

BAB II

HADIS DAN PEMIMPIN

A. Pengertian Hadis

“Hadis” atau *al-hadīts* menurut bahasa, berarti *al-jadīd* (sesuatu yang baru), lawan kata dari *al-qadīm*. Kata hadis juga berarti *al-khabar* (berita), yaitu sesuatu yang dipercakapkan dan dipindahkan dari seseorang kepada orang lain. Bentuk pluralnya adalah *al-ahādīts*.¹

Hadis sebagaimana tinjauan Abdul Baqa’ adalah *isim* dari *tahdīth* yang berarti pembicaraan. Kemudian didefinisikan sebagai ucapan, perbuatan atau penetapan yang disandarkan kepada Nabi SAW. Barangkali al-Farra’ telah memahami arti ini ketika berpendapat bahwa *mufrad* kata *ahādīts* adalah *uhdūtsah* (buah pembicaraan). Lalu kata *ahādīth* itu dijadikan *jama’* dari kata *hadīth*.²

Ada sejumlah ulama yang merasakan adanya arti “baru” dalam kata hadis lalu mereka menggunakannya sebagai lawan kata *qadīm* (lama), dengan memaksudkan *qadīm* sebagai kitab Allah, sedangkan “yang baru” ialah apa yang disandarkan kepada Nabi SAW. Dalam *Sharah al-Bukhārī*, Syeikh Islam Ibnu Hajar berkata, bahwa dimaksud dengan *hadīts* menurut pengertian *shara’* adalah apa yang disandarkan kepada Nabi SAW, dan hal itu seakan-akan dimaksudkan sebagai bandingan Alquran yang *qadīm*.³

¹Zainul Arifin, *Studi Kitab Hadis*, (Surabaya: al-Muna, 2010), 1.

²Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, terj. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 21.

³*Ibid.*, 22.

Adapun secara terminologis, menurut ulama hadis sendiri ada beberapa perbedaan definisi yang agak berbeda diantara mereka. Perbedaan tersebut ialah tentang hal ihwal atau sifat Rasul sebagai hadis dan ada yang mengatakan bukan hadis. Ada yang menyebutkan *taqrīr* Rasul secara eksplisit sebagai bagian dari bentuk-bentuk hadis dan ada yang memasukkannya secara implisit ke dalam *aqwāl* atau *af'āl*-nya.⁴

Ulama ushul memberikan definisi yang terbatas, yaitu “Segala perkataan Nabi SAW yang dapat dijadikan dalil untuk menetapkan hukum *shara’*.” Dari pengertian di atas bahwa segala perkataan atau *aqwāl* Nabi, yang tidak ada relevansinya dengan hukum atau tidak mengandung misi kerasulannya, seperti tentang cara berpakaian, berbicara, tidur, makan, minum, atau segala yang menyangkut hal ihwal Nabi, tidak termasuk hadis.⁵ Ulama Ahli Hadis memberi definisi yang saling berbeda. Perbedaan tersebut mengakibatkan dua macam *ta’rīf* hadis. Pertama, *ta’rīf* hadis yang terbatas, sebagaimana dikemukakan oleh *jumhūr al-muhaddisīn*, “Sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW baik berupa perkataan, perbuatan, pernyataan (*taqrīr*) dan yang sebagainya.”⁶

Ta’rīf ini mengandung empat macam unsur, yakni perkataan, perbuatan, pernyataan dan sifat-sifat atau keadaan-keadaan Nabi Muhammad SAW yang lain, yang semuanya hanya disandarkan kepadanya saja, tidak termasuk hal-hal yang disandarkan kepada sahabat dan *tābi’ī*.⁷

⁴ Arifin, *Studi Kitab...*, 3.

⁵ *Ibid.*

⁶ Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalāh al- Hadīs* (Bandung: PT. Al-Ma’arif, 1974), 20.

⁷ *Ibid.*

Kedua, pengertian yang luas, sebagaimana dikemukakan oleh sebagian *muhaddisīn*, tidak hanya mencakup sesuatu yang di-*marfū*'-kan kepada Nabi SAW saja, tetapi juga perkataan, perbuatan, dan *taqrīr* yang disandarkan kepada sahabat dan *tābi'ī* pun disebut hadis. Pemberian terhadap hal-hal tersebut yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW disebut berita yang *marfū*', yang disandarkan kepada sahabat disebut berita *mauqūf* dan yang disandarkan kepada *tābi'ī* disebut *maqthū*'. Sebagaimana dikatakan oleh Mahfūdh, "Sesungguhnya hadis itu bukan hanya yang di-*marfū*'-kan kepada Nabi SAW saja, melainkan dapat pula disebutkan pada apa yang *mauqūf* dan *maqthū*'.⁸ Begitu juga dikatakan oleh al-Tirmisī.

Dari beberapa pengertian di atas, baik dari ulama ushul maupun dari ulama hadis, dapat ditarik benang merah bahwa hadis adalah sesuatu yang disandarkan pada Nabi Muhammad SAW, sahabat, dan tabi'in yang dapat dijadikan hukum syara'. Maka pemikir kontemporer membagi hadis menjadi dua, yaitu hadis *tasyrī*' dan hadis *ghair tasyrī*'.

B. Metode Kritik Hadis

1. Keshahihan Sanad dan Matan hadis

a. Keshahihan Sanad Hadis

Sanad atau *tariq* ialah jalan yang dapat menghubungkan matan hadis sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Sanad juga dapat digunakan sebagai instrumen untuk menetapkan nilai suatu hadis. Suatu hadis dinilai *ṣaḥīḥ* apabila

⁸*Ibid.*, 27.

hadis tersebut dinukil dari rawi yang adil, sempurna ingatannya, sanadnya bersambung, tidak ber'*illat* dan tidak janggal.⁹

1. Perawi yang adil

Menurut Ibnu Sam'amy perawi yang adil harus memenuhi empat syarat yakni:

- a) Selalu memelihara perbuatan taat dan menjauhi perbuatan maksiat.
- b) Menjauhi dosa-dosa kecil yang dapat menodai agama dan sopan santun.
- c) Tidak melakukan perkara-perkara mubah yang dapat menggugurkan iman kepada kadar dan mengakibatkan penyesalan.
- d) Tidak mengikuti pendapat salah satu mazhab yang bertentangan dengan dasar syara'.

2. Sempurna ingatannya

Orang yang sempurna ingatannya disebut *dabīṭ* yaitu orang yang kuat ingatannya, artinya ingatnya lebih banyak daripada lupaanya dan kebenarannya lebih banyak daripada kesalahannya. M. Syuhudi Ismail menetapkan kaidah-kaidah lain bagi perawi yang *dabīṭ* yakni hafal dengan baik hadis yang diriwayatkan, mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihafal kepada orang lain dan terhindar dari *shadz*.¹⁰

3. Sanad bersambung

Yang dimaksud adalah sanad yang selamat dari keguguran yakni tiap-tiap rawi dapat saling bertemu dan menerima langsung dari sumbernya. Untuk syarat ini ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan bersambungannya sanad

⁹*Ibid.*, 117.

¹⁰M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahehan Sanad Hadis*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1998), 129.

adalah apabila antara periwayat satu dengan periwayat berikutnya betul-betul melakukan serah terima hadis. Periwiyatan ini dapat dilihat dari cara serah terima tersebut misalnya dengan redaksi *حدثني* atau *سمعت* atau *اخبّرنا*, tidak cukup hanya dengan *عن*. Kata *عن* tidak menjamin bahwa proses pemindahan itu terjadi secara langsung, belum tentu masing-masing periwayat yang disebut di dalam sanad benar-benar bertemu. Tetapi ada juga ulama yang berpendapat bahwa periwiyatan hadis dengan *عن* dapat dinilai bersambung sanadnya apabila antara guru dan murid dalam periwiyatan tersebut hidup semasa.¹¹ Maka hadis yang dinilai sanadnya oleh seorang ulama belum tentu dinilai demikian juga oleh ulama yang lain.

