

**Tesis**

**PENERAPAN *AL-DALĀLAH* DALAM *ISTINBĀṬ* HUKUM  
ABDUL QADIR HASSAN DI MAJALAH AL-MUSLIMUN DAN  
ENDANG ABDURRAHMAN DI MAJALAH RISALAH  
(Studi Komparatif Ulama Persatuan Islam)**

Oleh :  
Adnin Zahir  
(19751001)



**PROGRAM MAGISTER STUDI ILMU AGAMA ISLAM  
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA  
MALIK IBRAHIM MALANG**

2022

Tesis

**PENERAPAN *AL-DALĀLAH* DALAM *ISTINBĀṬ* HUKUM  
ABDUL QADIR HASSAN DI MAJALAH AL-MUSLIMUN DAN  
ENDANG ABDURRAHMAN DI MAJALAH RISALAH  
(Studi Komparatif Ulama Persatuan Islam)**

Oleh :  
Adnin Zahir  
(19751001)



**PROGRAM MAGISTER STUDI ILMU AGAMA ISLAM  
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA  
MALIK IBRAHIM MALANG**

2022

## Tesis

# **PENERAPAN *AL-DALĀLAH* DALAM *ISTINBĀṬ* HUKUM ABDUL QADIR HASSAN DI MAJALAH AL-MUSLIMUN DAN ENDANG ABDURRAHMAN DI MAJALAH RISALAH (Studi Komparatif Ulama Persatuan Islam)**

## TESIS

Diajukan kepada

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang  
untuk memenuhi salah satu persyaratan dalam menyelesaikan Program Magister  
Studi Ilmu Agama Islam

Oleh :

Adnin Zahir  
(19751001)

Dosen Pembimbing

Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag  
NIP. 195904231986032003

H. Aunur Rofiq, Lc, M.Ag, Ph.D  
NIP. 196709282000031001



**PROGRAM MAGISTER STUDI ILMU AGAMA ISLAM  
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA  
MALIK IBRAHIM MALANG**

2022

LEMBAR PENGESAHAN TESIS

Tesis Dengan Judul “Penerapan *Al-Dalālah* Dalam *Istinbāṭ* Hukum Abdul Qadir Hassan Di Majalah Al-Muslimun Dan Endang Abdurrahman Di Majalah Risalah” ini telah diuji dan dipertahankan di depan sidang dewan penguji pada tanggal 27 mei 2022

Malang, 27 Mei 2022

Dewan Penguji,

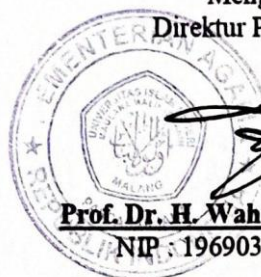
**Dr. Hj. Erfaniah Zuhriah, S.Ag, M.H** Ketua  
NIP : 197301181998032004

**Dr. H. M. Hadi Mashuri, Lc, M.A** Penguji Utama  
NIP : 196708162003121002

**Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag** Pembimbing I  
NIP : 195904231986032003

**H. Aunur Rofiq, Lc, M.Ag, Ph.D** Pembimbing II  
NIP : 196709282000031001

Mengetahui  
Direktur Pascasarjana



**Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd. Ak**  
NIP : 196903032000031002

**Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd. Ak**

NIP : 196903032000031002

SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Saya yang bertanda tangan dibawah ini :

Nama : Adnin Zahir

NIM : 19751001

Progam Studi : Magister Studi Ilmu Agama Islam

Judul Tesis : Penerapan *Al-Dalālah* Dalam *Istinbāṭ* Hukum Abdul Qadir Hassan  
Di Majalah Al-Muslimun Dan Endang Abdurrahman Di Majalah Risalah

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa dalam penulisan saya ini tidak ada unsur-unsur penjiplakan karya atau karya ilmiah yang dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali tertulis dikutip dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka. Apabila kemudian hari ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur-unsur penjiplakan dan ada klaim dari pihak lain, maka saya bersedia untuk diproses sesuai undang-undang yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya dan tanpa paksaan dari pihak manapun.

Malang, 22 April 2022

Hormat saya



**Adnin Zahir**  
NIM. 19751001

## MOTTO

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ

*Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dengan sebenar-benar takwa. Dan janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan Muslim (Ali-Imran :102)*

## ABSTRAK

Zahir, Adnin. 2022. Penerapan *Al-DalāLah* Dalam *IstinbāT* Hukum Abdul Qadir Hassan Di Majalah Al-Muslimun Dan Endang Abdurrahman Di Majalah Risalah (Studi komparatif ulama Persatuan Islam). Tesis, Program Magister Studi Ilmu Agama Islam, Program Pascasarjana Universitas Maulana Malik Ibrahim Malang. Pembimbing : (1) Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag. (2) H. Aunur Rofiq, Lc, M.Ag, Ph.D.

Kata Kunci : Al-DalāLah, Abdul Qadir Hassan, Endang Abdurrahman

Perbedaan pandangan hukum seringkali disebabkan oleh perbedaan pemahaman akan lafaz suatu dalil. Tak jarang, perbedaan pandangan tersebut terjadi sekalipun memiliki guru yang sama. Pemahaman akan lafaz sangat memiliki pengaruh besar dalam proses *istinbāt* hukum. Dalam lingkup Organisasi Kemasyarakatan Islam, Persatuan Islam (PERSIS), sebelum aktifnya Dewan Hisbah, PERSIS memiliki 2 tokoh yang sangat berpengaruh di wilayahnya masing-masing. Abdul Qadir Hassan di Bangil, Kab. Pasuruan dan Endang Abdurrahman di Bandung.

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap sisi pemahaman *al-DalāLah* yang terdapat dalam diri Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman dengan melakukan fokus penelitian pada konsep *istinbāt* hukum dan penerapan *al-dalālah* dalam karya ilmiah tanya jawab yang pernah mereka asuh di majalah al-Muslimun dan majalah Risalah. Adapun metode yang digunakan adalah metode komparatif, yaitu membandingkan data atau pendapat dari kedua tokoh tersebut.

Dalam lingkup penelitian, penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang menggunakan pendekatan linguistik dalam menelaah sumber. Pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan teknik telaah dokumen dengan cara penggalian karya-karya ilmiah yang berhubungan dengan kedua tokoh tersebut.

Hasil dari penelitian ini adalah metode *istinbāt* hukum yang dilakukan oleh Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman cenderung tekstualis dalam memahami produk hukum. Endang Abdurrahman lebih sering menggunakan pendapat para ulama sebagai penguat dalam fatwanya. Sedangkan Abdul Qadir Hassan sangat dominan dalam penelitian hadis dengan sumber-sumber yang lebih rinci. Dari segi penggunaan *al-DalāLah*, keduanya menggunakan kaidah-kaidah *al-DalāLah* yang telah disebutkan dalam kajian pustaka. Perbedaan pandangan hukum

diantara mereka lebih sering disebabkan dengan adanya perbedaan referensi dalil yang dimiliki. Jika perbedaan terletak pada pemahaman lafaz, kedua tokoh menggunakan pandangan para ulama untuk menguatkan pendapatnya.

### **ABSTRACT**

Zahir, Adnin. 2022. The Implementation of Al-Dalalah in the *Istinbat* of Law Abdul Qadir Hassan in Al-Muslimun magazine and Endang Abdurrahman in Risalah magazine (A Comparative Study of Islamic Studi komparatif ulama Persatuan Islam). Thesis, Magister of Islamic Studies, Postgraduate Program of Universitas Maulana Malik Ibrahim Malang. Advisor: (1) Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag. (2) H. Aunur Rofiq, Lc, M.Ag, Ph.D.

Keywords: Al-Dalalah, Abdul Qadir Hassan, Endang Abdurrahman

The different perspectives on law are often caused by the difference in understanding the *lafadz* of a proposition. In fact, it often occurs to people with the same teacher. The *lafadz* understanding has a major influence on the process of law *istinbat*. In the scope of The Islamis Community Organization of Persatuan Islam (PERSIS) or Islamic Union, before the management of Hisbah Board, PERSIS has 2 important figures in their regions. Abdul Qadir Hassan in Bangil, Pasuruan and Endang Abdurrahman in Bandung.

The research objective is to find out *al-dalalah* understanding of Abdul Qadir Hassan and Endang Abdurrahman. The focus of the research is the concept of law *istinbat* and the application of *al-dalalah* on their scientific works containing question-answer in al-Muslimun magazine and Risalah, respectively. The method used is a comparative method, which is to compare the data or opinions of the two figures.

The researcher employed a qualitative method using a linguistic approach to study the sources. The data collection was done using the document study technique by gathering scientific works related to the two figures.

The result of the research shows that the *istinbat* of law method done by Abdul Qadir Hassan and Endang Abdurrahman tends to be textual in understanding legal products. Endang Abdurrahman often uses ulemas' perspective to support his *fatwa (religious order)*. Meanwhile, Abdul Qadir Hassan dominates hadith studies with more detailed sources. Both figures use al-Dalalah rules mentioned in the references. The difference in perspective between them is often due to their different proposition references. When the difference in the *lafadz* understanding occurs, they use ulemas' perspectives to support their ideas.



## مستخلص البحث

زاهر، عدنين. ٢٠٢٢. تطبيق الدلالة في استنباط الحكم لعبد القادر حسن في مجلة "المسلمون" وإندانج عبد الرحمن في مجلة "الرسالة" (دراسة مقارنة لعلماء الوحدة الإسلامية). رسالة الماجستير، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الدراسات العليا بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرف الأول: أ. د. الحاجة توتيك حميدة، الماجستير. المشرف الثاني: د. الحاج عون الرفيق، الماجستير.

**الكلمات الرئيسية:** الدلالة، عبد القادر حسن، إندانج عبد الرحمن.

غالبًا ما تكون الاختلافات في وجهات النظر القانونية ناتجة عن الاختلافات في فهم لفظ من الدليل. ليس من النادر أن تحدث هذه الاختلافات حتى لو كان من أصول واحد. إن فهم اللفظ له تأثير كبير في عملية استنباط الحكم. في نطاق منظمة الجالية الإسلامية، الاتحاد الإسلامي (PERSIS)، قبل النشاط الحالي لمجلس الحسبة، كان لديه شخصيتان مؤثرتان للغاية في مناطقهم. عبد القادر حسن في بانجيل باسوران، وإندانج عبد الرحمن في باندونج. يهدف هذا البحث إلى الكشف عن جانب فهم الدلالة الوارد في عبد القادر حسن وإندانج عبد الرحمن من خلال التركيز على مفهوم الاستنباط الحكم وتطبيق الدلالة في الأوراق العلمية للسؤال والأجوبة التي رعاها في مجلة المسلمون ومجلة الرسالة. الطريقة المستخدمة هي طريقة مقارنة، وهي مقارنة بيانات أو آراء شخصيتان. ضمن نطاق البحث، يعد هذا البحث بحثًا نوعيًا استخدم منهجًا لغويًا في دراسة المصادر. تم جمع البيانات من خلال مراجعة الوثائق باستخراج الأعمال العلمية المتعلقة بالشخصيتين.

أظهرت نتائج هذا البحث أن طريقة استنباط الحكم التي قام بها عبد القادر حسن وإندانج عبد الرحمن مالت إلى أن تكون نصية في فهم المنتجات القانونية. غالبًا ما استخدم إندانج عبد الرحمن آراء العلماء كتعزيزات في فتاواه. وفي الوقت نفسه، فإن عبد القادر حسن مهيمن جدا على دراسة الحديث مع مصادرها المفصلة. وفيما يتعلق باستخدام الدلالة، استخدم كلاهما قواعد الدلالة التي تم ذكرها في مراجعة الأدبيات. الاختلافات في وجهات النظر القانونية بينهما غالبًا ما تكون بسبب الاختلافات في مرجع الدلالات بينهما. إذا كان الاختلاف يكمن في فهم اللفظ، فإن كلا الشخصيتين استخدمتا آراء العلماء لتأكيد آرائهم.

## **KATA PENGANTAR**

Puji syukur kita panjatkan kepada Allah SWT, yang senantiasa memberikan kenikmatan kepada kita semua, utamanya dalam nikmat iman dan islam. Yang atas karena izin-Nya penulis mampu menyelesaikan tesis ini. Tidak lupa mari kita juga haturkan shalawat serta salam kepada junjungan kita, Nabi Muhammad SAW., yang telah merubah zaman yang awalnya merupakan zaman kegelapan menjadi zaman yang terang menerang. Semoga kita semuanya mendapatkan syafaat beliau kelak di akhirat. Aamiin

Dalam Penulisan Tesis ini, ada banyak sekali pihak-pihak yang membantu baik secara langsung, virtual ataupun tidak langsung yang dengan ini penulis mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada :

1. Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Prof. H.M. Zainuddin M.Ag dan wakil rektor
2. Direktur Pascasarjana Prof. Dr. H. Wahidmurni M.Pd, Ak atas semua layanan dan fasilitas yang telah diberikan kepada penulis dalam menempuh studi
3. Ketua Progam Studi Magister Studi Ilmu Agama Islam Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag dan sekretaris Progam studi Dr. Moh. Toriquddin, Lc, M.Hi
4. Dosen Pembimbing 1, Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag. yang telah membimbing penulis serta memberikan arahan terbaiknya dalam proses penulisan tesis
5. Dosen Pembimbing 2, H. Aunur Rofiq, Lc, M.Ag, Ph.D. yang telah memberikan saran, masukan dan juga motivasi dalam penulisan tesis

6. Semua dosen pascasarjana yang telah mencurahkan ilmu, wawasan dan motivasinya dalam meningkatkan kualitas pendidikan akademik
7. Semua Staff dan tenaga kependidikan pascasarjana yang telah memberikan layanan terbaik dan juga administrasinya dalam proses penulis menyelesaikan studi
8. Kedua orang tua tercinta, Ayahanda (alm) Syadid Abdullah yang telah mendorong penulis untuk melanjutkan pendidikan dan Ibu Siti Djumenah, yang telah memberikan masukan, kritikan untuk membuat penulis menjadi lebih baik lagi dalam proses studi ini. Semoga Allah SWT. balas segala amal perbuatannya.
9. Kakak-adik yang telah memotivasi dan memberikan doa kepada penulis untuk kemudahan studi
10. Ust. Uus Ruhiyat, Dr. Nurmawan (Ketua STAIPI Bandung), Dr. Roni Nugraha, Ust. Wahyu dan segenap tim Mataholang Center, Ust. Qayyim, Ust. Dzul Irfan, dll yang telah memberikan sumbangsih pemikiran serta sumber kepada penulis.
11. Semua teman-teman, khususnya angkatan 2019/2020 semester genap SIAI yang telah membantu dan memotivasi penulis dalam menulis tesis

Tiada kata yang bisa penulis lakukan selain berterima kasih sebesar-besarnya kepada semua yang telah membantu penulis, semoga Allah SWT membalas kebaikan tersebut dengan berlipat ganda.

Malang, 22 April 2022

Adnin Zahir

## PEDOMAN TRANSLITERASI

### A. Ketentuan Umum

Transliterasi ialah pemindah alihan tulisan Arab ke dalam tulisan Indonesia (Latin), bukan terjemahan Bahasa Arab ke dalam Bahasa Indonesia. Termasuk dalam kategori ini ialah nama Arab dari Bangsa Arab. Sedangkan nama Arab dari bangsa selain Arab ditulis sebagaimana ejaan bahasa nasionalnya, atau sebagaimana yang tertulis dalam buku yang menjadi rujukan. Penulisan judul buku dalam *footnote* maupun daftar pustaka, tetap menggunakan ketentuan transliterasi. Transliterasi yang digunakan Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang merujuk pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543b/U/ 1987, tanggal 22 Januari 1988.

### B. Konsonan

ا	=	Tidak dilambangkan	ض	=	ḍ
ب	=	b	ط	=	ṭ
ت	=	T	ظ	=	ẓ
ث	=	ṡ	ع	=	‘ (koma menghadap ke atas)
ج	=	j	غ	=	g
ح	=	ḥ	ف	=	f
خ	=	Kh	ق	=	q
د	=	D	ك	=	k
ذ	=	Ẓ	ل	=	l

ر	=	R	م	=	m
ز	=	Z	ن	=	n
س	=	S	و	=	w
ش	=	Sy	ه	=	h
ص	=	ṣ	ي	=	y

Hamzah (ء) yang sering dilambangkan dengan alif, apabila terletak di awal kata maka dalam transliterasinya mengikuti vokalnya, tidak dilambangkan, namun apabila terletak di tengah atau akhir kata, maka dilambangkan dengan tanda koma di atas (´), berbalik dengan koma (ˆ) untuk pengganti lambang “ع”.

### C. Vokal, Panjang, dan Diftong

Setiap penulisan Bahasa Arab dalam bentuk tulisan latin vokal *fathah* ditulis dengan “a”, *kasrah* dengan “i”, *dammah* dengan “u”, sedangkan bacaan panjang masing-masing ditulis dengan cara berikut:

Vokal Pendek		Vokal Panjang		Diftong	
َ	A	آ	ā	آي	ay
ِ	I	إي	ī	إو	aw
ُ	U	أو	ū	أبأ	baʾ

Vokal (a) panjang    ā    Misalnya    قال    menjadi    qāla

Vokal (i) panjang    ī    Misalnya    قيل    menjadi    qīla

Vokal (u) panjang    ū    Misalnya    دون    menjadi    dūna

Khusus untuk bacaan ya' nisbat, maka ditulis dengan “i”. Adapun suara diftong, wawu dan ya' setelah *fathah* ditulis dengan “aw” dan “ay”. Perhatikan contoh berikut:

Diftong (aw)=      و      Misalnya      قول      menjadi      qawlun

Diftong (ay) =      ٰ      Misalnya      خير      menjadi      khayrun

Bunyi hidup (harakah) huruf konsonan akhir pada sebuah kata tidak dinyatakan dalam transliterasi. Transliterasi hanya berlaku pada huruf konsonan akhir tersebut. Sedangkan bunyi (hidup) huruf akhir tersebut tidak boleh ditransliterasikan. Dengan demikian maka kaidah gramatika Arab tidak berlaku untuk kata, ungkapan atau kalimat yang dinyatakan dalam bentuk transliterasi latin, seperti:

*Khawāriq al-‘ādah*, **bukan** *khawāriq al-‘ādati*, **bukan** *khawāriqul-‘ādat*;  
*Inna al-dīn ‘inda Allāh al-Īslām*, **bukan** *Inna al-dīna ‘inda Allāhi al-Īslāmu*;  
**bukan** *Innad dīna ‘indalAllāhil-Īslāmu* dan seterusnya.

#### D. Ta' Marbūṭah (ة)

*Ta' marbūṭah* ditransliterasikan dengan “t” jika berada di tengah kalimat. Tetapi apabila Ta' marbūṭah tersebut berada di akhir kalimat, maka ditransliterasikan dengan menggunakan “h” misalnya المدرسة الرسالة menjadi *al-risalat li al-mudarrisah*, atau apabila berada di tengah-tengah kalimat yang terdiri

Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Tahun 2020 52 dari susunan *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka

ditransliterasikan dengan menggunakan *t* yang disambungkan dengan kalimat berikutnya, misalnya *رحمةً في هلالا* menjadi *fī raḥmatillāh*. Contoh lain:

*Sunnah sayyi'ah, nazrah 'āmmah, al-kutub al-muqaddasah, al-ḥādīṣ al-mawḍū'ah, al-maktabah al-miṣrīyah, al-siyāsah al-syar'īyah* dan seterusnya.

*Silsilat al-Aḥādīṣ al-Ṣāḥīḥah, Tuḥfat al-Ṭullāb, I'ānat al-Ṭālibīn, Nihāyat al-uṣūl, Gāyat al-Wuṣūl,* dan seterusnya.

*Maṭba'at al-Amānah, Maṭba'at al-'Āṣimah, Maṭba'at al-Istiqāmah,* dan seterusnya.

#### **E. Kata Sandang dan *Lafaz al-Jalālah***

Kata sandang berupa “al” ( ال ) ditulis dengan huruf kecil, kecuali terletak di awal kalimat, sedangkan “al” dalam lafaz al-jalālah yang berada di tengah-tengah kalimat yang disandarkan (*izāfah*) maka dihilangkan. Contoh:

1. Al-Imām al-Bukhārī mengatakan ...
2. Al-Bukhārī dalam muqaddimah kitabnya menjelaskan ...
3. *Māsyā' Allāh kāna wa mā lam yasya' lam yakun.*
4. *Billāh 'azza wa jalla.*

#### **F. Nama dan Kata Arab Terindonesiakan**

Pada prinsipnya setiap kata yang berasal dari Bahasa Arab harus ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi. Apabila kata tersebut merupakan nama

Arab dari orang Indonesia atau Bahasa Arab yang sudah terindonesiakan, tidak perlu ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi. Contoh:

“...Abdurrahman Wahid, mantan Presiden RI keempat, dan Amin Rais, mantan Ketua MPR pada masa yang sama, telah melakukan kesepakatan untuk menghapuskan nepotisme, kolusi dan korupsi dari muka bumi Indonesia, dengan salah satu caranya melalui pengintegrasian salat di berbagai kantor pemerintahan, namun ...”

Perhatikan penulisan nama “Abdurrahman Wahid,” “Amin Rais” dan kata “salat” ditulis dengan menggunakan tata cara penulisan Bahasa Indonesia yang disesuaikan dengan penulisan namanya. Kata-kata tersebut sekalipun berasal dari Bahasa Arab, namun ia berupa nama dari orang Indonesia dan terindonesiakan, untuk itu **tidak ditulis** dengan cara “‘Abd al-Rahmān Waḥīd,” “Amīn Raīs,” dan tidak ditulis dengan “ṣalāt.”



## DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN SAMPUL.....	i
HALAMAN JUDUL .....	ii
LEMBAR PENGESAHAN TESIS .....	iii
SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN .....	iv
MOTTO .....	v
ABSTRAK .....	vi
KATA PENGANTAR .....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	xi
DAFTAR ISI.....	xvi
DAFTAR TABEL .....	xx
DAFTAR GAMBAR.....	xxi
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
<b>A. Konteks Penelitian .....</b>	<b>1</b>
<b>B. Fokus Penelitian .....</b>	<b>7</b>
<b>C. Tujuan Penelitian.....</b>	<b>7</b>
<b>D. Manfaat Penelitian.....</b>	<b>8</b>
<b>E. Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian.....</b>	<b>8</b>
<b>F. Definisi Istilah.....</b>	<b>10</b>
<b>BAB II KAJIAN PUSTAKA .....</b>	<b>12</b>
<b>A. Perspektif Teoritik Masalah Penelitian .....</b>	<b>12</b>
<b>1. <i>Al-Dalālah</i> Dalam Pandangan 4 Mazhab.....</b>	<b>14</b>
<b>a. Pembahasan Lafadz Dari Segi Cakupan Arti Asalnya.....</b>	<b>155</b>
<b>b. Pembahasan Lafadz Dari Segi Artinya Dalam Pemakaian.....</b>	<b>33</b>
<b>c. Pembahasan Lafadz Dari Segi Kemudahan Dan Kesulitan Memahami Artinya .....</b>	<b>37</b>
<b>d. Pembahasan Lafadz Dari Segi Arti Yang Dimaksudkan Oleh Teks .....</b>	<b>39</b>

2. Penerapan <i>Al-Dalālah</i> Dalam Ormas Islam Di Indonesia .....	42
a. Persatuan Islam .....	43
b. Muhammadiyah.....	46
c. Nahdlatul Ulama' (NU).....	48
B. Kerangka Konseptual .....	51
<b>BAB III METODE PENELITIAN .....</b>	<b>52</b>
A. Pendekatan dan Jenis Penelitian .....	52
B. Data Dan Sumber Data.....	52
1. Data Primer.....	53
2. Data Sekunder .....	53
C. Pengumpulan Data.....	53
D. Analisis Data .....	55
<b>BAB IV PAPARAN DATA DAN HASIL PENELITIAN .....</b>	<b>56</b>
A. Biografi Abdul Qadir Hassan .....	56
1. Riwayat Hidup, Keluarga Dan Pendidikan .....	56
2. Dakwah Dan Aktivitas .....	63
3. Karya-Karya Ilmiah .....	68
4. <i>Istinbāt</i> Hukum .....	80
B. Biografi Endang Abdurrahman .....	94
1. Riwayat Hidup, Keluarga Dan Pendidikan .....	94
2. Dakwah Dan Aktivitas .....	98
3. Karya-Karya Ilmiah .....	105
4. <i>Istinbāt</i> Hukum .....	112
<b>BAB V PEMBAHASAN .....</b>	<b>119</b>
A. Perbandingan Karya Ilmiah Dan <i>Istinbāt</i> Hukum Abdul Qadir Hassan Dan Endang Abdurrahman .....	119
1. Perbandingan Karya Ilmiah Abdul Qadir Hassan Dan Endang Abdurrahman .....	119

2. Perbandingan <i>Istinbāṭ</i> Hukum Abdul Qadir Hassan Dan Endang Abdurrahman .....	123
<b>B. Penerapan <i>Al-Dalālah</i> Oleh Abdul Qadir Hassan Dan Endang Abdurrahman .....</b>	<b>135</b>
1. Aplikasi <i>Al-Dalālah</i> Oleh Abdul Qadir Hassan Dalam Rubrik Kata Berjawab Majalah Al-Muslimun .....	135
A. Aplikasi Lafadz Dari Segi Cakupan Arti Asalnya .....	135
B. Aplikasi Lafadz Dari Segi Artinya Dalam Pemakaian ....	139
C. Aplikasi Lafadz Dari Segi Kemudahan Dan Kesulitan Memahami Artinya .....	142
D. Aplikasi Lafadz Dari Segi Arti Yang Dimaksudkan Oleh Teks.....	145
2. Aplikasi <i>Al-Dalālah</i> Oleh Endang Abdurrahman Dalam Rubrik Istifta Majalah Risalah .....	148
A. Aplikasi Lafadz Dari Segi Cakupan Arti Asalnya .....	148
B. Aplikasi Lafadz Dari Segi Artinya Dalam Pemakaian ....	151
C. Aplikasi Lafadz Dari Segi Kemudahan Dan Kesulitan Memahami Artinya .....	154
D. Aplikasi Lafadz Dari Segi Arti Yang Dimaksudkan Oleh Teks.....	157
<b>C. Perbedaan Pendapat Abdul Qadir Hassan Pada Rubrik Kata Berjawab Majalah Al-Muslimun Dan Endang Abdurrahman Pada Rubrik Istifta' Majalah Risalah .....</b>	<b>159</b>
1. Jumlah Adzan Shubuh Dan Penggunaan Lafadz <i>Taṣwīb</i> (الصلاة خير من النوم) .....	160
2. Tempat Imam Lebih Tinggi Daripada Ma'mum .....	168
3. Akhir Waktu Isya' .....	175
4. Salat Jenazah Setelah Salat Ashar .....	186
5. Jamak Dan Qasar .....	188

<b>BAB VI PENUTUP .....</b>	<b>201</b>
<b>A. Simpulan .....</b>	<b>201</b>
<b>B. Implikasi .....</b>	<b>204</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>205</b>

## DAFTAR TABEL

<b>Tabel</b>	<b>Halaman</b>
1.1 Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian .....	8
5.1 Perbedaan Pandangan Jumlah Adzan Shubuh dan Penggunaan Lafadz Tatswib .....	167
5.2 Perbedaan Pandangan Riwayat Tempat Imam Lebih Tinggi Daripada Ma'mum .....	173
5.3 Perbedaan Pandangan Riwayat Akhir Waktu Isya' .....	184
5.4 Perbedaan Pandangan Riwayat Salat Jenazah Setelah Salat Ashar .....	188
5.5 Perbedaan dan Persamaan Pandangan Jamak dan Qashar .....	200
6.1 Persamaan dan Perbedaan Sumber Hukum .....	201

## DAFTAR GAMBAR

<b>Gambar</b>	<b>Halaman</b>
2.1 Kerangka Berpikir .....	51

# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Konteks Penelitian**

Perbedaan pandangan para ulama terhadap hukum Islam hasil ijtihad para *fuqahā'* seringkali menimbulkan kebingungan di masyarakat. Jika ditelisik lebih mendalam, adanya perbedaan tersebut disebabkan perbedaan metodologi yang digunakan mereka dalam memahami dan menetapkan hukum atas suatu masalah atau kejadian.

Fakta sejarah membuktikan bahwa hukum Islam merupakan suatu sistem kehidupan yang bersifat komprehensif, yang mengatur segala aspek, baik itu dalam bidang sosial, ekonomi, maupun politik. Sebagai hukum yang hidup dan berkembang di masyarakat, hukum Islam memiliki ciri khasnya tersendiri dengan corak yang responsif, adaptif serta dinamis atas segala perubahan dan pembaharuan zaman.

Namun, yang menjadi persoalan adalah proses sosialisasi hukum Islam yang seringkali menjadi ajang perdebatan dengan melihat kepada relevansi serta aktualisasi dari hukum itu sendiri. Pemahaman hukum Islam dituntut untuk lebih rasional serta menggunakan metodologi yang lebih aktual untuk memecahkan gejala-gejala baru yang ada di masyarakat.

Para ulama yang mendapatkan mandat sebagai pewaris ilmu Nabi Muhammad saw. sesungguhnya telah berusaha untuk responsif atas berbagai permasalahan-permasalahan hukum di atas hingga munculnya berbagai

mazhab sebagai panduan bagi masyarakat awam untuk mendalami hukum Islam.

Usaha responsif para ulama ini dibuktikan dengan adanya beragam mazhab yang ada. Awal abad ketiga hijriah, jumlah mazhab yang berkembang di masyarakat terdapat lebih dari lima ratus mazhab. Namun dalam perjalanannya, hanya 4 mazhab yang masyhur<sup>1</sup> dan berkembang hingga saat ini, yaitu mazhab *Ḥanafī*, *Mālikī*, *Syāfi'ī* dan *Ḥanbali*.<sup>2</sup> Keempat mazhab ini memiliki ciri khas yang melekat pada diri mereka. Mazhab *Ḥanafī* terkenal akan penggunaan *istiḥsān* yang menyebabkan mereka dikenal dengan *ahl al-Ra'yī*. Mazhab *Mālikī* menggunakan praktik masyarakat Madinah sebagai salah satu landasan hukum mereka. Mazhab *Syāfi'ī* menekankan penggunaan *qiyās* dan *istiḥāb* dengan menolak adanya *istiḥsān* serta tidak menyinggung masalah. Sedangkan Mazhab *Ḥanbali* sedikit menggunakan *qiyās* dan menggunakan *ijmā'* disertai dengan keteguhan yang ketat untuk berpegang pada al-Qur'an dan as-Sunnah.

Adanya berbagai mazhab dalam Islam tidak lepas dari kemampuan seorang ulama dalam memahami *naṣ* serta realita atas sebuah permasalahan. Selain itu, diskursus yang terjadi antara paham rasionalitas dan tradisional juga merupakan salah satu penyebab penting adanya perbedaan pandangan hukum. Paham rasionalitas berusaha untuk mempertahankan zaman dan realitas sebagai faktor utama dalam pengistinbāṭan hukum. Bahkan paham ini

---

<sup>1</sup>Sesungguhnya terdapat banyak sekali madzhab yang ada di dunia saat ini. Namun demikian, madzhab-madzhab tersebut tetap bertumpu kepada 4 madzhab yang masyhur saat ini.

<sup>2</sup>*Muṣṭafā Imbābī, Tārikh Tasyrī' Al-Islāmī (Kairo: Al-Maktabah at-Tijāriyah al-Kubrā, n.d.), 140.*



pernah menjadi paham resmi negara pada masa khalifah Abbasiyah, al-Makmun, yang mengakibatkan putusnya pertumbuhan paham yang lain.<sup>3</sup>

Ketergantungan pada 4 mazhab yang telah disebutkan sebelumnya pada akhirnya menyebabkan kemandekan dalam berpikir. Para *qāḍī* kemudian hanya menghafal hukum-hukum mazhab yang menjadi pedoman tanpa adanya usaha untuk berijtihad. Era ini muncul pada abad ke-10 M dan mencapai puncaknya pada abad 13 M.

Dalam pandangan ulama klasik terdapat kesamaan pandangan bahwa urusan ijtihad merupakan ranah yang sangat berat, hingga kemudian lahir tokoh-tokoh pembaharu yang seperti Muhammad Abduh dan Ahmad Khan yang mencoba untuk mendobrak tradisi lama dengan tetap berpedoman kepada al-Qur'an dan as-Sunnah.

Di Indonesia, adanya berbagai ormas Islam banyak membantu masyarakat dalam memberikan pemahaman akan hukum Islam. Lahirnya fatwa-fatwa yang berkaitan dengan permasalahan kontemporer merupakan wujud akan sikap responsif ormas Islam.

Lembaga-lembaga fatwa di Indonesia merupakan lembaga umat Islam yang bersifat independen. Lembaga-lembaga ini bukan merupakan bagian dari negara yang terikat dengan pemerintah. Setidaknya, 3 ormas Islam yang aktif dalam pengeluaran fatwa adalah NU (Bahtsul Masail), Muhammadiyah (Majelis Tarjih) dan Persatuan Islam (Dewan Hisbah).

---

<sup>3</sup>Ahmad Nuh Jumadil, "Hakikat Mazhab Dan Respon Umat Islam," *Al-Azhar Islamic Law Review* 2 No. 1 (2020): 20.

Selain dari 3 ormas yang disebutkan diatas, tentu masih banyak ormas-ormas Islam lainnya yang turut memberikan kontribusi responsif atas problematika masyarakat. Meskipun demikian, semua ormas ini diikat dalam sebuah wadah yang bernama Majelis Ulama Indonesia (MUI). Hal ini selaras dengan perkembangan MUI saat ini yang tetap memberikan ruang keterwakilan pada masing-masing ormas untuk menduduki jabatan di masing-masing wilayah ataupun komisi-komisi yang ada. MUI sendiri memiliki komisi fatwa yang bertugas untuk memberikan fatwa-fatwa keagamaan. Sekalipun demikian, tidak jarang didapati adanya perbedaan hukum yang terjadi antara satu ormas dengan ormas yang lainnya.

Jika ditelisik lebih mendalam, pola *istinbāḥ* hukum yang berbeda antar masing-masing ormas merupakan salah satu faktor utama terjadinya perbedaan. Bahkan, dalam beberapa persoalan bisa saja lembaga fatwa daerah memiliki sikap yang berbeda dengan pusat, meskipun masih dalam wadah satu organisasi. Adanya perbedaan dalam penetapan hukum tentu memberikan efek kebingungan pada masyarakat.<sup>4</sup> Padahal, peran fatwa keagamaan setidaknya dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam kehidupan bermasyarakat. Fatwa memberikan kejelasan atau pengkongkritan terhadap umat manusia, khususnya umat Islam.

Di samping kontribusi ormas-ormas Islam, pada umumnya masyarakat mengajukan pertanyaan kepada beberapa ustad maupun tokoh keagamaan<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup>Kebingungan ini sendiri sebenarnya disebabkan oleh butanya pemahaman masyarakat mengenai perbedaan istinbath hukum masing-masing ormas yang merupakan ranah ijtihadi.

<sup>5</sup>Keberadaan tokoh agama yang berada di suatu wilayah memberikan kemudahan kepada masyarakat sekitar untuk bertanya mengenai persoalan-persoalan agama tanpa harus bertanya

Salah satunya adalah Abdul Qadir Hasan dan Endang Abdurrahman, keduanya merupakan tokoh organisasi Persatuan Islam pada masanya. Abdul Qadir berdomisili di Bangil dan Endang Abdurrahman di Bandung.

Abdul Qadir Hasan sendiri aktif di majalah al-Muslimun yang memiliki rubrik tanya jawab bernama “Kata Berjawab” pada masa 1958-1984. Sedangkan Endang Abdurrahman aktif menulis di rubrik “Istifta” dalam majalah Risalah pada masa 1962-1983. Kedua majalah ini memiliki corak berlatar belakang organisasi Persatuan Islam. Dan kedua tokoh ini merupakan murid langsung dari A. Hassan, guru utama Persatuan Islam. Bedanya, Abdul Qadir juga merupakan putra biologis dari A. Hassan.

Dalam setiap edisi, setidaknya (minimal) lima persoalan dijawab dengan tuntas oleh para anggota tim. Pada umumnya, persoalan-persoalan yang ditanyakan berkaitan dengan kegiatan ibadah sehari-hari, utamanya salat.

Hadirnya kedua tokoh ini sangat membantu masyarakat awam untuk mencapai tujuan ibadah yang sempurna. Jika diamati, persoalan-persoalan yang diajukan merupakan kompilasi dari kegiatan ibadah sehari-hari dengan realita kemajuan sosial yang ada pada masyarakat. Karena itu, sebagian besar jawaban-jawaban dari mereka masih relevan sampai saat ini.

Dengan aktifnya kedua tokoh tersebut, memberikan kemudahan pada tiap individu untuk memahami secara rinci atas persoalan-persoalan yang ada. Hal ini disebabkan bahwa kegiatan ibadah merupakan kegiatan sehari-hari yang tidak terikat oleh suatu masa tertentu dan diwajibkan atas seorang

---

secara langsung kepada ormas. Karena jika melalui ormas-ormas yang ada, memerlukan waktu untuk menjawabnya dengan menyesuaikan pada jadwal kegiatan ormas tersebut, sedangkan masyarakat terkadang butuh untuk saat itu juga.

muslim, misalnya salat. Soal-soal yang diajukan terkait dengan salat banyak sekali kita dapati dalam rubrik gayung bersambut. Karena memiliki latar belakang guru yang sama, dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, pada umumnya kedua tokoh ini menjawab dengan menyebutkan definisi masalah kemudian disertai dengan penyebutan al-Qur'an maupun hadis.

Adapun dalam metode kritik hadis, kedua tokoh ini sangat berhati-hati untuk menentukan kebasahan sebuah hadis. Banyak sekali didapati, hadis-hadis yang dianggap *Ṣaḥīḥ* oleh masyarakat awam, setelah diteliti lebih lanjut terdapat kelemahan. Setelah penyebutan dalil, dilakukan telaah sumber hukum melalui kaidah kebahasaan, yang kemudian dikenal dengan nama *al-dalālah*.

*Al-Dalālah* sendiri merupakan cabang ilmu dari ilmu Ushul Fiqh yang dijadikan pedoman dalam memaknai sebuah lafadz yang termaktub dalam al-Qur'an atau hadis. Melalui *al-dalālah*, akan dapat diketahui maksud dari sebuah teks tersebut yang kemudian memudahkan rubrik ini dalam mengeluarkan sebuah hukum.

Meskipun memiliki metode yang sama dalam *Istinbāt* hukum, nyatanya dalam berbagai persoalan mereka memiliki pandangan hukum yang berbeda. Salah satunya adalah masalah sedekap ketika bangkit dari ruku'. Abdul Qadir Hasan berpandangan bahwa wajib bersedekap, sedangkan E. Abdurrahman tidak bersedekap. Setelah ditelusuri, perbedaan pandangan kedua tokoh Persatuan Islam ini terletak pada sisi pemahaman *al-dalālah* nya. Dalam tesis ini, penulis berupaya untuk membahas seputar aplikasi *al-dalālah* yang

dilakukan oleh kedua tokoh ini serta mengkomparasikannya hingga dapat ditemui titik-titik perbedaan di antara keduanya.

## **B. Fokus Penelitian**

Berdasarkan konteks penelitian diatas, maka fokus penelitian ini adalah “Bagaimana penerapan *al-dalālah* dalam pandangan Abdul Qadir Hasan dan Endang Abdurrahman”. Fokus penelitian tersebut kemudian dijabarkan dalam bentuk sub fokus sebagai berikut :

1. Bagaimana konsep *istinbāt* Hukum dalam pandangan Abdul Qadir Hasan dan Endang Abdurrahman?
2. Bagaimana penerapan *al-dalālah* yang digunakan oleh Abdul Qadir Hasan di majalah al-Muslimun dan Endang Abdurrahman di majalah Risalah?

## **C. Tujuan Penelitian**

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah :

1. Untuk mengetahui konsep *istinbāt* Hukum dalam pandangan Abdul Qadir Hasan dan Endang Abdurrahman.
2. Untuk mengetahui penerapan *al-dalālah* yang digunakan oleh Abdul Qadir Hasan di majalah al-Muslimun dan Endang Abdurrahman di majalah Risalah.

#### D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini dapat memberikan manfaat akademik dan manfaat praktis antara lain sebagai berikut :

##### 1. Manfaat Akademik

Penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan tentang aplikasi *al-dalālah* dalam kaitannya dengan hukum Islam.

##### 2. Manfaat Praktis

Bagi peneliti, penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan tentang pola penerapan *al-dalālah* dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan hukum Islam, sehingga dapat diaplikasikan di kemudian hari.

#### E. Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian

**Tabel 1.1 Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian**

No.	Nama dan Tahun Penelitian	Judul Penelitian	Persamaan	Perbedaan	Orisinalitas Penelitian
1.	Mohamad Mashudi (2021)	Studi Perbandingan Metode Istinbat Hukum Fatwa - Fatwa Sayyid Usman Bin Yahya Dan Syekh Ahmad Khatib Al -	Membahas metode <i>istinbāt</i> hukum.	Membahas metode <i>istinbāt</i> hukum fatwa Sayyid Usman bin Yahya dan Syekh Ahmad Khatib.	Dalam penelitian ini fokus di pemikiran Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman.

		Minangkabawi			
2.	Rusydi (2017)	Dalālah Lafazh ‘Āmm Dan Pengaruhnya Dalam Pengistinbatan Hukum (Studi Terhadap Pemikiran Imam Al- Sarakhsi W.490h.)	Membahas tentang <i>al- dalālah</i> dan penerapannya dalam <i>istinbāt</i> hukum.	Menggunakan Imam al- Sarakhsi sebagai objek penelitian berupa pemikiran serta aplikasi <i>al-dalālah</i> lafadz ‘Am.	Menggunakan majalah al- Muslimun dan majalah risalah, serta penerapan <i>al- dalālah</i> pada Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman.
3.	Muhammad Ilyas Hawary (2018)	Perbedaan pemikiran antara Isa Anshary dan E Abdurrahman tentang Persis dan Politik (1960-1962)	Membahas tentang pemikiran Endang Abdurrahman	Penelitian difokuskan pada pemikiran tentang PERSIS dan politik.	Dalam penelitian ini difokuskan pada pemikiran Endang Abdurrahman tentan <i>al- dalālah</i> .
4.	Rahmawati (2014)	Metode Istinbāt Hukum Hasbi Ash-Shiddiqy	Membahas tentang <i>istinbāt</i> Hukum	Membahas tentang <i>istinbāt</i> Hukum Hasbi Ash-Shiddiqy	Membahas tentang <i>istinbāt</i> hukum Endang Abdurrahman dan Abdul Qadir Hasan.

## F. Definisi Istilah

1. *Aplikasi*, yaitu suatu bentuk penerapan dari sebuah sistem yang digunakan untuk mengolah data dengan mengikuti kaidah-kaidah yang telah ditetapkan.
2. *Al-Dalālah*, yaitu ilmu yang mengkaji makna lafadz dalam bahasa arab. Ilmu ini merupakan salah satu bentuk sumbangsih para ulama Islam untuk memudahkan para peneliti dalam menetapkan hukum agama. Dalam perjalanannya, ilmu ini terus berkembang dan tidak pernah habis untuk dibahas, disebabkan aplikasi ilmu ini sangat bergantung pada lisan manusia yang mengandung makna yang bisa jadi berbeda dari satu zaman ke zaman lainnya.
3. *Hukum Islam*, yaitu suatu ketetapan berupa sistem kaidah yang pengambilannya didasarkan pada dua sumber utama agama Islam, al-Qur'an dan as-Sunnah. Hukum Islam pada asalnya dibebankan kepada setiap kaum muslimin yang telah mencapai usia akil baligh. Realita yang ada, terdapat beberapa hukum yang berbeda sekalipun sumber rujukannya sama. Hal ini bisa disebabkan oleh berbagai faktor, salah satunya adalah faktor geografis maupun adat istiadat yang telah berkembang sebelumnya. Dengan itu, penerapan hukum tersebut bisa berbeda. Selain faktor geografis, terdapat berbagai rumusan yang mengakibatkan terjadinya perbedaan dalam penetapan hukum Islam.
4. *Majalah al-Muslimun*, yaitu sebuah majalah yang berdiri pada tahun 1956 hingga 2018. Majalah ini berisikan tentang pengetahuan dan hukum Islam



serta berita-berita aktual dunia Islam. Salah satu rubrik yang diminati adalah rubrik “Kata Berjawab” yang terbit dari tahun 1956-1984. Rubrik ini berisikan tanya jawab seputar hukum Islam yang diasuk oleh Abdul Qadir Hassan. Pasca wafatnya beliau, usaha pembukuan kumpulan tanya jawab ini dilakukan dengan memberi nama buku tersebut sesuai dengan nama rubrik, Kata Berjawab. Pembukuan ini melibatkan Progressif selaku penerbit dan yayasan al-Muslimun selaku pemilik hak cipta.

5. *Majalah Risalah*, yaitu sebuah majalah yang didirikan pada tahun 1962. Didalamnya berisikan tentang pengetahuan agama Islam serta berita-berita jam’iyyah Persatuan Islam (PERSIS). Salah satu rubrik yang diminati adalah rubrik “Istifta” yang sudah muncul sejak tahun pertama hingga 1983. Pasca wafatnya beliau, usaha pembukuan kumpulan soal jawab ini dilakukan dengan memberi nama buku tersebut sesuai dengan nama rubrik, Istifta’. Penerbitan buku ini dilakukan oleh PERSIS PRESS selaku penerbit dan Mataholang Center selaku pengumpul data.

## BAB II KAJIAN PUSTAKA

### A. Perspektif Teoritik Masalah Penelitian

Istinbāt hukum dari segi kebahasaan merupakan salah satu modal yang harus dimiliki seorang *faqīh*. Tidak mungkin bagi seorang *faqīh* untuk dapat menetapkan sebuah hukum tanpa mengetahui unsur-unsur bahasa dari bahasa yang akan diambilnya, dalam hal ini bahasa Arab.

Al-Qur'an dan as-Sunnah merupakan sumber pokok umat Islam yang berbahasa Arab. Maka pemahaman bahasa dari *naṣ-naṣ* tersebut mendapat perhatian yang serius dari ulama ushul fiqh. Para ulama ushul fiqh kemudian melakukan penelitian dari segi bahasa, susunan, bentuk mufrad-jamaknya untuk dapat menetapkan kesimpulan dari penelitian tersebut.

*Al-Dalālah* secara bahasa berasal dari kata “دَلَّ - يَدُلُّ” yang bermakna menunjukkan. *Ibn Fāris* menjelaskan bahwa pada asalnya makna *al-dalālah* atau *al-dilālah* adalah penunjukan atas sesuatu dengan sebuah tanda supaya dapat diketahui.<sup>6</sup> *Al-Jawhāry* menjelaskan bahwa kata ini memiliki makna membimbing. Dengan beberapa penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa makna *al-dalālah* berarti bimbingan, penunjukan melalui sebuah tanda baik itu berupa lafadz ataupun bukan. Adanya lafadz ini sebagai penghubung untuk mengetahui sesuatu, seperti adanya penunjukan sebuah lafadz terhadap sebuah makna, petunjuk melalui isyarat, rumus, dll.

---

<sup>6</sup> Abdus Salam Harun, *Maqāyis Al-Lughah Jilid 2* (Dār al-Fikri, 1979), 259.

*Al-Tahānawī* menjelaskan bahwa *al-dalālah* dalam pandangan ahli manthiq, ushul dan bahasa yaitu adanya sesuatu mewajibkan adanya pengetahuan pada sesuatu tersebut dan pada sesuatu yang lain.<sup>7</sup> Pengetahuan disini dapat juga dipahami sebagai pemahaman. Maka keberadaan sesuatu dapat memberikan pemahaman pada sesuatu tersebut dan secara tidak langsung memberikan pemahaman pada sesuatu yang lain.

Ibn Hazm dan ahli ushul yang lain memberikan gambaran yang lebih spesifik tentang *al-dalālah*. Mereka berkata bahwa *al-dalālah* adalah sebuah bentuk kata kerja yang memberikan petunjuk.<sup>8</sup> Hal ini dikarenakan adanya *al-dalālah* memberikan pengembangan serta pemahaman. Para ahli manthiq melihat *al-dalālah* sebagai sebuah lafadz dari segi pembicara maupun pendengar. Dalam pandangan ahli hadis, *al-dalālah* merupakan ilmu yang mempelajari tentang sebuah makna.

Dalam perkembangannya, ahli manthiq kemudian membagi *al-dalālah* menjadi *al-dalālah lafẓiyyah* dan *gayra lafẓiyyah*. *Al-Dalālah lafẓiyyah* berupa lafadz atau suara, sedangkan *gayra lafẓiyyah* berupa isyarat, petunjuk, dll yang tidak termasuk dalam bagian yang pertama. Dari masing-masing cabang tersebut kemudian dibagi lagi menjadi 3 bagian : *‘aqliyyah*, *ṭābiy’iyyah* dan *waḍ’iyyah*.<sup>9</sup>

Pembahasan akan kaidah-kaidah kebahasaan merupakan sebuah upaya untuk dapat memahami susunan kalimat dengan pemahaman yang

<sup>7</sup> Muhammad bin Ali Al-Tahānawī, *Kasyāf Iṣṭilāhāt Al-Funūn*, 1996, 787.

<sup>8</sup> Ibn Hazm, *Al-Tamhīd Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Dār al-Ḥādīs, 1985), 61.

<sup>9</sup> Muhammad Ali Falam Muqabalah, *Al-Dalālah Al-Tarkībīyah Ladā Al-Uṣūliyyin Fī Ḍawial-Lisānīyah Al-Ḥādītsah* (Urdun, 2006), 19.

benar. Dr. Wahbah Zuhaili kemudian memberi judul “*al-Dalālah*” untuk menunjukkan cara *istinbāt* hukum dari *naş* agama.

Kebutuhan akan memahami *al-dalālah* ini menjadi sebuah keharusan, mengingat *naş-naş* syar’i wajib diamalkan dengan sesuatu yang dipaham baik dari *Ibārahnya*, *isyāratnya*, *dalālahnya*, ataupun *iqtidha’nya*. Untuk memudahkan pemahaman, penulis akan membahas terlebih dahulu *al-dalālah* dalam pandangan 4 mazhab.

### 1. *Al-Dalālah* Dalam Pandangan 4 Mazhab

Pembahasan *al-dalālah* secara umum terbagi dalam 2 manhaj besar. Manhaj *Hanafiyyah* dan mutakallimin (*Jumhūr*). Jika di telisik, faktor geografis sangat mempengaruhi keberadaan 2 kelompok ini. Imam Abū Ḥanīfah berada di wilayah yang banyak tersebar hadis-hadis palsu, karena itu perlu formula untuk merumuskan suatu kaidah hukum agar tidak terjadi penyelewengan dalam penetapan hukum.

Berbeda halnya dengan imam-imam lain yang secara umum tinggal di wilayah yang masih aman dari penyebaran hadis-hadis palsu. Kalaupun ada, maka dapat diatasi dengan mudah. Hal ini dapat dilihat dari tempat tinggal imam Malik yang sepanjang hidupnya tidak jauh dari Madinah. Imam Malik kemudian melahirkan seorang murid bernama imam Syafi’i. Dari beliau, melahirkan pula seorang murid yang bernama imam Ahmad bin Hanbal. Tak heran, jika kita lihat dalam kitab-kitab fiqh 4 mazhab

tidak sedikit perbedaan hukum yang melibatkan Imam Abu Hanifah dengan 3 imam yang lain.

