

**PERTENTANGAN DALIL PADA KASUS BACAAN AL-  
FĀTIḤAH DALM SALAT**

**(Analisis Ḥanafīyah dan Syāfi‘īyah)**

**SKRIPSI**



**Diajukan Oleh :**

**NURMUJAHIDAH**

**Mahasiswa Fakultas Syariah dan Hukum**

**Prodi Perbandingan Mazhab**

**Nim : 131209522**

**FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY  
DARUSSALAM-BANDA ACEH  
2017M / 1438 H**

***Pertentangan Dalil pada Kasus Bacaan al-Fātiḥah dalam Salat  
(Analisis Metode Ḥanaḥīyyah dan Syaḥīṭīyyah)***

**SKRIPSI**

**Diajukan Kepada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry  
Darussalam Banda Aceh Sebagai Salah Satu Beban Studi Program Sarjana (S1)  
Dalam Ilmu Hukum Islam**

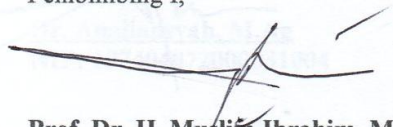
Oleh:

**NURMUJAHIDAH**

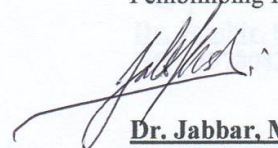
**Mahasiswi Fakultas Syariah dan Hukum  
Prodi Perbandingan Mazhab  
NIM : 131209522**

**Disetujui untuk Diuji/Dimunaqasyahkan oleh:**

Pembimbing I,

  
**Prof. Dr. H. Muslim Ibrahim, MA**  
**NIP. 194810181986011001**

Pembimbing II,

  
**Dr. Jabbar, MA**  
**NIP. 197402032005011010**

**Pertentangan Dalil pada Kasus Bacaan al-Fātiḥah dalam Salat  
(Analisis Metode Ḥanafīyyah dan Syafi'īyyah)**

**SKRIPSI**

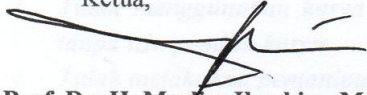
Telah Diuji Oleh Panitia Ujian *Munaqasyah* Skripsi  
Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry  
Dan Dinyatakan Lulus Serta Diterima  
Sebagai Salah Satu Beban Studi Program  
Sarjana (S-1) Dalam Ilmu Hukum Islam

Pada Hari/ Tanggal:

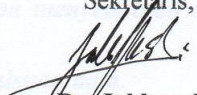
Senin, 30 Januari 2017 M  
28 Rabi'ul Akhir 1438 H

di Darussalam-Banda Aceh  
Panitia Ujian *Munaqasyah* Skripsi

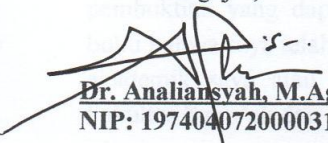
Ketua,

  
**Prof. Dr. H. Muslim Ibrahim, MA**  
NIP. 194810181986011001

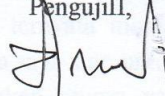
Sekretaris,

  
**Dr. Jabbar, MA**  
NIP. 197402032005011010

Penguji I,

  
**Dr. Analiansyah, M.Ag**  
NIP: 197404072000031004

Penguji II,

  
**Dr. Jamhir, S.Ag, M.Ag**  
NIP: 197804212014111001

Mengetahui,  
Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry  
Darussalam-Banda Aceh



**Dr. Khairuddin, M.Ag**  
NIP. 197309141997031001



KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY Banda Aceh  
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM  
Jl. Syekh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh  
Telp. 0651-7557442, E-mail: fsh@ar-raniry.ac.id.

### LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN KARYA ILMIAH

Yang bertandatangan di bawah ini

Nama : Nurmujahidah  
NIM : 131209522  
Prodi : Perbandingan Mazhab  
Fakultas : Syari'ah dan Hukum

Dengan ini menyatakan bahwa dalam penulisan skripsi ini, saya:

1. *Tidak menggunakan ide orang lain tanpa mampu mengembangkan dan mempertanggungjawabkan.*
2. *Tidak melakukan plagiasi terhadap naskah karya orang lain.*
3. *Tidak menggunakan karya orang lain tanpa menyebutkan sumber asli atau tanpa izin pemilik karya.*
4. *Tidak melakukan manipulasi dan pemalsuan data.*
5. *Mengejakan sendiri karya ini dan mampu bertanggungjawab atas karya ini.*

Bila di kemudian hari ada tuntutan dari pihak lain atas karya saya, dan telah melalui pembuktian yang dapat dipertanggungjawabkan dan ternyata memang ditemukan bukti bahwa saya telah melanggar pernyataan ini, maka saya siap untuk dicabut gelar akademik saya atau diberikan sanksi lain berdasarkan aturan yang berlaku di Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Ar-Raniry.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Banda Aceh, 07 Februari 2017  
Yang Menyatakan



(NURMUJAHIDAH)

## KATA PENGANTAR



Segala puji dan syukur penulis ucapkan kepada Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan Tugas Akhir ini yang menjadi salah satu persyaratan dalam penulisan skripsi dengan judul **PERTENTANGAN DALIL PADA KASUS BACAAN AL-FĀTIHAH DALAM SALAT** (*Analisis Perbandingan Hanafīyah dan Syāfi'īyah*).

Selawat dan salam, senantiasa tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad saw. karena beliaulah umat manusia dapat tertuntun dari alam kebodohan ke alam yang penuh dengan ilmu pengetahuan yang terang benderang.

Skripsi ini diajukan guna memenuhi persyaratan yang harus dilengkapi dalam rangkaian pembelajaran pada Program Studi Perbandingan Mazhab di Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Ar-Raniry. Dalam penulisan skripsi ini, penulis telah banyak memperoleh bahan, arahan, bantuan dan dorongan serta partisipasi dari berbagai pihak, baik yang secara langsung maupun tidak langsung.

Penulis mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada pihak-pihak yang telah memberikan semangat, motivasi, dan dukungan selama proses studi kepada:

1. Bapak Dr. Khairuddin, M.Ag selaku Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry.

2. Bapak Dr. Ali Abubakar M.Ag selaku ketua Prodi Perbandingan Mazhab Fakultas Syariah dan Hukum.
3. Bapak Israr Hirdayadi, MA selaku Sekretaris Prodi Perbandingan Mazhab beserta seluruh staff di Prodi Perbandingan Mazhab.
4. Bapak Rahmad Efendy al-Amin Siregar selaku Penasehat Akademik.
5. Bapak Prof. H. Muslim Ibrahim, MA sebagai Pembimbing I, dan kepada Bapak DR. Jabbar Sabil, MA sebagai Pembimbing II, yang berkenan meluangkan waktu untuk bimbingan dan masukan kepada penulis sehingga skripsi ini dapat diselesaikan dengan baik dan optimal. Semoga Allah membalas kebaikan-kebaikan Bapak, dan selalu menjadi hamba Allah yang mulia.
6. Seluruh Bapak-Ibu Dosen Fakultas Syariah dan Hukum yang telah memberikan ilmu dan pengajaran yang luar biasa berharganya bagi Penulis.
7. Untuk kedua orang tua Penulis, Alm. Abdul Halim dan Siti Pisah, mereka adalah segalanya bagi Penulis, yang do'anya selalu tercurahkan untuk kesuksesan Penulis dan selalu memberikan nasehat serta dukungan yang begitu berarti untuk Penulis sehingga terlaksananya studi ini hingga selesai.
8. Untuk abang tercinta Saiful Rahman yang telah bersusah payah membiayai pendidikan Penulis hingga ke jenjang perguruan tinggi. Do'a, nasehat dan dukungan yang tak jemu-jemu di tuturkan, sehingga Penulis dapat menyelesaikan skripsi ini.

9. Terimakasih juga kepada teman-teman seperjuangan dan seangkatan di prodi perbandingan mazhab, yang telah saling membantu dan saling memberi motivasi dan semangatnya kepada Penulis.

Penulis menyadari bahwa penulisan karya ilmiah ini masih banyak kekurangan dan kesalahan, maka dengan senang hati penulis menerima kritik dan saran yang bersifat konstruktif dari semua pihak untuk penyempurnaan penulisan di masa mendatang. Semoga skripsi ini bisa bermanfaat dan berguna.

Banda Aceh, 4Agustus 2016

Penulis

## TRANSLITERASI

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K  
 Nomor: 158 Tahun 1987- Nomor: 0543 b/u/ 1987

### 1. Konsonan

| No | Arab | Latin              |
|----|------|--------------------|
| 1  | ا    | Tidak dilambangkan |
| 2  | ب    | B                  |
| 3  | ت    | T                  |
| 4  | ث    | ṡ                  |
| 5  | ج    | J                  |
| 6  | ح    | Ĥ                  |
| 7  | خ    | Kh                 |
| 8  | د    | D                  |
| 9  | ذ    | Ẓ                  |
| 10 | ر    | R                  |
| 11 | ز    | Z                  |
| 12 | س    | S                  |
| 13 | ش    | Sy                 |
| 14 | ص    | Ṣ                  |
| 15 | ض    | Ẓ                  |
| 16 | ط    | Ṭ                  |
| 17 | ظ    | Ẓ                  |
| 18 | ع    | ‘                  |
| 19 | غ    | G                  |
| 20 | ف    | F                  |
| 21 | ق    | Q                  |
| 22 | ك    | K                  |
| 23 | ل    | L                  |
| 24 | م    | M                  |
| 25 | ن    | N                  |
| 26 | و    | W                  |
| 27 | هـ   | H                  |
| 28 | ء    | ’                  |
| 29 | ي    | Y                  |

## 2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vocal rangkap atau diftong.

### a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

| Tanda | Nama   | Huruf Latin |
|-------|--------|-------------|
| ◌َ    | Fatah  | a           |
| ◌ِ    | Kasrah | i           |
| ◌ُ    | Damah  | u           |

### b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya gabungan huruf, yaitu:

| Tanda dan Huruf | Nama          | Gabungan Huruf |
|-----------------|---------------|----------------|
| ◌َ يَ           | Fatah dan ya  | Ay             |
| ◌َ وَ           | Fatah dan wau | Aw             |

Contoh:

كيف : *kayfa*

هول : *hawla*

### 3. *Maddah*

*Maddah* atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

| Harkat dan Huruf | Nama                      | Huruf dan Tanda |
|------------------|---------------------------|-----------------|
| أَ / آ           | Fatah dan alif atau<br>ya | ā               |
| إِ               | Kasrah dan ya             | ī               |
| أُ               | Damah dan wau             | ū               |

Contoh:

قال : *qāla*

رمى : *ramā*

### 4. Ta *Marbutah* (ة)

Transliterasi untuk ta marbutah ada tiga:

#### a. Ta *Marbutah* hidup

Ta *marbutah* yang hidup atau mendapat harkat fatah, kasrah dan damah, transliterasinya adalah t.

#### b. Ta *Marbutah* mati

Ta *Marbutah* yang mati atau mendapat harkat *sukun* transliterasinya adalah h.

- c. Kalau pada suatu kata yang akhir katanya ta *marbutah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al, serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta *marbutah* itu ditransliterasikan dengan h.

Contoh:

روضة الاطفال : *rawd'ah al-atfāl/ rawd'atulatfāl*

المدينة المنورة : *al-Madīnah al-Munawwarah/ al- Madīnatul  
Munawwarah*

طلحة : *Ṭalhah*

#### **Catatan:**

##### Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti M. Syuhudi Ismail. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemah. Contoh: Hamad Ibn Sulaiman.
2. Nama Negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Mesir, bukan Misr; Beirut, bukan Bayrut; dan sebagainya.
3. Kata-kata yang sudah dipakai (serapan) dalam kamus Bahasa Indonesia tidak ditransliterasi. Contoh: Tasauf, bukan Tasawuf.

## DAFTAR ISI

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>LEMBAR JUDUL .....</b>                                                              |     |
| <b>PENGESAHAN PEMBIMBING .....</b>                                                     |     |
| <b>PENGESAHAN SIDANG .....</b>                                                         | iv  |
| <b>ABSTRAK .....</b>                                                                   | v   |
| <b>KATA PENGANTAR .....</b>                                                            | vi  |
| <b>TRANSLITERASI .....</b>                                                             | vii |
| <b>DAFTAR ISI.....</b>                                                                 | xi  |
| <br><b>BAB SATU : PENDAHULUAN</b>                                                      |     |
| 1.1. Latar Belakang .....                                                              | 1   |
| 1.2. Rumusan Masalah .....                                                             | 7   |
| 1.3. Tujuan penelitian.....                                                            | 7   |
| 1.4. Penjelasan istilah.....                                                           | 8   |
| 1.5. Kajian Pustaka.....                                                               | 9   |
| 1.6. Metode Penelitian.....                                                            | 11  |
| 1.7. Sistematika Pembahasan .....                                                      | 14  |
| <br><b>BAB DUA : LANDASAN TEORITIS TENTANG PERTENTANGAN DALIL (TA'ĀRUḌ AL-ADILLAH)</b> |     |
| 2.1 Pengertian Pertentangan Dalil ( <i>Ta'āruḍ al-Adillah</i> ) .....                  | 17  |
| 2.1.1 Hakikat Dalil .....                                                              | 17  |
| 2.1.2 Pengertian <i>Ta'āruḍ</i> .....                                                  | 20  |
| 2.2 Macam-Macam <i>Ta'āruḍ</i> .....                                                   | 27  |
| 2.3 Cara Menyelesaikan <i>Ta'āruḍ al-Adillah</i> .....                                 | 34  |
| <br><b>BAB TIGA : HAKIKAT TA'ĀRUḌ PADA KASUS BACAAN AL-FATIHAH</b>                     |     |
| 3.1. Perbedaan Penafsiran Terhadap Ayat .....                                          | 40  |
| 3.1.1. Menurut Ḥanafīyyah .....                                                        | 40  |
| 3.1.2. Menurut Syāfi'īyyah .....                                                       | 45  |
| 3.2. Perbedaan Konsepsi tentang Dilalah Dalil <i>Zannī</i> .....                       | 50  |
| 3.3. Analisis Penulis .....                                                            | 55  |
| <br><b>BAB EMPAT : PENUTUP</b>                                                         |     |
| 4.1. Kesimpulan .....                                                                  | 63  |
| 4.2. Saran .....                                                                       | 65  |
| <b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>                                                            | 67  |
| <b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP .....</b>                                                      | 70  |

## ABSTRAK

### PERTENTANGAN DALIL PADA KASUS BACAAN AL-FĀTIḤAHDALAM SALAT

(Analisis Metode Ḥanafīyyah dan Syāfi'īyyah)

Nama /Nim : Nurmujaḥidah  
Fakultas/Prodi : Syari'ah dan Hukum  
Tebal Skripsi : 66 Halaman  
Pembimbing I : Prof. H. Muslim Ibrahim, MA  
Pembimbing II : Dr. Jabbar Sabil, MA

Pertentangan dalil merupakan permasalahan antara dua dalil bertentangan yang menunjukkan hukum atas suatu kasus yang menghendaki berlakunya hukum lain atas kasus yang sama. Dalam hal ini, ada dua pendapat ulama, yaitu: pendapat pertama, menyatakan bahwa dua dalil yang *qaṭ'ī* tidak mungkin bertentangan, karena setiap dalil yang *qaṭ'ī* mengharuskan adanya hukum; pendapat kedua, ada ulama yang memungkinkan bertemunya dua dalil *qaṭ'ī* yang saling berbenturan. Dari permasalahan ini ada beberapa metode yang ditawarkan sebagai jalan penyelesaian terhadap pertentangan dalil, sebagaimana terlihat pada pemikiran ulama Ḥanafīyyah dan Syāfi'īyyah mengenai pertentangan dalil. Penelitian ini dilakukan untuk menganalisis perbandingan pendapat melalui pendekatan sirkuler yang merupakan pendekatan yang memerhatikan kekurangan dan kelemahan pada masing-masing pendapat, dan sekaligus memperbaikinya. Teknik pengumpulan data penelitian dilakukan dengan *library research* yaitu kajian kepustakaan dan metode komparatif yaitu, mencari hubungan antara pemikiran keduanya dengan membandingkan secara jelas sisi persamaan dan perbedaannya yang berkaitan dengan pertentangan dalil. Sehingga penulis berkesimpulan bahwa kedua ulama mengharuskan untuk membaca al-Fātiḥah dalam salat, dan perbedaan diantara mereka dapat dikondisikan dalam ruang dan waktu yang berbeda. Sisi perbedaan pendapat mereka adalah dari segi pemahaman penafsiran ayat dan dilalah *ẓannī*. Ulama Ḥanafīyyah mengunggulkan dalil Alquran sebagai dasar beramal sehingga metode yang digunakan adalah *tarjīḥ*, sedangkan Syāfi'īyyah menggunakan metode *jam' wa al-tawfiq* atau dengan kata lain menggabungkan kedua dalil kemudian mengkompromikannya, sehingga keumuman makna dari dalil Alquran dikhususkan oleh Hadis. Dengan demikian, pemahaman *ta'aruf al-adillah* cukup pada taraf probabilitas, sehingga pemikiran ulama Ḥanafīyyah dan Syāfi'īyyah menjadi saling mengisi dan melengkapi bukan kontradiksi.

## BAB SATU

### PENDAHULUAN

#### 1.1 Latar Belakang Masalah

Alquran dan Sunah merupakan sumber hukum yang dalam terminologi *uṣūliyyūn* disebut dalil. Dalil adalah petunjuk kepada tujuan keberadaan dalil yang berupa lafaz atau teks didasarkan pandangan yang benar mengenainya, baik itu bersifat pasti (*qaṭ'ī*) maupun dugaan (*ẓannī*), meniscayakan proses interpretasi yang tidak jarang menimbulkan perbedaan bahkan pertentangan.<sup>1</sup> Di kalangan *uṣūliyyūn* pertentangan ini disebut *ta'āruḍ al-adillah*.