4. 'Illat hadis

'*Illat* hadis adalah penyakit yang samar-samar yang dapat menodai keshahihan suatu hadis. '*Illat* hadis yang terdapat dalam matan misalnya adanya suatu sisipan dalam matan hadis. Selain itu '*illat* hadis dapat terjadi pada sanad yang tampak *ḍabīṭ* dan *marfū'* ternyata *muttaṣil* tetapi *mauquf*, dapat pula terjadi pada sanad yang *muttaṣil* dan *marfu'* ternyata *muttaṣil* tetapi *mursal* (hanya samapai ke *al-ṭabī'iy*) atau terjadi karena percampuran hadis dengan bagian hadis lain juga terjadi kesalahan penyebutan periwayat karena ada lebih dari seorang periwayat yang memiliki kemiripan nama padahal kualitasnya tidak sama *thiqah*.

12

¹¹Muh. Zuhri, *Hadis Nabi Telaah Historis dan Metodologis*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2003), 90.

¹²Syuhudi, *Kaedah Kesahehan...*, 132.

5. Kejanggalan hadis (*shadz*)

Kejanggalan suatu hadis dapat terjadi karena adanya perlawanan hadis yang diriwayatkan oleh rawi yang *maqbul* dengan hadis yang diriwayatkan oleh rawi yang lebih rajih darinya disebabkan adanya kelebihan jumlah sanad atau kelebihan ke-*dabit*-an atau adanya segi-segi tarjih yang lain.

Menurut al Hakim al Naisabury, hadis *shadz* ialah hadis yang diriwayatkan oleh seorang periwayat yang *thiqah* tetapi tidak ada periwayat *thiqah* lainnya yang meriwayatkan.¹³

Kejanggalan hadis ini dapat diketahui dari dua syarat sebelumnya yakni sanad bersambung dan perawi yang *dabit* (kuat ingatannya).

b. Keshahihan Matan Hadis

Secara garis besar, ada dua unsur yang harus dipenuhi oleh suatu *matan* yang berkualitas sahih, yaitu terhindar dari *shudzūd* (kejanggalan) dan terhindar dari *'illat* (cacat).¹⁴ Itu berarti bahwa untuk meneliti *matan*, maka kedua unsur tersebut harus menjadi acuan utama.

Dalam melaksanakan penelitian *matan*, ulama hadis biasanya tidak secara ketat menempuh langkah-langkah dengan membagi kegiatan penelitian menurut unsur-unsur kaedah keshahihan *matan*. Maksudnya, ulama tidak menekankan bahwa langkah pertama haruslah meneliti *shudzūd* dan langkah berikutnya meneliti *'illat* atau sebaliknya. Bahkan dalam menjelaskan macam-macam *matan* yang *ḍaʿīf*, ulama hadis tidak mengelompokkannya kepada dua unsur utama dari kaedah keshahihan *matan* itu. Hal itu dapat dimengerti karena persoalan yang

¹³*Ibid.*, 123.

¹⁴Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, ter. Muhammad al-Baqir, (Bandung, Mizan, 1996), 26.

perlu diteliti pada berbagai *matan* memang tidak selalu sama. Jadi penggunaan butir-butir tolok ukur sebagai pendekatan penelitian *matan* disesuaikan dengan masalah yang terdapat pada *matan* yang bersangkutan.¹⁵

Adapun tolok ukur penelitian *matan* yang dikemukakan oleh ulama tidak seragam. Menurut al-Khātib al-Baghdādī (w. 463 H/ 1072 M), sebagaimana yang dikutip oleh Syuhudi Ismail, suatu *matan* hadis barulah dinyatakan sebagai *maqbul* (diterima karena berkualitas sahih), apabila:

- 1) tidak bertentangan dengan akal sehat;
- 2) tidak bertentangan dengan hukum Alquran yang telah *muḥkam* (yang dimaksud dengan istilah *muḥkam* dalam hal ini ialah ketentuan hukum yang telah tetap; ulama ada yang memasukkan ayat yang *muḥkam* ke dalam salah satu pengertian *qat' al-dalālah*);
- 3) tidak bertentangan dengan hadis *mutāwatir*;
- 4) tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu (ulama *salaf*);
- 5) tidak bertentangan dengan dalil yang telah pasti; dan
- 6) tidak bertentangan dengan hadis *aḥad* yang kualitas kesahihannya lebih kuat.¹⁶

Dalam masalah tolok ukur untuk meneliti hadis palsu, Ibnu al-Jauzī (w. 597 H/ 1210 M) mengemukakan statemen yang cukup singkat, “Setiap hadis yang

¹⁵Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 124.

¹⁶*Ibid.*, 126.

bertentangan dengan akal ataupun berlawanan dengan ketentuan pokok agama, maka ketahuilah bahwa hadis tersebut adalah hadis palsu.”¹⁷

Ulama hadis memiliki tradisi dalam menguji keabsahan sebuah *matan* hadis, antara lain: tidak bertentangan dengan Alquran; tidak bertentangan dengan hadis lain dan *sirah nabawiyah* yang sahih; tidak bertentangan dengan akal, indra dan sejarah; dan kritik terhadap hadis yang tidak menyerupai sabda Nabi.¹⁸ Muhammad al-Ghāzal melakukan pengujian untuk sebuah hadis bisa diterima apabila tidak bertentangan dengan Alquran, hadis lain yang lebih sahih, fakta historis, dan kebenaran ilmiah. Begitu juga klasifikasi yang disebutkan oleh Hasjim Abbas, mengenai tradisi *muhadditsīn* untuk menentukan kesahihan *matan* sebuah hadis, yaitu antara lain: pengujian dengan Alquran; sesama hadis sahih atau dengan *sirah nabawiyah*; pendapat akal; fakta sejarah; pengetahuan empirik; dan dengan pengetahuan sosial.¹⁹ Selain itu, Muh Zuhri lebih sederhana dalam menguji keabsahan sebuah *matan* hadis dengan hanya menghadapkan hadis dengan Alquran, hadis lain dan ilmu pengetahuan.

Dengan demikian dari uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa walaupun unsur-unsur pokok kaedah kesahihan *matan* hadis hanya ada dua macam saja, yaitu *syādz* dan *‘illat*, tetapi aplikasinya dapat berkembang dan menuntut adanya pendekatan dengan tolok ukur teori keilmuan yang cukup banyak sesuai dengan keadaan *matan* yang diteliti.

¹⁷ *Ibid.*, 126-127.

¹⁸ Salahudin al-Adlabi, *Metodologi Kritik Matan Hadis*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), 210-280.

¹⁹ Abbas, *Kritik Matan...*, 85-124.

2. *Jarh wa ta'dīl*

Tarjih atau *jarh* menurut bahasa berarti melukai tubuh ataupun yang lain dengan menggunakan benda tajam, pisau, pedang dan sebagainya. *Jarh* menurut istilah bisa didefinisikan menyebut sesuatu yang mengakibatkan tercelalah si perawi (menampakkan keaiban yang menolak riwayatnya).

Ada dua kaidah *jarh* dan *ta'dīl*: pertama, bersandar kepada cara-cara periwayatan hadis, shah periwayatan, keadaan perawi dan kadar kepercayaan kepada mereka. Ini disebut juga *naqdun kharijiyūn* yakni kritik yang dating dari luar hadis. Kedua, berpautan dengan hadis sendiri, apakah maknanya shahih atau tidak dan jalan-jalan keshahihannya dan ketiadaan keshahihannya. Kaidah kedua ini disebut *naqdun dakhiliyūn* yaitu kritik dari dalam hadis.²⁰

Jarh terbagi menjadi :

1) *Jarh* yang tidak beralasan.

