab) dan sunnah. Kalau diketahui kekeliruan pemimpin, tapi dibiarkan saja, maka kekeliruan itu akan terus berlanjut, dan tidak ada salahnya menerapkan suatu ketentuan yang berbeda dengan hukum Allah yang tidak nyata (zhahir) dalam upaya menjaga kemaslahatan Islam dan kaum muslimin dan melestarikan persatuan.[587]

---

[585]Lihat: al-Syaukani, *op.cit*, lihat juga: Sa'id Hawwa, *al-Asas fi al-Tafsir*, juz 2 (Cet. II; Mesir: Dar al-Salam, 1989), h. 1102.

[586]Al-Qurthubi, *op.cit*, juz 3, h. 259.

[587]Al-Tabathaba'i, *op.cit*, juz 4, h. 400.

Uraian di atas menegaskan bahwa taat kepada *uli al-amr* bukan merupakan kewajiban yang bersifat mutlak (absolut), tetapi merupakan "kewajiban bersyarat", yakni selagi pemimpin tersebut tidak menyuruh kepada maksiat atau tidak melakukan sesuatu hal yang keliru. Jika mereka menyuruh kepada maksiat (durhaka) kepada Allah swt., maka tidak ada kewajiban taat terhadap mereka. Jika mereka melakukan kekeliruan, maka sikap yang harus diambil ialah mengajak mereka kembali kepada Alquran dan Sunnah. Ibnu Rajab menyebutkan bahwa patuh dan taat kepada pemimpin kaum muslimin adalah suatu kebahagiaan di dunia. Segala kepentingan masyarakat akan teratur dan berjalan dengan baik. Selain itu, dengan ketaatan ini akan membantu umat Islam dalam menampakkan agamanya dan melakukan ketaatan terhadap Tuhan mereka.[588]

Dalam kajian fikih siyasah, tugas utama *uli al-amr* adalah menjaga, memelihara dan mengawal terlaksananya ajaran agama *(hirasat al-din)* dan mengatur urusan dunia *(siyasat al-dunya)*. Manifestasi dari tugas ini adalah tercapainya tujuan utama suatu negara, yakni terwujudnya masyarakat yang religius, yang beriman dan bertakwa, serta terwujudnya tatanan masyarakat yang adil dan sejahtera, *baldatun ṭayyibatun wa rabbun gafur* (suatu negeri yang baik dan sejahtera di bawah ridha dan ampunan Allah swt.). Untuk mencapai tujuan ini, diperlukan kerja sama dari berbagai pihak. Dalam konteks kenegaraan, tujuan ini bisa diwujudkan dengan membangun relasi antara rakyat dan penyelenggara pemerintahan (imam), yang didasari oleh kepercayaan (amanah) untuk menjamin kesejahteraan, baik yang sifatnya spiritual maupun material. Karenanya, peraturan atau kebijakan yang baik, yang disusun dan dirumuskan pemerintah, dan sejalan dengan kehendak rakyat, semestinya memperoleh apresiasi dari rakyat dalam bentuk ketaatan kepada pemerintah.

Dalam konteks Indonesia, ketaatan kepada para penyelenggara negara, mencakup ketaatan kepada pemegang kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif, dari berbagai jenjang dan tingkatan. Sesuai dengan ketatanegaraan Indonesia, termasuk penyelenggara negara adalah komisi-komisi negara, badan-badan, kementerian dan lembaga lain yang dibentuk untuk urusan tugas penyelenggaraan negara dan pemerintahan. Sebagai pemegang kendali pemerintahan, *uli amri* (imam) memiliki otoritas mengendalikan urusan pemerintahan dengan maksud untuk mewujudkan berbagai kemaslahatan umum *(al-tasarruf bi al-masalih al-*

[588]Muhammad bin 'Umar, *op.cit.*, h. 37.

'ammah) dan menyerahkan kepada yang berhak menerimanya *(isal al-haq ila mustahiqih*).

Penyelenggara negara memiliki otoritas untuk menetapkan suatu kebijakan atau meniadakan sesuatu yang dalam kajian fikih diperdebatkan. Rakyat wajib menaati keputusan pemerintah, sekalipun keputusan yang diambil tidak disukai atau tidak disetujui baik secara personal maupun kelompok mayarakat. Demikian halnya, rakyat wajib menaati suatu keputusan yang pada awalnya berstatus mubah, menjadi suatu kewajiban yang mesti diikuti atas dasar pertimbangan kemaslahatan. Dengan demikian, ketaatan terhadap pemerintah dikaitkan dengan persyaratan, sepanjang tidak memerintahkan sesuatu yang diharamkan oleh agama. Jika hal ini terjadi, tidak ada kewajiban taat kepada mereka (pemerintah) sebagaimana telah diperingatkan Rasulullah saw. Dari sini dapat disebutkan bahwa kriteria ketaatan terhadap pemerintah, paling tidak harus memenuhi hal berikut: *Pertama*, kebijakan dan tindakan penyelenggara negara tidak bertentangan dengan semangat dan spirit syariah; *kedua*, kebijakan dan tindakan yang dilaksanakan adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan, sejalan dengan *maqasid al-syari'ah*.

2. Kontrol Rakyat terhadap Pemerintah

Kontrol rakyat terhadap pemerintah dalam kajian disertasi ini lebih diarahkan pada peran serta masyarakat dalam memberikan pengawasan kepada pemimpin (pemerintah). Pengawasan itu dapat dilakukan dalam bentuk memberikan nasehat dan kritik yang konstruktif, sebagai sebuah komitmen untuk menciptakan pemerintahan yang bersih dan profesional. Dalam pandangan Islam, menasehati dan mengkritisi pemerintah adalah bagian tak terpisahkan dari proses kegiatan *amar ma'ruf nahi munkar*. Pemerintah dituntut untuk menerima nasehat dan kritikan rakyatnya dengan penuh kesungguhan dan lapang dada, bila kritikan tersebut merupakan masukan terbaik untuk kemaslahatan rakyat.

Di antara contoh yang patut diapreasiasi terkait dengan budaya menerima kritik dengan penuh keikhlasan, antara lain pernah diajarkan dan menjadi komitmen oleh khalifah pertama, Abu Bakr al-S{iddiq. Beberapa saat setelah dilantik (baca: dibaiat) sebagai khalifah pengganti Rasulullah saw., Abu Bakr al-S{iddiq ra. secara spontan menyampaikan pidato kenegaraannya, yang penggalan pidatonya berisi pernyataan berikut:

> Saya telah (dibaiat) menjadi wali (pemimpin) kalian, namun tidak berarti bahwa saya adalah orang yang terbaik di antara kalian. Oleh karenanya, kalau saya benar menjalankan amanat ini, bantulah; dan

> kalau salah, luruskanlah. Taatlah kepadaku selama saya taat kepada Allah dalam urusan kalian, tetapi jika saya berbuat maksiat kepada-Nya maka tiada lagi kewajiban taat kepadaku Seandainya kalian menyaksikanku dalam kebenaran, maka ikutilah. Tetapi jika kalian menyaksikanku telah menyimpang, maka luruskanlah.[589]

Spirit utama yang dapat ditangkap dari pidato Abu Bakar pada saat penobatannya sebagai khalifah di atas adalah penekanan untuk taat kepadanya sejauh ia tidak melanggar larangan Allah, dan keterbukaannya untuk menerima ktitik dan masukan dari orang lain. Apa yang dicontohkan oleh Abu Bakar menunjukkan tentang betapa pentingnya pengawasan masyarakat terhadap pemerintah pada saat menjalankan tugas kenegaraannya. Pengawasan masyarakat (rakyat) terhadap pemerintah merupakan hal yang urgen dalam penyelenggaraan pemerintahan karena dapat mendorong partisipasi dan komitmen masyarakat untuk mewujudkan pemerintahan yang baik *(good governance)* serta akan melahirkan mekanisme *check and balance*. Dalam kaitan ini, Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ وَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ قَالَ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ – رواه احمد[590]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Rahman bin Mahdi dari Sufyan dari ‘Alqamah bin Mars\ad dari Tariq bin Syihab bahwa seorang laki-laki -yang telah meletakkan kakinya pada batang kayu, bertanya kepada Rasulullah saw., "Jihad manakah yang paling utama?" beliau menjawab: "Kalimat hak yang diungkapkan di hadapan penguasa zalim."

Hadis di atas memberikan pemahaman bahwa memberikan nasehat dan kritikan kepada para penguasa adalah bagian dari bentuk jihad yang paling utama. Frase *kalimat ‘adl* sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Tuhfat al-Ahwaz\i*, berarti melakukan *amar ma’ruf nahi munkar*, yakni memerintahkan kepada kebaikan dan mencegah dari kemungkaran.[591] *Amar ma’ruf nahi munkar* dapat dikategorikan sebagai bentuk jihad yang paling utama, karena melaksanakannya bukanlah sesuatu yang mudah, seperti halnya berjihad melawan musuh di medan perang.

---

[589]Sebagaimana dikutip Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1995), h. 28.

[590]Ahmad bin Hanbal, *op.cit.*, h. 1372. Hadis ini diriwayatkan juga oleh Abu Dawud, al-Tirmizi, al-Nasa’i dan Ibn Majah.

[591]Al-Mubarakfuri, *op.cit.*, juz 6, h. 396.

Dalam pandangan al-Khithabi, alasan mendasar pentingnya memberikan kritik kepada pemerintah (pemimpin) yang zalim sebagai bentuk jihad paling utama adalah kenyataan bahwa orang yang berani mengungkapkan kebenaran kepada penguasa yang zalim, sangat sedikit yang selamat dan bisa menang melawan kezaliman. Penguasa yang zalim biasanya merasa tidak senang dan bahkan anti terhadap kritik. Tidak sedikit para pengkritik memperoleh hukuman dari pemerintah, baik secara psikologis, sosiologis maupun politis, dan juga tidak sedikit yang diperlakukan dengan cara-cara yang keji dan tidak manusiawi sampai akhir hidupnya. Kemungkinan yang akan dihadapi oleh para pengkritik pemerintah yang zalim dapat dibandingkan dengan kemungkinan yang akan dihadapi oleh orang yang berjihad melawan musuh di medan perang, yakni gugur di medan perang (tanpa terlebih dahulu disakiti) atau selamat dengan membawa harta rampasan perang (*ganimah*).[592] Hal inilah yang menyebabkan munculnya perasaan antara harapan dapat mengalahkan musuh, dan rasa takut dikalahkan musuh, yang juga akan dirasakan pada saat menyampaikan kebenaran kepada pemimpin (pemerintah) yang zalim. Kendati pemimpin yang akan dihadapi dalam berjihad ini tidak bisa diidentikkan dengan musuh, tetapi perasaan yang mungkin akan muncul dalam diri pengkritik, antara harapan berhasil menasehati sang pemimpin atau penolakan pemimpin terhadap nasehat yang diberikan.

Tuntunan untuk melakukan pengawasan dan kritik terhadap pemerintah dalam bentuk nasehat, digambarkan Rasulullah saw. dalam sebuah sabdanya:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ الْمَكِّيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ قُلْتُ لِسُهَيْلٍ إِنَّ عَمْرًا حَدَّثَنَا عَنْ الْقَعْقَاعِ عَنْ أَبِيكَ قَالَ وَرَجَوْتُ أَنْ يُسْقِطَ عَنِّي رَجُلًا قَالَ فَقَالَ سَمِعْتُهُ مِنْ الَّذِي سَمِعَهُ مِنْهُ أَبِي كَانَ صَدِيقًا لَهُ بِالشَّامِ ثُمَّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الدِّينُ النَّصِيحَةُ قُلْنَا لِمَنْ قَالَ لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ. رواه مسلم[593]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin ‘Abbad al-Makki telah menceritakan kepada kami Sufyan -dia berkata, saya berkata kepada Suhail, bahwa ‘Amr menceritakan kepada kami dari al-Qa'qa' dari bapakmu dia berkata, dan aku berharap agar satu perawi jatuh dariku, ‘Amr berkata, "Lalu al Qa'qa' berkata, "Saya mendengarnya dari orang yang yang bapakku pernah mendengar darinya -dia adalah temannya di Syam-. Kemudian telah menceritakan kepada kami Sufyan dari Suhail dari ‘At}a' bin Yazid

[592]Abadi, *op.cit.*, juz 2, h. 2003; Al-Mubarakfuri, *op.cit.*, juz 6, h. 396.
[593]Muslim, *op.cit.*, jilid 1, h. 44.

> dari Tamim al-Dari bahwa Nabi saw. bersabda: "Agama itu adalah nasihat." Kami bertanya, "Nasihat untuk siapa?" Beliau menjawab, "Untuk Allah, kitab-Nya, Rasul-Nya, dan para pemimpin kaum muslimin, serta kaum awam mereka."".

Secara substansi, nasehat yang dikendaki berdasarkan tuntunan hadis ini adalah dalam bentuk saran yang positif dan bermanfaat untuk pihak yang dinasehati. Begitu tingginya kedudukan nasehat dalam Islam, maka Allah swt. dan Nabi-Nya memandangnya sebagai bagian dari agama. Nasehat pada dasarnya dapat diberikan kepada siapa saja, dan dapat dilakukan dengan cara-cara berbeda sesuai dengan kedudukan orang yang dinasehati. Karena nasehat merupakan salah satu bentuk *amar ma'ruf nahi munkar*, dalam pandangan al-Z|ahabi, meninggalkan aktivitas ini (memberikan nasehat) termasuk dosa besar. Ibn al-'Arabi menambahkan bahwa *amar ma'ruf dan nahi munkar* adalah pokok agama dan fondasi masyarakat. Karena itulah Allah mengutus para nabi-Nya untuk memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran.[594] Dalam bentuk lain, nasehat dapat dipahami juga sebagai dukungan moral yang positif dan kontrol masyarakat untuk kesuksesan tugas dan tanggung jawab yang diemban oleh pemerintah.[595]

Dalam konteks ini, nasehat kepada penguasa (pemerintah) dapat dipandang sebagai bentuk memberikan dukungan kepada mereka untuk melakukan dan menegakkan kebenaran. Dalam bentuk lain, pemberian nasehat dapat dilakukan dalam bentuk usulan dan saran kepada pemerintah mengenai segala sesuatu yang dapat mengantarkan kepada kemaslahatan rakyat, dan menghindari berbagai tindakan yang dianggap menyimpang dari syariat atau ketentuan undang-undang yang berlaku. Kebaikan pada suatu umat tidak akan dapat diperoleh, ketika mekanisme saling memberi nasehat tidak dijalankan dengan baik. Demikian halnya, tidak ada kebaikan pada pemimpin (pemerintah), ketika mereka tidak mau tunduk kepada kritik dan nasehat yang dikemukakan rakyatnya.

Setidaknya ada empat mekanisme yang bisa ditempuh untuk oleh masyarakat untuk menyampaikan nasehat kepada pemimpin mereka. *Pertama*, menasehati pemimpin secara rahasia; *kedua*, menasehati pemimpin di hadapannya langsung di tengah-tengah masyarakat. *Ketiga*, menasehati pemimpin secara rahasia, kemudian menyebarkan nasehat tersebut di tengah-tengah masyarakat; *keempat*, menasehati pemimpin

[594]Ahmad Sutarmadi, *op.cit.*, h. 296.
[595] M.Quraish Shihab, *op.cit.*, vol. 2, h. 587.

pada saat berada di suatu majlis, kita menyampaikannya pada saat menyampaikan ceramah, ta'lim dan lain-lain.[596]

Dari keempat bentuk di atas, nasehat yang paling dianjurkan adalah bentuk nasehat yang disebutkan pertama. Hal ini sesuai dengan tuntunan hadis yang menyatakan bahwa menasehati pemimpin sebaiknya dilakukan secara rahasia, bukan dengan cara terang-terangan. Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw. berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةَ حَدَّثَنَا صَفْوَانُ حَدَّثَنِي شُرَيْحُ بْنُ عُبَيْدٍ الْحَضْرَمِيُّ وَغَيْرُهُ قَالَ لَه عِيَاضُ بْنُ غَنْمٍ صَاحِبَ دَارَا حِينَ فُتِحَتْ فَأَغْلَظَ لَهُ هِشَامُ بْنُ حَكِيمٍ الْقَوْلَ حَتَّى غَضِبَ عِيَاضٌ ثُمَّ مَكَثَ لَيَالِيَ فَأَتَاهُ هِشَامُ بْنُ حَكِيمٍ فَاعْتَذَرَ إِلَيْهِ ثُمَّ قَالَ هِشَامٌ لِعِيَاضٍ لَمْ تَسْمَعِ النَّبِيَّ -ﷺ- يَقُولُ « إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَاباً أَشَدَّهُمْ عَذَاباً فِى الدُّنْيَا لِلنَّاسِ ». فَقَالَ عِيَاضُ بْنُ غَنْمٍ يَا هِشَامُ بْنَ حَكِيمٍ قَدْ سَمِعْنَا مَا سَمِعْتَ وَرَأَيْنَا مَا رَأَيْتَ أَوَلَمْ تَسْمَعْ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- يَقُولُ « مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِسُلْطَانٍ بِأَمْرٍ فَلاَ يُبْدِ لَهُ عَلاَنِيَةً وَلَكِنْ لِيَأْخُذْ بِيَدِهِ فَيَخْلُوَ بِهِ فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ فَذَاكَ وَإِلاَّ كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِى عَلَيْهِ لَهُ ». - احمد[597]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Abu al-Mugirah telah menceritakan kepada kami Safwan telah menceritakan kepadaku Syuraih bin 'Ubaid al- Hadhrami dan yang lainnya berkata; 'Iyadh bin Ganam mencambuk orang Dara ketika ditaklukkan. Hisyam bin Hakim meninggikan suaranya kepadanya untuk menegur sehingga 'Iyadh marah. ('Iyadh r.a.) tinggal beberapa hari, lalu Hisyam bin Hakim mendatanginya, memberikan alasan. Hisyam berkata kepada 'Iyadh, tidakkah kau mendengar Nabi saw. bersabda: " Orang yang paling keras siksaannya adalah orang-orang yang paling keras menyiksa manusia di dunia?." 'Iyadh bin Ganim berkata; Wahai Hisyam bin Hakim, kami pernah mendengar apa yang kau dengar dan kami juga melihat apa yang kau lihat, namun tidakkah kau mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa yang hendak menasehati penguasa dengan suatu perkara, maka jangan dilakukan dengan terang-terangan, tapi gandenglah tangannya dan menyepilah berdua. Jika diterima memang begitu, jika tidak maka dia telah melaksanakan kewajibannya",

Berdasarkan hadis di atas Nabi saw. mengajarkan bahwa mekanisme penyampaian nasehat kepada pemimpin sebaiknya dilakukan secara rahasia (tidak terang-terangan), dan cara menasehati pemimpin dengan terang-terangan merupakan perkara *munkar* yang akan menimbulkan fitnah. Sebaliknya, nasehat secara rahasia merupakan asas yang akan memudahkan terlaksananya nasehat tanpa menimbulkan

[596]Muhammad bin 'Umar, *op.cit.*, h. 98.

