

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Asal kata syara'a (شرع) adalah sesuatu yang dibuka untuk dibentangkan padanya, dari sanalah kata syari'ah, sebagai tempat penghuni tepian sungai mendapatkan air.¹ Di dalam al-Quran kata ini disebutkan sebanyak enam kali dengan bentuk *syara'a* (Q.S. as-Syūrā: 13); *syara'ū* (Q.S. as-Syūrā: 21); *syurra'a* (Q.S. al-A'rāf: 163); *syir'atan* (Q.S. al-Māidah: 48); dan *syarī'ah* (Q.S. al-Jātsiyah: 18).² Kata syara'a pun berarti "jalan yang jelas" (*at-tharīq n-nahj*) yang kemudian dipinjam untuk istilah "jalan ilahiyah".³ Dengan demikian, hukum syari'at ialah suatu ungkapan tentang hukum Allah ta'ālā yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf*.⁴ Lebih definitif Ushūliyyūn mengemukakan hukum syari'at ialah

خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد بالإقتضاء أو التخيير أو الوضع

Arahan (*khithāb*) pembuat syari'at yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan hamba (baik) dengan *iqtidhā'*, *takhyīr*, atau *wadhā'*.⁵

Penjelasannya ialah bahwa pembuat syari'at adalah Allah ta'ālā, dan *khithāb* ialah *khithāb* Allah ta'ālā. Dilekatkannya kata tersebut kepada (istilah) "*as-Syāri'*", bukan kepada "Allah", ialah supaya mencakup pula Sunnah dan *Ijmā'* Sahabat, dikarenakan keberadaannya menunjukkan *khithāb* pula agar tidak ada yang menganggap bahwa yang dimaksud dengan *khithāb* hanya al-Quran saja. Karena Sunnah

¹ Ibnu Faris, *Mu'jam Maqāyis Al-Lughah*, (Beirut: Dār I-Fikr, 1979), vol. III h. 262; Ibnu Manzhur, *Lisān Al-'Arab*, (Beirut: Dār Al-Shādir, 1415 H), vol. VIII h. 175-179.

² Muhammad Fuād 'Abd I-Bāqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāzh Al-Qurān*, (Kairo: Dār Al-Kutub Al-Mishriyyah, 1364 H), h. 378

³ Ar-Rāghib al-Ashfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh Al-Qurān*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 2010), h. 194

⁴ Al-Jurjānī, *Al-Ta'rīfāt*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2013), h. 96

⁵ Haitsam Hilāl, *Mu'jam Mushthalah Al-Ushūl*, (Beirut: Dār Al-Jail, 2003), h. 130

adalah wahyu maka ia pun *khithāb al-Syāri'*, dan *Ijmā'* Sahabat mengungkap tentang dalil dari Sunnah maka ia pun *khithāb al-Syāri'*. Disebut “berkaitan dengan perbuatan-perbuatan hamba” dan tidak menyebut “subjek hukum” supaya mencakup pula hukum-hukum yang berkaitan dengan anak kecil dan orang gila, seperti zakat dari harta keduanya. Makna keberadaannya *iqtidhā'*, yaitu berkaitan dengan tuntutan, karena *iqtidhā'* adalah *thalab*. Adapun *takhyīr* maka ia adalah kebolehan (*ibāḥah*) sedangkan *khithāb wadha'* ialah perbandingan *taklīf*.⁶ Al-Amidī (w. 631) mengomentari pengertian tersebut sebagai sesuatu yang belum definitif (*jāmi' māni'*), jika tidak dimengerti terlebih dahulu makna dari kata *khithāb*. Maka beliau menambahkan, yang disebut hukum syari'ah adalah *khithāb al-Syāri'* yang memberi makna legalitas (2003: I/131-2).⁷

Sebelum al-Amidī, Al-Ghazālī dalam karya Ushul al-fiqhnya yang awal, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Ushūl*, menyebut bahwa hukum perbuatan (*as-syar'iyah*) bukanlah sifat dengan sendirinya (*dzātiyah*), melainkan maknanya ialah mengaitkan *khithāb s-Syāri'* dengan hukum tersebut sebagai larangan ataupun perintah, anjuran atau celaan. Maka yang haram ialah yang diucapkan padanya, “jangan kalian lakukan.” Dan yang wajib ialah yang diucapkan padanya, “Janganlah kalian tinggalkan.” Ia itu seperti kenabian yang bukan merupakan sifat *dzātiyah* bagi Nabi, akan tetapi sebuah ungkapan mengenai pengkhususan seseorang untuk menyampaikan *khithāb s-Syāri'*. Maka pendapat kami khamr itu haram sekadarnya karena ia itu benda mati yang tidak ada kaitannya dengan *khithāb*, yang diharamkan itu ialah meminumnya.⁸

⁶ Ibid.