*Ta'āruḍ* adalah terdapat dua dalil, salah satunya menunjukkan hukum yang berbeda dengan hukum yang dikehendaki oleh nas yang lainnya.<sup>2</sup> Pada dasarnya tidak ada pertentangan dalam kalam Allah Swt. dan Rasul-Nya. Oleh sebab itu adanya anggapan *ta'āruḍ* antara dua atau beberapa dalil hanyalah dalam pandangan mujtahid, bukan pada hakikatnya. Alasannya karena Allah Swt. tidak mungkin mengeluarkan dua hukum yang bertentangan untuk suatu peristiwa dalam satu waktu, tetapi jika kontradiksi itu terjadi pada kias maka hal ini merupakan kontradiksi yang sebenarnya, oleh karena itu boleh jadi salah satu dari dua kias itu ada kesalahan.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Aḥmad ibn 'Abd al-Laṭīf al-Khaṭīb, *al-Nuḥāt 'alā Syarḥ al-Waraqāt* (Singapura: al-Harāmayn, t.t.), hlm. 30

<sup>2</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 1173

<sup>3</sup> Sapiudin Shidiq, *Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 231

Kontradiksi dapat terjadi antara satu ayat Alquran dengan ayat yang lain, antara Hadis-hadis *mutawatir*, atau antara satu Hadis *ahād* dengan yang lainnya. Pertentangan itu bukan khusus pada dalil-dalil *ẓannī*, akan tetapi kadang-kadang terjadi antara dalil-dalil *qaṭʿī*, karena telah dijelaskan bahwa ia adalah gambaran luarnya saja. Pada saat terjadi pertentangan, salah satunya membatalkan (*nāsikh*) dan yang lain dibatalkan (*mansūkh*), karena tidak logis berhimpunnya dua hal yang bertentangan dalam pengetahuan manusia.<sup>4</sup>

Ketika mujtahid menilai terjadi pertentangan antara dua dalil secara lahiriah, ia perlu berupaya menghilangkan pertentangan tersebut. Dalam hal ini ditemukan perbedaan sikap dalam menyelesaikan pertentangan dalil ini. Ulama Hanafiyah mengemukakan beberapa langkah yang ditempuh untuk menyelesaikan pertentangan antara dua nas, yang pertama *naskh* yaitu mengkaji terlebih dahulu terhadap turunnya dua dalil atau nas Alquran dan Sunah yang saling bertentangan tersebut; kedua *tarjih* yaitu apabila tidak diketahui sejarah datangnya dalil-dalil tersebut, maka salah satu dalil harus ditarjih (diunggulkan) dengan cara-cara tarjih dan meninggalkan dalil yang lainnya; ketiga *jamʿ wa al-tawfiq* (mengkompromikan) yaitu apabila ada dua dalil yang saling bertentangan tersebut tidak dapat ditarjih, maka seorang mujtahid harus mengkompromikannya; keempat *tasāquṭ* (menggugurkan) tidak mengamalkan dua dalil yang saling bertentangan dan mencari dalil lain yang kedudukannya lebih rendah dari kedua dalil tersebut sebagai dasar beramal.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Syaikh Muḥammad al-Khuḍari Bīk, *Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), hlm. 789-790

<sup>5</sup> Muḥammad Wafā, *Metode Tarjih Atas Kontradiksi Dalil-Dalil Syaraʿ* (Bangil: al-Izzah, 2001), hlm. 80-89

Sedangkan mazhab Syāfi'ī berpendapat bahwa metode *al-jam'* (kompromi) harus lebih didahulukan daripada tarjih dan cara-cara lainnya, bagi ulama Syāfi'īyyah mengkompromikan dua dalil yang saling bertentangan adalah lebih baik dari pada menggugurkan salah satunya. Karena asal adanya dalil adalah untuk diamalkan bukan digugurkan; apabila kedua dalil yang saling bertentangan tersebut dapat diamalkan secara bersama-sama dan dapat saling berinteraksi satu sama lain, maka wajib mengkompromikan keduanya. Berdasarkan uraian tersebut maka langkah-langkah untuk menolak pertentangan yang terjadi antara dua dalil yang saling bertentangan yaitu, *al-jam' wa al-tawfiq, naskh, tarjih, dan tasāquf*.<sup>6</sup>

Sebagai salah satu contoh pertentangan dalil pada pengamalan bacaan al-Fātiḥah dalam salat seperti penjelasan dalam kitab *Aḥkām al-Qur'ān* karya imam al-Jaṣāṣ bahwa: “Apabila bacaan al-Fātiḥah digantikan dengan bacaan surat-surat lain selain al-Fātiḥah maka salat itu dinilai buruk, tetapi salat tersebut sah dan tidak ada keharusan untuk mengulangnya kembali.” Sedangkan Anas ibn Mālik mengharuskan bacaan al-Fātiḥah apabila tidak membacanya maka salatnya harus diulang.<sup>7</sup> Sedangkan pendapat Imam al-Syāfi'ī memiliki persyaratan yang lebih ketat; jika meninggalkan satu huruf saja dalam bacaan al-Fātiḥah maka salatnya dianggap tidak sah dan harus diulang.<sup>8</sup>

Pada dasarnya perintah mengenai kewajiban sehingga datangnya dalil yang mengatakan sunat, maka menghendaki pada zahir kebolehan membaca

---

<sup>6</sup> *Ibid...*, hlm. 111

<sup>7</sup> Abī Bakar Ahmad ibn 'Alī Razī al-Jaṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān* ( Libanon: Beirut, 1994), hlm.19

<sup>8</sup> As-Syāfi'ī, *Al-Umm* ( Kuala Lumpur: Victory Agencie, 2000), hlm. 255

sesuatu, karena tidak ada pengkhususan dari dalil Alquran, Allah Swt. berfirman dalam surat al-Muzammil ayat 20:

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

Artinya: “...maka bacalah apa yang mudah bagimu...”

Maksud dari kata “baca” dalam ayat tersebut tidak terjadi perbedaan dalam umat bahwa ayat tersebut menunjuki pada bacaan salat. Ayat tersebut memiliki *dilalah* umum yang menunjukkan maksud bacaan salat yakni pada salat malam dan selain salat malam dari salat sunah dan salat wajib.

Adapun alasan kebolehan meninggalkan bacaan al-Fātiḥah dalam salat berdasarkan Hadis dari Abī Hurayrah dan Rufa‘ah ibn Rafī‘ dengan dua tinjauan, yakni: pertama, ada indikasi bahwa maksud dalil tersebut adalah menunjukan kepada umum yaitu segala salat; kedua, bahwa sesungguhnya dalil tersebut terdapat kebolehan salat dengan meniadakan bacaan al-Fātiḥah.<sup>9</sup> Dengan demikian bahwa maksud dari ayat tersebut dalam bacaan salat malam, hal ini tidak bertentangan dengan Hadis yang tidak melarang adanya kebolehan hukum membaca al-Fātiḥah pada salat *farḍu* dan *sunat* dengan dua pandangan yaitu, apabila ayat tersebut mengkhususkan pada salat malam, maka berlaku juga pada salat lainnya. Dengan *dilalah* bahwa *farḍu* dan *sunat* tidak berbeda pada hukum bacaan, maka sesuatu yang diperbolehkan pada *sunat* maka berlaku juga pada yang *wajib*. Sebagaimana tidak ada perbedaan pada rukuk dan sujud dan segala rukun salat; dan pandangan yang lain adalah tidak ada perbedaan antara satu dengan yang lainnya. Maka siapa saja yang menganggap *farḍu* bacaan al-Fātiḥah

---

<sup>9</sup> Abī Bakar Ahmad ibn ‘Alī Razī al-Jaṣāṣ, *Ahkām al-Qur’ān...*, hlm. 20

baik pada yang *sunat* maupun yang *wajib* maka wajib pula pada yang lainnya, maka apabila digugurkan *farḍu* pada salah satu keduanya maka gugurlah pada yang lainnya. Maka apabila dengan zahir, boleh dan hukumnya *sunat* dengan tidak membaca al-Fātiḥah niscaya *wajib* dengan demikian pada hukum *farḍu*.

Petunjuk tentang kebolehan meninggalkan al-Fātiḥah berdasarkan ayat tersebut memiliki makna *takhyīr* (memilih) dan dengan pertimbangan ayat lainnya. Bahwa ayat tersebut menghendaki makna memilih niscaya tidak diperbolehkan untuk mengkhususkan dengan sesuatu yang telah ditentukan yaitu al-Fātiḥah, karena bahwa sesungguhnya pada ayat menggugurkan sesuatu yang menghendaki dari ayat *takhyīr* tersebut.<sup>10</sup> Dengan demikian menetapkan hukum dari pada *takhyīr* dan tidak ada pengguguran pada ayat, maka harus di *takhṣīṣ*.

Terkait dengan permasalahan pertentangan dalil dalam menentukan hukum bacaan al-Fātiḥah dalam salat penulis merujuk sebuah pendekatan dan metode, keduanya berbeda sebab metode adalah cara mengerjakan sesuatu, sedangkan pendekatan adalah cara memperlakukan sesuatu.<sup>11</sup> Hal ini bisa dipahami dengan menggunakan satu teori dalam *fiqh al-ikhtilāf*, bahwa perbedaan dilihat dalam dua kategori, yaitu berupa keragaman (*tanawwu'*) di satu sisi,<sup>12</sup> dan

---

<sup>10</sup> *Ibid...*, hlm. 21

<sup>11</sup> Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, cet. 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 23

<sup>12</sup> Yāsir Ḥusayn al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf bayn al-Muslimīn; Da'wah ilā 'Alaqaḥ Afd'al bayn al-Ittijāhāt al-Islāmiyyat al-Mu'āṣirah* (Kairo: Dār al-'Aqīdah, 2000), 12. *Ikhtilāf* sebagai keragaman (*ikhtilāf al-tanawwu'*) berarti pendapat yang satu tidak berlawanan dengan pendapat yang lain, bahkan semua pendapat itu benar.

pertentangan (*tad'ādud*) di sisi lain.<sup>13</sup> Ketika semua pendapat itu diuji, bisa dilakukan penelitian di mana dan kapan masing-masing pendapat itu dapat dan cocok diberlakukan.

Ibn 'Āsyūr telah melakukan pengembangan teori *maqāsid* dalam konteks *maqāsid al-syarī'ah*. Ia melakukan perpaduan antara pendekatan epistemologi *bayānī* (dialektik)<sup>14</sup> dan *burhānī* (demonstratif)<sup>15</sup> secara integratif. Hal ini melahirkan teori baru, bahwa kelompok kaidah yang bersifat pasti (*qat'ī*) menjadi rujukan dalam penalaran. Ia menyatakan:

وإنما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة

“Sesungguhnya yang saya kehendaki adalah menjadikan kelompok kaidah yang pasti sebagai rujukan, yang mana kaidah itu menjadi rujukan pada saat terjadi perbedaan pendapat.”<sup>16</sup>

Sesuai dengan teori di atas penulis terdorong untuk melakukan penelitian ini dengan judul “Penyelesaian Pertentangan Dalil pada Kasus Bacaan al-Fātiḥah

---

<sup>13</sup> Al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf...*, 19. *Ikhtilāf* sebagai pertentangan (*ikhtilāf al-tad'ādud*) berarti semua pendapat berbeda saling bertentangan satu dengan lainnya, dan salah satunya harus dinyatakan valid atau invalid.

<sup>14</sup> Maksud pendekatan epistemologi *bayānī* di sini merujuk kepada konstruk yang dipetakan Abed al-Jabiri, yaitu ijtihad dalam memahami teks keagamaan di dalam wilayah sirkulasinya sendiri. Pemecahannya harus dicari di dalam dan melalui teks, dan *qiyās* sama sekali bukan *ra'y*, tetapi “suatu proses yang dilakukan berdasar dalil sesuai dengan informasi yang telah ada dalam kitab dan sunnah” Dengan demikian, agar *qiyās* bisa berlangsung, harus ada *khavar* (yakni teks) dalam kitab atau sunnah yang dijadikan sebagai sumber dan dalil, dan harus ada persesuaian, baik persesuaian makna atau kemiripan, antara cabang (*furū'*) yakni kasus baru yang hendak dicari hukumnya, dengan sumbernya. Muhammad Abed al-Jabiri. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), hlm. 171-172.

<sup>15</sup> Maksud dengan pendekatan epistemologi *burhānī* di sini adalah metode ilmu-ilmu rasional dan dasar-dasar epistemologisnya: dasar “akal universal.” Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab...*, hlm. 504.

<sup>16</sup> Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr. *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 6.

dalam Salat (Analisis Metode Ḥanafīyyah dan Syāfi‘īyyah).” Adapun untuk mengkaji perbandingan terhadap pemikiran kedua tokoh tersebut, pendekatan yang penulis gunakan adalah pendekatan sirkuler. Menurut Amin Abdullah, pendekatan sirkuler adalah pendekatan yang memerhatikan kekurangan dan kelemahan pada masing-masing pendapat, dan sekaligus memperbaiki.<sup>17</sup> Namun Amin menggunakannya untuk kajian perbandingan agama, sementara penulis berasumsi bahwa pendekatan ini dapat diterapkan pada kajian perbandingan mazhab.

## 1.2 Rumusan Masalah

Untuk menyelesaikan permasalahan pokok diatas, maka dapat dirumuskan beberapa pertanyaan penelitian yang menjadi perhatian dalam skripsi ini, yaitu sebagai berikut:

1. Bagaimana cara menyelesaikan pertentangan dalil (*ta‘āruḍ al-adillah*) menurut Ḥanafīyah dan Syāfi‘īyah pada kasus bacaan al-Fātiḥah dalam salat?
2. Apakah perbedaan Ḥanafīyah dan Syāfi‘īyah dalam kasus bacaan al-Fātiḥah dalam salat merupakan keragaman (*tanawwu’*) atau pertentangan (*tad’ādud*)?

## 1.3 Tujuan Penelitian

Sesuai dengan masalah kajian yang dijelaskan, maka tujuan penelitian ini adalah :

---

<sup>17</sup>Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), hlm. 22.

1. Untuk menyelesaikan pertentangan dalil (*ta'āruḍ al-adillah*) menurut Ḥanafiyah dan Syāfi'īyah pada kasus bacaan al-Fātiḥah dalam salat.
2. Untuk mengkaji perbedaan Ḥanafiyah dan Syāfi'īyah dalam kasus bacaan al-Fātiḥah dalam salat merupakan keragaman (*tanawwu'*) atau pertentangan (*tad'ādud*).

#### 1.4 Penjelasan Istilah

Untuk menghindari terjadinya kekeliruan dan kesalahpahaman dalam membaca dan mengikuti pembahasan selanjutnya, maka perlu dijelaskan pengertian istilah yang berkenaan dengan judul penelitian ini yaitu Pertentangan Dalil pada Kasus Bacaan al-Fātiḥah dalam Salat (Analisis Metode Ḥanafiyah dan Syāfi'īyah. Istilah-istilah yang ingin dijelaskan oleh penulis adalah sebagai berikut:

1. *Ta'āruḍ al-adillah*

Secara etimologi *ta'āruḍ al-adillah* adalah pertentangan. Sedangkan al-Adillah adalah jamak dari dalil yang berarti alasan, argumen dan dalil.<sup>18</sup>

2. Metode *al-Jam'u*

Metode *al-Jam'u* merupakan salah salah metode yang digunakan oleh mujtahid dalam menyelesaikan *ta'āruḍ al-adillah* (pertentangan dalil). Secara bahasa *jam'u* berarti menghimpun dan mengkomromikan antara dua dalil yang bertentangan. Apabila seorang mujtahid tidak tidak

---

<sup>18</sup> Sidi Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), hlm.

menemukan jalan untuk mentarjih salah satu dari dua dalil yang berlawanan, hendaklah berusaha untuk mengumpulkan dan mengkompromikan kedua dalil tersebut. Hasil kompromi kedua dalil yang secara lahiriyah bertentangan inilah yang diambil dan ditetapkan hukumnya.<sup>19</sup>

### 3. *Tarjih*

*Tarjih* adalah menguatkan salah satu dari dua dalil yang bertentangan karena ada indikator yang mendukungnya.<sup>20</sup>

### 4. *Naskh*

*Nasakh* adalah membatalkan hukum syara' yang datang terdahulu dengan hukum syara' yang sama yang datang kemudian.

### 5. *Tasāquṭ*

*Tasāquṭ* yaitu mengabaikan kedua dalil yang bertentangan dan beralih mencari dalil lain, meskipun kualitasnya lebih rendah.

## 1.5 Kajian Pustaka

Menurut hemat penulis penelitian mengenai “Pertentangan Dalil pada Kasus Bacaan al-Fātiḥah dalam Salat (Analisis Metode Ḥanafīyyah dan Syāfi‘īyah)” ini belum ada yang mengkaji secara mendetail. Buku-buku, jurnal, dan media lainnya masih sedikit ditemukan bahkan pembahasannya pun tidak

---

<sup>19</sup> Muchsin Nyak Umar, *Ushul Fiqh* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2008), hlm. 246

<sup>20</sup> Firdaus, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Zikrul Hakim, 2004), hlm. 200

spesifik terarah pada judul skripsi ini. Berikut ini penulis menemukan beberapa buku dan tulisan yang berhubungan pembahasan yang penulis lakukan.

Pertama, jurnal penelitian (Perbenturan Antar Dalil Hukum atau *ta'āruḍ al-adillah* yang ditulis oleh Khairunnisa pada tahun 2014. Dalam jurnal penelitian tersebut menerangkan bahwa kajian ini diawali oleh beberapa kasus dalil hukum yang tampak berbenturan, dalam hal ini ada dua pendapat ulama yang pertama menyatakan bahwa dua dalil *qaṭ'ī* mengharuskan adanya hukum, pendapat kedua menyatakan bahwa memungkinkan bertemunya dua dalil *qaṭ'ī* yang saling berbenturan, dimana masing-masing dalil dipegang oleh ulama yang memandangnya sebagai dalil *qaṭ'ī*. Tulisan tersebut berupaya mengupas, memberikan solusi terhadap kajian mengenai dua dalil yang bertentangan dengan membandingkan pendapat ulama.

Kedua, jurnal yang berjudul Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut Imam Syafi'ī, ditulis oleh Kaizal Bay pada tahun 2011, merupakan jurnal Ushuluddin yang menjelaskan metode (cara) penyelesaian hadis-hadis maqbul yang saling berlawanan (*mukhtalif*) yaitu hadis sahih atau hasan yang secara lahiriah terlihat tampak saling bertentangan dengan hadis sahih, hasan atau lainnya. Namun maksud yang dituju tidaklah bertentangan karena antara satu dengan yang lain pada prinsipnya dapat diselesaikan dengan metode-metode *ta'āruḍ al-adillah*, sebagaimana berkaitan dengan skripsi ini, hanya saja jurnal ini lebih fokus pada kajian hadis. Namun dari metode penyelesaian pertentangan itu sama.