[597]Ahmad bin Hanbal, *op.cit.*, juz 3, h. 404.

fitnah dan kekacauan dari rakyat. Kendatipun demikian, menurut al-Nawawi bila tidak memungkinkan menasehati pemimpim secara rahasia, maka lakukanlah secara terang-terangan, jangan sampai kebenaran terabaikan dan tidak tersampaikan kepada pemimpin.[598]

Ibn al-Nuhas mengungkapkan bahwa berbicara dengan pemimpin di tempat yang sunyi jauh lebih baik dan elegan daripada berbicara di hadapan orang banyak. Hal senada dikemukakan oleh al-Syaukani, yang menyebutkan bahwa orang yang mengetahui kesalahan pemimpin seharusnya menasehatinya dan tidak boleh menampakkan kesalahan tersebut di hadapan orang banyak. Sementara itu, Syekh Ibn Baz mengatakan bahwa cara seperti ini juga yang telah ditempuh oleh para salafus saleh. Mereka menasehati pemimpin secara rahasia, dengan cara menulis surat kepada mereka, dan atau menghubungi para ulama yang bisa menyampaikan nasehat kepada pemimpin agar bisa diarahkan kepada kebaikan.[599] Hal penting yang dapat ditegaskan dari uraian di atas adalah Islam mengajarkan pemeluknya untuk menasehati dan menyampaikan kritik kepada penguasa secara diam-diam (rahasia), dalam kondisi dan pada masalah-masalah yang memungkinkan pemberian nasehat tidak perlu dilakukan secara terbuka.

Dalam pandangan Syaikh Saleh bin ‘Abd al-‘Aziz bin Us\aimin, membicarakan pemimpin di saat ia tidak ada atau menasehatinya secara terang-terangan, kemudian menyebarkannya kepada masyarakat luas, merupakan cara-cara yang dapat dikategorikan sebagai bentuk penghinaan. Dalam tuntunan hadis, mereka yang menghina pemimpinnya dengan cara seperti ini juga akan dihinakan oleh Allah, sebagaimana tergambar dalam sabda Rasulullah saw. berikut:

حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَوْسٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ كُسَيْبٍ الْعَدَوِيِّ قَالَ كُنْتُ مَعَ أَبِي بَكْرَةَ تَحْتَ مِنْبَرِ ابْنِ عَامِرٍ وَهُوَ يَخْطُبُ وَعَلَيْهِ ثِيَابٌ رِقَاقٌ فَقَالَ أَبُو بِلَالٍ انْظُرُوا إِلَى أَمِيرِنَا يَلْبَسُ ثِيَابَ الْفُسَّاقِ فَقَالَ أَبُو بَكْرَةَ اسْكُتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ أَهَانَهُ - الترمذى[600]

Artinya:

> Telah menceritakan kepada kami Bundar telah menceritakan kepada kami Abu Dawud telah menceritakan kepada kami H{umaid bin Mihran dari Sa'ad bin Aus dari Ziyad bin Kusaib al-'Adawi berkata: Aku pernah bersama Abu Bakrah di bawah mimbar Ibn 'A<mir saat ia berkhotbah, ia mengenakan baju tipis lalu Bilal berkata: Lihatlah pemimpin kita mengenakan baju orang-orang fasik. Abu Bakrah

[598] Muhammad bin ‘Umar, *op.cit.*, h. 101.
[599] *Ibid.*, h. 104-105.
[600] Al-Tirmizi, *op.cit.*, h. 503.

berkata: Diam, aku pernah mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa menghina pemimpin Allah di bumi, Allah akan menghinakannya."

Dalam hadis berikut Nabi saw. juga memberi penegasan bahwa jika pemberian nasehat dilakukan dengan cara-cara yang baik sesuai dengan sunnah Rasulullah saw., maka akan membuahkan kebaikan, sebagaimana sabdanya:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَمُنَاصَحَةُ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَلُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ الدَّعْوَةَ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ (الترمذى)[601]

Artinya:

Dari Abd al-Rahman bin ‘Abdullah bin Mas'ud dia telah menyampaikan hadis dari bapaknya dari Nabi saw., beliau bersabda: "Allah memperindah seseorang yang mendengar perkataanku, dia memahami, menghafal dan menyampaikannya, bisa jadi orang yang mengusung fiqih menyampaikan kepada orang yang lebih faqih darinya. Dan tiga perkara yang mana hati seorang muslim tidak akan dengki terhadapnya; mengikhlaskan amalan karena Allah, **saling menasehati terhadap para pemimpin kaum muslimin**, berpegang teguh terhadap jama'ah mereka, sesungguhnya da'wah meliputi dari belakang mereka."

Bentuk pemberian nasehat dan kritikan terhadap pemerintah dalam konteks masyarakat Indonesia juga dapat dilakukan dalam bentuk demonstrasi, yang secara substansial merupakan mekanisme penyampaian kritik yang tidak dilarang dalam Islam. Hanya saja demonstrasi juga harus dilakukan sesuai dengan nilai-nilai ideal Islam. Demonstrasi yang dilakukan dengan cara-cara anarkis yang dapat merusak kemaslahatan umum, mengungkapkan caci maki dan ungkapan-ungkapan sarkastis, menyampaikan hal-hal yang tidak berdasar dan tidak jelas argumentasinya, merupakan perbuatan yang bertentangan dengan tuntunan Islam.

Dalam realitas sosial politik di Indonesia, demonstrasi sering dilakukan dengan cara-cara yang tidak elegan dan tidak beradab, dan tidak mencerminkan *character building* yang sehat dan positif. Demontrasi yang dilakukan dengan cara seperti ini akan mendatangkan dampak negatif yang tidak sedikit; mengganggu ketertiban umum, memunculkan perilaku anarkis yang dapat merusak berbagai fasilitas umum, dan tidak jarang juga menurunkan nilai kritik yang ingin disampaikan karena

[601] *Ibid.*, h. 598.

penyampaiannya dilakukan dengan cara-cara yang tidak bermoral, yakni melalui caci maki, tuduhan dan ungkapan-ungkapan yang bernada *pejoratif* dan menghina pemerintah. Tindakan semacam ini jelas tidak bersesuaian dengan tuntunan ajaran agama dan tidak jarang meminta ongkos sosial ekonomi tidak sedikit, yang pada akhirnya justru merugikan masyarakat sendiri.

Secara prinsip demonstrasi yang bertujuan untuk menasehati dan mengkritik pemerintah bukan merupakan hal yang salah, hanya demonstrasi menjadi tidak tepat jika dilakukan dengan cara-cara yang tidak sesuai dengan tuntunan Islam. Sebagaimana telah disebutkan, hak mengemukakan pendapat atau kritik kepada pemerintah secara umum dibenarkan dalam ajaran Islam, sebagai implementasi *amar ma'ruf nahi munkar*. Tegaknya *amar ma'ruf nahi munkar*, dalam masyarakat akan mendatangkan rahmat dan kasih sayang Allah swt. Sebaliknya, apabila *amar ma'ruf nahi munkar* tidak ditegakkan, kebebasan mengemukakan pendapat dan kritik dibelenggu, murka Allah bisa mengancam dan menimpa masyarakat.

Dalam pandangan Islam, penyampaian *amar ma'ruf nahi munkar* secara baik dan tertib, setidaknya harus memenuhi ketentuan sebagai berikut: *Pertama*, orang yang mengemukakan pendapat harus benar-benar beritikad baik untuk memberikan nasehat atau kritikan kepada penguasa (pemerintah). *Kedua*, pendapat hendaknya dikemukakan dengan cara yang baik, bukan dengan cara-cara yang tidak elegan seperti menjelek-jelekkan dan menghilangkan kebaikan-kebaikan penguasa (pemerintah). *Ketiga*, orang yang mengemukakan pendapat tidak memunculkan fitnah di kalangan masyarakat dan tidak menentang secara frontal terhadap pendapat yang berbeda dengan pendapatnya, selagi masalah yang dihadapi termasuk masalah *ijtihadiyah*.[602] Untuk negara yang menggunakan sistem perwakilan seperti Indonesia, penyampaian kritik terhadap pemerintah juga dapat dilakukan melalui lembaga perwakilan seperti Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Dewan perwakilan Daerah (DPD) dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD), yang dapat mewakili rakyatnya untuk menyampaikan nasehat dan kritik kepada penguasa negara (pemimpin) dan aparat pemerintahan lainnya. Akan tetapi, untuk membuat penyampaian kritik terhadap pemerintah melalui lembaga perwakilan rakyat ini bisa efektif, perlu dibuat mekanisme penyampaian kritik yang jelas dan tegas. Hal ini perlu dilakukan untuk menghilangkan kesan berjaraknya para wakil rakyat dengan konstituennya.

[602]Azhar Basir, *op.cit.*, h. 61-62.

BAB IV
PENUTUP

A. Kesimpulan

Fokus kajian ini adalah penelusuran kualitas hadis dan telaah terhadap kandungan serta implementasi hadis-hadis tentang etika politik dan pemerintahan. Beberapa temuan dalam penelitian ini dapat penulis kemukakan sebagai berikut:

Pertama, berdasarkan hasil penelitian terhadap hadis tentang etika pemerintahan dari beberapa kitab hadis, secara keseluruhan ditemukan 100 (seratus) riwayat. Dari jumlah tersebut selanjutnya diklasifikasi menjadi 10 (sepuluh) topik pembahasan dengan jumlah hadis yang bervariasi pada setiap topiknya. Berdasarkan hasil kritik sanad dan matan terhadap 10 (sepuluh) topik pembahasan, kualitas hadis-hadis tersebut dapat dijelaskan sebagaimana berikut.

(1) Sembilan dari sepuluh hadis yang dikritik dari masing-masing topik pembahasan adalah berkualitas sahih, lebih tepatnya *sahih lidzatih* karena hadis-hadis tersebut telah memenuhi kaidah kesahihan sanad dan matan. Selain itu, yakni hadis tentang larangan menerima suap (*risywah)* menunjukan kualitas hasan, khususnya *hasan lidzatih*. Kehasanan hadis ini disebabkan oleh adanya penilaian kebanyakan ulama kritikus *rijal al-hadis* kepada periwayat yang bernama 'Umar bin Abi Salamah, dia dinilai sebagai periwayat adil, tapi kurang *dhabit*. Dukungan dari periwayat lain, sebagai *muttabi'*nya (*corroboration*), yakni Abu al-Khaththab pada jalur S|auban dan al-Haris bin 'Abd al-Rahman pada jalur 'Abdullah bin 'Amr juga tidak dapat meningkatkan kualitas hadis 'Umar bin Abi Salamah.

(2) Kualitas hadis tentang etika pemerintahan secara keseluruhan dapat diterima *(maqbul)*, kendati dengan kualitas ke-*maqbul*-an yang berbeda, yakni *sahih lidzatih* dan *hasan lidzatih*. Oleh karenanya, hadis-hadis tersebut dapat dijadikan sebagai hujjah dalam menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan, khususnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Kedua, analisis kandungan dan implementasi pengembangan hadis-hadis etika pemerintahan dapat dijelaskan sebagai berikut:

(1) Pemaknaan hadis tentang larangan ambisi dan meminta jabatan tidak semata-mata dipahami secara tekstual, tetapi diperlukan pertimbangan pemahaman kontekstual. Secara tekstual hadis-hadis dimaksud menegaskan larangan seseorang berambisi dan meminta jabatan kepemimpinan. Namun apabila dipahami secara kontekstual, seseorang yang berkeinginan dan meminta jabatan tidak ada larangan. Hal ini sangat tergantung pada niat dan motivasinya, berikut moralitas,

pengetahuan dan kompetensi yang dimiliki. Oleh karenanya, seseorang yang memperjuangkan jabatan dengan niat dan motivasi untuk menyebarkan dakwah keagamaan dan mencapai kemaslahatan umat yang lebih baik, pada batas-batas tertentu justru dianjurkan. Terlebih dia sudah teruji dan memiliki kredibilitas moral, pengetahuan dan kompetensi yang memadai dan dapat dipertangungjawabkan. Bila demikian halnya, maka mengikuti pencalonan dan mengkampanyekan diri untuk memperoleh suatu jabatan kepemimpinan adalah suatu hal yang dapat dibenarkan.

(2) Hadis-hadis tentang larangan korupsi, menerima suap dan hadiah. dapat dipahami bahwa Allah swt. memberikan ancaman kepada siapa saja yang diberikan amanah sebuah pekerjaan atau jabatan tertentu, dan dia berkhianat atas kepercayaan yang diberikan kepadanya. Pengkhianatan tersebut dapat berupa menggelapkan sebagian harta milik negara, menerima suap dari seseorang yang berurusan atau menerima hadiah, karena kedudukannya, yang dapat memperlancar berbagai urusan di lingkungan pemerintahan. Sanksi bagi para pelaku pelanggaran tersebut adalah sanksi moral, yang diberikan Allah dan Rasul-nya dan sanksi formal yang dijatuhkan melalui keputusan hukum negara. Sebagai bentuk kejahatan yang luar biasa, korupsi dan pelanggaran sejenis perlu mendapat perhatian semua pihak, baik dalam upaya pencegahannya maupun penindakan dan pemberian sanksi yang setimpal. Selain sanksi sosial-moral dan hukum, perlu juga dipertimbangkan "pemiskinan" dengan menyita selurus aset kekayaan yang dimiliki oleh seseorang yang sudah terbukti melakukan tindakan korupsi. Untuk hal ini diperlukan regulasi yang jelas dan tegas dalam bentuk perundang-undangan yang mengatur tentang perampasan aset bagi pelaku tindakan korupsi.

(3) Perintah melaksanakan musyawarah, penegakan hukum dan tanggung jawab pemerintah. Ketiga aspek ini merupakan azas dalam penyelenggaraan pemerintahan. Musyawarah merupakan penyampaian aspirasi umat atau orang yang mewakili mereka dalam persoalan umum yang berkaitan dengan kemaslahatan. Dalam kajian politik, persoalan tersebut mencakup hak umat (hak rakyat) untuk memilih pemerintah yang disukai; ikut menetapkan kebijakan umum yang harus dikerjakan pemerintahan; merumuskan peraturan-peraturan yang diharapkan dapat mewujudkan kemaslahatan rakyat; mengawasi pelaksanaan kebijakan dan peraturan tersebut; dan, terkait koreksi dan kritik yang konstruktif dari rakyat kepada pemerintah. Terkait dengan pemilihan kepemimpinan baik di tingkat pusat maupun daerah perlu mempertimbangkan secara seksama dalam memberdayakan kembali lembaga-lembaga permusyawaratan/perwakilan, mengingat pelaksanaan Pemilu dan

Pilkada langsung ditengarai lebih banyak menimbulkan ekses negatif daripada positifnya. Dalam hal penegakan hukum dapat dijelaskan bahwa tidak ada perbedaan di mata hukum antara laki-laki dan perempuan; status sosial, orang yang terhormat maupun masyarakat biasa; hubungan keluarga kerabat, dan perbedaan-perbedaan status lainnya. Oleh karena hal ini akan berdampak pada kehancuran dan kemunduran suatu masyarakat apabila hukum ditegakan secara diskriminatif. Yakni hukuman ditegakkan apabila yang melanggar adalah orang-orang lemah, sementara apabila dilakukan oleh orang-orang kuat dan terhormat, hukum diabaikan dan tidak ditegakkan. Hal yang tak kalah penting terkait dengan penyelenggaraan pemerintahan adalah tanggung jawab kepemimpinan pada semua jenjang dan levelnya. Tanggung jawab pemerintah bisa diimplementasikan, baik dalam posisinya sebagai pemegang amanah maupun pelayan masyarakat. Kedua posisi tersebut akan dipertanggungjawabkan, baik yang sifatnya teologis keagamaan kepada Allah swt., maupun pertanggung- jawaban moral-sosial di hadapan rakyatnya.

(4) Dalam hadis dijelaskan bahwa apabila seorang pemimpin telah melaksanakan kewajibannya dengan baik, maka rakyat berkewajiban untuk menaati berbagai peraturan dan perundang-undangan yang diterbitkan oleh pemerintah. Ketaatan terhadap pemerintah tidak bersifat mutlak, namun ketaatan yang terbatas pada persoalan yang bukan kemaksiatan. Ketaatan rakyat terhadap pemerintah akan menjalin hubungan harmonis dan terbangunnya situasi dan kondisi yang aman dan nyaman dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara. Ketaatan rakyat kepada pemerintah, tidak berarti menghilangkan sikap-sikap kritisnya. Oleh karenanya rakyat dituntut partisipasinya untuk memberikan kontrol dan pengawasan kepada pemerintah, baik berupa nasehat-nasehat maupun kritik konstruktif, yakni berupa *amar ma'ruf nahi munkar*. Upaya ini dapat diimplementasikan dan disalurkan dengan memfungsikan secara optimal lembaga-lembaga perwakilan/ permusyawaratan dan atau dalam bentuk penyampaian langsung melalui demonstrasi yang santun dan beradab.