Dalam pembahasan *al-dalālah*, Dr. Wahbah Zuhailiy membagi pemahaman atas sebuah lafadz dalam 4 bagian : dari segi cakupan arti asalnya, dari segi artinya dalam pemakaian, dari segi kemudahan dan kesulitan memahami artinya, dan dari segi arti yang dimaksudkan oleh teks. Dalam bukunya, ia menjelaskan pandangan dari manhaj Hanafiyyah terlebih dahulu, kemudian diikuti dengan pandangan Jumhūr ulama'. Penulis akan mencoba membahas 4 bagian tersebut satu persatu.

#### **a. Pembahasan Lafadz Dari Segi Cakupan Arti Asalnya**

Pembahasan pada bagian ini merupakan sebuah metode analisis dengan melihat pada bentuk dan cakupan maknanya. Di dalamnya mencakup berbagai pembahasan antara lain: '*Ām* dan *Khāṣ*, *Muṭlaq* dan *Muqayyad*, *Amr* dan *Nahy*, serta lafadz *Musyarak* dan *Muawwil*.

##### **1) '*Ām* dan *Khāṣ***

'*Ām* artinya yang umum, yang merata. Maksudnya adalah suatu lafadz yang menunjukkan dengan merata kepada sesuatu jenis. Sedangkan *khāṣ* adalah yang khusus, yang tertentu.<sup>10</sup> Maksudnya ialah suatu perkataan atau susunan yang membatasi, mengecualikan bagi yang '*ām*. Untuk memahami serta mengenali

---

<sup>10</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ushul Fiqh* (Bangil: Yayasan Al-Muslimun, 1992), 41.

adanya lafadz yang menunjukkan ‘*ām*, maka kita bisa mengenali tanda-tandanya sebagai berikut<sup>11</sup> :

- a) Lafadz yang menunjukkan keseluruhan seperti : كلّ
- b) Lafadz yang menunjukkan sekelompok dengan menggunakan tanda *alif laam*
- c) Isim Syarat, seperti : “مَنْ” dan “مَا”
- d) Lafadz mufrad dengan menggunakan *alif laam istighraqiyyah*
- e) Lafadz *nakirah* yang menunjukkan adanya penafian, larangan atau syarat.

Contoh *Am* :

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

“Tiap-tiap yang berjiwa akan merasai mati”. (Ali-Imran : 185)<sup>12</sup>

Penggunaan lafadz *kullu* dalam pembahasan ‘*ām* termasuk yang paling banyak digunakan.<sup>13</sup> Hal ini dapat kita lihat, salah satunya adalah contoh diatas. Makna *kullu* adalah “setiap”, artinya setiap yang berjiwa dalam ayat diatas pasti akan merasakan kematian.

Jumhūr Ushul berpandangan bahwa lafadz ‘*ām* tetap dalam keumumannya selama tidak didapati dalil atau *qarīnah* yang memalingkannya. Hal ini sesuai dengan apa yang tertulis dalam *al-An’am* ayat 91 serta *ijmā’ ṣahābat* atas keumuman lafadz ‘*ām*.

<sup>11</sup>Wahbah az-Zuhayfī, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1* (Beirut: Da>r al-Fikri, 2019), 245–48.

<sup>12</sup>A. Hassan, *Tafsir Qur’an Al-Furqan* (Bangil: Pustaka Tamaam, 2013), 144.

<sup>13</sup>Muhammad Amin Sahib, “LAFAZ DITINJAU DARI SEGI CAKUPANNYA (‘ĀM - KHĀS - MUT)LAQ - MUQAYYAD),” *Hukum Diktum* 14 (2016): 140.

Namun, terdapat perbedaan pandangan oleh para ulama dalam menetapkan dalil *'ām*, apakah ia berupa lafadz *qaṭ'ī* atau *zannī*. Setidaknya terdapat tiga macam pembagian terkait dengan penetapan bagian dari *qaṭ'ī* atau *zannī*,<sup>14</sup> yaitu: (1) *'Ām Qaṭ'ī*, yaitu lafadz yang disertai *qarīnah* yang menafikan pengkhususannya. Contoh : surat Hud : 11. (2) *'Ām Zannī*, yaitu lafadz yang disertai dengan *qarīnah* yang meniadakan ketetapan yang umum. Contoh : surat Ali Imran : 97. Dan (3) *'Ām Muṭlaq*, yaitu lafadz yang tidak disertai dengan *qarīnah* yang menetapkan keumuman atau pengkhususannya. Dalam hal ini terdapat perbedaan di kalangan ulama. Para ulama *Mālikīyah*, *Syāfi'iyah*, dan *Hanābilah* menetapkan bahwa lafadz *'ām* tersebut *zannī*. Sedangkan *Hanafīyyah* berpendapat bahwa lafadz tersebut *qaṭ'ī*.

Jumhūr ulama juga berpendapat bahwa setiap *'ām* mengandung *takhsish*. Sedangkan ulama *Hanafīyyah* berpendapat bahwa lafadz *'ām* akan tetap berada dalam keumumannya selama tidak didapati dalil yang menunjukkan akan pengkhususannya.<sup>15</sup>

Sedangkan untuk memahami serta mengenali lafadz *khāṣ* maka dapat diketahui dengan rincian sebagai berikut :

- a) *Khāṣ* yang bersambung, yaitu ketentuannya itu ada dalam susunan yang menjadi satu dengannya.

<sup>14</sup>Muhammad bin Idri's asy-Sya'fi'i, *Ar-Risalah* (Beirut: Daar al-Kutub al-'ilmiyyah, n.d.), 53.

<sup>15</sup>Wahbah az-Zuhayfī, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*, 245.

b) *Khāṣ* yang terpisah, yaitu ketentuannya terdapat di lain ayat Qur'an atau Hadis, tidak dalam yang umum itu. Untuk bagian ini, terbagi menjadi 3 macam, yaitu ayat al-Qur'an dikhususkan oleh ayat lain, al-Qur'an dikhususkan oleh hadis dan hadis dikhususkan oleh hadis.

Contoh untuk *khāṣ*:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang Allah haramkan, melainkan dengan haq”. (al-An'am : 151)<sup>16</sup>

Pada ayat di atas, Allah Swt. melarang untuk membunuh jiwa orang lain. Namun dikecualikan dengan adanya huruf *istisna'* seperti pada ayat di atas. Hal ini juga dapat kita saksikan dalam kisah perjalanan hidup nabi saw. yang pernah hampir mengibarkan bendera peperangan ketika mengetahui adanya seorang muslimah yang dilecehkan. Maka, penggunaan lafadz *khāṣ* ini bisa ditujukan untuk sebuah pengecualian dari yang *'ām*, maupun secara spesifik merujuk kepada seseorang/kelompok.<sup>17</sup>

Kemudian, pembahasan tentang *khāṣ* ini dibagi menjadi beberapa bagian: *Muṭlaq* dan *Muqayyad*, *Amr* dan *Nahy*. Beberapa bagian tersebut kemudian dibahas dibawah ini.

<sup>16</sup>A. Hassan, *Tafsir Qur'an Al-Furqan*, 285.

<sup>17</sup>Sofian Al-Hakim, “Konsep Dan Implementasi Al-‘Āmm Dan Al-Khāsh Dalam Peristiwa Hukum Kontemporer,” *Asy-Syari'ah* 17, no. 2 (2015): 81, <https://doi.org/10.15575/as.v17i2.651>.



## 2) *Muṭlaq* dan *Muqayyad*

*Muṭlaq* artinya yang terlepas, yang tidak terikat. Maksudnya adalah suatu perkataan yang menunjukkan kepada sesuatu dengan tidak ada syarat, sifat atau suatu ketentuan. Para ulama menetapkan cakupan pembahasan *muṭlaq* adalah seluruh cakupan yang terdapat dalam satu jenis.<sup>18</sup>

Sedangkan *muqayyad* artinya adalah yang tidak terlepas, yang terikat. Maksudnya adalah suatu perkataan yang terikat dengan sifat, syarat, atau ketentuan.<sup>19</sup> Lafadz *muqayyad* memiliki cakupan yang lebih terbatas dibandingkan dengan *muṭlaq*.<sup>20</sup>

Untuk memahami penggunaan *muṭlaq*, dapat kita dapat contoh melalui kisah seseorang yang datang kepada Nabi saw. yang mengaku bahwa ia telah bersetubuh pada siang hari di bulan Ramadhan. Maka Rasulullah saw. bertanya:

هَلْ بُجِدَمَا تَعْتَقُ رَقَبَةً؟ فَقَالَ: لَا (مسلم)

*Artinya : Adakah engkau mempunyai sesuatu untuk memerdekakan seorang hamba? Ia menjawab : tidak. (Muslim)*<sup>21</sup>

Penggunaan kata “hamba” disini menunjukkan kepada seseorang yang ia tidak terikat kepada salah satu sifat, syarat atau ketentuan, yaitu tidak terikat apakah harus seorang mu’min atau tidak. Maka pada asalnya, ia boleh memerdekakan hamba apapun.

<sup>18</sup>Murni Dewi, “Mutlaq Dan Muqoyyad,” *Syahadah VII*, no. 1 (2019): 55.

<sup>19</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ushul Fiqh*, 1992, 50.

<sup>20</sup>Rajiah, “AL-MUTLAQ Dan AL-MUQAYYAD DALAM HUKUM ISLAM,” *PILAR 2*, no. 2 (2013): 160.

<sup>21</sup>Rajiah, 160.

Sedangkan pemahaman tentang *muqayyad* dapat juga kita temui seperti pada kasus di atas. Orang tersebut tidak mampu untuk memedekakan seorang hamba, maka Nabi saw. melanjutkan dengan pertanyaan :

فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ؟

Artinya : Maka apakah kamu mampu untuk berpuasa selama dua bulan berturut-turut?

Perkataan “dua bulan berturut-turut” ini dinamakan *muqayyad*. Karena pada asalnya kata “dua bulan” ini bersifat *muṭlaq*, namun telah diikat dengan kata “berturut-turut”.

Para ulama bersepakat akan bolehnya membawa sesuatu yang *muṭlaq* ke dalam *muqayyad*. Namun mereka berbeda pandangan atas keadaan apa yang membolehkan hal tersebut. Setidaknya terdapat dua kondisi yang bisa menjadi pembahasan akan bolehnya membawa sesuatu yang *muṭlaq* ke dalam *muqayyad*. Kedua kondisi tersebut tidak terlepas dari sebab hukum maupun hukum itu sendiri.<sup>22</sup> Berikut penjelasannya:

#### a) Kondisi yang Pertama

Yaitu bahwa *muṭlaq* dan *muqayyad* di dalam sebab hukum. Ulama *Ḥanafiyah* berpandangan tidak boleh membawa yang *muṭlaq* tersebut ke dalam *muqayyad*. Sedangkan *jumhūr* berpandangan sebaliknya. Untuk

<sup>22</sup>Wahbah az-Zuhayfī, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*, 207–9.

memudahkan permasalahan diatas, dapat kita lihat pada hadis berikut :

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ  
صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرَ أَوْ أُنْثَى  
مِنَ الْمُسْلِمِينَ

*Artinya : “Bahwasanya Rasulullah saw. mewajibkan zakat fitrah di bulan ramadhan sebanyak 1 sha’ dari kurma atau dari gandum atas setiap orang yang merdeka maupun hamba sahaya, laki-laki atau perempuan dari kaum muslimin”.*

Dalam hadis yang lain tidak disebutkan “من المسلمین”. Adanya 2 *naş* hadis diatas menunjukkan akan adanya kewajiban zakat fitrah. Akan tetapi, terdapat perbedaan di antara keduanya dalam sebab hukum, dimana satu hadis menyertakan “dari kaum muslimin” sebagai *taqyid* dan hadis lain menetapkan *kemuṭlaqan* tanpa menyertakan kaum muslimin di belakangnya.

Ulama *Hanafiyah* tidak memasukkan *kemuṭlaqan* pada hadis yang kedua pada *kemuqayyadan* hadis pertama. Karena itu, perintah adanya zakat fitrah ini juga mencakup kaum kafir. Hal ini berbeda dengan pandangan *jumhūr* yang memasukkan *kemuṭlaqan* pada hadis kedua pada *kemuqayyadan* hadis pertama yang menghasilkan kesimpulan bahwa kewajiban zakat fitrah hanya dibebankan pada kaum muslimin.

### b) Kondisi yang Kedua

Yaitu bahwa *muṭlaq* dan *muqayyad* terjadi dalam hukum itu sendiri. Pada bagian ini terdapat 4 bentuk :

- (1) *Pertama*, bahwa *muṭlaq* dan *muqayyad* terletak dalam hukum dan sebab yang sama. Para ulama bersepakat bahwa dalam kondisi tersebut, *muṭlaq* dapat dibawa ke *muqayyad*. Contoh dalam kasus ini bisa kita lihat dalam surat *al-Maidah: 3* dan *al-An'am : 145*. Sebab dalam kedua ayat diatas sama-sama menjelaskan akan bahaya dari darah. Hukumnya pun juga sama, yaitu haramnya darah. Maka, *kemuṭlaqan* pada *al-Maidah: 3* dibawa kepada *kemuqayyadan al-An'am: 145*, sehingga darah yang diharamkan adalah darah yang mengalir.
- (2) *Kedua*, bahwa *muṭlaq* dan *muqayyad* terjadi dalam sebab dan hukum yang berbeda. Sebagian besar ulama bersepakat bahwa *muṭlaq* tidak dapat dibawa ke *muqayyad*. Contoh dalam kasus ini dapat dilihat pada *al-Maidah: 38* dan *al-Maidah: 6*. Bahwa ayat 38 bersifat *muṭlaq* dan ayat 6 bersifat *muqayyad*. Sebab dalam kedua ayat ini berbeda, ayat 38 tentang pencurian, sedangkan ayat 6 tentang wudhu untuk salat. Hukumnya pun berbeda, ayat 38 tentang hukuman potong tangan bagi pencuri dan ayat 6 tentang mencuci tangan ketika berwudhu. Disebabkan adanya

perbedaan dalam sebab dan hukum, maka *muṭlaq* pada ayat 38 tidak dapat dibawa kepada *muqayyad* ayat 6.

(3) *Ketiga*, bahwa *muṭlaq* dan *muqayyad* terjadi dalam sebab yang sama dan hukum yang berbeda. Sebagian besar ulama bersepakat bahwa *muṭlaq* tidak dapat dibawa ke *muqayyad* kecuali dengan diiringi dalil yang bisa membawanya.

Contoh dalam kasus ini bisa kita lihat dalam *al-Maidah* ayat 6. Didalam ayat tersebut terdapat bagian yang memerintahkan untuk mencuci tangan sampai siku ketika berwudhu dan bagian yang memerintahkan untuk mengusap tangan ketika tayammum. Maka untuk membawa *muṭlaq* ke dalam *muqayyad* perlu ada keterangan yang dapat kita temukan di hadis.

Para ulama *Hanafiyyah* dan *Syāfi'iyah* berpendapat bahwa wajib untuk mengusap tangan sampai siku dengan berlandaskan pada hadis *marfu'* dari Ibnu Umar :

التَّيْمُمُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ , وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ

“Tayammum itu ada 2 tepukan, tepukan untuk wajah dan tepukan untuk kedua tangan sampai siku”.

Sedangkan ulama *Mālikīyah* dan *Hanābilah* berpendapat bahwa wajib mengusap telapak tangan saja, hal ini disandarkan pada hadis :

.... ثُمَّ تَمَسَّحَ بِمَا وَجْهَكَ وَكَفَّيْكَ إِلَى الرُّسْعَيْنِ

“.....kemudian kamu usap dengan keduanya, wajahmu dan kedua pergelangan tanganmu”.

(4) *Keempat*, bahwa *muṭlaq* dan *muqayyad* terjadi dalam sebab yang berbeda dan hukum yang sama. Dalam hal ini terdapat perbedaan di antara ulama ushul.

Contoh dalam kasus ini bisa kita lihat dalam surat *al-Mujadalah: 3* dan *an-Nisa': 92*. Hukumnya sama, yaitu kewajiban memerdekakan seorang hamba. Namun sebabnya berbeda, *al-Mujadalah: 3* terkait dengan kasus *dzihar* dengan tujuan untuk dapat kembali berhubungan dengan istri. Sedangkan *an-Nisa': 92* tentang pembunuhan dengan sengaja.

Ulama *Hanafiyyah* dan sebagian besar *Mālikīyah* menyatakan bahwa *kemuṭlaqan al-Mujadalah: 3* tidak dapat dibawa kepada *kemuqayyadan an-Nisa': 92*. Sedangkan ulama *Syāfi'iyah*, *Ḥanābilah* dan sebagian *Mālikīyah* berpendapat sebaliknya.

### 3) *Amr dan Nahy*

*Amr* artinya perintah, suruhan. Maksudnya adalah perintah dari Allah dan Rasul-Nya yang ada dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Sedangkan *nahy* artinya adalah larangan. Maksudnya adalah larangan dari Allah dan Rasul yang terdapat dalam al-

Qur'an dan as-Sunnah.<sup>23</sup> Untuk memahami tentang *amr*, maka perlu untuk memahami kaidah-kaidah berikut ini<sup>24</sup> :

- a) Tiap perintah asalnya wajib
- b) Perintah yang asalnya wajib bisa menjadi sunnah
- c) Perintah yang asalnya wajib bisa menjadi mubah
- d) Perintah bisa bermakna doa
- e) Tiap-tiap perintah pada asalnya cukup dikerjakan sekali
- f) Perintah yang asalnya “sekali” bisa “berulang”
- g) Lafadz *khavar* bisa menjadi perintah

Contohnya adalah :

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

“Dan dirikanlah salat”. (an-Nisa’ : 77)<sup>25</sup>

Pada ayat di atas, penggunaan *shighat amr* menunjukkan hukum wajib.<sup>26</sup> Karena itu, pada dasarnya, setiap perintah menunjukkan kepada wajib. Sebagai contoh yang lain: perintah guru kepada muridnya untuk datang tepat waktu ketika masuk kelas. Perintah ini wajib, sampai ada perintah atau ketetapan lain yang memalingkannya.

Terdapat beberapa pembahasan di kalangan imam empat mazhab terkait dengan perintah yang terletak setelah larangan atau

<sup>23</sup>Ahsin Lathif, *Al-Wusul Ila Al-‘Ilmi Us}ul Jilid 1* (Pesantren PERSIS Bangil, 2008), 10–12.

<sup>24</sup>Ahsin Lathif, *Al-Wusul Ila Al-‘Ilmi Us}ul Jilid 1*.

<sup>25</sup>A. Hassan, *Tafsir Qur’an Al-Furqan*, 175.

<sup>26</sup>Zainuddin Hamka, “Kaidah-Kaidah Tafsir Yang Berhubungan Dengan Amr (Perintah) Dan Nahy (Larangan) Di Dalam Al-Qur’an,” *Ash-Shahabah: Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 3, no. 2 (2017): 179.

pengharaman sesuatu. Pandangan pertama yang diwakili oleh sebagian *Syāfi'iyah*, *Ḥanābilah*, dan sebagian *Mālikīyah* berpendapat bahwa perintah yang terletak setelah larangan tersebut memiliki hukum mubah.

Sedangkan pandangan kedua yang diwakili oleh *Ḥanafīyyah*, sebagian besar *Syāfi'iyah* dan *Mālikīyah* menyatakan bahwa perintah tersebut tetap memiliki hukum wajib. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa setiap perintah itu asalnya wajib. Maka larangan atau pengharaman yang terletak sebelum perintah tersebut tidak mengganggu hukum asal suatu perintah.

Pembahasan lain yang terkait dengan perintah ini adalah jika sebuah perintah dikaitkan dengan syarat atau sifat, apakah memerlukan pengulangan? Dalam hal ini terdapat 3 pendapat<sup>27</sup> :

- a) *Pertama*, bahwa ia menuntut adanya pengulangan dari sisi lafadz tersebut. Maksudnya adalah bahwa lafadz perintah yang dikaitkan dengan sebuah syarat atau sifat merupakan sebuah kondisi yang memerlukan pengulangan. Dan syarat tersebut menjadi sebab. Maka hukumnya pun berulang dengan adanya sebab tersebut. Pandangan ini diungkapkan oleh sebagian besar *Mālikīyah* dan *Syāfi'iyah*.
- b) *Kedua*, bahwa dari segi lafadz maupun *qiyās* tidak memerlukan adanya pengulangan.

---

<sup>27</sup>Wahbah az-Zuhayfī, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*, 224.



c) *Ketiga*, bahwa dari segi lafadz tidak memerlukan pengulangan, namun dari sisi *qiyās* memerlukan hal tersebut. Maksud dengan adanya pengulangan tersebut adalah bahwa syarat atau sifat tersebut berfungsi sebagai *'Illah*. Maka, hukum tersebut berlaku jika diiringi dengan *'Illahnya*. *'Illah* tersebut menimbulkan kondisi sebab akibat. Pandangan ini diungkapkan oleh *Hanafiyyah* dan *Hanābilah*.

Sekilas, pandangan pertama dan ketiga memiliki kemiripan makna. Namun, jika diperluas pembahasan, akan dapat diketahui dengan jelas perbedaan di antara keduanya. Sebagai contoh, jika seorang suami berkata kepada istrinya, “Jika kamu mendatangi tempat tersebut maka kamu saya talak”. Maknanya adalah perintah suami kepada istri untuk tidak mendatangi tempat tersebut. Jika istri tersebut melanggar, maka ia akan mendapatkan talak satu. Dan jika ia mengulangi, maka tidak berlaku lagi talak dua atau tiga, karena lafadz talak tersebut hanya berlaku sekali tidak untuk dua atau tiga. Jika dipahami sesuai dengan pandangan pertama, maka talak akan berlaku terus selama si istri tersebut melanggar.

Sedangkan untuk memahami *nahy* (larangan), kita perlu untuk memahami kaidah-kaidah berikut<sup>28</sup> :

a) Tiap-tiap larangan asalnya haram. Hukum haram ini dapat berubah sesuai dengan petunjuk yang mengiringinya. Para

---

<sup>28</sup>Hamka, “Kaidah-Kaidah Tafsir Yang Berhubungan Dengan Amr (Perintah) Dan Nahy (Larangan) Di Dalam Al-Qur’an.”

ulama seluruhnya sepakat, bahwa larang yang diberikan oleh Allah ini bertujuan untuk menjadikan manusia lebih baik, dengan memperhatikan manfaat dan mudharat yang ada di dalamnya.<sup>29</sup>

- b) Larangan yang asalnya haram dapat menjadi makruh
- c) Larangan bisa bermakna do'a
- d) Tiap-tiap larangan pada asalnya untuk "selamanya"
- e) Larangan yang "selamanya" menjadi "sementara"
- f) Lafadz khabar bisa menjadi larangan. Contoh dari bagian ini dapat dilihat pada surat al-An'am : 151.

Segala larangan pada dasarnya adalah sebuah bentuk pencegahan pada seseorang untuk sebuah kemaslahatan. Namun demikian, pelaksanaan untuk tidak mengerjakan larangan tersebut apakah harus dilakukan dengan segera dan berkelanjutan? Terdapat dua pandangan yang menjelaskan pandangan ini<sup>30</sup>:

- a) Imam *ar-Rāzī* dan *al-Baidhawi* berpendapat bahwa suatu larangan, pelaksanaannya tidak harus dilakukan dengan segera dan berkelanjutan semua. Namun terkadang, larangan tersebut terkadang memiliki sifat berkelanjutan dan terkadang tidak.
- b) Pendapat yang dikeluarkan oleh *al-Amidiy*, *Ibn Hājib*, dan *al-Qarāfī* menyatakan bahwa pada dasarnya setiap larangan menunjukkan kepada sifat yang berkelanjutan dan segera. Hal

---

<sup>29</sup>Siti Fahimah, "Kaidah-Kaidah Memahami Amr Dan Nahy: Urgensitasnya Dalam Memahami Alqur'an," *Al-Furqan* 1, no. 1 (2018): 8.

<sup>30</sup>Wahbah az-Zuhayfī, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*, 230.

ini juga dianalogikan oleh *al-Āmidīy* bahwa setiap larangan pada dasarnya menuntut untuk dihindari selamanya selama tidak ditemukan petunjuk atau ketentuan yang memperbolehkannya. Ketika syari'at melarang akan sesuatu, maka wajib untuk dijahi dengan segera. Pendapat ini lebih kuat daripada pendapat pertama.

Disepakati juga oleh para ulama, bahwa larangan harus dilaksanakan dengan segera apabila dikaitkan dengan sebuah syarat, contoh :

فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ

*“Karena jika kamu dapati mereka (betul) mu'minat, maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada kafir-kafir itu.. Tidaklah perempuan-perempuan itu halal bagi mereka dan tidak pula mereka halal bagi perempuan-perempuan itu”. (al-Mumtahanah : 10)<sup>31</sup>*

Ayat di atas menunjukkan adanya larangan setelah diiringi dengan syarat, yaitu mengetahui akan keimanan seorang perempuan yang telah beriman. Selain berkaitan dengan pelaksanaan, adanya sebuah larangan pada dasarnya adalah untuk mencegah dari sebuah kerusakan atau menyebabkan batalnya sesuatu. Terdapat 4 pengaruh sebuah larangan yang terdapat dalam hukum-hukum syar'i<sup>32</sup> :

<sup>31</sup> A. Hassan, *Tafsir Qur'an Al-Furqan*, 1093.

<sup>32</sup> Wahbah az-Zuhayfī, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*, 231–33.

- a) Ulama ushul sepakat bahwa perkara-perkara *Hissiyyah* seperti zina, membunuh, minum khamr, ghibah, dan lain-lain menuntun pada sebuah kerusakan. Hal ini disebabkan bahwa perkara-perkara tersebut pada dasarnya memiliki sifat yang merusak seseorang.
- b) Ulama ushul juga sepakat bahwa kebijakan-kebijakan syari'at yang hanya dapat diketahui melalui dalil, menunjukkan akan batalnya sesuatu. Contoh dalam bagian ini adalah larangan membeli janin yang masih berada dalam kandungan induknya. Dasarnya adalah kesepakatan terjadi sebelum adanya barang tersebut.
- c) Adanya perbedaan pandangan dari para ulama terkait sebuah larangan yang dikaitkan dengan perbuatan yang tidak ada kaitannya dengan larangan tersebut, contohnya adalah salat dengan menggunakan pakaian curian. *Jumhūr* ulama menyatakan bahwa perbuatan tersebut tetap sah, namun larangan tersebut tetap haram. Jika dipahami dari contoh kasus diatas, maka salatnya sah, namun pakain yang ia gunakan tetap haram. Hal ini disebabkan karena perbuatan tersebut tidak memiliki kaitan dengan larangan yang telah dikerjakan. Dengan demikian, larangan yang telah dikerjakan tidak memiliki pengaruh dengan perbuatan yang ia kerjakan. Adapun *Hanābilah* berpendapat sebaliknya. Bahwa larangan yang telah

dikerjakan tersebut memiliki pengaruh terhadap keabsahan suatu perbuatan yang ia kerjakan.

- d) Adanya perbedaan para ulama terkait dengan sebuah larangan yang dikaitkan dengan perbuatan syar'i, baik dalam hal muamalah maupun ibadah. Contohnya adalah puasa pada hari raya, jual beli yang terdapat riba atau jual beli khamr dikalangan kaum muslimin. *Jumhūr* ulama menyatakan bahwa baik dalam hal muamalah maupun ibadah, perbuatan tersebut menjadi rusak dan tidak sah. Adapun *Hanafīyyah* berpendapat dalam hal muamalah bahwa amalan tersebut sah tapi tetap rusak.

#### 4) *Musytarak dan Muawwal*

*Musytarak* adalah sebuah lafadz yang di dalamnya memiliki beberapa makna. Sedangkan *muawwal* adalah sebuah lafadz yang sudah dibawa menuju salah satu makna melalui jalur penalaran maupun ijtihad, ia berasal dari *musytarak*.<sup>33</sup>

Para ulama ushul mengatakan bahwa lafadz *isytirak* perbedaannya terletak pada asalnya. Maka untuk menentukan salah satu yang dapat digunakan dalam beberapa makna yang berbeda itu perlu adanya keterangan yang menguatkannya. Ketika sudah ditemukan lafadz yang menguatkan pada salah satu makna, maka

---

<sup>33</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ushul Fiqh*, 1992, 68.

dalam masalah tersebut, *musytarak* tidak terpakai lagi dan dinamakan dengan *muawwil*. Adanya lafadz *isytirak* dapat disebabkan oleh berbagai faktor, di antaranya :

- a) Adanya perbedaan dalam penggunaan bahasa. Ini juga dapat kita temukan di Indonesia, dimana makna “teh” secara umum berbeda dengan “teh” jika dalam bahasa sunda.
- b) satu kata memiliki dua makna atau lebih. Para ulama sering menyebutkan permasalahan *quru'* sebagai contohnya.
- c) Masyhurnya penggunaan majaz dalam kehidupan sehari-hari, baik itu untuk kebaikan maupun untuk sindiran (dan ini yang banyak terjadi).
- d) Definisi Syariat, salah satu contohnya adalah tentang definisi salat.<sup>34</sup> Contohnya adalah lafadz “Salat” yang sering kita maknai sebagai ibadah yang dimulai dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam. Namun makna yang lain adalah bisa diartikan sebagai doa. Ucapan “Istirahat” yang sering digunakan oleh orang-orang di Indonesia bisa diartikan sebagai rehat sejenak atau bisa juga bermakna tidur.

Untuk menentukan salah satu makna yang dapat dipakai, maka dapat diketahui dengan jalan menanyakan langsung kepada pemilik kata tersebut atau dengan jalan memahami sebab turunnya *naş* tersebut. Dalam kaitannya dengan makna lafadz, perlu juga

---

<sup>34</sup>Kamaluddin Abunawas, “Pengaruh Bahasa Arab Terhadap Penetapan Hukum Islam,” *Adabiyah* 7, no. June (2012): 133–34.

untuk mengetahui makna lafadz secara bahasa maupun istilah (syar'i). Seperti lafadz salat, Ṣiyām, zakat, haji, dll.

Lafadz *ṣiyām* memiliki arti asal “menahan diri”. Secara istilah syariat maka ia adalah menahan diri dari berbuka (hal-hal yang membatalkan puasa) mulai dari terbit fajar hingga terbenamnya matahari. Ulama *Ḥanafīyyah* menyebutkan 4 jalan untuk menta'wilkan *musytarak* :

- a) Dari segi lafadz, yaitu dengan jalan *mentarjih* makna lafadz.
- b) Dengan melihat kepada petunjuk atau keterangan sebelumnya.
- c) Dengan melihat kepada petunjuk atau keterangan selanjutnya.
- d) Dengan melihat kepada petunjuk atau keterangan yang ada di tempat lain. Penggunaan lafadz yang sudah *muawwil* hukumnya wajib.

## **b. Pembahasan Lafadz Dari Segi Artinya Dalam Pemakaian**

Pada pembahasan ini, penggunaan makna dalam sebuah lafadz terbagi menjadi 2, yaitu *al-Ḥaqīqah* dan *al-Majāz*. Melalui kedua bentuk di atas, dapat kita klasifikasikan dalam dua tingkatan, yaitu : *as-Ṣarīh* dan *al-Kināyah*.

*Al-Ḥaqīqah* adalah sebuah lafadz yang sudah diketahui maknanya secara jelas.<sup>35</sup> Sedangkan *al-majāz* merupakan sebuah lafadz yang digunakan dalam konteks yang berbeda dengan makna *al-*

---

<sup>35</sup> Abdul 'Aziz bin Ahmad al-Bukhārī al-ḥanafī, *Kasyfū Al-Asrār Syarḥ Uṣul Al-Bazdawī Juz. I* (Da>r al-Kita>b al-Islāmī, n.d.), 61.

*ḥaqīqah* dikarenakan ada kecocokan di antara keduanya. Contoh *al-ḥaqīqah* dapat kita temukan dalam kata "الإنسان" dimana dapat kita artikan sebagai makhluk hidup yang memiliki akal, sedangkan contoh *al-majāz* adalah lafadz "صلاة".<sup>36</sup> Kegunaan keduanya sangat erat kaitannya dengan penafsiran al-Qur'an dan Hadis. Maka ketika memalingkan makna *al-ḥaqīqah* kepada *al-majāz* memerlukan kepada dalil yang mengiringinya,<sup>37</sup> sehingga tidak terjadi salah penafsiran atas sebuah teks.

Adapun untuk lebih mudah memahami perbedaan antara *al-ḥaqīqah* dan *al-majāz* adalah dengan melihat ketetapan dari ahli bahasa. Makna "Singa" yang dapat diartikan sebagai "pemberani"<sup>38</sup> juga merupakan sesuatu yang berasal dari ahli bahasa.

*As-Ṣarīh* adalah sebuah makna yang dapat dipahami secara langsung oleh pendengar hanya dengan membaca lafadznya. Hal ini disebabkan makna tersebut telah banyak digunakan, baik secara hakiki maupun majazi. Sedangkan *al-kināyah* adalah memahami makna sebuah lafadz dengan bantuan *qarīnah* (batasan), baik secara hakiki maupun majazi. Macam-macam *al-ḥaqīqah* ada 4<sup>39</sup> :

---

<sup>36</sup>Firdaus, "Hakikat Dan Majaz Dalam Al-Qur'an Dan Sunnah," *Kajian Dan Pengembangan Umat* 1, no. 1 (2018): 44.

<sup>37</sup>Saeful Anwar, "TA'WIL AL-QURAN DAN USUL FIQH DALAM PERSPEKTIF ULAMA TAFSIR," *Al-Qalam* 19, no. 92 (2002): 8.

<sup>38</sup>Devi Aisyah, "Hakikat Dan Majaz Menurut Al-Suyuthi: Telaah Kitab Al-Muzhir," *Hadharah* 8, no. 1 (2014): 90, <https://doi.org/10.21831/pg.v7i2.4777>.

<sup>39</sup>Abdu asy-Syukūr al-Bahārī, *Muslim As-Subūt Juz. 1* (Da>r Ibnu al-Jawzi>, n.d.), 143.



- 1) *Al-Ḥaqīqah al-Luqhawī*, yaitu sebuah lafadz yang digunakan dengan makna secara bahasa. Maka penggunaan dengan menggunakan pendekatan bahasa.
- 2) *Al-Ḥaqīqah al-Syar'īyah*, yaitu sebuah lafadz yang digunakan dengan makna syariat.
- 3) *Al-Ḥaqīqah al-'Urfīyah al-Khāṣṣah*, yaitu sebuah lafadz yang digunakan melalui pendekatan adat atau kebiasaan suatu kelompok.
- 4) *Al-Ḥaqīqah al-'Urfīyah al-'Āmmah*, yaitu sebuah lafadz yang digunakan melalui pendekatan adat atau kebiasaan yang berlaku secara umum.

Dalam memahami *al-ḥaqīqah*, setidaknya terdapat 3 ketentuan yang mengiringinya :

- 1) Penyebutan makna didalamnya harus sesuai dengan lafadz.
- 2) Dilarang untuk menghilangkan ma'na dari suatu lafadz, baik itu sebagian atau seluruhnya kecuali dengan diiringi petunjuk atau ketentuan yang memperbolehkannya.
- 3) Pada dasarnya, *al-ḥaqīqah* lebih kuat dari *al-majāz*. Hal ini dikarenakan bahwa *al-majāz* memerlukan sebuah keterangan atau lafadz yang mampu merubahnya.

Sedangkan untuk *al-majāz* juga terbagi dalam 4 bagian<sup>40</sup> :

- 1) *Al-Majāz al-Lugawī*, yaitu sebuah lafadz yang digunakan dengan tidak sesuai makna aslinya secara bahasa.

---

<sup>40</sup> Abdul 'Aziz bin Ahmad al-Bukhārī al-ḥanafī, *Kasyfū Al-Asrār Syarḥ Uṣul Al-Bazdawī Juz. 1*, 61.

- 2) *Al-Majāz al-Syar'ī*, yaitu sebuah lafadz yang digunakan dengan tidak sesuai makna aslinya secara syariat.
- 3) *Al-Majāz al-'Urf al-Khāṣ*, yaitu sebuah lafadz yang digunakan tidak sesuai makna aslinya melalui pendekatan adat atau kebiasaan suatu kelompok.
- 4) *Al-Majāz al-'Urfi al-'Āmmah*, yaitu sebuah lafadz yang digunakan tidak sesuai makna aslinya melalui pendekatan adat atau kebiasaan yang berlaku secara umum.

Ulama *Ḥanafīyyah* berpendapat bahwa lafadz *al-majāz* juga bisa menjadi *'ām* jika lafadz tersebut menunjukkan keumumannya, seperti juga yang terdapat dalam *al-ḥaqīqah*. Hal ini berbeda dengan pandangan ulama *Syāfi'īyah* yang menafikan keumuman pada *al-majāz*. Mereka melihat bahwa keberadaan lafadz *al-majāz* disebabkan oleh sesuatu yang bersifat mendesak dan darurat. Sedangkan ulama *Ḥanafīyyah* tidak melihat dari sisi mendesak dan darurat tersebut, tapi dengan melihat pada sisi penyampaian sebuah makna.<sup>41</sup>

Pemahaman makna *al-majāz* harus sesuai dengan tujuan atau *qarīnah* yang mengarahkan pada makna *al-majāz* tersebut, tidak boleh melampaui batas. Keberadaannya menafikan makna yang terdapat dalam *al-ḥaqīqah*. Ringkasnya, bahwa penggunaan makna terlebih dahulu dengan menempatkan *al-ḥaqīqah* dibanding *al-majāz*, kecuali dengan diiringi petunjuk yang mengarahkan ada *al-majāz*.

---

<sup>41</sup>Wahbah az-Zuhayfī, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*, 291–92.

**c. Pembahasan Lafadz Dari Segi Kemudahan Dan Kesulitan Memahami Artinya**

Pembahasan pada bagian ini secara garis besar terbagi menjadi dua, yaitu : *Wāḍiḥ Al-Dalālah* (petunjuk yang sudah jelas) dan *Ghoiru Wāḍiḥ Al-Dalālah* (petunjuk yang belum jelas)<sup>42</sup>. *Wāḍiḥ Al-Dalālah* adalah suatu lafadz yang dapat dipahami maknanya tanpa membutuhkan bantuan dari yang lain. Ulama *Ḥanafīyyah* membagi bagian ini dalam 4 bagian<sup>43</sup> :

- 1) *Al-Zāhir*, adalah sebuah lafadz yang telah jelas maknanya oleh si pendengar tanpa membutuhkan keterangan lain. Ketika sebuah lafadz telah jelas maknanya, maka wajib menggunakan makna tersebut, baik itu lafadznya berupa *‘ām* maupun *khāṣ*.
- 2) *Al-Naṣ*, adalah sebuah lafadz yang lebih jelas maknanya dibanding dengan *al-Zāhir* dimana makna tersebut telah diberikan secara tersirat oleh si pembicara. Hukum penggunaannya sama seperti lafadz *al-Zāhir*.
- 3) *Al-Mufassar*, sebuah lafadz yang lebih jelas maknanya dibandingkan *al-Zāhir* dan *an-naṣ*, yang tidak memungkinkan untuk *dita’wīl* ataupun *ditakhṣīs*, akan tetapi menerima *nāsīḥ* pada masa risalah. Hukum penggunaannya di atas dari *al-Zāhir* dan *an-naṣ*.

---

<sup>42</sup>Wahbah az-Zuhayfī, 312.

<sup>43</sup>Wahbah az-Zuhayfī, 306–11.

4) *Al-Muhkam*, sebuah lafadz yang lebih jelas maknanya dibandingkan *al-Zāhir*, *an-naṣ*, dan *al-mufassar* yang tidak memungkinkan untuk *dita'wīl* ataupun *ditakhsīs*, dan tidak menerima *nāsīḥ* pada masa *risalah* maupun setelahnya.

Adapun *Jumhūr* ulama ushul membagi *wāḍiḥ al-dalālah* menjadi 2, *al-Zāhir* dan *an-naṣ*. *Al-Zāhir* pada asalnya adalah sebuah lafadz yang memiliki beberapa makna, namun condong kepada salah satunya, sehingga memungkinkan untuk *dita'wīl*. Sedangkan *an-naṣ* adalah sebuah lafadz yang tidak perlu untuk *dita'wīl*. Dalam menetapkan apakah sebuah kalimat masuk dalam bagian *al-Zāhir* atau *an-naṣ*, tidak ada ketentuan baku yang menetapkannya.<sup>44</sup>

*Ghoiru Wāḍiḥ Al-Dalālah* adalah suatu lafadz yang membutuhkan keterangan lain untuk memperjelas maknanya. Ulama *Ḥanafīyyah* membagi bagian ini pada 4 bagian<sup>45</sup> :

- 1) *Al-Khāfi*, adalah sebuah lafadz yang pada asalnya *al-Zāhir* namun terdapat penghalang yang berasal dari luar sehingga meragukan maknanya. Maka wajib dalam hal ini untuk meminta penjelasan untuk memperjelas maknanya.
- 2) *Al-Musykīl*, sebuah lafadz yang maknanya tidak jelas disebabkan oleh lafadz itu sendiri. Untuk mendapatkan makna yang dimaksud,

<sup>44</sup>Saifuddin Zuhri, "Studi Tentang Dalalah Makna : Absolutisme Dan Relatifisme Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur'an," *At-Taqaddum* 7, no. 2 (2017): 240.

<sup>45</sup>Waḥbah az-Zuhayfī, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*, 324–30.

perlu kepada *ta'wīl* atau petunjuk yang mengarahkan untuk memperjelas maknanya.

- 3) *Al-Mujmāl*, adalah sebuah lafadz yang tidak jelas maknanya dan berasal dari si pembicara itu sendiri. Maka untuk mendapatkan makna yang lebih jelas, perlu meminta penjelasan kepada si pembicara.
- 4) *Al-Mutasyābih*, sebuah lafadz yang tidak jelas maknanya karena hanya diketahui oleh Allah swt. Lafadz ini terdapat dalam al-Qur'an dan hadis.

Sedangkan *Jumhūr* ulama hanya memasukkan *al-mujmāl*, dimana ia merupakan sebuah lafadz yang maknanya tidak dapat dipastikan kecuali ada yang menentukannya. Menurut *jumhūr*, *al-mujmāl* terbagi menjadi tiga : secara global, *mujmāl* di antara salah satu makna yang dimaksud dalam teks dan *mujmāl* di antara *majāz* pada lafadz. Contoh *al-mujmāl* dapat kita temukan dalam makna “*Quru*”, dimana lafadz tersebut memiliki arti haid atau suci.<sup>46</sup>

#### **d. Pembahasan Lafadz Dari Segi Arti Yang Dimaksudkan Oleh Teks**

Pada bagian ini, *jumhūr* ulama membaginya menjadi 2 bagian : *al-Manṭuq* dan *al-Mafhūm*. *Al-Manṭuq* adalah yang diucapkan, maksudnya adalah suatu lafadz atau susunan sebagaimana yang diucapkan oleh seseorang. Ia sendiri terbagi menjadi 2, yaitu *Manṭhūq*

---

<sup>46</sup>Naya Farid, “Al-Mujmal Dan Al-Mubayyan Dalam Kajian Ushul Fiqih,” *Tahkim* IX, no. 2 (2013): 190.

*Sharīh*, di mana sebuah lafadz dapat dipahami secara langsung maknanya, dan *Manthūq Gairu Sharīh*, di mana sebuah lafadz dapat dipahami maknanya bergantung pada konteksnya.<sup>47</sup>

*Al-Mafhūm* adalah yang dipahami, maksudnya adalah sebuah ketentuan yang dipahami dari *Manthūqnya*. Ia sendiri ada dua, yaitu *Mafhūm Muwāfaqah*, di mana pemahaman yang diambil sesuai dengan *manthūqnya*, dan *Mafhūm Mukhālafah*, di mana pemahaman yang diambil berlainan dengan *manthūqnya*.<sup>48</sup>

Melalui hal di atas, kita ketahui bahwa *manthūq* adalah sebuah proses pemahaman berdasarkan apa yang tersurat dalam lafadz, sedangkan *mafhūm* adalah apa yang tersirat di dalam sebuah lafadz.<sup>49</sup>

Dalam surat al-Isra' ayat 23 terdapat perkataan “*maka janganlah kamu berkata ‘ah kepada kedua orang tuamu*”. Maka *manthūq* dari ayat ini adalah larangan berkata ‘ah kepada kedua orang tua. Sedangkan *mafhūmnya* adalah berkata ‘ah saja tidak boleh apalagi sampai memukul kedua orang tua.<sup>50</sup> Inilah yang dinamakan dengan *mafhūm muwāfaqah*. Terkait dengan *mafhūm*, ia terbagi menjadi dua yaitu<sup>51</sup>:

---

<sup>47</sup>Wahbah az-Zuhayfi, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*, 360.

<sup>48</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ushul Fiqh*, 1992, 73.

<sup>49</sup>Evra Wilya, “Mafhūm Muwāfaqah Dan Implikasinya Dalam Istibath Hukum,” *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah* 8, no. 2 (2016): 390, <https://doi.org/10.30984/as.v8i2.5>.

<sup>50</sup>Rokhmat Subagiyo, “Implementasi Ad-dalalah Mafhūm Al-Mukhālafah Al-Syafi’iyah Dalam Ilmu Ekonomi Islam,” *Nizham* 6, no. 2 (2018): 390.

- 1) *Mafhūm Muwāfaqah*, yaitu sebuah pemahaman yang diambil sesuai dengan *manthūqnya*. Pemaknaan ini bisa sejajar (*lahn al-khitāb*) atau bahkan lebih tinggi (*fahw al-khitāb*).<sup>52</sup>
- 2) *Mafhūm Mukhālafah*, yaitu sebuah pemahaman yang diambil tidak sesuai dengan *manthūqnya*. Pemahaman atas *mafhūm* ini berbeda dengan *manthūq*, baik itu dalam penetepannya maupun peniadaannya.<sup>53</sup> *Mafhūm* ini sendiri terbagi dalam berbagai macam, yaitu:
  - a) *Mafhūm Şifah*, adalah yang difaham dari sifat sesuatu.
  - b) *Mafhūm Ādad*, adalah yang difaham dari bilangan sesuatu.
  - c) *Mafhūm Haşr*, adalah yang difaham dari suatu susunan yang menunjukkan ada batas.
  - d) *Mafhūm Syaraţ*, adalah yang difaham dari suatu perkataan yang di dalamnya mengandung syarat tertentu.
  - e) *Mafhūm Laqab*, adalah yang difaham dari nama sesuatu.
  - f) *Mafhūm Gāyah*, adalah yang difaham dari penghabisan sesuatu.
  - g) *Mafhūm ‘Illah*, adalah yang difaham dari sebab bagi sesuatu.
  - h) *Mafhūm Zamān*, adalah yang difaham dari suatu zaman atau masa.

---

<sup>52</sup>Mahsun, “Argumen A Portiotti (Mafhūm Muwafaqah) Dan Argumen A Contrario (Mafhūm Mukhalafah) (Sebuah Studi Perbandingan Hukum Islam Dengan Hukum Positif),” *El-Wasathiya* 4, no. 1 (2016): 54..

<sup>53</sup>Ahmad Fadli Fauzi, “Dilalah Manthūq Dan Mafhūm Dalam Perspektif Imam Syafi’i,” *Al-Ihkam* 11, no. 2 (2019): 126.

Sedangkan ulama *Hanafiyah* membaginya dalam 4 bagian<sup>54</sup> :

- 1) *Tbārah al-Naş*, adalah penunjukan terhadap suatu makna berdasarkan susunan kalimatnya dari makna atau pengertian itu tanpa melalui penelitian.
- 2) *Isyārah al-Naş*, adalah apa yang terungkap dari suatu lafadz melalui penelitian yang mendalam.
- 3) *Dilālah al-Naş*, adalah apa yang terungkap dari suatu lafadz melalui kaidah bahasa, tidak melalui *istinbāt* dengan menggunakan nalar.
- 4) *Iqtidā al-Naş*, adalah ungkapan tambahan dalam *naş* dengan memberi sisipan syarat didepannya agar terdapat faedahnya terhadap hukum. Tanpa sisipan tersebut, tidak mungkin mengamalkannya.

## 2. Penerapan *AL-DALĀLAH* Dalam Ormas Islam Di Indonesia

Dalam pembahasan ini, akan dipaparkan metode *Istinbāt* hukum dari 3 ormas Islam terlebih dahulu, yaitu Persatuan Islam (PERSIS), Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama' (NU). Setelah itu akan dijabarkan pula aplikasi *Al-Dalālah* 3 ormas Islam tersebut sesuai dengan metode *istinbātnya* masing-masing.

---

<sup>54</sup>Wahbah az-Zuhayfī, *Uşul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*, 336–43.



### a. Persatuan Islam

Persatuan Islam atau yang lebih dikenal dengan nama PERSIS memiliki satu lembaga hukum yang dinamakan Dewan Hisbah. Pada awalnya, Dewan Hisbah masih bernama Majelis Ulama. Tugas dari Dewan Hisbah sendiri terbagi dalam 3 komisi : Komisi Ibadah Mahdlah, Komisi Muamalah, dan Komisi aliran sesat. Maka dapat dilihat dari keberadaan 3 komisi tersebut menunjukkan fungsi dari Dewan Hisbah sendiri dalam menanggapi persoalan-persoalan yang berkaitan dengan hukum Islam, hingga memberikan fatwa-fatwa hukum kepada masyarakat.

Adapun rumusan *istinbāt* hukum Dewan Hisbah PERSIS adalah sebagai berikut<sup>55</sup> :

- 1) Asas utama adalah al-Qur'an dan as-Sunnah. Asas utama ini sesuai dengan apa yang telah dipegang oleh imam 4 mazhab. Adapun dalam menetapkan rumusan atas dalil-dalil al-Qur'an terdapat beberapa kriteria :
  - a) Bahwa Dewan Hisbah tidak menerima *ijmā'* selain *ijmā'* sahabat.
  - b) Tidak menerima *qiyās* dalam ibadah *maḥḍah*, untuk ibadah *gayru maḥḍah* diterima selama memenuhi persyaratan *qiyās*.
- 2) Asas selain al-Qur'an dan as-Sunnah.

---

<sup>55</sup>Dewan Hisbah Persatuan Islam, *Metodologi Pengambilan Hukum* (Bandung: PERSIS PERS, 2018), 137–49.

- c) Menerima kaidah-kaidah ushul, *maṣlahah mursalah*, *istiṣhāb*, *saddu ḥarāʾi*, *qawl ṣaḥābī*, *ʿurf*.
- 3) Dalam hal pertentangan di antara dua dalil yang bertentangan, dewan hisbah mengambil tindakan dengan jalan *ṭarīqah al-jamʿī*, *ṭarīqah naṣḥī*, *ṭarīqah tarjīh*.
- 4) Dewan Hisbah menggunakan *qāidah uṣūliyah* dan *furūʿiyyah* sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ulama.
- 5) Dewan Hisbah memiliki sikap untuk tidak condong kepada salah satu mazhab dan meninggalkan *bid'ah*.