⁷ 'Ali bin Muhammad al-Amidī, *al-Ihkām fī Ushūl l-Ahkām*, (Riyadh: Dār s-Shamī'ī, 2003), vol. I h. 131-2

⁸ Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mankhūl min Ta'liqāt l-Ushūl*, (Beirut: Dār l-Fikr l-Mu'āshir, 1998), h. 63

Nada pengertian ini merupakan bias dari peristilahan hukum syari'at yang diusung oleh Fuqahā', yang merupakan imbas dari *khithāb* sebagai hukum syari'at, bukan *khithāb* itu sendiri sebagaimana yang diusung oleh Ushūliyyūn.⁹ Seperti ayat al-Quran menyebut, "Dirikanlah shalat"; "Janganlah mendekati zina", maka bagi Fuqahā' hukum syari'at tersebut ada pada "legalitas hukum" wajibnya shalat dan haramnya zina, bukan pada teks itu sendiri. Mengenai hal ini, az-Zuhailī berkomentar, perbedaan ini tidak memiliki manfaat praksis dikarenakan adanya keterkaitan (*talāzum*) di antara kedua istilah tersebut, meskipun saya cenderung kepada istilah para fuqaha karena ia memisahkan antara hukum *syar'ī* dan dalil yang ditunjukkan oleh al-Quran dan Sunnah serta yang lainnya pada hukum *syar'ī* tersebut. Adapun istilah Ushūliyyūn diatur oleh ungkapan *shīghah* sebagai hukum dan dalil bagi hukum, maka ia adalah hukum berdasarkan zatnya, karena ia adalah firman Allah yang menghendaki *thalab*, *takhyīr*, ataupun *wadha'* yang merupakan dalil-dalil berdasarkan perkara lain, yaitu yang membawanya pada hukum wajib, boleh, atau yang lainnya. Maka jelaslah bahwa hukum itu *qadīm* menurut Jumhur (Ushūliyyūn) karena ia adalah bagian dari firman Allah ta'ālā sendiri. Sedangkan menurut Hanafiyyah ia itu *hādits*, karena menurut mereka hukum itu adalah imbas dari *khithāb*.¹⁰

Dari sini dapat diketahui bahwa terdapat kerangka berpikir (*framework*) yang berbeda terkait hukum syari'at, tanpa meniadakan aspek ontologisnya dalam ranah praksis (amaliah). Polemik dalam kerangka berpikir inilah yang kemudian disebut dengan paradigma, sebagaimana ungkap Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolutions*, yaitu:

⁹ Wahbah al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), h. 41

¹⁰ Ibid.

*'paradigms,' a term that relates closely to 'normal science.' By choosing it, I mean to suggest that some accepted examples of actual scientific practice-examples which include law, theory, application, and instrumentation together provide models from which spring particular coherent traditions of scientific research.*¹¹

Dalam implementasinya, perbedaan krusial paradigmatis ini terjadi pada tradisi institusi yang menerapkan aturan, teori, aplikasi, dan instrumentasi yang kita kenal dengan madzhab. Perbedaan antara aturan Madzhab dibagi menjadi dua kategori utama.

Pertama, perbedaan-perbedaan yang saling bertentangan (*Ikhtilāf Tadhādd*), putusan yang benar-benar berlawanan yang tidak dapat secara logis secara bersamaan benar, misalnya putusan di mana satu Madzhab mendefinisikan sesuatu sebagai Halal dan yang lain mengistilahkan-nya sebagai Haram.

Kedua, perbedaan variasiional (*Ikhtilāf Tanawwu'*), putusan yang bertentangan yang merupakan variasi yang dapat diterima secara logis yang dapat berdampingan, misalnya, berbagai posisi duduk yang digunakan oleh Nabi shalla-Llahu 'alaihi wa sallam dalam shalat, beberapa di antaranya lebih disukai daripada yang lain oleh Madzhab yang berbeda. Dalam banyak kasus perbedaan yang timbul dari makna (literal dan figuratif) kata-kata dan konstruksi gramatikal, ada hadits-hadits otentik yang menentukan makna yang dimaksudkan dan makna yang ditentukan ini harus diberikan preferensi atas semua interpretasi lainnya. Demikian pula, keputusan hukum yang dibuat sesuai dengan kondisi yang menghilangkan narasi otentik, harus dianggap sebagai tidak sah dan harus diganti oleh putusan para ahli hukum lain yang dibuat atas dasar hadits otentik. Adapun putusan berdasarkan prinsip-prinsip kontroversial atau Qiyas yang tidak terbatas, ini harus diuji

¹¹ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (London: The University of Chicago Press, 1996), h. 10-11

secara obyektif dalam cahaya prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an, Sunnah dan Ijma' dari Sahābah; putusan yang menyetujui dengan dasar-dasar ini kemudian harus diterima, dan yang bertentangan dengannya kemudian harus ditolak.¹²

Adapun aspek-aspek yang menyebabkan perbedaan dalam masalah furu' ini, lebih detail Mushthafā Sa'īd al-Khinn dalam kitabnya, *Atsar l-Ikhtilāfāt fi l-Qawā'id l-Ushūliyyah*, merinci setidaknya ada delapan aspek yang paling penting, yaitu:

1. Perbedaan dalam bacaan
2. Tidak adanya penelaahan terkait hadits dan sebagian permasalahannya
3. Keraguan mengenai stabilitas hadits
4. Perbedaan dalam memahami nash dan interpretasinya
5. Polisemisitas teks
6. Kontradiksi dalil
7. Tidak adanya nash dalam suatu permasalahan
8. Perbedaan dalam kaidah ushūl (1998: 35-118).¹³

Maka demikian, tidak mudah untuk menentukan instrumen yang dapat menyatukan semua perbedaan para ulama dalam menghasilkan hukum syari'at. Tanpa terkecuali, dalam hal ini, ulama-ulama yang tergabung di dalam sebuah wadah bernama: Dewan Hisbah Persatuan Islam. Persatuan Islam, lewat Dewan Hisbah, mempunyai teori, aplikasi, dan praktik tersendiri dalam menghasilkan produk-produk hukum. Produk-produk hukum yang kemudian dihasilkan hanyalah imbas dari apa yang disebut oleh Thomas Kuhn sebagai revolusi ilmiah (*scientific revolution*).