Ketiga, buku Metode Tarjih Atas Kontradiksi Dalil-Dalil Syarak karangan Muhammad Wafaa dan diterjemah oleh Muslich, S.Ag, buku ini menerangkan perbedaan sistematika yang digunakan dalam menyelesaikan *ta'āruḍ al-adillah* serta alasan-alasannya. Kemudian Ushul Fiqh Islami karangan Wahbah al-Zuhayli, yang menjelaskan pengertian *ta'āruḍ al-adillah*, serta menjelaskan perbedaan pendapat dalam penggunaannya, Kitab al-Mabsuṭ karangan Imam Sarakhsī, disini dijelaskan kajian fikih yang menjadi analisis kasus dalam penelitian ini yakni hukum bacaan al-Fātiḥah menurut imam mazhab dan kitab-kitab Uṣul Fiqh lainnya seperti buku Uṣul Fiqh karangan Prof. Dr. Amir Syarifuddin, Uṣul Fiqh karangan Sapiudin, dan lain-lain sebagainya.

## **1.6 Metode Penelitian**

Keberhasilan sebuah penelitian salah satu faktor penentunya adalah desain dari sebuah metode penelitian yang digunakan untuk melakukan sebuah penelitian ini secara tepat dan sempurna perencanaannya. Dengan demikian faktor penentu ini harus dibuat perencanaan dengan sebaik mungkin, sehingga rumusan masalah yang menjadi fokus penelitian menjadi *reseachable* dan dapat dibuktikan. Adapun metode-metode yang ditempuh dalam penulisan ini adalah sebagai berikut:

### **1.6.1. Jenis Penelitian**

Adapun penelitian yang dilakukan adalah berupa penelitian kualitatif yaitu penelitian yang menghasilkan prosedur analisis yang tidak menggunakan prosedur analisis statistik atau cara kuantifikasi lainnya.<sup>21</sup> Dengan begitu,

---

<sup>21</sup>Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), hlm. 6.

penelitian yang digunakan adalah jenis penelitian normatif, yaitu penelitian yang menggali norma-norma baik dari hukum-hukum yang berlaku pemikiran dari ahli hukum.

Jenis metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analisis dan komparatif.<sup>22</sup> Metode deskriptif analisis merupakan suatu metode untuk menganalisis dan memecahkan masalah yang terjadi pada masa sekarang berdasarkan gambaran yang dilihat dan didengar dari hasil penelitian, baik itu penelitian lapangan maupun teori-teori berupa data-data dan buku-buku yang berkaitan dengan topik yang bersangkutan. Sedangkan metode analisis komparatif yaitu menganalisis suatu data dengan cara membandingkan pendapat para ulama, membandingkan pendapat antara ulama Hanafīyyah seperti Imam al-Sarakhsī dan ulama Syafi'īyyah yaitu Imam al-Ghazālī. Kemudian dipilih pendapat yang paling kuat dan punya validitas atau mencari kemungkinan untuk dikompromikan.

#### 1.6.2. Sumber Data

Mengingat tipe penelitian ini adalah normatif, maka yang dibutuhkan hanyalah sumber data sekunder yang hanya terdiri dari bahan hukum sekunder dan bahan hukum tersier. Bahan hukum sekunder yang digunakan dalam penulisan skripsi ini adalah kitab *Uṣūl al-Sarakhsī* karya Imam al-Sarakhsī dan kitab *al-Mustasfā min 'Ilmil Uṣūl* karya Imam al-Ghazālī, yang dijadikan sebagai rujukan utama dalam penelitian ini, yang dapat memberi petunjuk dan arahan kepada peneliti untuk melangkah dan menjadi titik anjak dalam memulai

---

<sup>22</sup> Soerjono Soekanto. *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta: UI Press. 1986) hlm. 50

penelitian ini. Sementara untuk bahan hukum tersier yang digunakan berupa kajian ilmu usul fikih dan buku lainnya yang mempunyai relevansi dengan permasalahan ini, serta berdasarkan sumber-sumber yang tersedia di pustaka UIN Ar-Raniry Banda Aceh dan pustaka sekitarnya. Jadi, secara umum bahan yang digunakan dalam penelitian ini adalah bahan kepustakaan yang berisikan suatu gagasan atau ide sebagai pendukung kesempurnaan penelitian ini.

#### 1.6.3. Metode Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan metode pengumpulan data kepustakaan (*library reseach*) untuk mengumpulkan data yang berhubungan dengan objek kajian. Maka pada penelitian ini data yang digunakan adalah sumber data sekunder dan bahan hukum primer, yakni mencakup dokumen-dokumen resmi, undang-undang, buku-buku, hasil-hasil penelitian, dan sebagainya, dan bahan hukum sekunder sebagai pemberi penjelasan terhadap bahan hukum primer. Penelitian kepustakaan (*library reseach*) yaitu dengan cara mengumpulkan, membaca, mempelajari, dan memahami buku, Kitab-kitab klasik dan literatur ilmiah lainnya.

#### 1.6.4. Langkah-langkah Analisis Data

Data-data yang diperoleh dari penelitian kepustakaan (*library reseach*) selanjutnya akan di bahas dengan metode analisis kualitatif yaitu suatu pendekatan yang menghasilkan penjelasan dari hasil penelitian dan kemudian

gambaran tersebut akan dianalisis yakni dengan membandingkan bentuk-bentuk tinjauan hukum terhadap Penyelesaian *ta'arud al-adillah* berdasarkan analisis perbandingan Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī.

Adapun penyusunan dan penulisan skripsi ini, penulis berpedoman pada buku Panduan Penulisan Karya Ilmiah Mahasiswa dan selanjutnya penelitian ini dikutip dari buku-buku penunjang yang dijadikan sebagai rujukan utama seperti Kitab karangan Imam al-Sarakhsī dan kitab Imam al-Ghazālī.

#### 1.6.5. Analisis Data

Analisis data merupakan penguraian data melalui tahapan klasifikasi, perbandingan, dan pencarian hubungan antara data yang spesifik. Di langkah pertama terlebih dahulu menyeleksi data yang telah dikumpulkan kemudian diklasifikasikan menurut kategori tertentu.<sup>23</sup> Dalam penelitian ini data diklasifikasikan menjadi dua kategori. Pertama, pemikiran ulama Ḥanafīyyah dan Syafi'īyyah, yang mana data dari pemikiran tersebut dipandang sebagai hasil pemahaman terhadap *ta'arud al-adillah*. Kedua, melakukan perbandingan terhadap unsur-unsur persamaan, perbedaan substansi, serta metodologi dari kedua pandangan tersebut. Maka harus dirumuskan kriteria-kriteria tertentu untuk menemukan hubungan timbal balik di antara keduanya sehingga dapat dikatakan sebagai hasil analisis pemikiran yang berlandaskan teori kebenaran ilmiah.

### 1.7. Sistematika Pembahasan

---

<sup>23</sup> Cik Hasan Bisri, *Penuntun Penyusunan Rencana Penelitian dan Penulisan Skripsi Bidang Agama Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 66.

Untuk mendapatkan hasil penelitian yang maksimal maka pembahasan penelitian ini disusun secara sistematis. Penelitian ini terdiri dari empat pokok pembahasan yang terbagi ke dalam empat bab. Pada setiap bab dibagi dalam sub-sub bab dengan perinciannya sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan yang menjelaskan dasar-dasar pemikiran dilakukannya penelitian ini yang dikarenakan menarik untuk diteliti. Isi pendahuluan meliputi 1) latar belakang masalah yang memberikan gambaran tentang masalah pokok yang menjadi sebab sehingga penulis membahas penelitian ini, 2) rumusan masalah, merupakan konklusi permasalahan yang hendak dicarikan jawabannya, 3) tujuan penelitian, berupa tujuan dan kegunaan dilakukannya penelitian ini, 4) penjelasan istilah-istilah, merupakan pengertian istilah-istilah penting dalam penulisan tulisan ini yang dianggap perlu untuk menghindari kekeliruan, 5) kajian pustaka, merupakan upaya penelusuran terhadap tulisan-tulisan yang membahas tema yang sejenis, 6) metode penelitian, merupakan langkah-langkah yang digunakan dalam rangka mengumpulkan dan menganalisis data, 7) sistematika pembahasan, merupakan langkah pembahasan penelitian dengan tujuan menghasilkan penelitian yang sistematis.

Bab kedua penulis menjelaskan tentang pengertian *ta'āruḍ al-adillah* menurut ulama Ḥanafīyyah dan Syafī'īyyah , yang meliputi hakikat dalil, pandangan ulama mengenai *ta'āruḍ al-adillah*, pembagian *ta'āruḍ al-adillah*, cara menyelesaikan *ta'āruḍ al-adillah*.

Bab ketiga penulis menguraikan tentang kasus bacaan al-fatihah dalam salat yang menjadi salah satu kasus *ta'āruḍ al-adillah*. Peneliti mengungkapkan

bagaimana pendapat ulama mengenai hukum bacaannya, perbedaan hukum yang *farḍu* atau *wajib*, dan bagaimana cara menyelesaikannya.

Bab keempat adalah penutup dari penyusunan tulisan ini yang meliputi kesimpulan dari keseluruhan pembahasan, serta saran-saran yang diharapkan dapat memberikan masukan dan manfaat terhadap pengembangan pemikiran hukum Islam untuk masa depan.

## BAB DUA

### LANDASAN TEORITIS TENTANG PERTENTANGAN DALIL (*TA'ĀRUḌ AL-ADILLAH*)

#### 2.1. Pengertian *Ta'āruḍ al-Adillah*

##### 2.1.1. Hakikat Dalil

Dalil berasal dari kata *dalla-yadullu-dilālatan* yang bearti menunjukkan *istadalla* yaitu meminta, memberi dalil, keterangan dan *dalā'il adillah-dalil* yaitu dalil, alasan, tanda, dan penunjuk. Berdasarkan pengertian tersebut, maka dalil adalah yang menunjukkan kepada sesuatu, sehingga sesuatu itu dapat diketahui.<sup>1</sup> Dalam kitab *an-Nufahāt 'alā Syarḥ al-Waraqāt* bahwa dalil menurut bahasa adalah *al-mursyid ilā al-maṭlūb* yakni petunjuk kepada yang diinginkan, sedangkan *istidlāl* yaitu sesuatu yang menunjukkan kepada dalil. Pada tataran terminologis terdapat perbedaan di kalangan ulama, sebagian mendefinisikan dalil sebagai sesuatu yang menghasilkan *al-'ilm*, sedangkan yang menghasilkan *ẓann* disebut tanda (*al-amārah*), bukan dalil.<sup>2</sup>

Dalil menurut istilah yaitu (*mā yumkinu at-tawaṣul bi ṣaḥih an-naẓari fīhi ilā maṭlūb khabarī*) sesuatu yang memungkinkan penyampaian dengan proses berfikir yang benar kepada maksud yang ditujukan (*khabarī*). *Al-'ilm* yang dimaksud bukan ilmu dalam artian modern yang

---

<sup>1</sup> Luwice Ma'luf, *al-Munjid* (Libanon: Dar al-Masyriq, 1984), hlm. 220.

<sup>2</sup> Jabbar, *Disertasi [Validitas Maqāṣid al-Khalq]* (Darussalam: IAIN Ar-Raniry, 2012), hlm. 150.

semakna dengan kata sains, tetapi pengetahuan yang semakna dengan kata *al-ma‘rifah* yakni mengetahui sesuatu sesuai adanya. Menurut al-Khāṭib, *al-ma‘rifah* terkait dengan konsep (*taṣawwur*), sedangkan *al-‘ilm* terkait dengan pembenaran (*tasdīq*).<sup>3</sup>

Dalil-dalil syarak dapat diklasifikasi menjadi dua macam; pertama, dalil *naqlī* yaitu dalil yang dikembalikan kepada penukilah murni, yakni dalil yang memang murni merujuk pada nas atau lafaz nas dan apa yang ditunjukkan oleh *manṭūq* dan *mafḥūm*-nya, contoh nya Alquran, Sunnah, dan Ijma‘ Sahabat; kedua, dalil yang kembali kepada pandangan murni (*ar-ra‘y al-maḥḍ*), yaitu dalil yang merujuk pada rasionalitas nas (*ma‘qūl an-naṣṣ*), atau *‘illat syar‘iyyah*. Contohnya seperti kias. Dalam hal ini, ia membutuhkan *‘illat syar‘iyyah* yang dijelaskan oleh nas syarak.<sup>4</sup> Keduanya saling terkait dengan dalil-dalil pokok. Jika tidak, maka salah satunya akan membutuhkan yang lain, seperti *istidlāl* dengan dalil *naqlī* harus didasarkan pada penelitian akal sebagaimana pendapat akal tidak akan dianggap sebagai hukum syarak kecuali harus disandarkan pada dalil *naqlī*.<sup>5</sup>

Dalil syarak tidak sama dengan sumber hukum, karena yang disebut sumber itu hanya Alquran dan Sunnah, sedangkan dalil adalah apa

---

<sup>3</sup> Aḥmad ibn ‘Abd al-Laṭīf al-Khaṭīb, *al-Nuḥājāt ‘alā Syarḥ al-Waraqāt* (Singapura: al-Harāmayn, t.th.), hlm. 15

<sup>4</sup> Hafidz Abdurrahman, *Ushul Fiqh Membangun Paradigma Tasyri‘i* (Bogor: al-Azhar Press, 2003), hlm. 66

<sup>5</sup> Syaikh Muḥammad al-Khuḍari Bīk, *Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 456

yang digunakan untuk menghasilkan hukum yang terkandung dalam Alquran dan Sunnah. Maka dalil syarak merupakan persoalan *uṣūl al-syar‘ī*, atau sesuatu yang membuktikan keberadaan hukum syarak. Karena itu, substansi dalil tersebut harus *qaṭ‘ī* sebagai hujah yang dinyatakan oleh wahyu.<sup>6</sup>

Adapun pembagian yang pertama adalah Alquran dan Sunnah, sedangkan yang kedua adalah kias dan istidlal, serta hal-hal yang berhubungan dengan keduanya, baik dari hasil kesepakatan atau perbedaan pendapat. Sedangkan menurut al-Baqillānī, *dalīl al-sam‘ī* (*sima‘ī syar‘ī*) adalah ucapan (*al-nuṭq*) atau pemahaman (*mustakhrāj*) dari ucapan itu yang menjadi pentunjuk (*dāll*) berdasarkan konvensi linguistik. Adapun mengenai apa saja yang tergolong *dalīl sam‘ī*, al-Zarkasyī menukilkan adanya perbedaan pendapat di kalangan *uṣūliyyūn* dari kalangan *jumhur Mutakallimīn* membatasi terminologi dalil *sam‘ī* hanya untuk *al-Kitāb*, *al-Sunah*, *al-Ijmā‘* saja. Sementara bagi kalangan ulama Ḥanafiyah (*Fuqahā’*), *dalīl sam‘ī* mencakup *al-Kitāb*, *al-Sunah*, *al-Ijmā‘*, dan *al-Istidlāl*.<sup>7</sup>

Jika *khilāf lafẓī* itu ditinggalkan dan beralih pada substansi, maka terlihat al-Dabūsī menyorot dari perspektif epistemologi (metodologi) sehingga dalil dipahami sebagai hujah *manṭiq*. Abū Zayd al-Dabūsī membagi hujah menjadi hujah *‘aqliyyah* yang berupa *istidlāl* berdasarkan

---

<sup>6</sup> Hafidz Abdurrahman, *Ushul Fiqh Membangun Paradigma Tasyri‘i...*, hlm. 66.

<sup>7</sup> Jabbar, *Disertasi [Validitas Maqāṣid al-Khalq]...*, hlm.154.

akal, dan hujah *syar'iiyyah* yang bertumpu pada wahyu dan Sunah Rasulullah saw. Pada dasarnya hal ini juga disepakati oleh Imam al-Syāfi'ī. Sebagai contoh, jika perspektif yang sama digunakan untuk menganalisa ungkapan Imam Syāfi'ī dalam kitab *al-Risālah*, maka terlihat ia juga memaknai dalil secara luas, sebab ia menyatakan *Kitāb al-Allāh* sebagai dalil yang mencakup semua aspek kehidupan umat dengan jalan petunjuk (*hudā*).<sup>8</sup>

Adapun kebanyakan ulama *Mutakallimīn* cenderung melihat dalil dari perspektif ontologi. Misalnya, al-Sam'anī al-Syāfi'ī, ia mengatakan *al-Kitāb* adalah induk dari dalil (*umm al-dalā'il*) yang menjelaskan semua hukum.<sup>9</sup> Maka *al-Sunnah* berlaku karena diambil dari *Kitāb al-Allāh*, lalu *al-qiyās* berlaku karena diambil dari *al-Kitāb*, *al-Sunnah*, dan *al-qiyās*. Cara pandang dari perspektif ontologi ini mengakibatkan esensi dalil cenderung dilihat dari sisi kebenaran muthlak wahyu yang menghasilkan 'ilm, bukan *ẓann*.<sup>10</sup>

### 2.1.2. Pengertian *Ta'āruḍ* (Pertentangan)

---

<sup>8</sup> *Ibid...*, hlm. 154-155.

<sup>9</sup> Al-Sam'anī, *Qawāṭi' al-Adillah fi al-Uṣūl* (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1996), hlm. 48.

<sup>10</sup> Jabbar, *Disertasi [Validitas Maqāṣid al-Khalq]...*, hlm. 155.