Adapun contoh penggunaan *al-dalālah* dalam Dewan Hisbah dapat kita lihat salah satunya pada keputusan sidang Dewan Hisbah tanggal 14 Juni 1998 dengan judul “Salat Sunnah *Ba'da* Salat Ashar”.<sup>56</sup>

Dalil pertama yang dikemukakan adalah :

لَا صَلَاةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ  
الشَّمْسُ (البخاري)<sup>57</sup>

“ Tidak ada salat setelah shubuh sampai terbitnya matahari, dan tidak ada salat setelah ashar sampai terbenamnya matahari” (HR. Al-Bukhāri)

Hadis ini menjelaskan akan peniadaan salat setelah salat ashar. Peniadaan ini bersifat *muṭlaq* (tidak dibatasi). Dengan kata lain, bahwa semua salat sunnah tidak dapat dikerjakan setelah kita mengerjakan

<sup>56</sup>Dewan Hisbah Persatuan Islam, *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah PERSATUAN ISLAM (PERSIS) Tentang : Akidah Dan Ibadah* (Bandung: PERSIS PERS, 2007), 283–302.

<sup>57</sup>Muḥammad bin Ismāʿīl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 1* (Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2000), 124 no. 586.

salat ashar. Termasuk didalamnya adalah salat tahiyatul masjid, salat jenazah, salat jamaah setelah salat fardhu sendiri.

*Kemuṭlaqan* hadis di atas dapat dikecualikan dengan adanya 2 hadis berikut:

ثَلَاثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ، أَوْ أَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا: «حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَارِغَةً حَتَّى تَرْتَفِعَ، وَحِينَ يَأْتِي قَائِمُ الظُّهَيْرِ حَتَّى تَمِيلَ الشَّمْسُ، وَحِينَ تَصَيِّفُ الشَّمْسُ لِلْعُرُوبِ حَتَّى تَغْرُبَ

(مسلم)<sup>58</sup>

“Terdapat 3 waktu yang Nabi melarang kami untuk salat dan mengubur jenazah. Ketika matahari baru terbit sampai meninggi, pada saat matahari tegak sampai tergelincir, dan pada saat matahari terbenam” (HR. Muslim)

نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ، إِلَّا وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةً (أبو داود)<sup>59</sup>

“Sesungguhnya Nabi saw. Melarang salat setelah salat ashar kecuali jika keadaan matahari masih tinggi” (HR. Abū Dāwud).

Dua hadis di atas sesungguhnya memberikan pengecualian waktu terlarang untuk salat setelah salat ashar, yaitu ketika matahari masih dalam kondisi tinggi atau ketika masih di awal waktu. Terdapat juga sebuah hadis yang menjelaskan bahwa Nabi saw. Salat sunnah setelah salat ashar, yaitu 2 raka’at setelah salat ashar. Namun, salat sunnah ini merupakan bentuk *khuṣuṣīyah* Nabi saw.<sup>60</sup> Dengan demikian,

<sup>58</sup>Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, n.d.), 568 no. 831.

<sup>59</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’ās al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 2* (Beirut: Al-Maktabah al-‘Iṣriyyah, n.d.), 24 no. 1274.

<sup>60</sup>Dewan Hisbah Persatuan Islam, *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah PERSATUAN ISLAM (PERSIS) Tentang : Akidah Dan Ibadah*, 286.

penggunaan lafadz *muṭlaq* pada hadis pertama dapat *dimuqayyadkan* dengan adanya 2 hadis yang disebut kemudian.

## b. Muhammadiyah

Dalam menjalankan roda organisasi, Muhammadiyah memiliki majelis-majelis yang menggarap satu bidang tertentu, salah satunya adalah Majelis Tarjih. Majelis Tarjih lahir pada tahun 1928 sebagai sebuah lembaga *tasyrī'* yang membahas permasalahan-permasalahan yang akan ditarjih.

Keputusan Majelis Tarjih dilakukan berdasarkan Ijtihad Jama'i. Adapun metode *istinbāt* dari Majelis Tarjih adalah<sup>61</sup> :

- 1) Berpegang teguh pada al-Qur'an dan as-Sunnah. Dua sumber ini merupakan sumber utama yang dipegang dalam penetapan hukum. Yang dimaksud al-Qur'an disini adalah ayat-ayat al-Qur'an, bukan spesifik pada kitab-kitab tafsir. Dalam hal ini, Majelis Tarjih Muhammadiyah memiliki sikap untuk tidak bergantung pada satu mazhab tertentu.
- 2) Kedua, penggunaan *qiyās*, *saddu żarā'*, *maṣlaḥah mursalah*, dan lainnya yang merupakan metode yang telah diterapkan oleh para ulama terdahulu.
- 3) Ketiga, terkait dengan metode ijtihad Majelis Tarjih menggunakan pendekatan Ijtihad Bayani, Ijtihad *Qiyāsi*, dan Ijtihad *Istishlahi*.

---

<sup>61</sup>PP. Muhammadiyah Majlis Tarjih, *Himpunan Putusan Majlis Tarjih Muhammadiyah*, n.d., 270–78.

Adapun contoh penggunaan *al-dalālah* dalam Majelis Tarjih dapat kita lihat salah satunya pada Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah no. 08 tahun 2006 tentang “Bunga Bank”.<sup>62</sup>

Dalam fatwa tersebut, dijelaskan bahwa bunga bank adalah riba dengan dasar *al-Baqarah* 278-279 yang berbunyi :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِنَّ رُءُوسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ  
وَلَا تُظْلَمُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, berbaktilah kepada Allah dan tinggalkanlah sisa dari riba itu jika memang kamu itu orang-orang yang beriman. Tetapi jika tidak berbuat (begitu), maka terimalah pernyataan satu peperangan dari Allah dan RasulNya. Dan jika kamu bertaubat, maka kamu boleh ambil modal-modal kamu. Kamu tidak menganiaya dan tidak pula kamu dianiaya”.<sup>63</sup>

Ayat di atas menjelaskan akan larangan riba. Setiap larangan pada asalnya adalah haram. Bunga (*interest*) adalah riba karena (1) merupakan tambahan atas pokok modal yang dipinjamkan, padahal Allah berfirman, “Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu”. (2) tambahan itu bersifat mengikat dan diperjanjikan, sedangkan yang bersifat sukarela dan tidak diperjanjikan tidak termasuk riba.<sup>64</sup>

<sup>62</sup>Majelis Tarjih dan Tajdid PP. Muhammadiyah, “Lampiran Fatwa Majelis Tarjih Dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah No. 8 Tahun 2006,” n.d.

<sup>63</sup>A. Hassan, *Tafsir Qur'an Al-Furqan*, 92–93.

<sup>64</sup>Muhammadiyah, “Lampiran Fatwa Majelis Tarjih Dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah No. 8 Tahun 2006,” 7.

### c. Nahdlatul Ulama' (NU)

Dalam perjalanan roda organisasi, NU memiliki beberapa perangkat organisasi yang memiliki tugasnya masing-masing. Seperti Badan Otonom yang merupakan bagian dari perangkat organisasi yang memiliki fungsi tertentu. NU memiliki 10 Badan Otonom.

Selain itu, juga terdapat LAJNAH, yaitu perangkat organisasi yang memiliki program penanganan khusus, NU sendiri memiliki 2 Lajnah. Terdapat juga LEMBAGA, yaitu sebuah perangkat departemen organisasi yang melaksanakan kegiatan dalam suatu bidang tertentu. Salah satunya adalah Lembaga Bahtsul Masail (LBM-NU), yang berfungsi untuk memecahkan permasalahan-permasalahan agama yang berkaitan dengan hukum.

LBM-NU sendiri sebenarnya merupakan sebuah tradisi yang telah dilakukan oleh para ulama NU berupa musyawarah mengenai suatu pembahasan agama yang memiliki muatan hukum didalamnya. Tradisi ini sudah berjalan dengan baik bahkan sebelum NU itu sendiri berdiri. Peresmian LBM-NU sendiri baru dilakukan pada tahun 1989, ketika sedang diadakan Muktamar ke-28 di Yogyakarta.

Pada waktu itu, LBM-NU masih berupa Lajnah, hingga pada tahun 2004 statusnya ditingkatkan menjadi Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama.

Adapun manhaj LBM-NU dalam menetapkan sebuah hukum berbeda dengan apa yang telah dilakukan oleh ormas-ormas lainnya. *Istinbāt* menurut ulama NU memiliki kriteria yang sangat berat dalam pelaksanaannya. Karena itu, LBM-NU lebih mengutamakan mencari maraji' (referensi) yang terdapat dalam kitab-kitab para ahli fiqh. Jika telah didapati jawabannya, maka jawaban dalam kitab tersebut dapat digunakan sebagai rujukan. Namun, jika terdapat beberapa pandangan, akan dilakukan sebuah metode bernama *taqrir jama'i*, sebuah prosedur yang menetapkan pilihan atas salah satu pendapat tersebut dengan cara melihat tingkat kekuatan masing-masing pendapat. Jika masih tidak ditemukan, maka akan dilakukan prosedur *Ilhāq al-Masāil bināzarihā*, yaitu mengaitkan sebuah permasalahan dengan realita yang ada/sedang terjadi. Dan langkah yang terakhir adalah *istinbāt*, dalam makna penggalian hukum, yang dilakukan secara kolektif oleh para ahlinya. Dalam hal ini, proses *istinbāt* akan ditetapkan melalui kaidah-kaidah ushul fiqh yang berlaku.

Adapun contoh penggunaan *al-dalālah* dalam LBM-NU dapat kita lihat salah satunya pada Fatwa aborsi.<sup>65</sup> Pada dasarnya, hukum aborsi adalah haram kecuali jika dalam keadaan darurat atau dalam pertimbangan ilmu kedokteran, maka hukumnya jadi boleh. Hal ini dapat dilihat pada kitab *Bugāt al-Mustarsyidīn* hal 522 :

---

<sup>65</sup>Muhammad Reza Alfian, "Pandangan Ulama Indonesia Tentang Aborsi Dalam Perspektif Hukum Perlindungan Anak Dan HAM (Kajian Fatwa NU, Muhammadiyah Dan MUI)" (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019), 65–66.

يَحْرُمُ التَّسْبُبُ فِي إِسْقَاطِ الْجَنِينِ بَعْدَ اسْتِقْرَارِهِ فِي الرَّحْمِ، بِأَنْ صَارَ عَلَقَةً أَوْ مُضَعَّةً وَلَوْ قَبْلَ نَفْحِ الرُّوحِ كَمَا فِي التُّحْفَةِ، وَقَالَ الرَّمْلِيُّ : لَا يَحْرُمُ إِلَّا بَعْدَ النَّفْحِ

*“Haram menggugurkan janin yang ada di rahim baik yang berupa segumpal darah ataupun segumpal daging ketika sudah berada dalam rahim sekalipun sebelum peniupan ruh sebagaimana yang disebutkan di dalam kitab at-tuhfah, al-ramli berkata : tidak haram ,kecuali setelah peniupan ruh”*

Keterangan diatas menunjukkan bahwa janin yang sudah membentuk segumpal darah maka haram untuk diaborsi. Lafadz *al-Zāhir* pada keterangan diatas sekalipun sudah menunjukkan kemutlakan pengharamannya, namun terdapat perbedaan dalam hukum aborsi yang umur janinnya belum ditiup ruh, sebagaimana pendapat dari *al-Ramli*. Untuk lebih jelas terkait permasalahan diatas, dapat kita lihat pernyataan berikut ini :

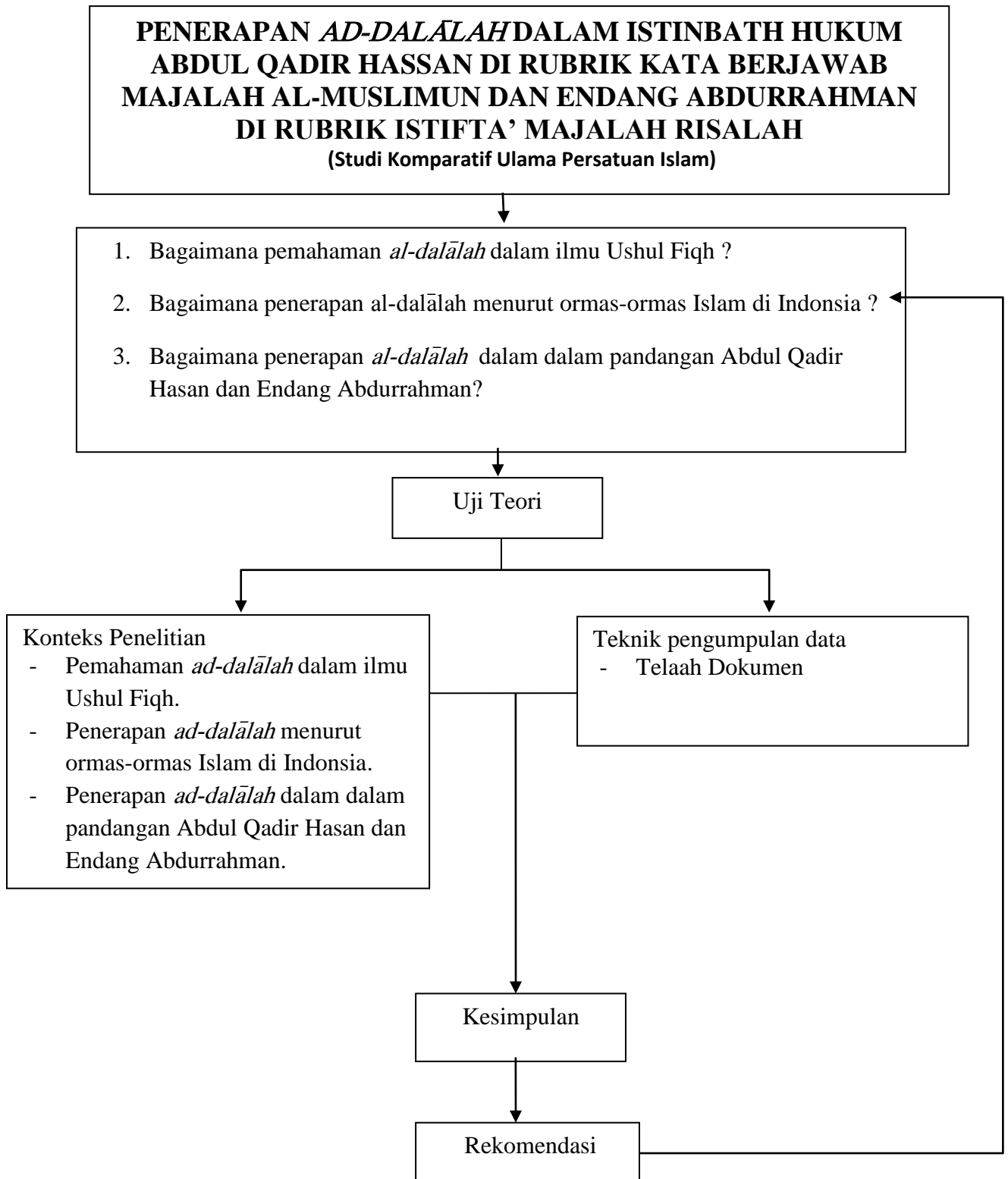
وَاخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ التَّسْبُبِ فِي إِقَاءِ النُّطْفَةِ بَعْدَ اسْتِقْرَارِهَا فِي الرَّحْمِ فَقَالَ أَبُو إِسْحَاقَ الْمَرْوَزِيُّ يُجُوزُ إِقَاءُ النُّطْفَةِ وَالْعَلَقَةِ، وَنُقِلَ ذَلِكَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ. وَفِي الْإِحْيَاءِ، فِي مَبْحَثِ الْعَزْلِ، مَا يَدُلُّ عَلَى تَحْرِيمِهِ، وَهُوَ الْأَوْجَهُ، لِأَنَّهَا بَعْدَ الْإِسْتِقْرَارِ آيَةٌ إِلَى التَّحَلُّقِ الْمُهَيَّأِ لِنَفْحِ الرُّوحِ، وَلَا كَذَلِكَ الْعَزْلُ.

*“Para ulama berbeda pendapat tentang hukum mengeluarkan sperma setelah menetapnya di rahim, menurut abi ishaq al-marwazy boleh, dan begitu juga kalau dalam bentuk segumpal darah, seperti itulah yang dinukil dari Abū Hanīfah. adapun pendapat imam ghazali didalam kitab ihya dalam pembahasan tentang ‘azl yaitu condong kepada keharaman, alasannya karena yang demikian itu merupakan pembentukan yang siap ditiupkan ruh padanya, berbeda dengan al-‘azl (mengeluarkan sperma diluar kemaluan istri)”*.



## B. Kerangka Konseptual

Gambar 2.1 Kerangka Berpikir



### **BAB III**

#### **METODE PENELITIAN**

##### **A. Pendekatan Dan Jenis Penelitian**

Pendekatan yang dilakukan dalam penelitian ini adalah pendekatan linguistik, yaitu pendekatan yang menjadikan bahasa sebagai sudut pandang dalam memahami objek yang diteliti.<sup>66</sup>

Dipandang dari jenisnya, penelitian ini menggunakan metode penelitian pustaka (*library research*) karena data yang digunakan berasal dari bahan-bahan kepustakaan, yaitu buku-buku, tulisan-tulisan yang berasal dari majalah maupun jurnal. Dalam lingkup penelitian, penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yaitu sebuah penelitian yang tidak berdasarkan angka atau jumlah tapi berupa penyingkapan sesuatu dibalik kajian atau fenomena yang menjadi objek penelitian. Karena itu, tujuan dari penelitian ini adalah untuk menjelaskan inti, hakikat, nilai maupun hikmah mengenai sesuatu yang berada dibalik objek formalnya.

##### **B. Data dan Sumber Data**

Berdasarkan jenis penelitian yang dilakukan adalah *library research*, maka data-data yang diambil merupakan data-data yang berasal dari dunia pustaka, seperti buku-buku, jurnal, kamus, majalah yang terkait dengan penelitian yang sedang dijalankan oleh peneliti. Untuk memudahkan

---

<sup>66</sup> Nurlaila, "PENDEKATAN LINGUISTIK DALAM PENGKAJIAN SUMBER HUKUM ISLAM," *JURIS* 14 no. 2 (2015): 198.

pemahaman akan data, peneliti membaginya dalam dua bagian berdasarkan kekuatan yang mengikatnya<sup>67</sup>:

### 1. Data Primer

Yang dimaksud dengan data primer disini ialah bahan pustaka pokok yang menjadi acuan peneliti dalam melakukan penelitian, yaitu rubrik tanya jawab hukum Islam “Kata Berjawab” di majalah al-Muslimun (edisi tahun 1958-1984) dan “Istifta” di majalah risalah (edisi tahun 1962-1983).<sup>68</sup>

### 2. Data Sekunder

Yang dimaksud dengan data sekunder disini ialah bahan pustaka yang memiliki keterkaitan dengan data primer. Adanya data sekunder ini memudahkan peneliti untuk menjelaskan maksud atau makna dari data primer. Seperti buku-buku yang ditulis oleh Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman maupun karya-karya yang memiliki keterkaitan dengan penelitian, misalnya *Ushul Fiqh al-Islamiy* karya Dr. Wahbah az-Zuhaili, *Metodologi Istinbat Hukum* karya Dewan Hisbah PERSIS.

## C. Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang digunakan adalah teknik telaah dokumen. Adapun caranya adalah penggalian naskah dalam bentuk arsip,

---

<sup>67</sup>Sutrisno Hadi, *Metodologi Research Jilid I* (Yogyakarta: Andi Offset, 1987), 9.

<sup>68</sup> Untuk “Risalah”, sampai saat ini baru dicetak 1 dari 8 jilid yang direncanakan untuk dicetak. Karena itu, penulis akan memfokuskan penelitian pada jilid 1 ini yang didalamnya memuat tentang, Thaharah, Adzan, Masjid, Salat untuk diperbandingkan dengan Kata berjawab Abdul Qadir Hassan dalam bab 5.

buku-buku yang menjelaskan teori, dalil yang berhubungan dengan masalah penelitian. Teknik pengumpulan data ini merupakan yang utama untuk dapat membuktikan hipotesis yang diajukan secara logis dan rasional melalui pendapat, teori maupun hukum-hukum yang diterima dalam rangka mendukung atau menolong hipotesis tersebut.<sup>69</sup>

Adapun langkah-langkah pengumpulan data yang dilakukan peneliti adalah sebagai berikut:

1. Menghimpun literatur-literatur yang berkaitan dengan objek penelitian.
2. Mengklasifikasikan data berdasarkan jenisnya, primer dan sekunder.
3. Membaca secara komprehensif yang kemudian dilanjutkan dengan pengamatan atas sebuah konsep maupun gagasan yang menarik dari penerapan *al-dalālah* dalam rubrik tanya jawab hukum Islam di Majalah al-Muslimun edisi tahun 1958-1984 dan di Majalah Risalah edisi tahun 1962-1983. Pada poin ini, peneliti mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang sesuai dengan rumusan masalah.
4. Peneliti mencatat paparan data yang terdapat dalam objek penelitian.
5. Peneliti mengidentifikasi, mengklasifikasi serta menganalisis data sesuai dengan rumusan masalah.

---

<sup>69</sup>Nurul Zuriah, *Metodologi Penelitian Sosial Dan Pendidikan Teori-Aplikasi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), 191.

#### D. Analisis Data

Metode analisis data yang digunakan adalah komparatif, yaitu dengan membandingkan data atau pendapat-pendapat dari kedua tokoh tersebut yang berkaitan dengan penerapan *al-dalālah*.

Dalam melakukan penelitian *content analysis* ini, peneliti dituntut untuk dapat menjabarkan pesan-pesan secara menyeluruh, baik itu yang nampak ataupun tersembunyi. Analisis integratif yang dilakukan secara konseptual akan dapat menemukan, mengidentifikasi, mengolah serta menganalisis data yang ada. Maka dalam penelitian ini adalah konsep pemikiran serta penerapan Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman tentang *al-dalālah* yang mereka sajikan dalam *pengistinbātan* hukum dari al-Qur'an dan as-Sunnah.

Tujuan dari penggunaan teknik *content analysis* ini ialah untuk membuka inti dan maksud yang menyangkut pemaknaan dan mencari makna yang diangkat dari objek penelitian, sehingga akan memberikan ringkasan yang jelas tentang penerapan *al-dalālah* yang terdapat dalam rubrik tanya jawab hukum Islam “Kata Berjawab” dan “Istifta”. Adanya analisis ini penting untuk dapat dijadikan rambu-rambu oleh peneliti agar uraian yang diungkapkan dalam penelitian ini tidak melebar jauh dari inti pembahasan.

Adapun langkah-langkah yang dilakukan dalam analisis data ini adalah sebagai berikut :

1. Deskriptif, peneliti memaparkan konsep *al-dalālah* yang peneliti nukil dari rubrik tanya jawab hukum Islam di Majalah al-Muslimun edisi tahun 1958-1984 dan di Majalah Risalah edisi tahun 1962-1983 maupun karya-

karya kedua tokoh tersebut. Dari sini, peneliti mengutarakan bagaimana penjelasan aplikasi *al-dalālah* yang akan membuka pemahaman secara umum tentang aplikasi *al-dalālah* yang digunakan.

2. Reduksi, teknik ini digunakan untuk menyederhanakan data yang kompleks menjadi ringkas.
3. Induksi-deduksi, Teknik ini digunakan untuk menganalisa penerapan *al-dalālah* yang terdapat dalam rubrik tanya jawab hukum Islam di Majalah al-Muslimun edisi tahun 1958-1984 dan di Majalah Risalah edisi tahun 1962-1983.

## **BAB IV**

### **PAPARAN DATA DAN HASIL PENELITIAN**

#### **A. Biografi Abdul Qadir Hassan**

##### **1. Riwayat Hidup, Keluarga Dan Pendidikan**

Abdul Qadir bin Hassan bin Ahmad dikenal sebagai salah seorang ulama yang mendalami dalam bidang fiqh dan hadis. Beliau kemudian dikenal dengan nama Abdul Qadir Hassan. Nama Hassan sendiri dinisbatkan kepada ayahnya yang bernama Hassan bin Ahmad, yang kemudian dikenal dengan nama A. Hassan. A. Hassan sendiri dikenal sebagai guru besar dalam organisasi Persatuan Islam (PERSIS).

Mengenai garis keturunan beliau, ia pernah menceritakan dalam salah satu wawancara dalam majalah Harmonis yang diterbitkan tanggal 15 Mei 1980.<sup>70</sup>

Nama asli ayahnya adalah Hassan bin Ahmad. Ia memiliki ayah bernama Ahmad. Ahmad sendiri adalah seorang warga negara India yang memiliki nama kecil Sinna Vappu Maricar. Ia dilahirkan di wilayah Nagore, Kota Madras dengan kedua orangtua yang berasal dari Mesir. Ahmad adalah seorang alim, yang dengan itu kemudian ia diberi gelar Pandit. Di Nagore, ia menikah dan dikarunia 5 orang anak yang bernama Khadijah, Khani Nkhiar, Mastan, Mohammad Naina dan Yahya. Ketika

---

<sup>70</sup>Abdul Qadir Hassan, "Wawancara," *Al-Muslimun No. 125*, August 1980, 7.

merantau ke Singapura, ia kemudian berdagang sampai Surabaya. Di Surabaya ia menikah dengan seorang wanita keturunan Arab yang bernama Hajjah Muznah. Kemudian, mereka pindah lagi ke Singapura dengan dikaruniai 5 orang anak, nomor 1 dan 2 wafat ketika kecil. Nomor 3 bernama Hassan (kemudian dikenal dengan nama A. Hassan, lahir pada tahun 1887), adiknya bernama Maimunah dan Zulaikha.

Tahun 1909, Ahmad menikah lagi dengan wanita keturunan India di Bukit Tinggi bernama Qadribi, yang kemudian dikarunia seorang putri bernama Zainab. Zainab kemudian menetap di sebuah kota di India bernama Dandalur, 60 km dari Nagore.

Untuk A. Hassan sendiri, ia menikah pada tahun 1911 (24 tahun) dengan seorang gadis keturunan melayu bernama Maryam. Kemudian, pernikahan ini dikarunia 7 orang anak. 2 orang wafat ketika masih kecil dan satunya lagi ketika berusia 17 tahun. Ke 4 anak yang tersisa bernama Abdul Qadir, Jamilah, Zulaikha, dan Mansur

Abdul Qadir Hassan lahir pada tahun 1914 di Singapura. Ia merupakan putra pertama dari 7 bersaudara<sup>71</sup>, Pendidikan umumnya dimulai di Sekolah Melayu, Singapura yang kemudian ia melanjutkan di Taman Siswa ketika ia pindah ke Surabaya pada tahun 1923. Selanjutnya, ia menempuh pendidikannya di HIS (*Holland Inlandsche School*) dan Sekolah Ambtenaar Belanda selama 2 tahun saat A. Hassan memutuskan

---

<sup>71</sup>Dari 7 bersaudara tersebut, yang kemudian hidup sampai dewasa dan mempunyai keturunan ada 4 orang, diantaranya : Abdul Qadir, Jamilah, Zulaikha, Manshur. 2 bersaudara meninggal ketika masih kecil (Abdul Hakim dan Ahmad), sedangkan satunya lagi meninggal ketika berusia 17 tahun (Muhammad Sa'id).



untuk pindah ke Bandung. Adapun untuk pendidikan agama, pada awalnya ia dapatkan secara langsung dari ayahnya, setelah itu ia mempelajari secara otodidak.

Abdul Qadir Hassan menikah sebanyak 2 kali. Pertama dengan seorang gadis Minang yang bernama Zuraidah. Dari pernikahan tersebut, ia dikarunia 2 orang putra yang bernama Zuhri dan Zuhul.<sup>72</sup> Tahun 1940 pasangan ini berpisah dikarenakan Zuraidah tidak mau pindah ke Bangil. Adapun tujuan Abdul Qadir Hassan pindah ke Bangil, Kab. Pasuruan adalah untuk membantu ayahnya mendirikan Pesantren PERSIS Bangil.

Tahun 1942, ia menikah lagi wanita berdarah di Turki yang bernama Khalidah. Pernikahan ini dilaksanakan di Singosari yang kemudian ia dikarunia 9 orang putra-putri, yaitu, Zuhriyah, Shafiyah, Ghazie, Majidah, Hamimah, Luthfiah, Sakinah, Rafidah, dan Rifqie.<sup>73</sup>

Pada tahun 1984, Abdul Qadir Hassan jatuh sakit saat akan menghadiri konferensi tahunan *al-Majma' al-Fiqh al-Islami* di Makkah. Selama 40 hari ia dirawat di RSUD Dr. Soetomo Surabaya. Dalam masa tersebut ia melakukan operasi sebanyak 2 kali yang kemudian ia

---

<sup>72</sup>Zuhri meninggal ketika berusia 16 tahun. Sedangkan Zuhul, ia dikenal dengan nama Prof. Dr. Ir. Muhammad Zuhul, MSc, EE. Ia lahir di Cirebon pada tanggal 5 Mei 1941. Zuhul dikenal sebagai Guru Besar Elektro Teknik Universitas Indonesia. Dalam kapasitasnya di bidang Riset dan Pengembangan Teknologi, ia pernah menjabat sebagai Ketua Dewan Riset Nasional (DRN) dan Kepala Badan Pengkajian dan Penerapan Teknologi (BPPT). Ia juga pernah menjabat sebagai Direktur Utama Perusahaan Listrik Negara (PLN) pada 1992-1995. Kemudian karirnya naik sebagai Direktur Jenderal Listrik dan Pengembangan Energi, sebelum diangkat sebagai Menteri Negara Riset dan Teknologi (Meneg Ristek) pada Kabinet Reformasi. Disaat yang bersamaan, ia menjabat sebagai Menteri Negara Investasi Indonesia (ad-Interim). Dalam bidang pendidikan, ia adalah mantan Rektor Universitas al-Azhar Indonesia. Ia meninggal di Jakarta, 15 Mei 2015. Selengkapnya lihat : “Profil Profesor Zuhul,” 2015, <http://zuhul.id/profil-profesor-zuhul/>.

<sup>73</sup>Putra beliau yang ketiga, Ghazie Abdul Qadir, kemudian melanjutkan memimpin Pesantren PERSIS Bangil tahun 1986.

didiagnosa menderita kanker paru-paru yang telah merambat sampai sumsum pangkal paha kanannya, lalu ia dibawa pulang ke rumahnya untuk beristirahat selama satu minggu. Pada tanggal 19 Juli 1984 hingga 10 Agustus 1984 ia melanjutkan pengobatannya di RSUP Cipto Mangunkusumo Jakarta.

Di Jakarta ia juga melakukan operasi. Namun, para dokter kemudian angkat tangan saat mengetahui penyakitnya yang semakin parah. Setelah itu ia kembali ke Bangil dalam kondisi badan yang kian menurun. Pada hari sabtu, 25 Agustus 1984 pukul 21.50 ia wafat di kediamannya (Jl. Pattimura no. 185 Bangil). Kemudian, ia dikuburkan di pemakaman Segok Bangil bersebelahan dengan makam ayahnya.

Abdul Qadir Hassan dibentuk dalam keluarga yang taat akan agama. Ayahnya seorang ulama yang dikenal paham akan berbagai permasalahan agama. Jika kita melihat pada karya-karya A. Hassan, nampak jelas sekali bahwa selain ia menguasai fiqh dan hadis, ia juga menguasai politik, adab, aliran-aliran sesat yang berkembang saat itu, dan lain-lain.

Abdul Qadir Hassan mewarisi ke dalaman fiqh dan hadis ayahnya. Selain itu, ia juga menguasai ilmu-ilmu alat lainnya, yang kemudian ia tuangkan dalam berbagai karya tulisnya. Ke dalaman ilmu yang ia miliki sebenarnya didapatkan secara otodidak. Salah satu karyanya yang terkenal adalah *Qamus Qur'an* yang ia selesaikan saat usia 22 dimulai saat ia masih

berusia sekitar 12 tahun. Karena banyak peminatnya, buku ini mengalami beberapa kali cetak ulang sampai saat ini.<sup>74</sup>

Abdul Qadir Hassan dikenal dengan sikapnya yang teguh dalam menentukan hukum agama. Prinsip ini dapat kita dapati dalam berbagai tanya jawab yang diajukan kepada beliau maupun dalam tulisan-tulisan lain beliau yang tidak berkaitan dengan hukum. Prinsip ini ia pegang dengan berlandaskan kepada al-Qur'an dan hadis sahih.

Selain itu, ia juga terbuka atas perbedaan pendapat dengan melayani diskusi dengan para penanya. Sebagai contoh dapat kita lihat dalam kasus musafir tidak sempat salat jum'at. Abdul Qadir Hassan berpendirian bahwa salat jum'at tetap wajib dilaksanakan selain dari orang sakit, perempuan, anak-anak, dan hamba. Selain dari yang 4 itu, jika ia terlewat salat jum'at maka ia tetap harus mencari jalan untuk mengerjakan salat jum'at. Pendapat ini diutarakan ketika menanggapi tanggapan dari sdr. Zulkifli yang termuat dalam al-Muslimun no. 1 tentang "Musafir tidak sempat salat Jum'at".<sup>75</sup>

Dalam kasus hari raya yang jatuh pada hari jum'at, Abdul Qadir Hassan berpendirian bahwa seseorang yang telah mengerjakan salat hari raya di pagi harinya, ia boleh untuk tidak salat jum'at. Namun, salat dzuhur tetap harus dilaksanakan. Pendirian ini berbeda dengan ayahnya

---

<sup>74</sup>Info terakhir, penulis mendapat kontak pada pertengahan tahun 2021 dari perwakilan PERSIS PRESS bahwa akan direncanakan untuk menerbitkannya kembali.

<sup>75</sup>Selengkapnya lihat : Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2007), pp. 158–61.

sendiri, A. Hassan, yang menyatakan bahwa ia tidak berkewajiban untuk mengerjakan salat dzuhur, meskipun ia tidak salat jum'at.<sup>76</sup>

Pada kasus ini, perbedaan antara kedua tokoh fiqh dan hadis ini, meskipun ayah dan anak, dapat terjadi selama perbedaan yang ada itu dilandasi oleh dasar yang kuat. Ini juga menunjukkan bahwa Abdul Qadir Hassan memiliki sikap yang mandiri dalam menentukan suatu hukum, tidak bergantung pada pendapat seseorang meskipun ia adalah ayahnya sendiri.

Sikap terbuka juga ia ungkapkan ketika ia mengoreksi pendapatnya sendiri, contohnya dalam kasus menyelesaikan pembagian zakat.<sup>77</sup> Pada awalnya (tahun 1955), ia berpendapat bahwa amil harus membagikan zakat fitrah sebelum salat hari raya. Pendirian ini didasarkan pada riwayat :

وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ ( البخاري )

*artinya : ... Dan ia (Nabi saw.) memerintahkan supaya dikeluarkan zakat fitrah itu sebelum orang-orang keluar pergi salat. (HR. Al-Bukhāri)*<sup>78</sup>

Ia kemudian merevisi pendapatnya tersebut dengan menyatakan bahwa orang yang wajib zakat fitrah, harus mengeluarkannya sebelum

<sup>76</sup>Selengkapnya lihat Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, pp. 266–74.

<sup>77</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, p. 361.

<sup>78</sup>Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 3* (Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2000), 130 no. 1503.; Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 2* (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabī, n.d.), 679 no. 986.; Aḥmad bin Syu'ayb al-Khurasānī an-Nasāi, *Sunan An-Nasāiy Juz. 3* (Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1986), 38 no. 2295.; Muhammad bin Ishāq bin Ḥuzaymah an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥuzaymah Juz. 4* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, n.d.), 91 no. 2422.

salat hari raya. Sedangkan untuk amil, ia boleh membagikannya sebelum atau setelah hari raya.

Disamping sifat-sifat diatas, Abdul Qadir Hassan merupakan sosok yang tawakal dan sabar atas segala musibah. Ini dapat kita temukan ketika ia ditimpa sakit keras dengan tetap menampakkan kebesaran jiwanya.

Selain itu, ia juga menunjukkan sikap yang konsisten sesuai dengan pendapatnya. Sebagai seorang pimpinan Pesantren PERSIS Bangil, ia tidak mau berjabat tangan dengan santriwatinya. Sikap ini selaras dengan pendapat beliau tentang permasalahan berjabat tangan dengan perempuan.<sup>79</sup>

Terkait permasalahan berjabat tangan dengan wanita, Abdul Qadir Hassan mendasarkan pendapatnya pada 3 dalil :

لَأَنْ يُطْعَنَ فِي رَأْسِ أَحَدِكُمْ بِمِخْيَطٍ مِنْ حَدِيدٍ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمَسَّ امْرَأَةً لَا تَحِلُّ لَهُ  
(الطبراني)

*artinya : Bahwa ditikam di kepala seorang dari kamu dengan jarum besi itu lebih baik baginya daripada ia menyentuh perempuan yang tidak halal baginya. (HR. Ṭabrānī)<sup>80</sup>*

إِنِّي لَا أَصَافِحُ النِّسَاءَ (مالك)

*artinya : Sesungguhnya aku tidak berjabat tangan dengan wanita. (HR. Mālik)<sup>81</sup>*

<sup>79</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2007), 614–16.

<sup>80</sup>Sulaymān bin Aḥmad aṭ-Ṭabrānī, *Al-Mu'jam Al-Kabīr Aṭ-Ṭabrānī Juz. 20* (Kairo: Maktabah Ibnu Taymiyyah, n.d.), 211 no. 486.

<sup>81</sup>Mālik bin Anas, *Muwaṭṭa' Mālik Taḥqīq Al-A'zāmiy Juz. 5* (Abu Dhabi: Muassasah Zayd bin Sulṭan, 2004), 1430 no. 3602.

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُبَايِعُ النِّسَاءَ بِالكَلَامِ بِهَذِهِ... وَمَا مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ  
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةً يَمْلِكُهَا (البخاري)

*artinya : Adalah Nabi saw. membaikat wanita dengan perkataan.... Dan tidak pernah Rasulullah saw. menyentuh tangan seorang perempuan, melainkan perempuan yang halal bagi beliau. (HR. Al-Bukhāri)<sup>82</sup>*

Atas dasar 3 dalil diatas, beliau berpendapat bahwa Islam tidak memperbolehkan laki-laki dengan perempuan untuk berjabat tangan.

Demikianlah sosok ulama yang selalu berusaha untuk menerapkan pemahaman al-Qur'an dan hadis dalam kehidupan sehari-hari.

## 2. Dakwah Dan Aktivitas

Abdul Qadir Hassan mampu mengembangkan keilmuannya setelah mendapatkan pendidikan agama dari ayahnya, A. Hassan. Keluasan ilmunya dapat dibuktikan dengan berbagai karyanya yang banyak menyusun ilmu-ilmu dasar sebagai langkah untuk memahami hukum Islam.

Atas kecerdasannya pula, ia mampu untuk menyusun Qamus al-Qur'an yang berisikan 9408 kata-kata dalam al-Qur'an untuk mempermudah pembaca dalam mencari kosakata didalamnya. Selain itu, di usia yang muda pula, ia juga telah ikut mengampu soal-jawab yang dipimpin oleh ayahnya. Hal ini mengisyaratkan bahwa A. Hassan menaruh

---

<sup>82</sup>Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 9* (Dār Ṭūq an-Najāh, 2000), 80 no. 7214.; Aḥmad bin Ḥusayn al-Bayhaqī, *As-Sunan Al-Kubrā Juz. 8* (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 2003), 254 no. 16566. 2

harapan yang besar pada putra sulungnya untuk dapat melanjutkan keilmuan yang dibawanya.

Dalam berbagai kesempatan, juga didapati pesan A. Hassan, dalam bentuk surat, kepada Abdul Qadir Hassan untuk memeriksa suatu permasalahan.

Pasca wafatnya A. Hassan pada tahun 1958, ia diamanahi untuk memimpin Pesantren PERSIS Bangil. Pada kepemimpinan beliau inilah pesantren berkembang dengan pesat. Banyak pemuda-pemudi dari berbagai penjuru negeri, bahkan juga luar negeri, datang untuk menimba ilmu di Bangil.

Beberapa tokoh organisasi pernah datang ke Bangil untuk menimba ilmu pada beliau. Di antara beberapa tokoh itu adalah : Ust. Abdul Wahid Alwi (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia), Ust. Yazid Abdul Qadir Jawwas (Tokoh Salafi), Ust. Yusuf Utsman Baisa (Wakil Ketua Umum DPP Perhimpunan al-Irsyad serta mantan mudir Pesantren al-Irsyad Tenganan Salatiga), Ust. Ja'far Umar Thalib (mantan panglima Laskar Jihad), Ust. Ahmad Husnan (mantan pengasuh Pesantren al Mukmin Ngruki serta Da'i Rabithah Alam Islamy), Ust. Mu'ammal Hamidy (tokoh Muhammadiyah Jawa Timur serta penulis buku), KH. Abdullah Said (Pendiri Organisasi Hidayatullah), Prof. Syafiq A. Mughni (Ketua PP. Muhammadiyah bidang hubungan Antar Agama dan Peradaban, Utusan Khusus Presiden untuk dialog kerjasama antar agama dan peradaban -

2018), Ust. Muhammad Thalib (Amir Majelis Mujahidin Indonesia), dll. Beberapa di antaranya sudah wafat.

Pada masa kepemimpinan beliau, ia merubah sistem angkatan yang asalnya 5 tahun diubah menjadi sistem klasikan (menerima santri baru setiap tahun) tahun 1968. Perubahan ini berlaku untuk di bagian putra, sedang di bagian putri, sudah sejak awal pendirian menggunakan sistem ini. Perubahan sistem ini pada dasarnya tidak merubah masa pendidikan, yaitu tetap 5 tahun. Baru pada tahun 1975-1976 masa pendidikan ditambah 1 tahun menjadi 6 tahun.<sup>83</sup>

Sejak awal berdiri, pesantren ini berusaha konsisten pada pengajaran yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis. Dalam perjalanan kepemimpinannya, ia senantiasa untuk melanjutkan apa yang telah diwariskan oleh ayahnya, yaitu menjadi kader-kader yang memahami akan hukum-hukum Islam. Penguasaan hukum ini tentu harus didukung dengan berbagai perangkat ilmu yang lain (selain al-Qur'an dan hadis), seperti Ushul Fiqh, Musthalah Hadis, Jarh wa Ta'dil, Bahasa Arab, Tafsir, dll. Dalam prakteknya, pelajaran-pelajaran di atas masih terus dipertahankan sampai saat ini.

Sebagaimana yang telah ia lakukan dalam berbagai karyanya, pengajaran Abdul Qadir Hassan menghendaki adanya penanaman jiwa korektif terhadap segala pemahaman yang tidak berlandaskan pada al-

---

<sup>83</sup>Abdur Rohman, "PERANAN USTADZ ABDUL QADIR HASSAN DALAM PENGEMBANGAN PESANTREN PERSIS BANGIL 1958-1984 M" (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016), 59.



Qur'an dan as-Sunnah. Jiwa korektif ini kemudian diaplikasikan dalam perjalanan pembelajaran beliau dengan memberikan kebebasan pada tiap santri untuk bertanya, bahkan menyanggah apa-apa yang diutarakan oleh pengajar, tentunya dalam batas-batas kesopanan Islam. Semua ini dilakukan untuk mencetak kader-kader fiqh yang handal dan selalu merujuk kepada al-Qur'an dan Hadis. Kepemimpinan beliau di pesantren PERSIS Bangil berjalan sampai 1984, tahun wafatnya beliau.

Selain menjabat sebagai Mudir Pesantren, Abdul Qadir Hassan juga pernah tercatat memimpin Majelis Ulama PERSIS. Pembentukan Majelis ini didasari atas semakin lemahnya kondisi A. Hassan yang sudah mulai sepuh dan sakit-sakitan.<sup>84</sup> Maka pada Mukhtamar yang ke-6, 15-18 Desember 1956, Majelis ini resmi dibentuk. Adapun yang menjadi anggota dalam majelis ini adalah : A. Hassan, Abdul Qadir Hassan, Endang Abdurrahman dan Munawwar Cholil.<sup>85</sup> Tugas dari Majelis ini adalah menyelidiki dan menetapkan hukum-hukum Islam dengan berasaskan pada al-Qur'an dan as-Sunnah. Abdul Qadir Hassan mengemban amanah sebagai ketua Majelis pasca wafatnya A. Hassan tahun 1958. Salah satu keistimewaan dari majelis ini adalah memiliki hak veto untuk menolak atau membatalkan segala keputusan atau langkah dari organisasi.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup>Dudung Abdurrahman, "PERSATUAN ISLAM (PERSIS) PADA MASA KONTEMPORER, 1945-2015," n.d., 3.

<sup>85</sup>Prof. Dadan Wildan Anas, *Pasang Surut Gerakan Pembaharuan Islam Di Indonesia: Potret Perjalanan Sejarah Organisasi Persatuan Islam (Persis)* (Bandung: PERSIS PERS, 2000), 174.

<sup>86</sup>Persis, *Qanun Asasi Persatuan Islam* (Bandung: Sekretariat PP. Persis, 1957), 35.

Di Bangil, ia juga turut terlibat sebagai dosen fakultas Syariah, Universitas Persatuan Islam. Universitas ini didirikan pada tahun 1960-an dengan M. Natsir sebagai Pelindung dan Dr. Fuad Moehammad Fachroeddin sebagai Ketua.<sup>87</sup>

Abdul Qadir Hassan juga turut aktif dalam pengembangan majalah al-Muslimun. Bisa dikatakan, beliau adalah tokoh utama dalam pengembangan majalah ini. Khususnya melalui rubrik Kata Berjawab, ia menjawab berbagai persoalan yang ditujukan kepadanya. Pada umumnya, soal-soal tersebut terkait dengan hukum Islam. Tersebarnya majalah ini sampai ke pelosok negeri juga selaras dengan perkembangan pesantren PERSIS Bangil sendiri. Ini dibuktikan dengan beragamnya santri yang belajar di dalamnya.

Ia juga memiliki hubungan yang baik dengan M. Natsir. M. Natsir yang mengelola Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia (DDII) sering mendapat bantuan tenaga muda dari santri-santri Pesantren PERSIS Bangil untuk kemudian ditempatkan di berbagai daerah. Abdul Qadir Hassan ingin mengarahkan santrinya untuk dapat melihat jalur dakwah melalui DDII ini. Meskipun demikian, alumni-alumni yang tersebar sebenarnya tidak hanya berkulat di DDII. Banyak didapati beberapa tokoh yang juga aktif diluar DDII, seperti yang telah sebelumnya penulis kemukakan.

---

<sup>87</sup>Al Hafid Ibnu Qayyim, "PEMIKIRAN ABDUL QADIR HASSAN (1914-1984) TENTANG HADIS" (UIN Alauddin Makassar, 2011), 5.

Kemampuannya sebagai pemikir Islam membuat ia juga dipercaya oleh *Rābiṭah ‘Alam al-Islāmy* untuk menjadi anggota dari *al-Majma’ al-Fiqh al-Islāmy*. Lembaga ini merupakan lembaga fiqh yang didalamnya berisi ulama yang dinilai ahli dalam fiqh di berbagai belahan dunia. Ulama-ulama yang berada dalam lembaga ini kemudian dapat melakukan penelitian serta mengeluarkan fatwa berdasarkan al-Qur’an dan as-Sunnah. Lembaga ini sendiri berpusat di Makkah, Arab Saudi.

### 3. Karya-Karya Ilmiah

Selain dikenal sebagai seorang ahli fiqh dan hadis, Abdul Qadir Hassan juga banyak meninggalkan ilmunya dalam bentuk karya tulisan. Karya-karya tulis beliau ini dapat ditemukan dalam berbagai buku, majalah, maupun dalam bentuk diktat pengajaran. Sebagian besar karya tulis beliau sudah diterbitkan, namun ada juga yang masih tersimpan dalam bentuk manuskrip (tulisan tangan). Di antara karya tulis beliau antara lain<sup>88</sup> :

#### a. Kata Berjawab

Buku ini pada awalnya merupakan sebuah rubrik yang terdapat dalam majalah al-Muslimun. Rubrik ini dinamakan “Kata Berjawab”, ditulis pada tahun 1958 sampai 1984. Pada awalnya, rubrik ini diterbitkan dalam sebuah buku yang terdiri dari 10 jilid oleh yayasan

---

<sup>88</sup>Al Hafid Ibnu Qayyim, 34–50.

al-Muslimun. Pasca wafatnya Abdul Qadir Hassan, pimpinan al-muslimun dengan Ghazie Abdul Qadir (anak dari Abdul Qadir Hassan) mengadakan kerjasama dengan Penerbit Pustaka Progressif terkait dengan penerbitan buku.<sup>89</sup> Dalam terbitan progressif inilah “Kata Berjawab” terdiri atas 2 jilid besar.

Setelah penulis periksa, total terdapat 1373 pembahasan dalam 2 jilid buku Kata berjawab, dengan rincian sebagai berikut :

Jilid 1 terdiri atas 703 pembahasan yang kemudian terbagi dalam 11 bab, dengan rincian : 1. Thaharah (61 pembahasan), 2. Salat dan Do’a (189 pembahasan), 3. Puasa (21 pembahasan), 4. Zakat (31 pembahasan), 5. Haji dan Qurban (6 pembahasan), 6. Tauhid (12 pembahasan), 7. Nikah (64 pembahasan), 8. Makanan dan Minuman (24 pembahasan), 9. Jual-Beli (17 pembahasan), 10. Jenazah dan Kuburan (33 pembahasan), 11. Lain-Lain Masalah (245 pembahasan).

Jilid 2 terdiri dari 670 pembahasan yang kemudian terbagi dalam 10 bab, dengan rincian : 1. Thaharah (52 pembahasan), 2. Salat dan Do’a (240 pembahasan), 3. Puasa (16 pembahasan), 4. Zakat dan Shodaqoh (41 pembahasan), 5. Haji dan Qurban (44 pembahasan), 6. Nikah (27 pembahasan), 7. Makanan dan Minuman (17 pembahasan), 8. Jual-Beli (10 pembahasan), 9. Jenazah dan Kuburan (19 pembahasan), 10. Lain-Lain Masalah (204 pembahasan).

---

<sup>89</sup>Saat ini, penulis telah berkomunikasi dengan pihak penerbit mengenai penerbitan ulang buku ini. Direncanakan tahun ini telah siap beredar kembali dengan cetakan baru.

b. Qamus al-Qur'an

Buku ini disusun oleh Abdul Qadir Hassan selama 9 tahun (1934-1943), namun baru diterbitkan pertama kali oleh al-Muslimun Bangil dan Tinta Mas Jakarta pada tahun 1964. Buku ini tersusun atas 9408 kata dalam al-Qur'an<sup>90</sup> dengan tujuan untuk mempermudah dalam pencarian kosa kata. Buku ini kemudian telah mengalami beberapa kali cetak ulang disebabkan minat yang besar dari masyarakat.

Penyusunan dalam buku ini disusun berdasarkan huruf hijaiyah. Adapun salah satu contoh penggunaannya seperti dalam lafadz حُجَّةٌ yang memiliki arti : alasan, hujjah, keterangan, pembantahan. Lafadz tersebut terdapat dalam surat : al-Baqarah : 150, an-Nisa' 165, al-An'am : 83, 149, asy-Syura : 15,16, al-Jatsiyah : 25.<sup>91</sup>

c. Soal Jawab

Buku ini merupakan kumpulan dari berbagai pertanyaan yang diajukan dalam majalah *Pembela Islam*, *al-Lisan*, *al-Fatwa*. Tokoh utama dalam tanya jawab ini adalah A. Hassan. Namun, ia juga ditemani oleh beberapa kawan yang kompeten, di antaranya : Muhammad Ma'shum, H. Mahmud Aziz, H. Yunan Hasyim. Diakhir

---

<sup>90</sup>Al Hafid Ibnu Qayyim, "PEMIKIRAN ABDUL QADIR HASSAN (1914-1984) TENTANG HADIS," 34.