¹² Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh (Islamic Law & The Madh-habs)*, (International Islamic Publishing House, 1990), h. 148

¹³ Mushthafā Sa'īd al-Khinn, *Atsar al-Ikhtilāfāt fi al-Qawā'id al-Ushūliyyah*, (Beirut: Muassasah r-Risālah, 1982), h. 35-118

Salah satu produk hukum yang menjadi ciri khas dari Persatuan Islam (selanjutnya disebut Persis) adalah masalah isyarat telunjuk saat *tahiyyat*, atau lebih dikenal dengan *utek-utekkan* (menggerak-gerakkan jari). *Saking* identiknya, jama'ah yang kedapatan shalat menggerak-gerakkan jari telunjuknya kemudian diasosiasikan dengan Persis. Atau bagi jama'ah Persis, akan mudah mengakrabkan diri hanya dengan satu isyarat tersebut.

Mengingat Dewan Hisbah Persis mempunyai metodologi pengambilan kesimpulan hukum tersendiri yang tertuang dalam *Thuruqul Istinbath Dewan Hisbah Persatuan Islam*, kemudian hasil keputusan yang dapat diakses dari berbagai kitab-kitab rujukan Persis, maka penulis terdorong untuk mengangkat permasalahan *utek-utekkan* ini dalam tinjauan ilmu hadits, terutama metodologi *tarjih*, yang lalu menjadi sebuah penelitian yang berjudul **METODOLOGI TARJIH HADITS DEWAN HISBAH PERSIS (Analisis terhadap Hadits-hadits Isyarat Telunjuk dalam Tahiyat)**.

B. Rumusan Masalah

Dewan Hisbah PERSIS lebih memilih hadits menggerak-gerakan telunjuk ketika tahiyyat karena dirasa lebih rajih dibanding hadits-hadits isyarat telunjuk tanpa digerak-gerakan. Dirangkum dalam rumusan masalah sebagai berikut.

1. Bagaimana metode tarjih hadits Dewan Hisbah PERSIS?
2. Bagaimana pengaplikasian metode tarjih hadits Dewan Hisbah PERSIS dalam hadits isyarat telunjuk dalam tahiyyat?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui metode tarjih hadits Dewan Hisbah PERSIS.
2. Untuk mengetahui pengaplikasian metode tarjih Dewan Hisbah PERSIS dalam hadits isyarat telunjuk dalam tahiyyat.

D. Kegunaan Penelitian

a. Teoritis

1. Hasil penelitian ini diharapkan menjadi bahan penelitian lebih lanjut tentang ta'arudh l-adillah, terutama metode tarjih
2. Diharapkan bisa menjadi penambah wawasan corak intelektual para ulama, terutama Dewan Hisbah PP PERSIS

b. Praktis

1. Hasil penelitian ini diharapkan bisa menjadi landasan dalam pengembangan pembelajaran, khususnya untuk mahasiswa Jurusan Ilmu Hadits atau penerapan media pembelajaran secara lebih lanjut.
2. Diharapkan bisa menjadi khazanah bagi Fakultas Ushuluddin, khususnya dalam bidang Ilmu Hadits. serta dapat menambah wawasan mengenai metodologi penelitian hadits, khususnya metodologi *tarjih*.
3. Serta mengetahui alasan para ulama menilai hadits untuk kemudian dijadikan sebagai landasan dalam menghasilkan produk hukum

E. Hasil Penelitian Terdahulu

Judul penelitian ini adalah metodologi tarjih dalam perspektif ilmu hadits; tinjauan pada studi kasus isyarat telunjuk saat tahiyyat, berdasarkan pendapat para ulama, termasuk Dewan Hisbah Persis. Dalam penelitian sebelumnya yang sudah dilakukan mengenai isyarat telunjuk dalam tahiyyat berdasarkan penelusuran penulis adalah sebagai berikut:

1. Skripsi Muhammad Irham, (2019), *HUKUM TAHRIK TELUNJUK SAAT TASYAHUD (Analisis Komparasi Pendekatan Ta'arud Al-Adillah Antara Madzhab Maliki dan Madzhab Syafi'i)*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini terbatas pada penelitian dua madzhab fiqih saja. Namun, dapat menjadi wawasan tambahan mengenai bagaimana para ulama menyikapi hukum tahrik telunjuk saat tasyahud

