

**METODE PEMAHAMAN MUHAMMAD NASIRUDDIN
AL-ALBANI DAN JUMHUR ULAMA TERHADAP
HADIS-HADIS *ŞIFAT ŞALĀT AL-NABĪ***

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Hadis



Oleh:

Abdullah Albaar
NIM: 02040620002

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Abdullah Albaar

NIM : 02040620002

Program : Magister (S2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 06 Januari 2023

Saya yang menyatakan,

A handwritten signature in black ink is written over a yellow and red postage stamp. The stamp features the Garuda Pancasila emblem and the text '10000', 'TEL. 20', 'METERAI TEMPEL', and the serial number '60010AKX031700297'.

Abdullah Albaar

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis yang berjudul “Metode Pemahaman Muhammad Nasiruddin Al-Albani Dan Jumhur Ulama Terhadap Hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*” yang ditulis oleh Abdullah Albaar ini telah disetujui pada tanggal 09 Januari 2023.

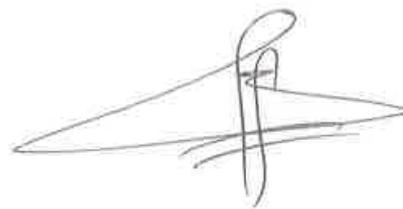
Oleh:

PEMBIMBING 1



Dr. Muhid, M.Ag

PEMBIMBING 2



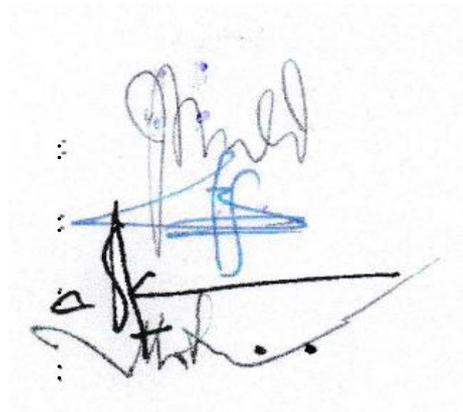
Dr. H. Mohammad Hadi Sucipto, LC., MHI

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis yang berjudul “Metode Pemahaman Muhammad Nasiruddin Al-Albani Dan Jumhur Ulama Terhadap Hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabi*” yang ditulis oleh Abdullah Albaar ini telah diuji pada tanggal 12 Januari 2023

Tim Penguji:

1. Dr. Muhid, M.Ag
2. Dr. H. Mohammad Hadi Sucipto, LC., MHI
3. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.
4. Prof. Dr. H. Masruhan, M.Ag.



Four handwritten signatures in blue and black ink, corresponding to the list of examiners. Each signature is preceded by a colon (:).

Surabaya, 12 Januari 2023

Direktur



A circular official stamp of the Directorate of Postgraduate Studies, UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia. The stamp contains the text: KEMENTERIAN AGAMA, PASCASARJANA, UIN SUNAN AMPEL SURABAYA, REPUBLIK INDONESIA. A handwritten signature in blue ink is written over the stamp.

Prof. H. Masdar Hilmy, S.Ag., MA., Ph.D

NIP. 197103021996031002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300

E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Abdullah Albaar
NIM : 02040620002
Fakultas/Jurusan : Magister Ilmu Hadis
E-mail address : abd.elbaar009@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain

yang berjudul :

METODE PEMAHAMAN MUHAMMAD NASIRUDDIN AL-ALBANI

DAN JUMHUR ULAMA TERHADAP HADIS-HADIS

ŞIFAT ŞALĀT AL-NABĪ

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 20 Januari 2023

Penulis

(Abdullah Albaar)

ABSTRACT

Muhammad Nashiruddin al-Albani is a contemporary scholar in the field of hadith. Although some people consider him a scholar of hadith, most of the fatwas he issued conflicted with previous scholars. This is what needs to be studied to find out whether al-Albani also has fatwas related to hadith or uses an understanding of hadith that contradicts previous scholars. To facilitate this, this study is limited to al-Albani's book, namely the book *Şifat Şalāt al-Nabī*. This study will also compare al-Albani's opinions and understanding regarding the hadiths in his book with the opinions and understandings of the majority of scholars represented by the al-sittah polar scholars and determine the implications that can arise from both sides of their understanding.

This research is a qualitative research using a type of library research with the main data source being the *Şifat Şalāt al-Nabī* and its al-sittah and sharah poles. These data will then be collected using the documentation method to record all information related to this research before being analyzed descriptively to answer existing problems.

The results of this study found that al-Albani's understanding of several hadiths in the book *Şifat Şalāt al-Nabī* was different from the opinion of the majority of scholars regarding these hadiths. although different, these two understandings have their own advantages and disadvantages such as al-Albani's textual understanding is more suitable for use by ordinary people and people who have just entered Islam while the understanding of the majority of scholars is more suitable for use by people who are new to Islam. have known Islam longer and can sort and choose from several existing opinions.

Keywords: Understanding of Hadith, al-Albani, Jumhur Ulama

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

ABSTRAK

Muhammad Nashiruddin al-Albani adalah seorang ulama kontemporer dalam bidang hadis. Meskipun sebagian orang menganggapnya sebagai ulama hadis, akan tetapi kebanyakan fatwa-fatwa yang dikeluarkannya banyak bertentangan dengan ulama-ulama terdahulu. Hal inilah yang perlu untuk dikaji untuk mengetahui apakah al-Albani juga memiliki fatwa-fatwa yang berkaitan dengan hadis atau menggunakan pemahaman hadis yang bertentangan dengan ulama-ulama terdahulu. Untuk mempermudah hal tersebut, kajian ini dibatasi pada kitab karya al-Albani yakni kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*. Penelitian ini juga akan membandingkan pendapat dan pemahaman al-Albani terkait hadis-hadis dalam kitabnya dengan pendapat dan pemahaman jumhur ulama yang diwakili oleh para penjarah *ḥadīth al-sittah* serta menentukan implikasi yang dapat timbul dari kedua sisi pemahaman mereka.

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan jenis penelitian kepustakaan dengan sumber data utamanya adalah kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* serta *ḥadīth al-sittah* dan sharahnya. Data-data tersebut kemudian akan dikumpulkan dengan metode dokumentasi untuk merekam semua informasi yang berkaitan dengan penelitian ini sebelum dianalisa secara deskriptif untuk menjawab permasalahan yang ada.

Hasil dari penelitian ini menemukan bahwa pemahaman al-Albani terhadap beberapa hadis dalam kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* berbeda dengan pendapat jumhur ulama terhadap hadis-hadis tersebut. meskipun berbeda, kedua pemahaman ini memiliki kelebihan dan kekurangannya tersendiri seperti pemahaman al-Albani yang bersifat tekstual lebih cocok untuk digunakan oleh masyarakat awam serta orang-orang yang baru masuk ke dalam agama Islam sedangkan pemahaman jumhur ulama lebih cocok untuk digunakan oleh orang-orang yang telah lebih lama mengenal Islam dan dapat memilih serta memilih dari beberapa pendapat yang ada.

Kata Kunci: Pemahaman Hadis, al-Albani, Jumhur Ulama

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS	iv
ABSTRACT.....	v
DAFTAR ISI.....	viii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	9
C. Rumusan Masalah	11
D. Tujuan Penelitian	12
E. Manfaat Penelitian	12
F. Kerangka Teoretik.....	13
G. Penelitian Terdahulu.....	15
H. Metode Penelitian.....	16
I. Sistematika Pembahasan	21
BAB II: METODE <i>MUQĀRANAH</i> DALAM PEMAHAMAN HADIS	23
A. Pengertian Metode <i>Muqāranah</i> dalam Pemahaman Hadis.....	23
B. Ciri-ciri Metode <i>Muqāranah</i>	24
C. Langkah-langkah Menggunakan Metode <i>Muqāranah</i>	25
D. Kelebihan dan Kekurangan Metode <i>Muqāranah</i>	26
E. Contoh Penggunaan Metode <i>Muqāranah</i>	28
BAB III: AL-ALBANI DAN JUMHUR ULAMA SERTA HADIS-HADIS TENTANG <i>ŞIFAT ŞALĀT AL-NABĪ</i>.....	32
A. Biografi al-Albani	32
1. Nama dan ringkasan hidup al-Albani	32
2. Guru-guru dan murid-murid al-Albani.....	34
3. Karir ilmiah al-Albani	37
4. Karya-karya al-Albani.....	39
B. Kitab <i>Şifat Şalāt al-Nabī</i>	41

C.	Hadis-hadis dalam kitab sifat ṣalāt al-Nabī.....	45
1.	Menggunakan sandal dalam salat.....	46
2.	Posisi tangan ketika berdiri dalam salat	47
3.	Menggerak-gerakkan jari saat tashahhud	48
4.	Tashahhud awal	48
5.	Qunut	49
D.	Hadis-hadis tentang <i>Ṣifat Ṣalāt Al-Nabī</i> Menurut Jumhur Ulama	50
1.	Menggunakan sandal ketika salat.....	50
2.	Posisi tangan ketika berdiri dalam salat	54
3.	Menggerak-gerakkan jari saat tashahhud	57
4.	Tashahhud awal.....	58
5.	Qunut.....	62
BAB IV: PERBANDINGAN PEMAHAMAN ANTARA AL-ALBANI DAN JUMHUR ULAMA TENTANG HADIS-HADIS ṢIFAT ṢALĀT AL-NABĪ 69		
A.	Metode Pemahaman al-Albani dan Jumhur Ulama Terhadap Hadis-hadis <i>Ṣifat Ṣalāt al-Nabī</i>	69
1.	Metode Pemahaman al-Albani Terhadap Hadis-hadis <i>Ṣifat Ṣalāt al-Nabī</i> 69	
2.	Metode Pemahaman Jumhur Ulama Terhadap Hadis-hadis <i>Ṣifat Ṣalāt al-Nabī</i>	71
B.	Persamaan dan Perbedaan Pemahaman antara al-Albani dan Jumhur Ulama tentang Hadis-hadis <i>Ṣifat Ṣalāt al-Nabī</i>	72
1.	Menggunakan sandal ketika salat.....	72
2.	Posisi tangan ketika berdiri dalam salat	74
3.	Menggerak-gerakan jari saat tashahhud	76
4.	Tashahhud awal	78
5.	Qunut.....	81
6.	Analisis keseluruhan.....	82
C.	Implikasi Metode Pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap hadis-hadis <i>Ṣifat Ṣalāt al-Nabī</i> bagi umat Islam	84
BAB V: PENUTUP		
A.	Kesimpulan	86

B. Saran.....	87
DAFTAR KEPUSTAKAAN	88



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pada zaman kontemporer saat ini, para ulama hadis masih memiliki perbedaan dalam memahami hadis-hadis Nabi yang ada. Meskipun para ulama terdahulu telah memberikan pandangan dan pemahaman mereka terhadap hadis-hadis Nabi, para ulama saat ini tetap mencoba untuk memahami hadis-hadis tersebut dengan cara yang berbeda agar hadis-hadis tersebut dapat tetap digunakan saat ini. Hal ini didasari atas perbedaan konteks hadis yang disampaikan oleh Nabi pada masa lalu di Arab dan kondisi umat Islam pada masa kini yang telah tersebar di berbagai penjuru dunia dengan masa yang semakin modern. Mereka ingin agar hadis-hadis Nabi tetap dapat digunakan oleh umat Islam kapan pun dan di mana pun mereka berada. Salah satu ulama kontemporer yang juga menawarkan pemahamannya terhadap hadis-hadis Nabi adalah Syaikh Nasiruddin al-Albani.

Al-Albani dikenal sebagai seorang ulama yang menguasai berbagai ilmu terutama ilmu hadis. Ia banyak mengarang kitab-kitab seputar ilmu hadis dan banyak dikaji oleh umat Islam saat ini. Di antara karya-karyanya adalah kitab *Ṣaḥīḥ wa Ḍa'īf Sunan al-Tirmidhī*, *Ṣaḥīḥ wa Ḍa'īf Sunan al-Abī Dāwūd*, *Ṣaḥīḥ wa Ḍa'īf Sunan Ibn Mājah* dan masih banyak lagi. Selain dalam bidang hadis, al-Albani juga menulis kitab-kitab dalam bidang ilmu lainnya. Di samping tulisan berupa kitab, al-Albani juga sering memberikan fatwa-fatwanya dalam amalan

dan perbuatan sehari-hari umat Islam. Fatwa-fatwanya ini kemudian dikumpulkan dan dirangkai menjadi satu kitab yang diberi judul *Fatāwā al-Albānī*.

Meskipun memiliki ilmu yang luas dan karya tulis yang banyak, al-Albani selalu menerima kritikan dari ulama-ulama lainnya dan dianggap sebagai seorang ulama yang sangat kontroversi. Hal ini dikarenakan, kebanyakan ulama menilai bahwa al-Albani, meskipun luas ilmunya, merupakan seorang penganut paham wahabi dan kurang kredibilitasnya dalam dunia keilmuan Islam. Ada yang berpendapat bahwa ilmu-ilmu yang diperoleh oleh al-Albani adalah didapat melalui jalur otodidak atau tanpa adanya guru atau syekh yang mengajarkannya. Dalam dunia keilmuan Islam, hal ini adalah perkara yang sangat penting. Dalam sebuah riwayat bahkan disebutkan bahwa:

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فُهَزَادَ مِنْ أَهْلِ مَرْوَى، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَانَ بْنَ عُثْمَانَ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْمُبَارَكِ، يَقُولُ: «الْإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ، وَلَوْلَا الْإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ»¹

Telah menceritakan kepadaku Muhammad bin Abdillah bin Quhzadh dari penduduk Marwa, dari Abdan bin Uthman, ia berkata: aku telah mendengar Abdullah bin al-Mubarak berkata: Isnad itu termasuk dari bagian dari agama (Islam), jika bukan karena isnad maka orang-orang akan mengatakan (berfatwa) apa yang mereka kehendaki. Hal ini adalah salah satu faktor yang menjadikan al-Albani kontroversi dan sering ditentang oleh para ulama.

Faktor lainnya adalah fatwa-fatwa yang dikemukakan oleh al-Albani yang sangat bertentangan dengan fatwa ulama lainnya. Sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa al-Albani memiliki sebuah kitab yang khusus

¹ Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim vol. 1* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Araby, t.th.), 15.

mengumpulkan fatwa-fatwanya. Dalam salah satu halaman website, sang penulis menyebutkan sembilan fatwa al-Albani yang sangat kontroversi dengan ajaran-ajaran agama Islam.² Dalam tulisan ini, sang penulis memberikan contoh-contoh fatwa al-Albani yang kontroversi yang berasal dari berbagai sumber buku serta beberapa jawaban dan bantahan ulama terhadap fatwa-fatwa tersebut. Beberapa contoh fatwa kontroversinya adalah tentang penafsiran imam al-Bukhary terhadap surat al-Qasas ayat 88 yang berbunyi:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ³

Segala sesuatu itu pasti akan binasa kecuali wajah-Nya. Imam al-Bukhary menyebutkan dalam kitab *Ṣaḥīḥ*nya bahwa:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ { [القصص: 88]: "إِلَّا مُلْكُهُ، وَيُقَالُ: إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ"⁴

Yang dimaksud dengan wajah Allah adalah kerajaannya atau kekuasaannya. Adapula yang berpendapat bahwa maknanya adalah: segala sesuatu akan binasa kecuali apa-apa yang dikehendaki oleh kekuasaan Allah. Al-Albani memberikan komentar terhadap penafsiran semacam ini dengan tulisannya:

وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ⁵ أَي مَلِكِهِ. يَا أَخِي هَذَا لَا يَقُولُهُ مُسْلِمٌ مُؤْمِنٌ⁶

Al-Albani mengatakan bahwa tidak sepatasnya seorang muslim yang mu'min untuk mengatakan hal seperti ini. Secara tidak langsung, al-Albani telah mengatakan bahwa imam al-Bukhary bukan termasuk orang muslim yang mu'min

² Tomy gnt 2, "Kontroversi Syekh al-Albani", <https://shohih.blogspot.com/2009/12/kontroversi-syeikh-al-albani.html>; diakses tanggal 14 Juli 2022.

³ Al-Quran, 28:88.

⁴ Muhammad bin Ismail al-Bukhary, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry vol. 6* (t.k.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.), 112.

⁵ Al-Quran, 55:27.

⁶ Ukashah Abdul Manan, *Fatāwā al-Shaikh al-Albānī* (Qairo: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1993), 523.

yang berarti bahwa al-Albani telah mengkafirkan imam al-Bukhary secara halus melalui perkataannya ini.

Fatwa lainnya yang mengundang kontroversi di kalangan ulama adalah tentang azan kedua pada saat solat Jumat yang dimulai oleh Uthman bin Affan.

Al-Albani mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْمُرَادِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي السَّائِبُ بْنُ يَزِيدَ، «أَنَّ الْأَذَانَ كَانَ أَوَّلُهُ حِينَ يَجْلِسُ الْإِمَامُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَلَمَّا كَانَ خِلَافَةُ عُثْمَانَ، وَكَثُرَ النَّاسُ أَمَرَ عُثْمَانُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِالْأَذَانِ الثَّلَاثِ، فَأُذِنَ بِهِ عَلَى الرَّوَّاءِ، فَثَبَّتَ الْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ»⁷

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Salamah al-Muradi, dari Ibn Wahb, dari Yunus, dari Ibn Shihab, dari al-Saib bin Yazid bahwa azan (pada solat Jumat) awalnya dikumandangkan ketika imam hendak duduk di atas mimbar pada hari Jumat di masa Nabi, Abu Bakar dan Umar. Pada masa kekhilafahan Uthman, orang-orang Islam telah bertambah menjadi banyak, maka Uthman memerintahkan untuk menambahkan azan ketiga pada hari Jumat. Maka azan pun dikumandangkan di *al-Zawrā* dan hal ini menjadi amalan hingga saat ini.

Menurut al-Albani, pada masa kini, azan pada hari Jumat hanya perlu dilakukan 1 kali saja yaitu ketika imam akan naik ke atas mimbar. Hal ini dikarenakan sebab yang mengharuskan dikumandangkannya azan tambahan sudah tidak ada lagi dan untuk mengikuti sunnah Nabi karena Nabi pernah bersabda:

فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي⁸

⁷ Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud vol. 1* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, t.th.), 285. Lihat juga: Muhammad bin Ismail al-Bukhary, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry vol. 2* (t.k.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.), 8; Lihat juga: Ahmad ibn Shuaib al-Nasai, *al-Mujtabā min al-Sunan vol. 3* (Halb: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyah, 1986), 100.

⁸ Muhammad bin Ismail al-Bukhary, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry vol. 7* (t.k.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.), 2.

Barang siapa yang menyimpang dari sunnahku maka ia bukan termasuk dalam golonganku⁹. Hal ini tentu mengundang banyak kritik dari para ulama yang menilai al-Albani tidak memiliki otoritas untuk mengeluarkan fatwa seperti ini.

Selain dari fatwa-fatwanya, kitab-kitab karya al-Albani juga menarik untuk dikaji satu per satu secara cermat. Salah satu kitab lainnya yang dikarang oleh al-Albani seputar ilmu hadis adalah kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*. Kitab ini berisikan hadis-hadis dalam bidang solat yang dikumpulkan dari berbagai kitab hadis oleh al-Albani kemudian ia jelaskan pengertian dari hadis-hadis tersebut dalam kitab ini. Beberapa pemahaman al-Albani dalam kitab ini perlu untuk dikritik karena ia menggunakan pemahaman yang terlalu kaku dan menyimpang dari pemahaman yang diberikan oleh ulama hadis pada umumnya.

Salah satu contohnya dapat ditemukan dalam pemahaman hadis tata cara bangkit dari sujud yang dikutip oleh al-Albani dalam kitabnya, *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*. Al-Albani menyebutkan dalam kitabnya bahwa:

وكان يعجن في الصلاة : يعتمد على يديه إذا قام¹⁰

Riwayat ini menyebutkan bagaimana sifat Nabi ketika akan bangkit untuk berdiri dalam solat. Dalam memaknai kata يعجن, Abu Zakaria al-Atsary yang menerjemahkan kitab ini menyebutkan “Dan beliau mengepalkan kedua tangannya sewaktu shalat dan bertelekan dengan kedua tangannya sewaktu

⁹ Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Fatāwā al-Albānī* tahqiq Adil bin Sa’d (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011), 510.

¹⁰ Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Ṣifah Ṣalāh al-Nabī* (Riyad: Maktabah al-Ma’ārif, t.th.), 155.

hendak berdiri”.¹¹ Kata *يعجن* memang memiliki beberapa makna akan tetapi sepertinya kurang tepat jika menggunakan makna mengepalkan tersebut dalam kondisi ini. Salah satu makna kata *يعجن* dalam kamus bahasa Arab adalah:

عَجَنَ فُلَانٌ عَجْنًا: نَهَضَ مَعْتَمِدًا بِيَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ كَبِيرًا أَوْ سَمِنًا. وَعَجَنَ الدَّقِيقَ وَنَحْوَهُ: خَلَطَهُ بِالْمَاءِ وَلَاكَةً وَمَلَكَةً بِيَدٍ أَوْ آلَةٍ¹²

Kata *عَجَنَ* berarti bertumpu dengan kedua tangan untuk bangkit dari tanah

karena sudah tua atau gemuk. Dan dapat juga berarti mencampur tepung atau yang semisalnya dengan air dan mengaduknya dan membuatnya menjadi adonan baik dengan tangan atau dengan alat. Pemahaman yang dikemukakan oleh Abu Zakaria dalam menerjemahkan kitab al-Albani sepertinya mengikuti pemaknaan yang kedua yang menyebutkan bahwa tangan seseorang harus berada dalam kondisi mengepal, sebagaimana orang mengaduk sebuah adonan, ketika ia hendak berdiri dalam solat. Hal ini sepertinya berbeda dengan apa yang banyak dilakukan oleh para ulama dari masa ke masa yang mana mereka tidak mengepalkan tangannya tetapi membukanya atau meregangkannya ketika mereka bertumpu hendak berdiri dalam solat.

Contoh hadis lainnya yang mungkin disalahpahami oleh sebagian orang pada saat ini adalah hadis tentang menggerak-gerakan jari ketika duduk tashahhud.

Dalam hadis disebutkan:

¹¹ Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Şifah Şalāh al-Nabī* juz 3 ter. Abu Zakaria al-Atsary (Jakarta Timur: Griya Ilmu, 2007), 21.

¹² *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, 586.