Ketika seorang ulama menjarh seorang rawi seharusnya disebutkan alasan tercelanya seorang rawi tersebut namun adakalanya seorang ulama tidak mengemukakan alasan penjarhan itu. Tentu ulama tersebut memiliki alasan tersendiri atas tindakan penjarhannya tapi belum tentu menjadi alasan bagi orang lain. Banyak yang menjarh rawi tetapi sebenarnya itu tidak dapat dikategorikan sebagai *jarh*, maka untuk kasus demikian kita tidak bisa menerimanya sebagai *jarh* atas seorang rawi. Contoh model *jarh* ini: Bakr bin 'Amr Abu-Shiddiq an-Naji': kata Ibnu Hajar: "Ibnu Sa'd membicarakan Bakr dengan tidak beralasan". Contoh lain

²⁰*Ibid.*, 327.

seperti: 'Abdurrahman bin yazid bin Jabir al-Azdi: berkata Ibnu Hajar: "Ia dilemahkan oleh al-Fallas dengan tidak berketerangan".

2) *Jarh* yang tidak diterangkan apa yang menyebabkan seorang perawi tercela.

Seorang ulama yang menyebutkan bahwa seorang perawi lemah, tidak kuat dan sebutan lain yang semisal ini tanpa disertai penjelasan atas penyebutan sifat itu, maka digolongkan *jarh* kedua ini. *Jarh* ini juga tidak bisa diterima. Contohnya: 'Abdul Malik bin Shubbah al Misma'i al Bashri: ada orang yang meriwayatkan bahwa al Khalili pernah berkata: "Adalah 'Abdul Malik tertuduh "mencuri" hadis." Ibnu Hajar menyatakan bahwa ini adalah *jarh* yang tidak terang karena al Khalili tidak menunjukkan jalan tuduhannya.²¹

3) *Jarh* yang disebut sebabnya.

Di antara sifat yang ditetapkan untuk menjarh rawi seperti dusta, salah, lupa, bodoh, menyalahi dan sifat-sifat lain yang menunjukkan ketercelaan perawi.

a. Kaidah *jarh wa ta'dil*

Adanya perbedaan pendapat di antara ulama dalam menilai seorang perawi mendorong perlunya ditetapkan kaidah-kaidah atas *jarh wa ta'dil* ini. Hal lain yang menjadi alasannya ialah adanya ketidak konsistenan seorang ulama dalam memberikan penilaian terhadap seorang rawi. Misalnya di satu tempat ia menjarh namun di tempat lain ia men *ta'dil* seorang rawa yang sama. Kaidah-kaidah tersebut dapat diliha dalam rincian di bawah ini :

²¹*Ibid.*, 449.

1. Penilaian *ta'dil* didahulukan atas *jarh*

Ta'dil didahulukan karena sifat ini merupakan sifat dasar yang dimiliki oleh para perawi, sedangkan sifat tercela adalah sifat yang muncul di belakang.²² Alasan lain adalah *penjarh* kurang tepat dalam pendapatnya karena sebab yang diajukan untuk *menjarh* bukanlah sebab yang dapat mencacatkan perawi terlebih dipengaruhi rasa benci. Seorang ulama juga tidak akan sembarangan dalam men *ta'dil* jika tidak ada alasan yang tepat dan logis.²³ Kaidah ini tidak diterima oleh sebagian ahli hadis karena dianggap bahwa orang yang men *ta'dil* hanya mengetahui sifat terpuji perawi dan tidak mengetahui sifat tercelanya.

2. Penilaian *jarh* didahulukan atas penilaian *ta'dil*

Kritikus yang *menjarh* lebih mengetahui keadaan pribadi periwayat yang dicelanya. Hal ini juga bisa digunakan untuk mengalahkan pendapat ulama lain yang men *ta'dil* perawi meskipun jumlahnya lebih banyak.²⁴ *Penjarh* tentu memiliki kelebihan ilmu yang tidak dimiliki oleh *mu'addil* karena dapat memberitakan urusan batiniyah yang tidak diketahui oleh *mu'addil*.²⁵ Inilah pendapat yang disepakati oleh jumhur ulama.

3. Apabila terjadi pertentangan antara *jarh* dan *ta'dil*

Pertentangan ini bisa memunculkan beberapa tindakan. Pertama, diunggulkan *ta'dil* selama tidak didapati alasan *jarh* atau jika jumlah *mu'addil* lebih banyak. Kedua, didiamkan sampai ditemukan yang lebih kuat antara *jarh*

²²Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijāl al- Hadith*, (Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003), 40.

²³Fatchur Rahman, *Ikhtisar...*, 313.

²⁴Suryadi, *Metodologi...*, 41.

²⁵Fatchur Rahman, *Ikhtisar...*, 313.

dan *ta'dīl*.²⁶ Jadi dilihat antara *jarh* dan *ta'dīl* yang memiliki bukti-bukti yang lebih kuat maka yang harus didahulukan.

4. *Penjarh daif* mencela perawi *thiqah*.

Menurut jumhur ulama hadis, apabila yang *penjarh* adalah orang *thiqah* terhadap perawi yang juga *thiqah*, maka *jarh* dari orang yang *da'if* tidak diterima.

²⁷

5. *al Jarh* tidak diterima sampai ditetapkan adanya kekhawatiran terjadinya kesamaan tentang orang-orang yang dicelanya.

Apabila periwayat memiliki kesamaan atau kemiripan dengan nama periwayat lain, lalu salah satu dari periwayat itu *dijarh*. Maka *jarh* tersebut tidak diterima sampai dipastikan bahwa kritikan itu terhindar dari kekeliruan akibat adanya kesamaan atau kemiripan nama.

6. *Jarh* tidak perlu dihiraukan.

Hal ini terjadi pada kondisi: apabila *penjarh* adalah orang yang lemah, maka pendapatnya tidak diterima atas penilai yang *thiqah*, perawi yang *dijarh* masih samar misalnya kemiripan nama, kecuali setelah ada keterangan yang jelas dan apabila penilaian *jarh* didasari permusuhan duniawi.

b. Tingkatan *jarh wa ta'dīl*

Berikut tingkatan-tingkatan *ta'dīl* :

1. *Ta'dīl* dengan menggunakan ungkapan yang megandung pujian mengenai keadilan perawi, seperti: اثبت الناس حفظا (orang yang paling *thiqah*),

²⁶*Ibid.*

²⁷Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian...*, 79.

اصبطناس (orang yang paling mantap hafalan dan keadilannya) dan وعدا له (dia adalah orang yang paling kuat dan tiada bandingannya).

2. *Ta'dil* dengan mengulang kata pujian baik kata yang diulang itu selafadh maupun semakna, misalnya: ثبت ثقة (orang yang *tsiqah* lagi *tsiqah*), (orang yang teguh lagi *thiqah*) dan ضابط متقن (orang yang kuat ingatannya lagi meyakinkan ilmunya).
3. *Ta'dil* dengan menunjuk keadilan namun yang dimaksud adalah kuat ingatan, di antaranya menggunakan ثبت (orang yang teguh hati dan lidahnya), حافظ (orang yang *hāfīz* yakni kuat hafalannya) dan ثقة (orang yang *thiqah*).
4. *Ta'dil* yang menunjukkan kebaikan seseorang tetapi tidak mengandung arti kuat ingatan dan adil (*thiqah*), kata-kata ini misalnya : صدوق (orang yang sangat jujur), ما مون (orang yang dapat memegang amanat) dan لا بأس به (orang yang tidak cacat).
5. *Ta'dil* yang menunjuk kejujuran rawi tetapi tidak menggambarkan keḍabithan, seperti: جيد الحديث (orang yang baik hadisnya), الصدق محله (orang yang berstatus jujur) dan حسن الحديث (orang yang bagus hadisnya).
6. *Ta'dil* yang menunjuk sifat yang mendekati kepada cacat, di antaranya : صدوق (orang yang jujur, insya Allah), فلا ن صو يلح (orang yang sedikit kesalahannya) dan فلان مقبول حديث (orang yang diterima hadisnya).²⁸

Tingkatan *Jarh* diuraikan sebagai berikut:

1. *Jarh* yang menyebutkan ungkapan yang sangat buruk dan sangat memberatkan kepada orang yang dicatat karena kedustannya, digunakan lafadh-lafadh

²⁸Fatchurrahman, *Ikhtisar...*, 313-316.

seperti : **او ضع الناس** (orang yang paling dusta), **اكذب الناس** (orang yang paling bohong) dan **اليه المنتق في الوضع** (orang yang paling top kebohongannya).

