

## BAB IV

# METODE KRITIK HADIS DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENETAPAN HUKUM ISLAM

### A. Faktor-Faktor Penyebab Perbedaan Penetapan Hukum Islam

Salah satu kenyataan dalam fiqh adalah adanya perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Meskipun demikian, kebijakan fiqh menetapkan bahwa keluar dari perbedaan pendapat itu disenangi, dan mendahulukan apa yang telah disepakati daripada hal-hal lain dimana terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama.<sup>1</sup>

Perbedaan pendapat mengenai garis penetapan perundang-undangan di kalangan para imam mujtahid itu berpangkal pada perbedaan mereka di dalam tiga persoalan:

1. Perbedaan mengenai penetapan sebagian sumber-sumber hukum.
2. Perbedaan mengenai pertentangan penetapan hukum dari *tashri'*
3. Perbedaan mengenai prinsip-prinsip bahasa yang sesuai dalam memahami *naş-naş shariah*.<sup>2</sup>

Diantara sebab-sebab utama terjadinya perbedaan pendapat ahli-ahli fiqh dalam menyimpulkan hukum syara' (*istinbāt*) dari dalil-dalil *ẓann* adalah:

1. Perbedaan *naş* dari al-Qur'an dan sunnah Rasulullah SAW

Sebagaimana yang kita ketahui bahwa al-Qur'an dan sunnah Rasulullah SAW adalah sumber utama dalam syariat Islam. Keduanya menggunakan bahasa Arab, dimana dalam penggunaannya terkadang memiliki arti lebih dari satu (*mushtarak*), dan

---

<sup>1</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh. Penggalan, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2010), 117.

<sup>2</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan & Perkembangan Hukum Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), 92.

dalam pengungkapannya terdapat kata umum namun yang dimaksudkan adalah kata khusus. Ada pula perbedaan perspektif dari aspek kebahasaan dan tradisi, serta dari segi *manṭuq*, *mafhum*, dan lainnya. Contoh lafaz *mushtarak* dalam *naṣ* al-Qur'an yang menimbulkan *ikhtilāf* adalah:

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

“Wanita-wanita yang di talak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’.”  
(al-Baqarah: 228)<sup>3</sup>

Sebagian ulama menafsirkan kata quru’ dengan ‘suci’, sedangkan sebagian yang lainnya menafsirkan dengan kata ‘haid’. Dengan demikian, ulama Malikiyah dan Hanabilah berpendapat bahwa wanita yang di talak harus beriddah selama tiga kali suci, sedangkan kalangan ulama Ḥanafiyah dengan tiga kali haid.<sup>4</sup>

Contoh lain adalah lafaz yang berbentuk perintah, apakah ia bermakna wajib atau sunnah saja. Demikian juga dengan lafaz yang berbentuk larangan, apakah bermakna haram atau makruh saja. Contoh lafaz yang kadang-kadang memberi makna umum dan kadang-kadang memberi makna khusus ialah firman Allah SWT:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...

“Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam)...” QS. Al-Baqarah: 256.<sup>5</sup>

Apakah ayat ini menerangkan *khbar* (pemberitahuan) namun bermaksud melarang (*al-nahyu*) ataukah ia memberi *khbar* sebenarnya (*ḥaqīqī*)?<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 55.

<sup>4</sup> Mish'al, *Athr al-Khilāf...*, 99-100.

<sup>5</sup> Ibid, 63.

<sup>6</sup> al-Zuhāifī, *al-Fiqh al-Islāmiyah...*, 86.

## 2. Perbedaan qiraat

Salah satu yang merupakan faktor perbedaan pendapat para fuqaha ialah faktor qiraat. Sesungguhnya telah datang dari Rasulullah SAW qiraat secara *mutawatir*, hanya saja sebab wurudnya mengundang perbedaan pendapat ulama dalam meng-*istinbāfkan* hukum. Salah satu contohnya adalah *ikhtilāf* pada wudhu tentang mencuci atau membasuh kedua kaki. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basulah) kakimu sampai dengan kedua mata kaki .. .”(al-Maidah: 5-6).

Dalam ayat ini terjadi perbedaan qira’at dikalangan ulama, misalnya Nāfi’, Ibn ‘Amir, dan al-Kisā’iy membaca dengan *di-naṣabkan*: وَأَرْجُلَكُمْ sedangkan Ibn Kathīr, Abū ‘Amrū dan Ḥamzah membaca dengan *di-jar*: وَأَرْجُلِكُمْ. Dalam hal ini jumbuh ulama cenderung dengan qiraat *naṣab*, karena itu kita berkewajiban membasuh kedua kaki pada wudhu’ tidak dengan menyapunya.<sup>7</sup>

Yang menjadi sebab perbedaan pendapat di antara mereka karena adanya dua bacaan yang dikenal oleh mereka mengenai ayat wudhu yaitu wa arjulakum dan wa arjulikum. Ulama yang membaca wa arjulakum, berarti di *athafkan* kepada anggota

<sup>7</sup> Muṣṭafā Sa’īd al-Khan, *Athr al-Ikhtilāf fī al-Qawā’id al-Uṣūliyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā*’ (t.t: Muassasah al-Risālah, 1985), 38-41.

yang dibasuh; dan bacaan wa arjulikum karena diathafkan kepada anggota yang disapu.<sup>8</sup>

### 3. Perbedaan Periwiyatan

Perbedaan riwayat terjadi dikarenakan sebuah hadis sampai kepada seseorang, tetapi tidak sampai kepada yang lain. Suatu hadis sampai kepada seseorang melalui jalur sanad *ḍaʿīf* yang tidak boleh digunakan sebagai hujjah, sedangkan ia sampai kepada orang lain melalui jalur sanad *ṣahīḥ*; hadis sampai melalui satu jalur sanad, dan salah seorang perawinya dihukumi *ḍaʿīf*, sedangkan orang lain tidak menghukuminya sebagai *ḍaʿīf* atau dia berpendapat tidak ada sesuatu yang menghalangi untuk menerima riwayat itu. Perkara ini bergantung kepada perbedaan pendapat dalam masalah *taʿdīl* dan *tarjīḥ*.<sup>9</sup>

Ataupun sebuah hadis sampai kepada dua orang (muftahid) dengan cara yang disepakati. Tetapi, salah seorang dari kedua muftahid itu menetapkan beberapa syarat untuk beramal dengannya, sedang yang seorang lagi tidak meletakkan syarat apa-apa. Contohnya ialah seperti pembahasan dalam hadis mursal (hadis yang perawi *ṣahābīnya* tidak disebut).<sup>10</sup>

### 4. Perbedaan Sumber

Ada beberapa sumber yang diperselisihkan oleh ulama; sejauh manakah ia dapat dijadikan sumber hukum. Beberapa diantaranya adalah:

#### a. *Istiḥsān*

<sup>8</sup> Abu al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 15.

<sup>9</sup> Al-Zuhāīfī, *al-Fiqh al-Islāmiyah...*, 86-87.

<sup>10</sup> Ibid, 87.

*Istihsān* secara etimologi adalah memandang sesuatu baik. Menurut istilah berarti memandang lebih baik meninggalkan ketentuan dalil yang bersifat khusus untuk mengamalkan ketentuan dalil yang bersifat umum yang dipandang lebih kuat. Contohnya tentang ketentuan wakaf yang disebutkan bahwa harta wakaf tidak boleh dipindah tangankan dengan jalan jual beli, dihibahkan atau diwariskan. Namun apabila wakaf tidak memenuhi fungsinya lagi diperbolehkan untuk dijual agar tidak berakibat melanggar larangan umum *tabdhīr*. Hal ini berarti meninggalkan hadis khusus tentang wakaf dengan pertimbangan *istihsān*.<sup>11</sup>

b. *Maṣāliḥ mursalah*

Yaitu memperhatikan kepentingan masyarakat dan/atau memelihara tujuan hukum Islam mengambil kebaikan dan menolak kerusakan dalam kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, *maṣāliḥ mursalah* adalah penetapan ketentuan hukum dari syara', baik ketentuan umum maupun ketentuan khusus. Contoh pembatasan umur calon mempelai laki-laki dan perempuan sebagaimana ditentukan dalam Pasal 1 Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yaitu perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 tahun.<sup>12</sup>

c. *'Urf*

*'Urf* ialah sesuatu yang telah sering dikenal oleh manusia dan telah menjadi tradisinya, baik berupa ucapan maupun perbuatannya. *Urf* yang dimaksud ada yang

<sup>11</sup> Zainuddin Ali, *Hukum Islam. Pengantar Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), 42.