أَخْبَرَنَا سُؤَيْدُ بْنُ نَصْرٍ، قَالَ: أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ زَائِدَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ كَلْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، أَنَّ وَائِلَ بْنَ حُجْرٍ قَالَ: قُلْتُ: لَأَنْظُرَنَّ إِلَى صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ يُصَلِّي؟ فَنَظَرْتُ إِلَيْهِ فَوَصَفَ، قَالَ: «ثُمَّ قَعَدَ وَافْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى، وَوَضَعَ كَفَّهُ الْيُسْرَى عَلَى فَحْدِهِ وَرُكْبَتِهِ الْيُسْرَى، وَجَعَلَ حَدَّ مِرْفِقِهِ الْأَيْمَنِ عَلَى فَحْدِهِ الْيُمْنَى، ثُمَّ قَبَضَ اثْنَتَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ، وَحَلَقَ حَلْقَةً، ثُمَّ رَفَعَ أُصْبُعَهُ فَرَأَيْتُهُ يُرَكِّبُهَا يَدْعُو بِهَا»¹³

Telah mengabarkan kepadaku Suwaid bin Nasr, dari Abdullah bin al-Mubarak, dari Zaidah, dari Asim bin Kulaib, dari ayahnya, bahwasanya Wail bin Hujr berkata: Sungguh aku akan memperhatikan bagaimana tata cara solatnya Nabi, bagaimana Nabi melaksanakannya? Maka aku memperhatikannya dan menyifatinya, ia berkata: kemudian Nabi duduk iftirasy di atas kaki kirinya dan meletakkan telapak tangan kirinya di atas paha dan lutut kirinya sedangkan siku kanannya berada di atas paha kanannya, kemudian Nabi menggenggam dua jarinya (jari kelingking dan jari manis) dan membentuk lingkaran (dengan jari tengah dan ibu jari), Nabi lalu mengangkat jarinya (jari telunjuk) dan aku melihat Nabi menggerakannya sebagai isyarat bahwa Nabi sedang berdoa.

Dalam menanggapi hal ini, para ulama memang mendapati beberapa riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi menggerak-gerakan jarinya ketika dalam posisi tashahhud. Sebagian kelompok ada yang mengambil riwayat-riwayat tersebut dan mengamalkannya, akan tetapi mayoritas ulama tidak menggunakan riwayat-riwayat tersebut karena kebanyakan riwayat lainnya tidak menyebutkan

¹³ Al-Nasai, *al-Mujtabā min al-Sunan vol. 3...*, 37. Lihat juga: Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal vol. 31* (t.k.: Muassasah al-Risālah, 2001), 160; Lihat juga: Muhammad bin Hibban, *al-Ihsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ ibn Hibbān vol. 5* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1988), 170 dan Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah, *Ṣaḥīḥ ibn Khuzaymah vol. 1* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.th.), 354.

perihal menggerak-gerakan jari ketika berada dalam posisi tashahhud.¹⁴ Hal ini menunjukkan bahwa riwayat yang tidak menyebutkan menggerakkan jari saat tashahhud lebih banyak jumlahnya dibandingkan riwayat yang menyebutkannya sehingga para ulama lebih memilih untuk tidak menggunakan riwayat yang pertama.

Permasalahan menggerakkan jari ini juga banyak disalahpahami oleh umat Islam yang hanya mengambil arti dari hadis di atas tanpa memahami makna atau esensi sebenarnya dari hadis tersebut. Menggerakkan jari ketika tasyahhud ini memang pernah dilakukan Nabi berdasarkan hadis di atas. Akan tetapi, gerakan yang dilakukan oleh Nabi adalah gerakan yang sangat ringan yang bahkan tidak mencapai ukuran mengangkat atau merendahkan jari atau pergerakan ke kiri dan ke kanan, tetapi hanya sebuah gerakan yang ringan saja.¹⁵ Kebanyakan orang yang mengamalkan hadis ini, tidak memahami hal ini dan menggerakkan jari mereka dengan sangat luas hingga nampak jelas oleh orang-orang yang melihatnya. Adapun yang dilakukan oleh Nabi adalah gerakan yang ringan yang diperhatikan oleh sahabat Wail karena ia memperhatikan dan benar-benar mengamati tata cara solat Nabi sehingga ia dapat melihat gerakan yang ringan tersebut.

Dari contoh-contoh di atas, dapat disimpulkan bahwa penyimpangan yang dilakukan oleh al-Albani bersumber dari kesalahpahaman terhadap dalil-dalil yang ia gunakan. Selain hadis-hadis di atas, masih banyak hadis-hadis lainnya yang disalahpahami oleh umat Islam yang tidak benar-benar mengerti dengan

¹⁴ Muhammad bin Abdul Hadi al-Tatawi, *Ḥāshiyah al-Sanadī 'alā Sunan al-Nasāī vol. 2* (Halb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyah, 1986), 127.

¹⁵ Muhammad Umar Salim Bazmul, *Sharḥ Kitāb Ṣifāh Ṣalāh al-Nabī* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 2009), 289.

makna sebenarnya dari hadis-hadis tersebut. Sebagian dari hadis-hadis tersebut terdapat dalam kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* karya al-Albani. Pemahaman al-Albani yang lainnya dalam kitab ini perlu untuk ditinjau mengingat solat adalah salah satu perkara yang sangat penting dalam Islam dan perlu dikerjakan dengan sebaik-baiknya. Dengan melakukan kajian ini, akan dapat dipahami corak pemahaman al-Albani yang ia gunakan dalam memahami hadis-hadis serta pemahaman lainnya yang dikemukakan oleh ulama-ulama hadis terdahulu maupun kontemporer.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Langkah pertama yang diperlukan dalam sebuah penelitian adalah mengidentifikasi masalah yang akan diteliti. Setiap penelitian yang akan dilakukan pastilah berangkat dari sebuah masalah. Masalah yang dimaksud di sini adalah suatu hal yang dapat memberikan nilai tambah bila digunakan. Masalah merupakan sesuatu yang menyimpang antara harapan dan apa yang sebenarnya terjadi.¹⁶ Dalam identifikasi masalah, perlu dijabarkan tema sentral dari sebuah penelitian menjadi beberapa sub-masalah yang spesifik dan dirumuskan dalam bentuk kalimat tanya. Dalam identifikasi masalah, terdapat acuan-acuan tertentu yang mengarahkan pengungkapan data empiris melalui persiapan penelitian.¹⁷

Sebagai seorang ahli hadis, Syekh Muhammad Nasiruddin al-Albani memiliki banyak pendapat serta karya dalam bidang ilmu hadis. Kebanyakan pendapat dan karya miliknya sering menimbulkan kontroversi di kalangan para

¹⁶ Emzir, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif dan Kualitatif* (Depok: PT Rajagrafindo Persada, 2017), 271-272.

¹⁷ Didi Atmadilaga, *Panduan Skripsi, Tesis, Disertasi* (Bandung: CV. Pionir Jaya, 1994), 87.

pelajar maupun peneliti yang tidak sepemahaman dengannya. Banyak orang yang telah memberikan kritik kepada al-Albani dan pendapat-pendapatnya. Berbagai pendapat yang dikemukakan oleh al-Albani dapat ditemukan dalam kitab-kitab karyanya maupun dalam berbagai tulisan-tulisan publik lainnya. Jumlahnya memang sangat banyak dan tidak terbatas pada ilmu hadis saja.

Banyaknya pendapat al-Albani yang menimbulkan kontroversi menjadikannya salah satu ulama yang sering mendapatkan kritikan dari ulama maupun peneliti lain yang tidak sependapat dengannya. Para ulama telah banyak memberikan kritik terhadap pendapat-pendapat al-Albani. Hal ini disebabkan karena hadis-hadis yang dinukil oleh al-Albani dalam kitab-kitabnya, kebanyakan bersumber atau terdapat dalam kitab-kitab induk hadis seperti kitab *Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhary, Muslim dan lainnya. Kebanyakan hadis yang terdapat dalam kitab-kitab tersebut telah disharaskan oleh para ulama sedangkan al-Albani memberikan sharah baru yang berbeda dengan ulama-ulam tersebut. oleh karena itulah al-Albani mendapatkan banyak kritikan dari berbagai kalangan.

Berdasarkan pada latar belakang dan paparan yang disampaikan di atas, dapat diketahui bahwa penelitian ini dapat mencakup banyak permasalahan yang perlu untuk diteliti yaitu:

1. Fatwa-fatwa al-Albani yang menimbulkan kontroversi di kalangan para ulama.
2. Tanggapan dan jawaban para ulama terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh al-Albani.

3. Metode yang digunakan oleh al-Albani untuk memahami hadis-hadis yang terdapat dalam kitabnya, *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*.
4. Metode pemahaman hadis yang digunakan oleh para ulama dalam memahami hadis-hadis Nabi.
5. Pendapat atau pemahaman ulama lain terhadap hadis-hadis yang *dinukil* oleh al-Albani dalam kitabnya *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*.
6. Pemahaman para ulama pensharah *kutub al-sittah* terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*.

Untuk memfokuskan penelitian ini agar tidak menyebar luas ke seluruh faktor yang perlu diteliti, penelitian ini akan dibatasi pada perbandingan pemahaman hadis al-Albani dengan jumhur ulama, yaitu para pensharah hadis dalam *kutub al-sittah*, terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* sehingga dapat ditentukan metode apa yang digunakan oleh al-Albani dalam memahami hadis-hadis yang ia nukil dalam kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* karyanya.

C. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, dapat ditentukan bahwa hal-hal yang akan menjadi fokus dari penelitian ini adalah pembahasan tentang:

1. Bagaimana metode pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*?
2. Bagaimana perbandingan antara metode pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*?

3. Bagaimana implikasi metode pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* bagi umat Islam?

D. Tujuan Penelitian

Dari rumusan masalah di atas, dapat disimpulkan bahwa tujuan penelitian ini adalah untuk:

1. Mendapatkan pengetahuan yang mendalam mengenai metode pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*.
2. Mendapatkan pengetahuan yang mendalam mengenai perbandingan metode pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*.
3. Mengetahui implikasi metode pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* bagi umat Islam.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian adalah kontribusi yang ditawarkan atau diberikan oleh suatu penelitian dalam dunia keilmuan. Manfaat penelitian biasanya dibagi menjadi dua kategori, yaitu teoretis atau akademik dan praktis atau pragmatis. Manfaat teoretis atau akademik berkaitan dengan kontribusi tertentu dari peneliti terhadap perkembangan teori dan ilmu pengetahuan serta dunia akademik. Adapun manfaat praktis atau pragmatis berkaitan dengan kontribusi praktis yang diberikan oleh peneliti terhadap objek yang diteliti, baik individu, kelompok maupun organisasi. Kontribusi praktis tersebut harus berkaitan dengan bidang

kajian yang diteliti.¹⁸ Berikut adalah manfaat yang diberikan dari penelitian ini baik dari segi teoretis maupun praktis.

1. Manfaat teoretis

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih dalam dunia ilmu hadis dan dapat memberikan wawasan baru terkait dengan tokoh maupun hadis-hadis yang dikaji di dalamnya. Penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi landasan atau bantuan yang dapat mekahirkan penelitian-penelitian hadis lainnya di masa yang akan datang.

2. Manfaat praktis

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan dan pengetahuan kepada para pembaca terkait dengan tokoh-tokoh pakar hadis yang telah memberikan sumbangsih mereka dalam kajian ilmu hadis hingga saat ini sehingga masyarakat dapat lebih mengapresiasi karya-karya mereka dan mengkaji pemikiran mereka. Hasil penelitian ini juga diharapkan dapat menyadarkan masyarakat, terutama umat Islam, terhadap hadis-hadis yang ada dan telah diketahui bahkan diamalkan bahwa hadis-hadis tersebut terkadang tidak dapat dipahami secara tekstual saja namun memerlukan pemahaman yang lebih mendalam untuk dapat mengamalkannya secara baik dan benar.

F. Kerangka Teoretik

Dalam setiap penelitian, dibutuhkan teori yang dapat menjadi sebuah landasan dalam melakukan penelitian. Teori tersebut harus sesuai dengan

¹⁸ Widodo, *Metodologi Penelitian Populer & Praktis* (Depok: PT Rajagrafindo Persada, 2018), 37-38.

permasalahan yang diteliti dalam sebuah penelitian. Oleh karena itu, dalam penelitian ini juga akan menggunakan metode yang cocok dengan tema penelitian. Teori tersebut adalah teori perbandingan sosial.

Teori perbandingan sosial adalah sebuah teori yang diformulasikan oleh Festinger. Teori ini berkembang dengan didasari oleh sebuah pertimbangan tentang komunikasi sosial terkait dengan perubahan opini dalam kelompok sosial. Secara umum, teori ini melihat bahwa proses pengaruh sosial dan beberapa perilaku kompetitif tertentu berasal dari kebutuhan untuk mengevaluasi diri dan kepentingan untuk evaluasi ini berdasar pada perbandingan dengan orang lain. Prinsip utama dari teori proses perbandingan sosial diajukan oleh Festinger dalam bentuk hipotesis, kesimpulan dan derivasinya. Pernyataan tersebut berhubungan dengan kebutuhan untuk evaluasi, sumber evaluasi, pilihan seseorang dalam melakukan perbandingan, faktor-faktor yang mempengaruhi perubahan, berkurangnya perbandingan dan tekanan untuk mencapai kesatuan.¹⁹

Pada awalnya, Festinger memandang bahwa terdapat dua hal yang sering dibandingkan oleh manusia yaitu pendapat atau opini dan kemampuan. Menurut Festinger, setiap orang mempunyai dorongan untuk menilai pendapat dan kemampuannya sendiri dengan cara membandingkannya dengan pendapat atau kemampuan orang lain. Dengan cara inilah seseorang dapat mengetahui benar tidaknya pendapat yang ia miliki dan ia juga dapat menilai kemampuannya dengan lebih akurat.²⁰

¹⁹ Nurfitriany Fakhri, "Konsep Dasar dan Implikasi Teori Perbandingan Sosial", *Talenta*, Vol. 3, No. 1 (September, 2017), 34.

²⁰ Lianawati, "Perbandingan Sosial", *Metamorfosis*, Vol. 2, No. 11 (November, 2008), 4.

Dalam penelitian ini akan dilakukan perbandingan terhadap pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣifāt Ṣalāt al-Nabī*. Perbandingan ini bertujuan untuk meninjau manakah dari pemahaman-pemahaman tersebut yang lebih cocok untuk digunakan dalam memahami hadis-hadis yang ada di dalam kitab *Ṣifāt Ṣalāt al-Nabī*.

G. Penelitian Terdahulu

Terdapat beberapa penelitian terkait dengan al-Albani dan pemahamannya terhadap hadis yang telah dilakukan sebelumnya. Di antaranya adalah:

1. Metode Hadis Shahih Syaikh Muhammad Nasiruddin al-Albani, karya Siti Aisyah, Skripsi pada Fakultas Ushuluddin UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2015. Penelitian ini membahas tentang metode dan kriteria hadis *ṣaḥīḥ* menurut al-Albani secara umum.
2. Analisis Pendapat Syaikh al-Albani Tentang Shalat Sunat Setelah Shalat Ashar, karya Waliya Widda Fawzi Tsary, Skripsi pada Fakultas Syari'ah IAIN Bukittingga, 2015. Penelitian ini lebih berfokus pada pendapat al-Albani tentang hadis yang membahas kebolehan dan larangan solat sunnah setelah solat Ashar. Dalam penelitian ini, pendapat al-Albani yang memperbolehkan solat sunnah setelah solat Ashar adalah bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama yang memakruhkannya tanpa adanya sebab yang jelas dan pasti.
3. Hukum Bersedekap Ketika I'tidal Menurut Muhammad Nasiruddin al-Albani dan Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, karya Rizki Rasyid, Skripsi pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020.

Penelitian ini lebih berfokus pada satu tema hadis yang membahas hukum bersedekap ketika i'tidal berdasarkan pandangan al-Albani dan Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz yang mana pendapat mereka berdua memiliki beberapa persamaan dan juga perbedaan.

Dari data di atas, penelitian terhadap pemahaman hadis-hadis tentang shalat menurut al-Albani dan perbandingannya dengan pemahaman ulama lainnya belum banyak dikaji terkhusus yang bersumber dari kitab karyanya sendiri yaitu *Ṣifāt Ṣalāt al-Nabī*. Penelitian sebelumnya juga belum memberikan kesimpulan terhadap pola pemahaman al-Albani yang ia gunakan dalam memahami hadis sehingga dalam penelitian ini akan dibahas terkait dengan hal-hal tersebut.

H. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang dimaksudkan untuk meneliti metode pemahaman hadis yang digunakan oleh al-Albani dalam kitabnya *Ṣifāt Ṣalāt al-Nabī* berdasarkan data-data yang ada. Pendekatan atau metode kualitatif memiliki beberapa definisi yang dikemukakan oleh para ahli kualitatif. Di antara definisinya adalah: menurut Creswell, penelitian kualitatif adalah sebuah proses penelitian ilmiah yang lebih cenderung bertujuan untuk memahami berbagai masalah manusia dalam konteks sosial dengan menciptakan gambaran menyeluruh dan kompleks yang disampaikan, memberi laporan tentang pandangan terperinci dari para informan serta dilakukan berdasarkan sebuah alur yang alami tanpa adanya campur tangan dari peneliti. Menurut Moleong,

penelitian kualitatif adalah penelitian yang bertujuan untuk memahami fenomena terkait apa yang dialami oleh subjek penelitian seperti motivasi, persepsi, tindakan, perilaku dan lainnya, secara holistik dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata dan bahasa dalam sebuah konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah.²¹ Penelitian Kualitatif adalah sebuah metode pendekatan yang secara primer menggunakan paradigma pengetahuan atas dasar pandangan konstruktivist (yaitu makna jamak dari pengalaman individual, makna yang secara sosial dan historis dibangun dengan maksud mengembangkan sebuah teori atau pola) atau pandangan advokasi/partisipatori (seperti orientasi politik, kolaboratif, isu atau orientasi perubahan) atau keduanya. Pendekatan ini juga menggunakan strategi penelitian seperti naratif, fenomenologis, etnografis, studi *grounded theory* atau studi kasus. Dalam pendekatan ini, peneliti mengumpulkan data-data penting secara terbuka, terutama yang dimaksudkan untuk mengembangkan tema-tema dari data-data yang ada.²² Beberapa hal yang perlu diperhatikan dari penelitian kualitatif adalah bahwa penelitian kualitatif bersifat ilmiah sehingga dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya dan dapat dipercaya kesahihannya serta dapat bersifat objektif sekaligus subjektif. Penelitian kualitatif juga berkaitan dengan konteks sosial sehingga dalam penelitian ini, fenomena yang diteliti merupakan sebuah kesatuan antara subjek yang diteliti dan lingkungan sosialnya dan tidak dapat dipisahkan. Hal lainnya yang perlu diperhatikan adalah bahwa penelitian kualitatif bersifat alamiah sehingga dalam proses penelitiannya tidak dibenarkan untuk mengubah atau

²¹ Haris Herdiansyah, *Metodologi Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-ilmu Sosial* (Jakarta Selatan: Salemba Humanika, 2011), 8-9.

²² Emzir, *Metodologi Penelitian...*, 28.

memanipulasi latar atau konstruksi ranah penelitian. Yang terakhir adalah bahwa penelitian kualitatif membutuhkan proses interaksi komunikasi antara peneliti dengan fenomena yang diteliti sehingga terjalin hubungan yang baik dan kondusif.²³

Dalam penelitian kualitatif, terdapat banyak model pendekatan yang dapat digunakan. Di antaranya yang paling sering digunakan adalah pendekatan etnografi, studi kasus, *grounded theory*, fenomenologi dan biografi. Model pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah model pendekatan studi kasus. Studi kasus merupakan sebuah model penelitian yang memfokuskan diri pada suatu objek khusus dengan cara mempelajari objek tersebut sebagai sebuah kasus. Dalam studi kasus, catatan deskriptif terkait satu individu atau sekelompok individu, dilibatkan secara mendalam di dalamnya. Dalam ilmu sosial, studi kasus seringkali melibatkan pengumpulan serta pengujian berbagai hasil observasi dan catatan-catatan terkait dengan objek atau individu yang dikaji. Data-data yang dikumpulkan tersebut dapat berupa biografi, sejarah keluarga, observasi, wawancara dan data lainnya yang berhubungan dengan penelitian yang dilakukan. Studi kasus sering digunakan untuk membantu memahami faktor-faktor sosial yang dapat menjadi bagian dari hal-hal yang mempengaruhi perilaku seseorang.²⁴

2. Metode pengumpulan data

Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan atau *library research*. Studi kepustakaan merupakan serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca

²³ Herdiansyah, *Metodologi Penelitian...*, 9.

²⁴ Restu Kartika Widi, *Asas Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010), 90-91.

dan mencatat serta mengolah bahan penelitian.²⁵ Studi kepustakaan juga dapat disebut sebagai kegiatan mempelajari, mendalami dan mengutip teori-teori atau konsep-konsep dari sejumlah literatur baik yang berupa buku, koran, majalah, jurnal atau karya tulis lain yang berkaitan dengan fokus, variable atau topik penelitian.²⁶ Pemilihan *library research* sebagai metode dalam penelitian ini dikarenakan metode ini memberikan beberapa bantuan atau kemudahan, di antaranya adalah memperjelas dan lebih memfokuskan pada permasalahan penelitian, membantu menyusun dan memperbaiki metodologi, memperluas pengetahuan dan landasan teori serta dapat memunculkan hubungan dengan ilmu-ilmu atau pengetahuan-pengetahuan lainnya yang terkait dengan fokus penelitian ini.²⁷

Berdasarkan model penelitian yang digunakan, data-data yang didapatkan dalam penelitian ini diperoleh dari berbagai macam literature, baik yang berupa buku, jurnal, artikel dan lainnya. Sumber data yang diperoleh tersebut dibagi menjadi dua macam yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

a. Sumber data primer

Sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah kitab *Şifat Şalāt al-Nabī* karya Muhammad Nasiruddin al-Albani dan *kutub al-sittah* beserta kitab lainnya yang berkaitan dengan kitab tersebut yang berupa kitab *sharḥ*, terjemahan dan yang lainnya.

b. Sumber data sekunder

²⁵ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Jaya, 2004), 3.

²⁶ Widodo, *Metodologi Penelitian...*, 75.

²⁷ Restu, *Metodologi Penelitian...*, 121-123.