Secara etimologi, *ta'āruḍ* berarti pertentangan. Bila ada suatu dalil yang menghendaki berlakunya hukum atas suatu kasus, tetapi di samping itu ada pula dalil lain yang menghendaki berlakunya hukum lain atas kasus yang sama, maka kedua dalil itu disebut pertentangan (*ta'āruḍ*) atau dengan kata lain saling berlawanannya dua dalil hukum yang salah satu di antara dua dalil itu menafikan hukum yang ditunjuk oleh dalil lainnya. Pertentangan dalil itu mencakup dalil *naqlī* (dalil yang ditetapkan secara tekstual dalam Alquran dan Hadis Nabi) dan dalil *'aqlī* (dalil yang ditetapkan berdasarkan akal, seperti kias). Dan mencakup dalil *qaṭ'ī* (dalil yang kekuatannya dalam menetapkan hukum, meyakinkan) dan dalil *ẓannī* (dalil yang kekuatannya dalam menetapkan hukum tidak meyakinkan).<sup>11</sup>

*Al-adillah* adalah jamak dari dalil yang berarti alasan, argumen, dan pedoman bagi apa saja yang *ḥissī* (material) yang *ma'nawī* (spiritual). Sedangkan secara terminologi adalah suatu yang dijadikan petunjuk menurut perundangan yang benar atas hukum syarak mengenai perbuatan manusia, secara pasti (*qaṭ'ī*) atau dugaan (*ẓannī*). Sebagian ulama *uṣul* memberikan definisi dalil dengan suatu yang diambil dari padanya, hukum syarak mengenai perbuatan manusia dengan jalan pasti (*qaṭ'ī*). Sedangkan sesuatu yang diambil dari padanya hukum syarak dengan jalan dugaan (*ẓannī*) adalah *amarah*, bukan dalil. Tetapi yang termasyhur dalam istilah ulama *uṣul* mengenai definisi dalil adalah suatu yang diambil daripadanya,

---

<sup>11</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih Jilid II* (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 394.

hukum syarak secara amali, muthlak, baik dengan jalan *qat'ī* maupun *ẓannī*.<sup>12</sup>

Ada beberapa definisi yang dikemukakan para ulama mengenai definisi *Ta'āruḍ al-Adillah*, yakni:

- Imam al-Syaukānī, mendefinisikannya dengan suatu dalil menentukan hukum tertentu terhadap satu persoalan sedangkan dalil lain menentukan hukum yang berbeda dengan itu.
- Kamal ibn al-Humam dan al-Taftazani, keduanya ahli fikih ulama Ḥanafī mendefinisikannya dengan pertentangan dua dalil yang tidak mungkin dilakukan kompromi antara keduanya.
- 'Alī Ḥasb Allāh, mendefinisikannya dengan terjadinya pertentangan hukum yang dikandung satu dalil dengan hukum yang dikandung dalil lainnya, yang kedua dalil tersebut berada dalam satu derajat.<sup>13</sup>

Menurut Wahbah al-Zuhaylī pertentangan antara kedua dalil atau hukum itu hanya dalam pandangan mujtahid, sesuai dengan kemampuan pemahaman, analisis, dan kekuatan logikanya, bukan pertentangan aktual, karena tidak mungkin terjadi Allah dan Rasul-Nya menurunkan aturan-aturan yang saling bertentangan.<sup>14</sup> Oleh sebab itu, menurut Imam al-Syaṭībī, pertentangan itu bersifat semu bisa terjadi dalam dalil yang *qat'ī* (pasti benar) dan dalil yang *ẓannī* (relatif benar), selama kedua dalil itu

---

<sup>12</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ushul Fiqh...*, hlm. 17.

<sup>13</sup> Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 173.

<sup>14</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī...*, hlm. 1174.

dalam satu derajat. Apabila pertentangan itu antara kualitas dalil yang berbeda, seperti pertentangan antara dalil *qaṭ'ī* dengan dalil *ẓannī*, maka yang diambil adalah dalil yang *qaṭ'ī*, atau apabila yang bertentangan itu ayat Alquran dengan Hadis *aḥād* (Hadis yang diriwayatkan oleh satu, dua, atau tiga orang atau lebih orang yang tidak sampai ke tingkat *mutawatir*), maka dalil yang diambil adalah Alquran, karena dari segi periwayatannya ayat-ayat Alquran bersifat *qaṭ'ī*, sedangkan Hadis *aḥād* bersifat *ẓannī*.<sup>15</sup>

Pertentangan antara dalil *syar'ī* ini tidak akan terwujud kecuali apabila nas itu mempunyai kekuatan hukum yang sama. Adapun apabila salah satu dalil itu lebih kuat dari dalil yang lain, maka yang diikuti adalah hukum yang dikehendaki oleh dalil yang lebih kuat, dan tidak boleh berpaling kepada lain yang dikehendaki oleh dalil lainnya. Berdasarkan hal ini, *ta'āruḍ* (pertentangan) tidak akan terjadi antara nas yang *qaṭ'ī* dan tidak dapat diselesaikan dengan metode *tarjīḥ* akan tetapi apabila dua nas *mutawatir* yang dapat diselesaikan dengan metode *naskh*. Pertentangan itu juga tidak akan terjadi antara nas dan *ijmak* atau antara *ijmak* dan *kias*. Pertentangan akan mungkin terjadi antara dua ayat, antara dua hadis *mutawatir*, antara ayat dan hadis *mutawatir*, antara hadis yang tidak *mutawatir*, atau antara dua *kias*. Perlu diketahui, bahwa tidak akan ada pertentangan yang hakiki antara dua ayat atau dua hadis yang sahih, atau antara ayat dan hadis yang sahih. Apabila tampak ada pertentangan antara dua nas dari nas-nas tersebut, maka sebenarnya ia hanyalah pertentangan

---

<sup>15</sup> Abu Ishaq al-Syatībī, *al-Muwāfaqāt* (Libanon: Beirut, 1975), hlm. 294

yang lahiriah saja, sesuai dengan yang tampak pada akal pikiran kita. Ia bukan pertentangan yang hakiki. Sebagaimana ungkapan kaidah:

*“apabila dua nas saling bertentangan menurut lahiriahnya, maka wajib dilakukan pembahasan dan ijtihad dalam rangka menggabungkan dan menyesuaikan antara keduanya melalui cara yang sah dari berbagai cara penggabungan dan penyesuaian. Jika hal tersebut tidak mungkin dilakukan, maka wajib dilakukan pengkajian dan ijtihad dalam rangka mentarjih salah satu dari kedua nas itu dengan salah satu cara tarjih. Kemudian jika hal ini tidak mungkin dan itu juga tidak mungkin, sedangkan sejarah kedatangan kedua nas itu diketahui, maka nas yang menyusul menasakhkan nas yang terdahulu; dan jika sejarah kedatangan kedua nas itu tidak diketahui, maka pemberlakuan terhadap kedua nas itu ditangguhkan. Apabila dua kias atau dua dalil selain nash bertentangan, dan tidak mungkin mentarjih salah satu dari keduanya, maka istidlal dengan kedua kias atau dua dalil itu dikesampingkan.”<sup>16</sup>*

Misalnya dalam firman Allah Swt. surat al-Baqarah : 234

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Artinya: “orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari...” (QS. al-Baqarah: 234)

Dan firman Allah Swt:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

Artinya: “Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka ialah sampai mereka melahirkan kandungannya...” (QS. at-Talaq: 4)

Pertentangan tersebut memungkinkan untuk diadakan sintesa (persesuaian) antara keduanya, yaitu bahwa wanita yang hamil yang ditinggal mati suaminya

---

<sup>16</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ushul Fiqh...*, hlm. 359

beriddah dengan masa yang paling jauh dari kedua masa tersebut. Jika ia melahirkan kandungannya sebelum empat bulan sepuluh hari dari tanggal wafatnya, maka ia menunggu segenap empat bulan sepuluh hari. Dan jika melewati empat bulan sepuluh hari sebelum ia melahirkan kadungannya, maka ia beridah sampai melahirkan kandungannya. Di antara cara penggabungan dan penyesuaian ialah mentakwilkan salah satu dari dua nas, yaitu memalingkannya dari zahirnya. Dengan pentakwilan ini, maka ia tidak bertentangan dengan nas yang lain. Di antara cara penggabungan dan penyesuaian ialah menganggap bahwa salah satu dari kedua nas itu men-takhṣiṣ terhadap keumuman nas yang lain, atau yang membatasi ke-*muṭlaq*-annya. Kemudian yang *khāṣ* itu men-takhṣiṣ terhadap keumuman nas yang lain, atau membatasi ke-*muṭlaq*-annya. Kemudian yang *khāṣ* diberlakukan pada tempatnya dan yang umum diberlakukan pada yang lainnya. *Muqayyad* diberlakukan pada tempatnya dan selainnya berlaku *muṭlaq*.<sup>17</sup>

Jika tidak mungkin mengadakan penggabungan dan penyesuaian antara dua nas yang bertentangan, maka diadakan suatu analisa dalam rangka mentarjihkan salah satu dari dua nas itu dari yang satu lagi. Jika pengkajian tersebut menampilkan keunggulan salah satu dari dua nas itu terhadap yang lain dengan salah satu cara tarjih, maka diamalkan sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh dalil yang lebih *rājiḥ*. Penggabungan ini adalah suatu penjelasan. Sebab kedua nas tersebut tidak sama peringkatnya.

Jika tidak memungkinkan untuk mengadakan penggabungan dan penyelesaian antara dua nas, dan tidak mungkin pula pentarjihan salah satunya

---

<sup>17</sup> *Ibid...*, hlm. 363

atas yang lain dengan salah satu cara *tarjih*, maka diadakan analisis dari segi sejarah pemunculan dua nas itu dari *al-syāri*‘ kemudian jika diketahui bahwa salah satu dari keduanya lebih dahulu dari pada yang lain, maka yang belakangan *me-naskh* yang dahulu, kemudian diamalkan. Hal ini dapat diketahui dari perujukan kepada sebab turun ayat dan sebab kedatangan hadis.<sup>18</sup> Ulama mazhab Ḥanafī, mengikuti pendapat ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, menetapkan bahwa ayat kedua menasakh hukum yang terdapat pada ayat pertama tentang perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya. Dan ketentuan hukum ayat pertama masih tetap berlaku terhadap perempuan yang tidak hamil. Oleh karena itu diceritakan dari Muḥammad ibn Ḥasan bahwasanya ia berkata: “*Sesungguhnya masa iddah perempuan hamil adalah dengan melahirkan kandungannya, meskipun (ketika ia melahirkan) suami yang meninggal masih terbaring diranjang dan belum dikebumikan.*”<sup>19</sup>

Jika *ta‘āruḍ* terjadi antara dua dalil *syar‘ī* yang bukan nas, misalnya *ta‘āruḍ* antara dua kias, maka hal ini terkadang merupakan suatu *ta‘āruḍ* yang hakiki, sebab boleh jadi salah satu dari dua kias tersebut salah. Jika mungkin mentarjihkan salah satu dari dua kias terhadap yang lain, maka tarjih itu diamalkan. Dan di antara cara pentarjihan salah satu dari dua kias atas lain ialah bahwa ‘illat salah satunya merupakan *manṣūṣ* (dinyatakan dalam nas) sedangkan ‘illat kias yang lain diistinbāṭkan dari nas, atau ‘illat salah satunya di-*istinbāṭ*-kan

---

<sup>18</sup> Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2005), hlm.13

<sup>19</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 474

melalui cara isyarat nas, sedangkan ‘illat kias yang lain diistinbathkan melalui cara kontekstual.<sup>20</sup>

## 1.2. MACAM-MACAM *TA‘ĀRUD*

Menurut Abu Zahrah jika secara lahiriah terdapat dua nas yang bertentangan, maka *wajib* mengadakan penelitian dan ijtihad untuk mengumpulkan dan mengkompromikan kedua nas tersebut dengan cara yang benar disebut dengan istilah *al-jam‘ wa al-tawfīq*. Di antara metode *al-jam‘ wa al-tawfīq* ialah pertama jika ada dua nas yang satu bersifat khusus dan yang satu lagi bersifat umum maka yang khusus dapat men-*takhṣiṣ* yang umum. Kedua dengan cara mentakwil salah satu kedua nas ini. Jika tidak mungkin dengan dua cara di atas, maka perlu dilakukan ijtihad dengan cara memenangkan di antara salah satu dua dalil atau yang disebut dengan tarjih. Jika cara tarjih ini pun tidak mungkin sedangkan diketahui sejarah datangnya dua nas itu, maka yang datang kemudian adalah sebagai penghapus (*naskh*) terhadap dalil yang datang lebih dahulu. Jika cara terakhir ini pun tidak mungkin maka harus ditangguhkan pengamalan dua nas tersebut.<sup>21</sup>

Adapun macam-macam *ta‘āruḍ*, yaitu:

a. *Ta‘āruḍ* antara dua ayat secara lahiriah

Alquran surat an-Nahl ayat 8 menyatakan bahwa kuda, *bighāl* dan keledai merupakan tunggangan dan perhiasan. Ayat ini berbunyi:

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً, وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

---

<sup>20</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ushul Fiqh...*, hlm. 364

<sup>21</sup> Sapiudin Shidiq, *Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 231

Artinya: “Dan (Dia telah menciptakan) kuda, bighal, dan keledai, agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan, dan Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya.” (QS. An-Nahl: 8)

Sedangkan ayat Alquran surat al-Mukmin ayat 79 dinyatakan bahwa binatang ternak itu untuk dikendarai dan dimakan. Ayat tersebut berbunyi:

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

Artinya: “Allah lah yang menjadikan binatang ternak untuk kamu, sebagiannya untuk kamu kendarai dan sebagiannya untuk kamu makan.” (QS. Al-Mukmin: 79)

Pada ayat pertama sebagaimana tersebut di atas kuda dan keledai digunakan sebagai kendaraan dan perhiasan sedangkan pada ayat kedua, kata al-An'am berarti binatang yang berfungsi sebagai kendaraan dan sebagai daging yang dapat dikonsumsi. Maka kedua ayat tersebut dapat dikompromikan bahwa “binatang dapat berfungsi sebagai daging yang dapat dimakan, sebagai kendaraan dan sebagai perhiasan seperti binatang kuda dan keledai.”<sup>22</sup>

#### a. Ta'āruḍ Dalam Hadis

Tentang riba, Rasulullah Saw. bersabda:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الضَّحَّاكُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ أَنَّ أَبَا صَالِحٍ الرَّيَّانَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ وَالْدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ فَقُلْتُ لَهُ فَإِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ لَا يَقُولُهُ فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ سَمِعْتُهُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ وَحَدَّثَهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ كُلُّ ذَلِكَ لَا أَقُولُ وَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنِّي وَلَكِنْ أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا رِبَا إِلَّا فِي النَّسِيقَةِ. (رواه البخاري)

<sup>22</sup> Sapiudin Shidiq, *Uṣūl al-Fiqh*,... hlm. 233

Artinya: “Ali bin Abdullah menceritakan kepada kami dari al-Dahhak bin Makhlid menceritakan dari Ibnu Khuraij berkata diceritakan kepadaku dari Umar bin Dinar sesungguhnya Abu Salih Zayyat menceritakan kepadanya sesungguhnya ia mendengar Abu Sa’id al-Khudri ra. berkata: “Dinar dengan dinar, dirham dengan dirham, maka aku berkata kepadanya maka sesungguhnya Ibnu ‘Abbas tidak mengatakan kepadanya seperti apa yang Abu Sa’id katakan. Maka aku bertanya kepadanya seperti apa yang telah aku dengar daripadanya dari Rasulullah Saw atau seperti apa yang terdapat dari Kitāb al-Allāh: Semua itu tidak aku katakan kepada kalian apa yang lebih aku ketahui dengan Rasulullah Saw dariku akan tetapi, diceritakan kepadaku dari Usamah sesungguhnya Nabi Saw berkata: Tidak ada riba kecuali riba nasī‘ah (riba yang muncul dari utang piutang).” (HR. Bukhari).<sup>23</sup>

Hadis di atas menyatakan bahwa tidak ada riba selain riba nasiah, sedangkan dalam hadis lain, Rasulullah Saw. bersabda:

حَدَّثَنَا سُؤَيْدُ بْنُ نَصْرٍ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ: أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنْ خَالِدِ الْحَذَّاءِ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَبِي الْأَشْعَثِ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ زَادَ، فَقَدْ آذَى بِعَوَالِدِ الذَّهَبِ بِالْفِضَّةِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ، وَيَبْعُوا الْبُرَّ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ وَيَبْعُوا الشَّعِيرَ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ، يَدًا بِيَدٍ. (رواه الترمذي)

Artinya: “Suwaid bin Nashr menceritakan kepada kami, Abdullah bin Mubarak menceritakan kepada kami, Sufyan mengabarkan kepada kami dari Khalid al-Hadzdza’ dari Abu Qilabah, dari Abu al-Asy’ats, dari Ubadah bin Samit, Rasulullah Saw bersabda, “Emas dengan emas harus sama. Perak dengan perak harus sama. Kurma dengan kurma, harus sama. Burr (salah satu dari jenis gandum) dengan burr, harus sama. Garam dengan garam, harus sama, dan sya’ir (salah satu jenis gandum) dengan sya’ir harus sama. Barang siapa yang menambah atau meminta tambahan, maka ia telah melakukan riba. Juallah emas dengan perak seperti apa yang kalian mau, namun harus secara kontan. Silahkan kalian menjual gandum dengan kurma seperti apa yang kalian mau, namun harus secara kontan. Juallah gandum dengan

<sup>23</sup> Abi ‘Abdullah Muhammad ibn Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Jilid 8 (Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Tirāsi al-‘Arabī, 1981), hlm. 46

*kurma seperti apa yang kalian mau, namun harus secara kontan.*” (HR. Tirmizī).<sup>24</sup>

Dari dua hadis di atas tampak terlihat adanya pertentangan mengenai hukum riba. Hadis pertama menjelaskan bahwa riba hanya terdapat pada riba *nasī'ah* sedangkan hadis kedua melarang riba *faḍl* kecuali menukar benda yang sejenis. Jika dikompromikan kedua hadis di atas maka dapat disimpulkan bahwa riba yang diharamkan ialah riba *nasī'ah* sedangkan riba *faḍl* dibolehkan jika benda yang ditukar itu sejenis.<sup>25</sup>

Tentang bacaan dalam salat:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرِّبِيعِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. (رواه البخاري)

Artinya: “Diceritaka dari ‘Ali bin Abdullah diceritakan dari Sufyan berkata diceritakan dari Zuhri dari Mahmud bin Rabi’ dari ‘Ubadah bin Shamit berkata sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: “Tidak sah salat seseorang apabila tidak membaca al-Fātiḥah” (HR. Bukhari).<sup>26</sup>

Bertentangan dengan hadis sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ. حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ، عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ. فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا. وَإِذَا قَالَ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ، فَقُولُوا: آمِينَ. وَإِذَا رَكَعَ فَأَرْكَعُوا. وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ. وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا. وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعِينَ. (رواه ابن ماجة)

<sup>24</sup> Muhammad ibn ‘Isā ibn Sūrah at-Tirmizī, *Jāmi‘ at-Tirmizī* (Beirut: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, t.th), hlm. 220

<sup>25</sup> Sapiudin Shidiq, *Uṣūl al-Fiqh*,... hlm. 234

<sup>26</sup> Abī ‘Abdullah Muhammad ibn Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid I..., hlm.186

Artinya : “Diceritakan kepada kami Abu Bakr bin Abī Syaibah diceritakan dari Abu Khālīd al-Aḥmar, dari Ibnu ‘Ajlān dari Zayd bin Aslam, dari Abī Ṣālih dari Abī Hurayrah berkata Rasulullah saw. bersabda: Sesungguhnya dijadikan imam untuk diikuti. Apabila ia bertakbir maka bertakbirlah, apabila ia membaca (ayat Alquran) maka dengarlah. Dan apabila ia berkata: Ghairi al-maghḍūbi ‘alaihim walāḍḍāllīn āmin (bukan dari jalan orang-orang yang tidak engkau kehendaki dan bukan dari jalan-jalan orang yang sesat), maka jawablah Aamiin (kabulkanlah). Apabila ia rukuk maka rukuklah dan apabila ia berkata sami‘ Allāhu liman ḥamidah (Allah mendengar siapa saja yang memujinya) maka jawablah ya Allah ya tuhan kami kepadamu lah segala pujian. Dan apabila ia bersujud maka sujudlah. Apabila ia duduk maka duduklah bersamanya.” (HR Ibnu Majjah).<sup>27</sup>

Hadis pertama menyatakan bahwa meniadakan perbuatan dalam salat secara mutlak maka *wajib* hukumnya membaca al-Fātiḥah baik salat sendirian maupun berjamaah, apabila tidak membacanya maka salat tersebut batal. Ini merupakan pendapat Syafi‘ī, jumhur ulama *muḥaddisīn* dan sebagainya. Sedangkan hadis kedua memerintahkan kepada makmum bagi yang salat berjamaah untuk mendengarkan atau menyimak ketika dibacakan Alquran oleh imam. Dan tidak boleh membaca apapun selain dari menyimak apa yang dibacakan oleh imam. Ini merupakan pendapat kalangan mazhab Ḥanafī.<sup>28</sup>

#### b. *Ta’āruḍ* Dalam Kias

Tidak akan timbul perbedaan sudut pandang dalam suatu kias manakala ‘illat-nya termaktub dalam nas atau telah terjadi kesepakatan ulama terhadap suatu ‘illat tertentu. Pada dua keadaan itu, tidak akan terjadi perbedaan dalam suatu kias, juga kontradiksi akibat perbedaan sudut pandang terhadap kias, atau

---

<sup>27</sup> Abī ‘Abdullah Muhammad ibn Yazīd ibn Majjah, *Sunan Ibnu Mājjah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 276

<sup>28</sup> Abdul al-Latif Abdullah, *Ta’āruḍ wa Tarjī baina al-Adillah al-Syar’iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah), hlm 34

pertentangan antar kias. Karena ‘illat itu diambil berdasarkan sesuatu yang diakui bersama. Jika seandainya ada seorang mujtahid memajukan kias lain yang berbeda berdasarkan ‘illat hasil *istinbath* nya (bukan berdasarkan nas), maka persoalannya terletak pada ketidakmampuan mujtahid itu dalam menangkap nas yang menjelaskan adanya ‘illat, karena tidak terjangkau oleh pengetahuannya.