B. Implikasi Penelitian

Hasil penelitian sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, memberikan implikasi keilmuan secara teoretis dan acuan pengamalan praktis. Implikasi dimaksud dapat penulis jelaskan sebagai berikut:

Pertama, meskipun penelitian ini telah menghasilkan sejumlah temuan terkait dengan kualitas dan kandungan hadis-hadis etika politik dan pemerintahan, namun penulis menyadari bahwa kajian ini masih sangat terbatas, karena keterbatasan studi dan referensi. Oleh karenanya, para pengkaji hadis diharapkan dapat melengkapi dan meyempurnakan kajian lebih lanjut, khususnya terhadap tema-tema yang belum tersentuh dan belum dibahas. Pembahasan dalam penelitian ini baru menampilkan sepuluh etika pemerintahan, pengkajian tentang tema ini masih sangat terbuka dan masih banyak celah untuk bisa dikembangkan.

Kedua, berdasarkan hasil kritik terhadap hadis-hadis tentang etika politik dan pemerintahan, baik dari segi sanad maupun matan, ditemukan bahwa hadis-hadis tersebut umumnya berkualitas sahih dan hanya sebagian kecil yang berkualitas hasan. Temuan ini memberikan implikasi terhadap kehujjahan hadis-hadis tersebut, yakni hadis-hadis tersebut dapat dijadikan sebagai landasan atau argumentasi dalam berhujjah. Dengan hasil ini diharapkan dapat memberikan informasi dan acuan serta pedoman, khususnya bagi para penyelenggara (aparat) pemerintahan dan masyarakat pada umumnya tentang pentingnya menegakan etika politik dan pemerintahan yang berlandaskan nilai-nilai agama, khususnya yang bersumber dari Alquran dan hadis.

Ketiga, temuan ini diharapkan juga dapat memberikan informasi dan dasar bagi penguatan dalam perumusan regulasi, baik berupa peundang-undangan maupun peraturan-peraturan lainnya untuk terciptanya *good governance* dalam rangka mewujudkan masyarakat yang adil, makmur dan sejahtera.

DAFTAR PUSTAKA

Abadi, Muhammad Syams al-Haq al-Azhim, '*Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud*, Cet. I; Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005.

Adisubrata, Winarna Surya. *Etika Pemerintahan*, Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 2002.

Al-Adlabi, Salah al-Din Ahmad. *Manhaj Naqd al-Matan 'inda' Ulama al-Hadis al-Nabawi*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.

Ahmad, Arifuddin, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*, Edisi II; Jakarta: MSCC, 2005.

---------.*Metode Tematik dalam Pengkajian Hadis*, Makalah, Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2007.

Aliyah, Samir. *Nizam al-Daulah wa al-Qadha wa al-'Urf fi al-Islam*, terj. Asmuni Solihan Zamakhsari, *Sistem Pemerintahan, Peradilan dan Adat dalam Islam*, Jakarta: Khalifa, 2004.

'Allum, Abd. Qadim *Nizamul Hukmi al-Islami*, terj. M. Maghfur dengan judul, *Sistem Pememrintahan Islam*, Cet VI; Jakarta: al-Izzah, 2002.

Amin, Ahmad, *al-Akhlaq*, terj. Farid Ma'fuf, *Etika (Ilmu Akhlak)*, Cetakan VIII, Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

Amiruddin, M. Hasbi, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Cetakan I; Yogyakarta: UII Press, 2000.

Ammar, Abu *Jama'ah Imamah Bai'ah*, Cet. I; Solo: Pustaka Arafah, 2010.

Assad, Muhammad. *The Massage of the Quran*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

Atmaja, Mochtar Kusuma. *Pengantar Hukum Internasional*, (Bandung, Alumni, 2003

Ash Shiddieqy, , Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* Cet. VIII; Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

---------. *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqih Islam*, Cetakan II; Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

---------. *Al-Islam 2*, Cet. I: Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1998.

---------. *Mutiara Hadis 6*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2003.

Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Al-Ishabah fi Tamyiz al-Sahabah*, Mesir: Maktabah Ibn Taimiyah, 1997.

---------. *Fath al-Bari*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th. __

---------. *Tahdzib al-Tahdzib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

---------. *Nuzhat al-Nazhar Syarh Nukhbat al-Fikr* , Semarang: Maktabah al-Munawwar, t.th.

---------. *Taqrib al-Tahdzib*, di*tahqiq* oleh 'Adil Mursyid Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999 M/1420 H.

'Atha, Mushthafa 'Abd al-Qadir. *Nawadzir al-Ushul fi Ma'rifat al-Hadis al-Rasul* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

'Atha, Abdul Qadir Ahmad. *Adabun Nabawi*, terj. Syamsuddin dengan judul, *Adabun Nabi: Meneladani Akhlak Rasulullah*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, 1999.

'Ajwah, Jamal al-Din Isma'il. *al-Raid al-Hadis fi 'Ilm Mushthalah al-Hadis*, t.tp.: t.p., 1991.

Ali, Mahrus. *Hukum Pidana Korupsi di Indonesia,* Yogyakarta: UII Press, 2011.

Al-Anshori, Abdul Hamid. *As-Syura wa Asaruha fi al-Dimoqratiyah*, Cet. II; Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, 1980.

Al-Azhami, Muhammad Mushthafa. *Manhaj al-Naqd 'ind al-Muhadisi>n Nasyatuh wa Tarikhuh,* Riyadh: Syirkat al-T{aba'at al-'Arabiyyah al-Sa'udiyyah.

---------. *Metodologi Kritik Hadis,* terj. A. Yamin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Azhari, M. Thahir. *Negara Hukum*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Al-Bagawi,'Abdullah bin Muhammad. *Mu'jam al-Sahabah*, di*tahqiq* Muhammad al-Amin bin Muhammad, Cet. I; Kuwait: Dar al-Bayan, 2000.

Al-Bagawi, Al-Husain ibn Mas'ud. *Syarh al-Sunnah*, ditahqiq Syua'ib al-Arna'ut, Cet. II; Beirut: al-maktab al-Islami, 1983.

Al-Bagdadi, al-Khathib. *al-Kifayah fi 'Ilm al-Ruwah* Mesir: al-Mathba'ah al-Sa'adah, 1972.

Al-Bahansawi, Salim Ali, *Asy-Syari'ah al-Muftara 'Alaiha*, terj. Mustolah Maufur, *Wawasan Sistem Politik Islam*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.

Bakti, Andi Faisal. "*Good Governance* dalam Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus, *Islam, Negara dan Civil Society*, Cet. I: Jakarta: Paramadina, 2005.

Al-Bandari, Abd al-Gaffar Sulaiman. *Mausu'ah Rijal al-Kutub al-Tis'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

Basyir, Ahmad Azhar. *Negara dan Pemerintahan dalam Islam*, edisi ke-2 Yogyakarta: UII Press, 2000

Bertens, K. *Etika*, Jakarta: Gramedia Utama, 1997.

Biqā'ī, 'Alī Nāyif. *Dirāsah Asānīd al-Ḥadīs al-Syarif,* Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2001.

Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik,* Jakarta: Gramedia Pustaka Media, 1987.

Budiman, Arif. *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Al-Bukhari, Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il. *Sahih al-Bukhari*, Cet. I; Beirut: Dar Ibn Kasir, 2002.

---------. *Kitab Tarikh al-Kabir*, juz 5, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Cangara, Hafiz. *Komunikasi Politik*, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2009.

Al-Darimi, 'Abdullah bin Abd al-Rahman. *Sunan al-Darimi*, jilid 2, Karachi: Qadimi Kutub Khanah, t.th.

Al-Damini, Masyfar 'Azmillah. *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah* Cet. I; Riyadh: Maktabat al-Sa'udiyyah, 1984.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam,* jilid 6 Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeve, 2001.

Al-Dimasyqi, Muhammad bin Ahmad bin 'Abd al-Hadi. *Thabaqah 'Ulama al-Hadis*, Cet. II; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996.

E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon,* vol. II England: Cambridge the Islamic Text Society, t.th.

Effendi, Bahtiar. *Islam dan Negara*, Cetakan I; Jakarta: Paramadina, 1998.

Fakih, Ainun Rahim dan Iip Wijayanto*, Kepemimpinan Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001.

Faris, Muhammad Abdul Qadir Abu *Hakikat Sistem Politik Islam*, Cet. I, Yogyakarta: PLP2M, 1987.

Faris, Muhammad Abdul Qadir Abu. *Fi Dzilal al-Sirah al-Nabawiyah Ghazwat al-Badr al- Kubra wa Ghazwat al-Uhud*, terj. Aunur Rafiq Shaleh, dengan judul, *Analisis Aktual Perang Badar dan Uhud,* Cet. I; Jakarta: Rabbani Press, 1998.

Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, terj. Zakiyuddin Baidhawy, *Etika dalam Islam*, Cetakan I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Fakih, Aunur Rohim dan Iip Wijawanto, *Kepemimpinan Islam*, Cetakan I; Yogyakarta: UII Press, 2001.

Al-Farisi, Abu Faidh Muhammad bin Muhammad 'Ali. *Jawahir al-Ushul fi 'Ilm Hadis al-Rasul*, Madinah: al-Maktabat al-'Ilmiyyah, 1393 H.

Fauzi, Rifa'at. *Al-Madkhal ila Tausiq al-Sunnah wa Bayan fi Bina al-Mujtama' al-Islami,* Mesir: Muassasah al-Khaniji, 1978.

Ghaffar, Affan. *Politik Indonesia, Transisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1999.

Gibson, James L. et.al. *Organizations*, terj. Djarkasih, Jakarta: Erlangga, t.th.

Gassing HT, A. Qadir dan Wahyuddin Halim (ed), *Penulisan Karya Tulis Ilmiah*, Cetakan II; Makassar: Alauddin Press, 2009.

Al-Gazali, Abu Hamid bin Muhammad. *al-Tabru al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*, Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

---------. *Al-Mustashfa min Ilmi al-Usul*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997.

Al-Haitami, Ibn Hajar. *al-Zawajir 'an Iqtirab al-Kabair*, ditahqiq Muhammad Mahmud 'Abd al-Aziz dkk, Kairo: Dar al-Hadis, 2002.

Al-Hanbali, Muhammad bin Husain al-Farrah *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Beirut: Dar al-Saqafah al-Ilmiyyah, 1986.

Al-Harawi, 'Ali al-Qari. *al-Mashnu' fi Ma'rifat al-Hadis al-Maudhu'*, Mesir: Dar al-Salam, 1984.

Hasbi, Artani, *Musyawarah dan Demokrasi: Analisa Konseptual Aplikatif dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam*, Cetakan I; Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.

Hasyim, Al-H{usein 'Abd al-Majid. "Al-Jami' al-Sahih li al-Imam al-Bukhari" dalam *Turas al-Insaniyyah*, t.tp.: Dar al-Kutub al-'Arabi, t.th.

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Cet. II; Jakarta: Pustaka Panjimas, 2000.

Hamzah, Andi. *Kamus Hukum*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986.

Haq, Hamka. *Islam: Rumah untuk Bang*sa, Jakarta: RMBooks, 2009.

Hasan, Muhammad Tholhah. *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural*, Cet. III; Jakarta: Lantabora Press, 2005.

Hawwa, Sa'id. *al-Asas fi al-Tafsir*, Cet. II; Mesir: Dâr al-Salâm, 1989.

Husein, La Ode. *Hubungan Fungsi Pengawasan DPR dengan BPK dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*, Bandung: CV Utomo, 2009.

Al-Husaini, Muhammad bin 'Ali al-'Alwi. *Kitab al-Tadzkirah Ma'rifah Rijal al-Kutub al-'Asyrah*, Mesir: Maktabah al-Khaniji, t.th.

Ibn H{ibban, *Kitab al-S|iqat*, Cet. I; Hindi: Muassasah al-Kutub al-S|aqafiyah, 1973.

Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Riyadh: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 1998.

Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam,* Kairo: Maktabah al-'A<shimah, t.th.

Ibn Manzhur, Muhammad bin Mukarram. *Lisan al-Arab*, Mesir: Dar al-Mishriyyah, t.th.

ibn Salah, Abu 'Amr Usman ibn 'Abd al-Rahman. *'Ulum al-Hadis*, Madinah al-Munawarah: al-Maktabat al-'Ilmiyyah, 1972.

---------. *Muqaddimah Ibn Salah fi 'Ulum al-Hadis*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979.

Ibn Sa'ad, *al-Tabaqat al-Kubra*, Beirut: Dar S|adir, t.th

Ibn Taimiyyah, *al-Siyasah al-Syari'ah fi Ishlah al-Ra'iy wa al-Ra'iyyah*, terj. Firdaus AN, dengan judul, *Pedoman Islam Bernegara,* Cet IV; Jakarta: Bulan Bintang, 1989.

Ibn Umar, Muhammad. *Al-Sunnah fima Yata'alaqu bi Wali al-Ummah*, terj. Abu Hafiz dan Ahmad SM dengan judul, *Amar Ma'ruf Nahi Munkar terhadap Pemerintah* [1], Cet. I; Yogyakarta: Maktabah al-Hanif, 2009.

Ibn Zakariya, Abu al-Husain Ibn al-Faris. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1972.

Ibnu Katsir, Abu al-Fida' al-Hafiz. *Tafsir al-Quran al-'Azhim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.

Ibrahim, Malik, "Penegakan Supremasi Hukum di Indonesia: Pemikiran Raflektif tentang Merosotnya Wibawa Hukum", dalam *jurnal Asy-Syir'ah*, No. 8 Tahun 2001, Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Irfan, Muhammad Nurul. *Tindak Pidana korupsi di Indonesia*, Jakarta: Balitbang Depag RI, 2009.

Ishmatullah, Dede dan Asep A. Syahid Gatara. *Ilmu Negara dalam Multi Perspektif*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007.

Ismail, Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

---------. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

---------. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Ismail, Yahya. *Manhaj al-Sunnah fi al-'Alaqah bain al-Hakim wa al-Mahkum*, terj. Andi Suherman, *Hubungan Penguasa dan Rakyat dalam Perspektif Sunnah*, Cetakan I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Al-Jazari, 'Iz al-Din Ibn al-Asir Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad. *Usud al-Gabah fi Ma'rifat al-Sahabah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.

Jindan, Khalid Ibrahim, *The Islamic Theory of Government According to Ibn Taymiyah*, terj. Mufid, *Teori Pemerintahan Islam Menurut Ibnu Taimiyah*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *Kitab al-Ta'rifat* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

Kaloh, J. *Kepemimpinan Kepala Daerah*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009.

Kelsen, Hans. *Teori Umum tentang Hukum dan Negara*, Bandung: Nusa Media dan Nuansa, 2006.

Khalaf, Abdul. Wahab *Ilmu Ushul Fiqh*, Beirut: Dar al-Qalam, 1977.

Kumorotomo, Wahudi. *Etika Administrasi Negara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Al-Khattani, Muhammad bin Ja'far. *al-Risalah al-Mustat|rafah*, Karachi: Nur Muhammad, 1960.

Al-Khathib, Muhammad 'Ajjaj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* Beirut: Dar al-Fikr, 1981

Labolo, Muhadam. *Memahami Ilmu Pemerintahan*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008.

Lamintang, P.A.F. dan Theo Lamintang, *Kejahatan Jabatan dan Kejahatan Jabatan Tertentu sebagai Tindak Pidana Korupsi*, Cet. I; Jakarta: Sinar Grafika, 2009.

Lopa , Baharuddin. *Masalah Korupsi dan Pemecahannya*, Jakarta: PT Kipas Putih Aksara, 1997.

Al-Maliki, Ahmad al-Sawi. *Hasyiyah Tafsir Jalalain*, juz 4, Jakarta: Dar al-'Ulum, t.th.

Al-Maliki, Al-Hafizh bin al-'Arabi. '*Aridhah al-Ahwazi bi Syarh Sahih al-Tirmizi*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Mas'udi, Masdar Farid, *Syarah Konstitusi UUD 1945 dalam Perspektif Islam*, Cetakan I; Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010.

Al-Mas'udi, Hafiz.} Hasan *Minhat al-Mugis fi 'Ilm Mushthalah al-Hadis*, terj. Ibnu Abdullah al-Hasyimi, *Ilmu Mushtalah Hadis* (Surabaya: Dar al-Salam, t.th.

Masyhadi, Anang Rizka. *Hadis-hadis Politik*, Cetakan I; Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2005.

Al-Mawardi, Abu al-Hasan, *Adab al-Dunya wa al-Din*, terj. Ibrahim Syuaib, *Etika Agama dan Dunia*, Cetakan I; Bandung: Pustaka Setia, 2003.

---------.*al-Ahkam al-Sulthaniyah*, diterjemahkan Fadli Bahri, *Hukum-hukum Penyelenggaraan Negara dalam Islam*, Jakarta: Darul Falah, 2007.

Ma'luf, Louis *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1992.

Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1998.

Majelis Ulama Indonesia (MUI), *Fatwa Musyawarah Nasional VI Majelis Ulama Indonesia tentang Risywah (Suap) Ghulul (Korupsi) dan Hadiah kepada Pejabat*, ditetapkan di Jakarta pada tanggal : 27 Rabi'ul Akhir 1421 H/29 Juli 2000 M.