<sup>12</sup> Ibid, 41.

sesuai dengan ajaran Islam dan ada yang tidak sesuai. *Urf* yang sesuai dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam disebut dengan hukum adat.<sup>13</sup>

Contoh *'urf* berupa perbuatan atau kebiasaan di satu masyarakat dalam melakukan jual beli kebutuhan ringan sehari-hari seperti garam, tomat, dan gula dengan hanya menerima barang dan menyerahkan harga tanpa mengucapkan ijab dan qabul. Contoh *'urf* yang berupa perkataan, seperti kebiasaan di satu masyarakat untuk tidak menggunakan kata *al-laḥm* (daging) kepada jenis ikan. Kebiasaan-kebiasaan seperti itu, menjadi bahan pertimbangan waktu akan menetapkan hukum dalam masalah-masalah yang tidak ada ketegasan hukumnya dalam al-Qur'an dan sunnah.<sup>14</sup>

Hukum yang berdasarkan *'urf* itu sendiri dapat berubah menurut perubahan *'urf* pada suatu masa atau perubahan lingkungan. Sebagai contoh didalam mazhab Shāfi'i dikenal adanya *qaul qadīm* dan *qaul jadīd* Imam Shāfi'i. Hal ini disebabkan perbedaan *'urf* di lingkungan tempat tinggal Imam Shāfi'i sendiri. Fatwa-fatwanya ketika berada di Baghdad dinamakan *qaul qadīm* (pendapat lama), sementara yang disampaikan ketika berada di Mesir dinamakan *qaul jadīd* (pendapat baru).<sup>15</sup>

Perubahan fatwa al-Shāfi'i dari *qaul qadīm* ke *qaul jadīd* sangat terkait dengan perubahan dalil atau cara pandang (*wajh al-istidlāl*) yang digunakan dalam setiap ijtihadnya. Selain itu aktivitas ijtihadnya juga tidak terlepas dari pengaruh kondisi sosial, budaya, dan ekonomi masyarakat setempat. Pengaruh seperti itu tampak

<sup>13</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam (Ilmu Ushulul Fiqh)*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), 133.

<sup>14</sup> Satria Effendi, M. Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2008), 153-154.

<sup>15</sup> Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2007), 138.

jelas pada keragaman masalah yang dibahasnya. Setiap kali menghadapi kasus-kasus aktual yang terjadi di lingkungannya, al-Shāfi'ī melakukan ijtihad dengan menggunakan dalil, kaidah dan sisi pandang yang dianggap paling tepat.<sup>16</sup>

Sebagai contoh: dari berbagai buah-buahan, hanya dua macam buah yang tidak diperselisihkan kewajibannya, yaitu kurma dan anggur. Ketika al-Shāfi'ī ditanya tentang buah zaitun, dia mengeluarkan dua pendapat (*qaul*). Pada *qaul qadīm* ia mengatakan wajib dizakati, sedangkan pada *qaul jadīd* ia menyatakan bahwa buah zaitun sama sekali tidak dikenakan zakat. Contoh lainnya adalah ketika ia menyatakan bahwa waktu shalat maghrib adalah sejak matahari terbenam. Akan tetapi, terjadi perbedaan tentang rentang waktu tersebut. Pada *qaul jadīd* al-Shāfi'ī berpendapat bahwa waktunya hanya sebentar setelah terbenamnya matahari. Sedangkan pada *qaul qadīm* ia menyatakan bahwa waktunya mulai terbenam matahari sampai hilangnya mega merah (*shafaq aḥmar*).<sup>17</sup>

d. *Qaul ṣaḥābī*

Para imam mujtahid berbeda pendapat mengenai fatwa-fatwa dari perindividu sahabat sebagai hasil ijtihad mereka. Abū Ḥanifah dan para pendukungnya berpendirian, mengenai hal ini, bahwa boleh mengambil fatwa mana saja tanpa membatasi pada fatwa seorang sahabat tertentu saja, namun tidak boleh juga bertentangan dengan fatwa mereka secara keseluruhan. Imam Shāfi'ī dan para pendukungnya berpendirian dalam hal fatwa-fatwa sahabat ini, bahwa hal itu

---

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

adalah fatwa yang bersifat ijtihadiah individu dari orang-orang yang tidak ma'sum. Oleh karena itu, boleh mengambil fatwa mana saja dari mereka dan boleh juga berfatwa dengan menyalahi fatwa mereka secara keseluruhan. Perbedaan-perbedaan seperti ini menyebabkan timbulnya penetapan hukum yang berbeda-beda.<sup>18</sup>

e. *Istishāb*

*Istishāb* adalah menetapkan sesuatu menurut keadaan sebelumnya sehingga terdapat suatu dalil yang menunjukkan perubahan keadaan, atau menjadikan hukum yang telah ditetapkan pada masa lampau secara kekal menurut keadaan sehingga terdapat dalil yang menunjukkan atas perubahannya. Hal ini berarti melangsungkan berlakunya ketentuan hukum yang ada, karena tidak ada hukum yang mengubahnya. Contoh: melangsungkan ketentuan hukum halal segala makanan dan minuman yang dapat dipahamkan dari al-Qur'an surat al-Baqarah: 29

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

“Dialah Allah yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu...”<sup>19</sup>

f. *Al-Barāah al-aşliyah*, atau *al-ibāḥah al-aşliyah* dan sebaliknya.

Menurut Ibn al-Qayyim disebut *barāah al-‘adam al-aşliyah*, yaitu seperti terlepasnya tanggung jawab dari segala *taklīf* sampai ada bukti yang menetapkan *taklīf*nya. Contoh misalnya anak kecil sampai dengan datangnya baligh. Tidak ada

<sup>18</sup> Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, 94.

<sup>19</sup> Ali, *Hukum Islam...*, 42-43.

kewajiban dan hak antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang bersifat pernikahan sampai adanya akad nikah.<sup>20</sup>

Sedangkan *al-ibāḥah al-aṣliyah* yaitu *istiṣḥāb* yang didasarkan atas hukum asal dari sesuatu yaitu mubah (boleh). *Istiṣḥāb* semacam ini banyak berperan dalam menetapkan hukum di bidang muamalat. Landasannya adalah sebuah prinsip yang mengatakan bahwa hukum dasar dari sesuatu yang bermanfaat boleh dilakukan dalam kehidupan umat manusia selama tidak ada dalil yang melarangnya. Contohnya seperti makanan, minuman, hewan, tumbuh-tumbuhan, dan lain-lain selama tidak ada dalil pelarangannya adalah halal dimakan atau boleh dikerjakan.<sup>21</sup>

#### 5. Perbedaan Kaidah-kaidah Ushul

Kaidah ushuliyah merupakan metodologi hukum Islam yang digunakan oleh ulama untuk menggali suatu hukum pada abad kedua hijriyah. Keberadaannya efektif untuk menghasilkan suatu produk hukum. Metodologi ini digagas oleh Imam Shāfi'ī, bermula dari sebuah inspirasi setelah beliau menelaah keilmuan yang diwarisi oleh para sahabat Nabi, tabiin dan ulama fiqh sebelumnya, terutama ketika adanya persinggungan yang dinamis antara model fiqh Madinah yang diperoleh dari Imam Mālik dengan fiqh Irak yang diperoleh dari Imam Ibn Al-Ḥasan, demikian juga fiqh Makkah yang beliau pernah hidup dan bermukim disana. Hal itulah yang melatarbelakangi Imam Shāfi'ī mengadakan standarisasi untuk mengetahui mana yang benar dan mana yang salah. Standarisasi itulah yang disebut ushul fiqh.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh...*, 92.