<sup>91</sup> Abdul Qadir Hassan, *Qamus Al-Qur'an* (Bangil: Yayasan Al-Muslimun, 1991), 168.

jawaban-jawaban yang diberikan terdapat simbol-simbol yang merujuk kepada penulis.

Abdul Qadir Hassan sendiri menggunakan simbol “A.Q. atau A.K.”. Al Hafid Ibnu Qayyim dalam tesisnya menyebutkan bahwa Abdul Qadir Hassan berkontribusi atas 86 tema pembahasan dalam buku Soal-Jawab.<sup>92</sup> Buku ini sendiri masih dicetak oleh CV. Penerbit Diponegoro (Bandung) sampai saat ini dalam bentuk dua jilid, yang masing-masing jilid berisikan 2 nomor.

Di bagian pendahuluan dari jilid 1 no. 1, ia memberikan beberapa petunjuk untuk melengkapi pengertian masalah-masalah dalam Soal-Jawab. Ia membagi pembahasan dalam 4 bagian : 1) Yang berhubungan dengan hukum-hukum Syari’at, 2) Yang berhubungan dengan bahasa, 3) yang berhubungan dengan ilmu Hadis, 4) Yang berhubungan dengan Ushul Fiqh.<sup>93</sup>

#### d. Ushul Fiqh

Karya Ushul Fiqh Abdul Qadir Hassan terdapat dalam 2 versi bahasa. *Pertama*, Bahasa Indonesia. Buku ini diterbitkan oleh yayasan al-Muslimun Bangil tahun 1992. Dalam muqaddimahnya dikatakan bahwa sebenarnya buku ini sudah dimuat dalam majalah al-Muslimun

---

<sup>92</sup> Al Hafid Ibnu Qayyim, “PEMIKIRAN ABDUL QADIR HASSAN (1914-1984) TENTANG HADIS,” 35.

<sup>93</sup>A. Hassan, *Soal-Jawab 1 (1-2)* (Bandung: cv. Diponegoro, 1997), 9–25.

no. 1 tahun I hingga no. 32 Tahun III.<sup>94</sup> Didalamnya memuat 44 pembahasan yang ditulis dalam total 110 halaman. Sedangkan untuk yang berbahasa arab memuat sebanyak 40 pembahasan.

Selain dari yang disebutkan diatas, Abdul Qadir Hassan juga menulis Ushul Fiqh di majalah Penuntun (majalah untuk Pelajar Islam Indonesia) mulai dari tahun 1962, dan beberapa diktat pengajaran di Pesantren PERSIS Bangil.

e. Ilmu Musthalah Hadis

Buku ini memuat 144 pembahasan ilmu hadis yang dimasukkan dalam 10 pembahasan besar. Pada asalnya buku ini juga merupakan tulisan yang terdapat dalam majalah al-Muslimun. Sampai sekarang, buku ini masih dicetak oleh CV. Penerbit Diponegoro Bandung.

Salah satu pembahasan yang termuat dalam buku ini adalah cara untuk memeriksa sebuah hadis. Dalam pemeriksaan sebuah hadis, Abdul Qadir Hassan membaginya dalam 3 tahap : 1) Pemeriksaan sifat pada tiap-tiap rawi, 2) Menyelidiki masa pertemuan antara satu rawi dengan yang lainnya, 3) Memeriksa kondisi matan, apakah ia bertentangan dengan al-Qur'an atau hadis yang lain?.

Dalam pembahasan tentang matan ini pun kemudian ia kaitkan dengan ilmu ushul fiqh. Ia memberikan rincian sebagai berikut : 1) Bahwa matan tersebut diartikan menurut al-Zāhirnya terlebih dahulu,

---

<sup>94</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ushul Fiqh*, 1992, 9.

2) Memeriksa makna sabda Nabi tersebut, 3) Memeriksa lafadz yang terdapat dalam hadis tersebut, apakah berlaku secara umum atau tertentu kepada sebagian saja, 4) Memeriksa lafadz matan tersebut, apakah makna perintah, larangan, Muṭlaq, muqayyad dll.<sup>95</sup>

f. Cara Berdiri I'tidal

Buku ini berisikan tentang ketentuan untuk meletakkan tangan kanan diatas tangan kiri ketika dalam posisi berdiri i'tidal. Pada cetakan tahun 1992 yang diterbitkan oleh Lajnah Penerbitan Pesantren PERSIS Bangil (LP3B), buku ini diberikan keterangan tambahan oleh anak beliau, Ghazie Abdul Qadir.

g. Kebenaran Takbir “Tujuh & Lima” Pada Salat ‘Iedain (Fithri dan Adlha)

Buku ini ditulis oleh Umar Thalib. Adapun Abdul Qadir Hassan turut serta dalam bentuk “Lampiran Derajat Hadis Takbir Hari raya Tujuh Kali & Lima Kali”. Lampiran tersebut bisa didapati pada halaman 37 sampai dengan 58.

Penerbitan buku ini didasari atas perbedaan pandangan terkait dengan “Takbir Iedain”. Oleh karena itu, PP. Majelis Tarjih Muhammadiyah menyelenggarakan muktamar yang ke XX di Garut pada tanggal 18-23 April 1976, dengan pokok masalah “Takbiratul

---

<sup>95</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ilmu Musthalah Hadis* (Bandung: cv. Diponegoro, 1991), 417–20.



'Iedain". Kemudian ditetapkan dalam sidang pleno PP. Muhammadiyah tanggal 26 Januari 1977.

Kemudian, Sdr. Omo Suyatna yang masih berpendirian bahwa takbir hari raya cukup sekali, nampak tidak puas dengan keputusan tersebut. Lalu ia menerbitkan buku kecil pada tanggal 9 Juli 1978. Hadirnya buku karya Omo Suyatna ini kemudian ditanggapi oleh Umar Thalib dengan menerbitkan juga buku bantahan yang disertai dengan lampiran Abdul Qadir Hassan.<sup>96</sup>

#### h. Risalah Puasa

Diterbitkan oleh Lajnah Penerbitan Pesantren PERSIS Bangil (LP3B) tahun 1985, buku setebal 54 halaman ini berisikan tentang pelaksanaan ibadah puasa, baik yang wajib maupun yang sunnah. Selain tentang puasa, buku ini juga disertai tambahan tentang kurban dan aqiqah.

#### i. Tafsir Ahkam

Tafsir Ahkam yang ditulis Abdul Qadir Hassan ini belum pernah diterbitkan dalam sebuah buku, masih berupa tulisan-tulisan yang terdapat dalam majalah al-Muslimun.

Tafsir Ahkam ini berisikan 57 pembahasan yang dimulai dengan "Benda-benda di Bumi Asalnya Halal" (al-Baqarah : 29), majalah al-

---

<sup>96</sup>Umar Thalib, *Kebenaran Takbir "Tujuh & Lima" Pada Salat 'Iedain* (Bangil: Yayasan Al-Muslimun, 1979), 3-9.

Muslimun edisi no. 84 (Maret 1977), sampai dengan “Larangan Menyembunyikan Kandungan” (al-Baqarah : 228), majalah al-Muslimun edisi no. 170 (Mei 1984).

j. Hukum Menyerupai Orang-Orang Luar Islam

Tulisan beliau baru dipublikasikan 14 tahun pasca beliau wafat, tepatnya dalam majalah al-Muslimun no. 340 (Juli 1998) dan 341 (Agustus 1998)<sup>97</sup> di rubrik Gayung Bersambut.<sup>98</sup> Dalam tulisan ini, Abdul Qadir Hassan menyebutkan beberapa keadaan yang kita dilarang untuk menyerupai atau menyelisihi mereka.

Adapun beberapa perkara yang kita diperintah untuk menyelisihi tersebut antara lain : dalam bentuk ucapan, millah, Tasyabbuh, Adzan, Waktu Salat, Qubur/Masjid, Kasut (alas kaki), Pakaian, Mengikuti Imam, Duduk dalam Salat, Lahad, Sahur, Buka Puasa, Sambung Puasa, Asyura, Puasa Sabtu-Ahad, Alat Sembelih, Makanan, Pakaian, Pakaian Pendeta, Janggut, Kumis, Celup Rambut, Uban, Meratap, Salam, Kebersihan , Pujian, Permintaan, Sambung Rambut, Banyak Tanya, Cukur Tengkok, Berlebih-Lebihan, membujang, Mencuri, Tutup Mulut, Emas/Perak.

---

<sup>97</sup>Selengkapnya lihat : Abdul Qadir Hassan, “Hukum Menyerupai Orang Kafir,” *Al-Muslimun No. 340* (Bangil, 1998), 7–16., Abdul Qadir Hassan, “Hukum Menyerupai Orang Kafir (2),” *Al-Muslimun No. 341* (Bangil, 1998), 7–10.

<sup>98</sup>Rubrik ini merupakan rubrik tanya jawab yang diadakan pasca wafatnya Abdul Qadir Hassan. Fungsi dari rubrik ini sama seperti Kata Berjawab, menjawab pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan hukum Islam. Sampai saat ini rubrik ini belum dibukukan.

i. Petunjuk

Tulisan ini terdapat dalam Tafsir al-Furqan karya A. Hassan. Manfaat dari tulisan ini adalah memudahkan pencarian tema-tema tertentu dalam al-Qur'an dengan cara penyebutan nama surat dan ayat.

j. Komentar dan catatan kaki dalam Tarjamah Bulughul Maram karya A. Hassan

Bulughul Maram Terjemah karya A. Hassan telah dicetak berulang-ulang oleh CV. Penerbit Diponegoro, Bandung. Adapun kontribusi Abdul Qadir Hassan disini adalah dalam bentuk penyempurnaan beberapa penjelas yang ia beri tanda dengan kode (A.Q.).

Selain itu, ia juga memberikan tambahan ilmu hadis sebanyak 41 pasal, ilmu ushul fiqh sebanyak 13 pasal.<sup>99</sup> Adapun kegunaan dari tambahan pasal ini adalah untuk memudahkan memahami istilah-istilah hadis yang dijabarkan oleh A. Hassan.

k. Catatan Bulughul Maram

Catatan dalam bentuk tulisan tangan ini memiliki tebal sebanyak 358 halaman. Dalam tulisannya, ia menyusun dalam 3 baris. *Baris Pertama*, dengan kode "H" untuk menjelaskan status dari hadis. *Baris Kedua*, dengan kode "M" untuk menjelaskan maksud dari hadis. *Baris*

---

<sup>99</sup>A. Hassan, *Terjemah Bulughul Maram* (Bandung: CV. Penerbit Diponegoro, 2011), 2–25.

*Ketiga*, dengan kode “Hk” untuk menunjukkan status hukum dari hadis tersebut.

Adapun untuk pembahasan, kebanyakan membahas masing-masing satu hadis. Namun demikian, juga didapati beberapa hadis yang kemudian dimasukkan dalam satu catatan. Model catatan ini kemudian digunakan oleh para santri di Pesantren PERSIS Bangil sampai saat ini.

#### 1. Min al-Wahyi

Buku ini sebenarnya adalah intisari dari kitab *Qawaid at-Tahdits* karya Jamaluddin al-Qasimi. Buku setebal 20 halaman ini masih berupa tulisan tangan dan belum pernah dipublikasikan, namun telah digunakan oleh para asatidz, utamanya dalam pelajaran ilmu Hadis di Pesantren PERSIS Bangil. Kegunaan dari buku ini adalah untuk memudahkan para peneliti dalam meneliti status keabsahan sebuah hadis.

Dalam bab *al-jarh wa at-Ta'dil* ia kemudian menegaskan bahwa setiap celaan yang diberi alasan lebih didahulukan dibanding pujian dengan tanpa alasan. Ia juga berpendapat boleh melakukan celaan pada rawi, selama itu dibangun atas niat untuk menegakkan syari'at.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup>Abdul Qadir Hassan, *Min Al-Wahyi* (Bangil, n.d.), 5.

m. al-Qawaid al-Fiqhiyyah

Buku ini memuat ringkasan dari 5 kaidah pokok fiqh. Karena sifatnya adalah ringkasan, maka buku ini tersusun hanya dalam 5 halaman saja.

n. 'Ilm al-'Arudl

Ilmu ini membahas tentang pola-pola syair dalam bahasa arab. Salah satu kegunaan ilmu ini adalah untuk mengetahui bentuk-bentuk tulisan dalam bahasa arab yang benar dan salah. 'Ilm al-'Arudl karya Abdul Qadir Hassan ini terdiri atas 23 halaman dan belum pernah diterbitkan dalam sebuah buku (masih berupa manuskrip).

o. 'Ilm al-Manthiq

Buku ini disusun dengan menggunakan bahasa arab melayu setebal 34 halaman. Buku ini digunakan dalam pelajaran Manthiq di tingkat aliyah kelas 3 Pesantren PERSIS Bangil dengan tujuan untuk menghindari kesalahan dalam berpikir.

p. 'Ilm al-Isytiqaq

Ilmu ini membahas tentang proses keluarnya satu kata dari kata yang lain, atau satu lafadz dari lafadz yang lain. Kegunaan ilmu ini adalah untuk memahami proses pembentukan kata dalam bahasa arab. Abdul Qadir Hassan menyusun buku ini setebal 23 halaman.

q. Musthalah Hadis

Berbeda dengan buku Ilmu Musthalah Hadis, Abdul Qadir Hassan menyusun buku ini untuk pelajar Pesantren PERSIS Bangil tingkat Tsanawiyah. Tersusun atas 60 pembahasan, buku ini diharapkan menjadi jembatan awal untuk mengetahui istilah-istilah yang ada dalam ilmu hadis.

Perbedaan dalam buku Ilmu Musthalah Hadis yang telah disebutkan sebelumnya adalah bahwa buku ini berfokus pada istilah-istilah saja. Tidak terdapat didalamnya pembahasan tentang cara memeriksa hadis, jarha wa ta'dil, dll.

r. Pilihan Pendapat Imam Syāfi'ī

Tulisan ini berisikan pendapat-pendapat Imam Syāfi'ī yang terdapat dalam berbagai karyanya seperti *ar-Risalah* maupun *al-Umm*, maupun yang lainnya. Dimuat dalam majalah al-Muslimun, mulai dari nomor 5 Tahun II (Januari-Februari 1964).

s. Pertanyaan Tentang Hadis-Hadis

Berupa pertanyaan berseri tentang status sebuah hadis dan dimulai dalam majalah al-Muslimun no. 1 Tahun I tahun 1963. Dari tulisan ini, dapat diketahui status sebuah hadis. Tidak sedikit Abdul Qadir Hassan menetapkan status hadis palsu pada pertanyaan-pertanyaan yang diajukan. Tulisan ini belum pernah dibukukan.

t. Studi Hukum Islam

Buku ini tersusun dalam bentuk diktat yang disusun bersama para asatidz Pesantren PERSIS Bangil, dimulai pada November 1983. Setelah penerbitan yang keempat, Abdul Qadir Hassan wafat. Tujuan dari adanya diktat ini adalah sebagai kursus tertulis tentang hukum Islam. Namun demikian, isinya juga meliputi materi Tauhid, akhlak, tafsir, dll.

u. Terjemah Ringkasan Nail al-Authar

Buku ini merupakan kolaborasi antara Abdul Qadir Hassan, Muammal Hamidi, Imran Abdul Manan dan Umar Fanani. Hasil terjemahan ini kemudian diterbitkan oleh PT. Bina Ilmu Surabaya.

#### 4. *Istinbāt* Hukum

*Istinbāt* secara bahasa berasal dari kata *Nabaṭa* – *Yanbuṭu* – *Nuḅṭun*, yang memiliki makna air yang keluar pertama kali ketika seseorang menggali sumur. Kemudian, kata tersebut dijadikan bentuk transitif hingga menjadi *Istinbaṭa* – *Yastanbiṭu* – *Istinbāṭan*, yang berarti mengeluarkan air dari sumbernya. Kata tersebut kemudian digunakan dalam istilah fiqh dengan makna mengeluarkan hukum dari sumbernya. Pengertian ini kemudian dijabarkan dalam bentuk mengeluarkan kandungan hukum dalam nash-nash dengan menggunakan perangkat penalaran.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Rahmawati, “METODE ISTINBAT HUKUM (TELAAH PEMIKIRAN TEUNGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY)” (UIN Alauddin Makassar, 2014), 34–35.

Abdul Qadir Hassan dalam hal menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya tentunya memiliki metode tersendiri. Dalam hal sumber agama, penggunaan ayat al-Qur'an serta hadis-hadis yang sah menjadi pedoman utama beliau dalam menetapkan sebuah hukum. Ia berpendapat bahwa keberadaan al-Qur'an ini sebagai asas atau pokok yang pertama bagi agamanya.<sup>102</sup> Alasan ini didasarkan pada surat al-An'am : 155 yang berbunyi :

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

*Dan inilah sebuah kitab yang kami turunkan dia yang diberi berkat. Lantaran itu, turutilah dia dan berbaktilah supaya kamu diberi rahmat. (QS. al-An'am : 155)*<sup>103</sup>

Dalam hal *nāsīh mansūh* ayat al-Qur'an, ia berpendapat bahwa tidak ada satupun ayat yang hukumnya dihapuskan oleh ayat lain, ataupun dengan hadis. Ia menilai dalam al-Qur'an hanya terdapat *nāsīh* saja, yaitu yang menghapuskan hukum di luar Qur'an.<sup>104</sup>

Dalam pasal *nāsīh - mansūh*, ia menjelaskan bahwa *nāsīh mansūh* hanya ada 2 macam : 1) Hukum yang ada dalam suatu hadis dihapuskan oleh ayat al-Qur'an. 2) Hukum yang ada dalam suatu hadis dihapuskan oleh hadis lain. Contoh untuk kasus pertama adalah bahwa Nabi saw. pernah salat menghadap Baitul Maqdis selama 16 bulan. Kemudian, ketetapan ini dihapuskan oleh al-Baqarah : 144.

<sup>102</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ushul Fiqh* (Bangil: Yayasan Al-Muslimun, 1992), p. 18.

<sup>103</sup>A. Hassan, *Tafsir Qur'an Al-Furqan*, 286.

<sup>104</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ushul Fiqh*, 1992, 57.



Adapun untuk hadis, ia menetapkan 4 kriteria untuk dapat mengamalkan hadis. 1) Hadis tersebut mutawatir (memiliki 10 sanad atau lebih), 2) Hadis tersebut sahih dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an maupun hadis lain yang lebih kuat, 3) Hadis tersebut belum *dimansūḥkan* hukumnya, 4) Hadis yang tidak sangat lemah, lalu dikuatkan dengan keterangan lain yang shah.<sup>105</sup>

Dalam bidang kritik hadis, Abdul Qadir Hassan dinilai sebagai ulama yang mu'tadil dalam menilai rawi.<sup>106</sup> Dalam hal ini, ia berusaha untuk bersikap objektif dengan melihat pada perbedaan-perbedaan pandangan para ulama hadis. Adapun untuk standar penilaian rawi, ia cenderung untuk menggunakan tingkatan-tingkatan yang digunakan oleh Ibnu Hajar al-Atsqalani dalam menilai seorang rawi.

Beberapa kitab yang biasa beliau gunakan dalam bidang kritik rawi diantaranya : *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl* oleh Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Usmān al-Ẓahabī; *Tahzīb al-Tahzīb* oleh Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī; *Taqrīb al-Tahzīb* oleh Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī; *Lisān al-Mizān* oleh Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī; *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* oleh Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim al-Ḥanzalī al-Rāzī; *al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl* oleh Abū

<sup>105</sup>Abdul Qadir Hassan, "Ushul Fiqih," *Penuntun, Madjalah P.I.I.*, August 1962, 26.

<sup>106</sup>Al Hafid Ibnu Qayyim, "PEMIKIRAN ABDUL QADIR HASSAN (1914-1984) TENTANG HADIS," 209.

Aḥmad ‘Abdullāh ibn ‘Adī ibn Muḥammad al-Jurjānī (277-365 H); dan lain-lain.<sup>107</sup>

Adapun dalam syarh hadis, Abdul Qadir Hassan menggunakan beberapa kitab rujukan, diantaranya : *Subul al-Salām Syarḥ Bulūg al-Marām* oleh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Amīr al-Kahlānī al-Ṣan‘ānī (w. 1182 H); *Nail al-Auṭār min Aḥādīs Sayyid al-Akhyār Syarḥ Muntaqā al-Akḥbār* oleh Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Syaukānī; *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Hajjāj* oleh Abū Zakariyā Muḥyi al-Dīn Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawāwī (w. 676 H); *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* oleh Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī; *‘Aun al-Ma‘būd Syarḥ Sunan Abī Dāwud* oleh Abu al-Ṭayyib Muḥammad Syams al-Ḥaq al-‘Azīmabādī. *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi‘ al-Ṣagīr min Aḥādīs al-Basyīr wa al-Nazīr* oleh Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī; *al-Tamhīd li mā fī al-Muwaṭṭa’ min al-Ma‘ānī wa al-Masānīd* oleh Abū ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abdillāh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Barr ibn ‘Aṣim al-Namrī al-Qurṭubī (w. 463 H); dan lain-lain.<sup>108</sup>

Dalam matan hadis, ia juga akan mengkomparasikan isi hadis tersebut dengan ayat-ayat al-Qur’an maupun hadis-hadis yang lain. Jika bertentangan, maka hadis tersebut tidak dapat dimasukkan dalam hadis sahih. Namun demikian, penetapan itu juga telah melalui kaidah *Ṭarīqah al-Jam’ī*. Hal ini digunakan dengan tujuan untuk dapat mengamalkan isi

<sup>107</sup> Al Hafid Ibnu Qayyim, 29–30.

<sup>108</sup> Al Hafid Ibnu Qayyim, 28–29.

hadis tersebut secara keseluruhan. Hadis-hadis yang berkaitan dengan *Fadhāil al-'Amal* juga tidak digunakan jika dari segi sanad atau matan tersebut jika didapati ada kecacatan.

*Ṭarīqah al-Jam'ī* digunakan ketika mendapati 2 atau lebih keterangan yang kelihatannya bertentangan. *al-Jam'i* disini dimaksudkan sebagai usaha untuk menghimpun keterangan-keterangan yang terlihat bertentangan tersebut. Abdul Qadir Hassan menyatakan bahwa hampir tidak ada hadis Ṣaḥīḥ yang betul-betul bertentangan dengan hadis lain atau ayat al-Qur'an. Pertentangan ini disebabkan oleh kemampuan kita yang terbatas untuk dapat mendudukan keterangan-keterangan tersebut. Ketika jalan untuk memahami keterangan-keterangan yang terlihat bertentangan tersebut masih belum dipahami, maka hendaknya kita bertawaquf, sampai ada keterangan lain yang memperjelas.<sup>109</sup>

Contoh dalam kasus ini dapat kita lihat dalam kasus jumlah umrah Nabi saw :

عَنْ قَتَادَةَ، سَأَلْتُ أَنَسًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَمْ اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ:  
أَرْبَعٌ (البخاري)

*Dari Qatādah : Aku bertanya kepada Anas ra., Berapa kali Nabi saw. Umrah? Ia menjawab : 4 kali. (HR. Al-Bukhārī)<sup>110</sup>*

حَدَّثَنَا قَتَادَةُ أَنَّ أَنَسًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَخْبَرَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
اعْتَمَرَ أَرْبَعَ عُمَرٍ كُلُّهُنَّ فِي ذِي الْقَعْدَةِ إِلَّا الَّتِي مَعَ حَجَّتِهِ (مسلم)

<sup>109</sup>Abdul Qadir Hassan, "Ushul Fiqh (17)," *Al-Muslimun No. 1*, 1963, 18.

<sup>110</sup>Badr ad-Dīn al-'Aynī, *'Umdat Al-Qārī Syarh Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī Juz. 10* (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabī, n.d.), 113 no. 8771.

Telah mengabarkan kepada kami Qatādah, bahwasanya Anas ra. mengabarkannya, bahwasanya Rasulullah saw. umrah 4 kali, semuanya di bulan Dzul Qa'dah kecuali yang ia lakukan bersama hajinya. (HR. Muslim)<sup>111</sup>

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعْتَمَرَ ثَلَاثَ عُمَرٍ كُلُّ ذَلِكَ فِي ذِي الْقَعْدَةِ (أحمد)

Bahwasanya Nabi saw. Umrah 3 kali, semuanya di bulan Dzul Qa'dah. (HR. Ahmad)<sup>112</sup>

اعْتَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذِي الْقَعْدَةِ قَبْلَ أَنْ يُحْجَّ مَرَّتَيْنِ (البخاري)

Rasulullah saw. Umrah di bulan Dzul Qa'dah sebelum ia haji sebanyak 2 kali. (HR. Al-Bukhāri)<sup>113</sup>

4 riwayat diatas terlihat bertentangan antara satu dengan yang lain.

Abdul Qadir Hassan mendudukan keempat riwayat diatas sebagai berikut:

Riwayat pertama dan kedua sebagai pokok. Riwayat ketiga yang terdapat dalam musnad Ahmad, hanya menyebutkan 3 kali umrah. Sedang satu umrah yang tidak disebutkan, Nabi saw. kerjakan ketika musim haji. Untuk riwayat yang keempat, disebutkan bahwa Nabi saw. hanya umrah dua kali. Yang tidak dijelaskan adalah 1) Umrah yang bersama dengan haji, 2) Umrah Djiranah. Istilah Umrah Djiranah ini memang jarang diketahui oleh orang.<sup>114</sup>

Dengan demikian, keempat riwayat yang terlihat bertentangan diatas, telah dapat digabungkan hingga tidak muncul adanya perbedaan pemahaman. Sebelum menggabungkan keempat riwayat tersebut, Abdul

<sup>111</sup>Mūsā Syāhīn Lāayīn, *Fath Al-Mun'im Syarh Shaḥīh Muslim Juz. 5* (Dār asy-Syurūq, 2002), 263 no. 2668.

<sup>112</sup>Ḥisām ad-Dīn ar-Rahmāni al-Mubārakfūrī, *Murā'āt Al-Mafātīh Syarh Misykāt Al-Maṣābīḥ Juz. 8* (Benares, India: Idārah al-Buḥūs al-'ilmiyyah, 1984), 373.

<sup>113</sup>Badr ad-Dīn al-'Aynī, *Umdat Al-Qārī Syarh Shaḥīh Al-Bukhāri Juz. 10*, 115 no. 1871.

<sup>114</sup>Abdul Qadir Hassan, "Ushul Fiqh," *Al-Muslimun No. 27* (Bangil, June 1956), 12–13.

Qadir Hassan telah menetapkan bahwa status dari keempat riwayat tersebut adalah shah.

Dalam hal *ijmā'*, Abdul Qadir Hassan berpendapat bahwa hanya *ijmā' saḥābatlah*<sup>115</sup> yang dapat diterima. Pendirian ini didasarkan pada hadis :

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ بَعْدِي عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ

*Hendaklah kamu berpegang kepada cara-caraku dan cara khalifah-khalifah yang lurus sesudahku. (Jāmi' Bayān al-'Ilm wa Faḍliḥ)*<sup>116</sup>

Maksud dari hadis diatas adalah perintah kaum muslimin untuk mengikuti segala sunnah-sunnah Nabi saw. maupun pada masa setelahnya. Dalam hal ini, Abdul Qadir Hassan berpandangan bahwa *saḥābat-saḥābat* Nabi saw. akan mengerjakan sunnah-sunnahnya.

Tentang *Ijmā'* ini, Abdul Qadir Hassan membagi *ijmā'* dalam 4 bagian : *Pertama*, tentang memahami ayat al-Qur'an atau Hadis dalam urusan keduniaan. *Kedua*, tentang memahami ayat al-Qur'an atau Hadis dalam hal ibadah. *Ketiga*, tentang menetapkan suatu hukum bagi suatu perkara keduniaan dengan jalan *qiyās*. *Keempat*, tentang menetapkan suatu hukum bagi suatu perkara keduniaan atas jalan kemaslahatan.<sup>117</sup>

<sup>115</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ushul Fiqh*, 1992, 23.

<sup>116</sup>Yūsuf bin 'Abdillāh al-Qurṭubī, *Jāmi' Al-Bayān Al-'Ilm Wa Faḍliḥi Juz. 2* (Saudi Arabia: Dār Ibnu 'Affān, 1994), 923 no. 1758.; Muḥammad bin Naṣr al- Marwāzī, *As-Sunnah Lil Marwāzī Juz. 1* (Beirut: Muassasah al-Kutub as-Saqāfiah, n.d.), 27 no. 72.; Aḥmad bin Muḥammad aṭ-Ṭahāwī, *Syarah Misykāl Al-Āsār Juz. 3* (Muassasah ar-Risālah, n.d.), 223 no. 1186.

<sup>117</sup>Abdul Qadir Hassan, *Ushul Fiqh*, 1992, 24.

Keempat macam *ijmā'* diatas dapat digunakan. Selain itu, ia juga memberikan 2 macam *ijmā'* yang tertolak : 1) tentang menetapkan suatu perkara ibadah dengan jalan *qiyās*, 2) tentang menerapkan suatu perkara ibadah dengan jalan kemaslahatan.<sup>118</sup>

Pandangan Abdul Qadir Hassan tentang *ijmā'* ini juga sesuai dengan apa yang dijelaskan oleh ayahnya, A. Hassan. A. Hassan berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *ijmā'* *ṣaḥābat* adalah satu pekerjaan agama atas dasar i'tiqad yang dilakukan atau dikatakan oleh beberapa orang yang terkenal di antara *ṣaḥābat-ṣaḥābat* Nabi saw serta tidak ada *ṣaḥābat* lain yang membantahnya dan tidak pula bertentangan dengan al-Qur'an maupun Hadis.<sup>119</sup>

Keputusan untuk hanya menetapkan adanya *ijmā'* bagi *ṣaḥābat* ini didasarkan pada kepercayaan bahwa *ṣaḥābat-ṣaḥābat* Nabi saw. tidak berani untuk menetapkan suatu perkara baru atas nama agama, padahal mereka telah bertemu dengan Nabi langsung. Pertentangan di antara para *ṣaḥābat* menunjukkan bahwa tidak ada keterangan yang jelas dan terang dalam al-Qur'an maupun hadis.

Begitu juga dengan pendapat *ṣaḥābat* secara individu. Karena bukan bagian dari *ijmā'* *ṣaḥābat*, maka pendapat ini tidak dapat digunakan sebagai dalil. Abdul Qadir Hassan menilai bahwa semata-mata pendapat seorang *ṣaḥābat* tidak bisa dijadikan sebagai sebuah dalil. Hal ini ia

<sup>118</sup>Abdul Qadir Hassan, "Ushul Fiqih," 4.

<sup>119</sup>A. Hassan, *Kumpulan Risalah A. Hassan* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), 417.

dasarkan bahwa tidak ada perintah dari agama untuk menjadikan perkataan seorang *ṣahābat* sebagai dalil.

Jika ditelisik lebih dalam, dalam beberapa kasus kita dapati bahwa perkataan seorang *ṣahābat* bisa berbeda dengan perkataan *ṣahābat* yang lain. Perbedaan inilah yang kemudian bisa menyebabkan kebingungan jika perkataan seorang *ṣahābat* menjadi sebuah dalil.

Sebagai contoh, dalam pertanyaan yang berjudul “Wajibkah Salat Qasar?”, Abdul Qadir Hassan menyebutkan alasan-alasan yang dikemukakan oleh golongan yang berpandangan bahwa salat qasar itu wajib, salah satunya didasarkan kepada perkataan Ibnu Umar yang berbunyi :

صَحِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ لَا يَزِيدُ فِي السَّفَرِ عَلَى رُكْعَتَيْنِ، وَأَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ كَذَلِكَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ (البخاري)

“Aku telah berteman dengan Nabi saw., maka adalah ia tidak melebihi dua rakaat dalam safar, begitu juga dengan Abu Bakar, Umar dan Utsman”. (HR. Al-Bukhāri)<sup>120</sup>

Atas riwayat diatas, Abdul Qadir Hassan menjawab bahwa semata-mata perbuatan Nabi dalam hal yang semacam ini belum dapat dianggap sebagai wajib. Hal ini dapat dilihat dalam keterangan lain riwayat Muslim, dari jalur Ibnu Umar juga yang sama'na dengan riwayat di atas, namun dengan tambahan :

<sup>120</sup>Badr ad-Dīn al-‘Aynī, *‘Umdat Al-Qārī Syarh Ṣaḥīh Al-Bukhāri Juz. 7* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, n.d.), 144 no. 2011.; Muḥammad bin ‘Alī asy-Syawkānī, *Nayl Al-Auṭār Juz. 3* (Mesir: Dār al-Ḥādīs, 1993), 262.

.... ثُمَّ إِنَّ عُثْمَانَ صَلَّى بَعْدَ أَرْبَعًا (مسلم)

....Kemudian sesungguhnya Utsman setelah itu salat 4 raka'at. (HR. Muslim)<sup>121</sup>

Selain dari kasus diatas, juga didapati riwayat yang menjelaskan bahwa 'Aisyah ra. salat dengan rakaat sempurna<sup>122</sup>, yang berbunyi :

قَالَ الزُّهْرِيُّ: فَقُلْتُ لِعُرْوَةَ: مَا بَالُ عَائِشَةَ تُتِمُّ فِي السَّفَرِ؟ قَالَ: إِنَّهَا تَأْوَلَتْ كَمَا تَأْوَلُ عُثْمَانُ<sup>123</sup> (مسلم)

artinya : Imam az-Zuhri berkata kepada Urwah : mengapakah 'Aisyah ra. menyempurnakan (salat) dalam safar? Ia (Urwah) menjawab : Dia menganggap boleh, sebagaimana khalifah Utsman menganggap boleh. (HR. Muslim)

Tentang *qiyās*, Abdul Qadir Hassan berpandangan bahwa *qiyās* tidak dapat digunakan dalam hal ibadah. Dalam hal keduniaan, *qiyās* dapat digunakan jika 'illah yang digunakan pun sesuai. Namun, *qiyās* ini bukan sebagai dasar yang mutlak karena ia mengikuti petunjuk yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis.

Adapun untuk syarat-syarat penggunaan *qiyās* dalam pandangan beliau adalah :

*Pertama*, asal dan hukumnya sudah berada dalam al-Qur'an atau hadis. Asal yang dimaksud disini adalah yang hendak dijadikan tempat *qiyās*.

*Kedua*, asal tersebut belum dihapuskan hukumnya.

<sup>121</sup>Muslim bin Hajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 482 no. 692.; Abū al-A'īn al-Mubārakfūrī, *Tuḥfāt Al-Aḥwāzī Bi Syarḥ Jāmi' at-Tirmidzī at-Tirmidzī Juz. 3* (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1983), 87 no. 545.

<sup>122</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 140.

<sup>123</sup>Muḥammad bin Idrīs asy-Syāfi'ī, *Musnad Al-Imām Asy-Syāfi'ī Juz. 1* (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1951), 181 no. 517.



*Ketiga*, asal tersebut berada dalam ranah keduniaan atau yang dapat dipikirkan sebab-sebabnya. Bukan dalam hal ibadah. Sebab disini maksudnya adalah sebab atau sifat yang sama antara asal dengan cabang. Sedangkan yang dimaksud cabang adalah yang hendak *diqiyāskan*.

*Keempat*, sebab yang ada pada asal tersebut, terdapat juga dalam cabangnya.

*Kelima*, jangan ada cabang yang mempunyai hukum sendiri sebelum *diqiyāskan*.

*Keenam*, cabang tidak diberikan hukum dengan jalan *qiyās*, namun dengan sebab-sebab yang ada.<sup>124</sup>

Abdul Qadir Hassan juga tidak mengikuti salah satu mazhab, pandangan ini didasarkan pada beberapa alasan<sup>125</sup> :

*Pertama*, tidak ada satupun imam mazhab yang menyuruh untuk berpegang dengan paham mereka. Imam Abu Hanifah juga berkata : “Tinggalkanlah perkataanku yang berlawanan dengan firman Allah dan sabda Rasulullah saw. dan perkataan Ṣaḥābat”.

*Kedua*, perbedaan pandangan dikalangan imam 4 mazhab haruslah dikembalikan kepada al-Qur’an dan as-Sunnah.

*Ketiga*, adanya pendapat imam mazhab yang bertentangan dengan hadis Nabi saw. Imam Malik menetapkan bahwa batas seorang musafir

---

<sup>124</sup>Abdul Qadir Hassan, “Ushul Fiqih,” 2.

<sup>125</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 625–31.

adalah setelah ia melakukan perjalanan selama dua hari, padahal tidak ada keterangan dari Nabi saw. yang membatasi itu.

*Keempat*, pandangan imam 4 mazhab maupun mazhab-mazhab yang lain tentunya didasarkan kepada Nabi saw. Maka, merujuk langsung kepada sumbernya tentu lebih selamat.

Ia kemudian menjelaskan bahwa setidaknya perbedaan pandangan di antara para imam mazhab ini disebabkan oleh 4 faktor :

*Pertama*, terkadang seorang imam menganggap shah satu hadis sedangkan yang lain tidak.

*Kedua*, terkadang seorang imam tidak mendapat hadis dalam suatu masalah, sedangkan imam yang lain mendapatkannya. Imam yang tidak mendapatkan hadis tersebut kemudian menggunakan jalan *qiyās*.

*Ketiga*, terkadang seorang imam tidak mendapat hadis dalam suatu masalah, kemudian ia menggunakan jalan *qiyās*. Selang beberapa masa, orang-orang yang hidup setelahnya mendapatkan hadis yang berkaitan dengan permasalahan tersebut.

*Keempat*, terkadang jalan pikiran para imam tersebut berlainan hingga menghasilkan keputusan yang berbeda.

Terkait dengan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya, Abdul Qadir Hassan kemudian memilahnya dalam 2 gambaran besar : urusan keduniaan dan urusan ibadah. Tentang keduniaan, ia berpendapat

bahwa pada asalnya segala sesuatu boleh dilakukan sampai didapati dalil yang memalingkannya. Adapun untuk ibadah, ia berpendapat bahwa pada asalnya segala macam pembaruan dalam ranah ibadah tidak dapat diterima / ditolak.

Selain dari 4 hukum pokok yang telah disebutkan, dalam hal mengolah data-data (al-Qur'an & hadis), Abdul Qadir Hassan senantiasa menggunakan kaidah-kaidah ushul maupun fihiyyah untuk menetapkan sebuah hukum. Hal ini dilakukan agar proses pemahaman dalil dapat mengarah pada hukum yang tepat dan tidak salah dalam memahami *naş*.

Begitulah sumber hukum dari Abdul Qadir Hassan. Kecenderungan beliau untuk menggunakan ayat al-Qur'an serta hadis yang Şahīh sangatlah kuat. Penelitian beliau dalam bidang hadis pun telah dibuktikan dalam berbagai jawaban yang ditujukan kepada beliau. Tidak heran jika beberapa pandangan hukum beliau berbeda dengan ulama yang lain.

Sebagai contoh, dalam hal status najisnya anjing. Abdul Qadir Hassan tidak menetapkan bahwa anjing tersebut najis, apalagi jika status najis tersebut diQiyāskan dengan babi.

Dalil yang terkait dengan anjing adalah :

إِذَا وَلَعَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيُرْقُهُ ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَارٍ (مسلم)

“Apabila anjing menjilat dalam bejana salah seorang di antara kalian, maka hendaklah ia buang airnya, lalu ia mencucinya tujuh kali”. (Muslim)<sup>126</sup>

Menurutnya, bahwa yang menjadikan najis adalah jilatan anjing tersebut, bukan seluruh badannya. Abdul Qadir Hassan kemudian memberikan analogi bahwa najisnya kencing manusia tidak memberi pengertian bahwa badan orang yang kencing tersebut juga najis.

Bahkan di riwayat *al-Bukhārī* juga disebutkan bahwa anjing pada zaman Nabi saw. masuk dan keluar masjid, riwayat tersebut berbunyi :

كَانَتْ الْكِلَابُ تَبُولُ، وَتُعْبِلُ وَتُدْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ، فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يَكُونُوا يَرْتُشُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ (البخاري)

“Adalah anjing-anjing kencing, datang dan pergi dalam masjid di zaman Nabi saw. Tetapi *Ṣaḥābat-Ṣaḥābat* tidak menyiram sedikitpun dari yang demikian itu”. (HR. Al-Bukhārī)

Dari riwayat diatas jelas menunjukkan bahwa anjing tidak menjadi najis. Karena kalau dia najis, tentu Nabi dan para *ṣaḥābat* akan bertindak ketika anjing masuk masjid. Jika telah dimasuki pun, mereka akan membersihkan atau mencuci dari jejak anjing tersebut. Namun, dalam riwayat tersebut dinyatakan bahwa mereka tidak melakukannya.

Melihat pada kedua riwayat diatas, Abdul Qadir Hassan berpendirian bahwa jilatan anjing itu juga hanya berlaku dalam bejana, tidak untuk yang

<sup>126</sup>Aḥmad bin Syu’ayb al-Khurasānī an-Nasāī, *Sunan An-Nasāiy Juz. 1* (Maktabah al-Maṭbū’ah al-Islāmiyyah, 1986), 53 no. 66.; Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’as al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 2*, 365 no. 1140.; Ṣuhayb ‘Abd al-Jabbār, *Al-Jāmi’ Aṣ-Ṣaḥīḥ Li as-Sunan Wa Al-Masānīd Juz. 23*, 2014, 22.

lainnya. Maka, menyentuh anjing pun bukan termasuk dalam perkara najis.<sup>127</sup>

## **B. Biografi Endang Abdurrahman**

### **1. Riwayat Hidup, Keluarga Dan Pendidikan**

K.H. Endang Abdurrahman lahir pada tanggal 12 Juni 1912 di Kampung Pasarean, Desa Bojong, Herang, Kabupaten Cianjur. Ayahnya bernama Ghazali yang berprofesi sebagai penjahit pakaian, dan ibunya bernama Hafsa, seorang pengrajin batik. Endang Abdurrahman merupakan putra tertua dari 11 bersaudara.<sup>128</sup>

Pendidikan beliau telah dimulai sejak kecil melalui orangtuanya, hingga pada usia 7-8 tahun ia telah mengkhatamkan al-Qur'an. Adapun untuk pendidikan formal beliau dimulai dengan memasuki Madrasah Nahdlatul Ulama al-Ianah Cianjur pada tahun 1919-1926. Disinilah penguasaan beliau akan bahasa arab serta ilmu-ilmu alat lainnya semakin meningkat.

Atas kecerdasan beliau, pada tahun 1928, Tuan Alkatiri memintanya untuk ikut mengajar di Madrasah Nahdlatul Ulama al-Ianah Bandung. Tuan Alkatiri sendiri kemudian mendirikan lembaga pendidikan yang bernama Majelis Pendidikan Diniyah Islam (MPDI) di daerah Kebon Jati

---

<sup>127</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 619–24.

<sup>128</sup>Dadan Wildan Anas, "KHE Endang Abdurrahman Dan Sejarah Pembaharuan Islam Di Indonesia," *Risalah*, n.d., 15–16.

Bandung. Sistem pendidikan dalam MPDI ini dibagi dalam 2 sesi. Sesi pagi untuk anak-anak, sesi malam untuk orang tua. Endang Abdurrahman kemudian diberi amanah untuk mengelola MPDI bersama O. Qomaruddin Saleh.

Pada usia 22, tepatnya tahun 1933 ia kemudian menikah dengan Komara yang kemudian dikaruniai anak sebanyak 13 orang, 5 putra dan delapan putri. Tahun 1934, ia mulai bergabung dengan jam'iyah Persatuan Islam. Di tahun itu pula, ia mulai terlibat mengajar di Pendis (Pendidikan Islam). Sebuah sekolah yang didirikan oleh M. Natsir pada tahun 1927.<sup>129</sup>

Perannya dalam organisasi Persatuan Islam semakin besar ketika pada tahun 1953, Endang Abdurrahman terpilih sebagai Sekretaris Umum mendampingi K.H.M. Isa Anshary selaku Ketua Umum Terpilih. Dan pada tahun 1962, ia terpilih sebagai Ketua Umum PP. PERSIS setelah melalui referendum. Jabatan ini diemban sampai akhir hayatnya.

Mendekati usia 71 tahun, tepatnya pada tanggal 21 April 1983, Endang Abdurrahman meninggal dunia di rumah sakit Hasan Sadikin Bandung karena penyakit asma.

Melihat pada jejak pendidikannya, keluarga Endang Abdurrahman sendiri pada dasarnya adalah seorang yang menganut paham tradisionalis

---

<sup>129</sup>Tiar Anwar Bachtiar dan Pepen Irpan Fauzan, *Sejarah Pemikiran Dan Gerakan Politik Persis* (Bandung: Persis press, 2019), 48.

(Nahdlatul Ulama). Meskipun secara formal pendirian Nahdlatul Ulama sendiri baru pada 31 Januari 1926.

Kelompok Islam Tradisional sendiri menurut Delia Noer adalah sebuah gerakan yang tetap menjalankan tradisi sebagai bagian dari aktivitas keagamaan.<sup>130</sup> Konsep dari kelompok ini sendiri adalah dengan menolak adanya pembaharuan serta tetap bertahan pada tradisi dalam kondisi kebudayaan tertentu. Kondisi kebudayaan ini sesungguhnya telah terakulturasi, yang kemudian dianggap sebagai bagian dari konsep keagamaan.

Salah satu ciri dari kelompok ini adalah penerapan mazhab yang implementasinya berada dalam tingkatan ideologi maupun praktis. Di Indonesia sendiri menggunakan mazhab Syāfi'ī untuk bidang fiqh. Dalam aqidah, menganut aliran Asy'ari. Endang Abdurrahman sendiri juga pada awalnya adalah seorang pengikut dari mazhab Syāfi'ī.<sup>131</sup>

Awal ketertarikan beliau dengan PERSIS dimulai ketika dalam sebuah pengajian yang diadakan oleh PERSIS di jalan Pangeran Sumedang tentang keharaman tahlilan, talqin, marhaban dan ushalli. Pada kajian yang diisi oleh A. Hassan tersebut, ia merasa tersinggung setelah mendapatkan informasi dari salah seorang murid beliau, Ustad E. Sasmita.

---

<sup>130</sup>Delia Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1982), 242.

<sup>131</sup>Saputri Lestari Ningsih, "Pemikiran Tokoh PERSIS Tentang Negara Bangsa 1924-1997" (IAIN Salatiga, 2019), 63.

Tak lama berselang, Endang Abdurrahman dengan ditemani beberapa muridnya mendatangi A. Hassan. Dari situ, kedua tokoh tokoh ini beradu argumen, hingga pada akhirnya Endang Abdurrahman dapat menerima keterangan-keterangan yang diutarakan oleh A. Hassan.<sup>132</sup> Setelah itu, Endang Abdurrahman mulai berkenalan dengan tokoh-tokoh PERSIS dan membaca tulisan-tulisan yang terdapat dalam majalah al-Lisan maupun Pembela Islam. Kedua majalah tersebut sering mengkritik pemahaman-pemahaman yang telah mengakar di masyarakat.

Kedekatan Endang Abdurrahman dengan para ulama PERSIS, termasuk A. Hassan menyebabkan ia diusir oleh tuan Alkatiri, orang yang telah menawarinya untuk mengajar di Bandung. Pengusiran ini juga disertai pemberhentian (pembebas tugas) beliau sebagai tenaga pengajar di MPDI dan khatib di Pakauman, Bandung. Dampak pengusiran ini cukup berpengaruh dalam perjalanan kehidupannya, karena ia telah dianggap sebagai anak emas tuan Alkatiri serta kehidupan yang berkecukupan.

Peristiwa kepindahan A. Hassan beserta murid-muridnya di Pesantren Besar (Pesantren untuk orang dewasa) ke Bangil tahun 1940 menuntun beliau untuk mengembangkan Pesantren Kecil yang telah dipimpinya. Pesantren Kecil yang dipimpinya ini di kemudian hari bernama Pesantren PERSIS 1 Pajagalan, Bandung.

---

<sup>132</sup>Dadan Wildan Anas, "KHE Endang Abdurrahman Dan Sejarah Pembaharuan Islam Di Indonesia," 17.



Mengenai kepribadiannya, Endang Abdurrahman dikenal sebagai seorang ulama ahli hukum yang tawadhu'. Ia banyak menghabiskan waktunya dengan menelaah kitab-kitab serta mengisi berbagai pengajian. Sekalipun hanya lulusan madrasah dan tidak pernah mengenyam pendidikan di perguruan tinggi, namun dalam perjalanannya ia juga pernah mengajar sebagai dosen di UNISBA Bandung.<sup>133</sup> Pengangkatan sebagai dosen ini disebabkan keahlian beliau dalam berbagai bidang ilmu, seperti ilmu hadis, syaria, tafsir, teologi, dll. Selain itu, ia juga memahami berbagai bahasa, seperti Arab, Inggris, dan Belanda.

## 2. Dakwah Dan Aktivitas

Telah disebutkan pada bagian sebelumnya bahwa awal mula ketertarikan Endang Abdurrahman dengan PERSIS adalah saat ia tersinggung mendengar kabar sebuah pengajian yang dipimpin oleh A. Hassan menyinggung permasalahan tahlilan dll. Hingga pasca perdebatannya dengan A. Hassan itulah ia mulai mendekati diri kepada organisasi Persatuan Islam serta banyak berkumpul dengan ulama-ulama didalamnya. Terhitung sejak 1934, ia aktif di PERSIS.

Peran beliau di PERSIS semakin besar saat ia diamanahi untuk mengemban sebagai ketua bagian tabligh dan pendidikan pada tahun 1952, di usianya yang menginjak 40 tahun. Setahun setelah itu, pada muktamar

---

<sup>133</sup> Prof. Dadan Wildan Anas, *Yang Da'i, Yang Politikus (Hayat Dan Perjuangan Lima Tokoh Persis)* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1997), p. 122.

ke 5 yang diadakan di Bandung tahun 1953, ia diamanahi untuk mendampingi Ketua Umum K.H. Mohammad Isa Anshary sebagai Sekretaris Umum.<sup>134</sup>

Pasca dibubarkannya Masyumi oleh Soekarno pada tahun 1960, muncul gagasan untuk menjadikan PERSIS menjadi sebuah partai politik. Gagasan ini diutarakan oleh Ketua Umum, Isa Anshary, dan mengusulkan perubahan nama menjadi Jama'ah Muslimin. Melalui gagasan inilah, Persatuan Islam sempat terbelah dalam dua kubu. Kubu yang pro diwakili oleh Isa Anshary dan Fakhruddin al-Kahiri (mantan politisi Masyumi). Sedangkan kubu yang kontra dengan gagasan tersebut diwakili oleh Endang Abdurrahman, yang kemudian didukung oleh PP. Pemuda PERSIS.

Ketika Muktamar, gagasan Isa Anshary kembali ditolak oleh peserta dan bahkan siap memilih Endang Abdurrahman sebagai Ketua Umum. Tanggal 4 Agustus 1960, Abdul Qadir Hassan selaku Ketua Majelis Ulama mengumumkan bahwa segala keputusan muktamar PERSIS VII dibatalkan serta menunjuk Isa Anshary, Fakhruddin al-Kahiri dan Rusyad Nurdin sebagai formatur penyusunan tasykil PP. PERSIS. Atas putusan ini, 75 persen peserta muktamar meninggalkan persidangan.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Saputri Lestari Ningsih, "Pemikiran Tokoh PERSIS Tentang Negara Bangsa 1924-1997," 66.

<sup>135</sup> Tiar Anwar Bachtiar, "Sikap Intelektual Persatuan Islam Terhadap Kebijakan Orde Baru" (Universitas Indonesia, 2008), 88.