2. *Jarh* yang menunjukkan kesangatan cacat dengan menggunakan lafadh berbentuk *sighat muballaghah*, misalnya: **دجال** (orang yang pembohong), **كذاب** (orang yang pendusta), **وضاع** (orang yang penipu).
3. *Jarh* yang menunjuk kepada tuduhan dusta, bohong atau yang lainnya, misalnya: **فلان ساقط** (orang yang gugur), **فلان متروك الحديث** (orang yang ditinggalkan hadisnya) dan **فلان متهم بالكذب** (orang yang dituduh bohong).
Jarh yang menunjuk kepada hal yang berkesan ingatan lemahnya, seperti **فلان ضعيف** (orang yang lemah), **فلان مردود الحديث** (orang yang ditolak hadisnya) dan **فلان مطروح الحديث** (orang yang dilempar hadisnya).
4. *Jarh* yang menunjuk kepada kelemahan dan kekacauan rawi mengenai hafalannya, digunakan istilah-istilah : **فلان مجهول** (orang yang tidak dikenali identitasnya), **فلان لا يحتج به** (orang yang tidak dapat dibuat hujjah hadisnya) dan **فلان منكر الحديث** (orang yang munkar hadisnya).
5. *Jarh* yang menyifati rawi-rawi dengan sifat yang menunjuk kelemahannya tetapi sifat itu berdekatan dengan adil, misalnya: **ضعف حديثه** (orang yang didha'ifkan hadisnya), **فلان لين** (orang yang lunak) dan **فلان مقال فيه** (orang yang diperbincangkan).²⁹

²⁹*Ibid.*, 316-318.

3. Kehujjahan Hadist

Hadist yang bisa digunakan sebagai hujjah itu ada dua yaitu hadits maqbul dan mardud. pengertian hadits maqbul dan mardud dan juga macam-macamnya sebagai berikut:

a. Hadis Maqbūl

1) Pengertian

Maqbūl secara etimologi berarti yang diambil, yang diterima dan yang di benarkan. Sedangkan secara termologi, hadits *Maqbūl* adalah hadist yang telah sempurna syarat-syarat penerimaannya. Atau lebih jelasnya hadist maqbul itu adalah hadits yang bisa dijadikan/ diterima sebagai hujjah. Diantara syarat *Maqbūl* suatu hadis adalah berhubungan erat dengan sanad hadis tersebut, yakni: (1) sanadnya bersambung, (2) diriwayatkan oleh rawi yang adil, (3) dan dlobith. Dan syarat yang berhubungan dengan matan hadis adalah, (4) hadisnya tidak *shadz*, dan (5) tidak terdapat padanya *I'lat* (cacat).³⁰

Jumhur ulama' berpendapat bahwa hadits maqbul ini wajib diterima sebagai hujjah. Sedangkan yang termasuk dalam kategori hadits maqbul adalah Hadits *sahih*, baik yang *lizatihi* maupun *ligoirihi* dan hadist *hasan*, baik yang *lizatihi* maupun *ligorihi*.

Kedua macam hadits tersebut wajib diterima, namun para muhaddisin dan para ulama' yang lain sependapat bahwa tidak semua hadits yang maqbul itu harus diamalkan, mengingat dalam kenyataan terdapat hadits-hadits

³⁰ H. Mahmud Aziz dan Mahmud Yunus. *Ilmu Muṣṭolah Hadith*. Jakarta: PT Hadikarya Agung. 1984. h. 96

yang telah dihapuskan hukumnya disebabkan datangnya hukum atau ketentuan lain yang juga ditetapkan oleh hadis Rasulullah SAW.

2) Macam hadist *Maqbūl*

a. Hadits *Maqbūl Ma'mūlun Bih*

Hadits Maqbul Ma'mulun Bih adalah hadits maqbul yang dapat diterima menjadi dan dapat diamalkan. Yang termasuk kategori ini meliputi:

1. Hadits Muhkam

Al-Muhkam menurut bahasa artinya yang dikokohkan, atau yang diteguhkan. Yaitu hadits - hadits yang tidak mempunyai saingan dengan hadits yang lain, yang dapat mempengaruhi artinya. Dengan kata lain tidak ada hadits lain yang melawannya. Dikatakan muhkam ialah karena dapat dipakai sebagai hukum lantaran dapat diamalkan secara pasti, tanpa syubhat sedikit pun.

2. Hadits Mukhtalif

Mukhtalif artinya adalah yang bertentangan atau yang berselisih. Sedangkan secara istilah ialah hadits yang diterima namun pada zahirnya kelihatan bertentangan dengan hadits maqbul lainnya dalam maknanya, akan tetapi memungkinkan untuk dikompromikan antara keduanya. Kedua buah hadits

yang berlawanan ini kalau bisa dikompromikan, diamalkan keduanya.

3. Hadits Rajih

Yaitu sebuah hadits yang terkuat diantara dua buah hadits yang berlawanan maksudnya. Riwayat yang tidak dipakai dinamai marjuh artinya yang tidak diberati, yang tidak kuat.

4. Hadits Nasikh

Yakni hadits yang datang lebih akhir, yang menghapuskan ketentuan hukum yang terkandung dalam hadits yang datang mandahuluinya.

b. Hadits *Maqbūl Ghairu Ma'mūl bih*

Hadits *Maqbūl Ghairu ma'mūl bih* ialah hadits hadits *Maqbūl* yang tidak bisa di amalkan. Antara lain:

1. Hadits *Mutashabih*

Mutashabih artinya yang samar. Yakni hadits yang samar/sukar dipahami dan tidak bisa diketahui maksud dan tujuannya. Ketentuan hadits mutashabih ini ialah harus diimankan adanya, tetapi tidak boleh diamalkan.

2. Hadits *Mutawaqqafih*

Yakni dua buah hadits *Maqbūl* yang saling berlawanan yang tidak dapat di kompromikan, ditarjihkan dan dinasakhkan. Kedua hadits ini hendaklah dibekukan sementara.

3. Hadits *Marjuḥ*

Yakni sebuah hadits *maqbūl* yang ditenggang oleh hadits Maqbul lain yang lebih kuat. Kalau yang ditenggang itu bukan hadits *maqbūl*, bukan disebut hadits *marjuḥ*.

4. Hadits *Mansukh*

Secara bahasa mansukh artinya yang dihapus, Yakni hadits maqbul yang telah dihapuskan (*nasakh*) oleh hadits *maqbūl* yang datang kemudian.

b. Hadis *Mardūd*

1) Pengertian

Mardūd menurut bahasa berarti yang di tolak; yang tidak diterima. Sedangkan menurut *urf Muḥaddithīn*, hadis mardud ialah :

4. ما لم يدل علي رجحان ثبوته بل مستوى الا مران

“hadis yang tidak menunjukkan keterangan yang kuat akan adanya dan tidak menunjukkan keterangan yang kuat atas ketidakadaannya, tetapi adanya dengan ketidakadaannya bersamaan.”

Dalam definisi yang ekstrim disebutkan bahwa hadis mardud adalah semua hadis yang telah dihukumi dhaif.

2) Macam-macam hadist *mardūd*

a. Adanya kekurangan pada rawi

Dalam hal ini, kekurangan pada perawinya disebabkan oleh ketidakadilannya maupun kedhabitannya. Yang termasuk dalam

kriteria ini antara lain, Dusta, tertuduh dusta, yang diriwayatkannya termasuk hadis matruk dan tidak diketahui identitasnya, yang diriwayatkannya dinamakan hadis *mubham*.

b. Sanadnya tidak bersambung

- 1) Kalau yang digugurkan sanad pertama disebut hadis *mu'allaq*
- 2) Kalau yang digugurkan sahabat disebut hadis mursal.
- 3) kalau yang di gugurkan itu dua rawi atau lebih berturut-turut di sebut hadits *mu'dal*.
- 4) jika berturut-turut di sebut hadist *munqoti'*

c. matan yang bermasalah

Selain karna dua hal di atas, kedhoifan suatu hadist bisa juga terjadi karena kelemahan pada matan. Hadist dhoif yang di sebabkan suatu sifat pada matan ialah hadist *mauquf* dan *maqtu'*.