Sumber data sekunder adalah data-data yang bertugas untuk mendukung atau melengkapi kebutuhan data diperlukan dalam penelitian ini. Sumber data sekunder dalam penelitian ini meliputi tulisan-tulisan yang bersifat mendukung atau mengkritik metode yang digunakan oleh al-Albani dalam memahami hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣiḡat Ṣalāt al-Nabī* karyanya seperti kitab-kitab fiqh yang membahas tentang tata cara solat secara terperinci seperti kitab *Fathḡ al-Qarīb al-Mujīb* karya Ibn Qasim al-Ghazi dan kitab-kitab fiqh serta hadis lainnya.

Dalam penelitian ini, pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan metode dokumentasi untuk merekam semua informasi yang berkaitan dengan topik penelitian. Dokumentasi adalah kegiatan mengumpulkan data yang dilakukan dengan cara menelusuri dokumen-dokumen yang berkaitan dengan penelitian. Dokumen-dokumen tersebut dapat berupa karya tulis, foto-foto, gambar atau benda lainnya yang berkaitan dengan penelitian ini.²⁸

3. Metode analisis data

Seluruh data yang telah diperoleh dalam penelitian ini akan dianalisis dengan menggunakan metode analisis kualitatif terhadap data-data yang telah dikumpulkan kemudian akan diberikan sebuah kesimpulan dari analisis tersebut. Teknik analisis data dalam penelitian kualitatif belum memiliki pola yang jelas. Hal ini dikarenakan pada penelitian kualitatif, data yang terkumpul sangat bervariasi dan banyak sekali. Berbeda dengan penelitian kuantitatif yang telah

²⁸ Widodo, *Metodologi Penelitian...*, 75.

memiliki teknik analisis data yang jelas dan pasti yang diarahkan untuk menjawab rumusan masalah atau menguji hipotesis yang ada.²⁹

Analisis data merupakan sebuah proses untuk mencari dan menyusun secara sistematis data-data yang telah dikumpulkan dari berbagai sumber dengan cara memilah-milah dan mengelompokkan data-data tersebut ke dalam kategori tertentu, menjabarkan ke dalam unit-unit, melakukan sintesa, menyusun ke dalam pola, memilih data yang penting dan akan digunakan serta membuat kesimpulan agar mudah dipahami oleh para pembaca. Analisis data dalam penelitian kualitatif bersifat induktif, yaitu sebuah analisis yang bersumber dari data-data yang diperoleh yang kemudian dikembangkan menjadi sebuah hipotesis. Berdasarkan hipotesis yang diperoleh dari data-data tersebut, kemudian diteliti lagi dengan data-data baru dan diujikan secara berulang hingga dapat ditemukan sebuah kesimpulan yang bisa menentukan apakah hipotesis tersebut dapat diterima atau tidak. Jika hipotesis tersebut dapat diterima setelah melalui pengujian yang berulang, maka hipotesis tersebut akan berkembang menjadi teori yang dapat digunakan.³⁰

I. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan biasanya berisis uraian singkat tentang pokok-pokok pembahasan yang terdapat dalam bab-bab yang ada dalam sebuah skripsi, tesis atau disertasi. Tujuan dari adanya sistematika pembahasan adalah sebagai panduan bagi peneliti dalam menyusun bab-bab yang ada dalam sebuah karya

²⁹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi* (Bandung: Alfabeta, 2017), 331.

³⁰ *Ibid.*, 333.

tulis serta untuk mempermudah pembaca dalam memahami keseluruhan bagian dari sebuah skripsi, tesis atau disertasi.³¹ Pembahasan dalam penelitian ini akan dibagi menjadi lima bab yaitu:

Bab satu merupakan pendahuluan yang memuat latar belakang penelitian, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoretik, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan dalam penelitian ini.

Bab dua akan membahas tentang biografi al-Albani dan hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* karyanya.

Bab tiga akan membahas tentang hadis-hadis yang terdapat dalam *kutub al-sittah* yang juga terdapat dalam kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* karya al-Albani beserta penjelasan dan pendapat ulama terhadap hadis-hadis tersebut.

Bab empat akan membahas tentang analisis dari perbandingan pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap beberapa hadis Nabi yang terdapat dalam kitab *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* dan *kutub al-sittah* serta dengan menunjukkan persamaan dan perbedaan dari kedua sisi.

Bab lima berisikan kesimpulan dari penelitian ini beserta saran untuk penelitian-penelitian serupa di masa yang akan datang.

³¹ Widodo, *Metodologi Penelitian...*, 38-39.

BAB II

METODE *MUQĀRANAH* DALAM PEMAHAMAN HADIS

A. Pengertian Metode *Muqāranah* dalam Pemahaman Hadis

Metode *muqāranah*, atau bisa juga disebut metode *muqārin*, adalah salah satu metode yang dapat digunakan untuk memahami hadis-hadis Nabi. Metode ini juga dapat disebut sebagai metode tematik dikarenakan metode ini digunakan untuk mengkaji satu hadis yang memiliki beragam redaksi. Metode ini dijelaskan sebagai metode yang membandingkan antara hadis-hadis yang memiliki redaksi yang mirip atau sama antara satu dengan yang lainnya dalam dalam kasus yang sama atau antara hadis-hadis yang memiliki redaksi yang berbeda-beda atau beragam dalam satu kasus yang sama atau antara berbagai macam pendapat yang dikemukakan oleh para *pen-sharah* hadis terhadap suatu hadis. Hal ini menunjukkan bahwa metode ini tidak hanya membandingkan antara satu hadis dengan hadis lainnya tetapi juga membandingkan antara berbagai macam pendapat atau *sharḥ* yang dikemukakan oleh para ulama terhadap hadis tersebut. Oleh karena itu, metode ini memiliki beragam pendapat di dalamnya. Di antara kitab-kitab yang menggunakan metode ini adalah kitab *ṣaḥīḥ muslim bi sharḥ al-nawawī* karya imam al-Nawawi dan kitab *umdat al-qārī sharḥ ṣaḥīḥ al-bukhārī*

karya Badruddin Abu Muhammad al-Aini dan lain-lainnya.¹ Pemilihan metode *muqāranah* dalam penelitian ini dikarenakan metode ini dapat digunakan untuk membandingkan berbagai hadis maupun pendapat atau *sharḥ* ulama terhadap sebuah hadis untuk menemukan perbedaan dan persamaan yang terdapat di dalamnya.

B. Ciri-ciri Metode Muqāranah

Metode *muqāranah* memiliki beberapa ciri-ciri yang membedakannya dengan metode-metode yang lain. Di antara ciri-ciri metode *muqāranah* adalah:

- a) Membandingkan *mabāḥith lafẓiyah* (analitis redaksional) dan perbandingan berbagai periwayatan serta kandungan makna dari setiap hadis yang digunakan dalam perbandingan,
- b) Membahas perbandingan dari berbagai aspek yang terdapat dalam hadis yang diteliti,
- c) Perbandingan yang dilakukan antara para ulama atau *pensharḥ* hadis meliputi ruang lingkup yang sangat luas dikarenakan perbandingan tersebut menguraikan berbagai macam aspek, baik aspek yang berkaitan dengan isi kandungan dari suatu hadis maupun kolerasi (*munāsabah*) antara satu hadis dengan hadis lainnya.²

Ada juga yang menjelaskan ciri-ciri metode *muqāranah* sebagai berikut ini:

¹ Moh. Muhtador, “Sejarah Perkembangan Metode dan Pendekatan Syarah Hadis”, *Riwayah: Jurnal Studi Hadis*, Vol. 2, No. 2 (2016), 268; Lihat juga: Burhanuddin, “Metode dalam Memahami Hadis”, *Jurnal al-Mubarak*, Vol. 3, No. 1 (2018), 8.

² Burhanuddin, “Metode dalam Memahami Hadis”, 8.

- a) Memiliki ruang lingkup pembahasan yang sangat luas dikarenakan metode ini digunakan untuk membandingkan berbagai hal yang memiliki kesesuaian dengan *sharḥ* hadis,
- b) Membandingkan hadis-hadis yang telah dikumpulkan berdasarkan pada sanad, matn dan statusnya berdasarkan pada sumber-sumber yang ada,
- c) Membandingkan berbagai macam redaksi hadis yang berada dalam satu tema pembahasan yang sama atau yang memiliki kesesuaian dan kesamaan berdasarkan pada tujuan dan maksud yang diinginkan oleh ulama atau *pensharah* hadis,
- d) Membandingkan berbagai pendapat para ulama terdahulu dengan tujuan untuk mengambil dan menggunakan pendapat yang dianggap paling benar dan sesuai dengan tema dan maksud dari ulama atau *pensharah* hadis tersebut.³

Dari ciri-ciri yang dikemukakan di atas, sapat diketahui bahwa metode *muqāranah* adalah metode yang terfokus dalam bidang perbandingan, baik antara hadis maupun pendapat para ulama dan *pensharah*.

C. Langkah-langkah Menggunakan Metode Muqāranah

Ketika seseorang akan menggunakan metode *muqāranah*, maka langkah pertama yang harus dilakukan adalah menjelaskan penggunaan *mufradāt*, urutan kata dan kemiripan redaksi yang terdapat dalam hadis-hadis atau pendapat-pendapat yang telah dikumpulkan. Jika perbandingan yang akan dilakukan adalah

³ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), 46.

seputar persamaan redaksi, misalnya, maka langkah yang harus dilakukan adalah sebagai berikut:

- a) Mengidentifikasi dan menghimpun hadis-hadis yang memiliki kesamaan atau kemiripan pada redaksinya,
- b) Membandingkan antara hadis-hadis yang redaksinya memiliki kemiripan tersebut yang berbicara tentang satu tema yang sama atau tema yang berbeda dalam satu redaksi yang sama,
- c) Menganalisa perbedaan-perbedaan yang terdapat dalam berbagai redaksi yang mirip tadi, baik perbedaan tersebut seputar konotasi hadis ataupun redaksinya, seperti perbedaan dalam penggunaan kata dan susunannya dalam hadis dan lain sebagainya,
- d) Membandingkan antara berbagai pendapat para ulama serta *pensharah* hadis terkait dengan hadis yang menjadi objek penelitian tersebut.⁴

Urutan di atas adalah langkah yang harus diikuti jika seseorang ingin menggunakan metode *muqāranah* dalam meneliti suatu hadis.

D. Kelebihan dan Kekurangan Metode Muqāranah

Setiap metode pasti memiliki kelebihan dan kekurangan dalam pengaplikasiannya terhadap sebuah penelitian. Metode *muqāranah* juga tidak lepas dari kelebihan dan kekurangan tersebut. Kelebihan yang ditawarkan oleh metode *muqāranah* adalah:

- a) Metode ini memberikan wawasan pemahaman yang lebih luas dan mendalam terhadap suatu hadis kepada para pembaca dibandingkan dengan metode

⁴ Ibid., 46-47; Lihat juga: Burhanuddin, “Metode dalam Memahami Hadis”, 9.

lainnya sehingga para pembaca dapat memperoleh pemahaman terhadap suatu hadis yang lebih mendalam,

- b) Membuka diri untuk bersikap lebih toleran terhadap berbagai perbedaan pendapat yang ada,
- c) Mengetahui berbagai macam pendapat yang diberikan oleh para ulama terhadap suatu hadis yang diteliti,
- d) Memberikan dorongan kepada para *pensharah* hadis untuk meneliti berbagai hadis yang ada beserta dengan pendapat-pendapat yang diberikan oleh para *pensharah* lainnya,
- e) Mengetahui banyaknya model hadis yang ada.⁵

Adapun kekurangan yang dimiliki oleh metode ini adalah:

- a) Metode ini tidak relevan bagi para pembaca pemula dikarenakan pembahasan yang dilakukan terhadap hadis yang diteliti terlalu luas sehingga menyulitkan mereka untuk menentukan pilihannya,
- b) Metode ini tidak dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang ada di tengah masyarakat. Hal ini dikarenakan para *pensharah* hadis lebih mengutamakan perbandingan terhadap pendapat-pendapat para ulama daripada pemecahan terhadap suatu masalah,
- c) Kesan yang diberikan oleh metode ini adalah bahwa metode ini lebih banyak meneliti pemahaman yang diberikan oleh para ulama terhadap suatu hadis daripada mengemukakan pendapat baru kepada hadis tersebut.⁶

⁵ Ibid., 54; Lihat juga: Muhtador, "Sejarah Perkembangan Metode", 268.

⁶ Ibid., 54-55; Lihat juga: Muhtador, "Sejarah Perkembangan Metode", 268.

Hal ini perlu untuk diketahui sebelum seseorang menggunakan metode ini dalam penelitiannya agar ia terhindar dari kesalahan.

E. Contoh Penggunaan Metode Muqāranah

Contoh penggunaan metode *muqāranah* dapat ditemukan pada kitab *umdat al-qārī sharḥ ṣaḥīḥ al-bukhāry* karya Badruddin Abu Muhammad al-Aini dalam *sharahnya* terhadap hadis:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيُّ، أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصِ اللَّيْثِيِّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»⁷

Telah menceritakan kepada kami al-Humaidi, Abdullah bin al-Zubair, dari Sufyan, dari Yahya bin Sa'id al-Ansari, dari Muhammad bin Ibrahim al-Taimi, dari 'Alaqamah bin Waqqas al-Laithi, dari Umar bin al-Khattab, ia berkata di atas mimbar: aku telah mendengar Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya setiap amal itu tergantung pada niatnya dan setiap orang akan mendapatkan balasan sesuai dengan apa yang ia niatkan. Barang siapa yang berhijrah dengan niat untuk mendapatkan dunia atau untuk menikahi seorang wanita maka balasan hijrahnya sesuai dengan apa yang ia niatkan.

Dalam *sharah* hadis ini disebutkan bahwa:

قد حصل من الطرق المذكورة أربعة ألقاظ إنما الأعمال بالنيات الأعمال بالنية العمل بالنية وأدعى التووي في تلخيصه فلتها والرابع إنما الأعمال بالنية وأورده القضاء في الشهاب بلفظ

⁷ Muhammad bin Ismail al-Bukhary, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry vol. 1* (t.k.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.), 6.

خَامِسُ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ بِحَدْفٍ إِنَّمَا وَجَمَعَ الْأَعْمَالَ وَالنِّيَّاتِ قُلْتُ هَذَا أَيْضًا مَوْجُودٌ فِي بَعْضِ نَسَخِ الْبُخَارِيِّ وَقَالَ الْحَافِظُ أَبُو مُوسَى الْأَصْبَهَانِيُّ لَا يَصِحُّ إِسْنَادُهَا وَأَقْرَهُ النَّوَوِيُّ عَلَى ذَلِكَ فِي تَلْخِيصِهِ وَغَيْرِهِ وَهُوَ غَرِيبٌ مِنْهُمَا وَهِيَ رِوَايَةٌ صَحِيحَةٌ أَخْرَجَهَا ابْنُ حَبَانَ فِي صَحِيحِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَتَابِيِّ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هَاشِمٍ الطُّوسِيُّ ثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ الْحَدِيثُ وَأَخْرَجَهُ أَيْضًا الْحَاكِمُ فِي كِتَابِهِ الْأَرْزَعِينَ فِي شِعَارِ أَهْلِ الْحَدِيثِ عَنْ أَبِي بَكْرِ ابْنِ حُرَيْمَةَ ثَنَا الْقَعْنَبِيُّ ثَنَا مَالِكُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ بِهِ سَوَاءٌ ثُمَّ حَكَمَ بِصِحَّتِهِ وَأوردَهُ ابْنُ الْجَارُودِ فِي الْمُنتَقَى بِلَفْظِ سَادِسٍ عَنْ ابْنِ الْمُقَرِّي حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ يَحْيَى بِهِ إِنْ الْأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَإِنْ لِكُلِّ امْرَأَةٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا الْحَدِيثِ وَأوردَهُ الرَّافِعِيُّ فِي شَرْحِهِ الْكَبِيرِ بِلَفْظِ آخَرَ غَرِيبٌ وَهُوَ لَيْسَ لِلْمَرْءِ مِنْ عَمَلِهِ إِلَّا مَا نَوَاهُ وَفِي الْبَيْهَقِيِّ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ مَرْفُوعًا لَا عَمَلَ لِمَنْ لَا نِيَّةَ لَهُ وَهُوَ بِمَعْنَاهُ لَكِنْ فِي إِسْنَادِهِ جَهَالَةٌ⁸

(استنباط الأحكام) وَهُوَ عَلَى وُجُوهِ الْأَوَّلِ احْتَجَّتِ الْأَيْمَةُ الثَّلَاثَةُ بِهِ فِي وَجُوبِ النِّيَّةِ فِي الْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ فَقَالُوا التَّفْهِيمُ فِيهِ صِحَّةُ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ وَالْأَلْفُ وَاللَّامُ فِيهِ لَا اسْتِغْرَاقَ الْجِنْسِ فَيَدْخُلُ فِيهِ جَمِيعُ الْأَعْمَالِ مِنَ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالْوُضُوءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَطْلُبُ فِيهِ النِّيَّةَ عَمَلًا بِالْعُمُومِ وَيَدْخُلُ فِيهِ أَيْضًا الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ لِأَنَّ النِّيَّةَ إِذَا قَارَنْتِ الْكِنَايَةَ كَانَتْ كَالصَّرِيحِ وَقَالَ النَّوَوِيُّ تَفْهِيمُهُ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ تَحْسَبُ إِذَا كَانَتْ بِنِيَّةٍ وَلَا تَحْسَبُ إِذَا كَانَتْ بِأَلَا نِيَّةٍ وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الطَّهَارَةَ وَسَائِرَ الْعِبَادَاتِ لَا تَصِحُّ إِلَّا بِنِيَّةٍ. وَقَالَ الْخَطَّابِيُّ قَوْلُهُ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ لَمْ يَرِدْ بِهِ أَعْيَانُ الْأَعْمَالِ لِأَنَّهَا حَاصِلَةٌ حَسًّا وَعِيَانًا بِغَيْرِ نِيَّةٍ وَإِنَّمَا مَعْنَاهُ أَنَّ صِحَّةَ أَحْكَامِ الْأَعْمَالِ فِي حَقِّ الدِّينِ إِنَّمَا تَقَعُ بِالنِّيَّةِ وَأَنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْفَاصِلَةُ بَيْنَ مَا يَصِحُّ وَمَا لَا يَصِحُّ وَكَلِمَةٌ إِنَّمَا عَامِلَةٌ بِرُكْنَيْهَا إِجَابًا وَنَفْيًا فَهِيَ تَثْبُتُ الشَّيْءَ وَتَنْفِي مَا عَدَاهُ فَدَلَّالَتُهَا أَنَّ الْعِبَادَةَ إِذَا صَحِبَتْهَا النِّيَّةُ صَحَّتْ وَإِذَا لَمْ تَصْحَبْهَا لَمْ تَصِحَّ وَمُقْتَضَى حَقِّ الْعُمُومِ فِيهَا يُوجِبُ أَنْ لَا يَصِحَّ عَمَلٌ مِنَ الْأَعْمَالِ الدِّينِيَّةِ أَقْوَالُهَا وَأَفْعَالُهَا فَرَضُهَا وَنَفْلُهَا قَلِيلًا وَكَثِيرًا إِلَّا بِنِيَّةٍ وَقَالَ الْبَيْضاوِيُّ

⁸ Abu Muhammad al-'Aini, 'Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 21-22.

الحديث مثزوك الظاهر لأن الذوات غير منتفية والمراد به نفي أحكامها كالصحة والفضيلة والحمل على نفي الصحة أولى لأنه أشبه بنفي الشيء نفسه ولأن اللفظ يدل بالتصريح على نفي الذات وبالتمع على نفي جميع الصفات فلما منع الدليل دلالاته على نفي الذات بقي دلالاته على نفي جميع الصفات وقال الطيبي كل من الأعمال والنيات جمع محلى باللام الاستغراقية فأما أن يحملا على عرف اللغة فيكون الاستغراق حقيقياً أو على عرف الشرع وحينئذ إما أن يُراد بالأعمال الواجبات والمندوبات والمباحات والنيات الإخلاص والرياء أو أن يُراد بالأعمال الواجبات وما لا يصح إلا بالنية كالصلاة لا سبيل إلى اللغو لأنه ما بعث إلا لبيان الشرع فكيف يتصدى لما لا جدوى له فيه فحينئذ يحمل إما الأعمال بالنيات على ما اتفق عليه أصحابنا أي ما الأعمال محسوبة لشيء من الأشياء كالشروع فيها والتلبس بها إلا بالنيات وما خلا عنها لم يعتد بها فإن قيل لم خصصت متعلق الخبر والظاهر العموم كاستقراء أو حاصل الجواب أنه حينئذ يكون بيانا للغة لا إثباتاً لحكم الشرع وقد سبق بطلانه ويحمل إما لكل امرئ ما نوى على ما تتمرر النيات من القبول والرد والثواب والعقاب ففهم من الأول إنما الأعمال لا تكون محسوبة ومسقطه للقضاء إلا إذا كانت مقرونة بالنيات ومن الثاني أن النيات إنما تكون مقبولة إذا كانت مقرونة بالإخلاص انتهى وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري والأوزاعي والحسن بن حي ومالك في رواية إلى أن الوضوء لا يحتاج إلى نية وكذلك الغسل وزاد الأوزاعي والحسن التيمم وقال عطاء ومجاهد لا يحتاج صيام رمضان إلى نية إلا أن يكون مسافراً أو مريضاً⁹

الثاني من الاستنباط احتج به أبو حنيفة ومالك وأحمد في أن من أحرم بالحج في غير أشهر الحج أنه لا ينعقد عمره لأنه لم ينوها فإنما له ما نواه وهو أحد أقوال الشافعي إلا أن الأئمة الثلاثة قالوا ينعقد إحرامه بالحج ولكنه يكره ولم يختلف قول الشافعي أنه لا ينعقد بالحج¹⁰

الثالث احتج به مالك في اكتفائه بنية واحدة في أول شهر رمضان¹¹

Dalam hadis ini, *pensharah* memaparkan berbagai pendapat ulama terkait

dengan hadis niat di atas dalam berbagai ibadah-ibadah wajib yang dilaksanakan

⁹ Ibid., 30.

¹⁰ Ibid., 33.