Sedangkan ‘illat yang diambil berdasarkan *istinbāt*, membuka peluang besar akan munculnya perbedaan beberapa kias dan pertentangan sudut pandang. Sebab penggalian sifat *munāsib mū’asir* yang lain untuk dijadikan ‘illat sudah berbeda, yang karenanya akan melahirkan beberapa kias yang saling beertentangan. Misalnya, tentang perwalian yang memiliki hak *ijbār* (memaksa) terhadap gadis di bawah umur.<sup>29</sup>

Dalam hal ini mazhab Ḥanafī mempunyai pendapat yang berbeda dengan mazhab Syafi‘ī tentang ‘illat perwaliannya. Abu Ḥanifah berpendapat bahwa ‘illat-nya adalah *ṣighar* (keadaan di bawah umur). Oleh karena itu, hak perwalian menurut Abu Ḥanifah berlangsung sampai pada usia balig dan habis waktunya setelah melewati usia itu. Sedangkan Imam al-Syafi‘ī berpendapat bahwa ‘illat-nya adalah *bikarah* (kegadisan, keperwanan). Oleh karena itu, hak perwalian menjadi hilang apabila anak kecil itu telah melangsungkan perkawinan, kemudian bercerai hingga menjadi janda, walaupun belum sampai mencapai usia balig. Dan hak perwalian itu masih tetap dimiliki si wali apabila anak kecil itu mencapai usia baligh dalam keadaan masih gadis (perawan). Dengan demikian dapat dimengerti, munculnya beberapa kias yang saling bertentangan dan adanya perbedaan

---

<sup>29</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*,... hlm. 477

pendapat para mujtahid mengenai kias. Bagi Imam al-Syafi‘ī, kenyataan itu bukanlah sesuatu yang tercela, karena merupakan perbedaan yang menyangkut persoalan yang berada dalam lapangan ijtihad.<sup>30</sup> Imam al-Syafi‘ī selanjutnya memberikan penjelasan secara rinci bagaimana perbedaan dalam kias bila terjadi serta cara mengkompromikannya. Ia berkata: “Hal tersebut semisal terdapat suatu kasus aktual yang memerlukan pemecahan dengan memakai kias. Ternyata ditemukan dua *aṣl* (hukum asal dalam nas) yang keduanya mempunyai kesamaan dengan kasus tadi. Maka seorang mujtahid merujuk kepada *aṣl* yang lainnya, sehingga terjadilah perbedaan pendapat antara keduanya. Jika dikatakan, apakah masih ada peluang. Salah satu dari dua orang mujtahid itu mengajukan hujah terhadap kawannya mengenai sebagian persoalan yang diperselisihkan oleh keduanya, maka terlebih dahulu, kita melakukan kajian terhadap kasus secara lebih seksama. Jika ternyata diketahui, bahwa salah satu dari dua *aṣl* tadi mempunyai kesamaan hanya dalam satu makna, sedangkan *aṣl* yang lainnya mempunyai kesamaan dalam dua makna, maka yang diunggulkan adalah yang mempunyai kesamaan dua makna, bukan yang mempunyai kesamaan dalam satu makna. Demikian pula selanjutnya, apabila kasus itu (*furū‘*) mempunyai kesamaan lebih banyak dengan salah satu dari dua *aṣl* tersebut.”<sup>31</sup>

Kadang-kadang terjadi dua kias saling bertentangan dalam pandangan satu orang ahli fikih. Dalam hal ini diperlukan mengunggulkan pandangan yang satu

---

<sup>30</sup> *Ibid...*, hlm. 478

<sup>31</sup> Imam as-Syafi‘ī [Terj. Ismail Yakub], *al-Umm* (Kuala Lumpur: Victory Agencie, 1982), hlm. 275.

atas yang lainnya. Abu Ḥanifah misalnya mengunggulkan besarnya pengaruh (*quwwat at-ta'sir*) yang terdapat pada salah satu dari dua sifat yang saling bertentangan yang dipandang sebagai 'illat dari setiap kias. Ia lalu menamakannya dengan *istiḥsān*. Sedangkan Imam Malik mengunggulkan maslahat. Sementara Imam al-Syafi'ī memilih tarjih sebagaimana telah diterangkan, yakni mengunggulkan *aṣl* yang mempunyai banyak kesamaan dengan *furū'* (cabang atau kasus baru).<sup>32</sup>

### 1.3. CARA MENYELESAIKAN *TA'ĀRUḌ AL-ADILLAH*

*Ta'āruḍ al-Adillah* dapat diselesaikan dengan berbagai metode yang digunakan oleh kalangan Ḥanafiyah dan Syafi'īyyah. Adapun metode tersebut akan diuraikan sebagai berikut:

#### 2.3.1 Ḥanafiyah

Menurut Sarakhsī tidak ada terjadinya *ta'āruḍ* pada dua dalil, akan tetapi yang menjadi *ta'āruḍ* (pertentangan) dapat dilihat dari segi *dilālah al-tārīkh* atau petunjuk sejarah turunnya suatu ayat sesuai dengan pemahaman seorang mujtahid. Menurut beliau *naskh mansūkh* sangat identik dalam persoalan *ta'āruḍ*, untuk menyelesaikan suatu *ta'āruḍ al-adillah* maka penting memahami sejarah turunnya suatu dalil tersebut. Penyelesaian dengan metode *naskh* ini bermaksud untuk mencari dua hujah dengan mengkompromikan di atas persoalan yang saling bertentangan.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*,... hlm. 479

<sup>33</sup> Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 12.

Pertentangan suatu dalil terjadi apabila memenuhi syarat yakni memiliki tempat dan waktu yang sama, karena tidak mungkin terjadinya kontradiksi antara dua dalil yang berbeda. Oleh karena itu penggunaan metode *naskh* dapat dilakukan dalam menyelesaikan *ta'āruḍ* apabila mengetahui sejarah turunnya suatu ayat atau hadis. *Ta'āruḍ* terjadi antara dua ayat, dua *qirā'at*, dua *sunnah*, dan antara ayat dengan hadis masyhur. Ulama dikalangan Ḥanafīyah tidak membenarkan adanya *ta'āruḍ* antara ayat dengan *khbar ahād*, dan antara dua kias karena *ta'āruḍ* hanya terjadi pada dalil *naqlī*, tidak mungkin terjadi pertentangan pada dalil *aqlī* seperti terjadi antara dua kias, dan pendapat sahabat.<sup>34</sup>

Apabila di antara dua ayat atau dua *sunnah* tidak diketahui sejarah turunnya maka tidak boleh beramal dengan kedua ayat tersebut dan tidak dapat di nasakh antara keduanya. Maka beralih pada metode kedua yaitu dengan cara tarjih atau memilih dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dari dua dalil yang bertentangan.<sup>35</sup> Jika ada dua dalil dalam satu masalah yang kontradiksi, namun tidak mungkin dikompromikan, dan tidak bisa dinyatakan sebagai penasakh bagi dalil yang lain, maka untuk mengamalkannya dalil tersebut harus ditarjih. Untuk mentarjihnya dapat ditempuh dengan cara; jika yang paling akhir telah diketahui, maka status yang terakhir adalah penasakh bagi yang sebelumnya; jika tidak diketahui mana yang paling akhir, maka untuk mentarjihnya harus merujuk pada

---

<sup>34</sup> Al-Sarkhasī. *Uṣūl al-Sarkhasī*,... hlm. 13

<sup>35</sup> Al-Sarkhasī. *Uṣūl al-Sarkhasī*,... hlm. 14

dalil yang paling kuat, baik dari sistematika dalil *ijmālī* maupun *istidlāl* berdasarkan kualitas suatu dalil.<sup>36</sup>

### 2.3.2 Syafi‘īyyah

al-Ghazālī berpendapat bahwa apabila terjadi pertentangan di antara dua nas yang *qat‘ī* maka tidak ada jalan untuk menggunakan metode tarjih. Akan tetapi jika di antara kedua nas tersebut *mutawatīr* maka harus di antara keduanya dinasakh oleh nas yang datang terakhir, harus menjadikan salah satu di antara keduanya dinasakh. Dan apabila ada salah satu di antara keduanya hadis *ahād* kemudian diketahui pula sejarahnya maka dibenarkan menggunakan *naskh wa al-mansūkh*, tetapi jika tidak diketahui maka dibenarkan melihat hipotesa (*ẓann*) yang paling dekat dengan kebenaran.<sup>37</sup>

Tidak boleh terjadinya *ta‘ārūḍ* dan tarjih di antara dua nas yang *qat‘ī*, begitu juga pada ‘illat nas yang *qat‘ī*, karena ‘illat (‘*illat manṣūṣ*) pada suatu yang haram jelas pada tempatnya dan pada ‘illat yang halal juga jelas pada tempatnya, apabila kedua nas tersebut mempunyai kekuatan yang sama dan tidak dapat diselesaikan, maka menurut al-Ghazzalī jalan terakhir adalah *tawqīf* (tunda). Sedangkan pendapat atas perintah untuk memilih karena tidak boleh berpaling dari dua nas *qat‘ī* yang masing-masing dari keduanya memiliki dimensi hukum berbeda, melihat dari segi nas yang datang terdahulu dan datang kemudian sehingga kedua nas tersebut dapat dipilih dari segi makna, bukan pada lafaz yang

---

<sup>36</sup> Hafidz Abdurrahman, *Ushul Fiqh Membangun Paradigma Tasyri‘i*, ... hlm. 319

<sup>37</sup> Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā fī ‘ilm al- Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 473

mengandung hakikat *takhyīr* (pilihan). Tetapi apabila dari kedua nas tidak memiliki makna *takhyīr* maka kembalikan pada kias beserta kejelasan pada ‘illatnya.<sup>38</sup>

Terdapat perbedaan pendapat antara ulama Ḥanafiyah dan Syafi‘īyyah dalam menyelesaikan *ta‘āruḍ al-adillah*. Menurut ulama Ḥanafiyah jika terjadi *ta‘āruḍ al-adillah* maka penyelesaian dapat ditempuh melalui:

1. *Naskh*, dengan cara pertama ini mujtahid dapat meneliti dua dalil itu dari aspek waktu turunnya. Jika diketahui, maka dalil yang datang lebih dahulu dapat dinasakh oleh dalil yang datang kemudian.
2. *Tarjih*, dengan cara ini jika tidak diketahui sejarah turunnya, maka dapat digunakan cara tarjih dengan meneliti mana di antara dua dalil yang bertentangan itu yang lebih kuat (*rājih*).
3. *Al-Jam‘ wa al-tawfiq*, cara ketiga ini ditempuh jika cara kedua (*tarjih*) tidak mungkin untuk dilakukan. Caranya dengan mengkompromikan dua dalil yang bertentangan itu.
4. *Tasāquṭ*, jika tidak mungkin untuk dikompromikan maka jalan keluarnya adalah tidak menggunakan kedua dalil itu (*tasāquṭ*). Jika yang bertentangan itu adalah dua buah ayat maka ia bisa menggunakan sunah. Jika yang bertentangan itu adalah hadis maka mujtahid bisa menggunakan kias, dan *qaul ṣaḥabi* begitu selanjutnya.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibid...*, hlm. 473

<sup>39</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*,... hlm. 1186

Adapun menurut Syafi'iyah sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah al-Zuhaylī, cara yang dapat ditempuh untuk menyelesaikan *ta'arud al-adillah* adalah sebagai berikut:

1. *Al-jam' wa al-tawfiq*, yaitu mengkompromikan jika memungkinkan. Alasannya karena mengamalkan kedua dalil itu lebih utama dibandingkan membiarkan salah satunya. Contohnya adalah mengkompromikan ayat 234 surat al-Baqarah dengan ayat 4 surat at-Talaq sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya yang masing-masing berbicara tentang masa *iddah* wanita yang bercerai oleh suaminya.
2. *Tarjih* (mencari yang lebih kuat), yakni mencari dalil yang lebih kuat, misalnya pada hadis dilihat mana yang lebih kuat sanad dan matan (kualitas) hadis tersebut maka itulah dalil yang dipakai untuk diamalkan.
3. *Naskh* (menghapus), artinya menghapus ketentuan hukum yang ditunjukkan oleh dahulu terdahulu dengan hukum yang ditunjukkan oleh dalil yang belakangan. Misalnya: dalam satu kasus dalil A muncul pada awal Islam, sementara dalil B muncul pada masa menjelang Rasul saw. wafat. Maka dalil B yang belakangan inilah yang dijadikan *hujjah*.
4. *Tasāquf* (menggugurkan kedua dalil), apabila ketiga cara sebelumnya tidak ditemukan solusi, maka ulama tidak mengambil salah satu dalil dari keduanya, melainkan mendiamkan (*tawaqquf*) sampai ditemukan penyelesaian dalil tersebut.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*,... hlm. 1187

## BAB TIGA

### HAKIKAT *TA'ĀRUD* PADA KASUS BACAAN AL-FĀTIḤAH

Ulama yang mengikuti pendapat bolehnya membaca ayat Alquran yang mana saja mengatakan bahwa hadis Abū Hurayrah lebih kuat karena didukung oleh zahir ayat, mereka pun berpendapat bahwa yang dimaksud dari hadis 'Ubādah adalah menafikan kesempurnaan, dan hadis Abū Hurayrah menggambarkan bacaan yang cukup, karena tujuannya adalah mengajarkan ke-*farḍu*-an dalam salat. Sedangkan ulama yang mewajibkan bacaan al-Fātiḥah mengambil metode kompromi.<sup>1</sup>

Jika ditinjau dari pengertian hukum *farḍu* oleh Ḥanafiyyah maka meninggalkan sesuatu yang telah ditetapkan dengan hukum *farḍu* adalah batal. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Muzammil ayat 20, memerintahkan untuk membaca di dalam salat ayat Alquran yang dianggap mudah, maka apabila membaca selain dari ayat Alquran, salat tersebut batal.

#### 3.1. Perbedaan Penafsiran terhadap Ayat

##### 3.1.1. Menurut Ḥanafiyyah

Kalangan mazhab Ḥanafiyyah menggunakan dalil-dalil: pertama, firman Allah Swt.

فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ.

---

<sup>1</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Terj. Beni Sarbeni, (Jakarta: Pustaka Azzam: 2006), hlm. 264

Artinya: “...*karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari al-Qur’an...*” (al-Muzammil: 20).

Ayat ini berisi perintah untuk membaca surah secara *muṭlaq* tanpa batasan. Jadi, bisa dilaksanakan dengan membaca ayat sependek atau sepanjang apapun selama masih termasuk ayat dari Alquran. Selain itu juga menjelaskan, bahkan diakui secara ijmak bahwa membaca Alquran itu bukan *farḍu* di luar salat, melainkan *farḍu* di dalam salat, dan dalil lainnya yaitu firman Allah Swt Al-Qur’an Surah Al-A‘raf ayat 204:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Artinya: “*Dan apabila dibacakan Alquran, maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat.*”

Al-Baihaqi meriwayatkan dari Imam Ahmad, ia berkata: “*telah terjadi ijmak bahwa ayat ini berhubungan dengan salat.*” Dan ia meriwayatkan dari Mujāhid bahwa Rasulullah saw. membaca dalam salat, lalu beliau saw. mendengar seorang pemuda Anshar ikut membaca. Maka turunlah ayat tersebut. Diturunkannya ayat ini berkenaan dengan salat, menurut keumuman lafaz, bukanlah karena khusus sebab sebagaimana yang telah ditetapkan oleh ulama *uṣūl*. Ayat ini menuntut para mukallaf untuk mendengar secara khusus pada salat *jahr*, dan menuntut para mukallaf untuk diam dalam salat *sir*. Maka *wajib* bagi orang yang menjadi tujuan ayat ini untuk mendengar pada waktu dibaca *jahr*, serta diam pada waktu dibaca secara *sir*. Akan tetapi keumuman ayat tersebut yang tidak membolehkan bacaan dari tiap-tiap orang salat

(makmum), menunjukkan bahwa ayat itu *ẓannīyah*, yang memberi pengertian *wajib* sehingga apabila menyalahinya menyebabkan *makruh tahrīm*.<sup>2</sup>

Kedua, tidak boleh menambahkan bacaan lain yang dalilnya diambil dari hadis *Aḥād* yang bersifat *ẓannī* pada sesuatu yang sudah pasti dengan dalil *qaṭ'ī* dari Alquran. Akan tetapi hadis *Aḥād* itu wajib diamalkan, namun tidak *farḍu*. Dengan teori ini mereka mengatakan, bahwa yang wajib hanyalah membaca surah al-Fātiḥah saja. Maksudnya jika seseorang tidak membaca surah al-Fātiḥah, shalatnya tetap sah, namun hukumnya *makruh tahrīm*;<sup>3</sup>

Ketiga, dalam Hadis tentang seseorang yang shalatnya dinilai jelek, Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَدَخَلَ رَجُلٌ فَصَلَّى، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَزَدَ عَلَيْهِ السَّلَامَ فَقَالَ: إِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ، فَرَجَعَ الرَّجُلُ فَصَلَّى كَمَا كَانَ صَلَّى، ثُمَّ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ السَّلَامَ فَقَالَ: لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَارٍ فَقَالَ: لَهُ الرَّجُلُ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَحْسَنُ غَيْرَ هَذَا، فَعَلَّمَنِي فَقَالَ: إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ جَالِسًا، ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا. (رواه البخاري)

Artinya: “Diceritakan dari Muhammad ibn Basyār diceritakan dari Yahya ibn Sa’id Qaṭṭan dari ‘Ubaidullah ibn ‘Umar berkata kepadaku Sa’id ibn

<sup>2</sup> Mahmud Syalthut, *Fiqh Perbandingan Mazhab*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hlm. 63.