5. Pemaknaan Hadis

Memahami teks hadis untuk diambil sunnahnya atau ditolak, memerlukan berbagai pendekatan dan sarana yang perlu diperhatikan. Beberapa tawaran dikemukakan para ulama klasik sebagai kontribusi ilmiah karena kepedulian mereka terhadap agama dan umat Islam. Di antaranya: 1) Ilmu *gharīb al-hadīts*, 2) *Mukhtalif al-Hadīth*, 3) Ilmu *asbāb wurūd al-Hadīth* 4) Ilmu *nāsikh wa al-mansūkh*, 5) Ilmu *'ilal al-hadīth*, dan sebagainya.

Menurut Muhammad Zuhri, pendekatan yang digunakan dalam memahami hadis adalah sebagai berikut:

1. Kaedah kebahasaan. Termasuk di dalamnya adalah *'ām* dan *khāsh*, *muthlaq* dan *muqayyad*, *amr* dan *nahy*, dan sebagainya. Studi ushul fiqh selalu mendekati teks dengan kaedah ini. Tidak boleh diabaikan adalah ilmu *Balāghah*, seperti *tasybih* dan *majāz*.

Amr ialah tuntutan perbuatan dari orang yang lebih tinggi tingkatannya kepada orang yang lebih rendah tingkatannya. Adapun *shīghat al-amr* menggunakan kata-kata yang menunjukkan makna perintah seperti *af'il* dan *waltaf'il*. Menurut mayoritas ulama, pada dasarnya *amr* menunjukkan pada wajib, kecuali jika ada *qarīnah* yang menunjukkan selain hukum wajib. Bentuk *amr* kadang-kadang keluar dari makna yang asli dan digunakan untuk makna yang bermacam-macam yang dapat diketahui dari susunan perkataan. Macam-macam arti *amr*, yaitu *nadb*, *irsyād* (bimbingan), *do'a*, *iltimās*, *tamanni*, *takhyīr*, *taswiyyah*, *ta'jīz* (melemahkan), *tahdīd* (ancaman); dan ibadah. Dalam masalah pengulangan dalam *amr* terjadi perbedaan pendapat diantara para ulama. Sebagian ulama mengatakan bahwa *amr* tidak menghendaki perulangan, sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa *amr* menghendaki perulangan. Perbedaan pendapat tersebut ialah mengenai *amr* yang tidak disertai *'illat*, sifat dan syarat. Apabila *amr* disertai dengan salah satu hal tersebut, maka keadaannya adalah apabila *amr* itu dihubungkan dengan *'illat*, maka harus mengikuti *'illat* tersebut. Bila berulang-ulang *'illat*, maka berulang-ulanglah *amr* tersebut; dan apabila *amr* dihubungkan dengan syarat atau sifat, maka berulang-ulang pula pekerjaan yang dituntut, bila sifat dan syarat tersebut berlaku sebagai *'illat*.³¹ Sesuatu suruhan

³¹A. Hanafie, *Ushūl Fiqh*, (Jakarta: Wijaya, 1989), 36.

adakalanya dihubungkan dengan waktu dan adakalanya tidak. Apabila dihubungkan dengan waktu yang tertentu seperti shalat lima waktu, maka tidak ada perbedaan pendapat lagi bahwa perbuatan itu harus dikerjakan pada waktunya yang telah ditentukan. Tetapi apabila tidak dihubungkan dengan waktu tertentu, seperti perintah kifarah, menqadla puasa dan lain sebagainya, maka hal ini menimbulkan perbedaan pendapat diantara ahli *ushūl*, yaitu *amr* tidak menghendaki berlaku segera. Karena itu, boleh ditunda mengerjakannya dengan cara yang tidak akan melalaikan pekerjaan yang diperintahkan dan *amr* menghendaki berlaku segera. Karena itu, perbuatan harus segera diwujudkan manakala sudah ada kesanggupan untuk mengerjakannya.

Nahy ialah tuntutan untuk meninggalkan perbuatan dari orang yang lebih tinggi tingkatannya kepada orang yang lebih rendah tingkatannya. Termasuk *shīghat nahy* ialah fi'il *mudlāri'* yang disertai *lā nahy* dan *shīghat tahdzīr*. Apabila ada kata-kata larangan yang tidak disertai *qarīnah*, maka larangan tersebut menunjukkan haram. Bentuk *nahy* kadang-kadang digunakan untuk beberapa arti yang bukan asli yang dapat diketahui dari susunan perkataan, yaitu *makrūh*, do'a, *iltimās*, *irsyād*, *tahdīd* (ancaman), *taubīkh* (menegur); dan *tamanny*.

Larangan terbagi menjadi dua, yaitu larangan yang mutlak, ialah larangan yang tidak terbatas kepada suatu waktu. Seperti *ولا تقربوا الزنا* (janganlah kamu mendekati zina), maka larangan tersebut berlaku untuk selamanya baik dalam kondisi dan situasi bagaimanapun; dan larangan yang terbatas, ialah larangan yang hanya berlaku dalam atau selama waktu yang disebutkan. Seperti *لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى* (janganlah kamu mendekati shalat, sedangkan kamu dalam

keadaan mabuk), maka larangan melakukan shalat tersebut berlaku hanya dalam keadaan mabuk saja.

Larangan terbagi menjadi empat, yaitu:

- a. Larangan yang ditujukan kepada perbuatan itu sendiri, seperti shalat dan puasanya orang yang sedang datang bulan dan sedang nifas.
 - b. Larangan yang ditujukan kepada sebagian sesuatu perbuatan, misalnya menjual barang yang tidak diketahui seperti kandungan hewan. Larangan memperjual belikan kandungan hewan karena melanggar salah satu jual beli.
 - c. Larangan yang ditujukan kepada hal-hal yang tidak dapat dipisahkan dari sesuatu perbuatan. Seperti larangan berpuasa pada kedua hari raya. Hal yang tidak dapat dipisahkan tersebut ialah meninggalkan makan dan minum yang dilarang agama.
 - d. Larangan yang ditujukan kepada hal-hal yang tidak selalu berhubungan dengan sesuatu perbuatan. Seperti larangan jual beli sesudah adzan jum'at, karena dapat melalaikan shalat jum'at. Melalaikan inilah sebenarnya yang dilarang. Antara jual beli dan melalaikan tersebut tidak selalu berhubungan. Misalnya sambil menuju shalat jum'at, mengadakan jual beli. Atau melalaikan shalat jum'at karena berdiri saja di jalan.³²
2. *Dilālāh* lafal ialah menunjukkannya lafal pada suatu makna. Ulama fiqih *Hanafiyyah* membagi *dilālāh* menjadi empat macam. Sedangkan mayoritas ulama fiqih membaginya menjadi lima, yaitu:

³²Hanafie, *Ushūl...*, 44-48.

a. *Dilālāh al-'ibārah* ialah suatu makna yang ditunjukkan oleh lafal itu sendiri.