¹¹ Ibid.

oleh umat Islam sehingga orang-orang yang membaca hadis dan *sharah* ini tidak akan kebingungan ketika mereka menemukan pendapat yang berbeda pada madhhab lainnya ketika seorang melakukannya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB III

AL-ALBANI DAN JUMHUR ULAMA SERTA HADIS-HADIS TENTANG *ŞIFAT ŞALĀT AL-NABĪ*

A. Biografi al-Albani

1. Nama dan ringkasan hidup al-Albani

Nama lengkap dari al-Albani adalah Abu Abdurrahman Muhammad Nasiruddin ibn al-Haj Nuh ibn Najati ibn Adam al-Ashqudri al-Albani al-Arnauti. Ia lahir di kota Ashqudrah yang berada di Albania pada tahun 1332 H.¹ atau tahun 1914 M. Pada saat itu, kota Ashqudrah merupakan ibu kota Albania. Al-Albani terlahir pada keluarga yang faqir. Ketika kepemimpinan negara Albani beralih kepada raja Ahmad Zogo, ia mulai merubah seluruh hukum yang ada mengikuti hukum negara-negara barat. Hal ini menimbulkan kekhawatiran pada diri al-Haj Nuh, ayah al-Albani, sehingga ia memutuskan untuk hijrah ke negeri Sham karena khawatir dengan agamanya serta akan timbulnya fitnah yang akan menimpa anak-anaknya. Ia kemudian memilih kota Damaskus sebagai tempat tinggalnya karena ia telah mengenal kota ini setelah beberapa kali lewat dalam perjalanan untuk menuntut ilmu maupun berhaji.²

Pada saat berada di Damaskus inilah al-Albani mulai menuntut ilmu dimulai dengan mempelajari ilmu bahasa Arab. Al-Albani dan saudara-

¹ Muhammad Umar Salim Bazmul, *Sharh Kitāb Şifah Şalāh al-Nabī* (Riyad: Maktabah al-Ma'arif li al-Nashr wa al-Tawzī', 2009), 5.

² Asim Abdullah al-Quryuti, *Tarjamat Mūjizat li Faḍīlat al-Muḥaddīth al-Shaykh Abī Abd al-Raḥmān Muḥammad Nāşir al-Dīn al-Albānī* (t.k.: Dār al-Madanī, 2006), 3.

saudaranya dimasukkan ke dalam madrasah *jamī'ah al-Is'āf al-Khayrī* di Damaskus oleh orangtua mereka. Al-Albani menuntut ilmu di *jamī'ah al-Is'āf al-Khayrī* hingga ia hampir menyelesaikan pendidikannya pada tingkatan ibtidaiyah. Sayangnya, pada saat itu kondisi Damaskus sedang dalam keadaan yang kacau akibat dari revolusi Syiria yang sedang berkejolak karena dipancing oleh orang-orang Prancis. Madrasah tempat al-Albani menuntut ilmu bahkan sampai terbakar sehingga tempat pembelajaran para murid madrasah tersebut dipindahkan ke madrasah lainnya di pasar Saarujah. Di sinilah al-Albani menyelesaikan pendidikan ibtidaiyahnya dan kemudian ia melanjutkan proses menuntut ilmunya kepada guru-guru lain secara intensif.³

Saat telah dewasa, al-Albani menikah dan memiliki empat orang istri. Tahun pernikahannya dengan istri-istrinya tidak diketahui secara pasti. Al-Albani dikaruniai tiga belas orang anak dari pernikahannya tersebut: dari istri pertamanya ia dikaruniai tiga orang anak yaitu: Abdurrahman, Abdullatif dan Abdurrazaq; dari istri keduanya, al-Albani dikaruniai sembilan orang anak yaitu: Abdulmansur, Abdul A'la, Muhammad, Abdulmuhaimin, Anisah, Asiyah, Salamah, Hasanah dan Sakinah; dari istri ketiganya, ia dikaruniai satu orang anak yang bernama Hibatullah sedangkan istri keempatnya tidak memiliki anak dari hasil pernikahan al-Albani dengannya.⁴

³ Umar Abu Bakar, *al-Imām al-Mujaddid al-'Allāmah al-Muḥaddith Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī* terj. Abu Ihsan al-Atsary (Solo: at-Tibyan, t.th.), 18.

⁴ Miftahul Ghani dkk., "*Da'if al-Jāmi'*: Menilik Konsistensi al-Albānī dalam Tashīh ad-Da'īf", *Mashdar*, Vol. 1, No. 2 (2019), 129.

Al-Albani wafat di Oman pada tahun 1420 H.⁵ Terdapat perbedaan pendapat mengenai hari dan tanggal wafatnya, ada yang berpendapat bahwa al-Albani wafat pada hari Jumat tanggal 01 Oktober pada usia 86 tahun dan ada pula yang berpendapat bahwa ia wafat pada hari Sabtu tanggal 02 Oktober. Pendapat yang sering digunakan adalah bahwa al-Albani wafat pada hari Sabtu tanggal 02 Oktober bertepatan dengan tanggal 22 Jumadil Akhir tahun 1420 H. Tiga tahun sebelum wafatnya, al-Albani diberikan ujian dengan menderita penyakit-penyakit di antaranya adalah sakit liver dan anemia. Karena penyakit-penyakit ini, tubuh al-Albani menjadi sangat kurus namun ia melalui semua itu dengan penuh sabar dan lapang dada. Pada saat wafatnya, jenazah al-Albani disalatkan oleh lima ribu pelayat dan yang menjadi imamnya adalah Muhammad Ibrahim Syaqrh. Jenazahnya kemudian dimakamkan di pekuburan sederhana yang berada di pinggir jalan sebagaimana yang diharapkan oleh al-Albani.⁶

2. Guru-guru dan murid-murid al-Albani

Di antara guru-guru al-Albani adalah ayahnya sendiri, al-Haj Nuh. Al-Albani mempelajari ilmu al-Quran, tajwid, tilawah (dengan menggunakan riwayat Hafs dari ‘Asim) dan sekelumit tentang fiqh Hanafi dari ayahnya. Ia juga sempat memperhatikan beberapa kitab saraf saat belajar kepada ayahnya. Al-Albani juga sempat mempelajari cara memperbaiki jam dari ayahnya tersebut. Selain ayahnya, al-Albani juga berguru kepada Shaikh Sa’id al-Burhani. Ia mempelajari kitab *Marāqī al-Falāh* (kitab fiqh madzhab Hanafi), kitab *Syuzūz al-Zahab* (kitab

⁵ Bazmul, *Sharḥ Kitāb Šifāh Šalāh al-Nabī*, 5.

⁶ Miftahul Ghani dkk., “*Daīf al-Jāmi*”, 129-130; Lihat juga: Mia Syahrina Hanifa dkk., “Kriteria Kesahihan Hadis Menurut Nashiruddin Albani dan Ahmad al-Ghumari”, *Jurnal Riset Agama*, Vol. 2, No. 2 (Agustus, 2022), 190; dan Umar Abu Bakar, *al-Imām al-Mujaddid*, 115.

tentang ilmu saraf) dan beberapa kitab hadis serta ilmu balaghah darinya. Al-Albani juga sempat diberikan ijazah oleh Shaikh Raghib at-Tabbakh, seorang ulama Halb, melalui perantara Ustad Muhammad al-Mubarak yang mempertemukan mereka berdua. Ijazah yang diberikan adalah ijazah riwayat yang dimaksudkan sebagai penghormatan dan pengakuan dari Shaikh Raghib atas keseriusan dan keunggulan al-Albani dalam mempelajari ilmu hadis. Selain Shaikh Raghib, al-Albani juga pernah menerima ijazah tingkat lanjut dari Shaikh Bahjah al-Baitar setelah ia sering mengikuti majelis ilmu milik Shaikh Bahjah tersebut.⁷

Al-Albani juga kerap melakukan perjalanan jauh dengan tujuan untuk berdiskusi dengan para ulama besar yang ada pada saat itu. Ulama-ulama yang pernah al-Albani temui antara lain adalah:

- Shaikh Hamid di Mesir, pemimpin *Jamā'ah Anṣār al-Sunnah al-Muḥammadiyah*,
- Shaikh Ahmad Shakir di Mesir, w. 1958 M/ 1377 H,
- Abdurrazzaq Hamzah, w. 1973 M/ 1393 H,
- Taqiyuddin al-Hilali al-Salafi, w. 1987 M/ 1047 H,
- Shaikh Raghib at-Tabbakh, yang telah memberikannya ijazah,
- Abdul Aziz bin Abdillah bin Baz, pemimpin *Idārah al-Buḥūth al-'Ilmiyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād* di Saudi, w. 1999 M/ 1420 H,
- Muhibbuddin al-Khatib, pemilik percetakan al-Salafiyah, w. 1969 M/ 1388 H,

⁷ Umar Abu Bakar, *al-Imām al-Mujaddid*, 18; Lihat juga: Mia Syahrina Hanifa dkk., "Kriteria Kesahihan Hadis", 191; dan Miftahul Ghani dkk., "*Da'if al-Jāmi'*", 130.

- Habiburrahman al-A'zami saat kunjungannya ke Damaskus pada tahun 1978 M/ 1398 H, w. 1992 M/ 1413 H,
- Mustafa al-A'zami, w. 2017 M/ 1438 H,
- Abdul Samad Sharafuddin, seorang ulama besar serta dosen besar hadis pada Universitas al-Salafiyah di Banaris-India,
- Subhi al-Salih, w. 1986 M/ 1407 H,
- Muhammad Tayyib, salah seorang ulama Turki,
- Ahmad al-'Assal,
- Rabi' bin Hadi,
- Hammad al-Ansari, w. 1998 M/ 1419 H,
- Muhammad Sulaiman al-Ashqar, seorang ulama Kuwait, w. 2009 M/ 1430 H,
- Abdurrahman Abdul Khaliq,
- Yusuf al-Qardawi,
- Muhammad al-Ghazali, w. 1996 M/ 1417 H,
- Al-Mahmud,
- Ibnu Hajar al-Tami,
- Ubaidillah al-Rahmani, w. 1994 M/ 1415 H dan
- Muhammad Zamzami, seorang ulama asal Maroko, w. 1988 M/ 1409 H.⁸

Al-Albani juga memiliki murid yang tidak sedikit jumlahnya. Murid-murid tersebut ada yang berguru langsung kepada al-Albani dan ada pula yang belajar dari kitab-kitab serta rekaman-rekaman dan kajian ilmu yang diadakan oleh al-Albani. Di antara mereka adalah:

⁸ Miftahul Ghani dkk., "*Da'if al-Jāmi'*", 133.

- Hamdi Abdul Majid al-Salafi, w. 2012 M/ 1433 H,
- Abdurrahman Abdul Khaliq,
- Umar Sulaiman al-Ashqar, w. 2009 M/ 1430 H,
- Khairuddin Wanili, w. 2004 M/ 1425 H,
- Muhammad 'Id 'Abbasi,
- Muhammad Ibrahim Saqrah, w. 2017 M/ 1438 H,
- Abdurrahman Abdul Samad,
- Muqbil bin Hadi al-Wadi'i, w, 2001 M/ 1422 H,
- Zahir al-Shawisy, w. 2013 M/ 1434 H,
- Khalil al-Iraqi al-Hayani,
- Mustafa Zarbul, w. 2013 M/ 1434 H,
- Abdurrahman al-Bani,
- Ali Khashshan, w. 2012 M/ 1433 H,
- Muhammad Jamil Zaynu, w. 2010 M/ 1431 H dan
- Husain Khalid 'Ashisi.⁹

3. Karir ilmiah al-Albani

Al-Albani memulai karir ilmiahnya tepat saat ia menulis sebuah tulisan yang berisikan hasil dari kajian dalam permasalahan al-Tadamun al-Islami yang berisikan tentang hadis. Tulisannya tersebut ia beri judul *Silsilah al-Aḥādīth al-Da'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Atharuhā al-Sayyi' fī al-Ummah* dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1379 H/1958 M oleh al-Maktab al-Islami. Al-Albani juga

⁹ Ibid.; Lihat juga: Mia Syahrina Hanifa dkk., "Kriteria Kesahihan Hadis", 191.

telah meneliti beberapa kitab hadis seperti kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan al-Tirmidhī*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan al-Nasāī* dan *Sunan Ibn Mājah*.¹⁰

Al-Albani mulai tertarik dan berkecimpung dalam ilmu hadis pada saat ia berumur dua puluh tahunan. Hal yang melatar belakangi ketertarikannya ke dalam ilmu hadis adalah ketika ia tekun membaca majalah *al-Manār* yang diterbitkan oleh Shaikh Muhammad Rashid Rida.¹¹ Pembahasan-pembahasan terkait hadis yang ada pada majalah tersebut menarik bagi al-Albani sehingga ia mulai mendalami ilmu hadis karenanya. Kontribusi pertama al-Albani pada dunia ilmu hadis adalah ketika ia menyalin kitab *al-Mughnī ‘an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj mā fī al-Iḥyā min al-Akḥbār* karya al-Iraqi serta menta’līqnya.¹²

Al-Albani sebenarnya tidak pernah mendapatkan pelajaran hadis berupa pendidikan formal. Ia mempelajari ilmu hadis secara otodidak dengan cara mendatangi perpustakaan-perpustakaan yang ada di Damaskus, salah satu perpustakaan yang paling sering dikunjungi adalah perpustakaan al-Zahiriyyah. Al-Albani juga sering meminjam kitab-kitab dari perpustakaan Salim al-Qusaybani dan perpustakaan al-Arabiyyah milik Ahmad Ubayd. Al-Albani juga sering melakukan perjalanan (*riḥlah*) ilmiah yang bertujuan untuk mengkaji dan meneliti manuskrip-manuskrip yang berisikan hadis-hadis Nabi. Ia telah mengunjungi beberapa negara di antaranya adalah Masir, Beirut, Palestina, Maroko, Qatar, Uni Emirat Arab, Kuwait dan Spanyol.¹³

¹⁰ Mia Syahrina Hanifa dkk., “Kriteria Kesahihan Hadis”, 189-190.

¹¹ Al-Quryuti, *Tarjamat Mūjizat*, 5.

¹² Ibid.

¹³ Miftahul Ghani dkk., “*Daīf al-Jāmi’*”, 131.

Dalam kehidupan ilmiyahnya, al-Albani mendapatkan banyak pengaruh dalam pemikirannya dari beberapa tokoh besar yaitu Ibnu Taimiyah, Ibnu al-Jawzi dan Muhammad ibn Abdul Wahhab. Hal inilah yang menjadikan kebanyakan karya-karya al-Albani banyak berisikan pendapat maupun pemikiran ketiga tokoh ini di dalamnya. Meskipun demikian, menurut al-Albani, ia tidak terlalu fanatik dengan ketiga ulama di atas dan memiliki banyak pendapat yang berbeda dengan mereka dalam beberapa persoalan. Menurut al-Albani juga bahwa sebagai seorang muslim, kita seharusnya mengikuti pendapat yang paling kuat dalam permasalahan mengikuti sunnah-sunnah Nabi dan tidak boleh terlalu berpaku atau fanatik dengan pendapat satu ulama saja yang kita ikuti.¹⁴

Pada tahun 1962, al-Albani diangkat sebagai dosen hadis di Universitas Islam Madinah. Ia juga menjadi seorang peneliti sekaligus editor pada sebuah penerbit ternama yaitu penerbit Maktabah Islami. Penerbit ini merupakan sebuah percetakan yang telah mencetak karya-karya besar para ulama hadis. Pada tahun 1975, terbentuklah sebuah dewan hadis oleh pemerintah Mesri-Syiria dan mereka menunjuk al-Albani untuk menjadi dewan tinggi dari Dewan Hadis yang bertugas untuk mengawasi penyebaran buku-buku hadis pada saat itu.¹⁵

4. Karya-karya al-Albani

Al-Albani, semasa hidupnya, telah melahirkan berbagai macam karya dalam berbagai bidang terutama dalam ilmu hadis. Di antara karya-karya tulisan al-Albani adalah:

- *Ādāb al-zifāf fī al-sunnat al-muṭahharah,*

¹⁴ Ibid., 132.

¹⁵ Mia Syahrina Hanifa dkk., “Kriteria Kesahihan Hadis”, 190.

- *Al-Ajwibah al-nāfi'at 'an asilat masjid al-jāmi'ah,*
- *Aḥādīth al-buyū' wa āthāriḥ,*
- *Aḥkām al-janāiz wa bid'uhā,*
- *Aḥkām al-rikkāz,*
- *Irwā al-ghalīl fī takhrīj aḥādīth manār al-sabīl,*
- *Izālat al-shukūk min ḥadīth al-barūk,*
- *Bughyat al-ḥāzim fī fahrasat mustadrak al-ḥākim,*
- *Taḥdhir al-sājid min ittikhādh al-qubūr masājid,*
- *Tasdīd al-iṣābat ilā man za'am nuṣrat al-khulafā al-rāshidīn wa al-ṣaḥābah,*
- *Taṣḥīḥ ḥadīth ifṭār al-ṣāim qabl safarīḥ ba'd al-fajr,*
- *Talkhīṣ aḥkām al-janāiz,*
- *Talkhīṣ ṣifat ṣalāt al-Nabī,*
- *Tamām al-minnat fī al-ta'līq 'alā kitāb: fiqh al-sunnat li al-sayyid Sābiq,*
- *Al-Tawassul anwāuh wa aḥkāmuh,*
- *Al-Thamar al-mustaṭāb fī fiqh al-sunnat wa al-kitāb,*
- *Ḥijāb al-mar'at al-muslimat fī al-kitāb wa al-sunnah,*
- *Ḥijjat al-Nabī kamā rawāhā Jābir,*
- *Ḥijjat al-wadā',*
- *Al-Ḥadīth Ḥujjat bi nafsīḥ fī al-'aqāid wa al-aḥkām,*
- *Ṣaḥīḥ sunan Abī Dāwud,*
- *Ḍa'īf al-adab al-mufrad li al-Bukhāry,*
- *Ḍa'īf sunan Abī Dāwud,*
- *Ḍa'īf al-jāmi' al-ṣaghīr,*

- *Mukhtaşar şahîh al-Bukhâry,*
- *Mukhtaşar şahîh Muslim,*
- *Mu'jam al-ḥadīth,*
- *Manzilat al-sunnat fī al-Islām*
- *Şifat şalāt al-Nabī min al-takbīr ilā al-taslīm kaannak tarāhā,*

Dan masih banyak lagi karya-karya al-Albani yang mencapai jumlah ratusan. Kebanyakan karyanya memang berbicara seputar ilmu hadis mulai dari ilmu hadis riwayat, takhrij, tahqiq dan lainnya.

B. Kitab *Şifat Şalāt al-Nabī*

Al-Albani memiliki tiga versi dari kitab *şifat şalāt al-Nabī*. Yang pertama adalah kitab *şifat şalāt al-Nabī (al-kabīr)* atau yang sering disebut sebagai kitab *şifat şalāt al-Nabī* asli. Yang kedua adalah kitab *şifat şalāt al-Nabī min al-takbīr ilā al-taslīm kaannak tarāhā* yaitu kitab yang akan dibahas di sini. Yang ketiga adalah kitab *talkhīş şifat şalāt*. Kitab ini lebih berfokus pada pada penjelasan hukum-hukum salat seperti manakah yang termasuk rukun atau wajib dan mana saja yang tidak diberikan penjelasan, maka bisa jadi hal itu termasuk dalam sunnah-sunnah salat.¹⁶

Sebab dibuatnya kitab *şifat şalāt al-Nabī* ini adalah, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Albani dalam pendahuluan kitab ini, al-Albani merasa bahwa ia memiliki kewajiban untuk menyusun sebuah kitab yang menjelaskan sifat salatnya Nabi mulai dari takbir hingga salam yang ditujukan kepada saudara-saudaranya sesama umat Islam yang memiliki keinginan kuat untuk mengikuti

¹⁶ Bazmul, *Sharḥ Kitāb Şifah Şalāh al-Nabī*, 83.

petunjuk Nabi dalam perkara ibadah mereka untuk memudahkan mereka menjalankan perintah Nabi yang berbunyi: *صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي* (salatlah kalian sebagaimana kalian melihatku salat). Oleh karena itu, al-Albani memulai mengumpulkan hadis-hadis yang berkaitan dengan tema salat dari berbagai macam kitab-kitab hadis hingga jadilah kitab ini. Dan al-Albani mensyaratkan pada dirinya sendiri dalam proses penulisan kitab *ṣifat ṣalāt al-Nabī* ini bahwa ia tidak akan mengutip sebuah hadis kecuali yang telah jelas dan kuat sanadnya berdasarkan pada kaidah-kaidah ilmu hadis dan ushulnya. Al-Albani juga tidak mengutip hadis-hadis yang *majhūl* atau *ḍa'īf*, bahkan dalam perkara-perkara sunnah yang *al-haiāt*, zikir-zikir, *faḍīlah- faḍīlah* dan lainnya karena al-Albani meyakini bahwa hadis-hadis yang ia gunakan dalam kitab ini sudah mencukupi dan tidak membutuhkan hadis-hadis *ḍa'īf* sebagai dasar hukum karena hadis *ḍa'īf* hanya bersifat *ḍannī* saja.¹⁷

Al-Albani menegaskan bahwa tujuan utama dari kitab ini adalah untuk menjelaskan kepada umat Islam tentang petunjuk yang diberikan oleh Nabi dalam perkara salat sehingga ia tidak berpatokan pada satu madhhab tertentu dalam penyusunan kitab ini. Al-Albani hanya menyampaikan hadis-hadis yang ada yang bersumber dari Nabi sebagai landasan hukum sebagaimana madhhab para ulama hadis terdahulu. Oleh karena itu, kitab ini akan mengumpulkan semua hadis yang berkaitan dengan salat yang tercerai-berai pada kitab-kitab hadis dan fiqh karena sebab perbedaan madhhab. Al-Albani juga sadar bahwa jika ia menggunakan metode ini dalam penulisan kitabnya, maka akan ada kelompok-kelompok atau

¹⁷ Ibid., 85.

beberapa madhhab yang tidak menyetujui dan tidak meridhoi bahkan bisa saja mereka akan menghina karyanya ini dengan lisan mereka maupun dengan tulisan-tulisan mereka dan al-Albani tidak mengapa dengan hal ini karena ia menyadari bahwa jika ia mencari keridhoan manusia maka ia tidak akan pernah mendapatkannya, pasti akan ada kekurangan yang tidak mereka sukai.¹⁸

Hal yang melatarbelakangi keinginan kuat al-Albani untuk berpegang teguh dengan hadis-hadis Nabi adalah keyakinannya bahwa jalan ini adalah jalan yang dilalui oleh para *salaf ṣāliḥ* dari kalangan sahabat, tabi'in dan orang-orang setelah mereka termasuk di dalamnya adalah para imam madhhab yang empat yakni imam Malik, al-Shafi'i, Abu Hanifah dan Ahmad bin Hanbal. Keempat imam madhhab tersebut telah bersepakat bahwa wajib hukumnya untuk berpegang teguh dengan hadis-hadis Nabi dan kembali kepadanya serta meninggalkan setiap pendapat yang bertentangan dengannya meskipun pendapat tersebut disampaikan oleh seorang ulama besar karena derajat Nabi lebih tinggi dari seluruh ulama yang ada. Al-Albani memegang prinsip ini dengan sangat teguh bahkan ia berpendapat bahwa wajib hukumnya untuk mengikuti hadis Nabi meskipun hadis tersebut bertentangan dengan pendapat para ulama termasuk para imam madhhab yang empat. Hal ini juga bertujuan untuk menghilangkan kebiasaan taqlid buta yang banyak dilakukan oleh umat Islam.¹⁹

Beberapa keunggulan kitab ini adalah:

¹⁸ Ibid.,88.