Marbun, B.N. *Kamus Politik*, Jakarta: Sinar Harapan, 1996.

Mas'udi, Masdar Farid. *Syarah Konsititusi UUD 1945 dalam Perspektif Islam*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010.

Mashadi, Anang Rizka. *Hadis-hadis Politik: Aktualisasi Sunnah dalam Kehidupan Sosial Politik*, Cet. I; Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2005.

Al-Mizzi, Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf. *Tahdzib al-Kamal fi Asma al-Rijal*, Cet. II; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008.

Al-Mubarakfuri, Abu al-'Ala Muhammad bin 'Abd al-Rahman bin 'Abd al-Rahim *Tuhfat al-Ahwadzi bi Syarh Jami al-Tirmidzi*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.

Muhammad, Ali Abdul Mu'ti. *Falsafah al-Siyasah bain al-Fikrain al-Islam wa al-Gharbi*, terj. Rosihon Anwar, *Filsafat Politik antara Barat dan Islam*, Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Muhibbin, *Hadis-hadis Politik*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Mustaqim, Abdul. *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Hadis*, Cet. I; Yogyakarta: Teras, 2009.

Al-Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia*, Cet. XIV, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Al-Muqaddasi, Baha'u al-Din. *al-'Uddah; Syarh al-'Umdah fi Fiqh al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriah, 1992.

Mustofa, Agus. *Perlukah Negara Islam*, Surabaya: PADMA Press, t.th.

Muhammad 'Abd Rauf al-Manawi, *Tauqif 'ala Muhimmat al-Ta'arif*, Cet. I; Beirut: Dar al-Fikr, 1410 H.

Muhammad, Abu Bakar. *Hadis Tarbawi*, Surabaya: Karya Abditama, 1997.

Muhammad, Ali Abdul Mu'thi. *Falsafah Al-Siyasah bain Al-Fikrain al-Islam wa al-Gharbi,* terj. Rosihan Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Muhammadong, *Good Governance di Kota Makassar dalam Perspektif Hukum Islam*, Ringkasan Disertasi, UIN Alauddin Makassar, 2012.

Munajat, Makhrus. "Penegakan Supremasi Hukum dalam Sejarah Peradilan Islam" dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, No. 8, Tahun 2001, Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Najwah, Nurun. Ilmu Ma'anil Hadis: Metode Pemahaman Hadis Nabi, Cetakan I; Yogyakarta: Cahaya Pustaka, 2008.

Al-Nasa'i, Abu 'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali. *Sunan al-Nasa'i*, Riyadh: Dar al-Ifkar al-Dauliyah, t.th.

Al-Naisaburi, Abu 'Abdullah Muhammad bin 'Abdullah bin Muhammad al-Hakim *Ma'rifat 'Ulum al-Hadis*, Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.th.

Nasution, Harun dan Azyumardi Azra (ed). *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

--------- (ed). *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Departemen Agama, 1993

Nahrawi, Hadari. *Kepemimpinan Mengefektifkan Organisasi*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006.

Ndraha, Taliziduhu. *Kyberbernologi: Sebuah Rekonstruksi Ilmu Pemerintahan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005.

Ndraha, Taliziduhu. *Kybernologi (Ilmu Pemerintahan Baru*) 1, Cet. I; Jakarta: Rineka Cipta, 2003.

Nur al-Din 'Itr, '*Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis,* Damaskus: Dar al-Fikr, 1988.

Nurhakim, Moh. *Islam Responsif: Agama di Tengah Pergulatan Ideologi Politik dan Budaya Global*, Cetakan I; Malang: UMM Press, 2005.

Al-Nawawi, Muhyiddin Abi Zakariyya. *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Cet. I; Kairo: al-Maktaba al-Saqafi, 2001.

---------. *al-Taqrib al-Nawawi Fann Ushul Hadis*, Kairo: Abdurrahman Muhammad, t.th.

Osman, Fathi, *Daulah al-Fikrah al-lati Aqamaha al-Rasul 'Aqiba al-Hijrah*, terj. Moh. Nabhan Husein, *Negara dalam Sunnah Rasulullah*, Cetakan I; Jakarta: Kalam Mulia, 1990.

Pasya, Mustafa Kamal. *Pendidikan Kewarganegaraan* , Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2002.

Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* Cet. XII; Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

Pulungan, J. Suyuthi. *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Cet. II; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.

---------. *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah,* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

Purwoko, Dwi (dkk), *Negara Islam*, Cetakan I; Depok: Permata Artistika Kreasi, 2001.

Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. *Qawa'id al-Tahdis min Funun Mushthalah al-Hadis* (Mesir: 'Isa al-Babi al-Halibi, 1971.

Al-Qaththan, Manna'. *Mabahis fi 'Ulum al-Hadis*, Mesir: Maktabah Wahbah, 1992.

Qal'ah, Miji Rawas dan Hamid Sadiq Qunaybi. *Mu'jam Lughat al-Fuqaha*, Beirut: Dar al-Nafis, 1985.

Qardawi, Yusuf. *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam*, terj. Kathur Suhardi, *Fiqh Daulah dalam Perspektif al-Quran dan Sunnah*, Cet. III; Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998.

al-Qazwini, Abu 'Abdillah Muhammad bin Yazid [Ibn Majah], (Riyadh: Dar al-Ma'arif, t.th.

Al-Qurthubi, Muhammad ibn Ahmad. *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, juz 2, Cet. II, Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1964.

al-Qusyairi, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj. *Sahih Muslim*, jilid 2, Cet. I ; Riyadh: Dar al-Tayyibah, 2006.

Qutb, Sayyid. *Fi Zhilal al-Quran*, juz 2, Jeddah: Dar al-'Ilmi, 1989.

Rahman, Fazlur. "Prinsip Syura dan Peranan Umat dalam Islam", dalam Mustaz Ahmad (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1993.

Rasyid, Ryaas. *Pemerintahan yang Amanah*, Jakarta: Binarena Pariwara, 1998.

Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakrah. *Mukhtar al-Sihah*, Beirut: Maktabah Libnan Nasyirun, 1995

Al-Raghib al-Asfahani, *Mufradat Alfazh Al-Quran*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1992.

Ridha, Abu, *Karakteristik Politik Islam*, Bandung: Syamil Cipta Media, 2004.

Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Quran al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Ridwan HR. *Hukum Administrasi Negara,* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2011.

Rodee, Carlton Clymer et.al. *Introduction to Political Science*, terj. Zulkifli Hamid, *Pengantar Ilmu Politik*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1988.

Rohim, *Modus Operandi Tindak Pidana Korupsi*, Cet. I; Jakarta: Pena Multi Media, 2008.

Safri, Edi. *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif*, Disertasi (Jakarta IAIN Syarif Hidayatullah, 1990.

Salafi, Muhammad Luqman. *Ihtimam al-Muhaddisin fi Naqd al-Hadis Sanadan wa Matanan*, Riyadh: t.p., 1986.

Al-Sajastani, Abu Dawud Sulaiman bin al-'Asy'as. *Sunan Abi Dawud*, Riyadh: Dar al-Ifkar al-Dauliyah, t.th.

Al-Shalih, Subhi. *'Ulum al-Hadis wa Mushthalahuh*, Beirut: Dar al-Ilmi al-Malayin, 1977.

Salim GP, M. Arskal, *Etika Intervensi Negara: Perspektif Etika Politik Ibnu Taimiyah*, Cetakan I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.

Salim, Abdul Muin. *Metode Penelitian Tafsir,* Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1994.

---------. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.

Satyanugraha, Heru. *Etika Bisnis: Prinsip dan Alokasi*, edisi kedua, Cet. II; Jakarta: LPFE Universitas Trisakti, 2006.

Sewang, Ahmad M. *Hubungan Agama dan Negara (Studi Pemikiran Politik Buya Hamka)*, Makassar: PPS IAIN Alauddin Makassar, 2003.

Shihab, Quraish, *Wawasan Al-Quran*, Cetakan VIII; Bandung: Mizan, 1998.

---------.*Tafsir al-Musbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2009.

Al-Siharanfuri, Khalil Ahmad, *Badzlu al-Majhud fi Halli Abi Dawud*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Sirajuddin, *Pergolakan Konsep Kenegaraan Aceh (Studi Pemikiran A. Hasjmy)*, Cet. I; Jakarta: Studia Press, 2005.

Siddiqi, Muhammad Zubair. *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features* Cambridge: The Islamic Cociety, 1993.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Edisi V: Jakarta: UI-Press, 2008.

Soekanto, Soejono. *Beberapa Permasalahan Hukum dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: UI Press, 1983.

---------. *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012.

Soetomo, *Ilmu Negara*, Surabaya: Usaha Nasional, 1993.

Steinberg, Sheldon S. dan David T. Austern,.*Government, Ethics, and Managers*, terj. R. Soeroso, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999.

Suntana, Ija. Model Kekuasaan Legislatif dalam Sistem Ketatanegaraan Islam, Cetakan I; Bandung: Refika Aditama, 2007.

---------. *Pemikiran Ketatanegaraan dalam Islam*, Cet. I; Bandung: Putra Setia, 2010.

Suriasumantri, Jujun, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", dalam Mastuhu (dkk), *Tradisi penelitian Agama Islam*, Bandung:Nuansa,1998.

Suroso, Eko Maulana Ali. *Energi Agama dalam Kuasa: Merapikan Nilai-nilai Agama dalam Pemerintahan*, Cet. I; Bandung: Mutiara, 2008.

Sulistiyani, Ambar Tegus. *Memahami Good Governance dalam Perspektif Sumber Daya Manusia*, Yogyakarta: Gava Media, 2011.

Surachmin dan Suhandi Cahaya, *Strategi dan Teknik Korupsi*, Cet I; Jakarta: Sinar Grafika, 2011.

Sutarmadi, Ahmad .*Meneropong Jejak Rasul (Revitalisasi Hadis),* Cet. I; Jakarta: CMB Press, 2008.

Syafiie, Inu Kencana. *Etika Pemerintahan*, Cetakan I; Jakarta: Rineka Cipta, 1994.

---------. *Al-Quran dan Ilmu Politik*, Jakarta; Rineka Cipta, 1996.

---------. *Manajemen Pemerintahan*, Jakarta: PT Pertja, 1998.

---------. *Etika Pemerintahan*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.

---------. *Ilmu Politik*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000.

---------. *Pengantar Ilmu Pemerintahan*, Cet.VI; Bandung: Refika Aditama, 2010.

Syafe'i, Rachmat. *Al-Hadis, Aqidah, Akhlaq, Sosial dan Hukum*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.

Al-Syaukani, Muhammad ibn 'Ali. *Nail al-Authar*, juz 9, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Syakir, Ahmad Muhammad. *al-Ba'is al-Hasis Syarh Ikhtishar 'Ulum al-Hadis li al-Hafizh Ibn Kasir* , Mesir: Maktabat Muhammad 'Ali Subaih wa Auladuh, t.th.

Syamsuddin, Din. *Antara yang Berkuasa dan yang Dikuasai* dalam Jurnal Al-Jami'ah edisi Januari 2001, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001.

Syaraf, Muhammad Jalal *al-Fikr al-Siyasi fi al-Islam*, Iskandariyah: Dar al-Jam'iyat, 1978.

Syuhbah, Muhammad Muhammad Abu. *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-S{ihah al-Sittah*, t.tp.: Majma' al-Buhus al-Islamiyah, 1969.

Al-Suyuthi, Jalal al-Din. *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*, juz 1 Beirut: Dar al-Fikr, 1988.

---------. *Bi Syarhi Sunan al-Nasai*, Juz 7 Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Tabrani, Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub Abu al-Qasim *al-Mu'jam al-Sagir*, Cet. I; Beirut: al-Maktab al-Islam Dar 'Ammar, 1985.

---------. *al-Mu'jam al-Kabir,* Mesir: Maktabah Ibnu Taimiyyah, t.th.

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*, juz 10, ditahqiq Ahmad Muhammad Syakir Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000.

Al-Thawil, Ahmad bin Ahmad Muhammad Abdullah. *Benang Tipis antara Hadiah dan Suap*, Cet. I; Jakarta: Darus Sunnah Press, 2006.

Tasrif, M. *Kajian Hadis di Indonesia*, Cet. I; Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007.

The Lottery, *The Encyclopedia Americana*, Vol. X , USA: Grolier Incorporated, 1995.

Al-Tirmidzi, Muhammad bin 'Isa bin Saurah. *Sunan al-Tirmizhi*, Cet. I; Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, t.th.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembagan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II; Jakarta: Balai Pustaka, 1997.

Ubaidillah, Ahmad (et.al.). *Pendidikan Kewarganegaraan, Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*, Cet. I; Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.

Undang-Undang RI Nomor 31 Tahun 1999 jo. Undang-Undang RI Nomor 20 tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

Al-'Usaimin, Muhammad Saleh. *Al-Syarh al-Mumti' 'ala Zad al-Mustaqni' fi Ikhtishar al-Muqni'*,Juz 6, Beirut: al-Kitab al-'Alami, 2005.

Wensinck, A.J. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis*, terj. Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, Leiden: Brill, 1936.

---------. *Miftah Kunuz,al-Sunnah*, terj. Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, Lahore: Suhail Academic, 1971.

Widjaja, A. *Etika Pemerintahan*, Edisi II, Jakarta: Bumi Aksara, 1997.

Widodo, Joko. *Good Governance: Telaah dari Dimensi Akuntabilitas dan Kontrol Birokrasi pada Era Desentralisasi dan Otonomi Daerah* , Surabaya: Insan Cendekia, 2001.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*, Cet. XIII; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.

Yunus,Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*, Cet. I; Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir Al-Quran, 1973.

Al-Dzahabi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Usman. *Tadzhib al-Tahdzib*, Cet. I; al-Faruq al-Hadisiyyah, 2004.

---------. *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal wa Zail Mizan al-I'tidal*, Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

---------. *Siyar A'lam al-Nubala*, Cet. III; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985.

---------. *Al-Kasyif Man Lahu Riwayah fi al-Kutub al-Sittah*, Jeddah: Dar al-Qiblat li al-S|aqafah al-Islamiyyah, 1992.

---------. *al-Mauqizhat fi 'Ilm Mushthalah al-Hadis*, Beirut: Dar al-Basyair al-Islami, 1412 H.

Zahw, Muhammad Muhammad Abu. *al-Hadi@s wa al-Muhaddisun*, Mesir: Maktabah Mishr, t.th.

al-Zamakhsari, Mahmud bin Umar, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi al-Ta'wil*, juz 3, Beirut: Dar al-Marifah, t.th.

Zubair, Achmad Charis. *Kuliah Etika*, Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 1980.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS

Dr. AAN SUPIAN, M.Ag lahir di Garut, 15 Juni 1969 adalah Magister Agama (M.Ag.) di bidang Tafsir Hadis dari IAIN Imam Bonjol Padang (1998). Pendidikan Sekolah Dasarnya (SD) ia tempuh di Garut (1977-1983), pendidikan tingkat menengahnya (M.Ts dan MA) diselesaikan pada Pondok Pesantren Darul Arqam Muhammadiyah Garut (1989); Gelar sarjananya (S.Ag) diperoleh pada Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1994). Pendidikan S.3 ia tempuh pada Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar Konsentrasi Hadis tahun 2013.

Sehari-harinya ia aktif sebagai dosen IAIN Bengkulu pada Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah. Masih aktif dalam organisasi antara lain: Anggota Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Provinsi Bengkulu (2010-2015), Sekretaris Lembaga Pengembangan Sumberdaya Insani (LPSI) Bengkulu dan Anggota Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Masyarakat Belajar (LPPMB) Bengkulu. Semasa kuliah, ia pernah aktif dalam organisasi kemahasiswaan baik intra maupun ekstra kampus, seperti: Sekretaris Himpunan Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1992-1993); Pengurus Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1993-1994), Sekretaris Ikatan Ramaja Muhammadiyah (IRM) Propinsi Jawa Barat (1992-1994) dan Ketua Umum Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah Korkom IAIN SGD Bandung (1993-1994); Sekretaris Majlis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Bengkulu (2015-2020).