<sup>21</sup> M. Zein, *Ushul Fiqh*, 160.

<sup>22</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*. (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī, 1997), 14.

Misalnya ada ulama yang berpendapat bahwa lafal ‘*ām* yang sudah di takhsis (*al-‘ām al-makḥṣūṣ*) itu bisa dijadikan hujjah. Demikian pula ada yang berpendapat segala macam *mathūm* tidak bisa dijadikan hujjah. Penambahan kepada ketetapan *naṣ* al-Qur’an apakah merupakan *nasakh* atau tidak dan sebagainya. Ulama-ulama yang berpendapat bahwa *mathūm* itu adalah hujjah, kemudian berbeda lagi tanggapannya terhadap *mathūm mukhalafah*.<sup>23</sup>

#### 6. Perbedaan Ijtihad dengan Qiyas

Qiyas adalah menyamakan masalah baru yang tidak terdapat ketentuan hukumnya di dalam al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW dengan masalah yang sudah ada ketetapan hukumnya di dalam al-Qur’an dan Sunnah berdasarkan atas adanya persamaan *illat* hukum.<sup>24</sup>

Sebagai contoh adalah *khamr*. Dihukumkan haram dengan tegas oleh *naṣ* karena memabukkan. Dalam hal ini akan di qiyaskan terhadap minuman keras lainnya yang bersifat memabukkan juga. Maka *khamr* disebut *al-aṣl* karena sebagai tempat mengqiyas, dan minuman keras yang belum ada hukumnya disebut *al-far’u* karena akan diqiyaskan, sedang sifat memabukkan yang terkandung pada *khamr/al-aṣl* dan dalam minuman keras/*al-far’u* disebut *illat* atau sebab hukum. Dan hukum yang ditetapkan oleh *naṣ* pada *khamr* disebut hukum *aṣl*.<sup>25</sup>

Inilah yang merupakan sebab perbedaan pendapat yang paling banyak, karena ‘*illah*’ juga mempunyai syarat-syarat dan cara-cara untuk menentukannya. Semua itu merupakan masalah-masalah yang diperselisihkan. Bisa dikatakan bahwa kesepakatan

<sup>23</sup> M. Zein, *Ushul Fiqh*, 118.

<sup>24</sup> Ali, *Hukum Islam...*, 40.

<sup>25</sup> Djalil, *Ilmu Ushul Fiqih*, 154.

jarang terjadi dalam masalah hukum *asl* dan apa yang boleh dilakukan oleh aktivitas ijtihad dalam masalah tersebut dan apa yang tidak boleh dilakukan. Selain itu *tahqīq al-manat*, yaitu memastikan wujudnya *'illah* pada masalah yang tidak ada hukumnya (masalah *furū'*), merupakan salah satu sebab utama bagi terjadinya perbedaan pendapat diantara ahli fiqh.<sup>26</sup>

Sebagian imam-imam mujtahid dari kalangan Shi'ah dan Zāhiriyyah menolak berhujjah dengan qiyas atau analogi. Mereka menolak qiyas sebagai sumber hukum dalam Islam. Sedang mayoritas imam-imam mujtahid berhujjah dengan qiyas dan menjadikannya sebagai salah satu sumber hukum Islam setelah al-Qur'an, hadis dan ijma'. Mereka sepakat menjadikan qiyas sebagai dasar hukum namun mereka berbeda pendapat dalam hal-hal yang patut dijadikan *'illat* hukum sebagai dasar penetapan hukum dalam qiyas. Dari perbedaan seperti inilah menyebabkan terjadinya perbedaan dalam menetapkan hukum.<sup>27</sup>

#### 7. Pertentangan diantara Dalil-dalil

Ini merupakan bab yang sangat luas dan menjadi medan perbedaan pandangan dan banyak menimbulkan dialog. Pembahasan dalam masalah ini meliputi perbincangan masalah *ta'wīl*, *ta'īl* (menetapkan *'illat* hukum), *al-jam'u wa al-taufiq* (menggabungkan dan menyatukan pendapat), *nasakh* (membatalkan) dan tidak adanya *nasakh*. Perbedaan ini terjadi baik diantara *naṣ-naṣ* atau diantara beberapa *qiyās*. Perbedaan dalam sunnah terjadi, baik dalam perkataan atau dalam perbuatan atau dalam *taqrīr* (pengakuan). Ia juga terjadi karena perbedaan sifat tindakan Rasul, yaitu

<sup>26</sup> Al-Zuhāifī, *al-Fiqh al-Islāmiyyah...*, 87.

<sup>27</sup> Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, 94-95.

apakah termasuk kategori tindakan politik atau kategori memberi fatwa. Perbedaan ini dapat diatasi dengan beberapa cara, diantaranya yang paling penting ialah merujuk dan berpegang kepada tujuan syara' (*maqāṣid al-sharī'ah*), meskipun dalam menentukan *maqāṣid* ada perbedaan pendapat.<sup>28</sup>

Dengan keterangan diatas, maka dapat diketahui bahwa hasil-hasil ijtihad para imam mazhab, tidak mungkin menepati secara keseluruhan dengan syara' Allah SWT yang diturunkan kepada Rasulullah SAW. Namun tetap dibolehkan atau diwajibkan mengamalkan salah satunya. Sebenarnya, kebanyakan perbedaan pendapat itu adalah dalam masalah ijtihad dan dalam pendapat-pendapat *ẓanniyah* yang perlu dihormati dan diberi penilaian yang sama. Ia tidak boleh dijadikan alasan untuk perpecahan, permusuhan, dan fanatisme golongan dikalangan umat Islam yang disifatkan oleh al-Qur'an sebagai umat yang bersaudara. Mereka juga diperintahkan supaya bersatu dan berpegang dengan tali Allah SWT.<sup>29</sup>

## **B. Implikasi Status Hadis Terhadap Penetapan Hukum Islam**

Dalam menilai kualitas suatu hadis diperlukan penelitian untuk mengetahui kebenaran hadis tersebut, baik dari sanad ataupun matannya. Dari penelitian tersebut barulah didapatkan hasil-hasil yang sudah dikelompokkan oleh para ulama terdahulu atas pembagian-pembagian hadis. Karena para ulama sendiri memiliki kriteria masing-masing pada standarisasi pengelompokan tersebut sesuai dengan ilmu *jarḥ* dan *ta'dīl*.

---

<sup>28</sup> Al-Zuhāifi, *al-Fiqh al-Islāmiyah...*, 87-88.

<sup>29</sup> Ibid, 88.

Para ulama kritikus hadis dibagi menjadi tiga: Pertama, kelompok ulama yang bertipe keras (*mutashaddidūn*); Kedua, kelompok ulama yang bertipe sedang (*mu'tadilūn*); Ketiga, kelompok ulama yang bertipe penyepelan atau mengentengkan (*mutasāhilūn*).<sup>30</sup>

Ulama yang memiliki tipe keras akan lebih menekankan *jarḥ* sehingga metode kritik hadis yang ia pakai lebih ketat. Sedang ulama yang memiliki *tasāmuḥ* yang tinggi maka metode kritik hadisnya lebih santai. Dari kelompok-kelompok inilah yang membuat kualitas suatu hadis berbeda.

Seperti yang kita pelajari dalam bab sebelumnya bahwa pembagian hadis terbagi menjadi tiga jika ditinjau dari segi kualitas sanad dan matannya, yaitu hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *ḍa'īf*. Untuk hadis *ṣaḥīḥ* dan hadis *ḥasan*, para ulama telah sepakat untuk bisa menjadikan keduanya sebagai hujjah. Berbeda dengan hadis *ḍa'īf*, para ulama berbeda pendapatnya. Ada yang memperbolehkannya dengan syarat, juga ada yang tidak memperbolehkannya sama sekali.