2. Skripsi Inni Nur 'Aina, (2010), *HADIS-HADIS TENTANG ISYARAT TELUNJUK KETIKA TASYAHHUD* (Kajian Sanad dan Matan). UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini berfokus pada kajian hadits-hadits secara intrinsik, tanpa melihat faktor ekstrinsik yang melatari pemahaman terhadap hadits-hadits tersebut.
3. Jurnal Gun Gun Abdul Bashit, M. Ag. (2016), *TAKHRIJ HADITS TENTANG MENGGERAK-GERAKKAN JARI TELUNJUK DALAM TAYSAHHUD*. STAIPI Garut. Penelitian ini difokuskan pada takhrij hadits yang menggerak-gerakan saja. Namun, dapat menjadi bahan perbandingan dari segi takhrij.
4. Skripsi Siti Shobriyah Hawasy, (2005), *METODE PEMAHAMAN HADIS DEWAN HISBAH PERSATUAN ISLAM (PERSIS) (Kajian Terhadap Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persis ke-IV Tahun 2002)*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini berfokus pada corak intelektual para ulama yang tergabung di Dewan Hisbah PERSIS, yang difokuskan pada Keputusan ke-IV Sidang tahun 2002
5. Skripsi Delbi Ari Putra, (2016), *METODE FATWA HUKUM ISLAM DI LEMBAGA MAJMA' AL-BUHUTS WA AL-IFTA' PESANTREN PERSATUAN ISLAM BANGIL TINJAUAN MANHAJ IMAM SYAFI'I*. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Penelitian ini memberikan gambaran mengenai fatwa yang dilakukan di Pesantren Bangil, sebagai salah satu Pesantren Persatuan Islam.

Dari sekian penelitian terdahulu yang penulis temukan, belum ada penelitian yang lebih spesifik terkait korelasi penelitian hadits dengan pengambilan metode khusus, di antaranya tarjih, sebagai sebuah pendekatan dalam memberikan sebuah keputusan (fatwa), terutama masalah isyarat telunjuk dalam tahiyat

F. Kerangka Berfikir

Dalam memahami suatu hadits terdapat beberapa teori yang harus dipahami terlebih dahulu penjelasan para ulama tentang makna atau isi kandungan hadits (*Syarh al-Hadits*) yang dimana juga akan disebutkan oleh para ulama sebab turunnya hadits (*asbab al-wurud*), mengetahui kualitas hadits (*Takhrij al-Hadits*) juga takkan lepas dari pembahasan jalur periwayatan (*isnad*) dan tentu saja para periwayat hadits (*rawi*) dibantu dengan teori penyelidikan (*al-Jarh wa at-Ta'dil*). Berikut penulis akan memaparkan beberapa teori dalam memahami suatu hadits.

A. Syarh Al-Hadits

Menurut bahasa *syarh* berasal dari bahasa arab شرح – يشرح – شرحا yang artinya menerangkan, membukakan, melapangkan.¹⁴ Sedangkan menurut istilah *syarh al-Hadits* adalah:

شرح الحديث هو بيان معانيه وما يستنبط منه

Syarh al-Hadits ialah menjelaskan makna dan kandungan hadits.¹⁵

Adapun penjelasan yang lain,

شرح الحديث هو بيان ما يتعلق بالحديث متنا وسندا من صحة وعلّة وبيان معانيه واستخراج احكامه وحكمه.

Syarah hadis adalah menjelaskan keshahihan dan kecacatan sanad dan matan hadis, menjelaskan makna-maknanya, dan mengeluarkan hukum dan hikmahnya.¹⁶

Dengan definisi di atas, maka kegiatan syarh hadis secara garis besar meliputi tiga langkah, sebagai berikut,

a. Menjelaskan kuantitas dan kualitas hadis, baik dari segi sanad maupun matn. Begitu pula penjelasan tentang jalur-jalur

¹⁴ Muhammad bin Mukarram bin al-Manzhur al-Afriqi al-Mishri, Lisan al-‘Arab, Juz II (Beirut: Dar Shadir, t.t), h. 497-498

¹⁵ Muhammad Khalaf Salamah, Lisan al-Muhadditsin, Juz 3, h. 279.

¹⁶ Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarah Hadist*, (Bandung: Fasygil Grup, 2003), h. 3

perwayatannya, penjelasan identitas dan karakteristik para perwayatnya, serta analisis matn dari sudut kaidah kebahasaan.

b. Menguraikan makna dan maksud hadis. Hal ini meliputi penjelasan cara baca lafal-lafal tertentu, penjelasan struktur kalimat, penjelasan makna leksikal dan gramatikal serta makna yang dimaksudkan.

c. Mengungkap hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Hal ini meliputi istinbat terhadap hukum dan hikmah yang terkandung dalam matn hadis, baik yang tersurat maupun yang tersirat.¹⁷

B. Asbab al-Wurud

Menurut pakar bahasa, kata *asbab al-wurud* adalah *syibh al-jumlah* yang merupakan susunan *mudaf-mudaf ilaih (al-idafah)* dengan *asbab* sebagai *mudaf* dan *al-wurud* sebagai *mudaf ilaih*.¹⁸ Kata *asbab* adalah bentuk jamak dari *sabab* yang jika diartikan secara bahasa artinya *al hablu*. Selain itu, ada juga yang memberikan pengertian bahwa “segala sesuatu yang dapat menghubungkan (penyebab) pada sesuatu yang lain”, atau dalam pengertian umum berarti “segala sesuatu yang menjadi perantara bagi sesuatu yang diharapkan”. Sedangkan *alwurud* adalah merupakan bentuk mufrad dari kata *al-mawarid*, masdar dari kata *warada-yaridu-wurudan* yang artinya tempat minum (*al-manahil*) atau air yang datang/sampai.