Beberapa amanah yang pernah diemban di lingkungan STAIN (sekarang IAIN) Bengkulu antara lain: Sekretaris Jurusan Dakwah STAIN Bengkulu (2001 – 2005); Ketua Jurusan Ushuluddin STAIN Bengkulu (2006 – 2010); Wakil Dekan III Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Bengkulu (2013-2017); Ketua Lembaga Penjaminan Mutu (LPM) IAIN Bengkulu (2017- 2021)

LAMPIRAN

KLASIFIKASI HADIS TENTANG ETIKA POLITIK DAN PEMERINTAHAN

1. Perilaku Aparat Pemerintah

a. Larangan Ambisi terhadap Jabatan

1) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَنِعْمَ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتْ الْفَاطِمَةُ – رواه البخارى

2) أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ آدَمَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَإِنَّهَا سَتَكُونُ نَدَامَةً وَحَسْرَةً فَنِعْمَتِ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتْ الْفَاطِمَةُ – رواه النسائى

3) حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَسَتَصِيرُ نَدَامَةً وَحَسْرَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَبِئْسَتْ الْمُرْضِعَةُ وَنِعْمَتْ الْفَاطِمَةُ – رواه احمد

4) حَدَّثَنَا وَكِيعٌ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ وَحَجَّاجٌ قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَسَتَصِيرُ حَسْرَةً وَنَدَامَةً قَالَ حَجَّاجٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نِعْمَتِ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَةُ – رواه احمد

b. Larangan Meminta Jabatan

1) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ – رواه البخارى

2) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ بْنِ فَارِسٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ– رواه البخارى

3) حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ – رواه البخارى

4) حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنْ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ – رواه البخارى

5) حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَائْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ– رواه مسلم

6) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّازُ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا يُونُسُ وَمَنْصُورٌ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِذَا أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ فِيهَا إِلَى نَفْسِكَ وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا – رواه ابوداود

7) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى الصَّنْعَانِيُّ حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ يُونُسَ هُوَ ابْنُ عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُتِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلْتُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ - رواه الترمذى

8) أَخْبَرَنَا مُجَاهِدُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ عَنْ يُونُسَ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ ح وَأَنْبَأَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا – روا ه النسائى

9) أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا مِنْ غَيْرِ

مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا فَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ– رواه الدارمى

10) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ – رواه احمد

11) حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ حَدَّثَنَا الْمُبَارَكُ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ الْقُرَشِيُّ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ أُوكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ– رواه احمد

12) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ ذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَقَالَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ تُعْطَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ تُعَنْ عَلَيْهَا وَإِنْ تُعْطَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ تُكَلْ إِلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ – رواه احمد

13) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَكْرٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَهُ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ – رواه احمد

14) حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ وَعَفَّانُ قَالَا ثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ الْحَسَنَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ - رواه احمد

c. Larangan Korupsi

1) حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكِيعُ بْنُ الْجَرَّاحِ حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنْ عَدِيِّ بْنِ عَمِيرَةَ الْكِنْدِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ فَكَتَمْنَا مِخْيَطًا فَمَا فَوْقَهُ كَانَ غُلُولًا يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ أَسْوَدُ مِنْ الْأَنْصَارِ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْبَلْ عَنِّي عَمَلَكَ قَالَ وَمَا لَكَ قَالَ سَمِعْتُكَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا قَالَ

وَأَنَا أَقُولُهُ الْآنَ مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ فَلْيَجِئْ بِقَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ فَمَا أُوتِيَ مِنْهُ أَخَذَ وَمَا نُهِيَ عَنْهُ انْتَهَى – رواه مسلم

2) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ حَدَّثَنِي قَيْسٌ قَالَ حَدَّثَنِي عَدِيُّ بْنُ عُمَيْرَةَ الْكِنْدِيُّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ عُمِّلَ مِنْكُمْ لَنَا عَلَى عَمَلٍ فَكَتَمَنَا مِنْهُ مِخْيَطًا فَمَا فَوْقَهُ فَهُوَ غُلٌّ يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ أَسْوَدُ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْبَلْ عَنِّي عَمَلَكَ قَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ سَمِعْتُكَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَأَنَا أَقُولُ ذَلِكَ مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ عَلَى عَمَلٍ فَلْيَأْتِ بِقَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ فَمَا أُوتِيَ مِنْهُ أَخَذَهُ وَمَا نُهِيَ عَنْهُ انْتَهَى – رواه ابوداود

2) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنِي قَيْسٌ عَنْ عَدِيِّ ابْنِ عَمِيرَةَ الْكِنْدِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ لَنَا عَلَى عَمَلٍ فَكَتَمَنَا مِنْهُ مَخِيطًا فَمَا فَوْقَهُ فَهُوَ غُلٌّ يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ أَسْوَدُ قَالَ مُجَالِدٌ هُوَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْبَلْ عَنِّي عَمَلَكَ فَقَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ سَمِعْتُكَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَأَنَا أَقُولُ ذَلِكَ الْآنَ مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ عَلَى عَمَلٍ فَلْيَجِئْ بِقَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ فَمَا أُوتِيَ مِنْهُ أَخَذَهُ وَمَا نُهِيَ عَنْه انْتَهَى ُ – رواه احمد

3) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ سَمِعْتُ قَيْسًا يُحَدِّثُ عَنْ عَدِيِّ ابْنِ عَمِيرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ فَكَتَمَنَا مَخِيطًا فَهُوَ غُلٌّ يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ الْقَوْمِ آدَمُ طُوَالٌ مِنْ الْأَنْصَارِ فَقَالَ لَا حَاجَةَ لِي فِي عَمَلِكَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَ قَالَ إِنِّي سَمِعْتُكَ آنِفًا تَقُولُ قَالَ فَأَنَا أَقُولُ الْآنَ مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ فَلْيَأْتِ بِقَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ فَإِنْ أُتِيَ بِشَيْءٍ أَخَذَهُ وَإِنْ نُهِيَ عَنْهُ انْتَهَى- رواه احمد

d. Larangan Menerima Suap

1) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي- رواه ابوداود

2) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ فِي الْحُكْمِ– رواه الترمذى

3) حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ خَالِهِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ لَعَنَ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ - رواه الترمذى

4) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ خَالِهِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي- رواه ابن ماجة

5) حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ قَالَ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ فِي الْحُكْمِ– رواه احمد

6) حَدَّثَنَا أبو نعيم حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عن الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ – رواه احمد

7) حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ خَالِهِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ- رواه احمد

8) حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ وَيَزِيدُ قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ قَالَ يَزِيدُ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي- رواه احمد

9) حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ- رواه احمد

10) حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ يَعْنِي ابْنَ عَيَّاشٍ عَنْ لَيْثٍ عَنْ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ ثَوْبَانَ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ وَالرَّائِشَ يَعْنِي الَّذِي يَمْشِي بَيْنَهُمَا- رواه احمد

e. Larangan Menerima Hadiah

1) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعْمَلَ ابْنَ الْأُتَبِيَّةِ عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ فَلَمَّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَاسَبَهُ قَالَ هَذَا الَّذِي لَكُمْ وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهَلَّا جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَبَيْتِ أُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَطَبَ النَّاسَ وَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ رِجَالًا مِنْكُمْ

عَلَى أُمُورٍ مِمَّا وَلَّانِي اللَّهُ فَيَأْتِي أَحَدُكُمْ فَيَقُولُ هَذَا لَكُمْ وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي فَهَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَبَيْتِ أُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ إِنْ كَانَ صَادِقًا فَوَاللَّهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مِنْهَا شَيْئًا قَالَ هِشَامٌ بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا جَاءَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا فَلَأَعْرِفَنَّ مَا جَاءَ اللَّهَ رَجُلٌ بِبَعِيرٍ لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بِبَقَرَةٍ لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةٍ تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ – رواه البخارى

2) حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ يُدْعَى ابْنَ اللُّتَبِيَّةِ فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ قَالَ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهَلَّا جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ثُمَّ خَطَبَنَا فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلَّانِي اللَّهُ فَيَأْتِي فَيَقُولُ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي أَفَلَا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ وَاللَّهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلَأَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَهُ حَتَّى رُئِيَ بَيَاضُ إِبْطِهِ يَقُولُ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ بَصْرَ عَيْنِي وَسَمْعَ أُذُنِي – رواه البخارى

3) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالاَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أَبِى حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- ابْنَ اللُّتْبِيَّةِ - رَجُلاً مِنَ الأَزْدِ - عَلَى الصَّدَقَةِ فَجَاءَ بِالْمَالِ فَدَفَعَهُ إِلَى النَّبِىِّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِى. فَقَالَ لَهُ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- « أَفَلاَ قَعَدْتَ فِى بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ فَتَنْظُرَ أَيُهْدَى إِلَيْكَ أَمْ لاَ ». ثُمَّ قَامَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- خَطِيبًا. ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِ سُفْيَانَ.- رواه مسلم

4) حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِى حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- رَجُلاً مِنَ الأَزْدِ عَلَى صَدَقَاتِ بَنِى سُلَيْمٍ يُدْعَى ابْنَ الأُتْبِيَّةِ فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ قَالَ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « فَهَلاَّ جَلَسْتَ فِى بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ». ثُمَّ خَطَبَنَا فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ « أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّى أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلاَّنِى اللَّهُ فَيَأْتِى فَيَقُولُ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِى. أَفَلاَ جَلَسَ فِى بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ إِنْ كَانَ صَادِقًا وَاللَّهِ لاَ يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْهَا شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلاَّ لَقِىَ اللَّهَ تَعَالَى يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلأَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ لَقِىَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعِرُ ». ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رُئِىَ بَيَاضُ إِبْطَيْهِ ثُمَّ قَالَ « اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ ». بَصُرَ عَيْنِى وَسَمِعَ أُذُنِى.- رواه مسلم

5) حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمْرٌو النَّاقِدُ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ وَاللَّفْظُ لِأَبِي بَكْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا مِنْ الْأَسْدِ يُقَالُ لَهُ ابْنُ اللُّتْبِيَّةِ قَالَ عَمْرٌو وَابْنُ أَبِي عُمَرَ عَلَى الصَّدَقَةِ فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا لِي أُهْدِيَ لِي قَالَ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ مَا بَالُ عَامِلٍ أَبْعَثُهُ فَيَقُولُ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي أَفَلَا قَعَدَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ أَوْ فِي بَيْتِ أُمِّهِ حَتَّى يَنْظُرَ أَيُهْدَى إِلَيْهِ أَمْ لَا وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَنَالُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْهَا شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى عُنُقِهِ بَعِيرٌ لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةٌ لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةٌ تَيْعِرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا عُفْرَتَيْ إِبْطَيْهِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ مَرَّتَيْنِ– رواه مسلم

حَدَّثَنَا ابْنُ السَّرْحِ وَابْنُ أَبِي خَلَفٍ لَفْظَهُ قَالَا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ الْأَزْدِ يُقَالُ لَهُ ابْنُ اللُّتْبِيَّةِ قَالَ ابْنُ السَّرْحِ ابْنُ الْأُتْبِيَّةِ عَلَى الصَّدَقَةِ فَجَاءَ فَقَالَ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ مَا بَالُ الْعَامِلِ نَبْعَثُهُ فَيَجِيءُ فَيَقُولُ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي أَلَا جَلَسَ فِي بَيْتِ أُمِّهِ أَوْ أَبِيهِ فَيَنْظُرَ أَيُهْدَى لَهُ أَمْ لَا لَا يَأْتِي أَحَدٌ مِنْكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنْ كَانَ بَعِيرًا فَلَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً فَلَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا عُفْرَةَ إِبِطَيْهِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ – رواه ابو داود

2. Penyelenggaraan Pemerintahan

a. Perintah Musyawarah

1) حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاوَرَ حِينَ بَلَغَهُ إِقْبَالُ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ تَكَلَّمَ عُمَرُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ فَقَامَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ فَقَالَ إِيَّانَا تُرِيدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نُخِيضَهَا الْبَحْرَ لَأَخَضْنَاهَا وَلَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نَضْرِبَ أَكْبَادَهَا إِلَى بَرْكِ الْغِمَادِ لَفَعَلْنَا قَالَ فَنَدَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ فَانْطَلَقُوا حَتَّى نَزَلُوا بَدْرًا وَوَرَدَتْ عَلَيْهِمْ رَوَايَا قُرَيْشٍ وَفِيهِمْ غُلَامٌ أَسْوَدُ لِبَنِي الْحَجَّاجِ فَأَخَذُوهُ فَكَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَهُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ فَيَقُولُ مَا لِي عِلْمٌ بِأَبِي سُفْيَانَ وَلَكِنْ هَذَا أَبُو جَهْلٍ وَعُتْبَةُ وَشَيْبَةُ وَأُمَيَّةُ بْنُ خَلَفٍ فَإِذَا قَالَ ذَلِكَ ضَرَبُوهُ فَقَالَ نَعَمْ أَنَا أُخْبِرُكُمْ هَذَا أَبُو سُفْيَانَ فَإِذَا تَرَكُوهُ فَسَأَلُوهُ فَقَالَ مَا لِي بِأَبِي سُفْيَانَ عِلْمٌ وَلَكِنْ هَذَا أَبُو جَهْلٍ وَعُتْبَةُ وَشَيْبَةُ وَأُمَيَّةُ بْنُ خَلَفٍ فِي النَّاسِ فَإِذَا قَالَ هَذَا أَيْضًا ضَرَبُوهُ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يُصَلِّي فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ انْصَرَفَ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَضْرِبُوهُ إِذَا صَدَقَكُمْ وَتَتْرُكُوهُ إِذَا كَذَبَكُمْ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا مَصْرَعُ

فُلَانٍ قَالَ وَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى الْأَرْضِ هَاهُنَا هَاهُنَا قَالَ فَمَا مَاطَ أَحَدُهُمْ عَنْ مَوْضِعِ يَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مسلم

2) حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاوَرَ النَّاسَ يَوْمَ بَدْرٍ فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ تَكَلَّمَ عُمَرُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ فَقَالَتْ الْأَنْصَارُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِيَّانَا تُرِيدُ فَقَالَ الْمِقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نُخِيضَهَا الْبَحْرَ لَأَخَضْنَاهَا وَلَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نَضْرِبَ أَكْبَادَهَا إِلَى بَرْكِ الْغِمَادِ فَعَلْنَا فَشَأْنَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَنَدَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْحَابَهُ فَانْطَلَقَ حَتَّى نَزَلَ بَدْرًا وَجَاءَتْ رَوَايَا قُرَيْشٍ وَفِيهِمْ غُلَامٌ لِبَنِي الْحَجَّاجِ أَسْوَدُ فَأَخَذَهُ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ فَقَالَ أَمَّا أَبُو سُفْيَانَ فَلَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَلَكِنْ هَذِهِ قُرَيْشٌ وَأَبُو جَهْلٍ وَأُمَيَّةُ بْنُ خَلَفٍ قَدْ جَاءَتْ فَيَضْرِبُونَهُ فَإِذَا ضَرَبُوهُ قَالَ نَعَمْ هَذَا أَبُو سُفْيَانَ فَإِذَا تَرَكُوهُ فَسَأَلُوهُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ مَا لِي بِأَبِي سُفْيَانَ مِنْ عِلْمٍ وَلَكِنْ هَذِهِ قُرَيْشٌ قَدْ جَاءَتْ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فَانْصَرَفَ فَقَالَ إِنَّكُمْ لَتَضْرِبُونَهُ إِذَا صَدَقَكُمْ وَتَدَعُونَهُ إِذَا كَذَبَكُمْ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ فَوَضَعَهَا فَقَالَ هَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ غَدًا وَهَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فَالْتَقَوْا فَهَزَمَهُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَوَاللَّهِ مَا أَمَاطَ رَجُلٌ مِنْهُمْ عَنْ مَوْضِعِ كَفِّيْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَقَدْ جَيَّفُوا فَقَالَ يَا أَبَا جَهْلٍ يَا عُتْبَةُ يَا شَيْبَةُ يَا أُمَيَّةُ قَدْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَكُمْ رَبُّكُمْ حَقًّا فَإِنِّي قَدْ وَجَدْتُ مَا وَعَدَنِي رَبِّي حَقًّا فَقَالَ لَهُ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَدْعُوهُمْ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَقَدْ جَيَّفُوا فَقَالَ مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعَ لِمَا أَقُولُ مِنْهُمْ غَيْرَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيعُونَ جَوَابًا فَأَمَرَ بِهِمْ فَجُرُّوا بِأَرْجُلِهِمْ فَأُلْقُوا فِي قَلِيبِ بَدْرٍ حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاوَرَ حَيْثُ بَلَغَهُ إِقْبَالُ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ تَكَلَّمَ عُمَرُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ فَقَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ إِيَّانَا تُرِيدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نُخِيضَهَا الْبِحَارَ لَأَخَضْنَاهَا وَلَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نَضْرِبَ أَكْبَادَهَا إِلَى بَرْكِ الْغِمَادِ قَالَ فَذَكَرَ عَفَّانُ نَحْوَ حَدِيثِ عَبْدِ الصَّمَدِ إِلَى قَوْلِهِ فَمَا أَمَاطَ أَحَدُهُمْ عَنْ مَوْضِعِ يَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – احمد

3) حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاوَرَ حَيْثُ بَلَغَهُ إِقْبَالُ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ تَكَلَّمَ عُمَرُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ فَقَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ إِيَّانَا يُرِيدُ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نُخِيضَهَا الْبِحَارَ لَأَخَضْنَاهَا وَلَوْ أَمَرْتَنَا أَنْ نَضْرِبَ أَكْبَادَهَا إِلَى بِرْكِ الْغِمَادِ لَفَعَلْنَا قَالَ حَمَّادٌ قَالَ سُلَيْمٌ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْبِغْمَادِ فَنَدَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ فَانْطَلَقُوا حَتَّى نَزَلُوا بَدْرًا وَوَرَدَتْ عَلَيْهِمْ رَوَايَا قُرَيْشٍ وَفِيهِمْ غُلَامٌ أَسْوَدُ لِبَنِي الْحَجَّاجِ فَأَخَذُوهُ وَكَانَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَهُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ فَيَقُولُ مَا لِي عِلْمٌ بِأَبِي سُفْيَانَ