Dari perbedaan inilah apabila dibawa ke dalam masalah penetapan hukum, maka menghasilkan hukum yang berbeda-beda sehingga menyebabkan pengamalan dan pelaksanaan yang berbeda pula. Contohnya adalah *ikhtilāf* tentang bacaan basmalah dalam shalat sebelum surat al-Fātiḥah pada setiap rakaat. Para Ulama berbeda pendapat dalam masalah ini.<sup>31</sup>

1. Ḥanafiyah mengatakan bahwa membaca basmalah dengan suara pelan baik dalam berjamaah maupun munfarid, baik dalam shalat-shalat yang bersuara pelan ( الصلاة )

<sup>30</sup> Alī Nāyef Baqā'ī, *al-Ijtihād fī 'ilm al-Ḥadīth wa Atharah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyah, 1997), 69.

<sup>31</sup> Abd al-Raḥmān al-Juzairī, *Kitāb al-Fiqh 'ala Madhāhib al-Arba'ah* juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 243.

(سرية) maupun keras (الصلاة جهرية). Sedang bagi makmum tidak boleh membaca basmalah secara pasti, karena selama ia menjadi makmum tidak boleh membaca Fatihah. Dan pelaksanaan membaca basmalah itu dilakukan setelah membaca doa iftitah dan setelah *ta'awwudh*. Maka jika seseorang lupa tidak membaca *ta'awwudh* dan ia membaca basmalah sebelumnya, maka sebaiknya ia mengulangi *ta'awwudh* tersebut dan membaca basmalah. Adapun jika ia lupa membaca basmalah dan telah memulai membaca Fatihah, maka hendaknya ia meneruskan bacaan tersebut tanpa mengulangi membaca basmalah menurut pendapat yang *ṣaḥīḥ*. Adapun membaca basmalah antara Fatihah dan surat hukumnya tidak makruh, tetapi yang lebih *afḍal* tidak perlu membaca basmalah baik dalam *sirriyah* maupun *jahriyah*, dan basmalah itu tidak termasuk Fatihah dan juga tidak termasuk surat menurut pendapat yang lebih *ṣaḥīḥ*, meskipun ia termasuk dalam al-Qur'an.

2. Mālikiyah berpendapat bahwa membaca basmalah dalam shalat fardhu hukumnya makruh baik shalat *sirriyah* maupun *jahriyah*, kecuali jika ia berniat untuk menghindari *khilāf*. Dalam hal ini membaca basmalah pada awal Fatihah secara pelan hukumnya mandub, jika dibaca keras hukumnya makruh. Adapun membaca basmalah pada saat membaca Fatihah bagi orang yang melakukan shalat sunnah hukumnya *jawāz* (boleh).
3. Shāfi'iyah mengatakan bahwa basmalah termasuk dalam Fatihah maka hukum membacanya adalah wajib bukan sunnah. Hukum membaca basmalah itu seperti membaca Fatihah baik dalam shalat *sirriyah* maupun *jahriyah*, maka setiap orang yang shalat wajib membaca basmalah dengan keras/nyaring dalam shalat *jahriyah*

sebagaimana membaca Fatihah dengan nyaring, dan jika ia tidak membacanya maka shalatnya menjadi batal.

4. Ḥanābilah berpendapat bahwa membaca basmalah itu hukumnya sunnah, dan orang yang shalat itu membacanya pada setiap rakaat secara pelan karena ia tidak termasuk ayat dari Fatihah. Jika ia telah membaca basmalah sebelum membaca *ta'awwudh*, kesunatan membaca *ta'awwudh* tersebut menjadi gugur sehingga ia tidak perlu mengulangnya lagi. Demikian juga jika ia telah meninggalkan basmalah dan telah memulai membaca Fatihah, basmalah tersebut gugur dan tidak perlu mengulangi seperti pendapat ulama Ḥanāfiyah.

Dalil-dalil yang dipakai mazhab Shāfi'i dalam menetapkan hukum pembacaan basmalah:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ، عَنْ شُعَيْبٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هَلَالٍ،

عَنْ نُعَيْمِ الْمُجْمِرِ قَالَ: **صَلَّيْتُ وَرَاءَ أَبِي هُرَيْرَةَ فَقَرَأَ: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}** ، ثُمَّ قَرَأَ بِأَمِّ الْقُرْآنِ حَتَّى إِذَا

بَلَغَ {غَيْرِ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} فَقَالَ: «أَمِينَ» . فَقَالَ النَّاسُ: آمِينَ وَيَقُولُ: كُلَّمَا سَجَدَ «اللَّهُ

أَكْبَرُ» ، وَإِذَا قَامَ مِنَ الْجُلُوسِ فِي الْإِثْنَتَيْنِ قَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ» ، وَإِذَا سَلَّمَ قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِلَيَّ

لَأَشْبَهُكُمْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»<sup>32</sup>

Muḥammad ibn Abdullah ibn Abd al-Ḥakam mengabarkan kepada kami dari Shu'aib, dari al-Laith yang menyampaikan dari Khālid, dari Ibn Abī Hilāl bahwa Nu'aim al-Mujmir berkata: “Aku pernah shalat dibelakang Abū Hurairah dia membaca, ‘*Bismillah al-Raḥman al-Raḥīm*’ kemudian ia membaca Ummu al-Qur’an (surat al-Fatihah) hingga ketika sampai pada ayat *ghairi al-maghdūbi ‘alaihim wa*

<sup>32</sup> Al-Nasā'i, *Sunan al-Nasā'i* juz 2, 134.

*laḍḍāllīn*, dia mengucapkan *Amīn*. Orang-orang mengikuti membaca *Amīn*. Apabila sujud beliau membaca *Allāhu akbar*. Ketika berdiri setelah duduk kedua, dia juga membaca *Allāhu akbar*. Saat salam dia mengatakan, ‘Demi Dzat yang jiwaku berada dalam genggamanNya. Aku adalah orang yang shalatnya paling mirip dengan Rasulullah SAW.

Al-Dāruqūṭnī dalam sunannya mengatakan bahwa hadis ini adalah hadis *ṣaḥīḥ* dan para periwayatnya semua adalah *thiqah*. Kemudian ditekankan lagi dengan riwayat dari Aḥmad dan Abū Dāud yang berbunyi:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ قَيْسِ بْنِ سَعْدٍ، وَعُمَارَةَ بْنِ مَيْمُونٍ، وَحَبِيبٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: «**فِي كُلِّ صَلَاةٍ يُقْرَأُ فَمَا أَسْمَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْمَعْنَاكُمْ وَمَا أَحْفَى عَلَيْنَا أَحْفَيْنَا عَلَيْكُمْ**»<sup>33</sup>

Mūsā ibn Ismā’īl menyampaikan kepada kami dari Ḥammād, dari Qais ibn Sa’d, dari ‘Umārah ibn Maimun dan Ḥabīb, dari ‘Aṭā’ ibn Abū Rabāḥ bahwa Abū Hurairah berkata, “Di setiap shalat pasti ada (surat tertentu) yang dibaca. Apa yang kami dengar dari Rasulullah SAW, kami perengarkan kepada kalian, dan apa yang dibaca secara pelan oleh beliau, kami bacakan secara pelan kepada kalian.”

Dāruqūṭnī meriwayatkan dengan lafaz yang lebih jelas lagi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "كَانَ إِذَا قَرَأَ وَهُوَ يُؤْمِنُ النَّاسَ افْتَتَحَ الصَّلَاةَ بِ { بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ } . قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «هِيَ آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ، اقْرَأُوا إِنَّ شِئْتُمْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فَإِنَّهَا الْآيَةُ السَّابِعَةُ»<sup>34</sup>

Dari Abū Hurairah bahwa Nabi Muhammad SAW jika membaca bacaan dalam shalat maka beliau menyeru umatnya untuk membuka shalat dengan bacaan *bismillāh al-rahmān al-rahīm*. Abū Hurairah mengatakan bahwa basmalah adalah ayat dalam al-Qur’an, maka bacalah jika kamu mau dalam surat al-Fatihah karena sesungguhnya ia adalah ayat tujuh (termasuk dalam tujuh ayat al-Fatihah).

<sup>33</sup> Al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāud* juz 1, 211.