Seperti firman Allah SWT: وَأَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا, ayat tersebut menunjukkan makna tentang perbedaan antara jual beli dan riba.

b. *Dilālāh al-isyārah* ialah suatu makna yang ditunjukkan oleh selain ungkapan lafal tetapi makna tersebut dipahami dari kesimpulan ungkapan lafal tadi. Seperti firman Allah SWT: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ, makna yang dipahami dengan *dilālāh* ini adalah bahwa berlaku adil terhadap istri hukumnya wajib baik istri itu satu atau lebih.

c. *Dilālāh al-nash (mafḥūm al-muwāfaqah)* ialah apabila hukum yang dipahamkan sama dengan hukum yang ditunjukkan oleh bunyi lafal. *Mafḥūm al-muwāfaqah* ini dibagi menjadi dua, yaitu *fahwā al-Khithāb*, ialah apabila yang dipahamkan lebih utama hukumnya daripada yang diucapkan; dan *lahn al-khithāb*, ialah apabila yang tidak diucapkan sama hukumnya dengan yang diucapkan.

d. *Dilālāh al-iqtidlā'* ialah menunjukkannya lafal pada suatu makna dengan cara memperkirakan suatu lafal. Seperti firman Allah SWT: وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ, yang dimaksud dengan الْقَرْيَةَ dalam ayat ini adalah penduduk desa bukan desa itu sendiri. Ulama ahli ushul mengklasifikasikan *dilālāh al-iqtidlā'* menjadi tiga bagian berdasarkan atas sesuatu yang menuntut untuk memperkirakan sesuatu yang dibuang. Pembagian tersebut adalah untuk membenarkan kalam secara *syar'i*, seperti sabda Rasulullah SAW yang berbunyi لَا صِيَامَ لِمَنْ لَا يَبِيْتُ النِّيَّةَ dengan memperkirakan lafal الصَّحَّةَ, agar kalam tersebut dapat diterima oleh akal, seperti فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ dengan

memperkirakan lafal أهل dan agar kalam tersebut dapat diterima oleh *syara'*, seperti العفو بمال فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان

- e. *Mafhūm al-mukhālafah* ialah apabila yang dipahamkan berbeda hukumnya dengan apa yang diucapkan, baik dalam *itsbāt* maupun *nafy*. Adapun macam-macamnya ialah *mafhūm* sifat, yaitu mengaitkan hukum sesuatu kepada salah satu sifat-sifatnya, *mafhūm 'illat*, yaitu mengaitkan hukum kepada *'illat*, *mafhūm* syarat, ialah mengaitkan hukum dengan syarat, *mafhūm 'adad*, yaitu mengaitkan hukum kepada bilangan yang tertentu, *mafhūm ghāyah*, yaitu lafal yang menunjukkan hukum sampai kepada batas akhir, *mafhūm hashr* (pembatasan) dan *mafhūm laqab*, yaitu menggantungkan hukum kepada isim alam atau *nau'*.

Untuk sahnya *mafhūm al-mukhālafah*, diperlukan empat syarat:

1. *Mafhūm mukhālafah* tidak berlawanan dengan dalil yang lebih kuat, baik dalil *manthūq* maupun *mafhūm muwāfaqah*. Contoh: ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق (janganlah kamu bunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan). *Mafhūm mukhālafah*-nya ialah kalau bukan karena takut kemiskinan, maka boleh untuk dibunuh. Tetapi *mafhūm mukhālafah* ini bertentangan dengan dalil *manthūq*, yaitu: ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق (jangan kamu bunuh manusia yang dilarang Allah kecuali dengan kebenaran).
2. yang disebutkan (*manthūq*) bukan suatu hal yang biasanya terjadi. Contoh: وربائبكم التي في حجوركم (dan anak tirimu yang ada dalam pemeliharaanmu). Dengan perkataan "yang ada dalam pemeliharaanmu", tidak boleh dipahamkan, bahwa yang tidak ada dalam pemeliharaanmu

boleh dinikahi. Perkataan tersebut disebutkan sebab memang biasanya anak tiri dipelihara ayah tiri karena mengikuti ibunya.

3. yang disebutkan (*mantūq*) bukan dimaksudkan untuk menguatkan sesuatu keadaan. Contoh: المسلم من سلم المسلمون من يديه ولسانه (orang Islam ialah orang yang tidak mengganggu orang-orang Islam lainnya, baik dengan tangan ataupun dengan lisannya). Dengan perkataan "orang Islam (muslim)" tidak dipahamkan bahwa orang-orang yang bukan Islam boleh diganggu. Sebab dengan perkataan tersebut dimaksudkan, alangkah pentingnya hidup rukun dan damai diantara orang-orang Islam sendiri.
4. yang disebutkan (*manthūq*) harus berdiri sendiri, tidak mengikuti kepada yang lain. Contoh: ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (jangan kamu campuri mereka (istri-istimu) padahal kamu sedang beri'tikaf di masjid). Tidak boleh dipahamkan kalau tidak beri'tikaf di masjid boleh mencampuri. Sebab antara i'tikaf dan masjid saling berkaitan tidak bisa berdiri sendiri, karena masjid merupakan syaratnya i'tikaf.³³ *Dilālāh-dilālāh* di atas semuanya masuk dalam kategori *dilālāh al-mantūq* kecuali *dilālāh al-nash* dan *mafḥūm al-mukhālafah*. Kedua *dilālāh* tersebut masuk dalam *dilālāh al-mafḥūm*.³⁴
5. Menghadapkan hadīts yang sedang dikaji dengan ayat-ayat Al-Qur'ān atau dengan sesama hadīts yang berbicara tentang topik yang sama. Asumsinya, mustahil Rasulullah mengambil kebijakan yang bertentangan

³³*Ibid.*, 78.

³⁴Muhammad Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh* (Lebanon: Dar al-Fikr al-'Araby, 1985), 139.

dengan kebijakan Allah. Begitu juga, mustahil Rasulullah tidak konsisten sehingga kebijakannya saling bertentangan.

6. Diperlukan pengetahuan tentang setting sosial ketika itu, oleh karena itu ilmu *asbāb al-wurūd* sangat dibutuhkan untuk memahami hadis, tetapi biasanya kusuistik.
7. Berbagai disiplin ilmu, baik pengetahuan sosial maupun pengetahuan alam dapat membantu untuk memahami teks hadis yang kebetulan menyinggung disiplin ilmu tertentu.

C. Pengertian Kepemimpinan

Kepemimpinan (*leadership*) adalah kegiatan manusia dalam kehidupan. Secara etimologi, kepemimpinan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia berasal dari kata dasar “pimpin” yang jika mendapat awalan “me” menjadi “memimpin” yang berarti menuntun, menunjukkan jalan dan membimbing. Perkataan lain yang sama pengertiannya adalah mengetuai, mengepalai, memandu dan melatih dalam arti mendidik dan mengajar supaya dapat mengerjakan sendiri. Adapun pemimpin berarti orang yang memimpin atau mengetuai atau mengepalai. Sedangkan kepemimpinan menunjukkan pada semua perihal dalam memimpin, termasuk kegiatannya.³⁵

Kepemimpinan adalah masalah relasi dan pengaruh antara pemimpin dan yang dipimpin. Kepemimpinan tersebut muncul dan berkembang sebagai hasil dari interaksi otomatis di antara pemimpin dan individu-individu yang dipimpin (ada relasi *inter-personal*). Kepemimpinan ini bisa berfungsi atas dasar kekuasaan

³⁵ Tim Penyusun Kamus Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1999), hlm. 769.

pemimpin untuk mengajak, mempengaruhi dan menggerakkan orang lain guna melakukan sesuatu demi pencapaian satu tujuan tertentu. Dengan demikian, pemimpin tersebut ada apabila terdapat satu kelompok atau satu organisasi.³⁶

Sebenarnya kepemimpinan merupakan cabang dari ilmu administrasi³⁷, khususnya ilmu administrasi negara. Ilmu administrasi adalah salah satu cabang dari ilmu-ilmu sosial, dan merupakan salah satu perkembangan dari filsafat. Sedang inti dari administrasi adalah manajemen³⁸. Dalam kaitannya dengan administrasi dan manajemen, pemimpinlah yang menggerakkan semua sumber-sumber manusia, sumber daya alam, sarana, dana dan waktu secara efektif-efisien serta terpadu dalam proses manajemen dalam suatu kelompok atau organisasi.. Keberhasilan suatu organisasi atau kelompok dalam mencapai tujuan yang ingin diraih, bergantung pada kepemimpinan seorang pemimpin. Jadi kepemimpinan menduduki fungsi kardinal dan sentral dalam organisasi, manajemen maupun administrasi.

D. Konsep Kepemimpinan dalam Islam

Istilah Kepemimpinan dalam Islam ada beberapa bentuk, yaitu *khilāfah*, *imāmah*, *imārah*, *wilāyah*, *sultān*, *mulk* dan *ri'āsah*. Setiap istilah ini mengandung arti kepemimpinan secara umum. Namun istilah yang sering digunakan dalam konteks kepemimpinan pemerintahan dan kenegaraan, yaitu *Khilāfah*, *imāmah*

³⁶ Kartini Kartono, *Pemimpin dan Kepemimpinan: Apakah Kepemimpinan Abnormal itu ?* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), hlm. 5.