¹⁹Ibid.

1. Kitab ini mengumpulkan berbagai teks hadis yang ada dalam permasalahan salat sehingga lafalnya tetap sesuai seperti dalam teks aslinya dan tidak ada satu hadis pun yang disembunyikan dalam permasalahan ini,
2. Kitab ini mengumpulkan beberapa riwayat yang berbeda-beda untuk satu hadis beserta lafal-lafal tambahan di dalamnya kemudian dituliskan dalam satu urutan,
3. Kitab ini mengumpulkan berbagai zikir yang berhubungan dengan setiap perbuatan dalam salat dalam satu tempat dan diurutkan dengan cara yang dapat memudahkan orang-orang untuk menggunakannya dan mencarinya,
4. Syarat yang ditetapkan oleh al-Albani pada dirinya sendiri terkait hadis yang *ṣahīh*, diterapkan oleh al-Albani pada semua hadis dan riwayat yang ada berdasarkan pada ijtihad al-Albani sendiri dan al-Albani termasuk orang pada zamannya yang paling banyak perhatiannya pada hal ini, yakni menentukan mana hadis yang *ṣahīh* dan mana yang *da'īf*,
5. Al-Albani sering melakukan *murāja'ah* karena sebab karya-karyanya yang terdahulu dan dicetak berulang-ulang serta ia kembali meneliti karya-karyanya dan masalah-masalah yang ada di dalamnya,
6. Kitab ini termasuk dalam kitab ringkasan terhadap kitab-kitab lainnya yang luas pembahasannya dalam tema salat, yakni kitab *ṣifat ṣalāt al-Nabī* asli,
7. Al-Albani kembali membuat sumbangsih untuk kitab ini dengan memberikan ringkasan padanya yakni dengan kitab *talkhīṣ ṣifat ṣalāt al-Nabī*. Pada kitab ini, al-Albani lebih berfokus untuk menjelaskan hukum-hukum syariat terhadap gerakan-gerakan salat,

8. Al-Albani tidak memfokuskan kitab ini pada satu madhhab tertentu tetapi mengikuti dalil-dalil yang ada dan benar sebagaimana adanya. Hal ini merupakan suatu keunggulan yang besar karena kitab ini selamat dari taqlid dan keterikatan dengan madhhab tertentu.
9. Para ulama mempelajari kitab ini dan mereka takjub dengannya. Mereka kemudian mengajarkannya di kalangan para penuntut ilmu dengan disertai pujian-pujian terhadapnya dan mereka berdalil dengan menggunakan kitab ini juga,
10. Kitab ini dianggap sebagai salah satu kitab terpenting dalam pembahasannya seputar tema salat karena tema salat ini merupakan tema yang paling penting dalam Islam setelah shahadat. Selain itu, kitab ini juga termasuk dalam kitab hadis yang penting untuk dipelajari.²⁰

C. Hadis-hadis dalam kitab *ṣifāt ṣalāt al-Nabī*

Kitab *ṣifāt ṣalāt al-Nabī* adalah sebuah kitab karya al-Albani yang berisikan hadis-hadis tematik seputar salat. Hadis-hadis tersebut diurutkan berdasarkan dengan rukun-rukun serta sunnah-sunnah yang ada dalam salat. Al-Albani mengumpulkan hadis-hadis yang ada di dalam kitab ini dari berbagai kitab hadis yang ada. Hal inilah yang menyebabkan beberapa rukun atau sunnah berdasarkan hadis yang disebutkan dalam kitab ini terkadang belum pernah ditemukan atau jarang dilakukan oleh orang-orang dalam salat mereka sehari-hari.

Berikut ini adalah beberapa permasalahan yang terdapat dalam kitab *ṣifāt ṣalāt al-Nabī*:

²⁰ Ibid.,89-90.

1. Menggunakan sandal dalam salat

Dalam kitab *ṣifāt ṣalāt al-Nabī*, al-Albani menuliskan bahwa Nabi terkadang melaksanakan salat dengan menggunakan sandal. Al-Albani menyebutkan beberapa hadis dalam bab ini:

إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلْيَلْبَسْ نَعْلَيْهِ أَوْ لِيَحْلَعْهُمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ, وَلَا يُؤْذِي بِهِمَا غَيْرَهُ²¹

Jika salah seorang dari kalian hendak melaksanakan salat, maka hendaknya ia menggunakan kedua sandalnya atau ia lepaskan dan letakkan di antara kedua kakinya dan janganlah ia mengganggu atau menyusahkan orang lain dengan kedua sandal miliknya

خَالِفُوا الْيَهُودَ, فَإِنَّهُمْ لَا يُصَلُّونَ فِي نِعَالِهِمْ وَلَا خِفافِهِمْ²²

Berbedalah kalian dengan orang-orang yahudi karena sesungguhnya mereka tidak menggunakan sandal-sandal atau khuf-khuf mereka ketika mereka salat.

Dalam sharah yang diberikan oleh Muhammad Bazmul dalam bab ini, ia menyebutkan bahwa hukum menggunakan sandal dalam solat adalah sunnah yang dianjurkan oleh Nabi berdasarkan dari hadis di atas. Selain itu, salat menggunakan sandal memiliki dua syarat yaitu hendaknya kedua sandal tersebut tidak memiliki najis yang menempel pada keduanya dan hanya diperbolehkan menggunakan

²¹ Ibid., 142.

²² Ibid.

sandal dalam salat ketika melaksanakan salat di atas tanah atau bebatuan saja dan bukan di atas karpet atau yang semisalnya.²³

2. Posisi tangan ketika berdiri dalam salat

Salah satu perbedaan yang sering ditemukan dalam salat adalah perbedaan posisi tangan ketika berdiri dalam salat. Ada yang meletakkan tangannya di dadanya, ada yang di bawah dadanya dan ada pula yang meletakkannya di pusarnya. Al-Albani sendiri berpendapat bahwa posisi tangan ketika salat itu harus berada di dada orang yang salat. Dalam kitabnya, al-Albani menyebutkan bahwa:

وَكَانَ يَضَعُ الْيَمَنِيَّ عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَى وَالرَّسْغَ وَالسَّاعِدَ، وَأَمَرَ بِذَلِكَ أَصْحَابَهُ، وَكَانَ أَحْيَانًا
يَقْبِضُ بِالْيَمَنِيَّ عَلَى الْيُسْرَى، وَكَانَ يَضَعُهُمَا عَلَى الصَّدْرِ²⁴

Dan Nabi meletakkan tangan kanannya di atas punggung telapak tangan kirinya dan para sahabat diperintahkan untuk melakukan seperti itu juga. Terkadang Nabi juga menggenggam tangan kirinya dengan tangan kanannya dan Nabi meletakkan kedua tangannya di atas dada.

Menurut pensharah kitab ini, para ulama memberikan kebebasan bagi seorang muslim untuk memilih meletakkan tangannya di dada atau di antara dada dan pusar serta ada sebagian orang yang memperbolehkan meletakkan tangan di bawah pusar. Akan tetapi yang paling benar berdasarkan hadis yang *marfū'* dan jelas adalah meletakkan kedua tangan di atas dada tepatnya di atas puting susu.²⁵

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., 162.

²⁵ Ibid.

3. Menggerak-gerakkan jari saat tashahhud

Menurut al-Albani, menggerak-gerakkan jari saat tashahhud adalah perkara yang sunnah. Hal ini berdasarkan pada hadis-hadis Nabi yang ada di antaranya adalah:

كَانَ يَرْفَعُ إِصْبَعَهُ يُحَرِّكُهَا يَدْعُو بِهَا²⁶

Nabi ketika tashahhud mengangkat jarinya dan menggerak-gerakkannya sebagai isyarat bahwa ia sedang berdoa dengannya.

Muhammad Bazmul mengatakan bahwa gerakan yang ditimbulkan oleh jari saat tashahhud ini adalah gerakan yang sangat ringan yang bahkan tidak sampai pada batasan gerakan ke atas atau ke bawah dan ke kanan atau ke kiri sebagaimana yang banyak dilakukan oleh orang-orang saat tashahhud.²⁷

4. Tashahhud awal

Menurut al-Albani, tashahhud awal dalam solat hukumnya adalah wajib. Hal ini berdasarkan pada hadis yang berbunyi:

وَكَانَ إِذَا نَسِيَهَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ، يَسْجُدُ لِسَهْوٍ²⁸

Dan jika Nabi lupa untuk bertashahhud di dua rakaat pertama maka Nabi akan menggantinya dengan sujud sahwi. Hal ini tentu berbeda dengan apa yang diyakini oleh umat Islam terutama pengikut madhhab Shafi'i yang meyakini bahwa tashahhud awal hukumnya adalah sunnah dan bukan wajib.

²⁶ Ibid., 288.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., 289.

5. Qunut

Al-Albani menyebutkan bahwa jika Nabi ingin mendoakan seseorang, maka Nabi akan berqunut di rakaat terakhir setelah ruku' dengan mengeraskan suaranya dan mengangkat kedua tangannya serta diamini oleh para makmum di belakangnya. Nabi juga selalu berqunut di lima waktu salat semuanya tetapi Nabi hanya akan berqunut jika ingin mendoakan suatu kaum saja. Ketika selesai dari qunutnya, Nabi akan bertakbir dan kemudian sujud melanjutkan salatnya. Qunut ini adalah qunut *nāzilah*. Nabi juga berqunut di satu rakaat salat witr sesekali dan tempatnya adalah sebelum ruku'.²⁹

Menurut Muhammad Bazmul, pendapat yang benar adalah diperbolehkan untuk berqunut pada salat witr setelah membaca Alquran sebelum ruku' dan juga setelah ruku'. Yang lebih utama adalah berqunut sebelum ruku' karena hal inilah yang dilakukan oleh mayoritas sahabat. Dalam kitab *talkhīṣ ṣifāt ṣalāt al-Nabī*, al-Albani meringkas permasalahan ini dengan menyebutkan:

1. Disunnahkan untuk berqunut *nāzilah* dan mendoakan kaum muslim terhadap ujian atau cobaan yang sedang menimpa mereka,
2. Waktu untuk qunut *nāzilah* adalah setelah ruku' setelah mengucapkan bacaan: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ,
3. Tidak ada doa khusus yang diriwayatkan tentang qunut *nāzilah* tetapi berdoalah sesuai dengan ujian atau cobaan yang sedang menimpa kaum muslim saat itu,
4. Mengangkat kedua tangan ketika berdoa,

²⁹ Ibid., 305-306.

5. Mengeraskan suaranya jika ia menjadi imam,
6. Para makmum mengamini doa imam,
7. Jika telah selesai, maka bertakbirlah kemudian sujud melanjutkan salat,
8. Adapun qunut pada salat witr, maka disyariatkan untuk dibaca sesekali saja tidak rutin,
9. Waktu untuk berqunut pada salat witr adalah sebelum ruku' berbeda dengan qunut *nāzilah*,
10. Berdoa pada qunut witr dengan doa berikut ini:

اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ، وَبَارِكْ لِي فِيمَا
 أُعْطَيْتَ، وَفِي شَرِّ مَا قَضَيْتَ، فَإِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ، وَإِنَّهُ لَا يَذِلُّ مَنْ وَالَيْتَ،
 وَلَا يَعِزُّ مَنْ عَادَيْتَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ، وَلَا مُنْجَى مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ

11. Doa ini termasuk dari ajaran Nabi sehingga tidak boleh ditambahi dengan apa pun kecuali dalam bagian salawat kepada Nabi karena hal tersebut bersumber dari sahabat,
12. Kemudian setelah selesai membaca doa, melaksanakan ruku' dan sujud seperti biasanya.³⁰

D. Hadis-hadis tentang *Ṣifat Ṣalāt Al-Nabī* Menurut Jumhur Ulama

1. Menggunakan sandal ketika salat

Dalam kitab-kitab induk hadis memang terdapat beberapa riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi pernah salat dengan menggunakan sandal. Di antara hadis-hadis tersebut adalah:

³⁰ Ibid.,308-311.

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو مَسْلَمَةَ سَعِيدُ بْنُ يَزِيدَ الْأَزْدِيُّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ: أَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي نَعْلَيْهِ؟ قَالَ: «نَعَمْ»³¹

Telah menceritakan kepada kami Adam bin Abi Iyas, dari Shu'bah, dari Abu Maslamah, Said bin Yazid al-Azdi, ia bertanya kepada Anas bin Malik: apakah Nabi pernah salat dengan mengenakan kedua sandalnya? Anas menjawab: iya.

Menurut Ibn Battal. Sandal dapat dibawa salat jika tidak terdapat najis padanya. Menurut Ibn Daqiq al-'Id, kebolehan menggunakan sandal dalam salat merupakan sebuah *rukhsah* dalam Islam dan bukan termasuk dalam hal-hal yang disunnahkan. Hal ini dikarenakan, meskipun sandal dapat dikategorikan sebagai perhiasan dalam berpakaian yang dapat dibawa dalam salat, posisi sandal yang selalu digunakan di bagian bawah sehingga bersentuhan langsung dengan tanah yang merupakan tempat yang sering terkena najis sehingga dapat menghilangkan salah satu syarat salat yaitu bersih atau suci dari najis. Menggunakan sandal dalam salat dapat dihukumi sunnah jika diniatkan untuk membedakan antara diri kita dengan kaum yahudi ketika beribadah.³² Sebagaimana hadis yang disampaikan pada bab sebelumnya.

³¹ Muhammad bin Ismail al-Bukhary, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry vol. 1* (t.k.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.), 86; Lihat juga: Muhammad bin Ismail al-Bukhary, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry vol. 7* (t.k.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.), 153 dan Muhammad bin Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhī vol. 2* (Mesir: Sharikah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbī, 1975), 249.

³² Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhāry vol. 1* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), 494; Lihat juga: Muhammad al-Mubarakfuri, *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī vol. 2* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), 358.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادِ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنِ ابْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ السَّائِبِ، قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «يُصَلِّي يَوْمَ الْفَتْحِ وَوَضَعَ نَعْلَيْهِ عَنْ يَسَارِهِ»³³

Telah menceritakan kepada kami Musaddad, dari Yahya, dari Ibn Juraij, dari Muhammad bin Abbad bin Ja'far, dari Ibn Sufyan, dari Abdullah bin al-Saib, ia berkata: aku melihat Nabi salat pada hari pembebasan Makkah dan Nabi meletakkan kedua sandalnya di sisi kirinya.

Rasulullah juga melepaskan kedua sandalnya ketika salat pada hari pembebasan Makkah dan meletakkannya di sisi kirinya. Hal ini diperbolehkan selama di sisi kiri dari orang yang salat tersebut tidak terdapat orang lain atau kosong. Hal ini bertujuan untuk tidak mengganggu orang lain. Jika di sisi kiri orang yang salat terdapat orang lain, maka hendaknya ia meletakkan kedua sandalnya di antara kedua kakinya.³⁴

Salat dengan mengenakan kedua sandal juga diperbolehkan dengan syarat bahwa sandal tersebut harus suci dan memungkinkan orang yang salat untuk menyempurnakan sujudnya yakni bahwa orang yang salat itu dapat menempelkan seluruh anggota sujud bagian kakinya ke bumi. Jika sandal yang digunakan tidak suci atau tidak memungkinkan orang yang salat untuk menyempurnakan sujudnya maka melepaskan kedua sandal tersebut hukumnya adalah wajib.³⁵

³³ Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud vol. 1* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, t.th.), 175; Lihat juga: Ahmad ibn Shuaib al-Nasai, *al-Mujtabā min al-Sunan vol. 2* (Halb: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyah, 1986), 74 & 176 dan Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah vol. 1* (t.k.: Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.), 460.

³⁴ Muhammad Ashraf bin Amir, ‘*Awn al-Ma’būd Sharḥ Sunan Abī Dāwud vol. 2* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H), 248.

³⁵ Jalaluddin al-Suyuti, *Sharḥ Sunan Ibn Mājah vol. 1* (Karaci: Qadīmī Kutub Khānah, t.th.), 72.

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ رُسْتَمٍ أَبُو عَامِرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ مَاهَكَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلَا يَضَعُ نَعْلَيْهِ عَنْ يَمِينِهِ، وَلَا عَنْ يَسَارِهِ، فَتَكُونَ عَنْ يَمِينِ غَيْرِهِ، إِلَّا أَنْ لَا يَكُونَ عَنْ يَسَارِهِ أَحَدًا، وَلِيَضَعَهُمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ»³⁶

Telah menceritakan kepada kami al-Hasan bin Ali, dari Uthman bin Umar, dari Salih bin Rustam Abu Amir, dari Abdurrahman bin Qais, dari Yusuf bin Mahak, dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah bersabda: “Jika salah seorang dari kalian akan salat maka janganlah ia meletakkan kedua sandalnya di sisi kanannya dan jangan pula di sisi kirinya (jika ada orang lain di sisi kirinya) sehingga sandalnya menjadi berada di sisi kanan orang lain kecuali jika di sebelah kirinya tidak ada seorang pun dan hendaknya ia meletakkan kedua sandalnya di antara kakinya”.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ نَجْدَةَ، حَدَّثَنَا بَقِيَّةُ، وَشُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَخَلَعَ نَعْلَيْهِ فَلَا يُؤْذِ بِهِمَا أَحَدًا، لِيَجْعَلَهُمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ أَوْ لِيُصَلِّ فِيهِمَا»³⁷

Telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhab bin Najdah, dari Baqiyah dan Shuaib bin Ishaq, dari al-Awza'i, dari Muhammad bin al-Walid, dari Said bin Abi Said, dari ayahnya, dari Abu Hurairah, dari Rasulullah bersabda: “jika salah seorang dari kalian akan salat kemudian ia melepas kedua sandalnya maka janganlah ia mengganggu atau menyusahkan orang lain dengan kedua sandalnya itu. Hendaknya ia meletakkan keduanya di antara kakinya atau salat dengan menggunakan sandalnya”.

³⁶ Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud vol. 1*, 176.

³⁷ Ibid.

2. Posisi tangan ketika berdiri dalam salat

Terdapat banyak hadis yang membicarakan tentang posisi tangan ketika salat. Hadis-hadis berikut memiliki perbedaan dan persamaan pada halhal tertentu seperti semuanya mensunnahkan untuk meletakkan satu tangan di atas yang lainnya ketika salat. Yang menjadi perbedaan adalah posisi tangan tersebut diletakkan di badan orang yang salat.

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ، حَدَّثَنِي عَبْدُ
الْجُبَّارِ بْنُ وَائِلٍ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، وَمَوْيَّ هُمَ أَهْمَا حَدَّثَاهُ عَنْ أَبِيهِ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ: أَنَّهُ "
رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِينَ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ كَثْرًا، - وَصَفَ هَمَّامٌ حِيَالَ
أُذُنَيْهِ - ثُمَّ التَّحَفَ بِثَوْبِهِ، ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ أَخْرَجَ يَدَيْهِ مِنَ
الثَّوْبِ، ثُمَّ رَفَعَهُمَا، ثُمَّ كَبَّرَ فَوَسَّعَ، فَلَمَّا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَفَعَ يَدَيْهِ فَلَمَّا، سَجَدَ سَجَدًا
بَيْنَ كَفَيْهِ"³⁸

Telah menceritakan kepada kami Zuhair bin Harb, dari Affan, dari Hammam, dari Muhammad bin Juhadah, dari Abdul Jabbar bin Wail, dari Alqamah bin Wail dan *mawla* mereka, dari ayahnya yaitu Wail bin Hujr, bahwasanya ia melihat Nabi mengangkat kedua tangannya ketika akan melaksanakan solat untuk bertakbir -Hammam menyifati kedua tangannya berada di telinganya- kemudian Nabi menyelimuti tangannya dengan pakaiannya dan meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri. Ketika Nabi akan ruku', Nabi mengeluarkan kedua tangannya dari pakaiannya dan mengangkat mereka kemudian bertakbir dan ruku'. Ketika Nabi mengucapkan سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ia mengangkat kedua tangannya dan ketika sujud, Nabi sujud di antara kedua telapak

³⁸ Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim vol. 1* (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Araby, t.th.), 301.

tangannya. Imam Muslim memasukkan hadis ini dalam bab “meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri setelah takbiratul ihram di bawah dada di atas pusar dan meletakkan kedua tangan di bumi ketika sujud dengan posisi setara dengan kedua lutut”.

حَدَّثَنَا أَبُو تَوْبَةَ، حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ يَعْنِي ابْنَ مُحَمَّدٍ، عَنْ ثَوْرٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى، عَنْ طَاوُسٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «يَضَعُ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى يَدِهِ الْيُسْرَى، ثُمَّ يَشُدُّ بَيْنَهُمَا عَلَى صَدْرِهِ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ»³⁹

Telah menceritakan kepada kami Abu Taubah, dari al-Haitham bin Humaid, dari Thaur, dari Sulaiman bin Musa, dari Tawus, ia berkata: Nabi meletakkan tangan kanannya di atas tangan kirinya kemudian ia merekatkan keduanya di atas dadanya ketika ia salat.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَجْلُوبٍ، حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ زِيَادِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ، أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «مِنَ السُّنَنِ وَضْعُ الْكَفِّ عَلَى الْكَفِّ فِي الصَّلَاةِ تَحْتَ السُّرَّةِ»⁴⁰

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Mahbub, dari Hafis bin Ghiyath, dari Abdurrahman bin Ishaq, dari Ziyad bin Zaid, dari Abi Juhaifah, bahwa Ali berkata: yang termasuk sunnah adalah meletakkan satu telapak tangan di atas telapak tangan yang lain dalam salat di bawah pusar.