<sup>34</sup> Abū al-Ḥasan al-Dāruqūṭnī, *Sunan al-Dāruqūṭnī* juz 2 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2004), 74.

Namun Ḥanafiyah mengibaratkan hadis Nu'aim diatas adalah hadis *shadh* karena menetapkan bacaan basmalah dengan suara keras pada saat shalat, dan itu adalah sesuatu yang harus diketahui oleh setiap umat muslim. Jika hadis tersebut benar-benar *thabit* maka ada hadis lain yang *mustafid* dengan penuqilan secara mutawatir yang dapat mendukungnya seperti halnya hadis tentang bacaan seluruhnya, namun ternyata tidak ditemukan sehingga hal tersebut menunjukkan bahwa hadis itu tidaklah *thabit*, ditambah pula bahwa hadis tersebut bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan Abū Hurairah yang meniadakan *jahr* (bacaan keras).<sup>35</sup>

Sedangkan dalil yang dipakai oleh mazhab Ḥanafi adalah hadis Bukhāri dari Anas:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: " أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانُوا يَفْتَتِحُونَ الصَّلَاةَ  
بِ { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ }<sup>36</sup>

Dan dalam riwayat muslim ditambahkan dengan lafaz sebagai berikut:

عَنْ قَتَادَةَ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ يُخْبِرُهُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّهُ حَدَّثَهُ قَالَ: " صَلَّيْتُ حَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ، فَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا يَذْكُرُونَ { بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ }  
فِي أَوَّلِ قِرَاءَةٍ وَلَا فِي آخِرِهَا "<sup>37</sup>

Diriwayatkan dari Qatādah bahwa dia menulis surat dan mengabarkan kepada al-Auzā'i bahwa Anas ibn Mālik menyampaikan kepadanya, "Aku shalat dibelakang Nabi SAW , juga dibelakang Abū Bakr, 'Umar dan "Uthman (sebagai makmum). Mereka

<sup>35</sup> Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Manhaj al-Ḥanafīyyah fī Naqd al-Ḥadīth Baina al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 215.

<sup>36</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juz 1, 149.

<sup>37</sup> Al-Nīsābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* juz 1, 299.

membuka bacaan dengan *alḥamdu lillāhi Rabbi al-‘Alamīn*, tanpa menyebutkan *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm* di permulaan bacaan tidak pula di akhirnya.

Juga dari dalil yang diriwayatkan oleh al-Nasā’ī yang berbunyi:

أَحْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ أَبُو سَعِيدٍ الْأَشْجَعِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي عُثْمَةُ بْنُ خَالِدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، وَابْنُ أَبِي

عَرُوبَةَ، عَنِ فِتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: «صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ يَجْهَرُ {بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}»<sup>38</sup>

Abdullah ibn Sa’īd Abū Sa’īd al-Ashaj mengabarkan kepada kami dari ‘Uqbah ibn Khālīd yang menyampaikan dari Shu’bah dan Ibn Abū ‘Arūbah dari Qatādah bahwa Anas berkata, “Aku pernah shalat dibelakang Rasulullah SAW, Abū Bakr, ‘Umar dan ‘Uthman. Aku tidak mendengar satupun dari mereka yang mengeraskan bacaan *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*.”

Dengan dalil-dalil ini maka mazhab Ḥanāfiyah menghukumi bacaan basmalah dengan suara pelan atau tidak mengeraskannya. Namun Shāfi’ī menjawab hadis yang menyatakan bahwa tidak membaca basmalah diatas maknanya adalah mereka memulai shalat dengan membaca Fatihah sebelum membaca surat sehingga bukan berarti mereka tidak membaca *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*. Dan untuk riwayat Anas yang lain, Shāfi’ī menghukuminya sebagai hadis *idṭirāb* karena adanya perbedaan dalam lafaznya, dimana hadis tersebut diriwayatkan dengan makna yang diriwayatkan sesuai pemahaman perawi yang kemudian terjadi kesalahan, karena lafaz yang pertama adalah lafaz yang telah disepakati oleh para *ḥuffāz*<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī* juz 2, 135.

<sup>39</sup> al-Būṭī, *Manhaj al-Ḥanafiyyah fī Naqd al-Ḥadīth....*, 218.



praktek dan amal setiap umat Islam dalam menjalankan shalat berbeda pula, terkadang kita temui beberapa imam dalam masjid yang sedang menunaikan shalat dengan membaca basmalah secara nyaring namun terkadang pula kita temui imam yang tidak membaca basmalah melainkan langsung dimulai dengan hamdalah yang merupakan bagian ayat dari Fatihah.

Contoh lain adalah *ikhtilāf* tentang hukum shalat jenazah di masjid. Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Daud:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنِ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ، حَدَّثَنِي صَالِحٌ، مَوْلَى التَّوَّامَةِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ»<sup>41</sup>

Musaddad menyampaikan kepada kami dari Yaḥyā, dari Ibn Abū Dhi’b, dari Ṣāliḥ Maula al-Tauamah, dari Abū Hurairah bahwa Rasulullah SAW bersabda, “Siapa yang menshalatkan jenazah didalam masjid maka baginya tidak ada (kekhususan tertentu bila dibanding dengan shalat jenazah ditempat selain masjid).”

Namun terdapat beberapa riwayat lainnya yang menggunakan lafaz berbeda:

Abdur Razāq dalam musnafnya menyebutkan dari jalur Ibn Abū Dhi’b dari Ṣāliḥ bahwa

Abū Hurairah mengatakan dengan lafaz *فَلَا شَيْءَ لَهُ*. Ditekankan pula oleh Ibn Abū

Shaībah dalam musnafnya menyebutkan dari jalur Ibn Abū Dhi’b juga dengan lafaz:

<sup>41</sup> Al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāud* juz 3, 207.

مَنْ صَلَّى عَلَيَّ فِي جِنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ. قَالَ : وَكَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا

تضايق بهم المكان رجعوا ولم يصلوا

Juga riwayat Ibn Mājah yang menyebutkan dengan lafaz:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنِ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ، عَنْ صَالِحٍ، مَوْلَى التَّوَّامَةِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ صَلَّى عَلَيَّ فِي الْمَسْجِدِ، فَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ»<sup>42</sup>

Ali ibn Muḥammad menyampaikan kepada kami dari Wakī', dari Ibn Abū Dhi'b, dari Ṣāliḥ Maula al-Tauamah, dari Abū Hurairah bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Siapa yang menshalatkan jenazah di masjid, pahalanya kurang sempurna."

Al-Khaṭīb dalam Naṣb al-Rāyah menetapkan lafaz yang *ṣaḥīḥ* adalah *فَلَا شَيْءَ لَهُ*

dan mengatakan bahwa Ṣāliḥ Maula al-Tauamah merupakan *Ahl al-'Ilm* yang tidak diragukan, dimana hanya meriwayatkan khusus dari Ibn Abū Dhi'b.<sup>43</sup>

Hukum shalat jenazah yang dilakukan di masjid hukumnya makruh, meskipun jenazah berada diluar masjid, sebagaimana halnya makruh juga memasukkan jenazah ke dalam masjid tidak untuk dishalati. Demikian menurut ulama Ḥanafiyah dan Mālikiyah. Ulama mazhab Ḥanbali menerangkan bahwa diperbolehkan menshalati jenazah di masjid jika tidak dikhawatirkan mengotori masjid. Bila dikhawatirkan mengotorinya, maka hukumnya menjadi haram dan haram pula memasukkan jenazah

<sup>42</sup> Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* juz 1, 486.