³⁷ Administrasi adalah keseluruhan proses kerjasama antara dua orang manusia atau lebih berdasarkan atas rasionalitas tertentu untuk mencapai tujuan yang telah ditentukan sebelumnya. Lihat: *ibid.*, hlm. 11.

³⁸ Manajemen adalah aktifitas dalam organisasi yang terdiri dari penentuan tujuan-tujuan (sasaran) suatu organisasi dan penentuan sarana-sarana untuk mencapai sasaran secara efektif. Lihat: *ibid.*

dan *imārah*.³⁹ Oleh karena itu, pembahasan kepemimpinan dalam Islam akan diwakili oleh ketiga istilah ini.

Kata *khilāfah* berasal dari kata *khalaḥa*-*yakhlifu*-*khalfun* yang berarti *al-‘auḍ* atau *al-balad* yakni mengganti, yang pada mulanya berarti belakang. Adapun pelakunya yaitu orang yang mengganti disebut *khālīfah* dengan bentuk jamak *khulafā’* yang berarti wakil, pengganti dan penguasa.⁴⁰

Kata *khālīfah* sering diartikan sebagai pengganti, karena orang yang menggantikan datang sesudah orang yang digantikan dan ia menempati tempat dan kedudukan orang tersebut. *Khālīfah* juga bisa berarti seseorang yang diberi wewenang untuk bertindak dan berbuat sesuai dengan ketentuan-ketentuan orang memberi wewenang.⁴¹ Menurut al-Ragīb al-Asfahānī, arti “menggantikan yang lain” yang dikandung kata *khālīfah* berarti melaksanakan sesuatu atas nama yang digantikan, baik orang yang digantikannya itu bersamanya atau tidak.⁴²

Istilah ini di satu pihak, dipahami sebagai kepala negara dalam pemerintahan dan kerajaan Islam di masa lalu, yang dalam konteks kerajaan pengertiannya sama dengan kata sultan. Di lain pihak, cukup dikenal pula pengertiannya sebagai wakil Tuhan di muka bumi yang mempunyai dua pengertian. *Pertama*, wakil Tuhan yang diwujudkan dalam jabatan sultan atau kepala negara. *Kedua*, fungsi manusia itu sendiri di muka bumi, sebagai ciptaan

³⁹ Ketiga istilah ini merupakan bentuk kata yang menyatakan perihal dalam memimpin, sedangkan bentuk kata yang menunjuk pada pelakunya adalah *khālīfah*, *imām* dan *amīr*.

⁴⁰ Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis* (Magelang: Indonesiatara, 2001), hlm. 30.

⁴¹ Taufiq Rahman, *op.cit.*, hlm. 22.

⁴² *Ibid.*

Tuhan yang paling sempurna.⁴³

Menurut M. Dawam Rahardjo, istilah *khalifah* dalam al-Qur'an mempunyai tiga makna. *Pertama*, Adam yang merupakan simbol manusia sehingga kita dapat mengambil kesimpulan bahwa manusia berfungsi sebagai khalifah dalam kehidupan. *Kedua*, *khalifah* berarti pula generasi penerus atau generasi pengganti; fungsi *khalifah* diemban secara kolektif oleh suatu generasi. *Ketiga*, *khalifah* adalah kepala negara atau pemerintahan.⁴⁴

Khilāfah sebagai turunan dari kata *khalifah*, menurut Abū al-A'īn al-Maudūdī, merupakan teori Islam tentang negara dan pemerintahan. Adapun menurut Ibnu Khaldūn dalam bukunya *Muqaddimah*, *khilāfah* adalah kepemimpinan. Istilah ini berubah menjadi pemerintahan berdasarkan kedaulatan. *Khilāfah* ini masih bersifat pribadi, sedangkan pemerintahan adalah kepemimpinan yang telah melembaga ke dalam suatu sistem kedaulatan.⁴⁵

Menurut Imam Baiḍawī al-Mawardī dan Ibnu Khaldūn, *khilāfah* adalah lembaga yang mengganti fungsi pembuat hukum, melaksanakan undang-undang berdasarkan hukum Islam dan mengurus masalah-masalah agama dan dunia. Menurut al-Mawardī, *khilāfah* atau *imāmah* berfungsi mengganti peranan kenabian dalam memelihara agama dan mengatur dunia.⁴⁶

Posisi *khilāfah* ini mempunyai implikasi moral untuk berusaha menciptakan kesejahteraan hidup bersama berdasarkan prinsip persamaan dan

⁴³ M. Dawam Rahardjo, *loc.cit.*

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 357.

⁴⁵ Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirūt: Dār al-Fikr, [t.t.]), hlm. 190.

⁴⁶ M. Dawam Rahardjo, *op.cit.*, hlm. 358.

keadilan. Kepemimpinan dan kekuasaan harus tetap diletakkan dalam rangka menjaga eksistensi manusia yang bersifat sementara.

Menurut Bernard Lewis, istilah ini pertama kali muncul di Arabia pra-Islam dalam suatu prasasti Arab abad ke-6 Masehi. Dalam prasasti tersebut, kata *khalifah* tampaknya menunjuk kepada semacam raja muda atau letnan yang bertindak sebagai wakil pemilik kedaulatan yang berada di tempat lain. Sedangkan setelah Islam datang, istilah ini pertama kali digunakan ketika Abū Bakr yang menjadi khalifah pertama setelah Nabi Muhammad. Dalam pidato inagurasinya, Abū Bakr menyebut dirinya sebagai *Khalifah Rasūlullāh* yang berarti pengganti Rasulullah. Menurut Aziz Ahmad, istilah ini sangat erat kaitannya dengan tugas-tugas kenabian yaitu meneruskan misi-misi kenabian.⁴⁷

Khilāfah dalam perspektif politik Sunnī didasarkan pada dua rukun, yaitu konsensus elit politik (ijma') dan pemberian legitimasi (baiat). Karenanya, setiap pemilihan pemimpin Islam, cara yang digunakan adalah dengan memilih pemimpin yang ditetapkan oleh elit politik, setelah itu baru dilegitimasi oleh rakyatnya. Cara demikian menurut Harun nasution, menunjukkan bahwa *khilāfah* bukan merupakan bentuk kerajaan, tetapi lebih cenderung pada bentuk republik, yaitu kepala negara dipilih dan tidak mempunyai sifat turun temurun.⁴⁸

Dalam masalah *khilāfah*, terdapat tiga teori utama, yaitu pendapat pertama menyatakan bahwa pembentukan *khilāfah* ini wajib hukumnya berdasarkan syari'ah atau berdasarkan wahyu. Para ahli fiqh Sunni, antara lain Teolog Abū

⁴⁷ Kamaruzzaman, *op.cit.*, hlm 30.

⁴⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), hlm. 95.

Ḥasan al-Asy‘arī, berpendapat bahwa *khilāfah* ini wajib karena wahyu dan ijma’ para sahabat. Pendapat kedua, antara lain dikemukakan oleh al-Mawardī, mengatakan bahwa mendirikan sebuah *khilāfah* hukumnya fardu kifayah atau wajib kolektif berdasarkan ijma’ atau konsensus. Al-Gazālī mengatakan bahwa *khilāfah* ini merupakan wajib syar‘i berdasarkan ijma’. Teori terakhir adalah pendapat kaum Mu‘tazilah yang mengatakan bahwa pembentukan *khilāfah* ini memang wajib berdasarkan pertimbangan akal.⁴⁹

Imāmah berasal dari akar kata *amma-yaummu-ammun* yang berarti *al-qashdu* yaitu sengaja, *al-taqaddum* yaitu berada di depan atau mendahului, juga bisa berarti menjadi imam atau pemimpin (memimpin). *Imāmah* di sini berarti perihal memimpin. Sedangkan kata *imām* merupakan bentuk *ism fā’il* yang berarti setiap orang yang memimpin suatu kaum menuju jalan yang lurus ataupun sesat. Bentuk jamak dari kata *imām* adalah *a’immah*.