Sebulan pasca muktamar, Fakhruddin al-Kahiri ditunjuk sebagai Ketua Umum. Putusan ini kemudian ditolak oleh mayoritas cabang PERSIS dan memilih untuk bernaung dibawah PP. Pemuda PERSIS. Bisa dikatakan bahwa penunjukan Fachruddin al-Kahiri sebagai Ketua Umum ini beriringan dengan vakumnya organisasi Persatuan Islam.

Vakumnya kegiatan organisasi membuat Fakhruddin al-Kahiri mengembalikan mandat organisasi kepada Sekretariat Majelis Ulama. Penyerahan mandat ini terjadi pada tanggal 4 Januari 1961. Tanggal 2 Januari, Abdul Qadir Hassan selaku Ketua Majelis Ulama dengan ditemani beberapa anggotanya, yaitu : K.H. Imam Ghazali (solo), K.H. Munawwar Chalil (Semarang), Ustadz Abdullah Ahmad (Jakarta) datang ke Bandung untuk menyelesaikan ketegangan yang terjadi.<sup>136</sup>

Majelis Ulama kemudian memanggil K.H.O. Qamaruddin Shaleh, K.H. Endang Abdurrahman, Penasihat PP, dan beberapa orang lainnya. Semua pihak yang berada dalam rapat tersebut bersepakat bahwa Persatuan Islam harus diselamatkan dari bahaya kehancuran dan Majelis Ulama mendapat kepercayaan untuk menyelamatkan Persatuan Islam. Sekretariat juga mengambil sementara pimpinan Persatuan Islam setelah penyerahan mandat oleh Ketua Umum.

Tahun 1962 diadakan referendum untuk menentukan pemilihan Ketua Umum. Mayoritas cabang kemudian memilih Endang Abdurrahman sebagai Ketua Umum PP. PERSIS. Sedangkan Abdul Qadir Hassan tetap

---

<sup>136</sup>Majelis Ulama Persatuan Islam, "Surat Edaran" (Bangil, 1961), 1-6.

ditunjuk sebagai Ketua Majelis Ulama. Cabang-cabang yang sebelumnya bernaung di bawah PP. Pemuda PERSIS kemudian melepaskan diri dan bergabung kembali kepada PP. PERSIS.<sup>137</sup>

Pasca muktamar, konflik internal masih menyisakan permasalahan. Diamnya 2 tokoh besar antara Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman menimbulkan ketidakharmonisan antara Bangil dengan Bandung. Penulis melihat bahwa diamnya 2 tokoh ini disebabkan tidak adanya tokoh-tokoh yang setara (pada saat itu) untuk menyelesaikan permasalahan diatas.

Hal ini bisa dilihat dari dominannya kedua tokoh diatas dalam menjalankan roda organisasi atau pesantrennya masing-masing. Endang Abdurrahman fokus di Bandung dan sekitarnya melalui jabatan yang diembannya sebagai Ketua Umum, Ketua Dewan Hisbah, Pimpinan Pesantren PERSIS Pajagalan serta majalah Risalah, khususnya dalam rubrik Istifta'. Sedangkan Abdul Qadir Hassan sendiri juga memimpin Pesantren PERSIS Bangil dan majalah al-Muslimun, khususnya melalui rubrik Kata Berjawab.

Karena itu, pasca meninggal 2 tokoh ini di waktu yang hampir bersamaan, tidak ada satu tokoh pun yang dominan. Situasi ini kemudian dimanfaatkan Ketua Umum selanjutnya, A. Latif Muchtar, yang dengan

---

<sup>137</sup>Tiar Anwar Bachtiar, "Sikap Intelektual Persatuan Islam Terhadap Kebijakan Orde Baru," 89.

jeli melihat peluang ini. Kader-kader yang terdapat di Bandung maupun Bangil diajak untuk bergabung bersama di Dewan Hisbah.<sup>138</sup>

Dalam kebijakannya selaku Ketua Umum, Endang Abdurrahman melarang anggotanya untuk terlibat secara aktif di politik. Pelarangan ini juga sejalan dengan sikap yang ia pegang saat menjalankan roda organisasi. Bisa dikatakan bahwa PERSIS pada masa ini lebih menutup diri dari Orde Baru dan fokus pada pengembangan internal. Kader-kader dipersiapkan untuk menjadi muballigh-muballig yang siap turun langsung ke lapangan dakwah.

Menutup diri yang dilakukan Endang Abdurrahman tidak menunjukkan bahwa ia adalah orang yang anti-NKRI. Tahun 1957, ia pernah menjadi anggota Konstituante dari fraksi Masyumi. Ia juga pernah ikut turun aktif kampanye untuk kemenangan Masyumi pada pemilu 1955.<sup>139</sup>

Selain sebagai Ketua Umum, Endang Abdurrahman juga menjadi pimpinan di Pesantren PERSIS 1 Pajagalan. Pesantren ini awal mulanya adalah Pesantren kecil. Setelah pindahannya A. Hassan ke Bangil dengan membawa murid-muridnya di Pesantren Besar, ia kemudian mengembangkan Pesantren Kecil.

Sikap menjauhkan diri dari politik ini juga ia teruskan di pesantren yang ia pimpin. Santri-santrinya dilarang untuk mengikuti ujian

---

<sup>138</sup>Tiar Anwar Bachtiar, 130–31.

<sup>139</sup>Tiar Anwar Bachtiar, 96.

persamaan. Larangan ini disebabkan karena ia berkeinginan agar santri-santrinya dapat menjadi muballigh maupun guru dimana saja. Ia juga tidak menganjurkan santrinya untuk melanjutkan ke tingkat perkuliahan karena dikhawatirkan tidak mau menjadi muballigh di kampung-kampung.

Kepemimpinan Endang Abdurrahman di pesantren ini kemudian menghasilkan murid-murid yang mampu membuka pesantren-pesantren Persatuan Islam. Di antaranya adalah : Aminah Dahlan, bersama suaminya Syihabuddin, membuka pesantren Persis tarogong – Garut, Ali Ghazaly di Kota Cianjur, Aminullah di Tasikmalaya. O. Syamsuddin di Padalarang, Eman Sar'an di Jakarta, dll.<sup>140</sup> Pada umumnya perkembangan pesantren ini banyak ditemukan di wilayah Jawa Barat, basis Persatuan Islam.

Salah satu prinsip yang dipegangnya adalah “sangat penting untuk meniadakan diri untuk mewujudkan sesuatu”. Atas prinsip inilah kemudian ia mencoba untuk menghindari dari segala bentuk publikasi.

Selain sebagai Ketua Umum dan Pimpinan Pesantren, Endang Abdurrahman juga aktif sebagai Ketua Dewan Hisbah dan pengembangan majalah Risalah. Dewan Hisbah sebelumnya bernama Majelis Ulama, yang dipimpin oleh Abdul Qadir Hassan. Endang Abdurrahman mengambil alih peran ini setelah Abdul Qadir Hassan tidak aktif dalam menjalankan fungsinya di Majelis Ulama. Dewan Hisbah sendiri saat itu bisa dikatakan dipegang oleh Endang Abdurrahman seorang diri.

---

<sup>140</sup>Tiar Anwar Bachtiar, 128–29.

Rubrik Istifta' yang diasuhnya memuat berbagai persoalan-persoalan yang diajukan masyarakat kepadanya. Rubrik ini yang kemudian menjadi bahan penelitian penulis bersama Kata Berjawab karya Abdul Qadir Hassan.

Kedua tokoh ini memiliki kesamaan dalam hal keaktifan mereka menulis di masing-masing majalah. *One Man Show* yang dijani keduanya di masing-masing wilayah menjadikan nama keduanya sangat membekas di Bandung maupun Bangil. Boleh dikatakan, hanya M. Natsir yang mampu mengimbangi ketokohan 2 ulama ini. Itupun konsentrasi M. Natsir lebih kepada pengembangan dakwah dan politik, bukan dalam ranah hukum Islam.

Pasca berakhirnya Masyumi, M. Natsir fokus pada pengembangan DDII. Disini ia mencoba untuk mengajak Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman turut aktif dalam program DDII. Namun, sikap berbeda ditunjukkan oleh 2 tokoh ini. Abdul Qadir Hassan menyambut ajakan ini. Sedangkan Endang Abdurrahman memilih untuk fokus pada pengembangan internal organisasi. Karena itu, tak heran jika banyak alumni Pesantren PERSIS Bangil yang bisa kuliah keluar negeri atas rekomendasi dari M. Natsir, di antaranya adalah Ghazie Abdul Qadir (putra Abdul Qadir Hassan) dan Hud Abdullah Musa (keponakan Abdul Qadir Hassan melalui jalur Zulaikha). Kedepannya, dua orang ini (Ghazie dan Hud) bersama-sama memimpin Pesantren PERSIS Bangil.

Majalah Risalah sendiri terbit pada tahun 1962. Pada awal mulanya, Endang Abdurrahman ditemani putranya, Yunus Anis, dalam mengembangkan majalah ini. Keduanya memiliki tekad agar apa yang disampaikan dan diketahui oleh publik dalam majalah ini dapat mengembangkan dakwah PERSIS. Meskipun menghadapi kendala dari segi pendanaan dan lemahnya manajemen, tidak menyurutkan keduanya untuk terus memperjuangkan dakwah melalui tulisan ini.

### 3. Karya-Karya Ilmiah

Kesibukannya sebagai Ketua Umum Persatuan Islam, Pimpinan Pesantren PERSIS Pajagalan serta keterlibatannya dalam membimbing majalah Risalah tidak menghentikan Endang Abdurrahman dalam menulis. Tercatat karya tulis beliau antara lain<sup>141</sup> :

#### a. Istifta'

Buku ini pada awalnya adalah salah satu rubrik dalam majalah Risalah yang berisikan tanya jawab masalah keagamaan. Pada awalnya, rubrik ini bernama “Kotak Masalah” yang sudah muncul sejak edisi ke 2 no. 1 majalah Risalah (April 1962). Kemudian, rubrik ini berganti nama menjadi Istifta' pada tahun ke 2 no. 1 (tahun 1963).

---

<sup>141</sup>Untuk karya tulis no 5 sampai 14 beliau, penulis dapatkan dari : Endang Abdurrahman, *Istifta 1* (Bandung: PERSIS PERS, 2021), 5. Namun sayangnya, penulis belum bisa dapatkan karya-karya tersebut kecuali nomor 5 (Perbandingan Madzhab), sehingga tidak dapat diberi ulasannya.



Buku ini kemudian diterbitkan oleh PERSIS PERS dengan total 8 jilid.<sup>142</sup> Berbagai pihak turut terlibat dalam penerbitan buku ini, di antaranya : Keluarga Besar KH. E. Abdurrahman, KH. E. Abdullah, Ajengan Hasan, KH. Eman Sar'an, Abah Ustaz Suraedi, Keluarga Besar Akeh di Cibegol, Tim Mataholang Center, Pesantren Tahdzibul Wahiyah, Pesantren PERSIS Cibegol, Pesantren PERSIS Rancabango, Benda, Ciganitri, Pesantren Ibnu Hajar dan Tim Dialog Islam.<sup>143</sup>

Buku ini total berisikan 645 masalah dengan rincian sebagai berikut : 1. Akidah (28 masalah), 2. Ibadah (315 masalah), ibadah disini mencakup : Adzan, Thaharah, Salat, Jenazah, Masjid, Zakat, Shaum, 'Idain, Haji. 3. Muamalah (125 masalah), mencakup : Makanan, Minuman, Sembelihan, Munakahat, Jual-Beli, dll. 4. Lain-lain (177 masalah), mencakup : Du'a, al-Qur'an, Hadis, Perempuan, Masalah Umum.<sup>144</sup>

Mengomentari keberadaan Istifta', KH. M. Rusyad Nurdin mengatakan, “ *Seandainya kumpulan istifta' KH. E. Abdurrahman itu disusun dan diterbitkan dalam bentuk buku, maka karyanya itu merupakan suatu masterpiece (karya besar)* ”.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup>Buku ini dicetak per nomor. Adapun untuk nomor 1 telah diterbitkan pada Desember 2021 oleh PERSIS PERS. Nomor-nomor selanjutnya akan menyusul dicetak.

<sup>143</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, Pengantar Tim Editor.

<sup>144</sup> Endang Abdurrahman, 19.

<sup>145</sup> Endang Abdurrahman, 5.

b. Sekitar Masalah Tarawih, Takbir, dan Salat 'Id

Buku ini disusun dengan menggunakan metode tanya jawab. Buku ini diterbitkan dalam rangka menjernihkan pertentangan pendapat yang sering terjadi dalam bulan Ramadhan. Termasuk didalamnya adalah terkait dengan permasalahan bahwa salat tarawih itu bid'ah, tahiyat awal dalam salat tarawih, serta permasalahan takbir Ied 2 kali.

Selain tema pokok yang terdapat dalam judul tersebut, buku ini juga dilengkapi dengan khutbah idul fitri dengan 5 tema : 1) Kemanakah Kalian Hendak Pergi?, 2) Gila Dunia dan Anti Akhirat, 3) Pembangunan Membutuhkan Satu Hati Dengan Jutaan Tangan, 4) Tunas Yang Memperkuat Batang dan Memperkokoh Akar, 5) Belum Selesai Dan Belum Selesai.

Buku ini juga dilengkapi dengan beberapa pembahasan dalam ilmu hadis, salah satunya adalah terkait dengan jarh wa ta'dil. Di dalamnya, Endang Abdurrahman kemudian mengutip pernyataan dari imam Az-ZahAbī sebagai berikut :

لَمْ يَجْتَمِعْ اِثْنَانِ مِنْ عُلَمَاءِ هَذَا الشَّانِ عَلَى تَوْثِيقِ ضَعِيفٍ وَلَا تَضْعِيفِ ثِقَةٍ<sup>146</sup>

artinya : “Tidak ada dua orang ulama dari urusan ini yang sama pertimbangannya dalam menilai orang dalam hal menguatkan yang lemah dan melemahkan yang kuat”.

Dalam hal ini, Endang Abdurrahman menjelaskan bahwa keberadaan seorang rawi yang dianggap lemah oleh satu ulama dan dianggap kuat oleh ulama lainnya, maka jalan penyelesaiannya adalah

---

<sup>146</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy'as al-Azdī, *Suālāt Abī 'Ubaīd Al-Ājirī Abā Dāwud as-Sajastānī Fī Al-Jarḥ Wa at-Ta'Dīl* (Madinah: 'Imādah al-Baḥs al-'Ilmī, 1983), 30.

dengan melihat pendapat yang menyatakan lemah tersebut. Jika pendapat yang lemah tersebut tanpa menyebutkan pada satu alasan, maka ia tidak dapat diterima.<sup>147</sup> Dalam hal ini kemudian diambil pendapat yang menguatkan.

c. Hukum Qurban, Aqiqah dan Sembelihan

Buku ini pada awalnya membahas seputar hukum-hukum Qurban. Kemudian dilengkapi dengan pembahasan tentang aqiqah. Penerbitan buku ini dilandasi atas minimnya pemahaman umat Islam atas permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan judul buku diatas. Hingga 2016, buku ini telah mengalami cetak ulang hingga yang kesepuluh.

Dalam buku ini, Endang Abdurrahman kemudian menjelaskan bahwa syarat dari penyembelihan yang sah adalah : 1) Penyembelihan itu dilakukan oleh orang Isalam atau orang Ahli Kitab. 2) Dalam penyembelihan, harus menggunakan pisau atau batu yang tajam. 3) Penyembelihan dilaksanakan sampai dengan putusanya kerongkongan dan leher. 4) Penyembelihan harus didorong oleh sesuatu yang diridhai oleh Allah swt., tidak boleh untuk kegiatan tumbal, dsb.

Ia juga memberikan penjelasan terkait dengan status hewan sembelihan yang dipingsankan terlebih dahulu. Dalam pandangannya, selama hewan tersebut masih hidup, maka ia sah untuk disembelih dan halal dimakan. Ia kemudian menjelaskan bahwa tujuan dari

---

<sup>147</sup>Endang Abdurrahman, *Sekitar Masalah Tarawih, Takbir, Dan Salat 'Id* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010), 47–48.

menjadikannya pingsan pada hewan tersebut adalah untuk meringankan pekerjaan serta dapat menyembelih binatang dalam jumlah yang banyak dan dalam waktu yang singkat.

Dalam hal menjadikan pingsan hewan sembelihan, ia kemudian menyarankan bahwa pemingsanan tersebut dilakukan dengan obat bius, bukan dengan alat listrik yang pada hakikatnya telah menjadikan hewan tersebut menderita.<sup>148</sup>

Ia juga membolehkan proses pengulitan dengan mesin. Hal itu didasarkan bahwa sebenarnya tidak ada dalil yang melarang serta fakta bahwa hewan tersebut sudah dalam keadaan mati, sehingga statusnya sama dengan hewan-hewan mati yang lainnya.

d. Recik-recik Dakwah

Buku ini berisikan tentang permasalahan-permasalahan yang terjadi dalam kehidupan umat manusia. Didalamnya juga berisi tentang perkembangan dunia Islam di masa itu.

Salah satu pembahasan dalam buku ini adalah terkait dengan perkembangan umat Islam di Sri Lanka. Ia menjelaskan tentang bertambah suburnya umat Islam di negeri itu. Pada tahun 1963, jumlah penduduk disana berkisar 10,5 juta. 8 tahun kemudian, populasi muslim juga meningkat menjadi 12 juta jiwa. Perkembangan ini tentu sangat menggembirakan dalam dunia Islam.

---

<sup>148</sup>Endang Abdurrahman, *Hukum Qurban, 'Aqiqah Dan Sembelihan* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2016), 43–45.

Kemudian, ia juga menjelaskan tentang peranan Masjid dalam perjalanan umat Islam di sana. Mempertahankan ruh Islam di tengah mayoritas non-muslim tentu menjadi tantangan tersendiri. Dalam hal ini, banyak dermawan di kalangan kaum muslimun yang menginfakkan sebagian hartanya untuk mendirikan masjid.

Melihat kepada ringkasan tulisan diatas, Endang Abdurrahman termasuk ulama yang dalam tulisannya mengaitkan permasalahan yang terjadi pada masa tersebut dengan agama Islam. Setelah itu kemudian ia menjabarkan berbagai pemecahan masalah yang ditimbulkan dengan landasan yang kuat.<sup>149</sup>

e. Perbandingan Mazhab

Pada awalnya, buku ini adalah kumpulan catatan beliau yang disampaikan dalam berbagai kuliah yang beliau ampu di IKIP Bandung, maupun di UNISBA. Penerbitan buku ini ditujukan untuk memberikan gambaran pemahaman seputar mazhab dalam Islam. Selain itu, Endang Abdurrahman juga memberikan solusi atas timbulnya ikhtilaf di tengah umat Islam. Di akhir pembahasan juga dimuat tentang Soal Jawab Dalam Qur'an.

Mengenai pembahasan tentang mazhab, telah dijelaskan oleh penulis dalam pembahasan pemikiran Endang Abdurrahman tentang metode *Istinbāt* Hukum beliau. Begitu juga dengan pemecahan ikhtilaf yang terjadi di kalangan umat Islam.

---

<sup>149</sup> Endang Abdurrahman, *Recik-Recik Dakwah* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010), 44–49.

Dalam bab pertama yang berjudul “Arti Islam”, Endang Abdurrahman kemudian menjelaskan secara singkat tentang pengertian islam, sumber-sumber hukum agama, serta rukun Islam dan Iman. Selain itu, ia juga membahas secara ringkas tentang ilmu-ilmu agama, seperti : Ilmu Tauhid, Ilmu Tafsir, Ilmu Fiqh, Ilmu Hadis, Ilmu Ushul Fiqh, Ilmu Faraidh, Ilmu Tashawwuf, dan Ilmu tajwid.<sup>150</sup>

Dengan penjelasan singkat tentang ilmu-ilmu diatas itu diharapkan dapat memberikan kemudahan pada penuntut ilmu untuk dapat mengenal ilmu-ilmu secara singkat.

Pada bab pertama dalam buku ini juga menjelaskan tentang bid’ah. Beliau berpandangan bahwa bid’ah dalam hal keduniaan akan dapat memberikan manfaat bagi orang lain. Sedangkan dalam urusan ibadah, ia melarang keras perbuatan tersebut.

- f. Jihad dan Qital
- g. Darul Islam
- h. Ahlus Sunnah wal Jama’ah
- i. Dirayah Ilmu Hadis
- j. Ahkamusy Syar’ie
- k. Renungan tarikh
- l. Syi’atul Aly
- m. Risalah Wanita
- n. Mernahkeun Hukum Dina Agama (Bahasa Sunda)

---

<sup>150</sup>Endang Abdurrahman, *Perbandingan Madzhab* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010), 1–15.

- o. Sabaraha Nasehat Tina Quran S. al-Hudurot (Bahasa Sunda)

#### 4. *Istinbāt Hukum*

Corak pemikiran Endang Abdurrahman sesungguhnya tidak dapat dilepaskan dari gurunya, A. Hassan. Endang Abdurrahman sendiri termasuk dalam golongan yang teguh akan memegang al-Qur'an dan Hadis sebagai landasan utama dalam penetapan hukumnya.

Dalam tulisannya, ia kemudian menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Kata al-Qur'an sendiri secara bahasa berarti bacaan, atau sesuatu yang dibaca. Sedangkan hadis, secara makna berarti perkataan, sesuatu yang dikatakan, atau yang baru. Secara istilah, sabda Nabi Muhammad saw., perbuatannya, perkataan atau perbuatan orang lain di hadapannya yang dibiarkan olehnya. Ia juga menekankan bahwa hadis sahih yang maknanya bertentangan dengan ayat al-Qur'an tidak boleh dijadikan alasan.<sup>151</sup>

Untuk menafsirkan sebuah ayat, ia juga berpendirian bahwa tidak boleh seorang muslim untuk menafsirkannya berdasarkan pikirannya semata. Pendirian ini didasarkan pada riwayat yang berbunyi :

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَعْدَ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ( الترمذي )

---

<sup>151</sup>Endang Abdurrahman, 3–6.

artinya : Barang siapa yang beromong dalam al-Qur'an tanpa ilmu, hendaklah ia bersiap-siap memilih tempat di neraka. (HR. At-Tirmizi)<sup>152</sup>

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ ( الترمذي )

artinya : Barang siapa yang beromong dalam al-Qur'an dengan pikirannya sendiri, dan kebetulan pendapatnya itu benar, tetapi caranya itu salah. (HR. At-Tirmizi)<sup>153</sup>

Hadis diatas secara tegas melarang kita untuk menafsirkan al-Qur'an dengan pikiran kita sendiri. Bahkan sekalipun penafsirannya benar tetap itu adalah sebuah kesalahan.

Terkait dengan hadis, ia juga melakukan pengecekan terhadap status keabsahan sebuah hadis. Jika hadis tersebut lemah, maka secara otomatis ia tertolak. Kesungguhan beliau dalam menentukan keabsahan sebuah hadis dapat dilihat dalam mengomentari status hadis riwayat *ad-Dārimī* tentang “Tidak Islam kalau tidak berjamaah, tidak berjamaah kalau tidak beramir, tidak beramir kecuali dengan tha’at”.

Dalam penjelasannya, ia menegaskan bahwa hadis di atas bukan bersumber dari Nabi saw. tapi dari perkataan ‘Umar bin Khattab. Kemudian ia menambahkan bahwa sanad dalam hadis tersebut juga memiliki kelemahan. Terdapat 3 rawi yang dilemahkan : 1) ‘Abd bin

<sup>152</sup>Endang Abdurrahman, “Menafsirkan Ayat Dengan Fikiran,” *Risalah No. 141-142* (Bandung, n.d.), 64. Hadis tersebut terdapat dalam riwayat at-Tirmizī : Muḥammad bin ‘Isā aḍ-Ḍaḥāk at-Tirmizī, *Sunan At-Tirmizī Juz. 5* (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998), 49 no. 2950.; Ibnu Abī Syaybah : Abū Bakr bin Abī Syaybah, *Musnad Ibn Abī Syaybah Juz. 6* (Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1997), 135 no. 30101.

<sup>153</sup>Endang Abdurrahman, “Menafsirkan Ayat Dengan Fikiran,” 64. Hadis terdapat dalam riwayat at-Tirmizī : Muḥammad bin ‘Isā aḍ-Ḍaḥāk at-Tirmizī, *Sunan At-Tirmizī Juz. 5*, 50 no. 2952.



*Maysārah* (majhul), 2) *Şafwān bin Rustūm* (majhul dan munkarul hadis),  
3) *Baqiyyah* (hadisnya tidak bersih).<sup>154</sup>

Mengenai rujukan beliau dalam bidang kritik hadis, terdapat beberapa kitab yang dijadikan rujukan, diantaranya : *Ḥayāt al-Muḥammad* oleh Muḥammad Ḥusayn Ḥaykal; *Mizān al-ʿItidāl* oleh al-Imām al-Zahabiy; *Lizān al-Mizān* oleh Aḥmad ibn ʿAlī ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī; *Manḥāj Zawān Naẓar* oleh Muḥammad Maḥfūz al-Tirmiziy; *Tawḍīḥ al-Afkār* oleh al-Imām al-Şanʿāniy; *al-Taqyīd wa al-Idāh* oleh al-Imām al-ʿIrāqiy.<sup>155</sup>

Adapun untuk *syarḥ* hadis, kitab rujukannya antara lain : *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī* oleh Aḥmad ibn ʿAlī ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī; *al-Nihāyah fī Gārib al-Ḥadiṣ* oleh al-Imām Ibn al-Asīr; *ʿAun al-Maʿbūd Syarḥ Sunan Abī Dāwud* oleh Abu al-Ṭayyib Muḥammad Syams al-Ḥaq al-ʿAzīmabādi; *al-Fatḥ al-Rabbāniy* oleh al-Imām Aḥmad ʿAbd al-Rahman al-Bana; *Tuḥfat al-Aḥwāziy* oleh al-Imām al-Mubārakfūriy; *al-Jāmiʿ al-Şagīr* oleh al-Suyūtiy, dan lain-lain.<sup>156</sup>

Pendirian akan al-Qurʿan dan Hadis inilah yang menjadikan Endang Abdurrahman tidak berkompromi terhadap segala hal urusan ibadah yang tidak berlandaskan pada keduanya.

<sup>154</sup>Selengkapnya lihat : Endang Abdurrahman, “Bagaimana Derajat Hadis ‘Tidak Islam Tanpa Jamaʿah’?” *Risalah No. 141-142*, n.d., 52–53.

<sup>155</sup> Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 21.

<sup>156</sup> Endang Abdurrahman, 20.

Diceritakan bahwa pada suatu kesempatan ia diundang untuk memberikan pengajian di daerah Bandung. Kemudian Ketua RW memberikan sambutan dan menjelaskan bahwa acara tersebut berkaitan dengan Maulid Nabi saw. Setelah mendengar uraian tersebut, Endang Abdurrahman langsung meninggalkan tempat tersebut dan pulang ke rumah. Perbuatan ini dilakukan karena ia berpandangan bahwa maulid Nabi saw. adalah suatu perayaan yang tidak memiliki dasar dari al-Qur'an dan as-Sunnah.<sup>157</sup>

Dalam hal *ijmā'* ia menerima *ijmā' saḥābat*. Pendirian ini didasarkan bahwa *ijmā' saḥābat* tidak berdiri sendiri, namun dengan asas hadis yang tidak sampai kepada kita. Ia percaya bahwa hukum yang diterapkannya tidak didasarkan atas kemauan sendiri, melainkan dengan alasan yang mereka dapat dari Nabi Muhammad saw.<sup>158</sup> Adapun untuk *ijmā'* sebagian besar ulama dalam urusan keduniaan, Endang Abdurrahman menjelaskan adanya 2 kelompok, 1) wajib diterima, 2) boleh ditolak kalau bertentangan dengan keadaan.

Tentang *qiyās* dalam urusan ibadah, Endang Abdurrahman juga berpendapat seperti Abdul Qadir Hassan. Ia tak dapat digunakan karena urusan ibadah tidak boleh diubah, ditambah atau dikurangi. Adapun *qiyās* dalam urusan keduniaan boleh dilakukan jika didapati kesamaan. Ia kemudian memberikan contoh padi dan sagu yang memiliki kesamaan

---

<sup>157</sup>Endang Abdurrahman, 8.

<sup>158</sup>Endang Abdurrahman, *Perbandingan Madzhab*, 7.

dengan gandum.<sup>159</sup> Kesamaan disini adalah bahwa kesemuanya itu memiliki sifat mengenyangkan, dan ini dapat diterapkan dalam kegiatan zakat.

Endang Abdurrahman juga termasuk ulama yang tidak bergantung pada salah satu mazhab. Argumentasi ini diawali dengan fakta bahwa para imam mazhab memiliki perbedaan pandangan hukum dalam berbagai fatwa mereka.

Adapun jika dilihat perbedaan ini didasarkan pada beberapa faktor :

1) Kesempatan untuk memperoleh keterangan sumber agama pada zaman sekarang ini jauh lebih mudah dibandingkan dengan periode imam terdahulu. Perbedaan geografis di antara mereka juga berdampak pada jumlah hadis yang diterima. 2) Terdapat istilah *Qaul Qadim* dan *Qaul Jadid*. Ini membuktikan bahwa keterangan yang diperoleh bisa berangsur-angsur hingga menyebabkan perubahan pandangan di antara para imam.<sup>160</sup>

Kemudian, Endang Abdurrahman juga mengutip beberapa pernyataan para imam yang justru menunjukkan untuk tidak merujuk langsung kepada mereka, terlebih jika keterangan yang lebih kuat didapatkan. Imam Malik ra. pernah berkata :

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، أُخْطِئُ وَأُصِيبُ فَانظُرُوا فِي رَأْيِي فَكُلَّمَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَخُذُوا بِهِ  
، وَكُلَّمَا لَمْ يُوَافِقِ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ ، فَاتْرُكُوهُ (جامع بيان العلم وفضله)

<sup>159</sup>Endang Abdurrahman, 7.

<sup>160</sup>Endang Abdurrahman, 45.

*artinya : “Aku hanyalah seorang manusia biasa, mungkin aku berbuat salah dan tidak mustahil pada benar. Oleh karena itu, periksalah pendapat-pendapatku! Maka bila pendapat itu sesuai dengan al-Qur’an dan as-Sunnah, ambillah dia! Dan semua yang tak sesuai dengan al-Qur’an dan as-Sunnah, hendaklah kalian tinggalkan!”<sup>161</sup>*

Dalam perkataan diatas, imam Malik mencoba menegaskan bahwa landasan utama dari pendiriannya adalah yang didasari atas al-Qur’an dan as-Sunnah. Karena itu, ketika didapati ada pendapatnya yang tidak sesuai dengan keduanya itu, maka kita wajib tinggalkan. Pendapat yang semakna juga diutarakan oleh imam-imam mazhab yang lain.

Dalam menjawab berbagai pertanyaan yang ditujukan kepadanya, Endang Abdurrahman mengklasifikasikannya dalam 2 kelompok, urusan ibadah dan keduniaan. Untuk urusan ibadah, tidak boleh ada perubahan meskipun zaman telah berubah dan berkembang. Sedangkan untuk urusan keduniaan, perlu dilihat terlebih dahulu dari perkembangan atau perubahan zaman yang kemudian didasarkan pada tempat atau waktu kejadian tersebut. Kemudian sikap yang ditunjukkan memerlukan akan 2 hal, : 1) Ketetapan hukum karena dalil, 2) Dalil yang tepat untuk menetapkan hukum tersebut.

Melihat kepada penyebab adanya perbedaan di kalangan imam mazhab tersebut, kemudian Endang Abdurrahman mengeluarkan pendapat bahwa sesungguhnya tidak ada khilafiyah dalam Islam. Hal ini disebabkan bahwa pandangan serta dasar untuk menetapkan sesuatu itu mesti sesuai

---

<sup>161</sup>Yūsuf bin ‘Abdillāh al-Qurṭubī, *Jāmi’ Al-Bayān Al-‘Ilm Wa Faḍlihi Juz. 1* (Saudi Arabia: Dār Ibnu ‘Affān, 1994), 775 no. 1435.

dengan apa-apa yang tertera dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Kedua sumber tersebutlah yang menjadi dasar dalil dan keterangannya.

Imam *al-Mazīnī*, salah seorang murid dari imam Syafi'i memberikan catatan atas kitab al-Umm sebagai berikut :

اِخْتَصَرْتُ هَذَا الْكِتَابَ مِنْ عِلْمِ مُحَمَّدِ بْنِ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيِّ - وَمِنْ مَعْنَى قَوْلِهِ لِأَقْرَبِهِ  
عَلَى مَنْ أَرَادَهُ مَعَ إِعْلَامِهِ نَهْيَهُ عَنِ تَقْلِيدِهِ وَتَقْلِيدِ غَيْرِهِ لِيَنْظُرَ فِيهِ لِدِينِهِ وَيَخْتِطَ فِيهِ  
لِنَفْسِهِ (مختصر المزني)

*artinya : “Aku ringkaskan kitab ini berdasarkan sebagian ilmu Muhammad Idris asy-Syāfi’ī. Dan di antara maksud yang dikatakannya ialah agar aku dapat mendekati (memudahkan) kepada orang yang menghendakinya dengan disertai dua pesan beliau, (yakni) terlarang bertaklid kepada beliau dan kepada yang lainnya. Hendaklah ia dapat meneliti hal ini untuk agamanya serta berhati-hati untuk keselamatan dirinya”.*<sup>162</sup>

Selanjutnya, Endang Abdurrahman juga menggunakan kaidah-kaidah fihiyyah serta teori ushul fiqh untuk menuntun kepada jawaban hukum. Sebagai contoh istifta’, ia mendapat pertanyaan tentang bagaimana pengerjaan salat seseorang yang tertidur hingga maghrib. Salat apakah yang harus dikerjakan terlebih dahulu?

Dalam sebuah hadis dikatakan :

فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَلَا، فَأَقَامَ صَلَاةَ الظُّهْرِ فَصَلَّاهَا، وَأَحْسَنَ  
صَلَاتِهَا، كَمَا كَانَ يُصَلِّيُهَا فِي وَقْتِهَا، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ العَصْرَ، فَصَلَّاهَا وَأَحْسَنَ  
صَلَاتِهَا، كَمَا كَانَ يُصَلِّيُهَا فِي وَقْتِهَا، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ المَغْرِبَ، فَصَلَّاهَا كَذَلِكَ (أحمد)

<sup>162</sup>Ismā’īl bin Yaḥyā al-Māzinī, *Mukhtaṣar Al-Māzinī Juz. 8* (Beirut: Dār al-Ma’ārif, 1990), 93.

*artinya : Maka ia (Nabi saw.) memanggil Bilal agar ia iqamat untuk salat dzuhur. Maka ia mengerjakan salat dzuhur dengan sebaik mungkin sebagaimana ia salat pada waktunya yang biasa. Kemudian ia menyuruh lagi Bilal iqamat untuk salat ashar, lalu ia mengerjakan salat ashar sebaik mungkin sebagaimana ia salat pada waktunya yang biasa. Kemudian ia menyuruh lagi Bilal untuk salat maghrib, lalu ia mengerjakan salat maghrib sebaik seperti tadi. (HR. Ahmad)<sup>163</sup>*

Hadis diatas berkaitan dengan perang khandak, karena sibuk dalam peperangan, Nabi saw. tertinggal dalam mengerjakan salat dzuhur dan ashar. Kemudian ia mengerjakan salat yang tertinggal tersebut dengan tartib, dimulai dengan dzuhur, ashar, kemudian maghrib.

Menanggapi kasus ini, Endang Abdurrahman kemudian menggunakan kaidah yang berbunyi :

مَجْرَدُ الْفِعْلِ لَا يَدُلُّ عَلَى الْوَجُوبِ

*artinya : semata-mata perbuatan tidak menunjukkan akan wajib.*

Berdasarkan kaidah diatas, Endang Abdurrahman berpendapat bahwa yang dilakukan Nabi saw. tersebut bukan bagian dari wajib, akan tetapi merupakan suatu keutamaan.<sup>164</sup>

<sup>163</sup>Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 18* (Muassasah ar-Risālah, 2001), 45 no. 11465.

<sup>164</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 207–8.

## **BAB V**

### **PEMBAHASAN**

#### **A. Perbandingan Karya Ilmiah Dan *Istinbāt* Hukum Abdul Qadir Hassan Dan Endang Abdurrahman**

##### **1. Perbandingan Karya Ilmiah Abdul Qadir Hassan Dan Endang Abdurrahman**

Keberadaan dua tokoh Persatuan Islam di masing-masing wilayah telah memberikan sumbangsih yang besar dalam khazanah pengetahuan ormas ini. Pasca wafatnya A. Hassan, kedua tokoh ini tetap melanjutkan tradisi yang telah ditinggalkan oleh A. Hassan, utamanya dalam bidang fiqh.

Dalam bidang keilmuan, A. Hassan sebenarnya adalah seorang yang kritis terhadap al-Qur'an dan hadis. Namun karyanya dalam bentuk tulisan, tidak hanya terpaku kepada 2 sumber agama tersebut. Jika diperhatikan, karya-karya beliau juga membahas tentang aliran-aliran sesat, politik, nasihat-nasihat, dll.

Kelihaian A. Hassan dalam menulis kemudian juga turun kepada kedua muridnya, Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman. Namun, dari kedua tokoh ini ternyata juga memiliki perbedaan dengan A. Hassan dalam hal karya tulis.

Abdul Qadir Hassan cenderung fokus kepada pembahasan fiqh. Beliau kemudian juga menyusun buku ushul fiqh, manthiq, ilmu musthalah hadis, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah* yang menjadi fondasi dalam hukum-hukum yang beliau tetapkan dalam tanya jawabnya. Maka dari karya beliau ini dapat kita lihat seberapa konsisten beliau dalam menetapkan sebuah hukum.

Ia juga membuat tulisan khusus yang berkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan tentang hadis, maupun penyusunan diktat terkait dengan hukum Islam.

Dalam bidang tafsir, Abdul Qadir Hassan juga turut berkontribusi dalam penyusunan kamus al-Qur'an. Bisa dibayangkan, karya ini merupakan salah satu karya terlama yang beliau tulis, hingga membutuhkan 9 tahun untuk penyempurnaannya. Selain itu, ia juga pernah menulis dalam majalah al-Muslimun tentang tafsir ahkam.

Kemudian, didapati juga beberapa permasalahan yang kemudian ia rasa perlu untuk dibahas dalam satu pembahasan khusus, seperti cara berdiri I'tidal, kebenaran takbir "Tujuh & Lima" pada salat 'iedain, Risalah Puasa, Hukum Menyerupai Orang-Orang Luar Islam, Pilihan Pendapat Imam Syāfi'ī.

Dalam bidang bahasa, Ia juga pernah menyusun tentang ilmu al-'Arudl yang membahas tentang pola syair dalam bahasa arab dan al-Isytiqaq yang membahas tentang proses keluarnya satu kata/lafadz ke



kata/lafadz yang lain. Sekilas, karya ini memiliki keterkaitan dengan buku sharaf yang pernah ditulis ayahnya, A. Hassan. Bersama beberapa orang yang lain, ia juga menerjemahkan buku *Nayl al-Auṭār*.

Abdul Qadir Hassan juga memberikan penyempurnaan atas karya-karya ayahnya (A. Hassan), utamanya dalam tafsir al-Furqan dan Bulughul Maram terjemah A. Hassan. Pada 2 buku tersebut, Abdul Qadir Hassan memberikan catatan-catatan dengan tujuan untuk memudahkan pembaca dalam memahami isi buku tersebut.

Ia kemudian juga telah ikut berpartisipasi dengan ayahnya dalam tanya jawab hukum Islam, yang kemudian dibukukan dengan judul Soal-Jawab. Dalam hal ini, ada kontribusi ayahnya untuk membantu ketajaman analisa hukum Abdul Qadir Hassan.

Sedangkan Endang Abdurrahman juga memiliki kecenderungan yang tinggi dalam bidang tulis-menulis. Selain Istifta', ia juga menyusun beberapa karya lainnya.

Berbeda dengan Abdul Qadir Hassan yang cenderung fokus pada pembahasan hukum, Endang Abdurrahman banyak membuat tulisan yang banyak berkaitan dengan permasalahan secara umum. Tulisannya seputar hukum dapat ditemukan dalam permasalahan tarawih, takbir, dan salat 'Id. Selain itu, pembahasan hukum beliau juga dapat ditemukan dalam pembahasan seputar qurban.

Recik-recik Dakwah yang beliau tulis sesungguhnya menunjukkan perhatian beliau terhadap permasalahan umat yang terjadi pada saat itu. Disamping itu, ia juga turut memberikan solusi-solusi yang dilandasi dengan al-Qur'an dan as-Sunnah.

Dalam bidang hukum, Endang Abdurrahman pernah menulis tentang penyebab-penyebab dari perbedaan pandangan di antara mazhab-mazhab, hingga kepada penyelesaian ikhtilaf di antara beberapa pendapat. Dalam buku ini juga dapat kita dapati tentang pola Istinbāt hukum beliau. Ia kemudian juga menjelaskan alasan-alasan kenapa seorang muslim itu tidak perlu bermazhab dengan berbagai sumber yang akurat. Dalam bidang tafsir, Endang Abdurrahman pernah menulis tentang tafsir surat al-Hujurat dalam bahasa sunda.

Selain diatas, Endang Abdurrahman juga menulis beberapa buku. Namun penulis belum mampu untuk mengulas karya-karya beliau yang lain dikarenakan keterbatasan untuk mendapatkan akses buku beliau. Inilah yang juga menyebabkan pembahasan karya dari Endang Abdurrahman tidak sebanyak pembahasan karya dari Abdul Qadir Hassan,

Melihat kepada karya tulis dari tokoh tersebut, kita dapat melihat bahwa tulisan Abdul Qadir Hassan cenderung fokus dalam mendalami hukum Islam. Perbedaan ini dapat dilihat dalam karya beliau yang banyak membahas seputar hukum maupun ilmu-ilmu pendukungnya.

Pasca konflik yang terjadi dalam tubuh Persatuan Islam (PERSIS) tahun 1960-1962, Abdul Qadir Hassan memfokuskan diri pada pengembangan pesantren PERSIS Bangil dan sebagai penulis di majalah al-Muslimun. Hal ini secara tidak langsung menuntun beliau dalam karya tulisnya yang banyak berkisar pada pengembangan ilmu-ilmu alat dalam tujuannya untuk mencetak ahli fiqh di pesantren yang ia pimpin.

Pesantren PERSIS Bangil memiliki sistem pendidikan yang ditempuh dengan metode untuk : 1) Menanamkan ruhul jihad dan ijtihad kepada semua pelajar / santri baik putra maupun putri. 2) Meyakinkan kepada setiap pelajar bahwa Qur'an dan Sunnah itu adalah qanun asasi Islam yang bersifat abadi dan tidak dapat ditawar. Setiap penyimpangan darinya adalah dimurkai Allah SWT. 3) Menanamkan jiwa korektif terhadap setiap faham yang tidak dilandasi oleh al-Qur'an dan as-Sunnah. 4) mempraktikkan kaidah-kaidah ushul fiqh ketika mengajar tafsir dan hadis. 5) Memberikan kebebasan kepada setiap pelajar untuk bertanya, membantah dan berdiskusi dengan guru, sepanjang batas-batas kesopanan Islam.<sup>165</sup>

Melihat kepada orientasi dalam sistem pendidikan pesantren diatas, secara tidak langsung Abdul Qadir Hassan menekankan pada pemahaman pada al-Qur'an dan as-Sunnah. Kebutuhan akan memahami 2 sumber utama umat Islam ini yang kemudian menuntunnya untuk memberikan

---

<sup>165</sup> Labubana Diah, "Peranan Pesantren Persatuan Islam Bangil Dalam Usaha Pembaharuan Ajaran Islam" (UIN Sunan Ampel Surabaya, 1986), 39.

berbagai buku pengajaran sebagai panduan bagi para pengajar di pesantren PERSIS Bangil.

Ia tidak menekankan pada santrinya untuk turut berkecimpung di organisasi PERSIS, sekalipun pesantren yang ia pimpin bernama PERSIS juga. Hal ini dapat dibuktikan dengan banyaknya alumni pesantren yang berkecimpung di ormas-ormas di luar PERSIS.

Dalam bidang pengembangan dakwah, ia berfokus di majalah al-Muslimun, khususnya dalam rubrik Kata Berjawab. Rubrik yang kemudian dibukukan ini memberikan bukti bahwa ia juga *concern* terhadap permasalahan-permasalahan umat secara umum. Ia juga menjalin komunikasi yang *intens* dengan M. Natsir dalam rangka kerjasama dengan DDII (Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia) untuk pengiriman santri ke berbagai wilayah di Indonesia.

Sedangkan Endang Abdurrahman cenderung lebih global. Karya-karyanya tidak berfokus pada pembahasan hukum semata, namun juga berkaitan dengan permasalahan umum sehari-hari yang dihadapi oleh umat Islam. Dalam berbagai karya tulisnya, kita dapat melihat bahwa Endang Abdurrahman termasuk ulama yang melihat sebuah permasalahan secara proporsional.

Kedudukannya sebagai Ketua Umum PERSIS nampak lebih menonjol dibandingkan sebagai pimpinan pesantren PERSIS Bandung, sekalipun ia sudah diamanahi untuk memimpin pesantren kecil sejak 1936

dan memegang tanggung jawab penuh sejak 1939 (pasca pindahya A. Hassan ke Bangil). Hal inipula yang berdampak pada karya-karyanya yang lebih ditujukan kepada masyarakat umum.

Selaku ketua umum, ia mengarahkan PERSIS untuk aktif bergerak dalam bidang dakwah dan pendidikan dengan mendidik calon da'I dan guru agama. Visi yang disampaikan dalam pidatonya pada tanggal 16 Januari 1981 yang diberi judul "*Kita Sekalian Sebagai Pelengkap*", menjelaskan bahwa PERSIS tidak perlu ikut terjun langsung dalam kegiatan politik, karena tugas PERSIS sendiri adalah mempersiapkan "agama" bagi bangsa ini dengan berdakwah dan mengajar.<sup>166</sup>

Visi ini kemudian diimplementasikan dalam kebijakan organisasi dengan membuka kursus bagi calon *muballigh* dengan mengajarkan pengetahuan dasar Islam yang meliputi akidah, ibadah, adab, akhlak dan tehnik-tehnik berpidato. Alumni dari program yang dinamakan "*Tamhidul Muballighin*" ini kemudian diberi tugas untuk mengembangkannya di daerah-masing. Karena para peserta umumnya berasal dari Jawa Barat, maka perkembangan PERSIS pada masa inipun terkonsentrasi di provinsi ini.

Selain dari hal diatas, Endang Abdurrahman juga fokus pada pengembangan majalah *Risalah* dan radio dakwah Dwi Karya. Karena isi yang disampaikan berkisara pada permasalahan seputar keagamaan, maka dalam perkembangannya media-media ini bukan menjadi masalah serius

---

<sup>166</sup> Tiar Anwar Bachtiar, "Sikap Intelektual Persatuan Islam Terhadap Kebijakan Orde Baru," 101.

bagi pemerintahan orde baru yang terkenal ketat dalam melakukan pengawasan.<sup>167</sup>

Karya-karya dari kedua tokoh ini sesungguhnya masih sangat relevan dengan permasalahan umat saat ini. Ini dapat dibuktikan dengan penerbitan buku dari karya kedua tokoh ini yang masih menarik minat masyarakat umum.

## **2. Perbandingan *Istinbāt* Hukum Abdul Qadir Hassan Dan Endang Abdurrahman**

Kedua tokoh diatas sepakat bahwa landasan utama dalam menentukan sebuah hukum haruslah bersumber dari al-Qur'an dan hadis yang sahih. Bahkan, Abdul Qadir Hassan juga menambahkan bahwa dalam al-Qur'an tidak terdapat konsep *nāsīh* dan *mansūh*. Dalam bidang penafsiran, Endang Abdurrahman juga tidak memperbolehkan penggunaan tafsir yang didasarkan pada pikiran semata.

Pendirian akan dua sumber ini yang kemudian menjadikan kedua tokoh ini berusaha untuk tetap konsisten dalam menetapkan hukum berdasarkan keduanya. Dalam urusan ibadah, jika sebuah amalan tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun hadis, maka amalan tersebut menjadi tertolak.

---

<sup>167</sup> Tiar Anwar Bachtiar, 101–3.

Kedua tokoh ini juga berusaha untuk konsisten pada setiap hadis yang terdapat indikasi kelemahan baik dalam sanad maupun matannya. Abdul Qadir Hassan juga akan mengkomparasikan isi sebuah hadis dengan ayat atau hadis yang lain. Jika bertentangan, maka hadis tersebut tidak dapat dimasukkan dalam kategori sahih. Sebelum dinyatakan bertentangan, akan terlebih dahulu dicoba melalui sebuah metode yang dinamakan *ṭarīqah al-jam'ī*. Endang Abdurrahman pun demikian, pertentangan dalam dua hadis yang secara kriteria dikatakan sahih akan coba dikomparasikan agar tidak dibuang salah satunya.

Dalam bidang kritik hadis, kedua tokoh juga berusaha menggali keabsahan sebuah sanad maupun matan. Jika dalam sebuah sanad didapati rawi yang lemah, maka hadis tersebut bisa dinyatakan sebagai hadis dhaif. Contoh kritik sanad yang dilakukan oleh kedua tokoh adalah sebagai berikut :

Dalam sebuah pertanyaan yang diajukan kepadanya tentang hukum dari wanita menulis, Abdul Qadir Hassan menanggapi hadis-hadis yang melarang wanita untuk menulis. Hadis-hadis tersebut berbunyi :

لَا تُنْزِلُوهُنَّ الْعُرْفَ وَلَا تُعَلِّمُوهُنَّ الْكِتَابَةَ وَعَلِّمُوهُنَّ الْمِغْزَلَ وَسُورَةَ النُّورِ (الْحَاكِم)<sup>168</sup>

*artinya : Jangan kamu tinggalkan mereka (para perempuan) dalam kamar-kamar, dan jangan pula kamu ajari mereka tulisan, tetapi ajarkanlah mereka itu memintal benang dan surah an-Nur. (HR. Ḥākim)*

لَا تُعَلِّمُوا نِسَاءَكُمْ الْكِتَابَةَ (الفوائد المجموعة)<sup>169</sup>

<sup>168</sup>Al-Ḥākim Muḥammad bin ‘Abdillāh an-Naysābūrī, *Al-Mustadrak ‘Alā Ṣaḥīḥayn Juz. 2* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmīyah, 1990), 430 no. 3494.

*artinya : Janganlah kalian mengajarkan kepada perempuan-perempuan kamu tentang tulisan. (al-Fawā'id al-Majmū'ah)*

2 hadis yang berisi tentang larangan mengajarkan kepada perempuan untuk belajar menulis ini kemudian dibantah oleh Abdul Qadir Hassan. Pada hadis pertama, ia berkata bahwa imam *Hākim* yang meriwayatkan hadis tersebut dan imam *al-Bayhaqī* mengatakan bahwa hadis ini sah. Namun setelah diperiksa terdapat seorang rawi yang bernama '*Abd al-Wahāb bin aḍ-Ḍahāk*'

Tentang rawi diatas, imam *Nasāi* berkata bahwa dia adalah seorang yang matruk. *Abū Ḥātim* bahkan mengatakan dia sebagai seorang pendusta. Mengomentari hadis diatas, imam *Az-Zāhabī* berkata bahwa hadis tersebut palsu.