<sup>43</sup> Jamāl al-Dīn Muḥammad al-Zaila'ī, *Naṣb al-Rāyah Li Aḥādīth al-Hidāyah Ma'a Ḥāshiyatih* juz 2 (Jeddah: Dār al-Qiblah Li al-Thaqāfah al-Islāmiyah, 1997), 275.

tersebut dalam masjid. Sedangkan mazhab Shāfi'ī menjelaskan bahwa menshalati jenazah dalam masjid hukumnya sunnah.<sup>44</sup>

Dalam hal ini, mazhab Imam Shāfi'ī menggunakan dalil dari Abū Daūd yang menggunakan lafaz *فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ* sehingga menghukumi shalat jenazah di masjid dengan *ja'iz*, yaitu diperbolehkan tanpa adanya *karōhah*. Sedangkan mazhab Imam Abū Ḥanifah menggunakan dalil dengan lafaz *فَلَا شَيْءَ لَهُ* sehingga menghukuminya dengan makruh.<sup>45</sup>

Hal ini disebabkan adanya perbedaan periwayatan yang diterima oleh masing-masing ulama dikarenakan hadis tersebut diriwayatkan dengan *riwāyah bi al-ma'nā*, sehingga menyebabkan perbedaan pemahaman dalam *naṣ* hadis. Dan seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa perbedaan pemahaman *naṣ* al-Qur'an dan hadis merupakan salah satu faktor penyebab terjadinya *ikhtilāf* dalam penetapan hukum Islam, sehingga perbedaan ini menyebabkan hukum yang berbeda pula, yaitu pada perbedaan hukum tentang shalat jenazah di masjid, *ja'iz* dalam mazhab Shāfi'i dan makruh dalam mazhab Ḥanafi.

Untuk masalah periwayatan sesuai makna ini, Jumhur Ulama sepakat atas kebolehan dengan syarat bahwa perawi harus benar-benar mengetahui Bahasa Arab serta memahami seluk beluknya karena takut terjadi kesalahan dengan pengibaratan suatu kata sehingga menyebabkan pertentangan. Akan tetapi Abū Ḥanifah memberi

<sup>44</sup> al-Juzairī, *Kitāb al-Fiqh 'ala Madhāhib al-Arba'ah* juz 1, 496.

<sup>45</sup> Muḥammad 'Awwāmah, *Athr al-Ḥadīth al-Sharīf fī Ikhtilāf al-Aimmah al-Fuqahā' Raḍiyallāh 'Anh* (Kairo: Dār al-Salām, 1893), 30.

syarat yang lain yaitu perawi harus bersifat faqih sehingga mengetahui hadis-hadis sesuai lafaz dan *ṣarfīya*.<sup>46</sup>

Perbedaan periwayatan ini menyebabkan status hadis tentang shalat jenazah di masjid menjadi berbeda dalam pandangan setiap ulama, sehingga berimplikasi terhadap penetapan hukumnya. Meskipun suatu hadis sampai kepada para ulama dengan status yang sama, *ṣahīh*, misalnya, namun perbedaan periwayatan yang diterima oleh masing-masing ulama tersebut menyebabkan perbedaan *istinbāṭ* hukum yang dihasilkan. Akan tetapi, perbedaan ini tidak dapat merubah hukum menshalati jenazah dari fardu kifayah menjadi makruh hanya dikarenakan dilaksanakan di masjid. Dimanapun pelaksanaan shalat jenazah tersebut, yang menjadi titik utamanya adalah menshalati jenazah itu sendiri, karena itu termasuk dalam hak-hak umat muslim terhadap muslim lainnya. Dan perbedaan hukum ini merupakan ijtihad dari para ulama yang dihasilkan sesuai kapasitas ilmu hadis yang mereka miliki.

Begitulah perbedaan yang sudah sangat wajar terjadi karena manusia memiliki akal dan pemikiran yang berbeda-beda, sehingga setiap manusia ketika dibenturkan dalam suatu masalah maka kesimpulan yang dilakukan atau dihasilkan tidak sama antara satu dengan lainnya.

### C. Implikasi Perbedaan Metode Dua Hadis (atau lebih) Yang Bertentangan, Yakni Metode *Jam'u, Nāsikh wa Mansūkh* dan *Tarjīh* Terhadap Perbedaan Hukum.

#### 1. Pengertian *ta'arūḍ, al-jam'u, nāsikh wa mansūkh, dan tarjīh*

---

<sup>46</sup> Ibid, 29.

*Ta'arūḍ* secara bahasa berarti pertentangan antara dua hal. Sedangkan menurut istilah, seperti yang dikemukakan oleh Wahbah Zuhaili bahwa satu dari dua dalil menghendaki hukum yang berbeda dengan hukum yang dikehendaki oleh dalil yang lain.<sup>47</sup>

*Al-Jam'u* secara bahasa berarti pengumpulan atau penghimpunan.<sup>48</sup> Secara istilah, al-jam'u diartikan dengan penjelasan kesepakatan antara dalil-dalil syar'i baik aqli maupun naqli dan menerangkan bahwa tidak ada pertentangan didalamnya.<sup>49</sup>

*al-Nāsikh* berasal dari kata kerja *nasakha* artinya menghapus. Dalam ilmu Nahwu kedudukannya sebagai isim fa'il (pelaku) artinya yang menghapus, yang menghilangkan, yang mencacat, yang merubah. *Al-Mansūkh* dalam ilmu Nahwu kedudukannya adalah sebagai isim maf'ul (penderita atau tujuan) artinya adalah yang dihapus, yang dihilangkan, yang dicatat atau yang dirubah. Maksudnya bila ada satu ketentuan, peraturan, atau peraturan yang menghapus ketentuan yang terdahulu, maka yang terdahulu itu disebut mansūkh, sedang yang datang kemudian disebut nāsikh, dan peristiwa penghapusan tersebut disebut nasakh.<sup>50</sup>

Secara etimologis kata *nasakh* berasal dari bahasa Arab yang kadang digunakan dengan arti الازاله menghilangkan atau meniadakan. Contoh matahari menghilangkan kegelapan نشخت الشمس الظل Terkadang kata itu digunakan dengan arti النقل

<sup>47</sup> M. Zein, Ushul fiqh, 238.

<sup>48</sup> Ahmad Warsūn Al-Munawwir, *Kamus Arab- Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 209.

<sup>49</sup> Mish'al, *Athr al-Khilāf...*, 121.

<sup>50</sup> Basiq Djalil, *Ilmu Ushul Fiqih Satu Dan Dua* (Jakarta: Kencana, 2010), 123.

memindahkan atau mengalihkan sesuatu, menghubungkan dari suatu keadaan kepada bentuk lain di samping masih tetapnya bentuk semula.<sup>51</sup>

Menurut istilah ulama ushul adalah membatalkan pelaksanaan hukum syara' dengan dalil yang datang kemudian, yang pembatalan itu secara jelas (eksplisit) atau terkandung (implisit), keseluruhan atau sebagian, sesuai dengan tuntutan kemaslahatan. Atau berarti menampakkan dalil yang datang kemudian yang secara implisit menghapus pelaksanaan dalil yang lebih dulu.<sup>52</sup>

*Tarjih* secara etimologi berarti membuat sesuatu cenderung atau mengalahkan. Menurut istilah, seperti dikemukakan oleh al-Baidāwī, ahli Ushul Fiqh dari kalangan Shafi'iyah adalah menguatkan salah satu dari dua dalil yang *ẓanni* untuk dapat diamalkan.<sup>53</sup>

## 2. Implikasi Perbedaan Metode Pada Hadis Yang Bertentangan Terhadap Penetapan Hukum

Pada dasarnya, tidak ada pertentangan dalam kalam Allah dan Rasul-Nya. Oleh sebab itu, adanya anggapan *ta'āruḍ* antara dua atau beberapa dalil hanyalah dalam pandangan mujtahid bukan pada hakikatnya. Dalam kerangka pikir ini, maka *ta'āruḍ* mungkin terjadi baik pada dalil-dalil *qaṭ'i* maupun dalil *ẓanni*. Apabila dalam pandangan seorang mujtahid terjadi *ta'āruḍ* antara dua dalil, maka perlu dicarikan jalan keluarnya, dan disini terdapat perbedaan pendapat antara kalangan Hanafiyah dan kalangan Shafi'iyah.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2009), 249.

<sup>52</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih. Kaidah Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), 324.

<sup>53</sup> M.Zein, *Ushul fiqh*, 241-242.

<sup>54</sup> M.Zein, *Ushul fiqh*, 239.