Dapat disimpulkan bahwa, yang dimaksud dengan *asbab al-wurud* adalah segala sesuatu yang menyebabkan datangnya sesuatu hal. Karena istilah ini biasa dipakai dalam kajian ilmu hadist, maka *asbab al-wurud* biasa diartikan dengan segala sesuatu (sebab-sebab) yang melatar belakangi munculnya suatu hadis.¹⁹

¹⁷ Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarah Hadist*, (Bandung: Fasygil Grup, 2003), h. 4

¹⁸ Jalaluddin al-Suyuti, *Asbabu Wurud al-Hadis* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984), h. 10

¹⁹ Jalaluddin al-Suyuti, *Asbabu Wurud al-Hadis* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984), h. 10

C. Takhrij al-Hadits

Takhrij dalam definisi bahasa adalah isim masdar dari kata خَرَجَ yang artinya mengeluarkan. Adapun menurut istilah takhrij adalah:

التخريج هو الدلالة على موضع الحديث في مصادره الأصاية التي أخرجته بسنده ثم بيان مرتبته عند الحاجة المراد بالدلالة على موضع الحديث.

"Cara untuk menentukan posisi hadits dalam sumber rujukan aslinya untuk mengeluarkan hadits itu meninjau sisi sanadnya, kemudian menjelaskan susunan tingkatan (derajat)nya."²⁰

D. Al-Jarhu wa at-Ta'dil

Jarh menurut bahasa, bermakna : luka, cela, atau cacat, atau melukai tubuh, yang karenanya menyebabkan juruh. Apabila dikatakan: Hakim menjarahkan saksi, maka maknanya: hakim menolak kesaksian saksi,²¹ dan diartikan pula jarh dengan memaki dan menistai, baik di muka ataupun di belakang.²² Atau ilmu pengetahuan yang mempelajari kecacatan para perawi, seperti pada keadilan dan kedhabitannya. Hasbi Ash Shiddieqy menyatakan bahwa menurut istilah ahli hadits:

طهور وصف في الراوى يفسد عدالة او يخل بحفظه وضبطه مما يرتبت عليه سقوط روايته او ضعفها وردّها

Nampak suatu sifat pada perawi yang merusakkan keadilannya, atau mencederakan hafalannya, karenanya gugurlah riwayatnya atau dipandang lemah.²³

²⁰ Hasbi Ash Shidiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Semarang : Pustaka Rizki Putra 2009), h. 148

²¹ Jamaluddin Abi al Fadhl, *Lisan Al- 'Arab*, Jilid 3, (Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyah, 2003), h. 246

²² M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Diroyah Hadits*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1994), h. 324

²³ M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Diroyah Hadits*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1994), h. 204.

E. Hadits Mukhtalaf

Dalam memahami hadits tidak sedikit diperhadapkan pada kasus hadit-hadits yang dianggap bertentangan (mukhtalaf), yang dalam hal ini para ulama telah memberikan empat opsi, yaitu:

1. Al-Jam'u (kompromi)
2. Nāsikh-mansūkh (eliminasi)
3. Tarjih (komparasi)
4. Tawaqquf (abstain)

Keempat pendekatan tersebut biasanya dilakukan secara berurutan. Bila tidak diketemukan dengan pendekatan pertama, maka mengarah kepada pendekatan selanjutnya. Dalam hal ini, penulis memilih metode tarjih karena melihat ada pendekatan komparasi (tarjih) yang dilakukan oleh Dewan Hisbah PP PERSIS, khususnya dalam memberikan keputusan dalam menggerak-gerakkan telunjuk dalam tahiyat dibandingkan hanya sebatas memberikan isyarat telunjuk dalam arti tidak digerak-gerakkan.

Dan untuk penelitian ini yaitu menjelaskan definisi tarjih dengan memaparkan ciri ciri dan bentuk bentuknya dengan bahasan ilmu *'ilal al-hadits*. Ilmu *'ilal al-hadits* dalam penelitian ini, penulis hanya memfokuskan pada penilaian ulama tentang *syādz* dan *ziyadahal-tsiqah*. Sehingga dapat mengetahui titik singgung dalam penilaian *rājih* dan *marjūh*-nya suatu riwayat.

Adapun para pakar hadits menjelaskan pengertian *'ilal al-hadits* secara bahasa *'ilal* adalah penyakit (المرض).²⁴ Artinya penyakit yang disebabkan cacat. Menurut Syuhudi Ismail *'ilal* secara istilah adalah sebab yang tersembunyi yang merusak kualitas hadist. Keberadaan hadist *'ilal* yang pada lahirnya terlihat shahih menjadi tidak shahih.²⁵

²⁴ Muhammad Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: PT Hida Karya Agung, 1989), hal. 276.

²⁵ Syuhudi Ismail, *Kaidah Keshahihan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hal. 116.

Adapun *Syadz* dan *ziyadah al-tsiqah* menurut Mahmud Thahan, Hadits yang diriwayatkan rawi maqbul (bisa diterima), yang menyelisih dengan orang yang lebih utama.²⁶

Kemudian *tarjih* menurut al Jurjani, adalah menetapkan atau menguatkan salah satu dalil dengan dalil yang lainnya.²⁷

Agar kerangka teori ini lebih mudah dipahami maka penulis mencoba untuk memberi bagan sebagai gambarannya sebagaimana berikut.