Hadis kedua juga terdapat rawi yang bermasalah, ia bernama *Ja'far bin Naṣr*. Imam *Az-Zāhabī* berkata bahwa ia adalah seorang yang tertuduh berdusta.<sup>170</sup>

Melihat kepada kelemahan kedua hadis tersebut, maka landasan yang digunakan untuk melarang perempuan belajar menulis itu adalah landasan yang lemah hingga tidak dapat digunakan sebagai hujjah. Mengomentari permasalahan ini, Muhammad Rasyid Ridha berkata :

---

<sup>169</sup>Muḥammad bin 'Alī asy-Syawkānī, *Al-Fawā'id Al-Majmū'ah Fi Al-Ḥadis Al-Mawḍū'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 127 no. 27.

<sup>170</sup>Dalam Kata Berjawab 1, Abdul Qadir Hassan berkata bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh Ibn al-Ḥibbān. Namun, yang penulis dapati adalah riwayat dari Ibn 'Āḍī.



“Tidak sah satupun hadis yang berhubungan dengan larangan mengajar perempuan menulis”.<sup>171</sup>

Endang Abdurrahman juga pernah memberikan penjelasan tentang hadis *da'īf*. Di antaranya dalam hadis tentang kewajiban seorang muadzin untuk memiliki wudhu ketika ia hendak adzan. Hadis tersebut berbunyi :

لَا يُؤَدُّنُ إِلَّا مُتَوَضِّئًا (الترمذي)<sup>172</sup>

artinya : “Tidak beradzan kecuali yang mempunyai wudhu” (HR. At-Tirmizi)

لَا يُنَادِي بِالصَّلَاةِ إِلَّا مُتَوَضِّئًا (الترمذي)<sup>173</sup>

artinya : “Tidak memanggil untuk salat kecuali yang mempunyai wudhu” (HR. At-Tirmizi)

Endang Abdurrahman menanggapi 2 hadis yang diriwayatkan oleh imam *al-Tirmizi* tersebut. Pada hadis yang pertama, dalam sanad tersebut dikatakan bahwa *az-Zuhri* menerima hadis tersebut dari *Abī Hurayrah*. Padahal *Abū Hurayrah* sendiri tidak pernah mendengar hadis dari *az-Zuhri*. Dan yang meriwayatkan dari *az-Zuhri* tersebut merupakan orang yang tidak dapat dipercaya.

Sedangkan hadis kedua, ia mengomentari bahwa hadis tersebut adalah *mawqūf*, bukan *marfū'*. Sedangkan hadis *mawqūf* sendiri merupakan sebuah hadis yang disandarkan kepada *ṣaḥābat*, bukan ucapan Nabi saw.<sup>174</sup>

<sup>171</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 806–7.

<sup>172</sup>Muḥammad bin 'Isā aḍ-Ḍaḥāk at-Tirmizī, *Sunan At-Tirmizī Juz. 1* (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998), 274 no. 200.

<sup>173</sup>Muḥammad bin 'Isā aḍ-Ḍaḥāk at-Tirmizī, 274 no. 201.

<sup>174</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 89–90.

Atas kelemahan pada 2 riwayat diatas, maka syarat berwudhu bagi orang yang ingin beradzan pun juga terhapus. Adapun untuk syarat khusus seperti diatas, tidak ditemukan riwayat yang memerintahkan seseorang untuk berwudhu ketika akan mengumandangkan adzan.

Perhatian kedua tokoh pada keabsahan sebuah hadis tidak selalu menunjukkan keselarasan jawaban di antara mereka. Perbedaan referensi yang biasa mereka gunakan dalam bidang *syarh* maupun kritik hadis juga berpengaruh. Sebagaimana telah penulis ungkap dalam bab sebelumnya, Abdul Qadir Hassan cenderung lebih kaya dalam referensi bidang hadis ini dibandingkan dengan Endang Abdurrahman.

Salah satu faktor yang bisa menjadi penyebab dalam pandangan penulis adalah kebijakan dari Endang Abdurrahman yang cenderung mengisolasi diri ketika masa orde baru. Berbeda halnya dengan Abdul Qadir Hassan yang cenderung lebih terbuka. Beberapa santri didikan Abdul Qadir Hassan dalam perjalanannya, mereka melanjutkan diri untuk menempuh pendidikan diluar negeri. Ini yang memudahkan Abdul Qadir Hassan untuk mendapat referensi buku yang diinginkan. Untuk santri binaan Endang Abdurrahman cenderung lebih sedikit yang melanjutkan ke luar negeri.

Adakalanya perbedaan pandangan dalam memandang sebuah hadis menyebabkan perbedaan dalam penentuan sebuah hukum. Seperti ketika mengomentari hadis riwayat Muslim yang berbunyi :

وَكَانَ يَقُولُ فِي كُلِّ رُكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ (مسلم)<sup>175</sup>

artinya : “Dan adalah ia (Nabi saw.) membaca dalam setiap 2 rakaat at-tahiyyat”. (HR. Muslim)

Menanggapi hadis diatas, Endang Abdurrahman kemudian menjelaskan bahwa hadis tersebut memiliki ‘illah dikarenakan *al-Jawzā’* tidak mendengar dari *Aisyah* ra. *Ibn ‘Abd al-Bārr* menyatakan bahwa hadis ini mursal. Imam *al-Bukhārī* menyatakan bahwa hadis dari *al-Jawzā’ Fīhi Nazar* (ditinggalkan oleh ahli hadis). Selain itu, imam Muslim meriwayatkan dari jalur *al-Awzā’ī* dengan jalan *mukātabah* (tulisan).<sup>176</sup>

Karena itu, disertai dengan beberapa riwayat yang lain, pada asalnya hadis itu berlaku hanya khusus untuk salat fardhu. Adapun untuk salat sunnah, Endang Abdurrahman kemudian mengutip beberapa riwayat yang menunjukkan bahwa Nabi saw. pernah salat malam dengan skema 4-4-3. Pada riwayat diatas, tidak terdapat keterangan yang menunjukkan bahwa 4 rakaat tersebut dilaksanakan dengan at-tahiyyat awal.

Pandangan Endang Abdurrahman ini berbeda dengan Abdul Qadir Hassan. Pendapat yang mengatakan bahwa *al-Jawzā’* tidak mendengar riwayat tersebut dari *Aisyah* ra. dibantah melalui pernyataan imam *az-Zaylā’ī* yang mengatakan bahwa *al-Jawzā’* yang memiliki nama asli ‘*Aws bin ‘Abdillah ar-Rib’ī* adalah seorang yang kepercayaan. Ia juga merupakan *Tabi’in Kabir* yang tidak dapat diingkari pendengarannya dari

<sup>175</sup>Muslim bin Hajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 357 no. 240.

<sup>176</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 180–82.

*Āisyah* ra. Selain itu, rawi ini juga digunakan oleh *al-Bukhārī*, *Muslim*, *Abū Dāwud*, *Nasāī*, *al-Tirmizī* dan *Ibnu Mājah*.<sup>177</sup>

Berdasarkan kepada pendapat tersebut, ia kemudian menyatakan bahwa *al-Jawzā'*; menerima hadis tersebut dari *Āisyah* ra. Untuk menguatkan pendapat bahwa tiap dua rakaat itu disertai dengan at-tahiyat, Abdul Qadir Hassan kemudian memberikan riwayat tambahan dari imam Ahmad yang berbunyi : “....*Maka apabila kamu duduk di dua raka'at, maka ucapkanlah at-tahiyat....*” (HR. Ahmad no. 4017, 4160, 4382)

Sekalipun hasil dari *istinbāt* hukum dari dua tokoh tersebut berbeda, namun dari penjelasan atas hadis diatas, dapat kita ketahui bahwa kedua tokoh ini selalu menyandarkan kelemahan sebuah hadis dengan memberikan bukti-bukti penguat akan kelemahan atau penguatan atas seorang rawi. Hal ini merupakan modal yang sangat penting agar menghasilkan argumentasi yang kuat dalam penetapan sebuah hukum.

Terkait *ijmā'*, Abdul Qadir Hassan berpendapat bahwa *ijmā'* *ṣahābatlah* yang dapat dijadikan sebagai landasan agama. Pengkhususan atas *ijmā' ṣahābat* ini didasarkan pada pandangan bahwa merekalah yang senantiasa konsisten untuk mengerjakan sunnah-sunnah Nabi saw. Adapun generasi setelahnya, sudah mulai didapati sekelompok orang yang berusaha untuk menyelisihi Nabi sendiri.

---

<sup>177</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 2* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2006), 379–80.

Endang Abdurrahman juga menerima *ijmā'* *ṣahābat* dengan landasan bahwa *ijmā'* ini tidak berdiri sendiri, namun dengan disertai asas hadis yang tidak sampai kepada kita. Ia kemudian menjelaskan adanya 2 pandangan terkait dengan *ijmā'* sebagian besar ulama dalam urusan keduniaan : 1) Yang wajib diterima, 2) Yang boleh ditolak kalau bertentangan dengan keadaan.

Dalam urusan *qiyās*, kedua tokoh bersepakat bahwa penggunaan *qiyās* dalam urusan ibadah tidak dibenarkan. *qiyās* dalam urusan ibadah justru akan berpotensi merusak ibadah itu sendiri jika didalamnya terdapat perubahan. Adapun untuk urusan keduniaan, *qiyās* dapat digunakan jika didapati kesamaan *'illah* pada permasalahan tersebut.

Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman juga sepakat bahwa ketergantungan terhadap mazhab harus dihindari. Dalam penjelasannya, Endang Abdurrahman kemudian menjelaskan beberapa faktor penyebab terjadinya perbedaan pandangan antar mazhab. Kedua tokoh tersebut kemudian juga mengutip pernyataan para imam mazhab yang justru melarang pengikutnya untuk mengikuti mereka jika didapati bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis.

Selanjutnya, dalam hal menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan pada mereka, masing-masing tokoh berusaha konsisten dalam menerapkan *qā'idah al-fiqhiyyah* maupun *ūṣuliyyah*. Terkait dengan penerapan qaidah *ūṣuliyyah*, akan dijelaskan pada bagian selanjutnya.

## **B. Penerapan *Al-Dalālah* Oleh Abdul Qadir Hassan Dan Endang Abdurrahman**

Pada bab II telah dibahas mengenai macam-macam *al-dalālah* serta perbedaan di kalangan *jumhūr* dan *ḥanafīyyah*. Pada bab tersebut telah disebutkan 4 pembagian *al-dalālah* : 1) Pembahasan lafadz dari segi cakupan arti asalnya, 2) Pembahasan lafadz dari segi artinya dalam pemakaian, 3) Pembahasan lafadz dari segi kemudahan dan kesulitan memahami artinya, 4) Pembahasan lafadz dari segi arti yang dimaksudkan oleh teks. Adapun pada bagian ini akan dibahas aplikasi *al-dalālah* yang telah dilakukan oleh Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman di masing-masing rubrik tanya jawab yang telah mereka asuh.

Dalam penerapannya, ketika didapati sebuah dalil, maka dapat menggunakan beberapa macam pembagian *al-dalālah* yang telah disebutkan sebelumnya. Namun, untuk lebih mempermudah pemahaman, penulis akan tetap membaginya dalam 4 pembagian sebagaimana yang telah tertera sebelumnya. Meskipun demikian, dalil pada satu bagian tersebut juga bisa mencakup pembagian yang lain dengan melihat pada urgensi pembahasan.

### **1. Aplikasi *AL-DALĀLAH* Oleh Abdul Qadir Hassan Dalam Rubrik Kata Berjawab Majalah Al-Muslimun**

#### **a. Aplikasi Lafadz Dari Segi Cakupan Arti Asalnya**

Aplikasi dalam bagian ini adalah pertanyaan yang diajukan kepada beliau tentang bentuk dari hukum dari sujud sahwi. Adapun

pertanyaan lengkapnya sebagai berikut : “*Sujud sahwi itu sunnahkah atau wajib?*”<sup>178</sup>

Abdul Qadir Hassan menjawab dengan memberikan beberapa dalil :

وَإِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَحَرَّ الصَّوَابَ، فَلْيُتِمَّ عَلَيْهِ، ثُمَّ لِيَسْجُدْ  
سَجْدَتَيْنِ (مسلم)<sup>179</sup>

artinya : “Dan apabila salah seorang dari kamu ragu dalam shalatnya, maka hendaklah ia memilih yang betul, lalu ia sempurnakan, kemudian hendaklah ia sujud dua kali”. (HR. Muslim)

إِذَا زَادَ الرَّجُلُ أَوْ نَقَصَ، فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ (مسلم)<sup>180</sup>

artinya : “Apabila seseorang kelebihan atau kekurangan (dalam salat), maka hendaklah ia sujud dua kali”. (HR. Muslim)

Pada dua hadis diatas terdapat lafadz perintah yang menyuruh seseorang untuk mengerjakan sujud sebanyak dua kali ketika terjadi keraguan, kelebihan atau kekurangan rakaat dalam shalatnya.

Sebuah perintah pada asalnya menunjukkan pada hukum wajib selama tidak ada dalil lain yang memalingkan dari hukum tersebut.<sup>181</sup> Maka sebuah perintah tersebut pada dasarnya wajib untuk diterapkan di segala hal. Atas dasar itulah, Abdul Qadir Hassan kemudian menetapkan hukum wajib untuk sujud sahwi dalam salat jika hal-hal yang disebutkan di atas terjadi.

<sup>178</sup> Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 168.

<sup>179</sup> Muslim bin Hājāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 400 no. 89.; Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī Juz. 1*, 89 no. 401.; Abū Bakr bin Abī Syaybah, *Musnad Ibn Abī Syaybah Juz. 7* (Riyadh: Maktabah ar-Rusyid, 1997), 282 no. 36102.

<sup>180</sup> Muslim bin Hājāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 403 no. 96.; Abū ‘Awānah al-Isfīraynī, *Mustakhraj Abī ‘Awānah Juz. 1* (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1998), 520 no. 1944.

<sup>181</sup> Ibrāhīm bin Mūsā Asy-Syāṭībī, *Al-Muwāfaqāt Juz. 3* (Dār Ibnu ‘Affān, 1997), 493.

Contoh yang lain adalah terkait dengan pelaksanaan salat tahajjud sebanyak 2 kali dalam 1 malam. Adapun bunyi pertanyaannya adalah sebagai berikut : “*Salat tahajjud tidak boleh dua kali. Hadis mana yang tidak membolehkan? Sedangkan terdapat hadis yang artinya : Salat malam adalah dua (rakaat) dua (rakaat)*”.<sup>182</sup> Abdul Qadir Hassan kemudian menyebutkan beberapa dalil untuk menetapkan haramnya melaksanakan salat malam sebanyak dua kali dalam satu waktu. Dalil tersebut berbunyi :

لَا تُصَلُّوا صَلَاةً فِي يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ (أبو داود)<sup>183</sup>

*artinya : “Janganlah kamu salat dalam 1 hari 2 kali”.* (HR. *Abū Dāwud*)

لَا وَتْرَانِ فِي لَيْلَةٍ (أبو داود)<sup>184</sup>

*artinya : “Tidak ada 2 witir dalam 1 malam”.* (HR. *Abū Dāwud*)

Kedua hadis tersebut secara tegas meniadakan adanya salat malam dua kali dalam satu hari. Pada hadis pertama terdapat larangan. Pada asalnya setiap larangan menunjukkan pada hukum haram selama tidak didapati dalil yang memalingkan dari hukum tersebut. Hadis kedua terdapat lafadz yang menunjukkan peniadaan (*nafi*).

<sup>182</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 131–33.

<sup>183</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’as al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 1* (Beirut: Al-Maktabah al-‘Işriyyah, n.d.), 158 no. 579.; Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 8* (Muassasah ar-Risālah, 2001), 316 no. 4689.

<sup>184</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’as al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 2*, 67 no. 1439.; Abū Bakr bin Abī Syaybah, *Musnad Ibn Abī Syaybah Juz. 2* (Riyadh: Maktabah ar-Rusydh, 1997), 84 no. 6749.



Atas dasar larangan inilah kemudian ia menetapkan haramnya mengerjakan salat malam sebanyak dua kali dalam satu malam. Kemudian, ia juga menyebutkan beberapa dalil yang memungkinkan untuk pelaksanaan salat dua kali.

إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فِي رَحْلِهِ، ثُمَّ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ مَعَ الْإِمَامِ، فَلْيُصَلِّهَا مَعَهُ، فَإِنَّهَا لَهُ نَافِلَةٌ (أبو داود)<sup>185</sup>

*artinya : Apabila salah seorang dari kamu telah salat di rumahnya, lalu ia salat berjamaah bersama imam, maka hendaklah ia salat bersamanya, karena sesungguhnya itu adalah sunnah baginya. (HR. Abū Dāwud)*

Melihat kepada *al-zāhir naṣ*, boleh kita mengerjakan dua kali dengan ketentuan bahwa salat yang pertama dilakukan di dalam rumah, kemudian melaksanakan salat yang kedua dengan cara berjamaah. Pandangan ini kemudian diluruskan oleh beliau dengan menyatakan bahwa salat pertama yang dilakukan adalah salat yang wajib, sedangkan salat yang kedua (yang dilaksanakan dengan berjamaah) adalah sunnah. Hal ini berbeda dengan salat malam yang pada dasarnya ber hukum sunnah.

Jika dilihat pada hadis pertama, lafadz “*Salat*” diatas adalah *muṭlaq*. Lafadz ini kemudian dapat dipahami berlaku untuk seluruh salat, baik yang wajib maupun yang sunnah. Untuk mengkhususkan pada salat sunnah, perlu kepada dalil *muqayyad*. Abdul Qadir Hassan kemudian menyebutkan dalil yang dimaksud sebagai berikut :

<sup>185</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’as al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 1*, 157 no. 575.; Abū Bakr ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan’ānī, *Muṣannaf ‘Abd Ar-Razzāq Juz. 2* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1983), 421 no. 3934.

لَا صَلَاةَ مَكْتُوبَةً فِي يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ (البيهقي)<sup>186</sup>

artinya : “Tidak ada salat wajib dalam sehari dua kali”. (HR. *al-Bayhaqī*)

Berdasarkan hadis diatas, maka dapat dipahami bahwa pelaksanaan salat sunnah tidak boleh dikerjakan dua kali dalam satu waktu.

#### b. Aplikasi Lafadz Dari Segi Artinya Dalam Pemakaian

Dalam hal penggunaan lafadz dari segi artinya dalam pemakaian, contohnya bisa kita dapat dalam pertanyaan tentang status obat yang dicampur arak ketika darurat, bunyi pertanyaannya adalah sebagai berikut : “*Bila dalam suatu obat-obatan terdapat campuran yang mengandung alkohol, sedangkan diperlukan untuk orang sakit karena hampir sebagian besar obat-obatan mengandung alkohol, apakah hukumnya? Apakah sama dengan hukum daging babi, tetapi dalam keadaan darurat diperbolehkan?*”<sup>187</sup>

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ

artinya : “... maka barangsiapa “terpaksa” padahal tidak sengaja mau dan tidak melebihi batas (keperluan), tidaklah ada dosa atasnya. (al-Baqarah : 173)

Pada lafadz "اضطر" dalam ayat diatas diartikan dengan kata “terpaksa”. Lafadz ini pada asalnya berasal dari kata "ضر" yang

<sup>186</sup>Aḥmad bin Ḥusayn al-Bayhaqī, *As-Sunan Al-Kubrā Juz. 2* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2003), 431 no. 3654.

<sup>187</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 500–502.

artinya “bahaya” atau “darurat”. “Bahaya” yang dimaksud disini adalah sebuah kondisi yang bisa membawa kepada kematian, kebinasaan atau jalan yang menuju kesana.

Dengan menjelaskan pengertian diatas, Abdul Qadir Hassan menggunakan *al-ḥaqīqah al-lugawī* untuk menjelaskan makna dari lafadz tersebut. Atas dasar inilah ia kemudian membolehkan penggunaan obat yang terdapat campuran alkohol di dalamnya dengan syarat bahwa tidak ada obat lain yang mampu untuk menyembuhkan si sakit tersebut.

Contoh selanjutnya adalah tentang makna “Shadaqah” dalam surat al-Mujadilah dengan bunyi pertanyaan sebagai berikut :  
*“Bershadaqah dalam surat al-Mujadilah : 12 oleh alm. Ustaz A. Hassan dalam tafsir al-Furqan ditujukan bershadaqah kepada orang miskin. Tolong beri keterangannya!”*.<sup>188</sup>

Pertanyaan diatas berkaitan dengan tafsir al-Furqan karya A. Hassan. Abdul Qadir Hassan kemudian menjelaskan bahwa makna dari “*shadaqah*” pada ayat diatas adalah shadaqah yang sunnah, bukan zakat. Perintah bershadaqah dalam ayat diatas, kalau ditujukan kepada Nabi maka tidak tepat. Karena Nabi saw. tidak boleh menerima shadaqah. Dalilnya adalah sebagai berikut :

---

<sup>188</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab* 2, 563–64.

أَنَا لَا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ (مسلم)<sup>189</sup>

artinya : “Sesungguhnya kami, tidak halal bagi kami shadaqah”. (HR. Muslim)

Pada hadis diatas perintah bershadaqah menggunakan “*alif lam*” yang menunjukkan kepada sesuatu yang tertentu. Jika dipahami dari sesuatu yang tertentu tersebut, tentu dapat dimaknai sebagai zakat. Karena dalam zakat sudah terdapat ketentuan *nishab* dan *haul* dalam pelaksanaannya. Namun, ia kemudian memberikan dalil tambahan :

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَدَ تَمْرَةً، فَقَالَ: لَوْلَا أَنَّ تَكُونُ صَدَقَةً لَأَكَلْتُهَا (مسلم)<sup>190</sup>

artinya : “Dari Anas ra., bahwasanya Nabi saw. mendapat sebiji kurma, lalu ia berkata : “Kalau sekiranya ini bukan shadaqah, niscaya aku sudah memakannya”. (HR. Muslim)

Pada hadis diatas, lafadz “*shadaqah*” tidak menggunakan “*alif lam*”. Karena tidak menggunakan “*alif lam*”, maka lafadz tersebut dapat dimaknai secara *muṭlaq*, yaitu bisa kepada yang wajib (zakat), bisa juga kepada yang sunnah (shadaqah biasa). Berarti haram untuk Nabi saw. dan keluarganya zakat dan shadaqah biasa. Atas dasar inilah, lafadz “*shadaqah*” ditujukan kepada orang miskin.

Dalam pembahasan ini, Abdul Qadir Hassan kemudian menggunakan *al-ḥaqīqah al-syar‘īyah* untuk menjelaskan lafadz dari “*shadaqah*”.

<sup>189</sup>Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 2* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, n.d.), 751 no. 1069.

<sup>190</sup>Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, 752 no. 1071.

**c. Aplikasi Lafadz Dari Segi Kemudahan Dan Kesulitan Memahami Artinya**

Salah satu contoh dalam pembahasan ini adalah maksud dari “*tanpa hisab*” pada surat al-Baqarah : 212.<sup>191</sup> Ayat tersebut berbunyi :

وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

artinya : “...Dan Allah itu memberi dengan tidak terhitung kepada siapa yang Ia kehendaki”.<sup>192</sup>

Menjawab pertanyaan diatas, Abdul Qadir Hassan kemudian menjelaskan maksud dari “*hisab*” dengan bersandarkan kepada perkataan para mufassirin, dengan beberapa penafsiran yang terdapat dalam kitab *Zādul Masir fi ‘Ilmi Tafsir* (oleh : *Ibn al-Jawzī* 1 – 228) dan *Tafsir Fathul Qādir* (Oleh : *al-Syawkānī* 1 – 213) dengan rincian sebagai berikut :

- a. Luas tidak sempit, yakni Allah akan mencurahkan rizqi-Nya itu kepada siapa saja yang Ia kehendaki dengan sebanyak-banyaknya.
- b. Tanpa hisab (hitungan amal) di akhirat.
- c. Banyak tidak terkira
- d. Tidak terduga-duga. Untuk bagian ini ia juga mengutip firman

Allah :

وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

<sup>191</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab* 2, 1170.

<sup>192</sup>A. Hassan, *Tafsir Qur'an Al-Furqan*, 63.

artinya : “Dan Ia akan karuniakan dai dari jalan yang ia tidak sangka-sangka...”. (ath-Talak : 3)<sup>193</sup>

Untuk menjawab persoalan yang diajukan diatas, ia menjawab dengan melihat ayat tersebut secara *al-Mujmāl*. Karena dari keempat penafsiran yang telah disebutkan, ia juga tidak menegaskan pilihannya kepada salah satu dari keempatnya tersebut.

Contoh selanjutnya dapat kita dapati dalam perdebatan Abdul Qadir Hassan dengan Ustaz Husein al-Habsy Bangil tentang hukum “memadukan keponakan dan bibi”.<sup>194</sup> Perdebatan ini dimulai dengan fatwa Abdul Qadir Hassan tentang kebolehan seseorang untuk memadukan antara keponakan dengan bibi. Kemudian muncul tanggapan dari ustadz Husein al-Habsy, yang kemudian dimuat dalam Kata Berjawab sebanyak 4 judul pembahasan berturut-turut dengan total pembahasan sebanyak 27 halaman.

Adapun pokok perbedaan dalam perdebatan tersebut adalah tentang dalil-dalil berikut ini :

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ

artinya ; “.....Dan dihalalkan untuk kamu orang-orang lain dari yang (tersebut) itu....” (an-Nisa’ : 24)<sup>195</sup>

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُنَكَحَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا  
(البخاري)<sup>196</sup>

<sup>193</sup>A. Hassan, 1111.

<sup>194</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab* 2, 726–52.

<sup>195</sup>A. Hassan, *Tafsir Qur’an Al-Furqan*, 159.

artinya : “Rasulullah saw. telah melarang untuk dikawinkan perempuan bersama “ammah”(saudara perempuan dari ayah) dan “Khallahnya”(saudara perempuan dari ibu)”. (HR. al-Bukhāri)

لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا (البخاري)<sup>197</sup>

artinya : (Rasulullah saw. bersabda) “Tidak dimadukan antara perempuan dengan “ammahnya” dan tidak juga antara perempuan dengan “Khalahnya”. (HR. al-Bukhāri)

Ayat diatas, dalam pandangan Abdul Qadir Hassan adalah bersifat untuk membatasi atas 14 macam golongan yang haram untuk dikawini. Karena itu, ia melihat ayat tersebut secara *al-naṣ*. Sedangkan Ust. Husein melihat masih ada kemungkinan untuk diTa’wīl (*al-zāhir*).

Konsekuensi dari pendirian Abdul Qadir Hassan ini adalah bahwa keberadaan dua hadis yang telah disebutkan dalam riwayat Al-Bukhāri diatas atas adalah dihukumi sebagai haram. Argumentasi lain yang disebutkan adalah bahwa tidak mungkin sabda Rasulullah saw. bertentangan dengan firman Allah swt., maka untuk mendudukan hadis dengan ayat yang terlihat bertentangan itu adalah dengan menghukumi hadis tersebut sebagai makruh, bukan haram.

Adapun untuk Ust. Husein, karena melihat ayat tersebut masih memungkinkan untuk *dita’wīl*, maka hadis yang disebutkan diatas

---

<sup>196</sup>Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 7* (Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2000), 12 no. 5108.; Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 2*, 1030 no. 1408., Sulaymān bin Aḥmad Aṭ-Ṭabrānī, *Al-Mu’jān Al-Awṣaṭ Aṭ-Ṭabrānī Juz. 4* (Kairo: Dār al-Harāmayni, n.d.), 20 no. 3508.

<sup>197</sup>Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 7*, 12 no. 5109.; Sa’īd bin Manṣūr al-Juzjānī, *Sunan Sa’īd Bin Manṣūr Juz. 1* (Dār as-Salafiyah, 1982), 209 no. 654.

juga dapat dihukumi haram untuk memadukan antara keponakan dan bibi.

Ust. Husein juga menyebutkan bahwa yang terdapat dalam ayat 23 dan 24 sifatnya adalah *muṭlaq*. Adapun keberadaan hadis tersebut menjadi *muqayyad*. Maka adanya larangan dari Nabi saw. tersebut harus dianggap wajib sebagaimana yang telah Allah swt. firmankan juga.

Menanggapi pembahasan tentang *muṭlaq* dan *muqayyad*, Abdul Qadir Hassan kemudian menjelaskan bahwa pada asalnya firman Allah yang *‘ām* dan *muṭlaq* adalah wajib ditaati, begitu juga dengan tambahan dari Nabi saw. Tetapi, kalau firman Allah tersebut sifatnya membatasi, maka sabda Nabi saw. harus didudukkan sehingga tidak bersifat tambahan. Karena tidak layak Nabi saw. menambahi sesuatu yang sudah dibatasi oleh Allah swt. Hal ini mustahil terjadi pada diri Nabi saw. yang selalu dalam naungan Allah swt.

#### **d. Aplikasi Lafadz Dari Segi Arti Yang Dimaksudkan Oleh Teks**

Aplikasi Abdul Qadir Hassan tentang lafadz dari segi arti yang dimaksudkan oleh teks salah satunya dapat ditemukan pada soal yang berbunyi : “*Seorang laki-laki punya anak perempuan. Seorang perempuan punya anak laki-laki. Laki-laki itu kawin dengan*



*perempuan janda itu. Bolehkah anak perempuan suami ini kawin dengan anak laki-laki dari istri ini? ”.*<sup>198</sup>

وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ

*artinya ; “.....Dan dihalalkan untuk kamu selain dari (yang tersebut) itu.... ”*  
(an-Nisa’ : 24)<sup>199</sup>

Ayat diatas turun setelah penyebutan tentang orang-orang yang haram dikawini, yaitu : 1) Ibu, 2) Anak, 3) Saudara, 4) Bibi dari pihak ayah, 5) Bibi dari pihak ibu, 6) Keponakan dari saudara laki-laki, 7) Keponakan dari saudara perempuan, 8) Ibu susu, 9) Saudara susu, 10) Mertua, 11) Anak tiri yang ibunya telah dicampuri, 12) Menantu, 13) Kawin dengan dua perempuan yang bersaudara dalam satu masa, 14) Perempuan-perempuan yang bersuami.

Setelah penyebutan 14 macam diatas, Abdul Qadir Hassan menulis ayat diatas untuk menetapkan bahwa selain dari 14 macam orang tersebut boleh untuk dikawini, termasuk dalam contoh pertanyaan yang diajukan. Penyebutan ayat diatas dipahami sebagai pembolehan untuk menikahi selain dari yang tersebut diatas.

Dalam hal ini, ia memahami ayat tersebut melalui *mathūm muwāfaqah*. Karena itu, ia membolehkan perkawinan dengan contoh soal diatas.

<sup>198</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 490–91.

<sup>199</sup>A. Hassan, *Tafsir Qur’an Al-Furqan*, 159.

Contoh lain yang akan disebutkan adalah tentang “*Hukum Puasa Bagi Musafir*”.<sup>200</sup> Ia kemudian membawakan beberapa dalil :

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ حَمْرَةَ بْنَ عَمْرِو الْأَسْلَمِيِّ، قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَصُومُ فِي السَّفَرِ؟ وَكَانَ كَثِيرَ الصِّيَامِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ شِئْتَ فَصُمْ، وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ (النسائي)<sup>201</sup>

artinya : Dari ‘Aisyah bahwa Hamzah bin Amr al-Aslamy bertanya kepada Rasulullah saw. “Apakah saya mesti puasa dalam perjalanan?”. Dan dia adalah orang yang banyak berpuasa. Maka Nabi saw. menjawab : “Jika kamu mau, boleh engkau berpuasa, dan jika engkau mau, boleh engkau berbuka (tidak berpuasa). (HR. an-Nasāi)

هِيَ رُخْصَةٌ مِنَ اللَّهِ، فَمَنْ أَخَذَ بِهَا، فَحَسَنٌ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَصُومَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ (مسلم)<sup>202</sup>

artinya : “Itu adalah satu kelonggaran dari Allah saw. Maka barangsiapa menerima kelonggaran itu, adalah baik, tetapi barangsiapa suka berpuasa, maka tidak ada dosa baginya. (HR. Al-Bukhāri)

لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ (البخاري)<sup>203</sup>

artinya : “Bukanlah suatu kebaikan berpuasa dalam safar”. (HR. Al-Bukhāri)

Secara tersurat, hadis pertama menunjukkan kebolehan untuk memilih bagi musafir untuk menjalankan ibadah puasa atau tidak. Bahkan di hadis yang kedua dan ketiga, secara tersurat kita bisa melihat ada kecenderungan untuk memilih berbuka dalam kondisi musafir, karena itu adalah bagian dari keringanan yang Allah berikan.

<sup>200</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab* 2, 531–32.

<sup>201</sup>Aḥmad bin Syu’ayb al-Khurasānī an-Nasāī, *Sunan An-Nasāiy Juz. 3*, 159 no. 2624.

<sup>202</sup>Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 2*, 790 no. 1121.; Muḥammad bin Idrīs asy-Syāfi’ī, *Musnad Al-Imām Asy-Syāfi’ī Juz. 1*, 267.

<sup>203</sup>Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 3* (Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2000), 34 no. 1946.; Muḥammad bin Idrīs asy-Syāfi’ī, *Musnad Al-Imām Asy-Syāfi’ī Juz. 1*, 157.; ‘Abdullāh bin ‘Abd ar-Raḥmān ad-Dārimī, *Sunan Ad-Dārimī Juz. 2* (Dār al-Mugnī, 2000), 1065 no. 1750.

Dalam hal ini, Abdul Qadir Hassan mengambil pemahaman dengan apa yang tersurat dalam hadis-hadis diatas atau dengan cara *al-manṭuq*.

## 2. Aplikasi *Al-Dalālah* Oleh Endang Abdurrahman Dalam Rubrik Istifta' Majalah Risalah

### a. Aplikasi Lafadz Dari Segi Cakupan Arti Asalnya

Aplikasi Endang Abdurrahman dalam bagian ini dapat kita lihat dalam pertanyaan yang berbunyi : “*Kami mohon keterangan mengenai masalah kentut (buang angin), apakah itu membatalkan wudhu atau tidak?....*”.<sup>204</sup>

Endang Abdurrahman memulai pembahasan tersebut dengan menyebutkan dalil yang berbunyi :

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ (البخاري)<sup>205</sup>

artinya : “Allah tidak menerima salat salah seorang dari kamu, bila ia berhadats sehingga ia berwudhu”. (HR. Al-Bukhāri)

Secara pemahaman *an-naṣ*, hadis tersebut menyatakan bahwa salat seorang muslim tidak diterima jika ia berhadats sampai ia berwudhu lagi. Maka secara tersirat menunjukkan bahwa salat

<sup>204</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 42–43.

<sup>205</sup>Muḥammad bin Ismāʿīl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 9* (Dār Ṭūq an-Najāh, 2000), 23 no. 6954.; Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 13* (Muassasah ar-Risalah, 2001), 532 no. 8222.

seseorang tersebut tidak sah. Ia kemudian menambahkan sebuah hadis yang berbunyi :

إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا، فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْئًا أَمْ لَا، فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا (مسلم)<sup>206</sup>

artinya : “Apabila salah seorang di antara kamu mendapatkan dalam perutnya sesuatu yang sukar baginya (untuk diyakinkan), apakah ada yang keluar atau tidak? Maka janganlah ia keluar dari masjid hingga ia mendengar suara atau mencium bau”. (HR. Muslim)

Dalam hadis diatas, terdapat lafadz larangan untuk keluar dari masjid (salat) jika masih ragu apakah ia sudah kentut atau belum. Maka berdasarkan penjelasan dari dua hadis diatas menunjukkan bahwa wudhu seseorang itu bisa batal jika didapati ada angin yang keluar.

Contoh selanjutnya bisa didapati dalam sebuah pertanyaan tentang status tempat imam, pertanyaan tersebut berbunyi :  
*“Bagaimana hukum meninggikan tempat imam di dalam masjid sehingga tidak sama rata dengan ma'mum?”*<sup>207</sup>

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُنْهَوْنَ عَنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: بَلَى، قَدْ ذَكَرْتُ حِينَ مَدَدْتَنِي (أبو داود)<sup>208</sup>

artinya ; “Apakah kamu tidak tahu bahwa mereka melarang itu?”. (Hudzaifah) berkata : “ya, saya ingat tatkala kamu menarik saya”. (HR. Abū Dāwud)

<sup>206</sup>Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 276 no. 362.; Aḥmad bin Ḥusayn al-Bayhaqī, *As-Sunan Al-Kubrā Juz. 1* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2003), 188 no. 571.

<sup>207</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 94–95.

<sup>208</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’ās al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 1*, 163 no. 597.; Abu Muhammad Husain bin Mahmud asy-Syafi’i, *Syarh As-Sunnah Al-Baghawi Juz. 2* (Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1983), 392.

Endang Abdurrahman menjelaskan bahwa hadis diatas turun sehubungan dengan *Huzayfah* yang lupa ketika ia menjadi imam dan tempat shalatnya lebih tinggi daripada ma'mum. Atas hal ini, *Abū Mas'ūd* menarik dia. Ternyata, *Huzayfah* ra. juga baru ingat ketika diingatkan oleh *Abū Mas'ūd*.

Isi dalam hadis tersebut menyatakan bahwa tempat salat imam tidak boleh lebih tinggi daripada ma'mum. Lebih tegas lagi, kemudian Endang Abdurrahman menulis dua hadis yang berbunyi :

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُقُومَ الْإِمَامُ فَوْقَ وَيَبْقَى النَّاسُ خَلْفَهُ (الْحَاكِم) <sup>209</sup>

artinya : “Nabi saw. melarang imam berdiri diatas sesuatu dan ma'mum dibelakangnya”. (HR. Hākim)

إِذَا أَمَّ الرَّجُلُ الْقَوْمَ فَلَا يُثْمُ فِي مَكَانٍ أَرْفَعَ مِنْ مَقَامِهِمْ (أَبُو دَاوُد) <sup>210</sup>

artinya : “Apabila seorang laki-laki menjadi imam bagi satu kaum, maka jangan ia berdiri pada tempat yang lebih tinggi dari tempat ma'mum”. (HR. Abū Dāwud)

Lafadz larangan pada dua hadis diatas menunjukkan akan hukum haram. Dalam hal ini, Endang Abdurrahman menggunakan lafadz larangan tersebut untuk menyatakan bahwa imam haram berada di posisi yang lebih tinggi daripada ma'mum.

<sup>209</sup>Al-Hākim Muḥammad bin ‘Abdillāh an-Naysābūrī, *Al-Mustadrak ‘Alā Ṣaḥīḥayn Juz. 1* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiah, 1990), 329 no. 761.

<sup>210</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’ās al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 1*, 163 no. 598.; Suhaib Abdul Jabbar, *Al-Jami’ as-Shahih Li as-Sunan Wa Al-Masanid Juz. 28*, n.d., 38.

## b. Aplikasi Lafadz Dari Segi Artinya Dalam Pemakaian

Salah satu contoh dalam pembahasan ini adalah pertanyaan seputar makna dari “*Ali Muhammad*”, bunyi pertanyaannya adalah sebagai berikut : “*Sampai sejauh manakah batasan Ali Muhammad yang terdapat dalam Tasyahud / Shalawat, sebab masih banyak yang menyanjung keluarga habib-habib*”.<sup>211</sup>

Endang Abdurrahman menjelaskan bahwa yang dimaksud “*Ali Muhammad*” dalam pertanyaan diatas adalah seorang muslim yang mengikuti (*ittiba*’) kepada nabi Muhammad saw. baik itu kerabat atau bukan. Dalam hal ini, ia kemudian menegaskan bahwa Abu Jahal dan Abu lahab tidak termasuk dikarenakan tidak *ittiba*’ kepada Nabi Muhammad saw.

Kemudian ia menambahkan bahwa makna “*Ali Muhammadin*” juga bisa berlaku khusus pada keluarga Nabi Muhammad dalam sebuah hadis yang menyatakan bahwa mereka haram untuk menerima zakat.

Dalam hal ini, Endang Abdurrahman menggunakan *al-Ḥaḳīqah al-syarīyah* untuk menjelaskan makna dari “*Ali Muhammad*”.

Pembahasan yang lain dalam bagian ini adalah tentang makna dari “*witir*”. Pertanyaan tersebut berbunyi : “*Ada orang menerangkan*

---

<sup>211</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 185–86.

*bahwa witir tiga rakaat dengan dua kali salam, benarkah atau tidak? ”.*<sup>212</sup>

Ia menjawab bahwa salat witir tiga raka’at dilakukan dengan sekali salam. Dalilnya adalah ;

ثُمَّ أَوْتَرَ بِثَلَاثٍ لَا يَفْصِلُ فِيهِنَّ (أحمد)<sup>213</sup>

artinya ; “Lalu ia (salat witir) dengan tidak dipisahkan di antara raka’at-raka’atnya”. (HR. Ahmad)

كَانَ يُسَلِّمُ بَيْنَ الرَّكْعَةِ وَالرَّكْعَتَيْنِ فِي الْوُتْرِ حَتَّى يَأْمُرَ بِبَعْضِ حَاجَتِهِ  
(البخاري)<sup>214</sup>

artinya : “Adalah ia (Ibnu Umar) pernah salam antara satu raka’at dan dua raka’at dalam witir, hingga ia memerintahkan (pelayannya) agar mengerjakan keperluannya”. (HR. Al-Bukhāri)

Pada hadis pertama, Endang Abdurrahman memahami bahwa lafadz dalam hadis tersebut secara tegas menunjukkan bahwa tiga raka’at dalam salat witir tersebut tidak dipisah. Adapun tentang hadis kedua, bahwa riwayat tersebut tidak berkaitan dengan salat witir itu sendiri.

Ia kemudian menjelaskan dari “*witir*” itu dengan pendekatan bahasa. Secara bahasa memiliki makna ganjil. Karena itu, tidak disebut ganjil jika salat witir tersebut dilaksanakan dengan jumlah raka’at yang genap.

<sup>212</sup>Endang Abdurrahman, 260–61.

<sup>213</sup>Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 42* (Muassasah ar-Risālah, 2001), 126 no. 25223.

<sup>214</sup>Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 2* (Beirut, 2000), 24 no. 991.; Abu Ja’far Ahmad bin Muhammad Ath-thahawi, *Syarh Ma’ani Al-Atsar Juz. 1* (‘Alim al-Kutub, 1994), 279 no. 1665.

Pemahaman makna “*witir*” dalam pembahasan ini, ia menggunakan *al-ḥaqīqah al-lugawī* untuk menjelaskan makna tersebut.

Satu contoh lagi yang bisa kita dapati dalam bagian ini adalah penjelasan tentang makna masjid. Adapun bunyi pertanyaannya adalah sebagai berikut : “*Diruang rekreasi di kantor saya diadakan salat Jum’at. Adakah Tahiyatul Masjid pada tempat tersebut yang hanya tiap-tiap hari Jum’at saja dipergunakan untuk salat Jum’at*”.<sup>215</sup>

Endang Abdurrahman secara ringkas menjelaskan bahwa masjid adalah suatu tempat yang mesti diresmikan terlebih dahulu oleh pemiliknya, bahwa tempat itu dijadikan masjid, yang akibatnya tempat tersebut itu adalah terbuka untuk setiap waktu dan untuk setiap orang yang akan beribadah. Masjid mesti terlepas dari milik manusia, yaitu menjadi waqaf.

Dalam pertanyaan ini, ia tidak spesifik memberikan jawaban atas pertanyaan diatas, namun lebih terfokus pada pemahaman makna masjid. Dalam menjelaskan makna tersebut, ia menggunakan *al-ḥaqīqah al-urfiah al-ammah*.

---

<sup>215</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 264–65.



### c. Aplikasi Lafadz Dari Segi Kemudahan Dan Kesulitan Memahami Artinya

Dalam hal penggunaan lafadz dari segi kemudahan dan kesulitan memahami artinya, salah satu contoh yang diterapkan oleh Endang Abdurrahman adalah pertanyaan tentang iqamah di waktu jamak taqdim. Pertanyaan tersebut berbunyi : *“Seorang musafir menjamak dzuhur dan ashar, lalu ada yang menjadi ma'mum. Selesai dua raka'at musafir memberi salam. Kemudian musafir meneruskan salat ashar sebanyak dua raka'at sampai selesai. Apakah dalam mengerjakan salat ashar itu musafir perlu iqamah dulu atau tidak. Mohon keterangan!”*.<sup>216</sup>

Menjawab pertanyaan diatas, Endang Abdurrahman menjelaskan pada dasarnya adzan dan iqamah digunakan untuk salat berjamaah. Namun tidak mengapa bagi muslim yang salat sendirian untuk mengumandangkan adzan dan iqamah. Ia kemudian mencantumkan sebuah dalil yang berbunyi :

يَعَجَبُ رُكُومٌ مِنْ رَاعِيٍ غَنَمٍ فِي رَأْسِ شَظِيَّةٍ بِجَبَلٍ، يُؤَدِّنُ بِالصَّلَاةِ، وَيُصَلِّي،  
فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: انظُرُوا إِلَى عَبْدِي هَذَا يُؤَدِّنُ، وَيُتِمُّ الصَّلَاةَ، يَخَافُ مِنِّي،  
فَدَغَفَرْتُ لِعَبْدِي وَأَدْخَلْتُهُ الْجَنَّةَ (أبو داود)<sup>217</sup>

*artinya : Mengagumkan Tuhanmu, seorang pengembala kambing di puncak gunung, ia adzan untuk salat, lalu ia salat, maka Allah berfirman : “Lihatlah hambaku ini, ia adzan dan iqamah untuk salat. Ia takut daripadaKu, sungguh*

<sup>216</sup>Endang Abdurrahman, 87–88.

<sup>217</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy'as al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 2, 4 no. 1203.*

*aku telah mengampuni dia, dan aku masukkan dia ke dalam surga". (HR. Abū Dāwud)*

Hadis diatas secara al-ẓāhir menunjukkan akan kebolehan mengumandangkan adzan bagi yang salat sendirian. Sekilas, hal ini bertentangan dengan pandangan beliau yang mengkhususkan untuk salat berjama'ah. Adanya *naṣ* yang terlihat bertentangan ini kemudian bisa didudukkan dengan hukum sunnah bagi seorang yang salat sendirian. Lebih tegas lagi ia kemudian menyebutkan sebuah dalil :

جَمَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا  
بِإِقَامَةٍ (البخاري)<sup>218</sup>

*artinya : "Rasulullah saw. menjamak salat maghrib dan isya', masing-masing dengan iqamah". (HR. Al-Bukhāri)*

Lafadz pada hadis diatas secara tegas menunjukkan akan kebolehan melaksanakan iqamah bagi yang salat sendirian. Secara tersurat, hadis diatas tidak menunjukkan dalam kondisi berjama'ah atau tidak. Maka dengan demikian, adzan dan iqamah disyariatkan bagi yang salat berjama'ah ataupun sendirian.

Dalam hal ini, Endang Abdurrahman kemudian menggunakan *an-naṣ* untuk memahami arti yang dimaksud dalam hadis diatas.

Contoh selanjutnya adalah tentang mencuci daun telinga. Adapun bunyi pertanyaanya adalah sebagai berikut ; *"Dalam hadis riwayat Ali ra. hadis yang diriwayatkan oleh imam Ahmad dan Abū Dāwud, diterangkan bahwa Ali ra. pernah mempraktekkan cara*

<sup>218</sup>Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 9*, 164 no. 1673.

wudhu Rasulullah saw. di hadapan Ibnu Abbas, padanya diterangkan selain mencuci muka, beliau memasukkan ibu jari ke telinga. Bagaimana derajat riwayat tersebut?”.<sup>219</sup>

ثُمَّ أَخَذَ بِيَدَيْهِ فَصَاكَ بِمَا وَجَّهَهُ، وَأَلْتَمَ إِبْهَامَهُ مَا أَقْبَلَ مِنْ أُذُنَيْهِ (أحمد)<sup>220</sup>

artinya : “Kemudian ia (Ali ra.) mengambil (air) dengan tangannya lalu memukulkannya ke mukanya dan memasukkan ibu jarinya ke bagian depan dari telinganya”. (HR. Ahmad)

فَأَخَذَ بِمَا حَفَنَهُ مِنْ مَاءٍ فَضَرَبَ بِمَا عَلَى وَجَّهِهِ، ثُمَّ أَلْتَمَ إِبْهَامَيْهِ مَا أَقْبَلَ مِنْ أُذُنَيْهِ (أبو داود)<sup>221</sup>

artinya : “Kemudian beliau mengambil seciduk air dengan kedua tangannya lalu memukulkannya kepada mukanya dan memasukkan kedua ibu jarinya ke bagian depan dari kedua telinganya”. (HR. Abū Dāwud)

Dua riwayat diatas, secara *al-manṭuq* menunjukkan bahwa Ali ra. dalam berwudhu memasukkan kedua ibu jarinya ke bagian depan dari kedua telinganya. Lafadz pada kedua hadis diatas menjelaskan sebuah proses berwudhu yang tidak perlu untuk *dita’wīl*.

Mengenai status hadis diatas, Endang Abdurrahman menafikan proses tersebut karena hanya Ali ra. yang melakukannya, sedangkan *ṣahābat* yang lain tidak mengerjakan hal demikian. Ia kemudian menambahkan pendapat imam *al-Bukhārī* yang menjawab dengan tegas bahwa hadis tersebut adalah *Ḍa’īf*. Imam *al-Khaṭābī* juga berkata : “Riwayat itu jadi pembicaraan atau diperselisihkan”.

<sup>219</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 37–39.

<sup>220</sup>Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 2* (Muassasah ar-Risālah, 2001), 59 no. 625.

<sup>221</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’ās al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 1*, 29 no. 117.; Aḥmad bin Ḥusayn al-Bayhaqī, *As-Sunan Al-Kubrā Juz. 1*, 166.

Namun demikian, Endang Abdurrahman kemudian menengahi riwayat tersebut bahwa jika riwayat tersebut sahih, maka itu pernah dilakukan oleh Nabi saw, tidak selamanya. Ia juga menyebut bahwa Ibnu Abbas ra., Utsman bin Affan ra. tidak mengerjakan hal demikian.

Dalam proses memahami kedua riwayat diatas, Endang Abdurrahman menggunakan *al-naş* untuk memahami proses salah satu wudhu Nabi saw. yang dicontohkan oleh ṣaḥābat Ali ra. Kemudian dari segi hukum, ia lebih cenderung untuk menetapkan bahwa hadis tersebut merupakan hadis ḍaʿīf.

#### d. Aplikasi Lafadz Dari Segi Arti Yang Dimaksudkan Oleh Teks

Pada pembahasan terakhir ini, Endang Abdurrahman pernah mendapatkan pertanyaan yang berbunyi : “*Apakah kita harus wudhu lagi setelah kita mandi?....*”.<sup>222</sup> Ia menjawab pertanyaan diatas dengan mencantumkan sebuah ayat yang berbunyi ;

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا

artinya : “*Apabila kamu junub, maka mesti mandi*”. (al-Maidah : 6)

Pada ayat diatas, terdapat lafadz perintah untuk mandi jika kita dalam kondisi junub. Perintah yang ada pada ayat tersebut dimaknai sebagai perintah yang bermakna wajib. Ia kemudian melanjutkan

---

<sup>222</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 56–57.

dengan mengaitkan atas pertanyaan yang diajukan dan membawakan sebuah dalil yang berbunyi :

وَأَيُّ وُضُوءٍ أَعْمَمٌ مِنَ الْعُسْطَلِ (عبد الرزاق)<sup>223</sup>

artinya : “Dan wudhu mana lagi yang lebih merata daripada mandi”. (HR. Abd ar-Razaq)

Berdasarkan kepada pemahaman pada hadis diatas menunjukkan bahwa tidak ada yang lebih merata wudhu seseorang daripada mandi. Ini menunjukkan bahwa seorang muslim tidak perlu wudhu lagi setelah ia mandi.