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa apabila ditemukan dalil-dalil yang saling bertentangan satu sama lainnya, maka jalan keluar yang sebaiknya ditempuh adalah menggunakan metode *al-Jam'u, nāsikh wa mansūkh*, dan *tarjīh*. Namun tidak berhenti disini, perbedaan dalam menggunakan metode-metode seperti yang disebutkanpun dapat menimbulkan *ikhtilāf* pula. Dan dari ikhtilāf tersebut, muncullah mazhab-mazhab atau aliran-aliran yang terbentuk atas ijtihad dari masing-masing ulama sehingga hukum yang disimpulkan pun akan berbeda. Jika satu perkara memiliki hukum yang berbeda, maka pengamalan dan pelaksanaannya pun akan semakin beragam. Contoh:

أَحْبِرْنَا سُؤْيُدُ بْنُ نَصْرٍ، قَالَ: أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ زَائِدَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ كُلَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، أَنَّ وَائِلَ بْنَ حُجْرٍ قَالَ: قُلْتُ: لَأَنْظُرَنَّ إِلَى صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ يُصَلِّي؟ فَظَرْتُ إِلَيْهِ فَوَصَفَ، قَالَ: «ثُمَّ قَعَدَ وَافْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى، وَوَضَعَ كَفَّهُ الْيُسْرَى عَلَى فَخْدِهِ وَرُكْبَتِهِ الْيُسْرَى، وَجَعَلَ حَدَّ مِرْفَقِهِ الْأَيْمَنِ عَلَى فَخْدِهِ الْيُمْنَى، ثُمَّ قَبَضَ اثْنَتَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ، وَحَلَّقَ حَلْقَةً، ثُمَّ رَفَعَ أَصْبَعَهُ

فَرَأَيْتُهُ يُحْرِكُهَا يَدْعُو بِهَا» ، مُخْتَصَرٌ<sup>55</sup>

“Suwaid ibn Naṣr mengabarkan kepada kami dari Abdullah ibn al-Mubārak dari Zāidah, dari Āṣim ibn Kulaib, dari ayahnya bahwa Wāil ibn Hujr berkata, “Aku berkata ‘Sungguh aku akan memperhatikan bagaimana cara shalat Rasulullah SAW. Lalu aku pergi melihat beliau dan menggambarkan cara shalat beliau dengan berkata, “Kemudian beliau tasyahud dengan menduduki telapak kaki kiri yang dibentangkan, meletakkan telapak tangan kiri diatas paha dan lutut kirinya, mengangkat siku tangan kanan diatas paha kanannya, merapatkan jari kelingking dan jari manis, melingkarkan jari tengah dengan ibu jari, dan berisyarat (dengan

<sup>55</sup> Abū Abd al-Raḥman al-Nasā’i, *Sunan al-Nasā’i* juz 3 (Ḥalab: Maktab al-Maṭbū’āt al-Islāmiyah, 1986), 37.

mengangkat) telunjuknya. Aku melihat beliau menggerakkan jari telunjuk saat berdoa dalam tasyahud.”

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَسَنِ الْمِصْبِصِيُّ، حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ زِيَادٍ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَجْلَانَ،

عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ ذَكَرَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُشِيرُ بِأَصْبِعِهِ

إِذَا دَعَا، وَلَا يُحْرِكُهَا» ، قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: وَزَادَ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، قَالَ: أَحْبَبَنِي عَامِرٌ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْعُو كَذَلِكَ، وَيَتَحَامَلُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ الْيُسْرَى عَلَى فَخْذِهِ الْيُسْرَى<sup>56</sup>

“Ibrāhīm ibn al-Ḥasan al-Misṣīṣī dari Ḥajjāj, dari Ibn Juraij, dari Ziyād, dari Muḥammad ibn ‘Ajlān, dari ‘Amir ibn Abdullah, dari Abdullah ibn al-Zubair yang menjelaskan bahwa ketika Nabi SAW berdoa, beliau menunjuk dengan jarinya dan tidak menggerakkannya. Ibn Juraij berkata, “Amrū ibn Dīnār menambahkan, ‘Amir mengabarkan dari ayahnya bahwa dia melihat Nabi SAW berdoa dengan cara yang sama (tanpa menggerakkan jari) dan meletakkan tangan kiri beliau diatas paha kiri.”

Dari dua hadis diatas, para imam mazhab fiqh sepakat bahwa meletakkan dua tangan di atas kedua lutut pada saat tasyahud hukumnya adalah sunnah. Namun juga para imam mazhab berbeda pendapat dalam hal menggenggam jari-jari dan berisyarat dengan jari telunjuk.<sup>57</sup>

1. Menurut ulama mazhab Mālīkī berpendapat disunnahkan pada saat duduk tasyahud semua jari tangan kanan digenggam kecuali jari telunjuk dan ibu jari, kemudian menggerak-gerakkan secara seimbang jari telunjuk ke kanan dan ke kiri dari awal tasyahud hingga akhir

<sup>56</sup> Al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāud* juz 1, 260.

<sup>57</sup> al-Juzairī, *Kitāb al-Fiqh ‘ala Madhāhib al-Arba’ah* juz 1, 250.

2. Menurut ulama mazhab Ḥanafi: ketika selesai tasyahud seorang yang shalat diperbolehkan menunjuk hanya dengan jari telunjuk tangan kanannya saja, apabila telunjuk tangan kanan terpotong atau dalam keadaan sakit, maka tidak boleh menunjuk dengan jari lain baik jari-jari yang ada pada tangan kanan maupun tangan kiri. Pengangkatan jari telunjuk dilakukan pada saat membaca lafadz “أشهد” *‘Ashhadu*, kemudian meletakkannya kembali pada saat membaca lafadz “إلا الله” *‘Ilā Allāh*, untuk menunjukkan bahwa mengangkat jari telunjuk itu menegaskan tidak ada Tuhan, dan meletakkan jari telunjuk itu menetapkan ke-Esa-an Allah. Artinya, mengangkat jari artinya tidak ada Tuhan yang berhak disembah dan meletakkan jari telunjuk untuk menetapkan ke-Esa-an Allah.
3. Menurut mazhab Hanbali: menggenggam jari kelingking dan jari manis, sedangkan jari tengah dirapatkan dengan ibu jari sehingga dapat membentuk semacam lingkaran, kemudian menunjuk dengan jari telunjuk tanpa menggerakkannya pada saat tasyahud dan doa ketika mengucapkan kalimat (الله).
4. Menurut ulama mazhab Shāfi’i: semua jari pada tangan kanan digenggam kecuali jari telunjuk yakni jari yang berada disamping ibu jari, karena digunakan untuk menunjuk ketika membaca lafadz “إلا الله” *‘Ilā Allāh* dengan tanpa menggerakkannya sampai berdiri pada tasyahud awal, dan sampai salam pada tasyahud akhir dengan melihat pada jari telunjuk baik tasyahud awal maupun akhir. Dan yang lebih *afdal* dengan

menggenggam ibu jari disamping jari telunjuk dan meletakkannya dipinggir telapak tangannya.

Dalam Mausū'ah Kuwaitiyah di tambahkan bahwa mazhab Shāfi'ī dalam hal menunjuk pada saat tasyahud ini dengan dimiringkan sedikit, dan pengangkatan jari telunjuk ini dimulai dari lafaz “إِلَّا اللَّهُ” dengan tanpa di letakkan kembali, dan disunnahkan agar menunjuknya dengan menghadap kiblat berniatkan tauhid dan ikhlas.<sup>58</sup>

Dalil yang digunakan mazhab Shāfi'iyah adalah dalil dari Ibn Umar yang berbunyi:

وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي يُونُسَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ

عُمَرَ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَعَدَ فِي التَّشَهُدِ وَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى عَلَى رُكْبَتِهِ الْيُسْرَى،

وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رُكْبَتِهِ الْيُمْنَى، وَعَقَدَ ثَلَاثَةً وَخَمْسِينَ، وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ»<sup>59</sup>

‘Abd ibn Ḥumaid menyampaikan kepada kami dari Yūnus ibn Muḥammad, dari Ḥammād ibn Salamah, dari Ayub, dari Nāfi’, dari Ibn ‘Umar bahwa ketika Rasulullah SAW duduk dalam tasyahud, beliau meletakkan tangan kirinya di atas lutut kiri dan meletakkan tangan kanannya di atas lutut kanan. Beliau juga mengisyaratkan (jari-jarinya membentuk lambang angka) lima puluh tiga (lima jari kiri dan tiga jari kanan) serta menunjuk dengan jari telunjuk.