وَلَكِنْ هَذَا أَبُو جَهْلِ بْنُ هِشَامٍ وَعُتْبَةُ بْنُ رَبِيعَةَ وَشَيْبَةُ وَأُمَيَّةُ بْنُ خَلَفٍ فَإِذَا قَالَ ذَاكَ ضَرَبُوهُ فَإِذَا ضَرَبُوهُ قَالَ نَعَمْ أَنَا أُخْبِرُكُمْ هَذَا أَبُو سُفْيَانَ فَإِذَا تَرَكُوهُ فَسَأَلُوهُ قَالَ مَا لِي بِأَبِي سُفْيَانَ عِلْمٌ وَلَكِنْ هَذَا أَبُو جَهْلٍ وَعُتْبَةُ وَشَيْبَةُ وَأُمَيَّةُ فِي النَّاسِ قَالَ فَإِذَا قَالَ هَذَا أَيْضًا ضَرَبُوهُ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يُصَلِّي فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ انْصَرَفَ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّكُمْ لَتَضْرِبُونَهُ إِذَا صَدَقَكُمْ وَتَتْرُكُونَهُ إِذَا كَذَبَكُمْ قَالَ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ غَدًا يَضَعُ يَدَهُ عَلَى الْأَرْضِ هَاهُنَا وَهَاهُنَا فَمَا أَمَاطَ أَحَدُهُمْ عَنْ مَوْضِعِ يَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- احمد

b. Perintah Menegakkan Hukum

1) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا - رواه البخارى

2) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ امْرَأَةً سَرَقَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ الْفَتْحِ فَفَزِعَ قَوْمُهَا إِلَى أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ يَسْتَشْفِعُونَهُ قَالَ عُرْوَةُ فَلَمَّا كَلَّمَهُ أُسَامَةُ فِيهَا تَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَتُكَلِّمُنِي فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ قَالَ أُسَامَةُ اسْتَغْفِرْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَمَّا كَانَ الْعَشِيُّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ خَطِيبًا فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ النَّاسَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا ثُمَّ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتِلْكَ الْمَرْأَةِ فَقُطِعَتْ يَدُهَا فَحَسُنَتْ تَوْبَتُهَا بَعْدَ ذَلِكَ وَتَزَوَّجَتْ قَالَتْ عَائِشَةُ فَكَانَتْ تَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ فَأَرْفَعُ حَاجَتَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رواه البخارى

3) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّتْهُمْ الْمَرْأَةُ الْمَخْزُومِيَّةُ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَخَطَبَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ

الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرَقَتْ لَقَطَعَ مُحَمَّدٌ يَدَهَا - رواه البخارى

4) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أُسَامَةَ كَلَّمَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي امْرَأَةٍ فَقَالَ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا- رواه البخارى

5) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ ح و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا وَفِي حَدِيثِ ابْنِ رُمْحٍ إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ – رواه مسلم

6) و حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى وَاللَّفْظُ لِحَرْمَلَةَ قَالَا أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الَّتِي سَرَقَتْ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ الْفَتْحِ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُتِيَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ فِيهَا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ فَتَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ أُسَامَةُ اسْتَغْفِرْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَمَّا كَانَ الْعَشِيُّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاخْتَطَبَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَإِنِّي وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا ثُمَّ أَمَرَ بِتِلْكَ الْمَرْأَةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقُطِعَتْ يَدُهَا قَالَ يُونُسُ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ فَحَسُنَتْ تَوْبَتُهَا بَعْدُ وَتَزَوَّجَتْ وَكَانَتْ تَأْتِينِي بَعْدَ ذَلِكَ فَأَرْفَعُ حَاجَتَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ امْرَأَةٌ مَخْزُومِيَّةٌ تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ وَتَجْحَدُهُ فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُقْطَعَ يَدُهَا فَأَتَى أَهْلُهَا أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فَكَلَّمُوهُ فَكَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِ اللَّيْثِ وَيُونُسَ- رواه مسلم

7) و حَدَّثَنِي سَلَمَةُ بْنُ شَبِيبٍ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَعْيَنَ حَدَّثَنَا مَعْقِلٌ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي مَخْزُومٍ سَرَقَتْ فَأُتِيَ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

فَعَاذَتْ بِأُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاللَّهِ لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةُ لَقَطَعْتُ يَدَهَا فَقُطِعَتْ- رواه مسلم

8) حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ خَالِدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ الْهَمْدَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي ح و حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ الثَّقَفِيُّ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أُسَامَةُ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ فَقَالَ إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا - رواه ابوداود

9) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا مَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ فَقَالَ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا - رواه الترمذى

10) أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَعْدَانَ بْنِ عِيسَى قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَعْيَنَ قَالَ حَدَّثَنَا مَعْقِلٌ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي مَخْزُومٍ سَرَقَتْ فَأُتِيَ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَاذَتْ بِأُمِّ سَلَمَةَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُ يَدَهَا فَقُطِعَتْ يَدُهَا – روا ه النسائى

11) أَخْبَرَنَا رِزْقُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ مُوسَى عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ أُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَارِقٍ فَقَطَعَهُ قَالُوا مَا كُنَّا نُرِيدُ أَنْ يَبْلُغَ مِنْهُ هَذَا قَالَ لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةَ لَقَطَعْتُهَا – روا ه النسائى

12) أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا بْنِ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَرَقَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا مَا نُكَلِّمُهُ فِيهَا مَا مِنْ أَحَدٍ يُكَلِّمُهُ إِلَّا حِبُّهُ أُسَامَةُ فَكَلَّمَهُ فَقَالَ يَا أُسَامَةُ إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ هَلَكُوا بِمِثْلِ هَذَا كَانَ إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِنْ سَرَقَ فِيهِمْ الدُّونُ قَطَعُوهُ وَإِنَّهَا لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُهَا – روا ه النسائى

13) أَخْبَرَنَا عِمْرَانُ بْنُ بَكَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ شُعَيْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اسْتَعَارَتْ امْرَأَةٌ عَلَى أَلْسِنَةِ أُنَاسٍ يُعْرَفُونَ وَهِيَ لَا

تُعْرَفُ حُلِيًّا فَبَاعَتْهُ وَأَخَذَتْ ثَمَنَهُ فَأُتِيَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَعَى أَهْلُهَا إِلَى أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ فَكَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا فَتَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُكَلِّمُهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ إِلَيَّ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ فَقَالَ أُسَامَةُ اسْتَغْفِرْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشِيَّتَئِذٍ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ فِيهِمْ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا ثُمَّ قَطَعَ تِلْكَ الْمَرْأَةَ – روا ه النسائى

14) أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَخَطَبَ فَقَالَ إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا – روا ه النسائى

15) أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَقَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْجَوَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا عَمَّارُ بْنُ رُزَيْقٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ إِسْمَعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَرَقَتْ امْرَأَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ مِنْ بَنِي مَخْزُومٍ فَأُتِيَ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُهُ فِيهَا قَالُوا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ فَأَتَاهُ فَكَلَّمَهُ فَزَبَرَهُ وَقَالَ إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ الْوَضِيعُ قَطَعُوهُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُهَا – روا ه النسائى

16) أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَبَلَةَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ إِسْحَقَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا قَالُوا مَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مَنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ سَرَقَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُ يَدَهَا – روا ه النسائى

17) قَالَ الْحَارِثُ بْنُ مِسْكِينٍ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ عَنْ ابْنِ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ امْرَأَةً سَرَقَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ الْفَتْحِ فَأُتِيَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ فِيهَا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ فَلَمَّا كَلَّمَهُ تَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ فَقَالَ

لَهُ أُسَامَةُ اسْتَغْفِرْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَمَّا كَانَ الْعَشِيُّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ ثُمَّ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ قَطَعْتُ يَدَهَا- روا ه النسائى

18) أَخْبَرَنَا سُوَيْدٌ قَالَ أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ امْرَأَةً سَرَقَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ الْفَتْحِ مُرْسَلٌ فَفَزِعَ قَوْمُهَا إِلَى أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ يَسْتَشْفِعُونَهُ قَالَ عُرْوَةُ فَلَمَّا كَلَّمَهُ أُسَامَةُ فِيهَا تَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَتُكَلِّمُنِي فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ قَالَ أُسَامَةُ اسْتَغْفِرْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَمَّا كَانَ الْعَشِيُّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطِيبًا فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا ثُمَّ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِ تِلْكَ الْمَرْأَةِ فَقُطِعَتْ فَحَسُنَتْ تَوْبَتُهَا بَعْدَ ذَلِكَ قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَكَانَتْ تَأْتِينِي بَعْدَ ذَلِكَ فَأَرْفَعُ حَاجَتَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – روا ه النسائى

19) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ الْمِصْرِيُّ أَنْبَأَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ سَمِعْتُ اللَّيْثَ بْنَ سَعْدٍ يَقُولُ قَدْ أَعَاذَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ تَسْرِقَ وَكُلُّ مُسْلِمٍ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقُولَ هَذَا- رواه ابن ماجة

20) أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ فَقَالَ إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا – رواه الدارمى

21) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْهَاشِمِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ أُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِامْرَأَةٍ قَدْ

سَرَقَتْ فَعَاذَتْ بِرَبِيبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاللَّهِ لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا فَقَطَعَهَا – رواه احمد

22) حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ امْرَأَةٌ مَخْزُومِيَّةٌ تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ وَتَجْحَدُهُ فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَطْعِ يَدِهَا فَأَتَى أَهْلُهَا أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فَكَلَّمُوهُ فَكَلَّمَ أُسَامَةُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أُسَامَةُ لَا أَرَاكَ تُكَلِّمُنِي فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ثُمَّ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطِيبًا فَقَالَ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ قَطَعُوهُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُ يَدَهَا فَقَطَعَ يَدَ الْمَخْزُومِيَّةِ – رواه احمد

23) حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ مُوسَى عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِسَارِقٍ فَأَمَرَ بِهِ فَقُطِعَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا كُنَّا نَرَى أَنْ يَبْلُغَ مِنْهُ هَذَا قَالَ لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةُ لَقَطَعْتُهَا ثُمَّ قَالَ سُفْيَانُ لَا أَدْرِي كَيْفَ هُوَ- رواه احمد

c. Tanggung Jawab Pemerintah

1) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ قَالَ فَسَمِعْتُ هَؤُلَاءِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَحْسِبُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَالرَّجُلُ فِي مَالِ أَبِيهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – رواه البخارى

2) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّكُمْ رَاعٍ فَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ- رواه البخارى

3) حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّخْتِيَانِيُّ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا

رَاعِيَةٌ وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ قَالَ وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ - رواه البخارى.

4) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ- روا ه البخارى

5) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْأَمِيرُ رَاعٍ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – رواه البخارى

6) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – رواه البخارى

7) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ ح و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ - رواه مسلم

8) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ عَلَيْهِمْ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – رواه ابوداود

9) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ

رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – رواه الترمذى

10) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ- رواه احمد

11) حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ عَلَيْهِمْ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى بَيْتِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – رواه احمد

12) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ مُضَرَ عَنِ ابْنِ عَجْلَانَ عَنْ وَهْبِ بْنِ كَيْسَانَ وَكَانَ وَهْبٌ أَدْرَكَ ابْنَ عُمَرَ لَيْسَ فِي كِتَابِ ابْنِ مَالِكٍ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رَأَى رَاعِيَ غَنَمٍ فِي مَكَانٍ قَبِيحٍ وَقَدْ رَأَى ابْنُ عُمَرَ مَكَانًا أَمْثَلَ مِنْهُ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَيْحَكَ يَا رَاعِي حَوِّلْهَا فَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كُلُّ رَاعٍ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – رواه احمد

13) حَدَّثَنَا مُؤَمَّلُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ رَاعٍ عَلَى رَعِيَّتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْهُ – رواه احمد

14) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ الْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ قَالَ سَمِعْتُ هَؤُلَاءِ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَحْسَبُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَالرَّجُلُ فِي مَالِ أَبِيهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – رواه احمد

3. Hubungan Rakyat dengan Pemerintah

a. Ketaatan Rakyat kepada Pemerintah

1) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنْ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي- رواه البخارى

2) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا الْمُغِيرَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِزَامِيُّ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ يَعْصِنِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ يُطِعْ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي - رواه مسلم

3) و حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي - رواه مسلم

4) أَخْبَرَنَا يُوسُفُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ أَنَّ زِيَادَ بْنَ سَعْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ ابْنَ شِهَابٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي- روا ه النسائى

5) حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَا حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ الْإِمَامَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى الْإِمَامَ فَقَدْ عَصَانِي- رواه ابن ماجة

6) قَالَ قُرِئَ عَلَى سُفْيَانَ سَمِعْتُ أَبَا الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَمِعْتُ سُفْيَانَ يَقُولُ مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ- رواه احمد

7) حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكِيعٌ قَالَا حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ الْأَمِيرَ وَقَالَ وَكِيعٌ الْإِمَامَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي وَقَالَ وَكِيعٌ الْإِمَامَ فَقَدْ عَصَانِي- رواه احمد

8) حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ أَخْبَرَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي- رواه احمد

9) حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي- رواه احمد

10) حَدَّثَنَا بَهْزٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ أَنْبَأَنَا يَعْلَى بْنُ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي عَلْقَمَةَ وَقَالَ أَبُو عَوَانَةَ الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي وَالْأَمِيرُ مِجَنٌّ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ فَإِنَّهُ إِذَا وَافَقَ ذَلِكَ قَوْلَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَكُمْ وَإِنْ صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا- رواه احمد

11) حَدَّثَنَا عَفَّانُ وَبَهْزٌ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ يَعْلَى بْنِ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي عَلْقَمَةَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ مِنْ فِيهِ إِلَى فِيَّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي إِنَّمَا الْأَمِيرُ مِجَنٌّ فَإِنْ صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَوْ قُعُودًا فَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ فَإِنَّهُ إِذَا وَافَقَ قَوْلُ أَهْلِ الْأَرْضِ قَوْلَ أَهْلِ السَّمَاءِ غُفِرَ لَهُ مَا مَضَى مِنْ ذَنْبِهِ- رواه احمد

12) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ يَعْلَى بْنِ عَطَاءٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَلْقَمَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي- رواه احمد

13) حَدَّثَنَا رَوْحٌ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنَا زِيَادٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي- رواه احمد

b. Kontrol Rakyat terhadap Pemerintah

1) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَادَةَ الْوَاسِطِيُّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ يَعْنِي ابْنَ هَارُونَ أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ عَنْ عَطِيَّةَ الْعَوْفِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ أَوْ أَمِيرٍ جَائِرٍ- رواه ابوداود

2) حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ دِينَارٍ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُصْعَبٍ أَبُو يَزِيدَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ عَنْ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ كَلِمَةَ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ– رواه الترمذى

3) أَخْبَرَنَا إِسْحَقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ وَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ قَالَ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ - روا ه النسائى

4) حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ زَكَرِيَّا بْنِ دِينَارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُصْعَبٍ ح و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَادَةَ الْوَاسِطِيُّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَا حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ أَنْبَأَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ عَنْ عَطِيَّةَ الْعَوْفِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ- - رواه ابن ماجة

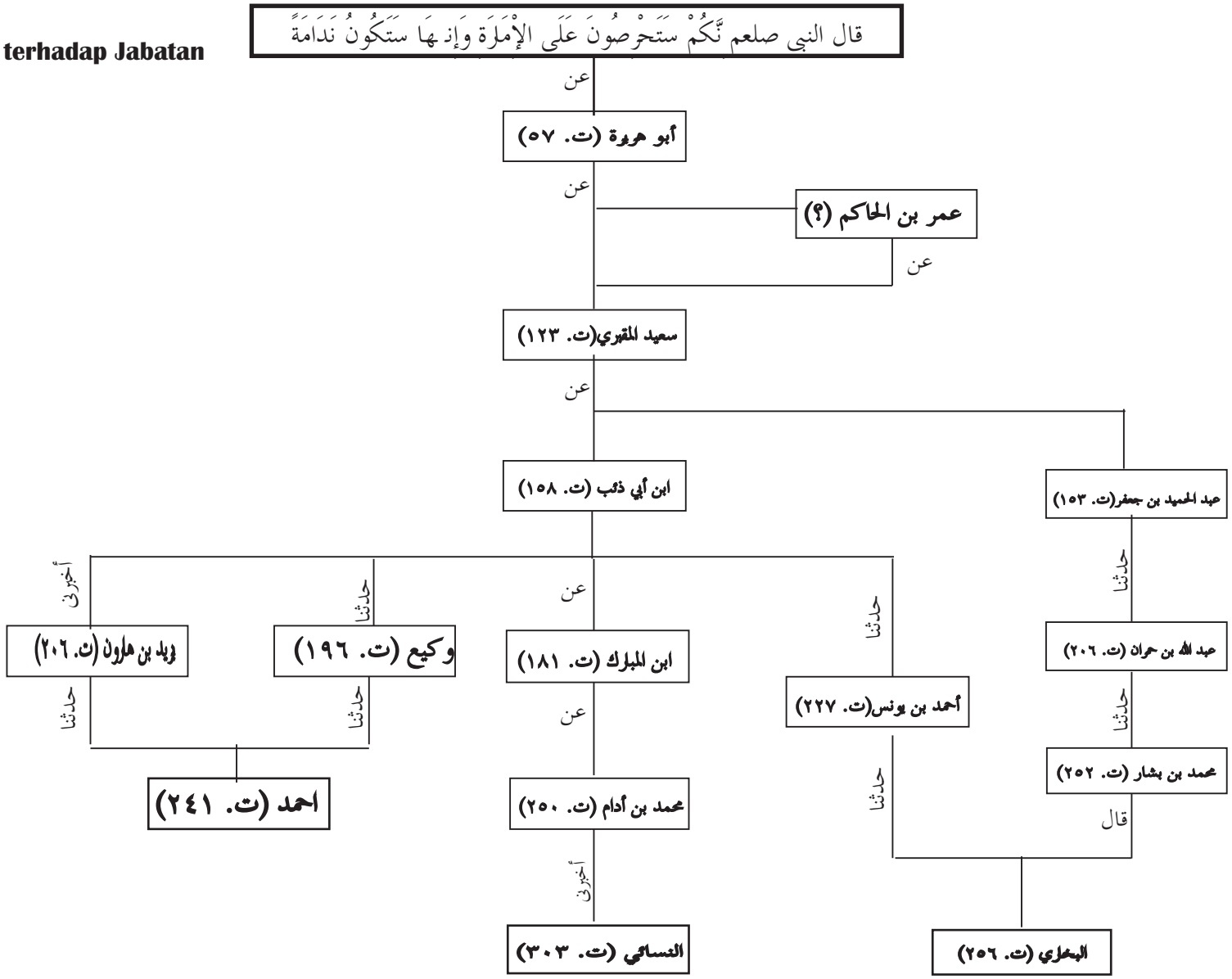
5) حَدَّثَنَا رَاشِدُ بْنُ سَعِيدٍ الرَّمْلِيُّ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي غَالِبٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ عَرَضَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ عِنْدَ الْجَمْرَةِ الْأُولَى فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ فَسَكَتَ عَنْهُ فَلَمَّا رَأَى الْجَمْرَةَ الثَّانِيَةَ سَأَلَهُ فَسَكَتَ عَنْهُ فَلَمَّا رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ وَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ لِيَرْكَبَ قَالَ أَيْنَ السَّائِلُ قَالَ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ ذِي سُلْطَانٍ جَائِرٍ – رواه ابن ماجة

6) حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ وَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ قَالَ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ – رواه احمد

7) حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ طَارِقٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ قَالَ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ- رواه احمد

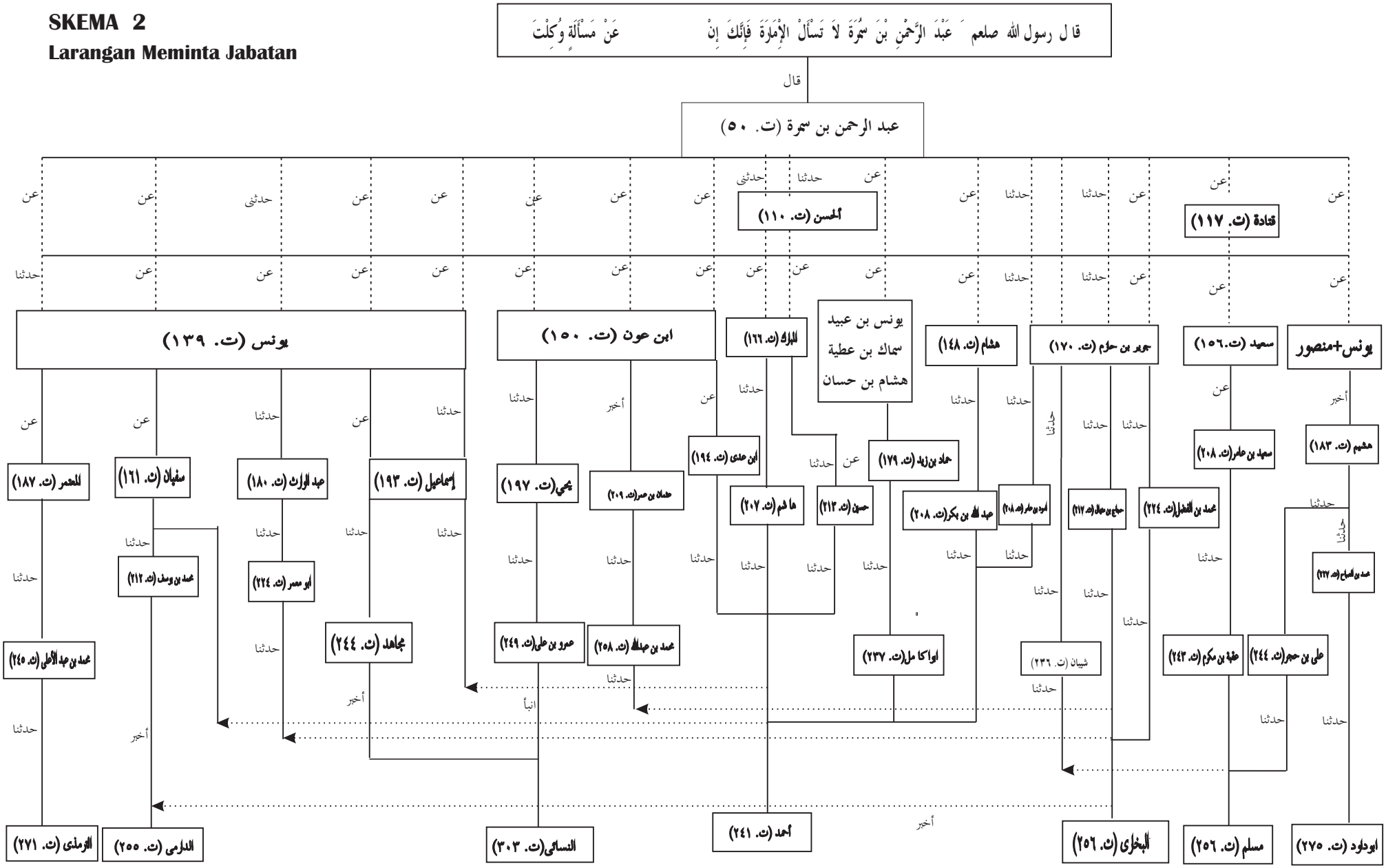
SKEMA 1

Larangan Ambisis terhadap Jabatan

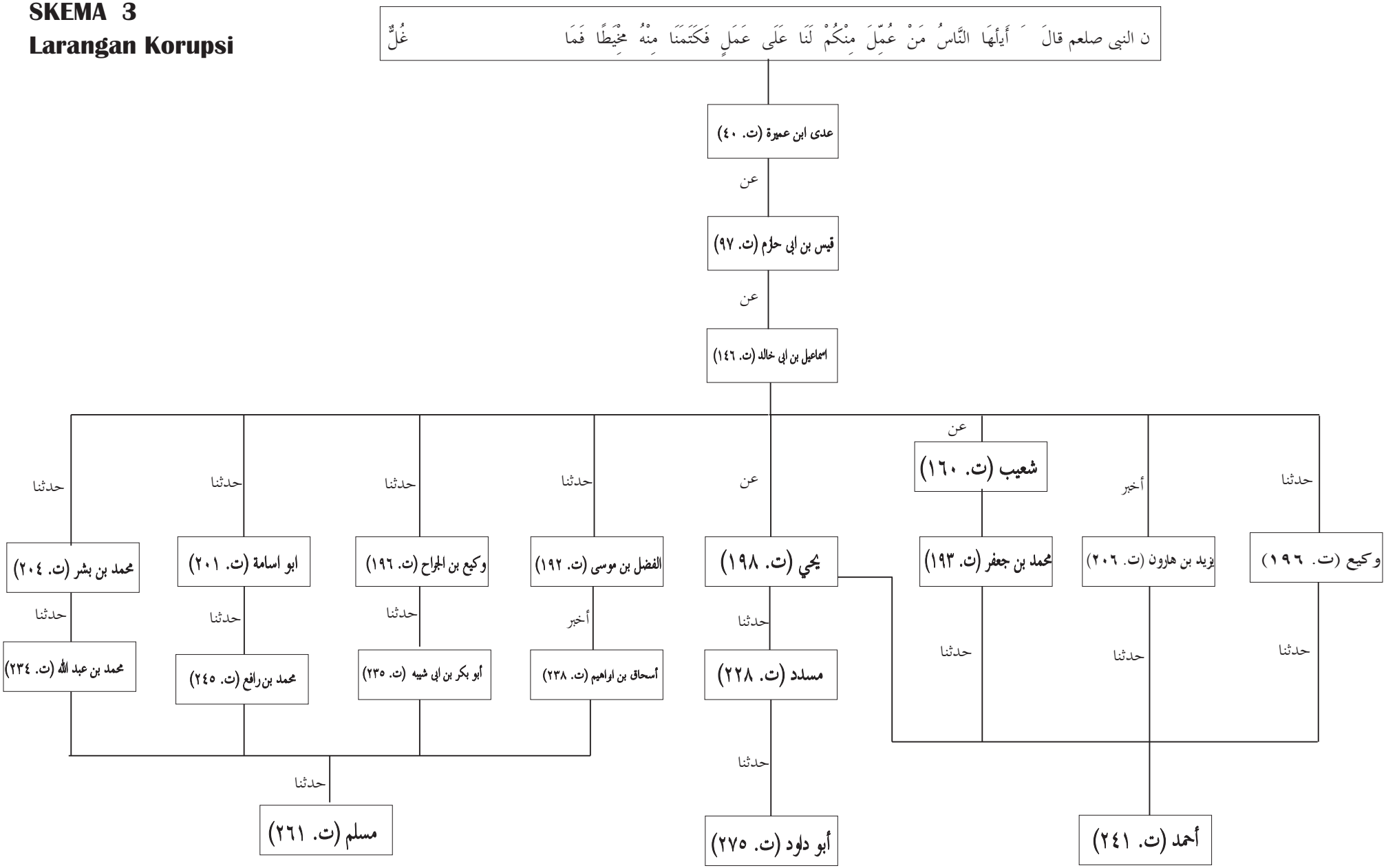


SKEMA 2

Larangan Meminta Jabatan

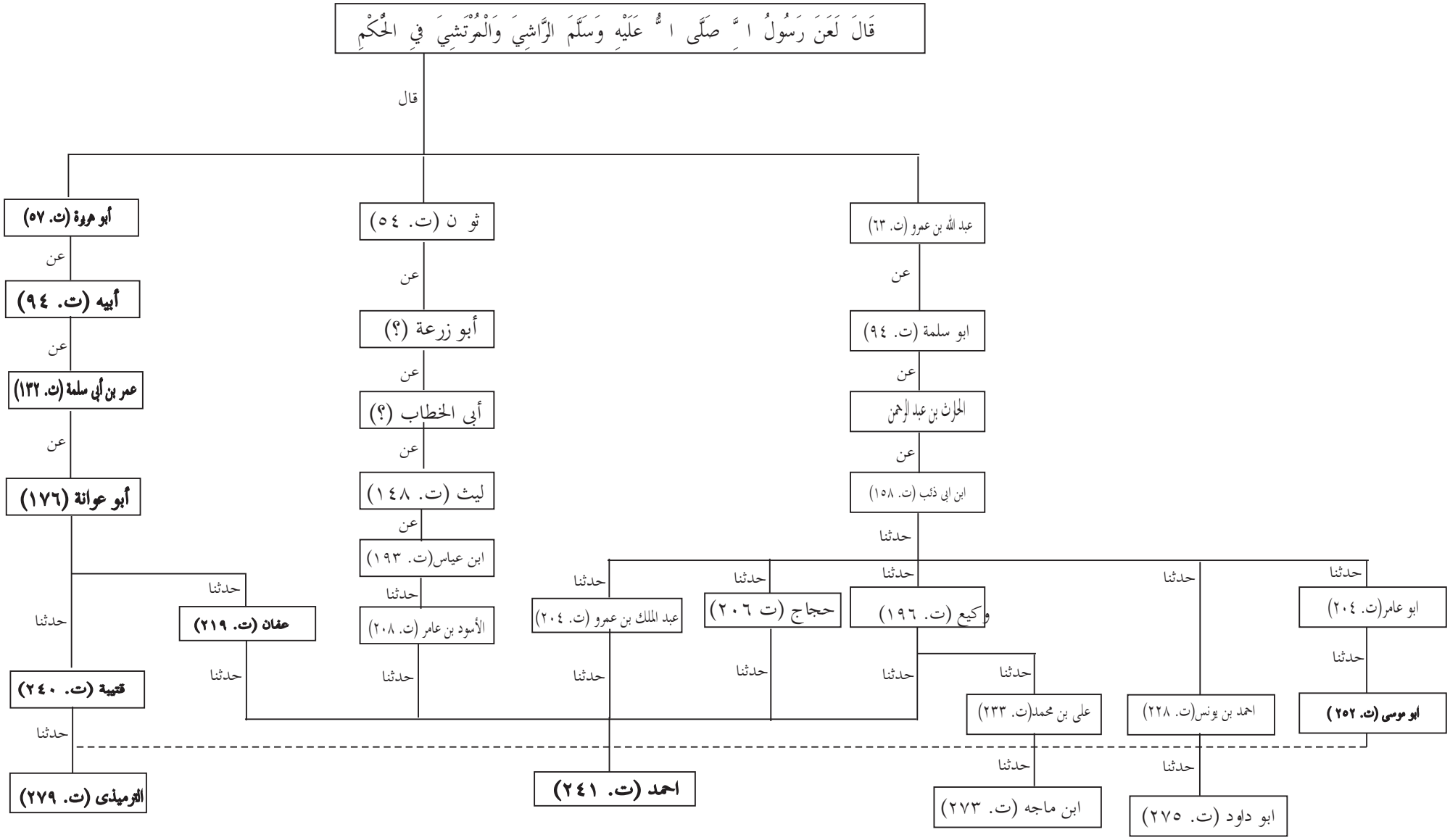