Hadis ini juga memiliki sanad lain dari Abu Said al-A’rabi dan Ibn Dasah dan beberapa orang lainnya dari riwayat Abu Dawud. Hadis ini juga dikeluarkan oleh Ahmad bin Hanbal serta anaknya Abdullah dan Ibn Shaibah dengan satu sanad, al-Daruqutni dengan tiga sanad al-Baihaqi dengan dua sanad. Meski

³⁹ Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud vol. 1*, 201

⁴⁰ Ibid.

dengan banyaknya mukharrij dan sanad dari hadis ini, hadis ini tetap berstatus *ḍa'īf* karena semua sanad tersebut kembali kepada satu perawi yaitu Abdurrahman bin Ishaq al-Wasiti. Menurut Ahmad bin Hanbal dan Abu Hatim, Abdurrahman bin Ishaq adalah seorang yang *munkir al-ḥadīth*. Menurut Ibn Ma'in ia tidak mengapa. Menurut al-Bukhary, ia perlu diperhatikan lagi. Menurut al-Nawawi, Abdurrahman bin Ishaq adalah seorang yang disepakati *keḍa'īfannya*. Hal ini menyebabkan hadis ini menjadi *ḍa'īf* dan tidak dapat dijadikan sebagai dalil dalam berhujjah. Menurut al-Nawawi dan mayoritas ulama, meletakkan tangan dalam solat posisinya adalah di bawah dada dan di atas pusar. Dari riwayat Ahmad bin Hanbal, terdapat dua versi riwayat dan ditambah dengan riwayat ketiga yang yang membebaskan seseorang untuk memilih antara kedua riwayat yang pertama dan tidak menguatkan satu atau yang lainnya. Menurut Ibn Mundhir dalam sebagian karangannya, tidak ada riwayat langsung dari Nabi yang menegaskan tentang posisi tangan ketika salat ini sehingga seseorang boleh memilih apakah meletakkannya di dadanya atau di bawah dadanya. Menurut al-Shaukani, terdapat tiga riwayat dari imam al-Shafi'i tentang hal ini. Yang pertama adalah meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri di bawah dada di atas pusar. Yang kedua adalah meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri di dada. Yang ketiga adalah meletakkan tangannya di bawah pusar. Riwayat yang digunakan oleh al-Shafi'i adalah riwayat yang meletakkan tangan di bawah dada di atas pusar.⁴¹

⁴¹ Ashraf, *'Awn al-Ma'būd* vol. 2, 323-324.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ قُدَامَةَ يَعْنِي ابْنَ أَعْيَنَ، عَنْ أَبِي بَدْرٍ، عَنْ أَبِي طَالُوتَ عَبْدِ السَّلَامِ، عَنْ ابْنِ جَرِيرِ الضَّبِّيِّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: «رَأَيْتُ عَلِيًّا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يُمْسِكُ شِمَالَهُ بِيَمِينِهِ عَلَى الرُّسْغِ فَوْقَ السُّرَّةِ»⁴²

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Qudamah bin A'yan, dari Abi Badr, dari Abi Talut Abdussalam, dari Ibn Jarir al-Dabbi, dari ayahnya, ia berkata: aku melihat Ali memegang tangan kirinya dengan tangan kanannya di pergelangan tangan di atas pusar.

3. Menggerak-gerakkan jari saat tashahhud

Hadis-hadis seputar mengangkat jari ketika bertashahhud tergolong banyak jumlahnya. Ada yang menyebutkan bahwa Nabi menggerak-gerakkan jari yang diangkat ketika bertashahhud dan ada pula yang tidak menyebutkannya.

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَسَنِ الْمِصْبِيَّي، حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجْلَانَ، عَنْ غَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ ذَكَرَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُشِيرُ بِأَصْبُعِهِ إِذَا دَعَا، وَلَا يُجْرِكُهَا»⁴³

Telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin al-Hasan al-Missisi, dari Hajjaj, dari Ibn Juraij, dari Ziyad, dari Muhammad bin Ajlan, dari Amir bin Abdillah, dari Abdillah bin al-Zubair, bahwa ia menyebutkan: Sesungguhnya Nabi memberikan isyarat dengan jarinya ketika berdoa (dalam salat) dan tidak menggerak-gerakkannya.

أَخْبَرَنَا سُؤَيْدُ 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؟ فَنَظَرْتُ إِلَيْهِ فَوَصَفَ، قَالَ: «ثُمَّ قَعَدَ وَافْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى،

⁴² Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud vol. 1*, 201.

⁴³ Ibid., 260; Lihat juga: Ahmad ibn Shuaib al-Nasai, *al-Mujtabā min al-Sunan vol. 2* (Halb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyah, 1986), 126.

وَوَضَعَ كَفَّهُ الْيُسْرَى عَلَى فَخْذِهِ وَرَكِبْتَهُ الْيُسْرَى، وَجَعَلَ حَدَّ مِرْفَقِهِ الْأَيْمَنِ عَلَى فَخْذِهِ الْيُمْنَى، ثُمَّ قَبَضَ اثْنَتَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ، وَحَلَقَ حَلَقَةً، ثُمَّ رَفَعَ أُصْبُعَهُ فَرَأَيْتُهُ يُسَكِّهَا يَدْعُو بِهَا»⁴⁴

Telah mengabarkan kepada kami Suwaid bin Nasr, dari Abdullah bin al-Mubarak, dari Zaidah, dari Asim bin Kulaib, dari ayahnya, bahwasanya Wail bin Hujr berkata: pasti akan aku perhatikan shalatnya Nabi, bagaimana tata cara shalatnya? Maka aku memperhatikannya dan menyifati: kemudian Nabi duduk *iftirash* di atas kaki kirinya dan meletakkan telapak tangan kirinya di atas paha kirinya dan ujung siku-siku tangan kanannya di atas paha kanannya. Kemudian Nabi menggenggam dua dari jari jemarinya hingga membentuk bulatan dengan tangannya lalu Nabi mengangkat satu jarinya dan aku melihat Nabi menggerak-gerakkannya sebagai isyarat bahwa ia sedang berdoa dengannya.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ كَلَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، قَالَ: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ حَلَقَ بِالْإِجْهَامِ وَالْوُسْطَى، وَرَفَعَ الْيَمِينِ تَلِيهِمَا، يَدْعُو بِهَا فِي التَّسْبِيحِ»⁴⁵

Telah menceritakan kepada kami Ali bin Muhammad, dari Abdullah bin Idris, dari Asim bin Kulaib, dari ayahnya, dari Wail bin Hujr, ia berkata: aku melihat Nabi membuat lingkaran dengan ibu jari dan jari tengahnya dan mengangkat jari yang di antara keduanya (telunjuk) sebagai isyarat bahwa ia sedang berdoa pada tashahhud.

4. Tashahhud awal

Hadi tentang Nabi melaksanakan sujud sahwi ketika melupakan tashahhud awal termasuk hadis yang dapat ditemukan di kitab-kitab induk ilmu hadis. Dari

⁴⁴ Al-Nasai, *al-Mujtabā min al-Sunan* vol. 2, 37.

⁴⁵ Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah* vol. 1, 295.

riwayat-riwayat yang ada, semuanya memiliki satu kesamaan makna dan hanya terdapat perbedaan dari segi lafalnya saja.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ هُرْمُزٍ، مَوْلَى بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ - وَقَالَ مَرَّةً: مَوْلَى رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ - أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ بُحَيْنَةَ - وَهُوَ مِنْ أَزْدِ شَنْوَةَ، وَهُوَ حَلِيفٌ لِبَنِي عَبْدِ مَنَافٍ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمُ الظُّهْرَ، فَقَامَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ لَمْ يَجْلِسْ، فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ حَتَّى إِذَا قَضَى الصَّلَاةَ وَانْتَظَرَ النَّاسُ تَسْلِيمَهُ كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ، ثُمَّ سَلَّمَ»⁴⁶

Telah menceritakan kepada kami Abu al-Yaman, dari Shuaib, dari al-Zuhri, dari Abdurrahman bin Hurmuz, *mawlā* bani Abdul Muttalib dan pernah satu kali disebut sebagai *mawlā* Rabi'ah bin al-Harith, bahwa Abdullah bin Buhainah, dan ia termasuk dari qabilah Azd Shanuah yang merupakan sekutu Bani Abd Manaf dan ia termasuk dari sahabat Nabi: sesungguhnya Nabi mengimami salat duhur. Kemudian Nabi bangkit pada dua rakaat pertama dan tidak duduk (tashahhud awal) maka orang-orang pun ikut bangkit bersama Nabi hingga ketika mereka berada di akhir salat dan orang-orang menantikan salam dari Nabi, Nabi mengucapkan takbir dan ia sedang dalam posisi duduk, kemudian Nabi melakukakn sujud dua kali sebelum salam barulah Nabi memberikan salam.

Dalam hadis disebutkan bahwa Nabi tidak duduk pada dua rakaat yang pertama yakni untuk bertashahhud awal. Dalam riwayat Ibn Asakir dengan menggunakan lafal *وَلَمْ يَجْلِسْ* dengan tambahan huruf *wāw*. Dalam kitab *Ṣaḥīḥ*

⁴⁶ Al-Bukhary, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry vol. 1*, 165; Lihat juga: Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim vol. 1*, 399; Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud vol. 1*, 271; Al-Nasai, *al-Mujtabā min al-Sunan vol. 2*, 244; Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah vol. 1*, 381; Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhī vol. 2*, 249.

Muslim dengan lafal *فَلَمْ يَجْلِسْ* dengan tambahan huruf *fā'*. Menurut Ibn Rashid, jika ditemukan dalam hadis-hadis terdapat penyebutan kata *الجلوس* dalam perkara salat tanpa adanya pengikat atau kata yang mengkhususkannya, maka yang dimaksud adalah duduk tashahhud.⁴⁷

Dalam hadis ini, terdapat dalil yang dapat digunakan untuk menjawab berbagai macam permasalahan. Yang pertama, bahwa sujud sahwi itu dilakukan sebelum salam secara mutlak sesuai dengan pendapat imam al-Shafi'i atau karena adanya kekurangan dalam salat sebagaimana pendapatnya imam Malik. Yang kedua, bahwa tashahhud awal dan duduk di dalamnya keduanya bukanlah termasuk dari pada rukun salat atau hal yang wajib dikerjakan dalam salat. Seandainya tashahhud awal dan duduk di dalamnya termasuk dari hal yang wajib dikerjakan saat salat maka keduanya tidak dapat digantikan dengan sujud sahwi sebagaimana ruku', sujud dan yang lainnya. Pendapat inilah yang digunakan oleh imam Malik, Abu Hanifah dan imam al-Shafi'i. Adapun imam Ahmad mengatakan bahwa keduanya adalah perkara yang wajib dan jika lupa mengerjakannya maka diganti dengan sujud sahwi. Yang ketiga, bahwa dishariatkan untuk bertakbir ketika hendak melaksanakan sujud sahwi dan ini telah disepakati oleh para ulama. Yang masih diperdebatkan adalah bila sujud sahwi ini dilakukan setelah salam, apakah perlu untuk melakukan takbiratul ihram kemudian bertashahhud barulah salam atau tidak. Dan yang benar dalam madhhab

⁴⁷ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī vol. 2* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), 311.

kami adalah jika telah salam, maka telah selesai shalatnya dan tidak perlu bertashahhud lagi.⁴⁸

Hadis ini menunjukkan bahwa duduk tashahhud pertama bukanlah termasuk dari hal-hal yang dapat membatalkan salat jika ditinggalkan atau lupa dikerjakan tetapi bisa diganti dengan sujud sahwi.⁴⁹

Kata *فَلَمَّا أتمَّ صَلَاتَهُ* dalam riwayat al-Tirmidhi digunakan sebagai dalil oleh orang-orang yang meyakini bahwa salam bukan termasuk bagian dari salat. Bahkan, jika seseorang berhadap setelah duduk tashahhud akhir dan sebelum salam, maka shalatnya dianggap sempurna. Pendapat ini adalah pendapat yang dikemukakan oleh sebagian sahabat dan tabi'in. Imam Abu Hanifah menanggapi hal ini dengan berkata, pahamiilah bahwa salam adalah perbuatan untuk bertahallul atau melepas diri dari salat sehingga seseorang yang salat, ketika ia telah selesai dari salam barulah ia dianggap telah menyelesaikan shalatnya. Dan yang menjadi dalil atas hal ini adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah melalui jalur sekelompok orang yang *thiqah* dari Yahya bin Saïd dari al-A'raj yang berbunyi *حَتَّى إِذَا فَرَغَ مِنَ الصَّلَاةِ إِلَّا أَنْ يَسَلَّمَ*. Hal ini menunjukkan bahwa sebagian perawi menghapus kalimat *istithnā* dalam hadis karena merasa bahwa perkara ini telah jelas maksudnya. Dan tambahan ini dapat diterima. Dalam hadis ini juga dapat diketahui bahwa sujud sahwi itu tempatnya adalah sebelum salam

⁴⁸ Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj vol. 5* (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 1392 H), 59; Lihat juga: Muhammad Ashraf bin Amir, *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd vol. 3* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1415 H), 244.

⁴⁹ Muhammad bin Abdul Hadi al-Tatawi, *Ḥāshiyat al-Sanadī 'alā Sunan al-Nasāī vol. 2* (Halb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyah, 1986), 244.

sebagaimana yang dilakukan oleh mayoritas ulama. Selain itu, sujud sahwi hanya dapat dilakukan jika perkara yang luput dikerjakan itu disebabkan karena lupa. Seandainya seseorang dengan sengaja meninggalkan sebuah perkara yang dapat diganti dengan sujud sahwi, maka ia tidak perlu melakukan sujud sahwi. Pendapat ini adalah pendapat yang digunakan oleh mayoritas ulama dan diperkuat oleh al-Ghazali dan beberapa ulama madhhab Shafi'i.⁵⁰

5. Qunut

Hadis-hadis tentang qunut dapat ditemukan di kitab-kitab induk hadis. Di antara hadis-hadis yang membahas tentang qunut adalah:

حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ يَحْيَى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَأَقْرَبَنَّ صَلَاةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ " يَفْتُنْتُ فِي الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ مِنْ صَلَاةِ الظُّهْرِ، وَصَلَاةِ الْعِشَاءِ، وَصَلَاةِ الصُّبْحِ، بَعْدَ مَا يَقُولُ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَيَدْعُو لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَلْعَنُ الْكُفَّارَ " ⁵¹

Telah menceritakan kepada kami Muadh bin Fadal, dari Hisham, dari Yahya, dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah, ia berkata: salatku adalah yang paling dekat (mirip) dengan salatnya Nabi. Abu Hurairah ketika melaksanakan salat, ia berqunut di rakaat terakhir pada salat duhur, isha dan subuh setelah mengucapkan سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ, kemudian ia mendoakan orang-orang mu'min dan melaknat orang-orang kafir.

Berdasarkan hadis ini, dapat diketahui bahwa terdapat riwayat yang *marfū'* dari hadis di atas yang menunjukkan adanya qunut dalam salat dan bukan adanya

⁵⁰ Al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Aḥwadhī* vol. 2, 336-337.

⁵¹ Al-Bukhary, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry* vol. 1, 158; Lihat juga: Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* vol. 1, 468; Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwūd* vol. 2 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, t.th.), 67; Al-Nasai, *al-Mujtabā min al-Sunan* vol. 2, 202.

qunut pada salat-salat yang disebutkan dalam hadis saja karena hal tersebut merupakan riwayat yang *mauqūf* pada Abu Hurairah. Terdapat pula riwayat Shaiban dari Yahya yang *marfū'* yang menyebutkan bahwa Nabi hanya berqunut di salat isha saja dan beberapa riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi hanya berqunut di satu salat tertentu saja. Riwayat-riwayat ini tidak dapat menafikan bahwa Nabi pernah berqunut di salat-salat lainnya yang tidak disebutkan dalam hadis-hadis tersebut. Hal yang dapat disimpulkan dari riwayat-riwayat ini adalah bahwa qunut *nāzilah* itu tidak dikhususkan pada salat-salat tertentu saja.⁵²

Menurut al-Nawawi, disunnahkan untuk berqunut di seluruh salat jika umat Islam sedang ditimpa sebuah ujian atau cobaan. Menurut al-Shafi'i, qunut itu selalu disunnahkan pada salat subuh. Adapaun pada salat lainnya, maka terdapat tiga pendapat tentangnya. Yang *ṣahīh* dan populer adalah jika umat Islam ditimpa suatu musibah atau cobaan seperti peperangan, wabah penyakit, kehausan dan hal-hal lain yang membahayakan, maka dianjurkan untuk untuk berqunut di seluruh salat wajib. Waktu melaksanakan qunut itu adalah setelah mengangkat kepala dari ruku' pada rakaat terakhir dan terdapat dua perbedaan pendapat terkait kesunnahan mengeraskan suara ketika membaca qunut pada salat-salat *jahr* dan yang paling *ṣahīh* adalah mengeraskan suara ketika membacanya. Disunnahkan juga untuk mengangkat kedua tangan ketika berdo'a dan tidak mengusap wajah dengannya ketika selesai namun ada pula yang berpendapat bahwa disunnahkan untuk mengusap wajah ketika selesai berdo'a. Pendapat yang *ṣahīh* menyebutkan bahwa tidak ada doa khusus yang ditentukan saat membaca qunut tetapi berdo'alah

⁵² Bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bārī vol. 2*, 285.

dengan doa apa saja. Ada pula yang berpendapat bahwa qunut itu tidak sah jika tidak menggunakan doa yang telah masyhur yakni doa *اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ* hingga akhirnya. Pendapat yang benar adalah bahwa doa ini hanya disunnahkan untuk dibaca ketika qunut dan bukan termasuk dari syaratnya qunut. Dalam madhhab Abu Hanifa, Ahmad bin Hanbal dan yang lainnya, tida ada qunut pada salat subuh. Menuru imam Malik, qunut itu dilakukan sebelum ruku'.⁵³

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَابْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي لَيْلَى، قَالَ: حَدَّثَنَا الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْنُتُ فِي الصُّبْحِ، وَالْمَغْرِبِ»⁵⁴

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Muthanna dan Ibn Bashshar, dari Muhammad bin Ja'far, dari Shu'bah, dari Amr bin Murrah, dari Abu Laila, dari al-Barra bin 'Azib, bahwa sesungguhnya Rasulullah berqunut pada salat subuh dan maghrib.

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، وَمُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ، وَحَفْصُ بْنُ عُمَرَ، ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ مُعَاذٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، قَالُوا: كُلُّهُمْ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنِ الْبَرَاءِ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْنُتُ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ»، زَادَ ابْنُ مُعَاذٍ: وَصَلَاةِ الْمَغْرِبِ⁵⁵

Telah menceritakan kepada kami Abu al-Walid dan Muslim bin Ibrahim dan Hafsh bin Umar, serta telah menceritakan kepada kami juga Ibn Muadh, dari ayahnya, semuanya meriwayatkan dari Shu'bah, dari Amr bin Murrah, dari Abu Laila, dari al-Barra, bahwa sesungguhnya Nabi berqunut di salat subuh. Ibn Muadh menambahkan: dan salat maghrib.

⁵³ Muhammad Ashraf bin Amir, *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwud vol. 4* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1415 H), 222.

⁵⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim vol. 1*, 470; Lihat juga: Al-Nasai, *al-Mujtabā min al-Sunan vol. 2*, 202.

⁵⁵ Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud vol. 2*, 67.

Tambahan pada akhir hadis ini juga diriwayatkan oleh imam Ahmad, Muslim dan al-Tirmidhi dan ia mensahihkannya dari riwayat al-Barra bahwa sesungguhnya Nabi pernah berqunut di salat maghrib dan subuh. Al-Bukhary juga meriwayatkan sebuah hadis dari Anas yang menyebutkan bahwa qunut itu berada di salat maghrib dan subuh. Al-Tahawi, berdasarkan hadis ini, berpendapat bahwa tidak ada qunut pada salat subuh karena dalam hadis disebutkan bahwa qunut itu terdapat pada salat subuh dan maghrib sedangkan qunut pada salat maghrib sudah tidak dilakukan lagi sehingga pada salat subuh juga seharusnya tidak dilakukan juga. Para ulama telah sepakat bahwa Nabi berqunut di salat subuh namun yang masih mereka perselisihkan adalah apakah Nabi berhenti berqunut atau tidak sehingga timbullah perbedaan pendapat pada permasalahan ini. Menurut Ibn al-Qayyim, hadis Abu Hurairah tentang qunut adalah hadis yang *sahih* dan tidak diragukan lagi bahwa Nabi pernah melakukan qunut pada salat kemudian meninggalkannya sehingga Abu Hurairah ingin mengajarkan kepada murid-muridnya bahwa hal-hal seperti qunut ini adalah sebuah sunnah yang pernah dilakukan oleh Rasulullah. Hadis ini juga dapat menjadi bantahan untuk melawan orang-orang yang memakruhkan qunut di salat subuh secara mutlak, baik qunut *nāzilah* atau yang lainnya, dengan mengatakan bahwa hadis tentang qunut pada salat subuh itu telah *dimansūkh*. Para ulama hadis adalah kelompok yang berada di tengah-tengah antara kelompok yang memakruhkan qunut pada salat subuh secara mutlak dan kelompok yang mensunnahkan qunut di setiap salat. Para ulama hadis melakukan qunut dalam salat sebagaimana Nabi melakukan qunut

dalam salat juga dan mereka meninggalkannya sebagaimana Nabi juga meninggalkannya pada sebagian salat.⁵⁶

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ، عَنْ خَلْفِ وَهُوَ ابْنُ خَلِيفَةَ، عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: «صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَفْتِنْتُ، وَصَلَّيْتُ خَلْفَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمْ يَفْتِنْتُ، وَصَلَّيْتُ خَلْفَ عُمَرَ فَلَمْ يَفْتِنْتُ، وَصَلَّيْتُ خَلْفَ عُثْمَانَ فَلَمْ يَفْتِنْتُ، وَصَلَّيْتُ خَلْفَ عَلِيٍّ فَلَمْ يَفْتِنْتُ»، ثُمَّ قَالَ: يَا بُنَيَّ إِنَّهَا بِدْعَةٌ⁵⁷

Telah mengabarkan kepada kami Qutaibah, dari Khalaf bin Khalifah, dari Abu Malik al-Ashja'i, dari ayahnya, ia berkata: aku pernah melaksanakan salat dibelakangnya Rasulullah dan ia tidak berqunut. Aku juga pernah melaksanakan salat di belakang Abu Bakr dan ia juga tidak berqunut. Aku juga pernah melaksanakan salat di belakang Umar dan ia juga tidak berqunut. Aku juga pernah melaksanakan salat di belakang Uthman dan ia juga tidak berqunut. Aku juga pernah melaksanakan salat di belakang Ali dan ia juga tidak berqunut. Kemudian ia berkata: wahai anak-anakku sesungguhnya perkara ini adalah sebuah *bid'ah*.