Ḥanābilah dan Shāfi'iyah juga menggunakan dalil dari Wāil ibn Ḥujr yang berbunyi:

<sup>58</sup> Wizārat al-Awqāf Kuwaitiyyah, *Mausu'ah Kuwaitiyyah* juz 27 (Kuwait: Wizārat al-Awqāf, 2007), 101.

<sup>59</sup> Al-Nīsābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* juz 1, 408.

حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ، حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ كُلَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ الْحَضْرَمِيِّ  
 قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعُلْتُ: لَأَنْظُرَنَّ كَيْفَ يُصَلِّي، قَالَ: " فَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ، فَكَبِّرْ، وَرَفَعْ  
 يَدَيْهِ حَتَّى كَانَتَا حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ "، قَالَ: " ثُمَّ أَحَدُ شِمَالَهُ بِيَمِينِهِ "، قَالَ: " فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى  
 كَانَتَا حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ، فَلَمَّا رَكَعَ وَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى كَانَتَا حَذْوَ  
 مَنْكِبَيْهِ، فَلَمَّا سَجَدَ وَضَعَ يَدَيْهِ مِنْ وَجْهِهِ، بِذَلِكَ الْمَوْضِعِ، فَلَمَّا قَعَدَ افْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى، وَوَضَعَ يَدَهُ  
 الْيُسْرَى عَلَى رُكْبَتَيْهِ الْيُسْرَى، وَوَضَعَ حَدَّ مِرْفَقِهِ عَلَى فَخِذِهِ الْيُمْنَى، وَعَقَدَ ثَلَاثِينَ وَحَلَّقَ وَاحِدَةً، وَأَشَارَ بِإِصْبَعِهِ  
 السَّبَّابَةِ "60

Yūnus ibn Muḥammad menyampaikan kepada kami dari ‘Abd al-Wāḥid, dari ‘Āsim ibn Kulaib, dari ayahnya bahwa Wāil ibn Ḥujr al-Ḥaḍromiy berkata: aku mendatangi Nabi Muhammad SAW dan aku mengatakan: Sungguh, aku akan melihat bagaimana cara beliau shalat. Beliau menghadap ke kiblat lalu bertakbir dan mengangkat kedua tangannya hingga sejajar dengan bahunya kemudian memegang tangan kiri dengan tangan kanannya, dan ketika hendak melakukan ruku’ beliau mengangkat kedua tangannya hingga sejajar dengan bahunya seraya meletakkan kedua tangannya di atas lututnya, dan ketika hendak berdiri dari ruku’nya beliau mengangkat kedua tangannya hingga sejajar dengan bahunya, dan ketika hendak melakukan sujud beliau meletakkan kedua tangannya dari wajahnya ke tempat sujudnya. Kemudian beliau duduk di atas telapak kaki kiri (duduk iftirasy) dan meletakkan tangan kirinya di atas lutut kiri serta siku tangan kanannya diatas paha kanannya dengan membentuk (lambang angka) tiga puluh dan melingkarkan satu jarinya kemudian menunjuk dengan jari telunjuknya.

Melihat dari dua dalil diatas yang digunakan Shāfi’ī dalam mengistinbat hukum dan tatacara pengisyaratkan jari telunjuk pada saat tasyahud, penulis menganalisa

<sup>60</sup> Abū Abdullah Aḥmad al-Shībānī, *Musnad Aḥmad* juz 31 (t.t: Muassasah al-Risālah, 2001), 143.

bahwasanya Shāfi'i menggunakan metode *al-Jam'u* atau menggabungkan kedua hadis tersebut sehingga menghasilkan hukum dan tatacara seperti yang telah disebutkan diatas. Sedangkan Ḥanābilah menggunakan metode *tarjīh* karena dia menggunakan satu hadis saja dan mengindahkan hadis yang lain.

Ada pula ulama lain yang mengkompromikan dua hadis tersebut diatas dengan menggunakan metode *al-jam'u*. Syaikh Ibn Uthaimin dalam *Sharḥ Zād al-Mustaqni'* mengatakan bahwa digerak-gerakkan apabila dalam keadaan berdoa, dan tidak mengerak-gerakannya bila dalam keadaan tidak berdoa.<sup>61</sup> Syaikh al-Albānī dalam *Tamām al-Minnah* mengisyaratkan cara kompromi lain yaitu kadang menggerakkan dan terkadang tidak.<sup>62</sup>

Imam al-Baiḥaqī menyatakan bahwa kemungkinan maksud hadis yang menyatakan bahwa jari telunjuk digerak-gerakkan saat tasyahud adalah isyarat (menunjuk), bukan mengulang-ulang gerakannya, hal ini dimaksudkan agar tidak bertentangan dengan hadis Ibn Zubair yang menyatakan tidak digerakkannya jari telunjuk tersebut.<sup>63</sup> Hikmah memberi isyarat dengan satu jari telunjuk ialah untuk menunjukkan ke-Esa-an Allah dan karena jari telunjuk yang menyambung ke hati sehingga lebih mendatangkan kekhusyu'an.

Dari sini dapat diambil kesimpulan, bahwa perbedaan metode yang dilakukan dalam menyelesaikan dalil-dalil kontradiktif menimbulkan perbedaan pula dalam menyikapinya. Termasuk perbedaan dalam memilih mana yang seharusnya dianut antara mazhab-mazhab. Jika kita perhatikan dalam lingkungan sekitar pada

<sup>61</sup> Muḥammad ibn Muḥamad al-Mukhtār al-Shanqīṭī, *Sharḥ Zād al-Mustaqni'* juz 42 ([www.islamweb.net](http://www.islamweb.net)), 3.

<sup>62</sup> Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Tamām al-Minnah fī al-Ta'liq 'alā Fiqh al-Sunnah* juz 1 (t.t: Dār al-Rāyah, t.th), 221.

<sup>63</sup> Muḥammad ibn 'Alī al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār* juz 2 (Mesir: Dār al-Ḥadīth, 1993), 327.

masyarakat umumnya, saat duduk tasyahhud dalam shalat memang tidak semua orang menggerakkan jari telunjuk dengan cara yang sama. Ini semata-mata karena perbedaan ulama dalam memahami hadis. Perbedaan ini tidak menyebabkan tidak sahnya shalat dan tidak pula menyebabkan kesesatan, karena perbedaannya dalam hal *furū'iyah* yang masing-masing mempunyai dalil hadis Rasulullah SAW.

Akan tetapi, ditekankan sekali lagi bahwa itu adalah ijtihad karena tidak adanya dalil yang secara tegas menyebutkan hal itu. Sehingga antara satu ulama dengan ulama lainnya sangat mungkin berbeda pandangan. Dan selama dalil-dalil disebutkan tidak secara spesifik mengaskannya, maka pintu ijtihad lengkap dengan perbedaannya masih sangat terbuka luas. Dan tidak ada orang yang berhak menyalahkan pendapat orang lain, selama masih di dalam wilayah ijtihad. Pendeknya, yang mana saja yang ingin kita ikuti dari ijtihad itu, semua boleh hukumnya. Dan semuanya sesuai dengan sunnah Nabi Muhammad SAW.

Itulah perbedaan, dimana perbedaan tersebut tidak perlu menimbulkan pertikaian asalkan bisa disikapi dengan benar. Karena sejatinya, perbedaan itu adalah rahmat dari Allah SWT yang apabila kita mengikuti ajaran sesuai dengan al-Qur'an dan hadis, maka kedamaian dan ketentraman akan terwujud dengan adanya persatuan dalam kerukunan.