G. Sistematika Penulisan

Dalam menyusun penelitian ini terdapat 4 bab dengan pembahasan yang berbeda, di antaranya:

²⁶ Mahmud Thahan, *Taisir Musthalah al-Hadits*, (Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasat, 1415 H), hal. 103

²⁷ Al-Jurjani, *At-Ta'rifat*, (Singapura: Haramain, TT), hal. 56)

Bab I membahas mengenai pendahuluan yang berisi latar belakang, rumusan masalah, tujuan masalah, kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metode dan pendekatan kemudian kerangka teori

Bab II membahas mengenai teori di antaranya meliputi Isnad dalam pandangan ulama hadits; serta metodologi *tarjih*.

Bab III mengenai sejarah Dewan Hisbah Persis; *thuruq l-istinbath* Dewan Hisbah Persis; dan metodologi tarjih hadits Dewan Hisbah Persis.

Bab IV membahas hasil penelitian, di antaranya; hadits-hadits yang menjelaskan tentang isyarat telunjuk saat tahiyat; pendapat para ulama mengenai isyarat telunjuk saat tahiyat; dan pandangan Dewan Hisbah Persis mengenai isyarat telunjuk saat tahiyat.

Bab V kesimpulan untuk membahas mengenai rumusan masalah dan saran bagi pembaca serta penulis.



BAB II

TINJAUAN TEORITIS

A. Metode Tarjih Hadits

1. Pengetian Tarjih

Secara bahasa *tarjih* berasal dari kata رجح - يرجح - رجحا yang artinya berat atau lebih. Sedangkan bila dikatakan رجح الشيء artinya menimbang atau melebihkan.²⁸ Adapun dalam *Lisanu l-'Arab* pengertiannya adalah رجح الشيء بيده (menimbang sesuatu dengan tangannya).²⁹ Maka kalimat رجح - يرجح - ترجح mengunggulkan sesuatu yang kita lebih yakin atau condong padanya.

Adapun dalam tinjauan istilah, *tarjih* ini memiliki pengertian yang bermacam-macam. Menurut para ahli ushul fiqh perbedaan ini disebabkan oleh perbedaan pendapat mereka mengenai eksistensi tarjih; 1) Bahasan seputar tarjih itu merupakan karakteristik dalil (al-Quran ataupun Hadits). 2) Tarjih merupakan hasil pemikiran para mujtahid yang melakukan *pentarjihan*. Begitulah keterangan yang dituliskan oleh Ahmad Atabik dalam jurnalnya yang berjudul *Metode Tarjih dalam Kajian Hadits* yang beliau kutip dari kitab al-Barzanji.

Kelompok *pertama*, yang berpendapat mengenai bahwa *tarjih* itu merupakan karakteristik dalil itu sendiri diantaranya;

- a. Menurut Al-Amidi dalam kitabnya *Al-Ihkam fii ushuli l-Ahkam* menyebutkan,

اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر

Memilih salah satu di antara dua dalil yang sama baiknya dari sisi kualitas namun bertentangan dari sisi makna, yang satu

²⁸ Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayisu al-Lughoh*, Baerut: Daru al-Fikr, 1979. hal 489.

²⁹ Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Mesir: Daaru l-Mishriyah, t.thn. hal 445.

memerintahkan untuk melakukan sedang yang lain memerintahkan untuk meninggalkan.³⁰

- b. Menurut Ibnu Hajib yang dikutip oleh Al-Ashfahaniy dalam kitabnya *Bayan al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar ibn Hajib* menyebutkan,

اَثْبَرَانُ الْأَمَارَةِ بِمَا تَقْوَى بِهِ عَلَى مُعَارَضِهَا

Beriringannya indikator (dalil zhanni) dengan indikator (dalil) yang lain yang dapat menguatkannya untuk menghadapi dalil yang berlawanan pengertiannya.³¹

Adapun kelompok *kedua* yang berpendapat bahwa *tarjih* itu hasil pemikiran mujtahid diantaranya;

- a. Menurut Ar-Razi dalam kitabnya *Al-Mahshul* menyebutkan,

تَقْوِيَةٌ أَحَدِ الطَّرِيقَيْنِ عَلَى الْآخَرِ لِيَعْلَمَ الْأَقْوَى فَيَعْمَلُ بِهِ وَيَطْرَحَ الْآخَرَ

Tarjih itu ialah menguatkan salah satu dalil atas yang lainnya agar mengetahui mana dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan menggugurkan dalil yang lainnya.³²

- b. Menurut Al-Asnawiy dalam kitabnya *Nihayah al-Saul Syarh Manhaj al-Wushul* menyebutkan,

والتَّرْجِيحُ: تَقْوِيَةٌ إِحْدَى الْأَمَارَتَيْنِ عَلَى الْآخَرَى لِيَعْمَلَ بِهَا

Tarjih ialah menguatkan salah satu tanda (dalil) untuk dapat diamalkan.³³

Dari beberapa definisi yang telah dikemukakan di atas kita dapat menyimpulkan bahwa *tarjih* merupakan metode untuk memilih/mengunggulkan satu diantara dua dalil untuk bisa diamalkan.

Adapun syarat yang harus terpenuhi dalam metode *tarjih* ini adalah

- 1) Kedua dalil tersebut berada dalam satu martabat yang sama.

³⁰ Al-Amidi, *Al-Ihkam fii ushul al-Ahkam*, Baerut: al-Maktabah al-Islamiy, t.th. hal 442.

³¹ Al-Ashfahaniy, *Bayan al-Mukhtashar Syarh Mukhtashari ibn Hajib*, Sa'udiy: Dar al-Madaniy, ١٩٨٦, juz 3 hal 370.