Kalimat tidak berqunut dalam hadis ini menunjukkan bahwa qunut yang dilakukan pada salat subuh itu hanya dilakukan pada beberapa hari saja kemudian *dinaskh* atau bahwa qunut itu dikhususkan pada hari-hari penting saja. Pendapat kedua adalah pendapat yang lebih sesuai dengan hadis-hadis tentang qunut lainnya dan imam Ahmad serta ulama lainnya lebih condong pada pendapat ini.⁵⁸

⁵⁶ Ashraf, 'Awn al-Ma'bud vol. 4,223.

⁵⁷ Al-Nasai, *al-Mujtabā min al-Sunan* vol. 2, 204.

⁵⁸ Al-Tatawi, *Hāshiyat al-Sanadī* vol. 2, 204.

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «كَانَ يَقْنُتُ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ يَدْعُو عَلَيَّ حَيًّا مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ شَهْرًا ثُمَّ تَرَكَ»⁵⁹

Telah menceritakan kepada kami Nasr bin Ali al-Jahdami, dari Yazid bin Zurai', dari Hisham, dari Qatadah, dari Anas bin Malik, bahwa sesungguhnya Rasulullah pernah berqunut pada salat subuh untuk mendoakan orang-orang Arab yang masih hidup selama satu bulan kemudian ia meninggalkannya.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي: يَا أَبَتِ، «إِنَّكَ قَدْ صَلَّيْتَ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ، وَعَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، هَاهُنَا بِالْكُوفَةِ نَحْوًا مِنْ خَمْسِ سِنِينَ، أَكَانُوا يَقْنُتُونَ؟»، قَالَ: أَيُّ بُنَيِّ مُحَمَّدٍ؟: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ» وَقَالَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ: «إِنْ قَنَتَ فِي الْفَجْرِ فَحَسَنٌ، وَإِنْ لَمْ يَقْنُتْ فَحَسَنٌ»، وَاخْتَارَ أَنْ لَا يَقْنُتَ «وَلَمْ يَرِ ابْنُ الْمُبَارَكِ الْقُنُوتَ فِي الْفَجْرِ»⁶⁰

Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Mani', dari Yazid bin Harun, dari Abu Malik al-Ashja'i, ia berkata: aku bertanya kepada ayahku: wahai ayah, sesungguhnya engkau pernah melaksanakan salat di belakangnya Rasulullah dan Abu Bakar, Umar, Uthman serta bersama Ali bin Abi Talib di sini di kota Kuffah selama kurang lebih lima tahun, apakah mereka pernah berqunut? Ayahku menjawab: wahai anakku, perkara baru apa itu? Al-Tirmidhi mengatakan: hadis ini adalah hadis yang *hasan sahih* dan diamalkan atau digunakan oleh kebanyakan ulama. Sufyan al-Thauri berkata: jika seseorang berqunut di salat subuh maka hal tersebut adalah perkara yang baik dan jika ia tidak berqunut maka hal tersebut

⁵⁹ Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah* vol. 1, 394.

⁶⁰ Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhī* vol. 2, 252.

juga baik (tidak mengapa). Yang dipilih oleh Sufyan adalah untuk tidak berqunut. Dan Ibn al-Mubarak tidak berqunut di salat subuh.

Ayah dari Abu Malik al-Ashja'i adalah Tariq bin Ashim bin Mas'ud al-Ashja'i. menurut imam Muslim, Tariq hanya meriwayatkan hadis melalui anaknya saja. Tariq pernah melaksanakan salat di belakang Abu Bakar, Umar dan Uthman ketika berada di Madinah dan ia melaksanakan salat di belakang Ali bin Abi Talib di kota Kuffah selama kurang lebih lima tahun. Dalam riwayat Ibn Majah, Abu Malik bertanya: apakah mereka pernah berqunut dalam salat subuh? Dalam riwayat al-Nasai, Tariq berkata: aku pernah melaksanakan salat dibelakangnya Rasulullah dan ia tidak berqunut. Aku juga pernah melaksanakan salat di belakang Abu Bakr dan ia juga tidak berqunut. Aku juga pernah melaksanakan salat di belakang Umar dan ia juga tidak berqunut. Aku juga pernah melaksanakan salat di belakang Uthman dan ia juga tidak berqunut. Aku juga pernah melaksanakan salat di belakang Ali dan ia juga tidak berqunut. Kemudian dia berkata: wahai anakku, sesungguhnya perkara ini adalah sebuah *bid'ah*. Hadis ini menunjukkan bahwa qunut itu tidak pernah dishariatkan dan pendapat inilah yang banyak digunakan oleh para ulama. Terdapat perselisihan dari kalangan orang-orang yang menafikan dishariatkannya qunut ini tentang apakah qunut *nāzilah* itu dishariatkan atau tidak. Pendapat yang paling kuat adalah bahwa qunut yang boleh dilakukan hanyalah qunut *nāzilah* saja dan hanya dapat dilaksanakan ketika terdapat sesuatu yang menimpa umat Islam dan tidak dikhususkan pada suatu salat tertentu.⁶¹

⁶¹ Al-Mubarakfuri, *Tuḥfat al-Aḥwadhī* vol. 2, 362.

BAB IV
PERBANDINGAN PEMAHAMAN ANTARA AL-ALBANI DAN
JUMHUR ULAMA TENTANG HADIS-HADIS *ŞIFAT ŞALĀT*
AL-NABĪ

A. Metode Pemahaman al-Albani dan Jumhur Ulama Terhadap Hadis-hadis

Şifat Şalāt al-Nabī

1. Metode Pemahaman al-Albani Terhadap Hadis-hadis *Şifat Şalāt al-Nabī*

Pada *muqaddimah* kitab *şifat şalāt al-nabī*, penulis telah memberikan gambaran tentang metode yang digunakan oleh al-Albani dalam kitabnya ini. Metode tersebut adalah:

- a) Al-Albani tidak merujuk pada madhhab tertentu dalam penulisan kitab *şifat şalāt al-nabī* tetapi ia mengambil semua hadis yang bersumber dari Nabi untuk dituliskan dalam kitabnya sebagaimana madhhab para ulama hadis terdahulu,
- b) Hadis-hadis yang dimuat dalam kitab *şifat şalāt al-nabī* adalah hadis-hadis yang *şahīh* berdasarkan pada ijtihad al-Albani. Hal ini didasari pada penolakan al-Albani yang sangat keras terhadap taqlid sehingga ia berijtihad sendiri untuk menentukan status dari hadis-hadis yang ia gunakan,

- c) Al-Albani menjadikan hadis *ṣaḥīḥ* sebagai sumber utama dalam kitabnya dan menolak segala pendapat ulama yang bertentangan atau tidak sesuai dengan keduanya¹

Dari paparan di atas, dapat diketahui bahwa al-Albani menggunakan metode *mauḍū'ī* untuk mengumpulkan hadis-hadis yang ia gunakan dalam kitabnya dan bukan metode *muqāranah* karena ia tidak memberikan perbandingan antara hadis-hadis yang ia kumpulkan serta pendapat-pendapat para ulama tentangnya. Metode *mauḍū'ī* adalah metode hadis-hadis yang tersebar dalam berbagai kitab hadis yang berkaitan dengan satu topik atau tujuan tertentu kemudian disusun berdasarkan pada sebab-sebab munculnya serta pemahamannya dengan penjelasan, pengkajian dan penafsiran dalam masalah tersebut. dalam kaitannya dengan pemahaman hadis, pendekatan *mauḍū'ī* bertujuan untuk memahami makna dan menangkap maksud yang terdapat di dalam hadis dengan cara mempelajari berbagai hadis lainnya yang berbicara tentang tema yang sama dengan memperhatikan hubungan antara setiap hadis tersebut untuk mendapatkan pemahaman yang utuh.² Setelah mengumpulkan hadis-hadis yang ada secara *mauḍū'ī*, al-Albani kemudian menyeleksi hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ* dengan ijtihadnya sendiri sebelum menukilnya dalam kitabnya.

Ijtihad al-Albani dalam menentukan hadis yang *ṣaḥīḥ* merupakan salah satu hal yang sering dipermasalahkan. Hal ini disebabkan karena al-Albani sering tidak konsisten dalam menetapkan *kethiqahan* seorang perawi yang kemudian

¹ Muhammad Umar Salim Bazmul, *Sharḥ Kitāb Ṣiḥah Ṣalāh al-Nabī* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 2009), 88-89.

² Maulana Ira, "Studi Hadis Tematik", *al-Bukhārī: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 1, No. 2 (Juli-Desember, 2018), 191.

mempengaruhi status suatu hadis. Sikap al-Albani ini didasarkan pada pandangannya bahwa ilmu itu tidaklah baku dan selalu berkembang. Dalam *menthiqahkan* seorang perawi, al-Albani berpegang pada kaidah apabila terdapat pertentangan pada seorang perawi terkait *tajrīh* dan *ta'dīl*nya maka yang didahulukan adalah *tajrīh* daripada *ta'dīl*nya karena pada diri seorang perawi pasti terdapat kecacatan yang membekas. Adapaun dalam menentukan kualitas suatu hadis, metode yang digunakan oleh al-Albani secara umum berdasarkan pada metode ulama hadis pada umumnya.³

Dalam corak pemahamannya, al-Albani menggunakan metode pemahaman tekstual terhadap hadis-hadis yang ia gunakan. Hal ini dapat dilihat dari pemahamannya pada hadis tentang sujud sahwi yang mana menurutnya, sujud sahwi itu wajib karena ketika Nabi lupa tidak melakukan tashahhud awal dalam salat, Nabi menggantinya dengan sujud sahwi.

2. Metode Pemahaman Jumhur Ulama Terhadap Hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*

Dalam upaya untuk memahami hadis-hadis Nabi, jumhur ulama menggunakan metode yang berbeda-beda dalam kitab mereka. Ibn Hajar al-Asqalani menggunakan metode *taḥlīlī* dalam kitabnya *fatḥ al-bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Al-Suyuti menggunakan metode *ijmālī* dalam kitabnya *sharḥ al-Suyūṭī li sunan al-Nasāī*. Al-Nawawi menggunakan metode *muqāranah* dalam kitabnya *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Keragaman metode yang mereka gunakan menghasilkan berbagai pendapat dan *sharḥ* yang berbeda-beda.

³ Anittabi' Muslim, "Pemahaman Muhammad Nashiruddin al-Albani Terhadap Hadis-hadis tentang Cadar" (Skripsi—Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang, 2018), 115-118.

B. Persamaan dan Perbedaan Pemahaman antara al-Albani dan Jumhur Ulama tentang Hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī*

1. Menggunakan sandal ketika salat

Dalam permasalahan menggunakan sandal ketika salat ini terdapat beberapa persamaan dan perbedaan antara al-Albani dan jumhur ulama. Beberapa persamaan yang dapat ditemukan adalah:

1. Hadis-hadis yang digunakan adalah hadis-hadis yang dapat dijadikan sebagai dalil dalam berhujjah,
2. Dari kedua sisi menyebutkan hadis yang menunjukkan bahwa Nabi pernah menggunakan sandal saat salat serta menyebutkan juga hadis yang mengatakan bahwa Nabi pernah melepas sandalnya ketika salat atau memerintahkan para sahabat untuk melepaskan sandal ketika salat,
3. Baik al-Albani maupun jumhur ulama mensyaratkan sandal yang digunakan untuk salat haruslah suci dari najis,
4. Keduanya juga menganjurkan agar tidak mengganggu orang lain dengan sandalnya jika ia melepas sandalnya ketika salat dengan cara tidak meletakkannya di sisi kiri atau kanannya jika ada orang lain di sebelahnya,
5. Kesunnahan dalam menggunakan sandal ketika salat bisa didapatkan jika diniatkan untuk membedakan antara kaum muslim dengan kaum yahudi.

Adapun perbedaan yang dapat ditemukan dari kedua sisi adalah:

1. Menurut jumhur ulama, kebolehan menggunakan sandal ketika salat merupakan sebuah *rukḥṣah* saja dan tidak sampai menjadi suatu perkara yang sunnah. Adapun menurut al-Albani, menggunakan sandal ketika salat

dihukumi sunnah secara mutlak dengan alasan untuk mengikuti perbuatan Nabi,

2. Jumhur ulama juga mensyaratkan bahwa ketika seseorang melaksanakan salat dengan menggunakan sandal, maka sandal tersebut tidak boleh menjadi penghalang atau merusak kesempurnaan sujudnya dengan cara ia tidak dapat menempelkan anggota sujudnya secara sempurna karenanya. Hal ini tidak disebutkan oleh al-Albani meskipun sangat penting untuk diketahui oleh masyarakat umum jika mereka ingin mengamalkannya.

Permasalahan menggunakan sandal ketika salat mungkin akan terdengar aneh bagi masyarakat saat ini mengingat tempat untuk salat pada saat ini telah berlapis dengan keramik atau sajadah. Kebolehan untuk menggunakan sandal ketika salat pada masa Nabi didasarkan dengan kondisi masjid pada saat itu. Sebagaimana yang kita ketahui bahwa masjid-masjid yang ada pada masa Nabi semuanya beralaskan tanah saja sebagaimana yang terdapat dalam hadis:

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا شَيْبَانُ، عَنْ يَحْيَى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُعَيْقِبٌ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُسَوِّي التُّرَابَ حَيْثُ يَسْجُدُ، قَالَ: «إِنْ كُنْتَ فَاعِلًا فَوَاحِدَةً»⁴

Telah menceritakan kepada kami Abu Nuaim, dari Shaiban, dari Yahya, dari Abu Salamah, dari Mu'aiqib, bahwa sesungguhnya Nabi berkata kepada seorang laki-laki yang meratakan tanah ketika bersujud: "Jika kamu ingin melakukan hal itu maka lakukanlah sekali saja". Hadis ini menunjukkan bahwa lantai dari masjid-masjid yang ada pada saat itu hanyalah beralaskan tanah saja.

⁴ Muhammad bin Ismail al-Bukhary, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry vol. 2* (t.k.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.), 64.

Kebolehan menggunakan sandal ketika salat bertujuan untuk menjaga agar kaki para sahabat tetap dalam keadaan bersih dan suci serta untuk menghindari tanah yang mungkin lembab atau basah karena hujan dan lainnya.

Untuk masa kini, penggunaan sandal ketika salat mungkin sudah tidak perlu dilakukan lagi. Hal ini dikarenakan pada masa kini, tidak ditemukan lagi masjid-masjid atau tempat untuk salat yang beralaskan tanah. Bahkan di berbagai tempat juga telah disediakan musalla-musalla dan tempat khusus untuk salat baik di mall, kantor dan tempat-tempat lainnya. Selain itu, pada masa kini, masyarakat juga memiliki akses pada sajadah pribadi atau barang semisalnya yang dapat dijadikan sebagai alas ketika akan melaksanakan salat di luar ruangan. Dengan demikian, sekiranya penggunaan sandal ketika salat sudah tidak perlu dilakukan lagi.

Salah satu alternatif lainnya yang dapat digunakan jika ingin mengamalkan hadis untuk membedakan antar umat Islam dengan umat Yahudi adalah dengan menggunakan *khūf* atau kaos kaki ketika salat. Hal ini tentunya lebih umum ditemukan dan tidak menyalahi aturan-aturan yang ada di masjid-masjid ataupun tempat untuk salat lainnya.

2. Posisi tangan ketika berdiri dalam salat

Dalam hal posisi tangan ketika berdiri dalam salat, persamaan yang ditemukan dari kedua sisi adalah:

1. Al-Albani dan jumhur ulama menyepakati bahwa tangan kanan harus berada di atas tangan kiri ketika seseorang dalam posisi berdiri dalam salat,

2. Kondisi tangan kanan terkadang hanya diletakkan di atas tangan kiri seperti biasa dan terkadang tangan kanan seakan menggenggam tangan kiri,
3. Hadis yang *marfū'* dan dengan jelas menjelaskan posisi tangan Nabi ketika berdiri dalam salat hanya ada satu yaitu yang menyebutkan bahwa Nabi meletakkan tangannya di dadanya ketika salat.

Adapun beberapa perbedaan yang dapat ditemukan adalah:

1. Para jumhur ulama menyebutkan semua riwayat yang berkaitan dengan tema ini bahkan memasukkan riwayat dari Ali yang *mauqūf*. Al-Albani, di sisi lain, hanya menggunakan satu hadis saja yang berstatus *marfū'* sebagai dalil keujjahannya,
2. Meskipun al-Albani menyebutkan beberapa pendapat lainnya terkait dengan posisi tangan ketika berdiri dalam salat, namun al-Albani tetap hanya menerima dan mengamalkan riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi meletakkan tangannya di dadanya ketika salat. Para jumhur ulama, di sisi lain, memberikan kebebasan bagi seseorang untuk memilih posisi tangannya ketika berdiri dalam salat

Salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan juga digunakan oleh al-Albani dalam kitabnya adalah hadis yang *ḍa'īf* karena dalam sanad hadis tersebut terdapat seorang perawi yang bernama Sulaiman bin Musa. Menurut al-Bukhary, Sulaiman bin Musa memiliki beberapa riwayat yang *munkar*. Menurut al-Nasai, Sulaiman bin Musa adalah salah seorang pakar fiqh tetapi tidak kuat statusnya dalam periwayatan hadis. Alasan lainnya hadis ini disebut *ḍa'īf* adalah

karena hadis ini merupakan hadis yang *mursal* dan hadis *mursal* termasuk dalam macam-macam hadis *da'if*.⁵

Hal yang perlu diperhatikan dalam salat adalah bagaimana seseorang bisa mendapatkan kekhushu'an ketika ia melaksanakan salat. Salah satu faktor yang menjadi penunjang kekhushu'an tersebut adalah kenyamanan. Oleh karena itu, dalam memilih posisi tangan ketika berdiri dalam salat, pilihlah posisi yang paling nyaman dan memberikan ketenangan bagi orang yang salat. Jangan sampai hanya untuk mengikuti satu hadis saja, kekhushu'an menjadi hilang karena merasa tidak nyaman dengan anjuran dari hadis tersebut.

Kebebasan yang diberikan oleh para ulama dalam memilih posisi tangan ketika salat dimaksudkan agar seseorang dapat menemukan posisi yang paling nyaman baginya. Al-Albani memang tidak salah jika ia ingin mengamalkan hadis yang paling benar menurutnya. Akan tetapi, hal tersebut tidak dapat dipaksakan pada orang lain karena setiap orang tentunya memiliki preferensi yang berbeda-beda terutama dalam hal salat.

3. Menggerak-gerakan jari saat tashahhud

Dalam perkara menggerak-gerakan jari saat tashahhud, hadis yang dapat ditemukan terbagi menjadi dua, yaitu ada yang menyebutkan bahwa Nabi menggerak-gerakan jarinya dan ada pula yang menyebutkan bahwa Nabi tidak menggerak-gerakan jarinya. Persamaan yang dapat kita temukan pada pendapat al-Albani maupun jumhur ulama adalah:

⁵ Hasan bin Ali al-Saqqaf, *Tanāquḍāt al-Albānī al-Wāḍiḥāt vol. 3* (t.k.: al-Maktabat al-Takhsīṣiyat li al-Radd 'alā al-Wahābiyah, 2007), 49-50.

1. Hadis-hadis yang digunakan adalah hadis-hadis yang dapat dijadikan sebagai dalil dalam berhujjah,
2. Kedua sisi sepakat bahwa ketika bertashahhud, salah satu jari tangan harus diangkat, yaitu jari telunjuk,

Adapun beberapa perbedaan yang dapat ditemukan dalam permasalahan ini dari kedua sisi adalah:

1. Al-Albani tetap mensunnahkan untuk menggerak-gerakan jari pada saat bertashahhud meskipun hanya dengan gerakan yang ringan saja berbeda dengan mayoritas ulama yang tidak mensunnahkannya,
2. Al-Albani hanya berpatokan pada hadis yang menyebutkan bahwa Nabi menggerak-gerakan jarinya ketika bertashahhud padahal ada pula hadis-hadis lainnya yang menyebutkan bahwa Nabi tidak menggerak-gerakan jarinya ketika bertashahhud dan menurut jumhur ulama, hadis yang tidak menyebutkan hal itu lebih banyak jumlahnya.

Mengerak-gerakan jari ketika tashahhud dapat dikategorikan sebagai hadis yang *mukhtalif* karena adanya dua riwayat yang sama kuatnya yang bertentangan kandungannya. Meskipun pada akhirnya hadis yang menyebutkan bahwa Nabi tidak mengerak-gerakan jarinya ketika bertashahhud lebih banyak jumlahnya dibandingkan dengan hadis yang menyebutkan bahwa Nabi mengerak-gerakan jarinya ketika bertashahhud.

Hadis ini dapat dipahami dengan pemahaman bahwa gerakan jari yang dilakukan oleh Nabi adalah gerakan yang sangat ringan dan tidak kasat mata jika hanya dilihat secara sepintas saja. Sang perawi hadis, Wail bin Hujr, mengatakan

bahwa Nabi menggerakkan jarinya karena ia telah berniat untuk memperhatikan setiap gerakan salat yang dilakukan oleh Nabi untuk mempelajarinya sehingga ia sangat teliti dalam mengamati setiap gerakan yang dilakukan oleh Nabi termasuk ketika Nabi dengan ringan menggerakkan jarinya.

Pemahaman lain yang dapat kita gunakan untuk memahami hadis ini adalah bahwa gerakan yang terjadi saat Nabi bertashahhud adalah gerakan biasa yang tidak diniatkan seperti layaknya orang yang sedang gemetar. Ketika mengangkat jari telunjuk dalam tashahhud dan menahan posisi jari untuk terus terangkat, terkadang jari telunjuk akan bergerak seperti bergetar dengan sendirinya. Gerakan ini bisa saja tidak diniatkan untuk dilakukan dan hanya terjadi begitu saja.