Imām juga berarti bangunan benang yang diletakkan di atas bangunan, ketika membangun, untuk memelihara kelurusannya. Kata ini juga berarti orang yang menggiring unta walaupun ia berada di belakangnya.

Dalam al-Qur’an, kata *imām* dapat berarti orang yang memimpin suatu kaum yang berada di jalan lurus, seperti dalam surat *al-Furqān* (25) ayat 74 dan *al-Baqarah* (2) ayat 124. Kata ini juga bisa berarti orang yang memimpin di jalan kesesatan, seperti yang ditunjukkan dalam surat *al-Taubah* ayat 12 dan *al-Qaṣaṣ* (28) ayat 41. Namun lepas dari semua arti ini, secara umum dapat dikatakan bahwa *imām* adalah seorang yang dapat dijadikan teladan yang di atas pundaknya

⁴⁹ M. Dawam Rahardjo, *op.cit.*, hlm. 362.

terletak tanggung jawab untuk meneruskan misi Nabi SAW. dalam menjaga agama dan mengelola serta mengatur urusan negara.⁵⁰

Term *imāmah* sering dipergunakan dalam menyebutkan negara dalam kajian keislaman. Al-Mawardī mengatakan bahwa *imām* adalah khalifah, raja, sultan atau kepala negara. Ia memberi pengertian *imāmah* sebagai lembaga yang dibentuk untuk menggantikan Nabi dalam tugasnya menjaga agama dan mengatur dunia. Sebagai tokoh perumus konsep *imāmah*, ia menggagas perlunya *imāmah*, dengan alasan, *pertama* adalah untuk merealisasi ketertiban dan perselisihan. *Kedua*, berdasarkan kepada surat *al-Nisā'* (4) ayat 59, dan kata *ulī al-amr* menurutnya adalah *imāmah*.⁵¹

Adapun Taqiyuddīn al-Nabḥānī menyamakan *imāmah* dengan *khilāfah*. Menurutnnya, *khilāfah* adalah kepemimpinan umum bagi seluruh kaum Muslimin di dunia untuk menegakkan hukum-hukum Syariat Islam dan mengemban dakwah Islam ke segenap penjuru dunia.⁵² Adapun al-Taftazānī menganggap *imāmah* dan *Khilāfah* adalah kepemimpinan umum dalam mengurus urusan dunia dan masalah agama.⁵³

Menurut Ibnu Khaldūn, *imāmah* adalah tanggung jawab umum yang dikehendaki oleh peraturan syariat untuk mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat bagi umat yang merujuk padanya. Oleh karena kemaslahatan akhirat adalah tujuan akhir, maka kemaslahatan dunia seluruhnya harus berpedoman

⁵⁰ Taufiq Rahman, *ibid.*, hlm. 42.

⁵¹ Kamaruzzaman, *op.cit.*, hlm 41.

⁵² *Ibid.*, hlm. 32.

⁵³ Muhammad Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattam (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 86.

kepada syariat.⁵⁴ Adapun penamaan sebagai imam untuk menyerupakannya dengan imam salat adalah dalam hal bahwa keduanya diikuti dan dicontoh.⁵⁵

Pada dasarnya teori *imāmah* lebih banyak berkembang di lingkungan Syi'ah daripada lingkungan Sunni. Dalam lingkungan Syi'ah, *imāmah* menekankan dua rukun, yaitu kekuasaan *imām* (*wilāyah*) dan kesucian *imām* (*'ismah*).⁵⁶ Kalangan Syi'ah menganggap *imāmah* adalah kepemimpinan agama dan politik bagi komunitas muslim setelah wafatnya Nabi, yang jabatan ini dipegang oleh Alī bin Abī Ṭālib dan keturunannya, dan mereka maksum.

Istilah ini muncul pertama kali dalam pemikiran politik Islam tentang kenegaraan yaitu setelah Nabi SAW. wafat pada tahun 632 M. Konsep ini kemudian berkembang menjadi pemimpin dalam salat⁵⁷, dan setelah diperluas lingkupnya- berarti pemimpin religio-politik (*religious-political leadership*) seluruh komunitas Muslim, dengan tugas yang diembankan Tuhan kepadanya, yaitu memimpin komunitas tersebut memenuhi perintah-perintah-Nya.⁵⁸

Menurut Ali Syariati, tidak mungkin ada *ummah* tanpa *imāmah*. *Imāmah* tampak dalam sikap sempurna pada saat seseorang dipilih karena mampu menguasai massa dan menjaga mereka dalam stabilitas dan ketenangan, melindungi mereka dari ancaman, penyakit dan bahaya, sesuai dengan asas dan peradaban ideologis, sosial dan keyakinan untuk menggiring massa dan pemikiran

⁵⁴ Ibnu Khaldūn, *op.cit.*, hlm. 159

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Dawam Rahardjo, *op.cit.*, hlm. 475.

⁵⁷ Berasal dari sebuah akar kata yang berarti di depan, arti *imam* berkembang menjadi pemimpin dalam salat atau sembahyang. Lihat: Bernard Lewis, *op.cit.*, hlm. 44.

⁵⁸ *Ibid.*

mereka menuju bentuk ideal. Dalam pemikirannya mengenai *imāmah* dan *khilāfah*, Ali syariati menganggap *khilāfah* cenderung ke arah politik dan jabatan, sedangkan *imāmah* cenderung mengarah ke sifat dan agama.⁵⁹

Imārah berakar kata dari *amara*-*ya'muru*-*amrun* yang berarti memerintah, lawan kata dari melarang. Pelakunya disebut *amīr* yang berarti pangeran, putra mahkota, raja (*al-mālik*), kepala atau pemimpin (*al-ra'īs*), penguasa (*wālī*). Selain itu juga bisa berarti penuntun atau penunjuk orang buta, dan tetangga. Adapun bentuk jamaknya adalah *Umarā'*.

Kata *amara* muncul berkali-kali dalam al-Qur'an dan naskah-naskah awal lainnya dalam pengertian “wewenang” dan “perintah”. Seseorang yang memegang komando atau menduduki suatu jabatan dengan wewenang tertentu disebut *ṣāhib al-amr*, sedangkan pemegang *amr* tertinggi adalah *amīr*.

Pada masa-masa akhir Abad Pertengahan, kata sifat *amīrī* sering digunakan dalam pengertian “hal-hal yang berhubungan dengan pemerintahan atau administrasi”. Sementara itu, di Imperium Turki, bentuk singkat kata ini adalah *miri*, dengan terjemahan bahasa Turkiya adalah *beylik*, menjadi kata yang umum digunakan untuk hal-hal yang berhubungan dengan pemerintahan, publik atau resmi. Kata *miri* juga digunakan untuk menunjukkan perbendaharaan kekayaan negara, kantor-kantor perdagangan pemerintah dan barang-barang milik pemerintah pada umumnya.

Seorang *amīr* adalah seorang yang memerintah, seorang komandan militer, seorang gubernur provinsi atau ketika posisi kekuasaan diperoleh atas dasar

⁵⁹ Ali Syariati, *Ummah dan Imamah*, terj. Afif Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), hlm. 53.

keturunan- seorang putra mahkota. Sebutan ini adalah sebutan yang diinginkan oleh berbagai macam penguasa yang lebih rendah tingkatannya, yang tampil sebagai gubenur provinsi dan bahkan kota yang menguasai wilayah tertentu di kota. Sebutan ini pula bagi mereka yang merebut kedaulatan yang efektif untuk diri mereka sendiri, sambil memberikan pengakuan simbolik yang murni terhadap kedaulatan *khalifah* sebagai penguasa tertinggi yang dibenarkan dalam Islam.

Istilah *amīr* ini pertama kali muncul pada masa pemerintahan 'Umar bin al-Khaṭṭāb. 'Umar menyebut dirinya sebagai *amīr al-mukminīn* yang berarti pemimpin kaum yang beriman.