<sup>3</sup> Abī Bakar Ahmad ibn ‘Alī Razī al-Jaṣāṣ, *Ahkām al-Qur’ān*,... hlm. 21.

*Abī Sa‘īd dari ayahnya dari Abī Hurayrah sesungguhnya Rasulullah saw. Bersabda: Seseorang masuk mesjid lalu salat. Selesai salat ia menemui Nabi saw seraya mengucapkan salam. Selesai menjawab salamnya, beliau bersabda; “Salatlah lagi, karena kamu belum salat”. Selesai mengulangi salat, ia menemui beliau lagi. Tetapi beliau menyuruh ia untuk mengulangnya lagi. Kemudian ia salat lagi sampai tiga kali, dan berkata “Demi Allah yang telah mengutusmu dengan membawa kebenaran, ajarilah aku akan yang benar” beliau bersabda: “Jika kamu hendak salat, maka sempurnakanlah wuduk terlebih dahulu. Kemudian menghadaplah ke arah kiblat dan bertakbir. Setelah itu bacalah ayat atau surah Alquran yang mudah bagimu. Kemudian rukuklah sampai kamu rukuk dalam keadaan tenang. Kemudian bangunlah sampai kamu berdiri tegak. Kemudian sujudlah sampai kamu sujud dalam keadaan tenang. Kemudian bangunlah sampai kamu duduk dalam keadaan tenang. Kemudian sujudlah lagi sampai kamu sujud dalam keadaan tenang. Kemudian bangunlah sampai kamu dalam keadaan berdiri lurus. Kemudian lakukan semua itu dalam salatmu.”<sup>4</sup>*

Hadis ini menyebutkan bahwa yang wajib adalah membaca ayat atau surah dari Alquran, sebagaimana dijelaskan dalam Alquran. Artinya, jika membaca surah al-Fātiḥah itu hukumnya *farḍu* atau termasuk rukun tentunya akan dijelaskan dalam Hadis. Sebagaimana dipertegas pada kaidah fikih yang berbunyi:

مَنْ أَسْقَطَ فَرَضَهَا فِي أَحَدِهِمَا أَسْقَطَ فِي الْآخَرِ

*“Sesuatu yang digugurkan pada perkara yang farḍu dari salah satu antara keduanya maka digugurkan juga pada perkara yang akhir.”<sup>5</sup>*

---

<sup>4</sup> Muhammad ibn ‘Isā ibn Sūrah at-Tirmizī, *Jāmi‘ at-Tirmizī*..., hlm. 334

<sup>5</sup> Abī Bakar Ahmad ibn ‘Alī Razī al-Jaṣāṣ, *Ahkām al-Qur’ān*..., hlm. 21

Jadi apabila *qirā'at* Fātiḥah merupakan bacaan wajib pada rakaat pertama dan kedua maka wajib pula bacaan untuk rakaat ketiga dan keempat. Hal ini berlaku baik pada salat farḍu maupun salat sunnah.<sup>6</sup>

Adapun hadis yang bertentangan dengan hadis tersebut ialah dua hadis sahih yang telah disepakati oleh al-Bukhārī dan Muslim diriwayatkan enam imam dari ‘Ubādah ibn Ṣamit yang berbunyi, “*Tidak ada salat seseorang yang tidak membaca surah al-Fātiḥah.*” Dan Hadis Abū Hurayrah, sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: “*Barang siapa yang melakukan salat tanpa membaca al-Fātiḥah di dalamnya, maka salat tersebut tidak sempurna, salat tersebut tidak sempurna, salat tersebut tidak sempurna.*” Lahiriah hadis Abū Hurayrah yang pertama menunjukkan bahwa membaca ayat Alquran mana saja yang dianggap mudah, hal itu sudah cukup. Maka dimungkinkan yang dimaksud adalah penafian atau peniadaan *faḍilah*, bukan peniadaan keabsahan salat. Artinya, salat tanpa membaca al-Fātiḥah tetap sah, namun tidak *afdal*.<sup>7</sup>

Para ulama yang berbeda pendapat dalam masalah ini, mungkin mereka menggunakan pendekatan *jam‘u* dalam menakwil hadis-hadis tersebut, dan mungkin menggunakan pendekatan *tarjīḥ*. Dengan menggunakan kedua pendekatan tersebut, makna ini bisa tergambar dengan jelas. Ulama-ulama yang mewajibkan membaca ayat Alquran apapun, mereka mengatakan bahwa Hadis Abū Hurayrah lebih patut

---

<sup>6</sup> *Ibid...*, hlm. 22

<sup>7</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani, 2007), hlm. 39 .

diunggulkan, karena sesuai dengan pengertian lahiriah ayat Alquran. Jika menggunakan pendekatan *jam‘u*, mungkin akan dikatakan bahwa yang dimaksud hadis ‘Ubādah bin Šamit hanya penafian kesempurnaan, bukan sampai pada taraf tidak cukup ataupun tidak sah. Dan yang dimaksud Hadis Abū Hurayrah yang pertama ialah suatu penegasan tentang bacaan yang dianggap mencukupi atau sah untuk mengerjakan kewajiban salat.<sup>8</sup>

Para ulama Ḥanafiyah berpendapat bahwa kewajiban membaca al-Fātiḥah adalah gugur bagi makmum, baik salat yang bacaannya *sir* maupun *jahar*, apabila seorang makmum membacanya juga, hukumnya adalah *makrūh taḥrīm*.<sup>9</sup>

### 3.1.2. Menurut Ulama Syafi‘īyyah

Mazhab Syafi‘ī berpendapat membaca surah al-Fātiḥah merupakan salah satu *farḍu* salat bagi imam, makmum, yang salat sendiri, baik pada salat *sirr* maupun *jahr*. Dan diwajibkan pada setiap rakaat, kecuali bagi yang terlambat dan mendapatkan imam sedang rukuk, maka membacanya diwakilkan kepada imam.

Imam an-Nawawi berpendapat dalam kitab *al-Majmū‘ Syarḥ Muḥaẓẓab* bahwa membaca al-Fātiḥah merupakan *farḍu* dalam bacaan salat,<sup>10</sup> sebagainya

---

<sup>8</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah*,... hlm.172-173

<sup>9</sup> Mahmud Syalthut, *Fiqh Perbandingan Mazhab*,... hlm. 61. Menurut Mazhab Hanafi, makruh terbagi menjadi dua bagian yaitu *makruh tanzih*, yaitu suatu perbuatan yang pelakunya tidak mendapat sanksi dan meninggalkannya akan mendapat sedikit pahala. *Makruh taḥrīm*, yaitu makruh yang lebih dekat dengan haram.

<sup>10</sup> Al-Imam Abī Zakariyyā Maḥyuddīn Ibn Syarif an-Nawawī, *Majmū‘ Syarḥ Muḥaẓẓab*, (Beirut: Maktabah al-Irsyād, t.th), hlm. 283

penjelasan Hadis yang diriwayatkan oleh ‘Ubadah bin Šamit ra. bahwa Rasulullah saw bersabda:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرِّبِيعِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَفْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. (رواه البخاري)  
Artinya: “Diceritaka dari ‘Ali bin Abdullah diceritakan dari Sufyan berkata diceritakan dari Zuhri dari Mahmud bin Rabi‘ dari ‘Ubadah bin Shamit berkata sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: “Tidak sah salat seseorang apabila tidak membaca al-Fātiḥah” (HR. Bukhari).<sup>11</sup>

Hadis ini menunjukkan penetapan *Fātiḥatul Kitab* (al-Fātiḥah) dalam salat, dan tidak bisa dipisahkan darinya. Ini merupakan pendapat Syafi‘ī, Imam Malik, jumhur ulama dari kalangan sahabat dan *tabī‘in* serta orang-orang sesudah mereka. Penafian yang disebutkan dalam hadis ini ditunjukkan kepada suatu keabsahan (sah), kalau memang memungkinkan adanya penafian kalau tidak maka bisa ditunjukkan kepada apa yang lebih dekat dengan keabsahan tersebut dan bukan pada kesempurnaannya. Karena sahnya lebih dekat dengan dua kiasan, dan kesempurnaan lebih jauh dengan keduanya, sedangkan penakwilan kepada yang lebih dekat dengan dua kiasan tersebut adalah *wajib*. Penafian di sini ditunjukkan pada sahnya yang lebih memungkinkan. Apabila ada penetapan seperti ini, berarti hadis ini tepat untuk dijadikan hujah, bahwa al-Fātiḥah adalah di antara syarat salat dan bukan hanya

---

<sup>11</sup> Abī ‘Abdullah Muhammad ibn Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid I..., hlm.186

sekedar di antara kewajibannya. Karena tidak membaca al- Fātiḥah berarti mengharuskan tidak adanya salat (tidak sah).<sup>12</sup>

Membaca al-Fātiḥah merupakan *farḍu* dalam salat dan bagian dari rukun salat, bagi yang mampu membacanya tidak dibenarkan membaca terjemahannya atau membaca yang lain dari Alquran baik itu pada salat *farḍu* maupun *sunnah*, baik dibaca dengan suara keras (*jahr*) maupun pelan (*sirr*), bagi laki-laki maupun perempuan, baik dalam keadaan musafir (dalam perjalanan) maupun tidak, baik keadaan berdiri, duduk maupun berbaring, dalam keadaan ketakutan akibat peperangan, membaca al-Fātiḥah wajib hukumnya tanpa terkecuali baik itu bagi imam, makmum dalam salat berjama'ah.<sup>13</sup>

Ketika seorang makmum tertinggal pada rakaatnya maka bacaan al-Fātiḥah makmum tersebut ditanggung oleh imam dengan syarat dan kriteria imam tersebut terpenuhi.<sup>14</sup> Sebagaimana telah disebutkan bahwa hukum membaca al-Fātiḥah berlaku secara umum baik dalam salat *farḍu* maupun *sunnah*, Adapun yang dijadikan hujah oleh ulama Syafi'īyyah adalah:

a. Firman Allah Swt. :

---

<sup>12</sup> Muhammad al-Syaukanī, *Nail al-Auṭar*, Terj. Hadi Mulyo, (Semarang: Asy-Syifa', 1994), hlm. 418--419

<sup>13</sup> Al-Imam Abī Zakariyyā Mahyuddīn Ibn Syarif an-Nawawī, *Rauḍah al-Thalibīn*, (Beirut: Maktabah al-Islamī, 1991), hlm. 241

<sup>14</sup> Al-Imam Abī Zakariyyā Mahyuddīn Ibn Syarif an-Nawawī, *Majmū' Syarḥ Muḥaẓẓab* ,... hlm. 283

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ .

Artinya: “*Bacalah apa yang mudah bagimu dari alquran.*” (Q.S. Al-Muzammil: 20).

Ayat tersebut masih bersifat umum atau belum jelas, karena makna dari huruf *mā* (مَا) disini memiliki makna *sesuatu apapun yang mudah*. Jadi dengan kata lain sesuatu yang mudah itu ialah *Umm al-Kitab* atau al-Fātiḥah. Dalam perspektif bahasa Arab, hal ini patut direnungkan. Jika pada kenyataannya orang-orang bangsa Arab bersikap fleksibel dalam penggunaan huruf *mā* (مَا), sehingga menunjukkan makna tertentu, maka argumentasi terakhir tadi bisa dibenarkan. Dengan kata lain, kebenaran masalah ini bersifat relatif dan bisa di-*naskh* jika terdapat masalah yang bisa ditetapkan.<sup>15</sup>

Apabila dilihat dari segi penafsiran ayat tersebut sebagaimana dijelaskan di dalam tafsir Ibn ‘Āsyūr bahwa maksud dari qirā’at *min al-Qur’ān* bermakna *majaz* adalah salat bukan bacaan di dalam salat, karena di dalam salat kita diperintahkan untuk membaca Alquran maka salat itu sendiri disebut sebagai Alquran, sehingga makna *mā tayassara* (apa yang mudah) tersebut merupakan sesuatu yang dianggap mudah untuk dilakukan dalam jumlah rakaat salat. Misalnya kesanggupan jumlah rakaat bagi orang yang hendak melaksanakan salat malam (tahajud). Pada ayat ini tidak ada petunjuk memahaminya sebagai *tilawah* (bacaan) dalam salat. Kalaupun hal itu terjadi berarti makna dari *mā tayassara* (apa yang mudah) tersebut bersifat *mujmal* artinya pembahasannya secara garis besar saja atau masih bersifat umum. Oleh

---

<sup>15</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*,... hlm. 173

karena itu perlu penjelasan yang lebih rinci, maka hadis dari ‘Ubādah ibn Ṣamit merupakan pengkhususan dari ayat tersebut.<sup>16</sup>

b. Hadis Rasulullah saw. :

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرِّبِّيعِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. ( رواه البخاري )

*“Diceritaka dari ‘Ali bin Abdullah diceritakan dari Sufyan berkata diceritakan dari Zuhri dari Mahmud bin Rabi‘ dari ‘Ubadah bin Shamit berkata sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: “Tidak sah salat seseorang apabila tidak membaca al-Fātiḥah” (HR. Bukhari).<sup>17</sup>*

Hadis ini menunjukkan secara umum tentang ke-*farḍu*-an bacaan Fātiḥah atas tiap-tiap orang yang mengerjakan salat, baik makmum maupun bukan. Mereka mengatakan: *“Tidaklah sah berpindah dari penunjukan umum, kecuali bila ada sebab yang menggerakkannya. Karena tidak ada sebab yang mengarahkan tetaplah batasan itu farḍu atas tiap-tiap orang yang mengerjakan salat.”<sup>18</sup>*

Hukum ini semakin kuat dengan dukungan sebuah hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurayrah r.a. Rasulullah saw, bersabda:

<sup>16</sup> Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jilid 29 (Tunisia: Dār al-Tunisiyah, 1984), hlm. 284

<sup>17</sup> Abī ‘Abdullah Muhammad ibn Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid I..., hlm.186

<sup>18</sup> Mahmud Syalthut, *Fiqh Perbandingan Mazhab*,... hlm. 66

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا سَفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ ثَلَاثًا غَيْرُ تَمَامٍ. فَقِيلَ لِأَبِي هُرَيْرَةَ: إِنَّا نَكُونُ وَرَاءَ الْإِمَامِ. فَقَالَ: إِقْرَأْ بِهَا فِي نَفْسِكَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَسَمِعْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نَضْمَيْنِ وَلِعَبْدِي مَسْأَلٍ. فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: حَمْدِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَتَيْتَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: (مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ) قَالَ: بِحَمْدِي عَبْدِي (وَقَالَ مَرَّةً: فَوَضَّ إِلَيَّ عَبْدِي) فَإِذَا قَالَ: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَلِعَبْدِي مَسْأَلٍ. فَإِذَا قَالَ: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) قَالَ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَسْأَلٌ.