Atas jawaban yang diberikan, Endang Abdurrahman menggunakan *mathūm muwāfaqah* untuk memahami maksud dari hadis tersebut.

Contoh selanjutnya adalah pertanyaan yang mirip dengan pembahasan sebelumnya. Pertanyaan tersebut berbunyi : “Ada yang mengatakan dahulukan salat sebelum wudhu. Mohon keterangan!”<sup>224</sup>

Endang Abdurrahman dengan tegas mengatakan bahwa ia tidak menemukan dalil dari al-Qur’an maupun as-Sunnah yang menerangkan bahwa wudhu itu terletak sesudah salat. Lebih jauh, ia kemudian membawakan 2 hadis Nabi saw. yang berbunyi :

<sup>223</sup>Abū Bakr ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan’ānī, *Muṣannaf ‘Abd Ar-Razzāq Juz. 1* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1983), 271 no. 1042.; Abū Bakr bin Abī Syaybah, *Musnad Ibn Abī Syaybah Juz. 1* (Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1997), 69 no. 743.

<sup>224</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 41–42.

إِنَّمَا أُمِرْتُ بِالْوُضُوءِ إِذَا قُمْتُ إِلَى الصَّلَاةِ (النسائي)<sup>225</sup>

artinya : “Sesungguhnya aku diperintahkan wudhu apabila akan mendirikan salat”. (HR. Nasāi)

لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ (مسلم)<sup>226</sup>

artinya : “Tidak diterima salat tanpa thuhur (yaitu wudhu) dan tidak diterima shadaqah dari barang yang tidak halal (ghanimah yang tidak halal)”. (HR. Muslim)

Hadis pertama bermakna membatasi bahwa kewajiban berwudhu itu untuk salat, bukan untuk yang lainnya. Secara tersirat menunjukkan bahwa wudhu itu terletak sebelum salat. Adapun hadis kedua bahkan menegaskan bahwa salat yang tidak dengan wudhu akan menjadi tidak sah. Dalam menjawab pertanyaan diatas, Endang Abdurrahman menggunakan *al-manṭuq* dan *mafḥūm muwāfaqah* untuk menetapkan keberadaan wudhu sebelum salat.

### C. Perbedaan Pendapat Abdul Qadir Hassan Pada Rubrik Kata Berjawab Majalah Al-Muslimun Dan Endang Abdurrahman Pada Rubrik Istifta' Majalah Risalah

Pada umumnya, berbagai tanya jawab yang diajukan kepada dua tokoh ini memiliki jawaban yang sama. Hal ini disebabkan karena kedua tokoh tersebut mengambil jalur pengambilan hukum yang sama. Namun demikian,

<sup>225</sup>Aḥmad bin Syu'ayb al-Khurasānī an-Nasāī, *Sunan An-Nasāiy Juz. 1* (Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1986), 85 no. 132.

<sup>226</sup>Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 204 no. 224.; Muḥammad bin 'Isā aḍ-Ḍaḥāk at-Tirmiẓī, *Sunan At-Tirmiẓī Juz. 1* (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998), 5 no. 1.

penulis juga mendapati perbedaan jawaban dari Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman.

Pada bagian ini, penulis akan memberikan lima contoh perbedaan hukum yang terdapat dalam *Kata Berjawab* dan *Istifta'*. Dari sini kita juga akan melihat sebab perbedaan dari kedua tokoh tersebut. Untuk *Istifta'*, baru terbit jilid 1, sedangkan jilid 2 sampai 8 masih dalam proses cetak. Pembahasan dalam jilid 1 ini memuat pembahasan tentang thaharah, adzan, masjid, dan salat. Sedangkan untuk *Kata Berjawab*, sudah dicetak semua oleh Penerbit Progressif tahun 2006-2007. Karena itu, untuk memudahkan pembahasan tentang perbedaan hukum ini, penulis akan memfokuskan pada pembahasan tentang thaharah, adzan, masjid, dan salat.

Selain dari hal perbedaan tersebut, penulis juga akan menyebutkan persamaan pandangan hukum di antara kedua tokoh ini dalam permasalahan-permasalahan yang akan dibahas di bawah ini :

### 1. Jumlah Adzan Shubuh dan Penggunaan Lafadz Tatswib (الصلاة خير من

النوم)

Abdul Qadir Hassan menjelaskan bahwa adzan adalah pemberitahuan untuk salat.<sup>227</sup> Pada asalnya, adzan ini dilakukan ketika sudah memasuki waktu salat, dalilnya adalah :

إِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَدِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ (النسائي)<sup>228</sup>

<sup>227</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 258.

artinya : "Apabila tiba (waktu) salat, maka hendaklah salah seorang dari kamu beradzan untuk kalian". (HR. Nasāi)

Ketentuan diatas adalah sebagai pokok bahwa keberadaan adzan adalah di dalam waktu salat. Namun kemudian terdapat dalil lain yang menjelaskan bahwa adzan juga bisa terdapat di luar dari waktu salat, dalilnya adalah ;

إِنَّ بِالْأَمْرِ يُؤَدُّنُ بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنَ أُمَّ مَكْتُومٍ (متفق عليه)<sup>229</sup>

artinya : "Sesungguhnya Bilal beradzan di waktu malam. Maka makanlah dan minumlah hingga Ibnu Ummi maktum beradzan". (Muttafaq 'Alaihi)

Dalil kedua ini menjelaskan adanya adzan sebelum masuk pada waktunya. Perintah makan dan minum yang terdapat dalam hadis diatas menunjukkan kepada waktu sahur, yang kemudian dipertegas dengan pembatasan waktu adzan yang dilakukan oleh *Ibn Ummi Maktūm*.

Perbedaan dari kedua tokoh dimulai dengan status dari keberadaan dua adzan tersebut. Abdul Qadir Hassan menyatakan bahwa boleh mengerjakan dua kali adzan.<sup>230</sup> Pendapat ini diambil karena melihat ketentuan pokok dalam riwayat *Nasāi* (yang telah penulis sebutkan dalam bagian awal pembahasan ini).

Adanya *Syarṭ* pada lafad "Apabila (telah) datang waktu Salat" dan *Jawab Syarṭ* pada lafad "maka hendaklah salah seorang dari kamu

<sup>228</sup>Aḥmad bin Syu'ayb al-Khurasānī an-Nasāi, *Sunan An-Nasāiy Juz. 2* (Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1986), 9 no. 635.; Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 24* (Muassasah ar-Risālah, 2001), 364 no. 15598.

<sup>229</sup>Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī Juz. 1*, 127 no. 617.; Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 2*, 768 no. 1092.

<sup>230</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 259.



*beradzan untuk kalian”* menetapkan adanya ketentuan pokok bahwa wajib dikumandangkannya adzan adalah ketika telah datang waktu Salat.

Ketentuan ini tetap berlaku selama tidak didapati pengecualiannya. Kemudian, hadis riwayat *Muttafaq ‘Alaihi* diatas menjadi pengecualian atas ketentuan pokok dalam hadis pertama. Atas dasar inilah, Abdul Qadir Hassan kemudian menetapkan bahwa boleh diadakan adzan sebelum waktunya (shubuh). Kebolehan ini tidak menunjukkan pada hukum wajib karena sudah terdapat ketentuan pokok melalui riwayat *Nasāī*.

Sedangkan Endang Abdurrahman menetapkan bahwa adzan pada salat shubuh dilakukan sebanyak dua kali.<sup>231</sup> Argumentasi yang dibangun oleh beliau adalah hadis riwayat *Muttafaq ‘Alaihi*. Dalam hadis diatas, Endang Abdurrahman melihat bahwa pelaksanaan adzan yang dilakukan oleh Bilal dan *Ibn Ummi Maktūm* menunjukkan perbedaan adzan shubuh dengan adzan lainnya. Pemberlakuan ini tidak dibatasi oleh waktu atau keadaan tertentu, tapi menunjukkan pemberlakuan secara umum. Karena itu ia mewajibkan adanya pelaksanaan dua kali dalam adzan shubuh.

Selain itu, penulis tidak melihat pembahasan mengenai hadis riwayat *Nasāī* dalam penjelasan Endang Abdurrahman, dimana Abdul Qadir Hassan menetapkan bahwa riwayat *Nasāī* berlaku sebagai pokok. Inilah yang kemudian menjadi titik perbedaan diantara keduanya.

---

<sup>231</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 83.

Kemudian, perbedaan yang lain adalah dari segi waktu pelaksanaan. Endang Abdurrahman berpendapat bahwa dua kali adzan tersebut tidak dikhususkan pada bulan Ramadhan saja,<sup>232</sup> maksudnya adalah bahwa adzan tersebut berlaku tiap malam sepanjang tahun. Pendapat ini didasarkan pada fakta bahwa tidak ada dalil yang mengkhususkan pemberlakuan dua kali adzan tersebut khusus di bulan Ramadhan saja.

Berbeda halnya dengan Abdul Qadir Hassan yang menyatakan bahwa keberadaan adzan yang terletak sebelum masuk waktu ini sesungguhnya hanya terjadi di bulan Ramadhan.<sup>233</sup> Selain dari hadis kedua yang diriwayatkan oleh Al-Bukhāri dan Muslim di atas, ia juga mencantumkan hadis lain yang berbunyi :

لَا يَمْنَعَنَّ أَحَدُكُمْ أَوْ أَحَدًا مِنْكُمْ أَذَانَ بِلَالٍ مِنْ سَحُورِهِ فَإِنَّهُ يُؤَدِّدُ أَوْ يُنَادِي بِلَيْلٍ  
لِيَرْجِعَ فَأَيْمَكُمْ وَلِيُنَبِّئَهُ نَائِمَكُمْ (البخاري)<sup>234</sup>

artinya : “Janganlah kalian melarang dari adzan Bilal di (waktu) sahur kalian. karena ia beradzan di waktu malam agar orang yang sedang tahajjud (dapat kembali) istirahat dan membangunkan yang masih tidur (untuk sahur)”. (HR. Al-Bukhāri)

Atas dasar dua hadis inilah kemudian ia menetapkan bahwa adzan 2 kali hanya khusus di dalam bulan Ramadhan. Hal ini juga sesuai dengan pendapat *Ibn al-Qaṭṭān*. Terkait dengan pendapat *Ibn al-Qaṭṭān* ini, Endang Abdurrahman kemudian juga mengutip pendapat dari *Ibn Ḥajar*

<sup>232</sup>Endang Abdurrahman, 80.

<sup>233</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 784–85.

<sup>234</sup>Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 1*, 127 no. 621.

dengan berkata : “*fīhi nazar*” yang artinya pendapat tersebut perlu ditinjau kembali.<sup>235</sup>

Jika dilihat dari makna sahur itu sendiri, ia ada karena keberadaan dari ibadah puasa. Abdul Qadir Hassan menempatkan makna sahur untuk dikhususkan di bulan ramadhan karena melihat bahwasanya pelaksanaan puasa pada asalnya dikerjakan di bulan ramadhan, sebagaimana penyebutan kata “Salat” yang pada dasarnya merujuk kepada pelaksanaan Salat 5 waktu.

Berbeda halnya dengan Endang Abdurrahman yang menjelaskan bahwa pelaksanaan sahur bisa dikerjakan di puasa manapun. Pada hadis terakhir riwayat *Al-Bukhārī*, ia juga menambahkan akan poin Salat tahajjud yang mana pelaksanaannya bisa sepanjang waktu.

Makna sahur yang tidak dijelaskan secara spesifik waktunya inilah yang kemudian menjadi titik perbedaan diantara keduanya. Untuk memudahkan pemahaman, mereka mencoba menggali pandangan dari berbagai ulama’ yang ternyata juga terjadi permasalahan antara pendapat *Ibn al-Qaṭṭān* dan kritik dari *Ibn Hajar*.

Pada dasarnya, mereka tidak menjadikan pendapat para ulama sebagai rujukan atau sumber hukum. Penggunaan pendapat ulama untuk menjelaskan status sahur dalam hadis yang dipermasalahkan telah

---

<sup>235</sup>Muḥammad bin ‘Alī asy-Syawkānī, *Nayl Al-Auṭār Juz. 2* (Mesir: Dār al-Ḥādīṣ, 1993), 59.

digunakan oleh kedua tokoh ini, dengan tujuan untuk memperjelas makna dari hadis tersebut serta menguatkan pendapatnya masing-masing.

Perbedaan selanjutnya adalah lafadz *taṣwīb* tersebut adanya di adzan yang pertama atau di kedua-duanya? Endang Abdurrahman berpendapat bahwa adanya *taṣwīb* hanya terletak di adzan yang pertama.

Ia menilai bahwa adanya pengkhususan *taṣwīb* dalam riwayat *Nasāī* tersebut menjadikan bahwa pelaksanaan *taṣwīb* hanya ada di adzan yang pertama. Ia juga menukil perkataan Ibnu Umar : “*Hendaklah dibacakan dalam adzan pertama dari shubuh setelah –Hayya ‘Alas Shalah-, -Hayya ‘Alal Falah-, - ash-Salatu Khairum minannaum-*“.<sup>236</sup>

Alasan lain yang dibangun oleh Endang Abdurrahman dalam penetapan ini adalah adanya *‘illat* dalam riwayat *Al-Bukhārī* yang menjelaskan bahwa pokok utama yang diperingatkan muadzin itu adalah membangunkan yang masih tidur.<sup>237</sup> Adanya *‘illat* tersebut kemudian meniadakan *taṣwīb* pada adzan yang kedua.

Sedangkan Abdul Qadir Hassan tidak demikian, ia berpendapat bahwa lafadz tersebut terletak dalam kedua adzan tersebut.

---

<sup>236</sup>Al Hafidz Ibnu Hajar al-Atsqalani, *At-Talkhits Al-Habir Juz. 1* (Dar al-Kutub al-‘ilmiah, 1989), 502.

<sup>237</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 80–81.

مِنَ السَّنَةِ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ فِي أَذَانِ الْفَجْرِ: حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ قَالَ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ (ابن خزيمة)<sup>238</sup>

artinya : “Termasuk dari Sunnah apabila seorang muadzin berkata dalam adzan shubuh : -Hayya ‘ala Salat-, lali ia berkata : -ash-Salatu Khairum minannaum-”. (HR. Ibn al-Khuzaymah)

الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ فِي الْأُولَى مِنَ الصُّبْحِ (النسائي)<sup>239</sup>

artinya : “-ash-Salatu Khairum minannaum- termasuk dalam adzan pertama dari shubuh”. (HR. al-Nasāi)

فَإِنْ كَانَ صَلَاةُ الصُّبْحِ قُلَّتْ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ، الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ (أبو داود)<sup>240</sup>

artinya : “Maka jika dalam salat shubuh hendaklah engkau berkata : -ash-Salatu Khairum minannaum - ash-Salatu Khairum minannaum-“. (HR. Abū Dāwud)

Abdul Qadir Hassan tidak melihat adanya pengkhususan lafadz *taṣwīb* tersebut, meskipun ia juga menyebutkan riwayat yang menyatakan adanya *taṣwīb* pada adzan pertama. Untuk menguatkan pendapatnya, ia menambahkan pendapat dari seorang tabi’in, Sa’id bin Musayyab, yang menjelaskan bahwa *taṣwīb* itu dimasukkan dalam adzan shubuh.<sup>241</sup>

Pendirian ini juga disebabkan oleh pandangan bahwa adzan awal (sebelum shubuh) hanya terletak di bulan ramadhan. Atas dasar tersebut, hadis-hadis yang menyatakan penggunaan lafadz *taṣwīb* hanya berlaku di

<sup>238</sup>Muḥammad bin Ishāq bin Ḥuzaymah an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥuzaymah Juz. 1* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, n.d.), 202 no. 386.

<sup>239</sup>Aḥmad bin Syu’ayb al-Khurasānī an-Nasāī, *As-Sunan Al-Kubra an-Nasa’i Juz. 2* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001), 234 no. 1609.

<sup>240</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’ās al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 1*, 136 no. 500.

<sup>241</sup>Muḥammad bin ‘Alī asy-Syawkānī, *Nayl Al-Auṭār Juz. 2*, 44.

bulan ramadhan. Sedangkan riwayat terakhir (*Abū Dāwud*) menjelaskan pemaknaan adzan shubuh di sepanjang waktu.

Selain dari hadis-hadis yang disebutkan diatas, juga terdapat hadis-hadis lain yang semakna, namun penulis merasa tidak perlu memasukkannya karena sudah terwakili di hadis yang lain.

Untuk memudahkan pemahaman, penulis akan menggambarkan perbedaan diantara kedua tokoh ini dalam bentuk tabel sebagai berikut :

**Tabel 5.1 Perbedaan Pandangan Jumlah Adzan Shubuh dan Penggunaan Lafadz Tatswib**

No.	Perbedaan	Abdul Qadir Hassan	Endang Abdurrahman
1	Keberadaan dua adzan shubuh	Boleh mengerjakan dua kali adzan. Alasan : Hadis riwayat <i>Nasāl</i> sebagai pokok. Riwayat <i>Muttafaq 'Alaihi</i> merupakan pengecualian dari yang pokok.	Wajib mengerjakan dua kali adzan. Alasan : Riwayat <i>Muttafaq 'Alaihi</i> berlaku secara umum, tidak dibatasi oleh waktu dan keadaan tertentu.
2	Waktu Pelaksanaan dua adzan shubuh	Berlaku khusus di bulan ramadhan. Alasan : penggunaan makna sahur pada dasarnya untuk ibadah puasa, yaitu puasa	Berlaku tidak hanya di bulan ramadhan saja. Alasan : penggunaan makna sahur bisa digunakan dalam keadaan puasa apapun.

		ramadhan.	
3	Lafadz <i>taṣwīb</i>	Dikerjakan di kedua adzan. Alasan : tidak melihat adanya pengkhususan lafadz <i>taṣwīb</i> dalam riwayat yang secara spesifik menyebutkannya di adzan yang pertama.	Hanya dikerjakan di adzan yang pertama. Alasan : adanya ' <i>illat</i> ' dalam riwayat <i>Al-Bukhārī</i> yang menjelaskan bahwa pokok utama yang diperingatkan muadzin itu adalah membangunkan yang masih tidur. Karena itu, ' <i>illat</i> ' ini tidak ada dalam adzan yang kedua (waktu shubuh)

## 2. Tempat Imam Lebih Tinggi Daripada Ma'mum

Pada hukum terkait dengan posisi imam yang lebih tinggi daripada ma'mum, Endang Abdurrahman berpendapat bahwa hal tersebut adalah haram.<sup>242</sup> Adapun dasar yang digunakan beliau dalam penetapan haram ini didasarkan pada beberapa dalil :

أَمْ تَعْلَمُ أَنَّهُمْ كَانُوا يُنْهَوْنَ عَنْ ذَلِكَ؟» قَالَ: بَلَى، قَدْ ذَكَرْتُ حِينَ مَدَدْتَنِي (أبو

داود)<sup>243</sup>

<sup>242</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 94-95.

<sup>243</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy'as al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 1*, 163 no. 597.

artinya : “Apakah kau tahu bahwa mereka melarang yang demikian? *Huzayfah* berkata : Ya, saya ingat tatkala kamu menarik saya” (HR. Abū Dāwud no. 597)

إِذَا أَمَّ الرَّجُلُ الْقَوْمَ فَلَا يُؤْمِنُ فِي مَكَانٍ أَرْفَعَ مِنْ مَقَامِهِمْ (أبو داود)<sup>244</sup>

artinya : “Apabila seorang laki-laki menjadi imam bagi suatu kaum, maka janganlah ia berdiri pada tempat yang lebih tinggi dari tempat ma'mum”. (HR. Abū Dāwud no. 598)

Riwayat *Abū Dāwud* no. 597 menjelaskan tentang kisah tentang *Huzayfah* ketika ia lupa sebagai imam, dimana ia berdiri di tempat yang lebih tinggi dari ma'mum. Dalam kisah tersebut memang tidak dijelaskan siapa yang melarang, karena menggunakan kata “mereka”. Endang Abdurrahman kemudian menguatkan pandangannya dengan larangan Rasulullah saw. dalam riwayat *Hakim* yang berbunyi :

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعْمَرَ الْإِمَامُ فَوْقَ شَيْءٍ وَالنَّاسُ خَلْفَهُ  
(الحاكم)<sup>245</sup>

artinya : “Rasulullah saw. melarang imam berdiri diatas sesuatu dan ma'mum di belakangnya”. (HR. *Hakim*)

Larangan *ṣarīh* dari Rasulullah ini pada dasarnya harus dimaknai sebagai larangan yang memiliki hukum haram. Ketentuan pokok ini akan tetap berlaku selama tidak didapati dalil yang memalingkannya. Atas dasar hal tersebut, Endang Abdurrahman menetapkan bahwa posisi imam tidak boleh lebih tinggi dari makmum.

<sup>244</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy'ās al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 1*, 163 no. 598.

<sup>245</sup>Al-Ḥākim Muḥammad bin 'Abdillāh an-Naysābūrī, *Al-Mustadrak 'Alā Ṣaḥīḥayn Juz. 1*, 329 no. 761.; 'Alī bin 'Umar al-Baghdādī ad-Dāruqūṭnī, *Sunan Ad-Dāruqūṭnī Juz. 2* (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 2004), 463 no. 1882.



Dari segi keabsahan hadis, riwayat *Abū Dāwud* no. 597, Endang Abdurrahman mengambil pendapat dari *Ibn al-Khuzaymah*, *Ibn Hibbān* dan *al-zahābī* yang menshahkan hadis tersebut.

Adapun riwayat *Abū Dāwud* no. 598, ia tidak menjelaskan status dari hadis tersebut, namun hanya berfungsi sebagai penguat keterangan. Namun Abdul Qadir Hassan berpendapat bahwa riwayat tersebut tidak bisa dipakai karena terdapat rawi yang tidak diketahui (*majhūl*).<sup>246</sup> Pandangan ini ia ambil dalam kitab *‘Awn Al-Ma’būd*, padahal biasanya ia menjelaskan kelemahan sebuah hadis dengan merujuk pada kitab-kitab *rijāl*.

Dalam penelitian penulis, memang didapati terdapat 2 rawi yang tidak diketahui riwayat hidupnya, yang satu menggunakan nama “*Abū Khālid*” dan satu lagi hanya menggunakan nama “*Rajul*”. Atas dasar inilah, maka status keabsahan dari riwayat no. 598 ini tidak dapat diterima / tertolak.

Keberadaan riwayat *Abū Dāwud* no. 598 sesungguhnya lebih kuat dibandingkan dengan no. 597, dikarenakan no. 598 merupakan *qaūl* Nabi, sedangkan no. 597 tidak menunjukkan siapa yang melarang. Penulis beranggapan bahwa Endang Abdurrahman melemahkan riwayat no. 598, karena itu ia mendudukkannya sebagai penambah keterangan dari no. 597. Meskipun ia tidak menjelaskan kelemahan tersebut.

---

<sup>246</sup>Muhammad Asyrāf bin Amīr, *‘Awn Al-Ma’būd Juz. 2* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 293.

Sedangkan Abdul Qadir Hassan, ia tidak menyebutkan riwayat *Abū Dāwūd* no. 597, dan juga ia melemahkan no. 598 dalam bukunya, *Kata Berjawab*. Namun demikian, ia menggunakan riwayat dari *Ibn al-Khuzaymah* yang semakna dengan riwayat *Hākim* diatas sebagai dasar untuk menetapkan keharaman posisi imam diatas makmum. Riwayat tersebut berbunyi :

صَلَّى بِنَا حُذَيْفَةَ عَلَى دُكَّانٍ مُرْتَفِعٍ فَسَجَدَ عَلَيْهِ، فَجَبَدَهُ أَبُو مَسْعُودٍ الْبَدْرِيُّ فَتَابَعَهُ حُذَيْفَةُ، فَلَمَّا فَضَى الصَّلَاةَ قَالَ أَبُو مَسْعُودٍ: أَلَيْسَ قَدْ نُهِِيَ عَنْ هَذَا؟ فَقَالَ لَهُ حُذَيْفَةُ: أَلَمْ تَرِنِي قَدْ تَابَعْتُكَ؟ (ابن خزيمة)<sup>247</sup>

artinya : “Hudzaifah telah salat bersama kami di atas suatu kedai yang tinggi, lalu ia sujud atasnya. Maka Abu Mas’ud menariknya dan Hudzaifah menurutinya. Ketika selesai salat, Abu Mas’ud berkata : Bukankah ia (Nabi saw.) telah melarang cara ini? Lalu Hudzaifah menjawab : Bukankah engkau melihat aku menurutimu?”. (HR. Ibn al-Khuzaymah)

Pada dasarnya, hadis riwayat *Ibn al-Khuzaymah* ini menjadi landasan Abdul Qadir Hassan untuk menetapkan keharaman tempat imam di tempat yang lebih tinggi dari makmum. Meskipun kisah dalam hadis ini hanya melibatkan 2 orang *ṣahābat*, namun karena larangan tersebut disandarkan kepada Nabi, maka status hadis tersebut dapat dihukumi sebagai *Marfu’ Hukman*.

Larangan dari Nabi ini dapat digunakan sebagai pokok dan tidak dapat dirubah sebelum didapati keterangan yang memalingkannya. Ia kemudian mencantumkan riwayat lain yang menunjukkan Rasulullah saw. salat di tempat yang lebih tinggi dari ma’um. Riwayat tersebut berbunyi :

<sup>247</sup>Muḥammad bin Ishāq bin Ḥuzaymah an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥuzaymah Juz. 3* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, n.d.), 13 no. 1523.

*artinya : "Bahwa beberapa laki-laki datang kepada Sahl bin Sa'ad as-Saidy, mereka berbantahan tentang mimbar, dari apa batangnya. Mereka bertanya kepadanya tentang itu, lalu ia menjawab : Demi Allah sesungguhnya akulah yang mengetahui dari apa mimbar itu. Dan sesungguhnya aku melihatnya dari pertama diletakkannya, dan hari pertama Rasulullah saw. duduk di atasnya. (Yaitu) Rasulullah saw. mengutus orang kepada si fulanah , seorang wanita yang disebut namanya oleh Sahl. Nabi bersabda : Perintahkan kepada hambamu tukang kayu itu supaya ia buat bagiku beberapa batang kayu supaya aku duduk di atasnya, apabila aku berbicara di hadapan orang-orang. Lalu perempuan itu perintah hambanya tadi, maka ia membuatnya dari sebangsa pohon dari hutan (dekat Madinah), kemudian ia bawa mimbar itu, maka ia kirim mimbar itu kepada Nabi saw. Nabi saw. lalu perintahkan diletakkan disini. Kemudian aku (sahl) lihat Rasulullah salat di atasnya, ia bertakbir sedang ia diatas mimbar itu, kemudian ia ruku', sedang ia tetap diatasnya. Kemudian ia turun (dari mimbar) sambil mundur, lalu sujud di pangkal mimbar. Kemudian ia kembali lagi (ke mimbar itu). Setelah selesai, ia menghadap Ṣaḥābat sambil bersabda : Aku berbuat demikian, tidak lain, melainkan supaya kamu ikut aku, dan supaya kamu pelajari salatku". (HR. Al-Bukhāri)<sup>248</sup>*

Perbuatan Nabi saw. diatas yang kemudian dijadikan landasan oleh Abdul Qadir Hassan bahwa larangan tersebut tidak menunjukkan kepada larangan haram, tetapi lebih bersifat membimbing.<sup>249</sup> Karena tidak mungkin Nabi saw. mengerjakan sesuatu yang telah ia nyatakan haram. Dan perbuatan Nabi tersebut memalingkan keharaman yang bersumber dari perkataannya.

Jika diperhatikan dalam kisah hadis diatas, Salat Nabi saw. tidak menunjukkan dalam keadaan Salat berjama'ah. Padahal, larangan yang dibahas dalam permasalahan ini menyangkut keberadaan imam dan makmum.

Kalimat terakhir yang berbunyi "*Aku berbuat demikian, tidak lain, melainkan supaya kamu ikut aku, dan supaya kamu pelajari salatku*"

---

<sup>248</sup>Selengkapnya lihat di : Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 9*, 9 no. 917.

<sup>249</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab* 2, 480.

menunjukkan bahwa Nabi saw. sedang mengajar umatnya tatacara Salat ketika dikerjakan diatas mimbar. Hal ini termasuk juga dalam kondisi berjama'ah, karena posisi Nabi saw. ketika melakukan Salat tersebut di area imam / khatib. Atas dasar inilah, Abdul Qadir Hassan memalingkan hukum pokok yang sebelumnya haram kepada larangan yang bersifat membimbing.

Maka dapat disimpulkan bahwa riwayat *al-Bukhāri* menjadi pembeda dalam penetapan hukum diantara kedua tokoh. Endang Abdurrahman tidak menyebutkannya, maka kesimpulan hukumnya adalah haram. Sedangkan penyebutan yang dilakukan oleh Abdul Qadir Hassan yang kemudian memalingkannya dari hukum yang asalnya haram.

Untuk memudahkan pemahaman, penulis akan menggambarkan perbedaan diantara kedua tokoh ini dalam bentuk tabel sebagai berikut :

**Tabel 5.2 Perbedaan Pandangan Riwayat Tempat Imam Lebih Tinggi Daripada Ma'mum**

No.	Riwayat	Endang Abdurrahman	Abdul Qadir Hassan
1	<i>Abū Dāwud</i> no. 597	Statusnya sah dan sebagai pokok	-
2	<i>Abū Dāwud</i> no. 598	Tidak menjelaskan status riwayat tersebut, hanya sebagai penguat.	Melemahkan riwayat dengan adanya rawi yang <i>majhūl</i> .
3	Hākim	Menguatkan status	-

		larangan dalam riwayat <i>Abū Dāwud</i> no. 597 dengan menyandarkan larangan tersebut berasal dari Nabi saw.	
4	Ibn al-Khuzaymah	-	Riwayat ini menjadi dasar pokok penetapan hukum haram.
5	Al-Bukhāri	-	Larangan yang asalnya haram kemudian berubah menjadi yang bersifat membimbing dengan dasar perbuatan Nabi saw.
<b>Kesimpulan</b>		<b>Haram</b>	<b>Tidak Haram (Larangan bersifat membimbing)</b>

### 3. Akhir Waktu Isya'

وَكَانَ يَسْتَحِبُّ أَنْ يُؤَخَّرَ الْعِشَاءَ، الَّتِي تَدْعُونَهَا الْعَتَمَةَ، وَكَانَ يَكْرَهُ النَّوْمَ قَبْلَهَا،  
وَالْحَدِيثُ بَعْدَهَا (البخاري)<sup>250</sup>

*artinya* : “Adalah Nabi saw. suka mengakhirkan salat Isya' yang kamu namakan 'atamah, dan ia tidak suka tidur sebelumnya, dan bincang-bincang sesudahnya”. (HR. Al-Bukhāri)

Berdasarkan hadis diatas, Endang Abdurrahman kemudian membolehkan pelaksanaan salat Isya' di akhir waktu.<sup>251</sup> Adapun untuk waktu akhir dari salat Isya' terdapat perbedaan di antara Endang Abdurrahman dan Abdul Qadir Hassan sebagaimana akan dijelaskan pada dalil-dalil berikut ini.

Endang Abdurrahman berpendapat bahwa akhir dari waktu Isya' adalah pada tengah malam. Pendirian ini didasarkan pada beberapa dalil :

وَوَقْتُ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ الْأَوْسَطِ (مسلم)<sup>252</sup>

*artinya* : “Dan waktu salat Isya' hingga tengah malam yang tengah-tengah”. (HR. Muslim no. 612)

Adanya hadis *sharih* riwayat muslim ini kemudian menjadi landasan bagi Endang Abdurrahman untuk menetapkan bahwa tengah malam adalah akhir dari waktu Isya'. Hadis diatas menjelaskan tentang awal dan akhir dari Salat 5 waktu. Penegasan waktu Salat Isya' hingga tengah malam ini kemudian menjadi pokok dalam sandaran beliau.

<sup>250</sup>Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 1*, 114 no. 547.; Ahmad bin Syu'ayb al-Khurasānī an-Nasāī, *Sunan An-Nasāiy Juz. 1*, 262 no. 525.

<sup>251</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 235–38.

<sup>252</sup> Muslim bin Hājāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 427 no. 612.; Ahmad bin Muhammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Ahmad Bin Ḥanbal Juz. 11* (Muassasah ar-Risalah, 2001), 552 no. 6966.

Adapun Abdul Qadir Hassan pun sependapat dengan pandangan diatas. Bahkan ia mengatakan jika tidak didapati riwayat yang lain maka hadis diatas menjadi pokok. Namun kemudian ia menemukan dalil lain yang justru maknanya berlainan. Riwayat tersebut berbunyi :

.... ثُمَّ جَاءَ لِلْعِشَاءِ حِينَ ذَهَبَ نِصْفُ اللَّيْلِ فَصَلَّى الْعِشَاءَ .... (أحمد)<sup>253</sup>

artinya : ....Kemudian ia (Jibril) datang (kepada Nabi saw.) di waktu Isya' ketika sudah berjalan/lewat tengah malam, lalu ia Salat Isya'.... (HR. Ahmad no. 14538)

Riwayat Ahmad ini merupakan kisah Jibril yang datang kepada Nabi saw. dan menyuruh Nabi saw. untuk mengerjakan Salat 5 waktu di waktu-waktu yang telah disebutkan. Adanya kisah Jibril yang merupakan perbuatan Nabi ini kemudian memalingkan ketentuan pokok yang merupakan perkataan Nabi saw. dalam riwayat Muslim no. 612 diatas. Makna “*sudah berjalan/lewat tengah malam*” inilah yang digunakan oleh Abdul Qadir Hassan untuk membantah argumentasi yang mengatakan batas waktu Isya' adalah sampai tengah malam saja.

Ia juga menjelaskan makna hadis dari segi lafadz yang terdapat dalam riwayat diatas. Penulis gabungkan pembahasan lafadz tersebut dengan hadis di bawah ini.

أَعْتَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ حَتَّى ذَهَبَ عَامَّةُ اللَّيْلِ، وَحَتَّى نَامَ أَهْلُ الْمَسْجِدِ، ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى، فَقَالَ: إِنَّهُ لَوْفُتُهَا لَوْلَا أَنَّ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي (مسلم)<sup>254</sup>

<sup>253</sup> Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Al-Imām Ahmad Bin Hanbal Juz. 22* (Muassasah ar-Risālah, 2001), 409 no. 14538.

<sup>254</sup> Muslim bin Hajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 442 no. 638.

*artinya : “Pada suatu malam nabi saw. pernah mengakhirkan (salat Isya’) hingga lewat sebagian besar dari malam itu, sampai tidur orang-orang yang tinggal di masjid, lalu ia keluar dan salat. Kemudian ia berkata : sesungguhnya ini adalah waktunya (Isya’) kalau tidak memberatkan atas umatku”.* (HR. Muslim no. 638)

Endang Abdurrahman memandang bahwa lafadz "ذهب عامة الليل" pada riwayat Muslim diatas kurang jelas. Ada yang mengartikan “*hingga lewat sebagian besar malam*”, ada pula yang mengartikan “*bagian yang lebih besar*”. Karena penafsiran “*lewat sebagian besar malam*” itu kemudian diartikan “*telah lewat tengah malam*”.

Karena makna yang kurang jelas ini kemudian ia menjelaskan dengan mengutip hadis kedua (Muslim no. 612) yang telah disebutkan diatas sebagai tafsiran untuk menjelaskannya.<sup>255</sup> Adanya hadis kedua diatas menjadi penjelas akan batasan waktu dari salat Isya’. Dalam kitab Nailul Authar juga dijelaskan bahwa "عامة الليل" artinya adalah larut malam, tapi tidak melewatkan tengah malam.

Endang Abdurrahman melihat bahwa makna “ذهب” tidak bisa diartikan berdasarkan fi’il madhi, yaitu “*telah lewat*”. Jika diartikan seperti makna aslinya, maka riwayat Muslim no. 638 ini akan bertentangan dengan riwayat Muslim no. 612. Ia mencoba untuk menghindari pertentangan makna yang terjadi antara keduanya.

Sedangkan Abdul Qadir Hassan memiliki penafsiran yang berbeda dengan Endang Abdurrahman. Dalam pembahasan tentang akhir waktu

---

<sup>255</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 105–8.



Isya', ia banyak menekankan pada pemaknaan sebuah lafadz. Pembahasan tentang pemaknaan ini dilakukan dalam rangka menjawab selebaran yang terdapat dalam masjid Jenderal Sudirman Surabaya tentang akhir waktu Isya'.<sup>256</sup> Dalam selebaran ini menjelaskan bahwa akhir waktu Isya' ini adalah tengah malam.

Abdul Qadir Hassan kemudian menjelaskan makna dari "أعتم". Lafadz ini dalam kitab *Lisān al-'Arab* berarti sepertiga malam yang pertama, sesudah hilang syafaq (tanda masuk maghrib), atau waktu salat Isya' yang terakhir. Ia juga bisa diartikan melambatkan, mengakhirkan. Makna dari lafadz ini juga bisa didapati dalam *Nayl al-Auṭār*:

(أَعْتَمَ) أَي دَخَلَ فِي الْعَتَمَةِ وَمَعْنَاهَا أَخَّرَهَا (نيل الأوطار)<sup>257</sup>

artinya : “(أعتم) yaitu masuk di waktu ‘atmah, dan maknanya mengakhirkan salat Isya’”. (Nayl al-Auṭār no. 453)

Kemudian makna dari "عامّة" terdapat perbedaan arti, tergantung pada penggunaan. Terkadang diartikan “yang umum, yang merata, yang mengenai semua”. Namun dalam hadis diatas, beliau artikan dengan “sebagian besar”. Pendirian ini disandarkan pada sebuah hadis :

فَأَعْتَمَ بِالصَّلَاةِ حَتَّى ابْتَهَارَ اللَّيْلُ (البخاري)<sup>258</sup>

artinya : “Maka (Nabi saw.) pernah melewati salat (Isya') hingga habis sebagian besar dari malam itu”. (HR. Al-Bukhāri no. 567)

<sup>256</sup>Dalam pembahasan ini sempat terjadi saling bantah-membantah antara Abdul Qadir Hassan dengan penulis selebaran tersebut, namun tidak disebutkan namanya oleh beliau.

<sup>257</sup>Muḥammad bin 'Alī asy-Syawkānī, *Nayl Al-Auṭār Juz. 2*, 14 no. 453.

<sup>258</sup>Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 1*, 118 no. 567.

وَفِي الصُّحَّاحِ ابْتِهَارَ اللَّيْلِ ذَهَبَ مُعْظَمُهُ وَأَكْثَرُهُ (فتح الباري)<sup>259</sup>

artinya : “dan dalam (kamus) ash-Shihaah, *Ibhaara al-Lailu* artinya berjalan (habis) sebagian besar malam atau yang terbanyak”. (Fath al-Bāri)

Dari 2 keterangan diatas Abdul Qadir Hassan ingin menunjukkan bahwa "عامة الليل" maknanya sama dengan "ابهار الليل". Ada juga yang mengartikan "عامة الليل" dengan makna “malam yang dijalani sudah banyak, tapi tidak lebih banyak dari yang belum dijalani”. Penggunaan makna diatas adalah berdasarkan jalur *ta’wīl*. Abdul Qadir Hassan kemudian menolak *ta’wīl* tersebut dikarenakan arti *al-zāhimya* dapat dipakai dan tidak bertentangan dengan keterangan-keterangan yang lain.

Berdasarkan penjelasan diatas, terdapat perbedaan makna oleh penulis selebaran tersebut dengan Abdul Qadir Hassan. Penulis selebaran mengartikan hadis di atas dengan arti : “Pada suatu malam Nabi saw. memasuki waktu malam seperti yang pertama pada Isya’ hingga berjalan umumnya malam”. Sedangkan Abdul Qadir Hassan mengartikan : “Pada suatu malam, Nabi saw. pernah mengakhirkan (salat Isya’) hingga lewat sebagian besar malam itu”.

“Umumnya malam” dalam arti di atas ingin menunjukkan pada jarak yang agak jauh dengan waktu terbit fajar. Sedangkan “sebagian besar” yang diterjemahkan oleh Abdul Qadir Hassan ingin menunjukkan pada waktu yang hampir dekat terbit fajar.

<sup>259</sup> Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī Juz. 2* (Beirut: Dār al-Ma’rifāt, 1960), 48.

Diakhir dari hadis tersebut juga dijelaskan bahwa Nabi saw. tidak ingin memberatkan umatnya. Dalam kalimat tersebut, Nabi saw. tidak berkata bahwa waktu malam yang seperti itu adalah waktu terakhir dari salat Isya'.<sup>260</sup>

Pembahasan riwayat Muslim no. 638 ini cukup menjadi penjabar perbedaan antara Endang Abdurrahman dan Abdul Qadir Hassan. Mengenai penjelasan makna tersebut, Abdul Qadir Hassan lebih rinci dalam menerangkan detail makna hadis sebanyak tiga pembahasan (makna "أعتم", makna "عامّة", dan bagian akhir hadis yang menunjukkan bahwa Nabi saw. tidak ingin memberatkan umatnya).

Adapun tujuan dari pembahasan yang lebih rinci ini adalah untuk memalingkan ketentuan pokok yang terdapat dalam riwayat Muslim no. 612. Sedangkan Endang Abdurrahman fokus pada makna "ذهب عامّة الليل" untuk menghindari pertentangan dengan riwayat no. 638.

Yang menarik adalah bahwa keduanya juga memberikan penjelasan makna yang diambil dari kitab *Nayl al-Auṭār*, meskipun Abdul Qadir Hassan juga mengambil pandangan dari *Fath al-Bārī* dan *Lisān al-'Arab* juga.

Hadis lain yang terdapat perbedaan pandangan dari kedua tokoh tersebut adalah :

---

<sup>260</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab* 2, 123–27.

انْتَظَرْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ حَتَّى ذَهَبَ نَحْوُ مِنْ شَطْرِ  
الَّيْلِ (أحمد)<sup>261</sup>

artinya : “Kami menunggu Nabi saw. untuk salat Isya’ hingga berlalu sebagian malam”. (HR. Ahmad no. 11015)

Lafadz "شطر الليل" diartikan oleh Endang Abdurrahman dengan “*tengah malam atau sebagian malam*”. Maka 2 hadis riwayat Muslim (no. 612 dan 638) yang telah disebutkan sesungguhnya tidak menunjukkan adanya pertentangan dengan hadis-hadis lainnya, yaitu (akhir waktu Isya’ adalah) hingga tengah malam.

Beliau melihat bahwa makna "ذهب" dalam riwayat ini juga kurang jelas sebagaimana yang terdapat dalam riwayat Muslim no. 638. Ketidakjelasan makna ini yang kemudian kembali mengembalikan pemahaman akhir waktu Salat di tengah malam seperti yang terdapat dalam riwayat Muslim no. 612.

Sedangkan Abdul Qadir Hassan menjelaskan makna dari "ذهب" yang diartikan secara fi’il madhi, yaitu sudah lewat tengah malam.<sup>262</sup> Untuk menguatkan pendapatnya bahwa akhir waktu Isya’ adalah sampai sebelum terbit fajar, Abdul Qadir Hassan juga menambahkan sebuah hadis yang berbunyi :

<sup>261</sup>Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 17* (Muassasah ar-Risālah, 2001), 58 no. 11015.

<sup>262</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 2*, 131–34.

أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ، إِنَّمَا التَّفْرِيطُ عَلَى مَنْ أَمْ يُصَلِّ الصَّلَاةَ حَتَّى يَجِيءَ وَقْتُ الصَّلَاةِ الْآخَرَى (مسلم)<sup>263</sup>

artinya : “... ketahuilah sesungguhnya tidak dikatakan ‘meninggalkan ikhtiar’ dalam tidur, tetapi yang dikatakan ‘meninggalkan ikhtiar’ itu ialah bagi orang yang tidak salat hingga tiba waktu salat yang lain”. (HR. Muslim no. 681)

Abdul Qadir Hassan ingin menegaskan bahwa batasan waktu salat adalah dengan kehadiran waktu salat yang lain. Riwayat ini juga diletakkan sebagai pokok dalam pendirian beliau. Ia berpendapat bahwa untuk memalingkan dari makna yang pokok tersebut, harus didapati keterangan yang *sarīh*. Hadis ini dikecualikan pada salat shubuh yang terbatas karena terdapat hadis Nabi saw. yang dengan tegas membatasi tersebut.

Selain menjelaskan masing-masing dari hadis yang telah disebutkan, kedua tokoh juga menyebutkan beberapa pandangan ulama untuk menguatkan pandangannya masing-masing. Beberapa pendapat ulama yang disebutkan oleh Endang Abdurrahman untuk menguatkan pendapatnya adalah :

وَلَمْ أَرِ فِي امْتِدَادِ وَقْتِ الْعِشَاءِ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ حَدِيثًا صَرِيحًا يَتَّبْتُ (فتح الباري)<sup>264</sup>

artinya : “Aku belum melihat dalam hal meluasnya waktu Isya’ hingga terbit fajar, sebuah hadis yang tegas dan *Ṣaḥīḥ*”. (Fath al-Bārī)

وَلَا يَجُوزُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا الْقَوْلِ مَا بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ (نيل الأوطار)<sup>265</sup>

<sup>263</sup>Muslim bin Hajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 472 no. 681.

<sup>264</sup>Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī Juz. 2* (Beirut: Dār al-Ma’rifāt, 1960), 52.

<sup>265</sup>Muḥammad bin ‘Alī asy-Syawkānī, *Nayl Al-Auṭār Juz. 2*, 17 no. 458.

artinya : “Dan tidak mungkin yang dimaksud dengan ‘Dzahaba ‘Ammatul Lail adalah waktu setelah tengah malam”. (Nayl al-Auṭār)

وَأَخَّرَ وَقْتَهَا إِلَى أَنْ يَمْضِيَ ثُلُثُ اللَّيْلِ فَإِذَا مَضَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ فَلَا أَرَاهَا إِلَّا فَائِتَةً؛ لِأَنَّهَا آخِرُ وَقْتِهَا وَمَ يَأْتِ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِيهَا شَيْءٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا لَا تَقُوتُ إِلَّا بَعْدَ ذَلِكَ الْوَقْتِ (الأم)<sup>266</sup>

artinya : “Dan akhir waktu (Isya’) adalah hingga berlalu sepertiga malam. Maka apabila telah berlalu sepertiga malam, saya tidak memandang kecuali telah hilang waktu itu, karena itu adalah akhir waktunya. Dan tidak ada keterangan hadis dari Nabi saw. suatu dalil yang menunjukkan tidak luput (habis) setelah waktu tersebut”. (al-Umm)

لِأَنَّهَا لَمْ يَعْلَمْ أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ: إِنَّ تَأْخِيرَهَا إِلَى مَا بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ أَفْضَلُ (نيل الأوطار)<sup>267</sup>

artinya : “Sebab tidak ada seorang ulama pun yang mengatakan bahwa mengakhirkan Isya’ setelah tengah malam itu afdhal”. (Nayl al-Auṭār)

Endang Abdurrahman memberikan catatan bahwa memang terdapat ulama yang mengatakan boleh setelah salat malam, tapi dengan catatan bahwa ia telah durhaka.

Sedangkan Abdul Qadir Hassan yang berdiskusi lewat surat dengan penulis selebaran itu juga membantah keterangan dari penulis yang berisi perintah ‘Umar bin al-Khaṭāb kepada Ṣaḥābat Abū Mūsā al-Asy’arī. Menurutnya, perintah kepada Abū Mūsā itu sifatnya tidak membatasi. Selain itu, karena ini adalah pandangan dari seorang Ṣaḥābat, maka ia tidak dapat menjadi dalil agama. Keterangan tersebut berbunyi :

وَأَنَّ صَلَّاءَ الْعِشَاءِ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ثُلُثِ اللَّيْلِ فَإِنْ أَخَّرْتَ فَإِلَى شَطْرِ اللَّيْلِ (المنتقى شرح الموطأ)<sup>268</sup>

<sup>266</sup>Muḥammad bin Idrīs asy-Syāfi’ī, *Al-Umm Juz. 1* (Beirut: Dār al-Ma’rifāt, 1990), 93.

<sup>267</sup>Muḥammad bin ‘Alī asy-Syawkānī, *Nayl Al-Auṭār Juz. 2*, 17 no. 458.

artinya : “Dan hendaklah engkau salat Isya’ antara (waktu) yang ada padamu dan antara sepertiga malam. Maka jika engkau mau menunda, boleh sampai separuh malam”. (Al-Muntaqā Syarh al-Muwata’)

Untuk memudahkan pemahaman, penulis akan menggambarkan argumentasi diantara kedua tokoh ini dalam bentuk tabel sebagai berikut:

**Tabel 5.3. Perbedaan Pandangan Riwayat Akhir Waktu Isya’**

No.	Riwayat	Endang Aburrahman	Abdul Qadir Hassan
1	Muslim no. 612	Dalil Pokok bahwa akhir waktu Isya’ adalah sampai tengah malam.	Tidak menjadi dalil pokok disebabkan ada keterangan lain yang memalingkan.
2	Ahmad no. 14538	-	Dalil yang memalingkannya
3	Muslim no. 638	Makna "ذهب عامة الليل" kurang jelas, hingga dikembalikan ke dalil pokok (Muslim no. 612).	Menjelaskan makna "أعتم", makna "عامة", dan bagian akhir hadis yang menunjukkan bahwa Nabi saw. tidak ingin memberatkan umatnya.  Penjelasan ini bertujuan untuk menguatkan dalil yang memalingkan dari Muslim no. 612.
4	<i>Nayl al-Auṭār</i>	Penguat penjelasan bahwa Makna dalam Muslim no. 638 kurang jelas.	-
5	<i>Nayl al-Auṭār</i> no. 453	-	Penjelasan makna

<sup>268</sup>Sulaymān bin Khalaf al-Andalūsī, *Al-Muntaqā Syarh Al-Muwata’ Juz. 1* (As-Sa’ādah, 1913), 16.

			"أعتم" dalam Muslim no. 638 dengan makna "mengakhirkan <i>shalat isya</i> ".
6	Bukhāri no. 567	-	"عامة الليل" maknanya sama dengan "ابهار" "الليل", yaitu "sebagian besar malam".
7	Fath al-Bāri Juz 2 hal 48	-	"عامة الليل" maknanya sama dengan "ابهار" "الليل", yaitu "sebagian besar malam".
8	Ahmad no. 11015	Lafadz "شطر الليل" maknanya tidak bertentangan dengan Muslim no. 612 (dalil pokok).	Makna dari "ذهب" yang diartikan secara fi' il madhi, yaitu sudah lewat tengah malam.
9	Muslim no. 681	-	Menguatkan pendapatnya bahwa akhir waktu Isya' adalah sampai sebelum terbit fajar.
10	Pendapat Ulama dan <i>Ṣahābat</i>	Sebagai penguat	Sebagai penguat
	<b>Kesimpulan</b>	<b>Akhir waktu Isya' adalah sampai tengah malam.</b>	<b>Akhir waktu Isya' adalah sampai terbit fajar.</b>



#### 4. Salat Jenazah Setelah Salat Ashar

لَا صَلَاةَ بَعْدَ صَلَاةِ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ (مسلم)<sup>269</sup>

artinya : “Tidak ada salat setelah salat ashar hingga terbenamnya matahari. Dan tidak ada salat setelah salat shubuh sampai terbit matahari”. (HR. Muslim)

Keberadaan huruf *nafī* ( لا ) yang terletak di awal dan tengah hadis tersebut menunjukkan peniadaan salat setelah salat shubuh maupun ashar. Peniadaan ini kemudian menjadi dasar bagi Abdul Qadir Hassan untuk menetapkan hukum salat ashar di waktu-waktu tersebut.<sup>270</sup> Hal yang sama juga terjadi dalam pendapat Endang Abdurrahman. Pendirian ini kemudian pokok pendirian sampai didapati dalil yang memalingkannya.