SKEMA 3
Larangan Korupsi



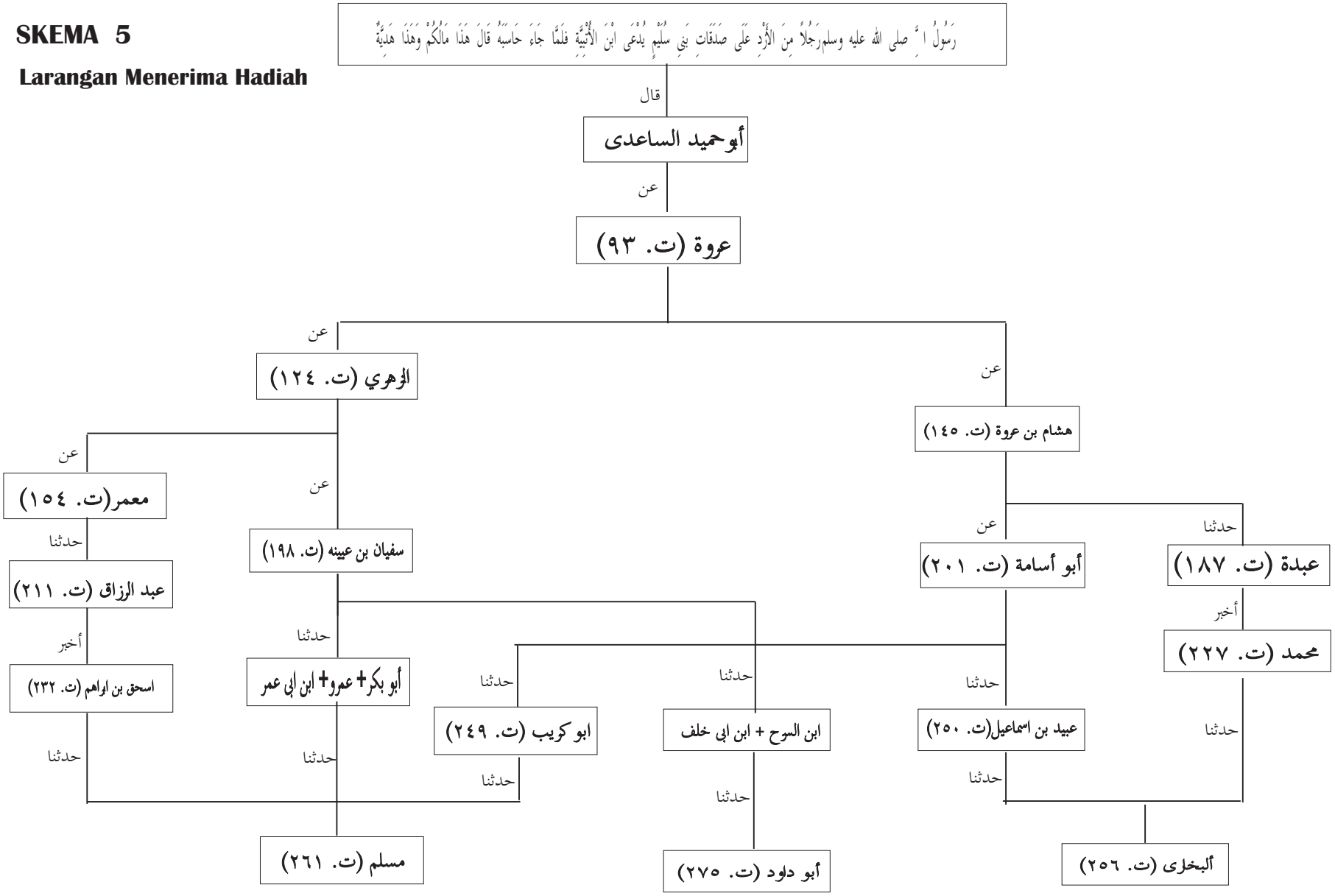
SKEMA 4

Larangan Menerima Suap



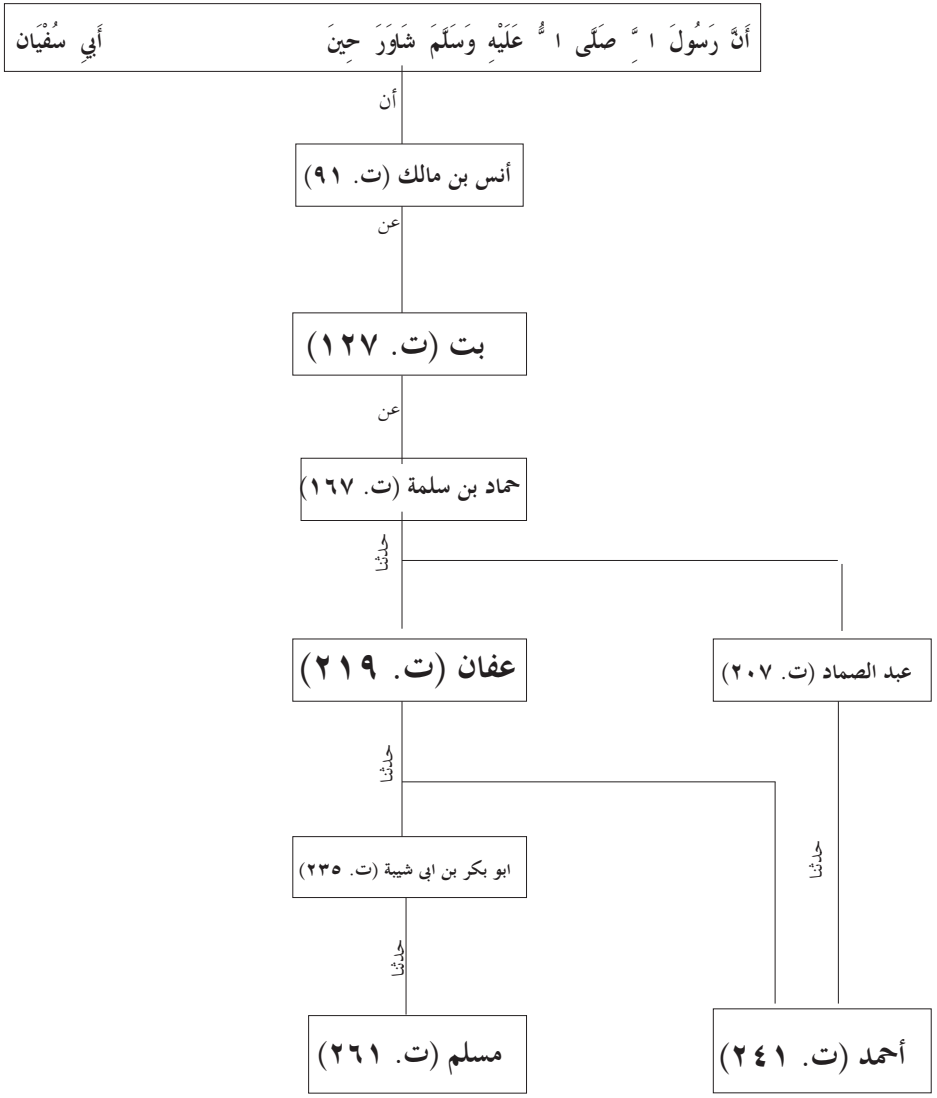
SKEMA 5

Larangan Menerima Hadiah



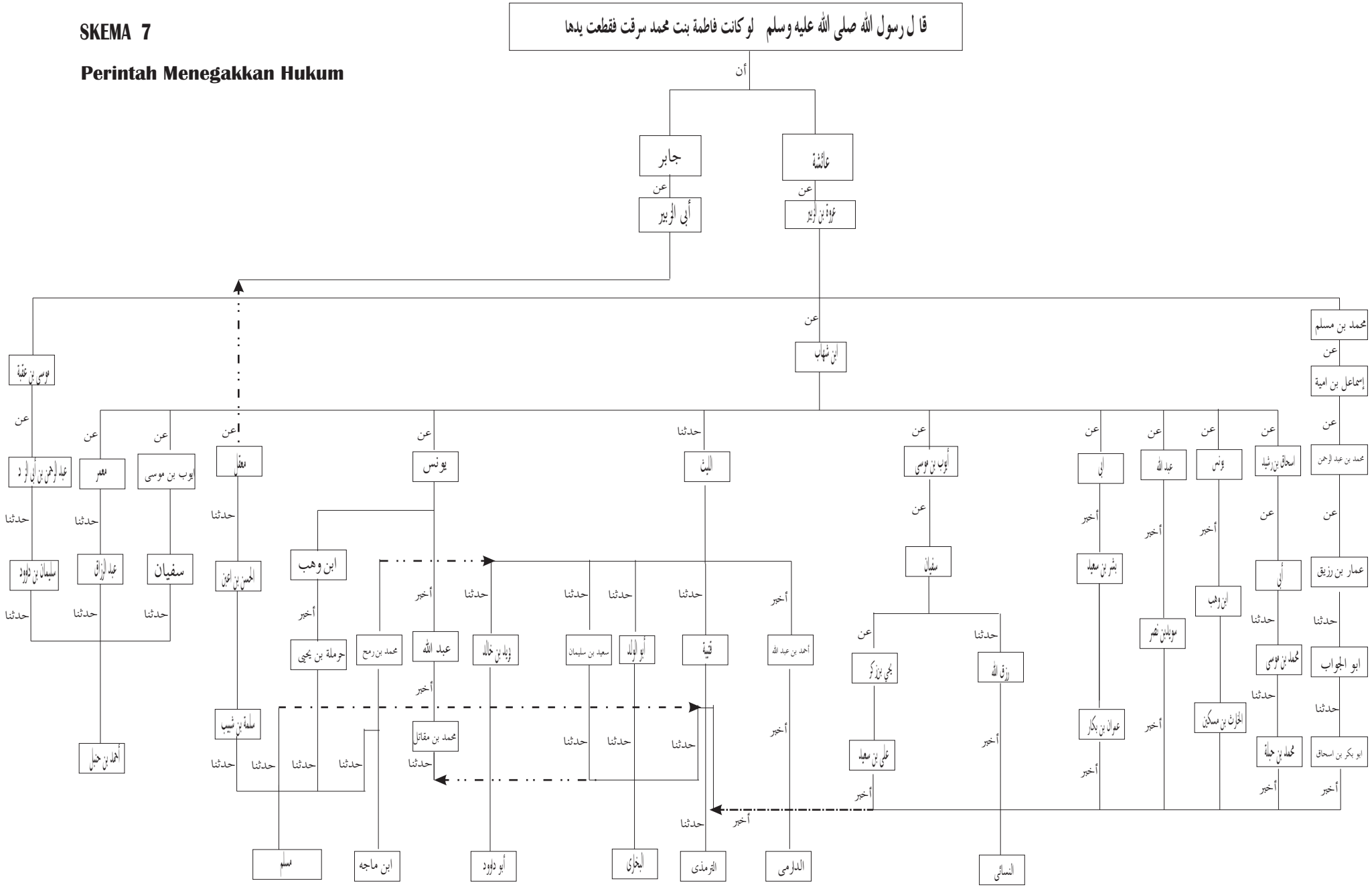
SKEMA 6

Perintah Melaksanakan Musyawarah



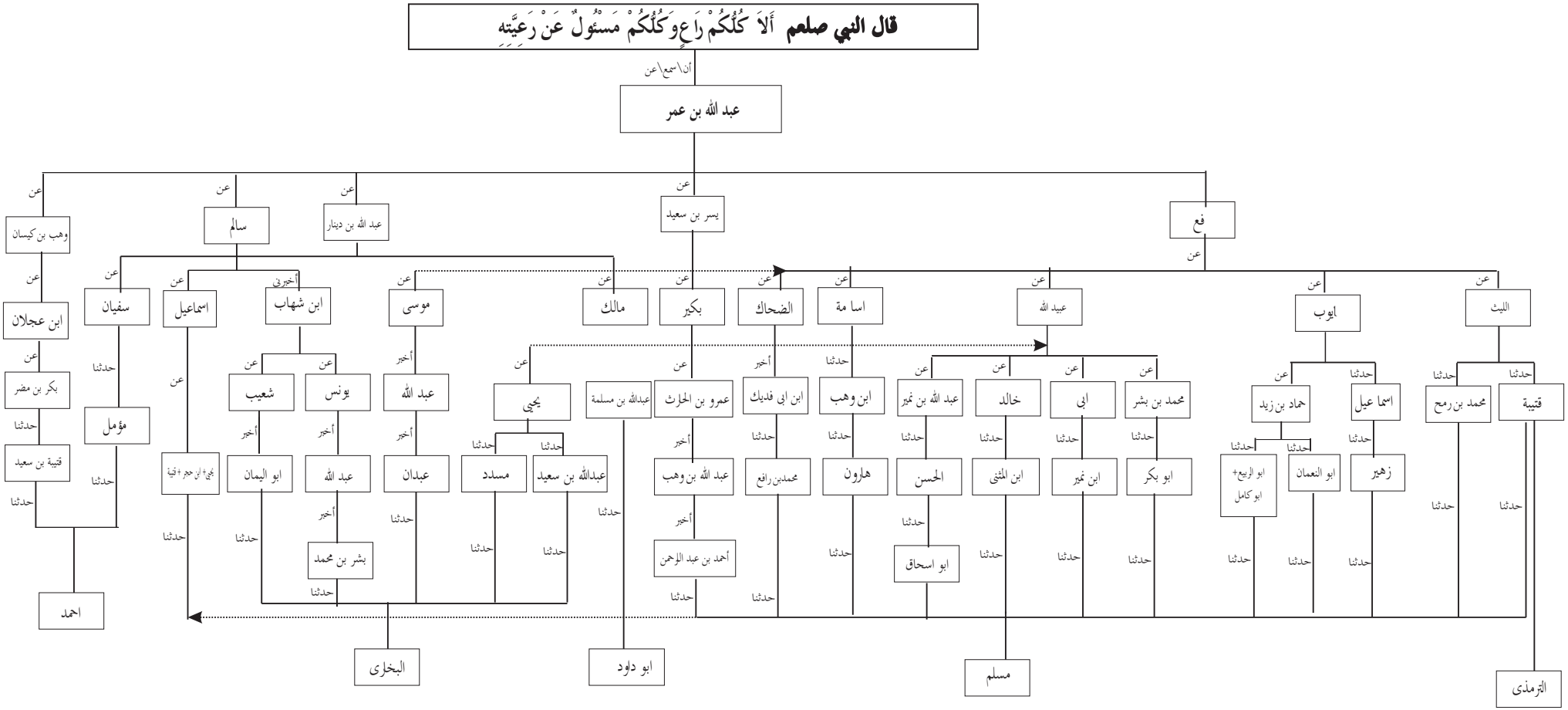
SKEMA 7

Perintah Menegakkan Hukum



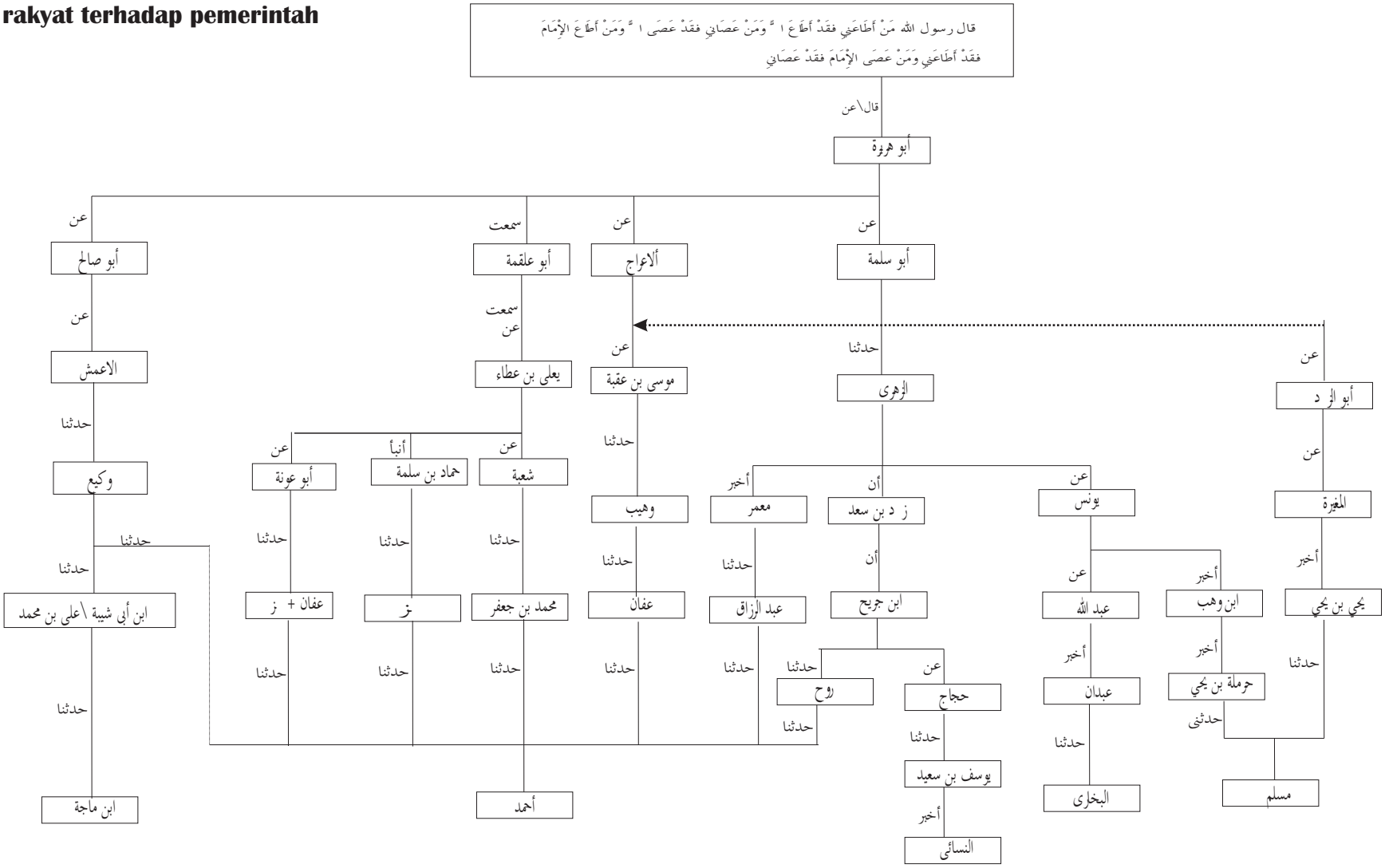
SKEMA 8

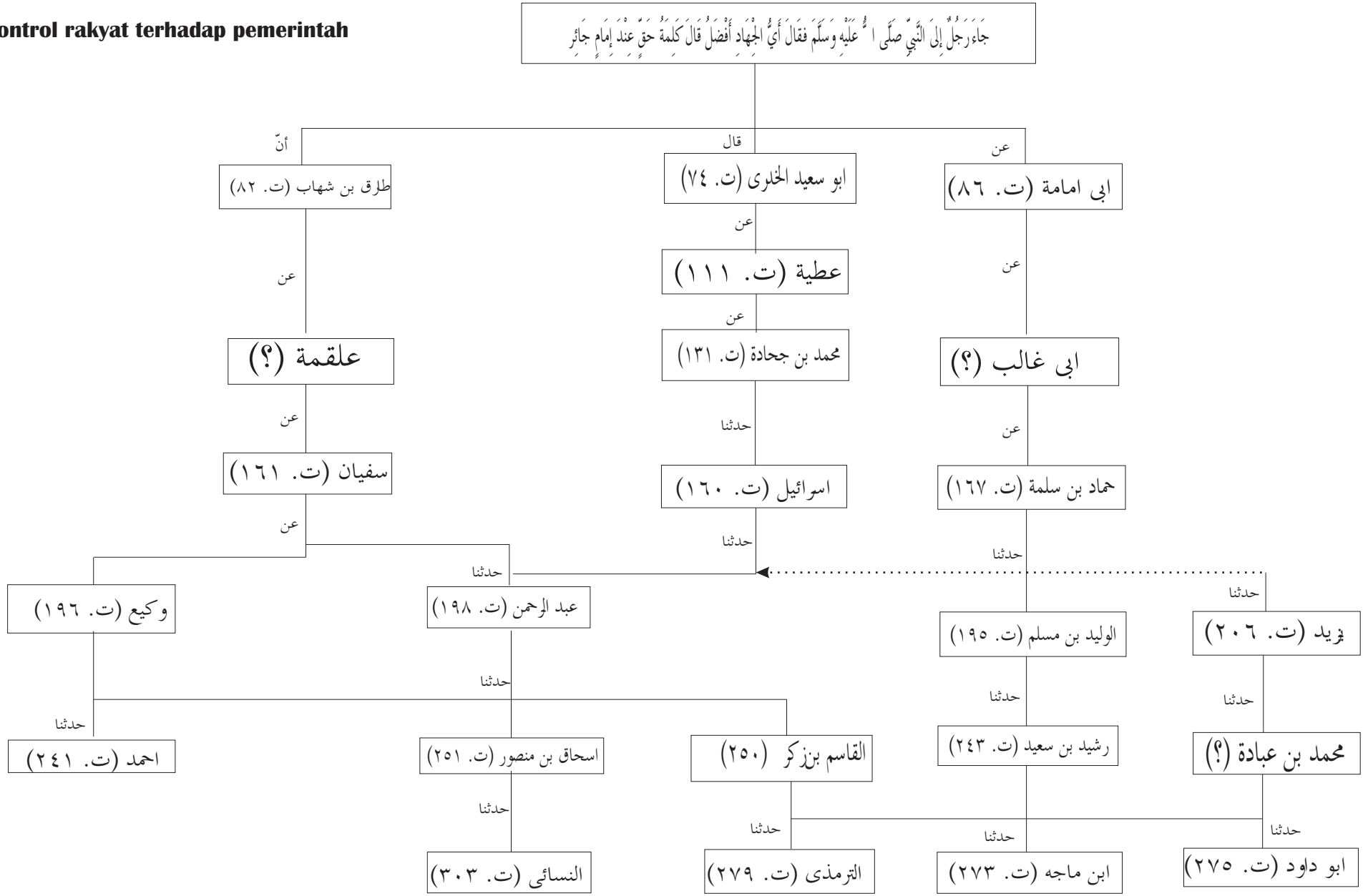
Tanggung jawab pemerintah



SKEMA 9

Ketaatan rakyat terhadap pemerintah



SKEMA 10

Kontrol rakyat terhadap pemerintah