Artinya: “Diceritakan dari Ishaq ibn Ibrahim al-Hanzhaliy, diceritakan dari Sufyan ibn ‘Uyaynah dari ‘Ala’ dari ayahnya dari Abī Hurayrah dari Nabi saw. berkata: “Barang siapa yang mengerjakan salat tanpa membaca Ummul Qur’an (Surah al- Fātiḥah) maka salatnya khidāj (tidak sempurna). Tiga kali tidak sempurna.” Ditanyakan kepada Abī Hurayrah r.a: “Bagaimana kalau kami salat di belakang imam?” Abī Hurayrah menjawab: “Baca sendiri dengan pelan, sebab aku pernah mendengar Rasulullah saw. bersabda: “Allah Swt. Berfirman: “sesungguhnya aku membagi salat menjadi dua, setengah untuk-Ku dan setengah lagi untuk hamba-Ku dan aku akan memberikan apa yang diminta hamba-Ku.” Jika hamba-Ku mengucapkan: “Alḥamdulillah Rabb al-‘ālamīn (segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam).” Allah menjawab: “Hamba-ku telah memuji-Ku.” Jika ia mengucapkan: “Arraḥmānirraḥīm (maha pemurah lagi maha penyayang).” Allah menjawab: “Hamba-Ku telah menyanjung-Ku.” Jika ia mengucapkan: “Mālikiyaumiddin (yang menguasai hari pembalasan).” Allah menjawab: “Hamba-Ku telah memuja-Ku.” Dan pernah juga dijawab: “Hamba-Ku telah menyerahkan urusannya kepada-Ku.” Jika ia mengucapkan: “iyyāka na‘budu waiyyā kanasta‘īn (hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan.)” Allah menjawab: “ini adalah antara Aku dan hamba-Ku. Dan Aku memenuhi permohonan hamba-Ku.” Jika ia mengucapkan: “ihdinaṣ-ṣiraṭalmustaqim, ṣiraṭalzina an‘amta ‘alaihim ḡhairil magḥdū bi‘alihin walaḡdāllīn (tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka

*yang sesat).” Allah menjawab: “ini untuk hamba-Ku dan aku memenuhi permohonan hamba-Ku.”<sup>19</sup>*

### **3.2. Perbedaan Konsepsi tentang Dilalah Dalil Ṣannī**

Mazhab Ḥanafi berpendapat berdasarkan kaidah mazhab ini, yakni adanya perbedaan antara hukum *farḍu* dan *wajib* khususnya apa yang tertera dalam Alquran dan tertera dalam Hadis. Dengan kaidah ini mereka berpendapat bahwa membaca ayat pada dua rakaat pertama hukumnya *farḍu* dan pada dua rakaat kedua hukumnya *sunnah*. *Wajib* membaca surah al-Fātiḥah dan surah untuk salat-salat dua rakaat, serta pada rakaat pertama dan kedua untuk salat yang memiliki rakaat tiga dan empat. Abu Ḥanifah berpendapat bahwa bacaan yang wajib adalah membaca ayat Alquran, terlepas dari ayat atau surah apa yang dibacanya, menurut pengikut Abu Ḥanifah paling sedikit harus membaca tiga ayat pendek atau satu ayat panjang, seperti ayat tentang utang piutang, bacaan ayat Alquran tersebut hanya diwajibkan untuk dua rakaat pertama, adapun dua rakaat berikutnya disarankan agar membaca tasbih.<sup>20</sup>

Apabila seseorang dengan sengaja tidak membaca al-Fātiḥah dan surah, atau salah satu dari yang dua, berarti orang tersebut telah keliru dalam mengerjakan salat dan salatnya harus diulang. Apabila hal itu ia lakukan

---

<sup>19</sup> Muslim ibn Hajjaj, *Ṣaḥiḥ Muslim* (Riyāḍ: Bait al-Afkar, 1998), hlm. 169

<sup>20</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*,... hlm. 262

karena lupa maka ia wajib melakukan sujud sahwi. Adapun makmum sama sekali tidak membaca, baik pada salat *sirr* atau salat *jahr*.<sup>21</sup>

Menurut pendapat imam al-Jaṣāṣ dalam kitab *Aḥkām al-Qur’ān* bahwa: “Apabila bacaan al-Fātiḥah digantikan dengan bacaan surat-surat lain selain al-Fātiḥah maka salat itu dinilai buruk, tetapi salat tersebut sah dan tidak ada keharusan untuk mengulangnya kembali.”<sup>22</sup> Diriwayat oleh Ibnu ‘Aliyah dari Jariri dari Ibn Buraidah dari ‘Imran ibn Huṣin, berkata: “Tidak sah salat seseorang yang tidak membaca al-Fātiḥah dan dua ayat atau lebih.” Diceritakan dari Ibn ‘Abbās, bahwa pada bacaan setiap rakaat harus bacaan dari Alquran baik itu berjumlah sedikit maupun banyak maka dianggap sah salat tersebut. Akan tetapi apabila membaca yang bukan dari Alquran maka salat tersebut tidak sah.<sup>23</sup>

Jumhur ulama selain kalangan Ḥanafiyyah menyamakan antara *wajib* dan *farḍu*. Secara bahasa *farḍu* adalah *taqdīr* atau ketentuan, sebagaimana firman Allah Swt.

فَنَصَفْتُ مَا فَرَضْتُ

---

<sup>21</sup> Muhammad bin Umar bin Salim Bazamul, *Ensiklopedi Tarjih Masalah Thaharah dan Salat*, (Jakarta: Darus Sunnah Press, 2007), hlm. 251

<sup>22</sup> Abī Bakar Ahmad ibn ‘Alī Razī al-Jaṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), hlm. 19

<sup>23</sup> *Ibid*,... hlm. 20

Artinya: “Bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu” (QS. Al-Baqarah: 237)

سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا

Artinya: “Ini adalah satu surat yang Kami turunkan dan Kami wajibkan (menjalankan hukum-hukum yang ada di dalamnya)” ( QS. An-Nur: 1)

Kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa *farḍu* bersifat tegas dan ketat. Bagi kalangan Ḥanafiyyah *farḍu* merupakan sesuatu yang telah ditetapkan dengan dalil yang mengharuskan secara ilmu untuk dikerjakan, baik dari Alquran maupun sunah yang mutawatir atau dari ijmak. Dengan kata lain *farḍu* adalah sesuatu yang bersifat *qaṭʿī*. Sedangkan menurut istilah *farḍu* adalah ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan oleh syarak secara jelas dan tegas, serta pasti. Ketentuan tersebut tidak boleh dikurangi maupun ditambah. Hal itu, karena dalil-dalil yang menjadi sandarannya adalah dalil yang kuat dan tidak diragukan lagi, misalnya kewajiban salat, zakat, haji dan lain-lainnya.<sup>24</sup> Menurut Abu Khaṭāb Mahfūz ibn Ahmad al-Kalūzānī berpendapat bahwa *farḍu* merupakan sesuatu yang disebut dengan ketetapan yang paling tinggi berdasarkan dalil *qaṭʿī*, maka apabila seseorang meninggalkan *farḍu* maka ia digolongkan kufur. Pendapat ini juga semakna

---

<sup>24</sup> Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī*,... hlm. 110

dengan yang dimaksud oleh Ibn ‘Aqīl dan ‘Abd al-‘Azīz al-Bukhārī dari kalangan mazhab Ḥanafī.<sup>25</sup>

Apabila ditinjau dari segi bahasa bahwa makna *farḍu* dan *wajīb* dipahami berbeda. Pertama *farḍu* adalah *taqdīr* (ukuran) dan *qaṭ‘ī* (pasti). Dan *wajīb* artinya *sāqīṭ* (gugur) dan *sābit* (tetap). Sedangkan dari segi syarak sebagian ulama berpendapat ada yang mengatakan keduanya memiliki makna yang sama dan yang lainnya mengatakan bahwa keduanya saling berlawanan. Pandangan pertama berpendapat antara *farḍu* dan *wajīb* bukan makna yang *mutarādif* (sama) melainkan keduanya memiliki makna yang berlawanan. Pendapat ini dipegang oleh kalangan Ḥanafīyyah dan diriwayatkan oleh Imam Aḥmad dikuatkan oleh Qāḍī Abī Ya‘lā, Abī Ishaq bin Syāqīlan dan Ḥalawānī, serta Ibn ‘Aqīl dari kalangan Ḥanābilah.<sup>26</sup>

*Farḍu* merupakan sesuatu yang bersifat *qaṭ‘ī* (pasti), misalnya ayat-ayat yang *dilālah*-nya *qaṭ‘ī*, Hadis mutawatīr, dan *al-ijma‘ al-ṣarīḥ* yang diambil dari riwayat mutawatīr. Sedangkan *wajīb* sesuatu ketentuan yang bukan bersifat *qaṭ‘ī* melainkan sesuatu yang bersifat *ẓannī*. Misalnya seperti hadis *Aḥād*, kias, *al-ijma‘ al-sukūti*, dan *dilālah* lafaz *ẓannī* (*‘ām*, *khas*, *muṭlaq*, *muqayyad*, *musytarak* dan lain-lain).<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Abū Khaṭāb, *Tahmid fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, tt) hlm. 63

<sup>26</sup> Abdul Karim Ali bin Muhammad, *Muhazzab fī Uṣūl al-Fiqh Muqarran* (Riyadh: Maktabah Rusyad, 1999), hlm. 149-150

<sup>27</sup> *Ibid*,... hlm. 150

Ulama Hanafiyyah menyatakan bahwa *wajib* merupakan petunjuk (*'ibārah*) dari ketentuan-ketentuan syariat berdasarkan apa yang menjadi perintah untuk meninggalkan atau untuk melaksanakan sesuai ketentuan syarak. Ketentuan tersebut tidak secara tegas, dikarenakan dalil-dalil yang menjadi sandarannya tidak terlalu kuat. Oleh karena itu orang yang mengingkari *wajib* dan tidak menyakininya, dia tidak dikategorikan sebagai orang yang kafir akan tetapi dihukumkan kepadanya orang yang fasik.<sup>28</sup> Sedangkan *farḍu* adalah segala sesuatu yang disebut berdasarkan dalil yang *qaṭ'ī*, artinya hukum yang ditentukan sangat jelas dan tidak ada keraguan di dalamnya. Seperti rukun Islam ada lima perkara yang telah dijelaskan di dalam Alquran. Contoh lain misalnya suatu hukum yang terdapat di dalam Hadis mutawatir atau Hadis *masyhūr* seperti hukum membaca ayat Alquran di dalam salat. Sebagaimana firman Allah Swt. “*Bacalah apa yang mudah bagimu dari Alquran.*”<sup>29</sup>

Adapun *wajib* yaitu sesuatu yang ditentukan dengan dalil *ẓannī* yakni hukum yang ada padanya belum pasti (*syubhat*), seperti zakat fitrah, salat witir, dan salat dua hari raya. Hukum yang disebutkan di dalamnya berdasarkan dalil *ẓannī* yang diambil dari Hadis *aḥād*. Sebagian ulama berpendapat seperti al-Āmidī dan al-Rāzī bahwa sesungguhnya perbedaan

---

<sup>28</sup> Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī*,... hlm. 111

<sup>29</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*,... hlm.46

pendapat antara jumhur ulama dan Ḥanafīyyah merupakan *khilāf al-lafẓī*, artinya ulama Ḥanafīyyah tidak begitu konsisten terhadap perbedaan makna *farḍu* dan *wajīb*, terkadang Ḥanafīyyah mengikuti pendapat sebagian pendapat dalam kontek fikih.<sup>30</sup> Apabila dilihat dari segi teologinya maka bagi yang meninggalkan *farḍu* tergolong kufur sedangkan *wajīb* tidak demikian. Sedangkan dari kontek fikih, misalnya bagi orang yang meninggalkan *qirā'at* (bacaan) Alquran dalam salat maka salat tersebut hukumnya batal secara mutlak. Berdasarkan firman Allah dalam surat al-Muzammil: 20 “*Maka bacalah apa yang mudah bagimu dari Alquran.*” Akan tetapi, apabila meninggalkan al-fātiḥah dalam salat, maka salat tersebut tetap sah dan tidak menjadi batal. Karena perintah mewajibkan membaca al-fātiḥah tersebut berdasarkan hadis *ahād*, sebagaimana sabda Nabi Saw: “*Tidak sah salat seseorang tanpa membaca al-fātiḥah di dalamnya.*” Dan hadis ini merupakan dalil yang *ẓannī*.<sup>31</sup>

Sedangkan pendapat yang menyamakan antara *farḍu* dan *wajīb* adalah kalangan Syafi'īyyah dan jumhur ulama. Mereka berpendapat bahwa *farḍu* dan *wajīb* hanya berbeda pada segi bahasa sedangkan secara istilah makna dari keduanya adalah sama, karena mereka tidak melihat dari segi *qaṭ'ī* dan *ẓannī*, artinya apa yang dimaksud oleh *farḍu* juga bermaksud pada *wajīb*, akan

---

<sup>30</sup> ‘Alī ibn Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Arab Saudi: Dāar al-Ṣamī'ī, 2003), hlm. 135

<sup>31</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, ... hlm. 47

tetapi mereka melihat dari akibat hukum bagi yang meninggalkan perintah syarak, yaitu apabila dikerjakan mendapat pahala sedangkan bagi yang meninggalkan mendapatkan dosa. Maka dari itu jumhur ulama seperti Syafi‘īyyah tidak membedakan antara keduanya, perbedaan pendapat tersebut terjadi pada metode *istinbat* hukum yang mereka gunakan.<sup>32</sup>

### 3.2. Analisis Penulis

Para ulama sepakat bahwa salat dianggap tidak sah tanpa membaca Alquran, baik sengaja maupun tidak, kecuali satu riwayat dari Umar ra, sesungguhnya ia salat namun lupa membaca Alquran. Ketika ditanyakan tentang hal itu, ia balik bertanya tentang bagaimana rukuk dan sujud dalam salat yang ia lakukan tanpa membaca Alquran, maka dikatakan salat tersebut baik. Menurut para ulama *muhaddisīn*, ini adalah hadis *gharib* yang dimasukkan oleh Imam Malik dalam kitab *al-Muwāṭṭa’*.<sup>33</sup> Menurut sebagian ahli fikih yang wajib dibaca di dalam salat adalah al-fātiḥah, ini berlaku bagi orang yang hafal dan untuk selain al-fātiḥah tidak ditetapkan waktunya. Sebagian ulama berpendapat al-fātiḥah wajib dibaca setiap rakaat dan sebagian yang lain mewajibkan bacaan al-fātiḥah untuk sebagian besar salat. Sebagian yang lain lagi berpendapat, al-fātiḥah wajib dibaca untuk separuhnya saja atau dua rakaat pertama.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> ‘Alī ibn Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ... hlm. 136

<sup>33</sup> Al-Imam Abī Zakariyyā Mahyuddīn Ibn Syarif an-Nawawī, *Majmū’*, ... hlm. 262

<sup>34</sup> *Ibid*, ... hlm. 290

Menurut mazhab Ḥanafī dan segolongan kecil dari ulama bahwa al-fātiḥah tidak wajib tetapi yang wajib adalah membaca ayat dari Alquran. Begitulah yang disebutkan oleh An-Nawawi. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Al-Hafiz bahwa mazhab Ḥanafī mengatakan wajibnya membaca al-fātiḥah tetapi mereka berpijak kepada kaidah mereka bahwa kedudukannya hanya sebagai kewajiban dan bukan sebagai syarat sahnya salat. Sebab kewajibannya hanya ditetapkan sunah, sesuatu yang menjadikan salat tidak sempurna kecuali dengannya adalah *farḍu*, dan *farḍu* menurut pendapat mereka tidak ditetapkan dengan sesuatu yang ditambah kepada Alquran. Sedangkan Allah Swt. Berfirman: “*Dan bacalah apa yang mudah darinya (Alquran)*”. Maka yang *wajib* adalah membaca yang mudah maka yang dianggap mudah dari Alquran ialah al-fātiḥah. Jadi, apabila ditinggalkan membaca al-fātiḥah adalah dosa, namun salat dianggap cukup tanpa yang wajib.<sup>35</sup>

Para ulama yang berbeda pendapat dalam masalah ini, mereka menggunakan pendekatan *al-jam‘u* dalam menakwil hadis-hadis tersebut, dan menggunakan pendekatan *tarjīḥ*. Dengan menggunakan kedua pendekatan tersebut, makna ini tergambar jelas. Ulama yang mewajibkan membaca ayat Alquran apapun, mereka mengatakan bahwa hadis Abū Hurayrah lebih patut diunggulkan, karena sesuai dengan pengertian lahiriah ayat Alquran. Apabila menggunakan pendekatan *al-jam‘u*, mungkin akan dikatakan bahwa yang dimaksud hadis ‘Ubādah bin as-Ṣāmit hanya penafian kesempurnaan, bukan sampai pada taraf tidak cukup bahkan tidak

---

<sup>35</sup> Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Auṭar*,... hlm. 419

sahnya salat. Dan yang dimaksud hadis Abū Hurayrah yang pertama ialah suatu penegasan bacaan yang dianggap mencukupi atau sah untuk mengerjakan kewajiban salat.<sup>36</sup>

Mereka juga berpendapat bahwa firman Allah Swt. dan sabda Rasulullah saw. yang bermaksud: “Kemudian bacalah apa yang mudah bagimu dari Alquran”. Ini masih bersifat umum dan belum jelas, dan hadis-hadis lainnya sudah jelas. Padahal sesuatu yang sudah jelas harus diutamakan atas sesuatu yang belum jelas. Karena makna huruf *mā* memiliki makna sesuatu apapun yang mudah. Jadi, dengan kata lain, maksud dari “Bacalah apa yang mudah bagimu dari Alquran ialah *Umm al-Kitab* atau al-fātiḥah.” Jika pada kenyataannya banyak ulama yang mendefinisikan makna huruf *mā* bersifat fleksibel sehingga menunjukkan makna tertentu, maka argumentasi yang terakhir dapat dibenarkan. Dengan kata lain kebenaran masalah ini bersifat relatif. Ulama Ḥanafīyyah melihat makna *mā* secara umum, dan keumuman dari zahir ayat Alquran tidak dapat di-*takhṣiṣ* oleh hadis *aḥād*. Sedangkan ulama Syāfi‘īyyah mendefinisikan makna keumuman lafaz *mā* belum jelas maka perlu di-*takhṣiṣ*, karena seseorang tidak dapat beramal dengan ‘*amm*. Ayat tersebut memiliki hukum yang umum, sementara hukum membaca surah al-fātiḥah ketika salat adalah hukum khusus. Oleh karena itu tidak boleh mempertentangkan antara hukum umum

---

<sup>36</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*,... hlm. 173

dan hukum khusus, karena pada dasarnya hukum yang umum harus di khususkan agar saling melengkapi maksud dari ayat tersebut.<sup>37</sup>

Menurut jumhur ulama apabila dilihat dari tafsir ayat, salat diungkapkan dengan kata bacaan *al-Qur'ān*. Jadi makna dari apa yang mudah tersebut menunjukkan pada penjelasan kesanggupan untuk melaksanakan salat tanpa batasan waktu pada jumlah rakaat salat sunat, khusus pada salat malam (tahajud) boleh jadi dua, empat, enam, delapan rakaat atau seterusnya. Sebagaimana makna dari “*wa qur'ān al-fajrī*” pada surat al-Isrā’ ayat 78 adalah penunjukkan waktu salat. Makna *al-Qur'ān* pada ayat tersebut adalah salat, sehingga tafsir terhadap ayat tersebut menunjukkan waktu-waktu pelaksanaan salat. Sedangkan Ḥanafīyyah menyimpulkan dari makna ayat ini bahwa tidak wajib menentukan bacaan al-fātiḥah dalam salat. Bahkan apabila seseorang membacanya atau membaca surat lain walau hanya satu ayat, itu sudah cukup baginya dalam melakukan salat. Dan mereka memperkuat pendapatnya dengan dalil hadis yang menceritakan seseorang melakukan salat namun dinilai buruk terhadap salatnya, yang diantaranya menyebutkan “Kemudian bacalah apa yang mudah bagimu dari Alquran.”<sup>38</sup> Jumhur ulama menyanggah pendapat tersebut dengan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh ‘Ubādah ibn Ṣamīt bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Tidak sah salat seseorang yang tidak membaca al-fātiḥah”. Kemudian hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurayrah bahwa: “Setiap salat

---

<sup>37</sup> Muhammad bin Umar bin Salim Bazamul, *Ensiklopedi Tarjih Masalah Thaharah dan Salat*, terj. Ali Nur (Jakarta: Dar as-Sunnah Press, 2007), hlm. 254

<sup>38</sup> Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrir wa Tanwir*,... hlm. 284

yang tidak dibacakan padanya *Umm al-Qur'ān* maka salat itu cacat, maka salat itu cacat, maka salat itu cacat, tidak sempurna.”<sup>39</sup>

Alasan lain dari ulama Ḥanafīyyah berbeda pendapat dengan jumhur ulama mengenai hukum membaca al-fātiḥah dalam salat adalah pada memahami konsep *dilālah ḥannī*. Mazhab Ḥanafī berpendapat berdasarkan kaidah mazhab ini, adanya perbedaan antara hukum *farḍu* dan *wajib* khususnya apa yang tertera dalam Alquran dan tertera dalam Hadis. Dengan kaidah ini mereka berpendapat bahwa membaca ayat pada dua rakaat pertama hukumnya *farḍu* dan pada dua rakaat kedua hukumnya *sunnah*. *Wajib* membaca surah al-Fātiḥah dan surah untuk salat-salat dua rakaat, serta pada rakaat pertama dan kedua untuk salat yang memiliki rakaat tiga dan empat. Sedangkan menurut ulama Syafi'īyyah tidak membedakan antara *farḍu* dan *wajib*. Hukum pada *farḍu* juga dimaksudkan untuk hukum *wajib*, tidak ditentukan sebagaimana pendapat Ḥanafīyyah secara tegas dalam membedakan antara keduanya.<sup>40</sup>

Bagi kalangan Ḥanafīyyah *farḍu* merupakan sesuatu yang telah ditetapkan dengan dalil yang mengharuskan secara ilmu untuk dikerjakan, baik dari Alquran maupun sunah yang mutawatir atau dari ijmak. Dengan kata lain *farḍu* adalah sesuatu yang bersifat *qaṭ'ī*. Sedangkan menurut istilah *farḍu* adalah ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan oleh syarak secara jelas dan tegas, serta pasti.