³² Ar-Raziy, *Al-Mahshul*, Mu'assasatu r-Risalah, 1997. juz 5 hal 397.

³³ Al-Asnawiy, *Nihayah al-Saul Syarhu Manhaj al-Wushul*, Baerut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999. juz 2 hal 265.

- 2) Kedua dalil tersebut memiliki kesamaan dalam hal kekuatannya.
- 3) Keduanya menetapkan suatu hukum yang sama pada satu waktu³⁴

2. Tarjih dalam unsur-unsur hadits

Terdapat empat cara *pentarjihan* untuk menentukan dalil (hadits) yang lebih kuat diantara dua dalil yang bertentangan.

1. Tarjih dari segi sanad.
2. Tarjih dari segi matan.
3. Tarjih dari kandungan hukum (*madlul*)
4. Tarjih dengan menggunakan faktor lain di luar nash.

Dibawah ini akan kami coba paparkan masing-masing dari bahasan di atas.

1. Tarjih ditinjau dari sisi sanad

Tarjih ditinjau dari sisi sanad ialah *mentarjih* dengan melihat jalur periwayatan suatu hadits. Dalam hal ini imam Asy-Syaukaniy memaparkan dalam kitabnya *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqiqi min 'ilmi al-Ushul*, ada 42 cara yang dapat dilakukan untuk *pentarjihan* dari segi sanad. Beliau pun menyatakan bahwa,

وَأَعْلَمُ: أَنَّ وُجُوهَ التَّرْجِيحِ كَثِيرَةٌ، وَحَاصِلُهَا: أَنَّ مَا كَانَ أَكْثَرَ إِفَادَةً
لِلظَّنِّ فَهُوَ رَاجِحٌ

*Ketahuilah metode tarjih itu sangat banyak. Namun kesimpulannya, bahwa cara apapun yang ditempuh, yang penting dapat lebih banyak memberi pemahaman secara zhan, maka itulah yang rajih*³⁵

³⁴ Ash-Shidiqiy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang 1976. hal 281-282.

³⁵ Asy-Syaukaniy, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqiqi min 'ilmi al-Ushul*, Dar al-Kutub, 1999. juz 2 hal 268.

Ahmad Atabik menyebutkan dalam jurnalnya bahwa cara-cara *tarjih* dalam hadits dapat diringkaskan menjadi empat macam.³⁶

Pertama, Tarjih dilihat dari rawinya.

Cara seperti ini dilakukan dengan melihat kualitas rawi hadits. Memilih salah satu diantara dua hadits yang bertentangan dengan melihat jumlah rawinya, mana hadits lebih banyak rawi dalam thabaqahnya. Hadits yang lebih banyak rawinya akan lebih kuat dibanding hadits yang jumlah rawinya yang lebih sedikit. Rawi yang banyak itu bisa menjadi sebab dari kecilnya kemungkinan hadits itu ada kesalahan atau kekeliruan. Jadi dugaan yang muncul dari hadits dengan perawi yang banyak itu lebih kuat menghasilkan sangkaan dibanding khabar yang perawinya lebih sedikit. Sementara itu mengamalkan hadits yang lebih kuat, hukumnya wajib. Inilah yang menjadi pandangan mayoritas ulama.

Beliau pun mengutip perkataan Asy-Syaukaniy bahwa Abu Hanifah dan Abu Yusuf al-Kurkhi mengemukakan pendapat bahwa suatu dalil tidak bisa *ditarjih* hanya dengan melihat jumlah banyak atau sedikitnya rawi saja, kecuali jumlah rawi itu lebih dari tiga orang (hadits masyhur). Kemudian mereka membuat analogi dengan kasus kesaksian yang bertentangan. Dalam hal saksi, jika ada dua keterangan yang bertentangan, maka salah satu dari dua saksi tidak dapat diadili hanya karena banyak saksi dan mengalahkan kesaksian yang lain.³⁷

Pendapat mereka berdua (Abu Hanifah dan Abu Yusuf al-Kurkhi) ini menimbulkan sanggahan. Bahwa jumlah (kuantitas) yang besar dapat menimbulkan kecurigaan, sehingga hukum dapat dimaknai. Tidak ada keraguan bahwa jumlah besar dapat

³⁶ Ahmad Atabik, *Metode Tarjih dalam Kajian Hadis*, jurnal: Studi Hadis vol 2, no 1, 2016. Hal 138.

³⁷ *Ibid.*

menyebabkan tekad yang kuat. Sedangkan tarjih dimaksudkan hanya untuk itu.

Ada beberapa argumentasi lain yang dikemukakan oleh Hanafiyah, akan tetapi semua argumen yang dikemukakannya tersebut mendapat sanggahan. Bahkan pengarang *Ats-Tsubut* mengatakan: “Bagi orang yang cerdas sudah tidak samar lagi atas lemahnya cara yang ditempuh Hanafiyah.”

Yang tidak kalah penting juga dalam sanad ketika mentarjih adalah hendaknya memilih salah satu diantara dua rawi itu lebih pandai dan lebih dhabit, atau memilih yang lebih wara' dan lebih beriman kepada Allah, atau lebih amanah dan adil, atau yang lebih paham dalam agama dan bahasa Arab, lalu riwayatnya di*tarjih*kan. Karena riwayat yang seperti itu lebih dipercaya. Seperti mentarjihkan sanad yang jumlah rawinya lebih banyak menghafal hadits dibanding sanad yang rawinya lebih pandai menulis. Karena rawi yang banyak menghafal hadits akan lebih (kuat) dhabit. Begitu pula mentarjihkan sanad yang rawinya sudah masyhur dalam periwayatan hadis dibanding sanad yang perawinya tidak masyhur, sebagaimana yang beliau kutip dalam *Irsyad al-Fuhul*.