Endang Abdurrahman kemudian mendapati pengkhususan atas larangan pada hadis diatas. Dalilnya adalah :

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ، إِلَّا وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةً (أبو داود)<sup>271</sup>

artinya : “Bahwasanya Nabi saw. melarang dari salat setelah salat ashar, kecuali ketika matahari masih tinggi”. (HR. Abū Dāwud)

Ia melihat larangan yang terdapat di awal matan hadis diatas memiliki makna yang sama dengan hadis riwayat Muslim. Kemudian larangan ini mendapatkan pengecualian dengan keberadaan huruf *istisna*.

<sup>269</sup>Muslim bin Hajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 567 no. 827.

<sup>270</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 240.

<sup>271</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’as al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 2*, 24 no. 1274.; Aḥmad bin Syu’ayb al-Khurasānī an-Nasāī, *Sunan An-Nasāiy Juz. 1*, 280 no. 573.

Fungsi huruf ini adalah mengecualikan sesuatu dari kelompoknya yang masih bersifat umum.

Berdasarkan riwayat diatas, kemudian Endang Abdurrahman memperbolehkan salat jenazah dengan syarat matahari masih tinggi. Selain itu, larangan yang terdapat pada hadis pertama juga dikecualikan dengan bolehnya mengerjakan salat wajib dua kali, dengan syarat bahwa yang kedua tersebut dilakukan dengan berjama'ah.<sup>272</sup>

Dalam pembahasan tentang salat jenazah setelah salat ashar ini, Endang Abdurrahman juga memberikan beberapa pendapat dari *sahābat*, utamanya dari *Ibn 'Umar*. Namun, penulis memandang bahwa adanya dua riwayat diatas sudah mewakili jawaban tentang salat jenazah setelah salat ashar. Untuk selengkapnya bisa dilihat dalam buku *Istifta' 1* halaman 304-314.

Sedangkan Abdul Qadir Hassan juga memberikan beberapa bantahan yang sifatnya adalah menjelaskan penetapan larangan pada hadis pertama. Dalam *Kata Berjawab 2* halaman 240-250 ia juga memberikan bantahan-bantahan bagi golongan yang memperbolehkan salat jenazah setelah salat ashar. Namun, karena tidak ada satupun yang terkait dengan hadis kedua yang disebutkan diatas (sebagai pengkhususan), penulis merasa tidak perlu mencantumkannya.

---

<sup>272</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 309.

Untuk memudahkan pemahaman, penulis akan menggambarkan argumentasi diantara kedua tokoh ini dalam bentuk tabel sebagai berikut:

**Tabel 5.4 Perbedaan Pandangan Riwayat Salat Jenazah Setelah Salat Ashar**

No.	Riwayat	Endang Aburrahman	Abdul Qadir Hassan
1	Muslim	Dalil Pokok larangan salat jenazah setelah salat ashar. Hukumnya haram.	Dalil Pokok larangan salat jenazah setelah salat ashar. Hukumnya haram.
2	Abū Dāwud	Dalil pengecualian atas larangan dalam riwayat Muslim.	-
	<b>Kesimpulan</b>	<b>Boleh salat jenazah setelah salat ashar ketika masih di awal waktu.</b>	<b>Tidak boleh melaksanakan salat jenazah setelah salat ashar.</b>

## 5. Jamak dan Qasar

Pembahasan tentang jamak dan qasar cukup banyak didapati dalam tanya jawab kedua tokoh ini. Jamak dalam ibadah salat adalah melaksanakan dua salat untuk dikerjakan dalam satu waktu. Sedangkan qasar adalah meringkas salat yang asalnya 4 raka'at menjadi 2 raka'at.

Penulis justru menemukan banyak persamaan pandangan dari kedua tokoh ini. Karena itu, selain perbedaan pandangan dari mereka, penulis juga akan menyebutkan beberapa persamaan di antara kedua tokoh tentang pembahasan ini.

Dalam pembahasan tentang masa musafir untuk diperbolehkan jamak dan qasar, terdapat sedikit perbedaan pandangan di antara keduanya.

Endang Abdurrahman menyebut bahwa jamak dan qasar adalah sebuah keringanan yang diberikan kepada seorang musafir. Namun hal ini tidak berlaku bagi musafir yang mukim, contohnya adalah pegawai pemerintah asal Bandung yang kemudian ditugaskan di Surabaya.<sup>273</sup> Maka contoh orang diatas itu tidak mendapat keringanan untuk melakukan jamak dan qasar sebagaimana musafir pada umumnya.

Penulis tidak mendapati alasan pengecualian yang dilakukan oleh Endang Abdurrahman. Hal ini cukup menarik mengingat beliau termasuk konsisten dalam mengeluarkan pendapat dengan dilandasi oleh dalil maupun pendapat ulama.

Istilah “*musafir yang mukim*” yang dimaksud oleh beliau adalah seseorang yang mukim selama beberapa masa dengan terikat oleh waktu tertentu karena pekerjaan, dll. Mengenai batasan waktunya terdapat perbedaan pendapat di beberapa mazhab.

Mazhab Ḥanafī menyatakan bahwa batasan seorang musafir untuk dapat berubah menjadi mukim adalah adanya niat untuk *iqāmah* (menetap) selama minimal 15 hari. Adapun imam *Syāfi’ī* menetapkan bahwa batasan untuk dianggap musafir adalah 3 hari, jika lebih dari itu maka dianggap

---

<sup>273</sup>Endang Abdurrahman, 287.

sudah mukim.<sup>274</sup> Untuk perincian lebih lanjut, penulis merasa tidak perlu mencantulkannya.

Abdul Qadir Hassan tidak secara spesifik memberikan batasan pada seseorang untuk jamak dan qasar.<sup>275</sup> Bahkan, ia menyebutkan dalil tentang kebolehan orang yang mukim sementara untuk menjamak salat. Dalilnya adalah :

أَتَّهُمْ خَرَجُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَزْوَةَ تَبُوكَ، فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، قَالَ: فَأَخَّرَ الصَّلَاةَ يَوْمًا، ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا، ثُمَّ دَخَلَ، ثُمَّ خَرَجَ، فَصَلَّى الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا (مالك)<sup>276</sup>

artinya : “Bahwa mereka keluar bersama Rasulullah saw. dalam tahun peperangan Tabuk. Adalah Rasulullah saw. menjamak antara dzuhur dengan ashar dan maghrib dengan isya’. Lalu ia (Muadz bin Jabal ra.) berkata : Kemudian beliau keluar, lalu jamak dzuhur dengan ashar, lalu beliau masuk. Kemudian keluar lagi untuk salat maghrib dan isya’ dengan jamak. (HR. Mālik no. 365)

Tidak adanya keterangan yang membatasi pelaksanaan jamak dan qasar melandasi pendirian beliau untuk tidak membatasi waktu seseorang untuk melakukan jamak dan qasar. Hadis diatas justru ingin menunjukkan bahwasanya Nabi saw. sudah tinggal di Tabuk, kemudian ia melakukan salat jamak antara dzuhur dengan ashar dan maghrib dengan isya’. Tidak dijelaskan pula sudah berapa lama beliau di Tabuk.

<sup>274</sup> Yenny Sri Wahyuni & Yusrizal bin Razali, “BATAS WAKTU MUSAFIR BERMUKIM UNTUK KEBOLEHAN QASAR SALAT (Studi Perbandingan Mazhab Hanafi Dan Mazhab Syafii),” *Dusturiah* 9 no. 1 (2019): 50 & 53.

<sup>275</sup> Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab* 2, 385–87.

<sup>276</sup> Mālik bin Anas, *Muwatta’ Mālik Tahqiq Abd Al-Bāqī Juz. 1* (Muassasah ar-Risalah, n.d.), 143 no. 365.

Untuk menguatkan pendapatnya, ia juga mengutip pendapat dari imam *al-Zarqānī*:

فَفِيهِ أَنَّ الْمُسَافِرَ لَهُ أَنْ يَجْمَعَ نَازِلًا وَسَائِرًا وَكَأَنَّهُ فَعَلَهُ لِيَبَيِّنَ الْجَوَازَ (شرح الزرقاني علي الموطأ)<sup>277</sup>

*artinya* : Maka pada hadis tersebut menunjukkan bahwa musafir boleh menjamak di waktu ia singgah (sementara) dan di waktu ia dalam perjalanan. Dan adalah perbuatan Nabi tsb. untuk menjelaskan kebolehannya. (Syarah Az-Zarqānī dalam Muwatha’)

Kemudian dalam permasalahan salat rawatib ketika dalam keadaan safar atau qasar, sekilas didapati perbedaan pendapat di antara keduanya. Endang Abdurrahman mengutip pernyataan dari Ibnu Umar yang berkata :

صَحِبْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ أَرَهُ يُسَبِّحُ فِي السَّفَرِ (البخاري)<sup>278</sup>

*artinya* : “Aku pernah menemani Rasulullah saw. dalam safar, tetapi aku tidak melihat beliau salat sunnah” (HR. Al-Bukhāri no. 577)

Keterangan dari Ibnu Umar ini sifatnya umum, berlaku untuk semua salat sunnah. Termasuk didalamnya salat rawatib. Dalam riwayat yang lain, Ibnu Umar juga berkata :

لَوْ كُنْتُ مُسَبِّحًا لَأَتَمَّمْتُ (مسلم)<sup>279</sup>

*artinya* : “Jika aku salat sunnah (rawatib), niscaya aku akan sempurnakan (salatku – tidak qasar)”. (HR. Muslim no. 1257)

<sup>277</sup>Muhammad bin ‘Abd al-Bāqī, *Syarah Az-Zarqānī ‘Ala Al-Muwāṭa’ Juz. 1* (Kairo: Maktabah as-ṣaḡāfah ad-Dīnīyah, 2003), 504.

<sup>278</sup>Muhammad bin Ismā‘īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 2* (Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2000), 45 no. 1101.; Aḥmad bin ‘Ali bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Faṭḥ Al-Bārī Juz. 2*, 577.

<sup>279</sup>Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 479 no. 689.; Muhammad bin Ishāq bin Ḥuzaymah an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥuzaymah Juz. 2* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, n.d.), 246 no. 1257.

Dalam riwayat *Al-Bukhāri*, ia memahami bahwa perkataan “*tidak melihat*” bermakna bahwa Nabi saw. tidak mengerjakannya. Maka berdasarkan keterangan diatas, Endang Abdurrahman kemudian menetapkan bahwa tidak terdapat keterangan dari Nabi saw. melakukan salat sunnah rawatib.

Namun diakhir jawabannya ia mengecualikan pada qabliyah shubuh.<sup>280</sup> Dalil tentang qabliyah shubuh dapat dilihat pada keterangan di bawah ini.

Abdul Qadir Hassan pada asalnya ingin menunjukkan adanya salat sunnah rawatib dalam kondisi safar.<sup>281</sup> Ia kemudian menyebutkan dalil sebagai berikut :

ثُمَّ أَذَّنَ بِلَالٌ بِالصَّلَاةِ، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ صَلَّى  
الْعِدَاةَ (مسلم)<sup>282</sup>

artinya : “Lalu Bilal adzan, maka Nabi saw. salat dua raka’at, lalu ia salat shubuh”. (HR. Muslim no. 681)

Keterangan diatas menunjukkan akan kebolehan mengerjakan salat sunnah dalam kondisi safar. Ia juga membantah pernyataan Ibnu Umar (dalam riwayat *Al-Bukhāri*) dengan menjelaskan bahwa ia tidak selamanya ikut safar bersama Nabi saw.

<sup>280</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 300–301.

<sup>281</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 158–61.

<sup>282</sup>Muslim bin Hājāj an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*, 472 no. 681.

Dan dalam riwayat yang telah disebutkan diatas, Ibnu Umar berkata “*Aku tidak melihat*”, artinya bisa jadi Nabi saw. pernah mengerjakan salat sunnah namun ia tidak mengetahuinya. Kita bisa melihat perbedaan pemahaman yang dibangun antara Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman terkait dengan pernyataan Ibnu Umar ini.

Diakhir jawabannya, Abdul Qadir Hassan juga mengutip dalam kitab *Zād al-Ma’ād*:

وَمَا يُنْقَلُ عَنْهُ فِي السَّفَرِ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى سُنَّةَ رَاتِبَةٍ غَيْرُهُمَا (زاد المعاد)<sup>283</sup>

*artinya* : “Dan tidak ada diriwayatkan dari Nabi saw. tentang safar bahwasanya beliau salat sunnah rawatib selain dua raka’at sunnah shubuh”. (Zād al-Ma’ād)

Perkataan di atas tidak menunjukkan kepada tidak bolehnya salat sunnah rawatib dalam safar, hanya ia menerangkan tidak ada riwayatnya. Ia mencoba menjelaskan bahwa dalam kondisi safar, jika salat dilakukan secara *tamam* (sempurna), maka bisa dilaksanakan salat rawatib.

Maka kesimpulan tentang salat sunnah rawatib dalam safar ini sesungguhnya tidak ada perbedaan di antara keduanya. Dalam qabliyah shubuh, Nabi saw. pernah mengerjakan salat tersebut. Namun, dalam kondisi salat qasar, tidak didapati riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi saw. salat sunnah rawatib.

Alur argumentasi yang dibangun oleh kedua tokoh ini memiliki perbedaan. Endang Abdurrahman melihat pada kondisi qasar terlebih

---

<sup>283</sup>Muhammad bin Abī Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *Zād Al-Ma’ād Juz. 1* (Muassasah ar-Risālah, 1994), 305.



dahulu, kemudian ia kaitkan dengan salat rawatib. Sedangkan Abdul Qadir Hassan melihat permasalahan ini dari segi pelaksanaan salat rawatib terlebih dahulu, kemudian ia kaitkan dengan kondisi salat qasar. Alur argumentasi yang berbeda ini secara sekilas menimbulkan perbedaan diantara keduanya, padahal sebenarnya tidak.

Kemudian, tentang pembahasan jamak dan qasar ini juga didapati beberapa persamaan di antara keduanya. Penulis akan menyebutkan beberapa persamaan tersebut :

Tentang kebolehan seorang mukim untuk menjamak salat, kedua tokoh memiliki pandangan yang sama. Adapun dalil yang digunakan adalah :

جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ  
مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ، وَلَا مَطَرٍ (أبو داود)<sup>284</sup>

artinya : “Rasulullah saw. telah menjamak antara dzuhur dengan ashar, dan maghrib dengan isya’ bukan karena (dalam kondisi) takut maupun dan juga buka karena hujan”. (HR. Abū Dāwud no. 1211)

Lafadz *az-Zāhir* pada hadis diatas menjadi dasar kebolehan untuk menjamak dalam kondisi mukim, meskipun tidak dalam kondisi takut atau hujan. Adapun jamak yang diperbolehkan adalah jamak takhir, yang akan dijelaskan kemudian.

Selanjutnya, meskipun secara *naṣ* hadis diatas memperbolehkan pelaksanaan salat jamak bagi mukim, Namun Endang Abdurrahman dan

<sup>284</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’ās al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud Juz. 2, 6 no. 1211.*

Abdul Qadir Hassan melarang untuk menjadikan kegiatan jamak bagi mukim ini sebagai sebuah kebiasaan, atau dilaksanakan dengan terus menerus. Endang Abdurrahman kemudian membawakan dalil untuk mengingatkan akan salat jamak ini :

مَنْ جَمَعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ فَقَدْ أَتَىٰ بَابًا مِنْ أَبْوَابِ الْكِبَائِرِ (الترمذي)<sup>285</sup>

artinya : “Barangsiapa yang menjamak di antara dua salat tanpa udzur, maka sungguh ia telah mendekati dari pintu-pintu dosa besar”. (HR. At-Tirmizī no. 5561)

Dua dalil diatas sesungguhnya tidak bertentangan. Riwayat *At-Tirmizī* yang dibawakan beliau adalah sebagai kehati-hatian bagi yang pernah menjamak salat dalam keadaan mukim untuk tidak menjadikannya sebagai kebiasaan. Peringatan ini tentu untuk menghindari kebiasaan seorang muslim dari yang asalnya 5 kali pelaksanaan salat wajib menjadi hanya 3 kali.

Sedangkan Abdul Qadir Hassan juga tidak memperbolehkan hal demikian disebabkan perintah dari Nabi saw. untuk mencontoh cara beliau salat. Dalilnya adalah :

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (ابن حبان)<sup>286</sup>

artinya : “Salatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku salat”. (HR. Ibn al-Hibbān no. 319)

<sup>285</sup>Muhammad bin ‘Isā aḍ-Ḍaḥāk at-Tirmizī, *Sunan At-Tirmizī Juz. 1*, 259 no. 188.; Aḥmad bin Ḥusayn al-Bayhaqī, *As-Sunan Al-Kubrā Juz. 3* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2003), 241 no. 5561.

<sup>286</sup>Muhammad bin Hibbān ad-Dārimī, *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān Juz. 4* (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1988), 543 no. 1659.; Muhammad bin Idrīs asy-Syāfi’ī, *Musnad Al-Imām Asy-Syāfi’ī Juz. 1*, 108 no. 319.

Berdasarkan perintah diatas, pada asalnya contoh salat Nabi saw. dalam keadaan mukim adalah dengan tidak menjamak. Dalam berbagai riwayat, Nabi saw. mengimami salat 5 waktu dengan tetap dan dilaksanakan pada waktunya. Hal ini menjadi pokok, yang kemudian mendapat keterangan tambahan dalam riwayat *Abū Dāwūd*. Maka kebolehan untuk menjamak takhir bagi mukim harus dilakukan jarang-jarang.

Tentang jamak taqdim, Endang Abdurrahman tidak memperbolehkan pelaksanaan tersebut bagi mukim, sekalipun si mukim tersebut akan safar.<sup>287</sup>

Abdul Qadir Hassan menjawab tentang jamak taqdim dengan menjelaskan hadis-hadis berikut ini :

فَإِنْ زَاغَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يَرْتَحِلَ صَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ رَكِبَ (البخاري)<sup>288</sup>

*artinya* : “Maka jika tergelincir matahari sebelum ia berangkat, ia salat dzuhur (terlebih dahulu) kemudian berangkat”. (HR. Al-Bukhāri no. 1112)

فَإِنْ زَاغَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يَرْتَحِلَ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ ثُمَّ رَكِبَ (التلخيص الحبير)<sup>289</sup>

*artinya* : “Maka jika tergelincir matahari sebelum ia berangkat, ia salat dzuhur dan ashar (terlebih dahulu) kemudian berangkat”. (At-Talkhiṣ al-Kabīr)

<sup>287</sup>Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 296.

<sup>288</sup>Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 2*, 47 no. 1112.

<sup>289</sup>Aḥmad bin ‘Ali bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *At-Talkhiṣ Al-Kabīr Juz. 2* (Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1989), 123.; Aḥmad bin ‘Ali bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Bulūḡ Al-Marām* (Riyadh: Dār al-Qabs, 2014), 189 no. 438.

Hadis terakhir merupakan riwayat Imam *Hākim* dalam kitabnya *al-Arbaʿīn*. Hadis kedua ini memiliki perbedaan dengan hadis yang pertama. Dalam hadis kedua terdapat tambahan salat ashar yang tidak terdapat dalam hadis pertama.

Untuk hadis pertama yang diriwayatkan oleh imam *al-Bukhārī*, status hadisnya sahih dan menjadi pokok. Sedangkan hadis kedua ini yang dipermasalahkan oleh beberapa imam. Jika status dari hadis kedua ini sahih maka ada dasar untuk melaksanakan jamak taqdim bagi mukim.

Abdul Qadir Hassan kemudian mengutip pernyataan beberapa imam, di antaranya imam *al-ʿAīnī* yang berkata bahwa tambahan dalam riwayat diatas itu ada pembicaraan. Ia juga menunjukkan keheranannya, mengapa hadis tersebut dimasukkan oleh imam *Hākim* dalam kitab *al-Arbaʿīn*, bukan *al-Mustadrāk* (Kitab *al-Mustadrāk* ini merupakan karya imam *Hākim*. Didalamnya berisi hadis-hadis yang juga diriwayatkan oleh imam *al-Bukhārī* dan Muslim, namun dengan jalur sanad yang berlainan). *Al-ʿAīnī* juga menjelaskan bahwa imam *al-Bukhārī* tidak menyebut tambahan ini.<sup>290</sup>

Maka, isi dari hadis riwayat imam *Hākim* ini terdapat kejanggalan. Karena itu, hadis ini tidak bisa dijadikan dasar untuk melaksanakan jamak taqdim bagi mukim.

---

<sup>290</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab* 2, 310.

Persoalan lainnya adalah tentang kebolehan menjamak 4 salat sekaligus. Dasar kebolehan untuk menjamak 4 salat sekaligus adalah ketika peristiwa perang Khandaq. Dalam peristiwa tersebut Nabi saw. mengerjakan salat dzuhur, ashar, maghrib, dan isya' secara bersamaan ketika sudah larut malam. Hadis tersebut terdapat dalam riwayat *al-Tirmizi* no. 179 dan *Nasāi* no. 662.<sup>291</sup>

Menanggapi hadis diatas, Endang Abdurrahman dan Abdul Qadir Hassan kemudian menjelaskan status dari hadis tersebut. Dalam sanad hadis tersebut terdapat seorang rawi bernama *Abī 'Ubaydah*. Dikatakan bahwa ia tidak mendengar hadis tersebut dari ayahnya yang bernama Abdullah bin Mas'ud. Maka dapat dikatakan bahwa sanad tersebut munqathi' atau terputus.<sup>292</sup>

Endang Abdurrahman kemudian juga membawakan riwayat sahih yang berasal dari *al-Bukhāri* no. 596.<sup>293</sup> Dikatakan dalam hadis tersebut bahwa umar bin Khattab dan Nabi saw. melaksanakan salat ashar di waktu maghrib.

Meskipun tidak secara langsung membahas tentang jamak 4 salat sekaligus, namun Endang Abdurrahman menjelaskan bahwa kondisi tersebut merupakan bagian dari rukhsah, karena kesibukan kaum

---

<sup>291</sup>Selengkapnya lihat di : Muḥammad bin 'Isā aḍ-Ḍaḥāk at-Tirmiẓī, *Sunan At-Tirmiẓī Juz. 1*, 246 no. 179.; Aḥmad bin Syu'ayb al-Khurasānī an-Nasāī, *Sunan An-Nasāiy Juz. 2*, 17 no. 662.

<sup>292</sup>Selengkapnya lihat di : Endang Abdurrahman, *Istifta 1*, 293., Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 1*, 212.

<sup>293</sup>Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 1*, 122 no. 596.

muslimin dalam perang Khandaq. Karena kesibukan inilah menyebabkan mereka terlupa untuk mengerjakan salat ashar pada waktunya.

Kemudian Abdul Qadir Hassan juga mengutip dalam kitab al-Umm yang maknanya serupa dengan riwayat *al-Tirmizi* dan *Nasāi* diatas. Sanad dalam kitab al-Umm ini<sup>294</sup> dikatakan oleh *Ibn Sayyid an-Nās al-Ya'mūrī* :  
 “*Ini satu sanad yang sah lagi tinggi*”.

Meskipun riwayat ini dapat dipakai, kemudian Abdul Qadir Hassan menjelaskan bahwa penyebab adanya salat 4 jamak ini adalah dikarenakan para *ṣahābat* disibukkan dalam peperangan, hingga mereka tidak memiliki waktu untuk mengerjakan salat dzuhur dan ashar yang tertinggal.

Tentang riwayat ini kemudian *Abū Saʿīd al-Ḥudrī* menjelaskan bahwa kejadian tersebut sebelum Allah swt. turunkan surat al-Baqarah : 239. Setelah turunnya ayat ini, hal tersebut tidak boleh dilakukan lagi dikarenakan sudah diperbolehkan salat sambil berjalan atau berkendara dalam peperangan. Abdul Qadir Hassan kemudian menambahkan bahwa salat dalam peperangan tersebut boleh dikerjakan dengan hanya satu raka'at.<sup>295</sup>

Dalam hal ini, Endang Abdurrahman menetapkan adanya *rukḥṣah* dalam kejadian salat 4 sekaligus. Sedangkan Abdul Qadir Hassan, selain *rukḥṣah*, ia juga menerapkan *nāsīḥ- mansūḥ* dengan berlandaskan pada turunnya al-Baqarah : 239.

---

<sup>294</sup>Muḥammad bin Idrīs asy-Syāfi'ī, *Al-Umm Juz. 1*, 106.

<sup>295</sup>Abdul Qadir Hassan, *Kata Berjawab 2*, 92–94.

Untuk memudahkan pemahaman, penulis akan menggambarkan pandangan-pandangan diantara kedua tokoh ini dalam bentuk tabel sebagai berikut:

**Tabel 5.5 Perbedaan dan Persamaan Pandangan Jamak dan Qashar**

No.	Pembahasan	Abdul Qadir Hassan	Endang Abdurrahman
1	Batasan musafir	Tidak ada batasan waktu (boleh jamak dan qashar)	Musafir Mukim tidak boleh jamak dan qashar
2	Salat Rawatib Ketika dalam kondisi safar	Dalam kondisi salat qasar, tidak didapati riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi saw. salat sunnah rawatib.	Dalam kondisi salat qasar, tidak didapati riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi saw. salat sunnah rawatib.
3	Mukim menjamak shalat	Mukim boleh menjamak salat dengan syarat dilakukan dengan jarang-jarang.	Mukim boleh menjamak salat dengan syarat dilakukan dengan jarang-jarang.
4	Jamak taqdim untuk mukim	Tidak boleh.	Tidak boleh.
5	Jamak 4 salat sekaligus	Tidak boleh kecuali dalam kondisi <i>rukhsah</i> . Tambahan : <i>nāsīh- mansūh</i> dengan berlandaskan pada turunya al-Baqarah : 239.	Tidak boleh kecuali dalam kondisi <i>rukhsah</i> .

## BAB VI PENUTUP

### A. Simpulan

Berdasarkan Paparan Data dan Hasil Penelitian serta Pembahasan yang telah penulis jelaskan dalam bab sebelumnya, maka dapat disimpulkan terkait dengan penerapan *al-dalālah* dalam *istinbāt* hukum oleh Abdul Qadir Hassan di Majalah al-Muslimun dan Endang Abdurrahman di Majalah Risalah adalah sebagai berikut :

1. Dalam hal *Istinbāt* Hukum, penulis telah jelaskan di bagian sebelumnya adanya persamaan maupun perbedaan diantara kedua tokoh tersebut. Berikut persamaan dan perbedaan diantara mereka yang bersumber dari karya tulis mereka masing-masing :

**Tabel 6.1 Persamaan dan Perbedaan Sumber Hukum**

Sumber Hukum	Persamaan	Perbedaan
Al-Qur'an	Tidak membolehkan penafsiran dengan pikiran semata.	Abdul Qadir Hassan tidak menerima adanya konsep <i>nāsīh</i> dan <i>mansūh</i> dalam al-Qur'an. Sedangkan Endang Abdurrahman tidak didapati konsep demikian.
Hadis	Penyelesaian jika didapati dua hadis yang bertentangan adalah dengan jalan <i>ṭarīqah al-jam'ī</i> .	Dalam bidang syarh dan kritik hadis, Abdul Qadir Hassan cenderung lebih kaya dalam referinsi dibandingkan Endang



		Abdurrahman. Faktor ini pula yang menjadi penyebab adanya perbedaan pandangan hukum diantara keduanya.
Ijma'	Hanya <i>Ijma' ṣaḥābat</i> yang bisa dipakai	Endang Abdurrahman menjelaskan adanya 2 kelompok dalam hal <i>ijmā'</i> sebagian besar ulama untuk urusan keduniaan : 1) wajib diterima, 2) boleh ditolak kalau bertentangan dengan keadaan.  Namun dalam hal ini, ia tidak menjelaskan sikap atas dua pendapat tersebut. Sedangkan Abdul Qadir Hassan tidak menjelaskan bagian tersebut.
Qiyās	Dalam urusan ibadah tidak mengakui adanya qiyas, sedangkan untuk urusan keduniaan boleh digunakan jika memiliki <i>'illah</i> yang sama.	-
Pendapat / perkataan <i>Ṣaḥābat</i>	Tidak digunakan sebagai sumber hukum	Endang Abdurrahman cenderung lebih banyak mengutip dalam <i>istifta'</i> . Sedangkan Abdul Qadir Hassan lebih

		sedikit.
Madzhab	Tidak bergantung pada pandangan salah satu madzhab. Adanya pendapat madzhab digunakan jika sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah.	-
<i>Qāidah al-fiqhiyyah</i> dan <i>ūṣuliyyah</i>	Menggunakan kedua kaidah tersebut untuk menetapkan sebuah hukum.	-

2. Baik Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman sama-sama menerapkan penggunaan *al-dalālah* dalam masing-masing jawaban mereka. Pada bab sebelumnya, penulis telah menjabarkan 4 pembagian *al-dalālah* disertai dengan contoh yang telah diterapkan oleh kedua ulama tersebut. Pada dasarnya, mereka termasuk kedalam golongan yang tekstualis dalam menetapkan sebuah hukum. Kecuali jika didapati petunjuk yang memalingkannya.

Perbedaan pandangan hukum di antara kedua ulama tersebut banyak disebabkan dengan referensi hadis yang mereka miliki serta referensi sumber dalam melakukan *al-jarh wa at-Ta'dil*. Selain itu, perbedaan di antara keduanya juga bisa disebabkan dengan adanya perbedaan pemahaman maupun bahasa dalam memahami sebuah dalil.

## **B. Implikasi**

Dalam rangka pengembangan penelitian tentang para ulama yang menjawab persoalan-persoalan umat, para pembaca perlu untuk mengkomparasikan dengan berbagai ulama lainnya yang juga menerapkan penggunaan *al-dalālah* dalam rubrik soal-jawab yang mereka ampu.

Penelitian yang membahas tentang penerapan *al-dalālah* oleh Abdul Qadir Hassan dan Endang Abdurrahman ini diharapkan dapat menjadi bahan pengantar dalam memahami penggunaan *al-dalālah* serta mengkomparasikan dengan pemikiran-pemikiran ulama lainnya. Kritik dan saran sangat diharapkan sebagai bahan perbaikan dan penyempurnaan. Semoga Allah swt. memberikan ampunan atas segala kesalahan dan kekurangan dalam penulisan ini.

## DAFTAR PUSTAKA

### Alquran

- ‘Abdu asy-Syukūr al-Bahārī. *Muslim Aš-Subūt Juz. 1*. Dār Ibnu al-Jawzī, n.d.
- ‘Abdul ‘Aziz bin Aḥmad al-Bukhārī al-ḥanafī. *Kasyfū Al-Asrār Syarḥ Uṣul Al-Bazdawī Juz. 1*. Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.
- ‘Abdullāh bin ‘Abd ar-Raḥmān ad-Dārimī. *Sunan Ad-Dārimī Juz. 2*. Dār al-Mugnī, 2000.
- ‘Alī bin ‘Umar al-Bagdādī ad-Dāruqūṭnī. *Sunan Ad-Dāruqūṭnī Juz. 2*. Beirut: Muassasah ar-Risālah, 2004.
- A. Hassan. *Kumpulan Risalah A. Hassan*. Bangil: Pustaka Elbina, 2005.
- . *Soal-Jawab 1 (1-2)*. Bandung: cv. Diponegoro, 1997.
- . *Tafsir Qur’an Al-Furqan*. Bangil: Pustaka Tamaam, 2013.
- . *Terjemah Bulughul Maram*. Bandung: CV. Penerbit Diponegoro, 2011.
- Abdul Qadir Hassan. “Hukum Menyerupai Orang Kafir.” *Al-Muslimun No. 340*. Bangil, 1998.
- . “Hukum Menyerupai Orang Kafir (2).” *Al-Muslimun No. 341*. Bangil, 1998.
- . *Ilmu Musthalah Hadits*. Bandung: cv. Diponegoro, 1991.
- . *Kata Berjawab 1*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2007.
- . *Kata Berjawab 2*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2006.
- . *Min Al-Wahyi*. Bangil, n.d.
- . *Qamus Al-Qur’an*. Bangil: Yayasan Al-Muslimun, 1991.
- . “Ushul Fiqh.” *Al-Muslimun No. 27*. Bangil, June 1956.
- . *Ushul Fiqh*. Bangil: Yayasan Al-Muslimun, 1992.
- . “Ushul Fiqh (17).” *Al-Muslimun No. 1*, 1963.
- . “Ushul Fiqh.” *Penuntun, Madjalah P.I.I.*, August 1962.
- . “Wawancara.” *Al-Muslimun No. 125*, August 1980.
- Abdurrahman, Dudung. “PERSATUAN ISLAM (PERSIS) PADA MASA KONTEMPORER, 1945-2015,” n.d.

- Abdus Salam Harun. *Maqāyis Al-Lughah Jilid 2*. Dār al-Fikri, 1979.
- Abū ‘Awānah al-Isfiraynī. *Mustakhrāj Abī ‘Awānah Juz. 1*. Beirut: Dār al-Ma’ārif, 1998.
- Abū al-A’lā al-Mubārakfūrī. *Tuḥfāt Al-Aḥwāzī Bi Syarh Jāmi’ at-Tiirmizī at-Tirmidzi Juz. 3*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1983.
- Abū Bakr ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan’ānī. *Muṣannaf ‘Abd Ar-Razzāq Juz. 1*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- . *Muṣannaf ‘Abd Ar-Razzāq Juz. 2*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Abū Bakr bin Abī Syaybah. *Musnad Ibn Abī Syaybah Juz. 1*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1997.
- . *Musnad Ibn Abī Syaybah Juz. 2*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1997.
- . *Musnad Ibn Abī Syaybah Juz. 6*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1997.
- . *Musnad Ibn Abī Syaybah Juz. 7*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1997.
- Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’ās al-Azdī. *Suālāt Abī ‘Ubaīd Al-Ājrī Abā Dāwud as-Sajastānī Fī Al-Jarḥ Wa at-Ta’Dīl*. Madinah: ‘Imādah al-Baḥṣ al-‘ilmī, 1983.
- . *Sunan Abī Dāwud Juz. 1*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Iṣriyyah, n.d.
- . *Sunan Abī Dāwud Juz. 2*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Iṣriyyah, n.d.
- Abu Muhammad Husain bin Mahmud asy-Syafi’i. *Syarh As-Sunnah Al-Baghawi Juz. 2*. Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1983.
- Aḥmad bin ‘Ali bin Ḥajar al-‘Asqalānī. *At-Talkhiṣ Al-Kabīr Juz. 2*. Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1989.
- . *Bulūg Al-Marām*. Riyadh: Dār al-Qabs, 2014.
- . *Fatḥ Al-Bārī Juz. 2*. Beirut: Dār al-Ma’rifat, 1960.
- Aḥmad bin Ḥusayn al-Bayhaqī. *As-Sunan Al-Kubrā Juz. 1*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2003.
- . *As-Sunan Al-Kubrā Juz. 2*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2003.
- . *As-Sunan Al-Kubrā Juz. 3*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2003.
- . *As-Sunan Al-Kubrā Juz. 8*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2003.
- Aḥmad bin Muḥammad aṭ-Ṭaḥāwī. *Syarah Misykāl Al-Āsār Juz. 3*. Muassasah ar-Risālah, n.d.

- Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal. *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 11*. Muassasah ar-Risālah, 2001.
- . *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 13*. Muassasah ar-Risālah, 2001.
- . *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 17*. Muassasah ar-Risālah, 2001.
- . *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 18*. Muassasah ar-Risālah, 2001.
- . *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 2*. Muassasah ar-Risālah, 2001.
- . *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 22*. Muassasah ar-Risālah, 2001.
- . *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 24*. Muassasah ar-Risālah, 2001.
- . *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 42*. Muassasah ar-Risālah, 2001.
- . *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal Juz. 8*. Muassasah ar-Risālah, 2001.
- Aḥmad bin Syu'ayb al-Khurasānī an-Nasāī. *As-Sunan Al-Kubrā an-Nasāī Juz. 3*. Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1986.
- . *As-Sunan Al-Kubra an-Nasa'i Juz. 2*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001.
- . *Sunan An-Nasāiy Juz. 1*. Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1986.
- . *Sunan An-Nasāiy Juz. 2*. Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1986.
- Ahmad Nuh Jumadil. "Hakikat Mazhab Dan Respon Umat Islam." *Al-Azhar Islamic Law Review* 2 No. 1 (2020).
- Ahsin Lathif. *Al-Wuṣul Ila Al-'Ilmi Uṣul Jilid 1*. Pesantren PERSIS Bangil, 2008.
- Al-Ḥākim Muḥammad bin 'Abdillah an-Naysābūrī. *Al-Mustadrak 'Alā Ṣaḥīḥayn Juz. 1*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiah, 1990.
- . *Al-Mustadrak 'Alā Ṣaḥīḥayn Juz. 2*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiah, 1990.
- Anas, Prof. Dadan Wildan. *Pasang Surut Gerakan Pembaharuan Islam Di*

*Indonesia: Potret Perjalanan Sejarah Organisasi Persatuan Islam (Persis).* Bandung: PERSIS PERS, 2000.

Asy-Syāṭibī, Ibrāhīm bin Mūsā. *Al-Muwāfaqāt Juz. 3.* Dār Ibnu ‘Affān, 1997.

Aṭ-Ṭabrānī, Sulaymān bin Aḥmad. *Al-Mu’jām Al-Awṣaṭ Aṭ-Ṭabrānī Juz. 4.* Kairo: Dār al-Haramayni, n.d.

Ath-thahawi, Abu Ja’far Ahmad bin Muhammad. *Syarh Ma’ani Al-Atsar Juz. 1.* ‘Alim al-Kutub, 1994.

Badr ad-Dīn al-‘Aynī. *‘Umdat Al-Qārī Syarh Ṣaḥīh Al-Bukhārī Juz. 10.* Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, n.d.

———. *‘Umdat Al-Qārī Syarh Ṣaḥīh Al-Bukhārī Juz. 7.* Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, n.d.

Dadan Wildan Anas. “KHE Endang Abdurrahman Dan Sejarah Pembaharuan Islam Di Indonesia.” *Risalah*, n.d.

Delia Noer. *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942.* Jakarta: LP3ES, 1982.

Devi Aisyah. “Hakikat Dan Majaz Menurut Al-Suyuthi: Telaah Kitab Al-Muzhir.” *Hadharah* 8, no. 1 (2014). <https://doi.org/10.21831/pg.v7i2.4777>.

Dewan Hisbah Persatuan Islam. *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah PERSATUAN ISLAM (PERSIS) Tentang: Akidah Dan Ibadah.* Bandung: PERSIS PERS, 2007.

———. *Metodologi Pengambilan Hukum.* Bandung: PERSIS PERS, 2018.

Dewi, Murni. “Mutlaq Dan Muqoyyad.” *Syahadah* VII, no. 1 (2019).

Endang Abdurrahman. “Bagaimana Derajat Hadits ‘Tidak Islam Tanpa Jama’ah’?” *Risalah No. 141-142.* n.d.

———. *Hukum Qurban, ‘Aqiqah Dan Sembelihan.* Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2016.

———. *Istifta 1.* Bandung: PERSIS PERS, 2021.

———. “Menafsirkan Ayat Dengan Fikiran.” *Risalah No. 141-142.* Bandung, n.d.

———. *Perbandingan Madzhab.* Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010.

———. *Recik-Recik Dakwah.* Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010.

———. *Sekitar Masalah Tarawih, Takbir, Dan Salat ‘Id.* Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010.

- Farid, Naya. "Al-Mujmal Dan Al-Mubayyan Dalam Kajian Ushul Fiqih." *Tahkim* IX, no. 2 (2013): 187–202.
- Fauzi, Ahmad Fadli. "Dilalah Manthuq Dan Mafhum Dalam Perspektif Imam Syafi'i." *Al-Ihkam* 11, no. 2 (2019): 121–34.
- Firdaus. "Hakikat Dan Majaz Dalam Al-Qur'an Dan Sunnah." *Kajian Dan Pengembangan Umat* 1, no. 1 (2018): 43–57.
- Ḥisām ad-Dīn ar-Rahmāni al-Mubārakfūrī. *Murā'āt Al-Mafātīh Syarh Misykāt Al-Maṣābīḥ Juz. 8*. Benares, India: Idārah al-Buḥūs al-'ilmiyyah, 1984.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research Jilid I*. Yogyakarta: Andi Ofset, 1987.
- Hafid Ibnu Qayyim, Al. "PEMIKIRAN ABDUL QADIR HASSAN (1914-1984) TENTANG HADIS." UIN Alauddin Makassar, 2011.
- Hafidz Ibnu Hajar al-Atsqalani, Al. *At-Talkhits Al-Habir Juz. 1*. Dar al-Kutub al-'ilmiah, 1989.
- Hamka, Zainuddin. "Kaidah-Kaidah Tafsir Yang Berhubungan Dengan Amr (Perintah) Dan Nahy (Larangan) Di Dalam Al-Qur'an." *Ash-Shahabah: Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 3, no. 2 (2017): 178–89.
- Ibn Hazm. *Al-Tamhīd Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Dār al-Ḥādīs, 1985.
- Islam, Majelis Ulama Persatuan. "Surat Edaran." Bangil, 1961.
- Ismā'īl bin Yaḥyā al-Māzinī. *Mukhtaṣar Al-Māzinī Juz. 8*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1990.
- Jabbar, Suhaib Abdul. *Al-Jami' as-Shahih Li as-Sunan Wa Al-Masanid Juz. 28*, n.d.
- Kamaluddin Abunawas. "Pengaruh Bahasa Arab Terhadap Penetapan Hukum Islam." *Adabiyah* 7, no. June (2012): 1–25.
- Labubana Diah. "Peranan Pesantren Persatuan Islam Bangil Dalam Usaha Pembaharuan Ajaran Islam." UIN Sunan Ampel Surabaya, 1986.
- Mālik bin Anas. *Muwaṭṭa' Mālik Taḥqīq Abd Al-Bāqī Juz. 1*. Muassasah ar-Risālah, n.d.
- . *Muwaṭṭa' Mālik Taḥqīq Al-A'zāmiy Juz. 5*. Abu Dhabi: Muassasah Zayd bin Sulṭan, 2004.
- Mahsun. "Argumen A Portioti (Mafhum Muwafaqah) Dan Argumen A Contrario (Mafhum Mukhalafah) (Sebuah Studi Perbandingan Hukum Islam Dengan Hukum Positif)." *El-Wasathiya* 4, no. 1 (2016).
- Mūsā Syāhīn Lāayīn. *Fatḥ Al-Mun'im Syarh Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 5*. Dār asy-



Syurūq, 2002.

Muḥammad Asyrāf bin Amīr. *‘Awn Al-Ma’būd Juz. 2*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

Muḥammad bin ‘Abd al-Bāqī. *Syarh Az-Zarqānī ‘Ala Al-Muwaṭa’ Juz. 1*. Kairo: Maktabah aš-šaḳāfah ad-Dīniyah, 2003.

Muḥammad bin ‘Alī asy-Syawkānī. *Al-Fawāid Al-Majmū’ah Fi Al-Ḥadiṣ Al-Mawḍū’ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.

———. *Nayl Al-Auṭār Juz. 2*. Mesir: Dār al-Ḥādiṣ, 1993.

———. *Nayl Al-Auṭār Juz. 3*. Mesir: Dār al-Ḥādiṣ, 1993.

Muḥammad bin ‘Isā aḍ-Ḍaḥāk at-Tirmizī. *Sunan At-Tirmizī Juz. 1*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998.

———. *Sunan At-Tirmizī Juz. 5*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998.

Muḥammad bin Abī Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah. *Zād Al-Ma’ād Juz. 1*. Muassasah ar-Risālah, 1994.

Muḥammad bin Ḥibbān ad-Dārimī. *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān Juz. 4*. Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1988.

Muḥammad bin Idrīs asy-Syāfi’ī. *Al-Umm Juz. 1*. Beirut: Dār al-Ma’rifāt, 1990.

———. *Ar-Risālah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, n.d.

———. *Musnad Al-Imām Asy-Syāfi’ī Juz. 1*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1951.

Muḥammad bin Ishāq bin Ḥuzaymah an-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥuzaymah Juz. 1*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, n.d.

———. *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥuzaymah Juz. 2*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, n.d.

———. *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥuzaymah Juz. 3*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, n.d.

———. *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥuzaymah Juz. 4*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, n.d.

Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhāri. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 1*. Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2000.

———. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 2*. Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2000.

———. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 3*. Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2000.

———. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri Juz. 7*. Beirut: Dār Ṭūq an-Najāh, 2000.

- . *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī Juz. 9. Dār Ṭūq an-Najāh*, 2000.
- Muḥammad bin Naṣr al-Marwāzī. *As-Sunnah Lil Marwāzī Juz. 1*. Beirut: Muassasah al-Kutub as-Saqāfiah, n.d.
- Muhammad Ali Falam Muqabalah. *Al-Dalālah Al-Tarkībīyah Ladā Al-Uṣūliyyin Fī Dawial-Lisānīyah Al-Ḥādītsah*. Urdun, 2006.
- Muhammad Amin Sahib. “LAFAZ DITINJAU DARI SEGI CAKUPANNYA (‘ĀM - KHĀS - MUTHLAQ - MUQAYYAD).” *Hukum Diktum* 14 (2016): 138–47.
- Muhammad bin Ali Al-Tahānawī. *Kasyāf Iṣṭilāḥāt Al-Funūn*, 1996.
- Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhari. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī Juz. 2*. Beirut, 2000.
- Muhammad Reza Alfian. “Pandangan Ulama Indonesia Tentang Aborsi Dalam Perspektif Hukum Perlindungan Anak Dan HAM (Kajian Fatwa NU, Muhammadiyah Dan MUI).” UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.
- Muhammadiyah, Majelis Tarjih dan Tajdid PP. “Lampiran Fatwa Majelis Tarjih Dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah No. 8 Tahun 2006,” n.d.
- Muṣṭafā Imbābī. *Tānīkh Tasyīn’ Al-Islāmī*. Kairo: Al-Maktabah at-Tijāriyah al-Kubrā, n.d.
- Muslim bin Ḥajjāj an-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 1*. Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, n.d.
- . *Ṣaḥīḥ Muslim Juz. 2*. Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, n.d.
- Nurlaila. “PENDEKATAN LINGUISTIK DALAM PENGAJIAN SUMBER HUKUM ISLAM.” *JURIS* 14 no. 2 (2015).
- Persis. *Qanun Asasi Persatuan Islam*. Bandung: Sekretariat PP. Persis, 1957.
- PP. Muhammadiyah Majlis Tarjih. *Himpunan Putusan Majlis Tarjih Muhammadiyah*, n.d.
- “Profil Profesor Zuhail,” 2015. <http://zuhail.id/profil-profesor-zuhail/>.
- Rahmawati. “METODE ISTINBAT HUKUM (TELAAH PEMIKIRAN TEUNGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY).” UIN Alauddin Makassar, 2014.
- Rajiah. “AL-MUTLAQ Dan AL-MUQAYYAD DALAM HUKUM ISLAM.” *PILAR* 2, no. 2 (2013): 157–74.
- Rohman, Abdur. “PERANAN USTADZ ABDUL QADIR HASSAN DALAM PENGEMBANGAN PESANTREN PERSIS BANGIL 1958-1984 M.” UIN

- Sunan Ampel Surabaya, 2016.
- Rokhmat Subagiyo. "Implementasi Al-Dalalah Mafhum Al-Mukhalafah Al-Syafi'iyah Dalam Ilmu Ekonomi Islam." *Nizham* 6, no. 2 (2018).
- Şuhayb 'Abd al-Jabbār. *Al-Jāmi' Aş-Şaḥīḥ Li as-Sunan Wa Al-Masānīd Juz. 23*, 2014.
- Sa'īd bin Manşūr al-Juzjānī. *Sunan Sa'īd Bin Manşūr Juz. 1*. Dār as-Salafīyah, 1982.
- Saeful Anwar. "TA'WIL AL-QURAN DAN USUL FIQH DALAM PERSPEKTIF ULAMA TAFSIR." *Al-Qalam* 19, no. 92 (2002).
- Saputri Lestari Ningsih. "Pemikiran Tokoh PERSIS Tentang Negara Bangsa 1924-1997." IAIN Salatiga, 2019.
- Siti Fahimah. "Kaidah-Kaidah Memahami Amr Dan Nahy: Urgensitasnya Dalam Memahami Alqur'an." *Al-Furqan* 1, no. 1 (2018): 1–13.
- Sofian Al-Hakim. "Konsep Dan Implementasi Al-‘Āmm Dan Al-Khāsh Dalam Peristiwa Hukum Kontemporer." *Asy-Syari'ah* 17, no. 2 (2015). <https://doi.org/10.15575/as.v17i2.651>.
- Sulaymān bin Aḥmad aṭ-Ṭabrānī. *Al-Mu'jān Al-Kabīr Aṭ-Ṭabrānī Juz. 20*. Kairo: Maktabah Ibnu Taymiyyah, n.d.
- Sulaymān bin Khalaf al-Andalūsī. *Al-Muntaqā Syarh Al-Muwaṭa' Juz. 1*. As-Sa'ādah, 1913.
- Thalib, Umar. *Kebenaran Takbir "Tujuh & Lima" Pada Shalat 'Iedain*. Bangil: Yayasan Al-Muslimun, 1979.
- Tiar Anwar Bachtiar. "Sikap Intelektual Persatuan Islam Terhadap Kebijakan Orde Baru." Universitas Indonesia, 2008.
- Tiar Anwar Bachtiar dan Pepen Irpan Fauzan. *Sejarah Pemikiran Dan Gerakan Politik Persis*. Bandung: Persis press, 2019.
- Wahbah az-Zuhayfī. *Uşul Al-Fiqh Al-Islāmī Jilid 1*. Beirut: Dār al-Fikri, 2019.
- Wilya, Evra. "Mafhum Muwafaqah Dan Implikasinya Dalam Istinbath Hukum." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 8, no. 2 (2016): 385–99. <https://doi.org/10.30984/as.v8i2.5>.
- Yenny Sri Wahyuni & Yusrizal bin Razali. "BATAS WAKTU MUSAFIR BERMUKIM UNTUK KEBOLEHAN QASAR SALAT (Studi Perbandingan Mazhab Hanafi Dan Mazhab Syafii)." *Dusturiah* 9 no. 1 (2019).

Yūsuf bin ‘Abdillah al-Qurṭubī. *Jāmi’ Al-Bayān Al-‘Ilm Wa Faḍlihi Juz. 1*. Saudi Arabia: Dār Ibnu ‘Affān, 1994.

———. *Jāmi’ Al-Bayān Al-‘Ilm Wa Faḍlihi Juz. 2*. Saudi Arabia: Dār Ibnu ‘Affān, 1994.

Zuhri, Saifuddin. “Studi Tentang Dalalah Makna : Absolutisme Dan Relatifisme Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur’an.” *At-Taqaddum* 7, no. 2 (2017).

Zuriah, Nurul. *Metodologi Penelitian Sosial Dan Pendidikan Teori-Aplikasi*. Jakarta: Bumi Aksara, 2006.