---

<sup>39</sup> Imam al-Qurṭubī, *Jami' al-Ahkām al-Qur'ān*, terj. Mahmud Hamid Utsman (Jakarta: Pustaka Azzam, 2010), hlm. 73

<sup>40</sup> Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī*,... hlm. 111

Adapun *wajib* yaitu sesuatu yang ditentukan dengan dalil *ẓannī* yakni hukum yang ada padanya belum pasti (*syubhat*). Oleh karena itu hukum *wajib* (*ẓannī*) mengesampingkan hukum yang *farḍu* (*qaṭʿī*) dalam beramal. Sebagaimana firman Allah Swt. “... karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Alquran.” Ayat ini berisi perintah untuk membaca surah secara muthlak tanpa batasan. Jadi, bisa dilaksanakan dengan membaca ayat sependek apapun selama masih termasuk ayat Alquran. Selain itu ayat di atas menjelaskan bahkan diakui secara ijmak bahwa membaca Alquran itu bukan *farḍu* di luar salat melainkan *farḍu* di dalam salat.<sup>41</sup>

Dengan begitu penulis berkesimpulan bahwa, dilihat dari pendekatan sirkuler kedua pendapat pada dasarnya merupakan suatu keragaman (*tanawwuʿ*) bukan kontradiksi (*tadʿāduḍ*). Bahkan keduanya saling mengisi dan melengkapi antara satu dengan lainnya. Jadi apabila dikaji keduanya berbeda maka perbedaan tersebut tidak saling menafikan. Jika dilihat dari kondisi orang yang belum bisa atau sempurna dalam membaca al-Fātiḥah, maka baginya boleh membaca apa saja yang dianggap mudah untuk dibaca dalam salat. Akan tetapi apabila ia sudah mampu dan sempurna membacanya maka harus membaca al-Fātiḥah. Maka kedua pendapat ini berlaku dalam kondisi ruang dan waktu yang berbeda.

---

<sup>41</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*,... hlm.39



## **BAB EMPAT**

### **PENUTUP**

#### **1.1. Kesimpulan**

Uraian dan penjelasan yang telah dibahas pada bab-bab di atas, dapat dirangkum dalam beberapa kesimpulan. Berdasarkan perbandingan dari mazhab Ḥanafiyyah dan Syafi'īyyah tentang permasalahan *ta'āruḍ al-adillah* pada kasus bacaan al-Fātiḥah dalam salat yaitu sebagai berikut:

1. Menurut ulama Ḥanafiyyah apabila terjadi pertentangan antara dalil nas, maka ditempuh jalan penyelesaiannya dengan empat metode, yaitu: *naskh*, *tarjīh*, *al-jam' wa al-tawfīq*, dan *tasāquṭ al-dalalain*. Akan tetapi, pada kasus bacaan al-Fātiḥah dalam salat, ulama Ḥanafiyyah menggunakan metode *tarjīh*, yaitu menguatkan salah satu dalil dari dua dalil yang bertentangan berdasarkan beberapa indikasi yang mendukung ketetapan tersebut. Karena ulama Ḥanafiyyah membedakan antara konsepsi hukum *farḍu* sebagai ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan oleh syarak secara jelas dan tegas, serta pasti, dan *wajīb* merupakan sesuatu yang tidak bersifat pasti (*qaṭ'ī*). Maka dari itu, konsekuensi pada permasalahan *ta'āruḍ*, Ḥanafiyyah menjadikan dalil Alquran lebih dimenangkan dari pada dalil Hadis sehingga dilakukan *tarjih*. Sedangkan Syafi'īyyah tidak membedakan demikian, sehingga penggunaan metode dalam menyelesaikan kasus ini adalah dengan *al-jam' wa al-tawfīq*, dimana kedua dalil tersebut dikompromikan setelah mengumpulkan

keduanya, karena Syafi'iyah tidak membedakan antara hukum *farḍu* dan *wajib*, sebagaimana pendapat Ḥanafiyyah.

2. Perbedaan pendapat terjadi pada penafsiran terhadap ayat. Ulama Ḥanafiyyah membolehkan membaca apasaja yang dianggap mudah bagi orang yang membacanya baik dalam salat *sirriyah* ataupun *jahriyyah*, baik itu salat sendiri ataupun berjamaah, baik itu salat sunnah maupun wajib. Maksud dari membaca apa yang mudah itu, harus bacaan dari Alquran namun tidak harus al-Fātiḥah. Karena redaksi ayat tetap pada makna membaca dari ayat Alquran. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah, sebagaimana penjelesan tafsir Ibn 'Āsyūr bahwa maksud dari qirā'at "*min al-Qur'ān*" bermakna *majaz* adalah salat bukan bacaan di dalam salat, karena di dalam salat kita diperintahkan untuk membaca Alquran maka salat itu sendiri disebut sebagai Alquran, sehingga makna *mā tayassara* (apa yang mudah) tersebut merupakan sesuatu yang dianggap mudah untuk dilakukan dalam jumlah rakaat salat.
3. Perbedaan pendapat terhadap konsepsi dilalah *ẓannī*. Ulama Ḥanafiyyah membedakan antara hukum *farḍu* dan *wajib*. *Farḍu* adalah segala sesuatu yang disebut berdasarkan dalil yang *qaṭ'ī*, artinya hukum yang ditentukan sangat jelas dan tidak ada keraguan di dalamnya. Maka dari itu menurut Ḥanafiyyah dalil Alquran lebih dimenangkan karena mengandung hukum *farḍu* yang bersifat *qaṭ'ī*. Sedangkan *wajib* sesuatu yang bersifat *ẓannī*. Artinya hadis dari 'Ubadah ibn Ṣāmit tidak dapat dijadikan landasan karena merupakan dilalah *ẓannī*. Membaca al-Fātiḥah hanya dikategorikan *wajib*

bukan *farḍu*. Sedangkan Syafi'īyyah tidak membedakan antara keduanya, segala sesuatu yang dimaknai *wajib* adalah *farḍu* dan sesuatu yang *farḍu* merupakan *wajib*. Oleh karena itu membaca al-Fātiḥah hukumnya wajib secara muthlak.

### 3.2. Saran

Setelah menganalisis dan membandingkan pemikiran ulama Ḥanafīyyah dan Syafi'īyyah mengenai pertentangan dalil pada kasus bacaan al-Fātiḥah dalam salat, maka ada beberapa saran yang penting untuk disampaikan guna untuk melanjutkan penelitian mendatang yang berkenaan dengan pertentangan dalil pada kasus bacaan al-Fātiḥah, yaitu:

1. Permasalahan *ta'āruḍ al-adillah* (pertentangan dalil) merupakan permasalahan penting untuk menemukan landasan beramal dari suatu dalil hukum. Maka dari itu, perlu penelitian selanjutnya mengenai pengujian yang tetap konsisten atau tidak terhadap metode yang digunakan oleh mujtahid dalam menetapkan hukum yang bertentangan.
2. Pada dasarnya tetap harus diingat bahwa Allah tidak mungkin menurunkan suatu ayat saling bertentangan, akan tetapi pertentangan yang dimaksud hanya dalam pandangan mujtahid saja. Oleh karena itu mengenai metode penyelesaian *ta'āruḍ al-adillah* itu sendiri kontroversi terhadap metode yang digunakan oleh ulama lainnya, salah satu yang menjadi kontroversi tersebut adalah metode *naskh wa al-mansukh*. Karena tidak mungkin adanya pembatalan terhadap ayat terdahulu. Namun kalangan ulama Ḥanafīyyah dan

Syafi'yyah setuju dengan metode itu. Untuk penelitian mendatang seharusnya dilakukan pendalaman terhadap metode *naskh*.

3. Pemikiran ulama dikalangan Ḥanafiiyyah dan Syafi'yyah terhadap penggunaan metode penyelesaian pertentangan dalil khususnya pada kasus bacaan al-Fātiḥah dalam salat harus dikaji lebih mendalam melalui pendekatan atau teori yang tepat. Oleh karena itu, permasalahan ini merupakan suatu analisa yang menarik untuk ditelaah kembali dalam membuktikan kemapanan teori yang digunakan oleh mereka sebagai penetapan hukum dalam beramal.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alī ibn Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Arab Saudi: Dāar al-Ṣamī‘ī, 2003.
- Abdul al-Latif Abdullah, *Ta’arūḍ wa Tarjī baina al-Adillah al-Syar’iyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1994.
- Abdul Karim Ali bin Muhammad, *Muhazzab fī Uṣūl al-Fiqh Muqarran*, Riyadh: Maktabah Rusyad, 1999.
- Abdul Wahab Khallaf, *Ushul Fiqh*, Semarang: Dina Utama, 2002.
- Abī Abdillah Muhammad bin Yazīd, *Sunan Ibnu Mājjah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Abī Bakar Ahmad ibn ‘Alī Razī al-Jaṣāṣ, *Ahkām al-Qur’ān*, Libanon: Beirut, 1994.
- Abu Ishaq al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqat*, Libanon: Beirut, 1975.
- Abū Khaṭāb, *Tahmid fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, t.t.
- Ahmad Baidowi, *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- Aḥmad ibn ‘Abd al-Laṭīf al-Khaṭīb, *al-Nufahāt ‘alā Syarḥ al-Waraqāt*, Singapura: al-Harāmayn, t.t.
- Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā fī ‘ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1997.
- Al-Imam Abī Zakariyyā Mahyuddīn Ibn Syarif an-Nawawī, *Majmū‘ Syarḥ Muhazzab*, Beirut: Maktabah al-Irsyād, t.t.
- \_\_\_\_\_, *Rauḍah al-Thalibīn*, Beirut: Maktabah al-Islamī, 1991.
- Al-Sam‘ānī, *Qawāṭi’ al-Adillah fī al-Uṣūl*, Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1996.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih Jilid II*, Jakarta: Kencana, 2008.
- Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid VIII, Beirut: Dār al-Iḥya’ al-Tirāsi al-‘Arabī, 1981.
- Cik Hasan Bisri, *Penuntun Penyusunan Rencana Penelitian dan Penulisan Skripsi Bidang Agama Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

- Firdaus, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Zikrul Hakim, 2004.
- Hafidz Abdurrahman, *Ushul Fiqh Membangun Paradigma Tasyri'i*, Bogor: al-Azhar Press, 2003.
- Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bāri*, Vol. 757, Beirut: Maktabah Salafiyah, t.t.
- Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Terj. Beni Sarbeni, Jakarta: Pustaka Azzam: 2006.
- Imam al-Qurṭubī, *Jami' al-Ahkām al-Qur'ān*, terj. Mahmud Hamid Utsman, Jakarta: Pustaka Azzam, 2010.
- Jabbar, *Disertasi; Validitas Maqāṣid al-Khalq*, Darussalam: IAIN Ar-Raniry, 2012.
- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.
- Luwice Ma'luf, *al-Munjid*, Libanon: Dar al-Masyriq, 1984.
- Mahmud Syalthut, *Fiqh Perbandingan Mazhab*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Muchsin Nyak Umar, *Ushul Fiqh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2008.
- Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSod, 2003.
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Muḥammad al-Khuḍari Bīk, *Uṣūl al-Fiqh*, Jakarta: Pustaka Amani, 2007.
- Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Auṭar*, Terj. Hadi Mulyo, Semarang: Asy-Syifa', 1994.
- Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- \_\_\_\_\_, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jilid 29, Tunisia: Dār al-Tunisiyah, 1984.
- Muhammad bin Umar bin Salim Bazamul, *Ensiklopedi Tarjih Masalah Thaharah dan Salat*, Jakarta: Dār al-Sunnah Press, 2007.
- Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Ṣahih Sunan Abu Daud*, Terj. Tajuddin Arief, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Ṣahih Sunan at-Tirmidzi*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.

- Muhammad Wafaa, *Metode Tarjih Atas Kontradiksi Dalil-Dalil Syara'*, Bangil: al-Izzah, 2001.
- Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Sapiudin Shidiq, *Uşûl al-Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Sarkhasî, *Uşûl al-Sarkhasî*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Al-Mabsûṭ*, jld. I, Beirut: Dār al-Ma ‘rifah, 1989.
- Sidi Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Syāfi‘ī, *Al-Umm*, Terj. Ismail Yakub, Kuala Lumpur: Victory Agencie, 2000.
- Syaikh Muḥammad al-Khuḍari Bīk, *Uşûl al-Fiqh*, Jakarta: Pustaka Amani, 2007.
- Wahbah al-Zuhaylī, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Jakarta: Gema Insani, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Uşûl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Yāsir Ḥusayn al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf bayn al-Muslimīn; Da‘wah ilā ‘Alaqah Afḍ’al bayn al-Ittijāhāt al-Islāmiyyat al-Mu‘āşirah*, Kairo: Dār al-‘Aqīdah, 2000.



**KEMENTERIAN AGAMA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH**  
**FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM**

Jl. Syeikh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh  
Telp.0651-7557442 Situs :www.syariah.ar-raniry.ac.id

**SURAT KEPUTUSAN DEKAN FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM**  
**UIN AR-RANIRY BANDA ACEH**

Nomor : Un.08/FSH/PP.00.9/47/2016

T E N T A N G

**PENETAPAN PEMBIMBING SKRIPSI MAHASISWA**

**DEKAN FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM**

- imbang : a. Bahwa untuk kelancaran bimbingan KKU Skripsi pada Fakultas Syari'ah dan Hukum, maka dipandang perlu menunjuk pembimbing Skripsi tersebut;  
b. Bahwa yang namanya tercantum dalam Surat Keputusan ini dipandang mampu dan cakap serta memenuhi syarat untuk diangkat dalam jabatan sebagai pembimbing KKU Skripsi.

ingat :

1. Undang-Undang No. 20 Tahun 2003, tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Undang-Undang No.14 Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen;
3. Undang-Undang No. 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi;
4. Peraturan Pemerintah No. 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan;
5. Peraturan Pemerintah No. 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
6. Peraturan Presiden No. 64 Tahun 2013 tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh menjadi Universitas Islam Negeri;
7. Peraturan Menteri Agama No. 10 Tahun 2010 tentang Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Agama;
8. Keputusan Menteri Agama No. 492 Tahun 2003 tentang Pendelegasian Wewenang Pengangkatan, Pemindahan dan Pemberhentian PNS di Lingkungan Kementerian Agama RI ;
9. Peraturan Menteri Agama No. 12 Tahun 2014 tentang Organisasi dan Tata Kerja UIN Ar-Raniry;
10. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry No. 01 Tahun 2016 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang Kepada Para Dekan dan Direktur PPs dalam Lingkungan UIN Ar-Raniry.

perhatikan: DIPA UIN Ar-Raniry Nomor: 025.04.423.925/2016 Tanggal 7 Desember 2015.

**MEMUTUSKAN**

etapkan :  
ma :

Menunjuk Saudara (i):

1. **Prof. Dr. H. Muslim Ibrahim, MA**
2. **Dr. Jabbar, MA**

Sebagai Pembimbing I  
Sebagai Pembimbing II

Membimbing KKU Skripsi Mahasiswa (i)

N a m a : Nurmujahidah

N I M : 131209522

Prodi : Perbandingan Mazhab

Judul : PERTENTANGAN DALIL PADA KASUS BACAAN AL-FATIHAH DALAM SHALAT (Analisis Metode Hanafiyah dan Syafi'iyah)

- bat :
- : Kepada pembimbing yang tercantum namanya di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku;
  - : Pembiayaan akibat keputusan ini dibebankan pada DIPA UIN Ar-Raniry tahun 2016.
  - : Surat Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diubah dan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya apabila ternyata terdapat kekeliruan dalam keputusan ini.
  - : Kutipan Surat Keputusan ini diberikan kepada yang bersangkutan untuk dapat dilaksanakan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di : Darussalam  
Pada Tanggal : 24 Februari 2016

Dekan,

**Dr. Khairuddin, M. Ag &**  
NIP. 197309141997031001

ktor UIN Ar-Raniry;  
tua Prodi PM;  
thasiswa yang bersangkutan;  
ip.

## **DAFTAR RIWAYAT HIDUP**

1. Nama : Nurmujahidah
2. Tempat/ Tanggal Lahir : Seruway, 26 November 1994
3. Jenis Kelamin : Perempuan
4. Kebangsaan/ Suku : Indonesia/ Aceh
5. Agama : Islam
6. Kawin/ Belum Kawin : Belum kawin
7. Alamat : Jl. Tgk.Chik Dilamgugob, Kec. Syiah Kuala,  
Banda Aceh
8. Pekerjaan/ Nim : Mahasiswi/131209522
9. Nama Orang Tua
  - a. Ayah : Alm. Abdul Halim
  - b. Ibu : Siti Pisah
  - c. Pekerjaan : Ibu Rumah Tangga
10. Alamat : Sungai Kuruk II, Kec. Seruway, Kab. Aceh  
Tamiang
11. Riwayat Pendidikan
  - a. Sekolah Dasar : SDN Sungai Kuruk II 2006
  - b. SMP/Sederajat : SMPN 2 Seruway 2009
  - c. MAN : SMA Tgk.Chiek Eumpe Awee 2012
  - d. Perguruan Tinggi : UIN Ar-Raniry 2012 sampai sekarang

Demikian daftar riwayat hidup diperbuat dengan sebenarnya agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Banda Aceh, 10 Januari 2017

Penulis