Satu hal yang perlu dipahami adalah, hadis-hadis tentang menggerak-gerakan jari ketika bertashahhud semuanya adalah hadis *fi'liyah*. Tidak ditemukan hadis yang menyebutkan bahwa Nabi memerintahkan untuk menggerak-gerakan jari ketika bertashahhud. Hadis-hadis yang menyebutkan bahwa Nabi tidak menggerak-gerakan jarinya ketika bertashahhud juga memiliki jumlah yang lebih banyak dari pada hadis-hadis yang menyebutkan bahwa Nabi menggerak-gerakan jarinya ketika bertashahhud sehingga seharusnya hadis yang diamalkan adalah yang menyebutkan bahwa Nabi tidak menggerak-gerakan jarinya ketika bertashahhud.

4. Tashahhud awal

Persamaan antara al-Albani dan jumhur ulama yang dapat ditemukan dalam permasalahan tentang tashahhud awal ini adalah:

1. Hadis-hadis yang digunakan adalah hadis-hadis yang dapat dijadikan sebagai dalil dalam berhujjah,

Adapun perbedaan yang terdapat di antara kedua sisi adalah:

1. Al-Albani meyakini bahwa tashahhud awal hukumnya adalah wajib karena ketika Nabi lupa mengerjakannya, ia menggantinya dengan sujud sahwi. Menurut mayoritas ulama, kebolehan mengganti tashahhud awal dengan sujud sahwi jika lupa mengerjakannya adalah dalil bahwa tashahhud awal itu bukan termasuk dalam hal-hal yang wajib dikerjakan saat salat sebagaimana rukun lainnya. Hal ini berdasarkan pada pendapat bahwa jika seseorang lupa mengerjakan salah satu rukun salat, maka salatnya tersebut tidak sah secara hukum.

Dalam ajaran Islam, mengganti suatu ibadah yang lupa dikerjakan memang disyariatkan dengan istilah yang lebih dikenal sebagai *menqadā*. Hal ini dapat ditemukan dalam berbagai ibadah umat Islam seperti salat, puasa dan lainnya. *Menqadā* ibadah yang lupa atau berhalangan untuk dikerjakan memang diajarkan dalam Islam. Akan tetapi, *pengqadāan* suatu ibadah itu haruslah dengan sesuatu yang sama seperti jika seseorang lupa mengerjakan salat, maka ia harus *menqadānya* dengan salat juga dan jika seseorang lupa atau berhalangan untuk berpuasa maka ia harus *mengqadā* puasa yang luput tersebut dengan puasa juga. Dapat disimpulkan bahwa setiap ibadah wajib yang lupa dikerjakan maka harus diganti dengan ibadah yang serupa dengannya.

Dalam permasalahan tashahhud awal, penggantian tashahhud yang lupa dikerjakan dengan sujud sahwi menunjukkan adanya ketidaksamaan seandainya

tashahhud awal itu dianggap sebagai rukun salat atau hal yang wajib dikerjakan saat salat. Apabila seseorang lupa mengerjakan rukun lainnya dalam salat, seperti ruku', sujud atau rukun lainnya, maka orang tersebut tidak dapat menggantinya dengan sujud sahwi melainkan ia harus mengulangi salatnya lagi. Hal ini menunjukkan bahwa jika salah satu rukun salat ada yang tidak dikerjakan maka salat tersebut telah dianggap rusak atau tidak sah berbeda jika gerakan yang lupa dikerjakan tersebut adalah salah satu sunnahnya salat, maka sunnah yang lupa dikerjakan tersebut dapat diganti dengan sujud sahwi.

Dalam madhhab al-Shafi'i, perkara yang kemungkinan dapat ditinggalkan dalam salat itu terbagi menjadi tiga macam. Yang pertama adalah perkara yang fardhu. Jika hal yang fardhu ditinggalkan dalam salat maka hal tersebut tidak dapat digantikan dengan sujud sahwi akan tetapi jika seseorang mengingat bahwa ia melupakan satu kefarduan dalam salat dan tempatnya belum terlalu jauh maka ia bisa kembali untuk melakukan fardhu yang luput tadi kemudian melanjutkan salatnya dan melakukan sujud sahwi di akhir salat. Yang kedua adalah perkara yang sunnah. Jika seseorang meninggalkan salah satu sunnah salat maka ia tidak boleh kembali untuk melakukannya jika ia telah masuk dalam fardhu yang lain akan tetapi ia menggantinya dengan sujud sahwi. Yang ketiga adalah *haiah*nya salat. Jika seseorang meninggalkan salah satu *haiah* salat maka ia tidak perlu kembali untuk melakukannya dan tidak perlu menggantinya dengan sujud sahwi.⁶

Menurut madhhab al-Shafi'i, jika ada salah satu fardhu salat yang luput, maka tidak dapat diganti dengan sujud sahwi akan tetapi jika seseorang ingat

⁶ Ibn Qasim al-Ghazi, *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb fī Sharḥ Alfaẓ al-Taqrīb* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2019), 140-141.

bahwa ia melupakan salah satu fardu kemudian ia kembali untuk melaksanakannya barulah ia dibolehkan untuk melakukan sujud sahwi di akhir setelah ia mengganti fardu yang luput tersebut lebih dahulu. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Albani maupun jumhur ulama tidak disebutkan bahwa Nabi kembali untuk mengganti tashahhud awal yang terlupakan tetapi Nabi langsung menggantinya dengan sujud sahwi di akhir salat sehingga dapat ditentukan bahwa tashahhud awal termasuk dalam sunnahnya salat dan bukan fardunya.

5. Qunut

Permasalahan qunut termasuk dalam salah satu perbedaan pendapat yang masih diperselisihkan hingga saat ini. Jika melihat dari sisi al-Albani dan jumhur ulama, persamaan yang dapat kita temukan adalah:

1. Hadis-hadis yang digunakan adalah hadis-hadis yang dapat dijadikan sebagai dalil dalam berhujjah,
2. Kedua sisi bersepakat bahwa qunut *nāzilah* dilakukan pada rakaat terakhir setelah bangkit dari ruku' dengan mengangkat kedua tangan dan mengeraskan suara ketika membaca doa qunut serta diamini oleh para makmum yang berada di belakang,
3. Qunut *nāzilah* dapat dilakukan pada setiap salat wajib,
4. Tidak ada doa khusus yang diajarkan oleh Nabi saat melaksanakan qunut *nāzilah*,
5. Qunut *nāzilah* bertujuan hanya jika ingin mendoakan suatu kaum saja dan tidak dilakukan secara rutin,

Adapun perbedaan yang dapat ditemukan dari kedua sisi adalah:

1. Beberapa jumhur ulama ada yang berpendapat bahwa qunut subuh juga termasuk dalam qunut yang dianjurkan tetapi al-Albani tidak menyebutkan tentang qunut subuh sama sekali,
2. Dalam qunut witr, al-Albani mensyaratkan harus menggunakan doa yang telah diajarkan oleh Nabi yang berbunyi *اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ*, tetapi menurut sebagian ulama, doa tersebut bukanlah syarat dalam qunut melainkan hanya sunnah untuk menggunakannya ketika berqunut,

6. Analisis keseluruhan

Hadis-hadis yang digunakan oleh al-Albani dalam kitab *ṣifat ṣalāt al-Nabī* karyanya memang dapat dilacak pada kitab-kitab induk ilmu hadis meskipun al-Albani tidak mengutip pendapat para ulama terkait penjelasan hadis-hadis tersebut. Hal ini mungkin ia lakukan karena al-Albani tidak ingin bertaqlid dengan pendapat para ulama dan ingin menggunakan pemahamannya sendiri terhadap hadis-hadis tersebut. Yang perlu diperhatikan dalam masalah ini adalah bahwa memang beberapa pendapat al-Albani tidak bertentangan dengan para ulama hadis lainnya, akan tetapi jika ditemukan pendapat yang bertentangan dengan pendapat ulama hadis, maka pendapat al-Albani tersebut perlu untuk dikaji kembali mengingat bahwa al-Albani, menurut sebagian ulama, tidak pernah menerima pendidikan formal dalam bidang ilmu hadis sehingga tidak diketahui dengan pasti apakah pendapat al-Albani dapat diterima secara mutlak atau tidak.

Al-Albani juga menyebutkan bahwa dalam kitab *ṣifat ṣalāt al-Nabī* miliknya, ia akan menuliskan semua hadis yang berkaitan dengan tema salat

berdasarkan bab-babnya dan hanya akan memasukkan hadis-hadis yang statusnya *ṣahīh* saja. Jika diteliti secara lebih dalam, terdapat beberapa hadis *ṣahīh* yang diriwayatkan oleh para ulama hadis lainnya dalam kitab mereka yang tidak digunakan oleh al-Albani dalam kitabnya. Hal ini dapat memberikan beberapa kemungkinan salah satunya bahwa al-Albani mungkin kurang teliti dalam memilih hadis-hadis yang ia gunakan sehingga terdapat beberapa hadis *ṣahīh* yang tidak termuat dalam kitabnya. Kemungkinan lainnya adalah bahwa al-Albani memiliki standar tersendiri dalam menentukan status *keṣahīhan* suatu hadis sehingga beberapa hadis yang dianggap *ṣahīh* oleh sebagian ulama belum tentu *ṣahīh* juga menurut penilaian al-Albani. Kemungkinan kedua ini adalah yang paling kuat jika melihat dari tulisan al-Albani pada pendahuluan kitab *ṣifat ṣalāt al-Nabī* karyanya yang mana ia mengatakan bahwa pensyaratannya terhadap hadis-hadis *ṣahīh* yang ia muat dalam kitab ini adalah berdasarkan pada ijtihadnya sendiri dan al-Albani adalah salah satu orang yang paling banyak perhatiannya pada hal ini, yakni menentukan mana hadis yang *ṣahīh* dan mana yang bukan.

Meskipun al-Albani telah mengklaim bahwa ia hanya menggunakan hadis-hadis yang *ṣahīh* saja dalam kitabnya *ṣifat ṣalāt al-Nabī*, akan tetapi telah ditemukan beberapa hadis yang *da'īf* hingga *mawḍū'* dalam kitabnya ini.⁷ Hal ini menunjukkan bahwa hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *ṣifat ṣalāt al-Nabī* ini tidak bisa diterima semuanya begitu saja namu perlu untuk diteliti dan dilacak kembali kepada sumber-sumber aslinya yakni kitab-kitab induk ilmu hadis.

⁷ Al-Saqqaf, *Tanāquḍāt al-Albānī al-Wāḍiḥāt* vol. 3, 66-71.

C. Implikasi Metode Pemahaman al-Albani dan jumhur ulama terhadap hadis-hadis *Ṣifat Ṣalāt al-Nabī* bagi umat Islam

Dalam kehidupan sehari-hari, setiap orang pasti memiliki aktivitas yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Ada orang yang bekerja di kantor dan ada pula yang bekerja di lapangan. Ada yang bekerja di dalam kota tanpa perlu melakukan perjalanan dan ada pula yang pekerjaannya di luar kota dan perlu melakukan perjalanan jauh karenanya. Ada yang bekerja di tempat yang bersih dan ada pula yang bekerja di tempat yang kotor. Semua perbedaan ini menimbulkan berbagai permasalahan yang ditemukan oleh umat Islam. Sebagai contoh, seseorang yang kerjanya memerlukan perjalanan panjang, seperti seorang pilot pesawat dan yang semisalnya, tidak mungkin dapat melaksanakan salat seperti orang yang pekerjaannya hanya berada di kota tempat tinggalnya tanpa perlu melakukan perjalanan panjang. Hal inilah yang menyebabkan Islam menshariatkan salat *jamā'* dan *qasr* sebagai kemudahan bagi umatnya. Islam juga merupakan agama yang mudah karena ia memudahkan urusan umatnya. Sebagai contoh, jika seseorang tidak dapat salat dalam posisi berdiri maka ia diperbolehkan untuk salat dengan posisi duduk. Jika ia tidak dapat salat dalam posisi duduk maka ia diperbolehkan untuk salat dengan posisi berbaring. Hal ini bertujuan untuk memudahkan umat Islam dalam beribadah.

Dalam urusan ibadah, pasti akan ditemukan perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Perbedaan tersebut bukan menjadi sebuah musibah dalam Islam melainkan sebagai rahmat bagi umat Islam. Dengan adanya perbedaan tersebut, seseorang dapat melaksanakan ibadah sesuai dengan kondisinya. Hal ini

tentu akan memudahkan umat Islam untuk beribadah dibandingkan jika mereka hanya mengikuti satu pendapat yang kaku saja. Seperti inilah gambaran jika seseorang mengikuti metode pemahaman jumbuh ulama terhadap hadis-hadis Nabi. Kekurangan yang terdapat pada metode ini adalah perlunya pemahaman yang mendalam terkait dengan syarat-syarat yang harus dipenuhi jika seseorang ingin mengikuti pendapat dari setiap ulama sehingga metode ini lebih cocok untuk diamalkan oleh umat Islam yang tidak kaku pemikirannya dan memiliki keinginan untuk mempelajari agamanya,

Adapun metode al-Albani dalam memahami hadis lebih cocok untuk digunakan oleh umat Islam yang masih baru dalam Islam dan tidak memiliki waktu untuk mempelajari agamanya. Hal ini dikarenakan metode al-Albani yang lebih terfokus pada satu pemahaman saja dapat memudahkan seseorang yang baru dalam Islam dan tidak membingungkannya dengan berbagai pendapat ulama yang ada. Keunggulan lain yang dimiliki oleh al-Albani adalah upayanya untuk terbebas dari taqlid dengan cara memahami suatu dalil berdasarkan pada ijtihad sendiri. Hal ini merupakan sisi positif dari metode al-Albani akan tetapi untuk dapat berijtihad secara mandiri, seseorang haruslah memiliki ilmu-ilmu yang dapat membantunya untuk berijtihad.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Dalam memahami hadis-hadis tentang *ṣifat ṣalāt al-Nabī*, al-Albani menggunakan metode *mauḍū'ī* untuk mengumpulkan seluruh hadis-hadis tentang *ṣifat ṣalāt al-Nabī* yang kemudian ia seleksi dengan ijtihadnya sendiri untuk menentukan hadis-hadis yang *ṣahīḥ* di antaranya. Al-Albani kemudian memahami hadis-hadis tersebut secara tekstual sesuai dengan redaksi hadis. Adapun metode yang digunakan oleh jumur ulama adalah sangat beragam. Ada yang menggunakan metode *tahlīlī*, *ijmālī* hingga *muqāranah* dalam kitab-kitab mereka. Pemahaman yang mereka berikan juga bersifat kontekstual dengan menawarkan berbagai pendapat ulama dari berbagai aspek yang terkandung dalam hadis-hadis *ṣifat ṣalāt al-Nabī*.
2. Metode yang digunakan oleh al-Albani dalam memahami hadis-hadis tentang *ṣifat ṣalāt al-Nabī* terkesan kaku karena ia hanya memahami hadis-hadis tersebut secara tekstual saja berbeda dengan jumur ulama yang memberikan berbagai pendapat secara kontekstual dan kebebasan untuk mengikuti pendapat ulama yang dirasa paling benar.
3. Metode pemahaman al-Albani terhadap hadis-hadis *ṣifat ṣalāt al-Nabī* lebih cocok untuk digunakan pada orang-orang yang baru mengenal Islam dikarenakan metode ini lebih mudah untuk dipahami dan tidak

mbingungkan mereka dengan berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para ulama. Adapun metode jumhur ulama maka dapat digunakan oleh orang-orang yang telah memahami Islam lebih dalam sehingga mereka tidak bingung dengan banyaknya perbedaan pendapat di kalangan para ulama dan dapat menentukan manaka yang terbaik bagi mereka.

B. Saran

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisa fatwa yang dikeluarkan oleh al-Albani dalam kitabnya *ṣifat ṣalāt al-Nabī*. Hal ini dikarenakan hadis-hadis yang terdapat di dalam kitab tersebut adalah hadis-hadis yang juga digunakan oleh mayoritas ulama sehingga perlu diteliti apakah penggunaannya sesuai dengan yang dilakukan oleh jumhur ulama atau tidak. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kesadaran kepada masyarakat untuk lebih berhati-hati dalam memilih buku yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari terutama dalam permasalahan ibadah. Jangan sampai ibadah yang telah dilakukan berdasarkan suatu buku yang memuat dalil-dalil ternyata tidak kuat dalinya atau bahkan hanya dalil palsu.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- ‘Aini (Al), Abu Muhammad. *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī.
- Albani (Al), Muhammad Nasiruddin. *Fatāwā al-Albānī*. taḥqīq Adil bin Sa’d. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah. 2011.
- Albani (Al), Muhammad Nasiruddin. *Ṣifāh Ṣalāh al-Nabī*. Riyad: Maktabah al-Ma’ārif.
- Albani (Al), Muhammad Nasiruddin. *Ṣifāh Ṣalāh al-Nabī*. ter. Abu Zakaria al-Atsary. Jakarta Timur: Griya Ilmu. 2007.
- Amir, Muhammad Ashraf bin. *‘Awn al-Ma’būd Sharḥ Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah. 1415 H.
- Asqalani (Al), Ahmad bin Ali bin Hajar. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhāry*. Beirut: Dār al-Ma’rifah. 1379 H.
- Atmadilaga, Didi. *Panduan Skripsi, Tesis, Disertasi*. Bandung: CV. Pionir Jaya. 1994.
- Bakar, Umar Abu. *al-Imām al-Mujaddid al-‘Allāmah al-Muḥaddith Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī*. terj. Abu Ihsan al-Atsary. Solo: at-Tibyan.
- Bazmul, Muhammad Umar Salim. *Sharḥ Kitāb Ṣifāh Ṣalāh al-Nabī*. Riyad: Maktabah al-Ma’ārif li al-Nashr wa al-Tawzī’. 2009.
- Bukhary (Al), Muhammad bin Ismail. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāry*. Dār Ṭawq al-Najāh. 1422 H.
- Burhanuddin. “Metode dalam Memahami Hadis”. *Jurnal al-Mubarak*. Vol. 3, No. 1 (2018), 8.
- Emzir. *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif dan Kualitatif*. Depok: PT Rajagrafindo Persada. 2017.
- Fakhri, Nurfitriany. “Konsep Dasar dan Implikasi Teori Perbandingan Sosial”. *Talenta*. Vol. 3, No. 1 (September, 2017), 34.
- Ghani, Miftahul dkk. “*Daīf al-Jāmi’*: Menilik Konsistensi al-Albānī dalam Tashīh ad-Da’īf”. *Mashdar*. Vol. 1, No. 2 (2019), 129.

- Ghazi (Al), Ibn Qasim. *Fath al-Qarīb al-Mujīb fī Sharḥ Alfaz al-Taqrīb*. Beirut: Dār al-Minhāj. 2019.
- Hajjaj (Al), Muslim bin. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Araby.
- Hanbal, Ahmad ibn. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Muassasah al-Risālah. 2001.
- Hanifa, Mia Syahrina dkk. “Kriteria Kesahihan Hadis Menurut Nashiruddin Albani dan Ahmad al-Ghumari”. *Jurnal Riset Agama*. Vol. 2, No. 2 (Agustus, 2022), 190.
- Herdiansyah, Haris. *Metodologi Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-ilmu Sosial*. Jakarta Selatan: Salemba Humanika. 2011.
- Hibban, Muhammad bin. *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān*. Beirut: Muassasah al-Risālah. 1988.
- Ira, Maulana. “Studi Hadis Tematik”. *al-Bukhārī: Jurnal Ilmu Hadis*. Vol. 1, No. 2 (Juli-Desember, 2018), 191.
- Khuzaimah, Muhammad bin Ishaq bin. *Ṣaḥīḥ ibn Khuzaymah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Lianawati. “Perbandingan Sosial”. *Metamorfosis*. Vol. 2, No. 11 (November, 2008), 4.
- Majah, Ibn. *Sunan Ibn Mājah*. Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyah.
- Manan, Ukashah Abdul. *Fatāwā al-Shaikh al-Albānī*. Qairo: Maktabah al-Turāth al-Islāmī. 1993.
- Mubarakfuri (Al), Muhammad. *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi’ al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Muhtador, Moh.. “Sejarah Perkembangan Metode dan Pendekatan Syarah Hadis”. *Riwayah. Jurnal Studi Hadis*. Vol. 2, No. 2 (2016), 268.
- Al-Mu’jam al-Wasīṭ.
- Muslim, Anittabi’. “Pemahaman Muhammad Nashiruddin al-Albani Terhadap Hadis-hadis tentang Cadar” (Skripsi—Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang, 2018), 115-118.
- Nasai (Al), Ahmad ibn Shuaib. *al-Mujtabā min al-Sunan*. Halb: Maktab al-Maṭbū’āt al-Islāmīyah. 1986.

Nawawi (Al), Yahya bin Sharaf. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī. 1392 H.

Al-Quran.

Quryuti (Al), Asim Abdullah. *Tarjamat Mūjizat li Faḍīlat al-Muḥaddith al-Shaykh Abī Abd al-Raḥmān Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī*. Dār al-Madanī. 2006.

Saqqaf (Al), Hasan bin Ali. *Tanāquḍāt al-Albānī al-Wāḍiḥāt*. al-Maktabat al-Takhṣīṣiyat li al-Radd ‘alā al-Wahābiyah. 2007.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kombinasi*. Bandung: Alfabeta. 2017.

Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Syarah Hadis dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kalimedia. 2017.

Suyuti (Al), Jalaluddin. *Sharḥ Sunan Ibn Mājah*. Karaci: Qadīmī Kutub Khānah.

Tatawi (Al), Muhammad bin Abdul Hadi. *Ḥāshiyat al-Sindī ‘alā Sunan al-Nasāī*. Halb: Maktab al-Maṭbū’āt al-Islāmiyah. 1986.

Tirmidhi (Al), Muhammad bin Isa. *Sunan al-Tirmidhī*. Mesir: Sharikah Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbī. 1975.

Tomy. 2009. “Kontroversi Syeikh al-Albani”, <https://shohih.blogspot.com/2009/12/kontroversi-syeikh-al-albani.html>; diakses tanggal 14 Juli 2022.

Widi, Restu Kartika. *Asas Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Graha Ilmu. 2010.

Widodo. *Metodologi Penelitian Populer & Praktis*. Depok: PT Rajagrafindo Persada. 2018.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Jaya. 2004.