Sebenarnya kriteria dalam mentarjih itu masih banyak acuannya. Bagaimana mengamalkan naratif menurut pandangan sebagian ulama, atau ketenaran garis keturunan atau kedewasaan, atau kemandirian atau proses mendengarkan langsung, atau ketinggian isnad, atau itikad baik, atau mengetahui masalah, atau duduk berdampingan dengan hadits ahli, atau jumlah orang yang menilai positif dan sebagainya.

Kedua; Tarjih dilihat dari riwayat itu sendiri.

Mentarjih hadits mutawatir dengan mengalahkan hadits masyhur. Hadits masyhur mengalahkan hadits ahad. Hal itu bisa terjadi karena hadits mutawatir lebih meyakinkan, sedangkan hadits

masyhur mendekati yakin. Sedang hadits ahad masih berupa sangkaan.

Hadis yang dengan sanad bersambung dinilai mengalahkan hadits yang mursal. Hal itu bisa terjadi karena rawi hadits yang sanadnya muttashil sudah jelas sedangkan hadits mursal rawinya masih belum jelas. Hadits mursal tabi'in mengalahkan hadits mursal tabi' tabi'in. Hal itu terjadi karena pada dasarnya, rawi pada tingkat tabi'in tidak menceritakan hadits kecuali dari para sahabat. Semua sahabat dihukumi adil, sebagaimana Nabi SAW memberikan pujian bagi mereka. Rasulullah SAW bersabda,

“Sebaik-baik era adalah era zaman yang aku berada didalamnya” (Al-Hifnawi, 2013, hal. 321).

Sanad hadits yang terdapat dalam beberapa kitab ahli hadits tarjihkan mengalahkan hadits yang sanadnya ditentukan melalui jalur ketenaran tetapi tidak dikaitkan dengan ahli hadits. Karena sanad hadits tersebut kemungkinan berbohongnya lebih kecil dibandingkan dengan hadits yang penentuannya melalui garis kemasyhuran tetapi tidak dikaitkan dengan ahli hadits. (Al-Hifnawi, 2013, hal. 321).

Kitab karya imam al-Bukhari dan Muslim dinilai lebih tinggi dan diakui secara hukum dibanding kitab-kitab hadits yang belum jelas kredibilitasnya.

Ada juga model pentarjihan lainnya. Misalnya mentarjih melalui membaca (bacaan) akan mengalahkan periwayatan dengan jalur ijazah atau munawalah. Tarjih riwayat dengan menggunakan lafazh akan mengalahkan riwayat dengan menggunakan makna. Mendahulukan riwayat mendengar langsung dibanding yang mendengar dari orang lain terlebih dahulu. Mendahulukan riwayat yang sudah jelas dibanding riwayat yang masih diperselisihkan.³⁸

³⁸ Ahmad Atabik, *Metode Tarjih dalam Kajian Hadis*, jurnal: Studi Hadis vol 2, no 1, 2016. Hal 139.

Ketiga; Tarjih ditinjau dari cara menerima hadits

Hadits yang langsung didengar dari Nabi SAW adalah tarjih dari hadits yang diperoleh dari tulisan atau orang lain. Karena riwayat yang mendengar (menyimak) secara langsung akan jauh dari penyimpangan dan kekeliruan.

Hadis-hadis yang didengar langsung dari Nabi SAW di tarjihkan dari hadits-hadits yang diperoleh dari majlis Nabi atau diperoleh pada zaman Nabi dan beliau tidak mengomentarkannya. Riwayat yang didapat dengan mendengarkan langsung dari Nabi SAW kemungkinan kecil terdapat kesalahan di dalamnya. Berbeda dengan hadits yang diperolehnya ketika dia berada di majlisnya dan dia juga mendiamkannya.

Hadits yang diriwayatkan oleh sabda Nabi SAW memiliki kelebihan dibandingkan dengan hadits yang diriwayatkan oleh tindakan Nabi. Karena riwayat qauli hukumnya lebih kuat daripada riwayat dengan fi'li. Misal, seorang rawi berkata: "Rasul memerintahkan, atau Rasul melarang, atau Rasul mengizinkan". Hadis yang seperti itu lebih diutamakan daripada riwayat melalui tindakan pada masa Nabi SAW.

Keempat; Tarjih ditinjau dari memperhatikan sesuatu yang diriwayatkan.

Hadis yang tidak mengandung negasi dalam periwayatan haditsnya ditarjihkan dibanding hadits yang mengandung perbedaan pendapat dalam transmisinya. Hadits az-Zuhri sebagai contohnya. Karena hadits yang terbebas dari kedustaan dalam periwayatannya akan lebih bisa mengatasi kecurigaan.

Hadits-hadits yang disangkal dari aslun sampai furu', yang kekeliruannya karena lupa, ditarjihkan dengan dlebihkan dibanding hadits-hadits yang terdapat kekeliruannya karena kebohongan.

2. Tarjih dilihat dari matan

Matan adalah isi atau kandungan dari hadits. Pakar ushul fiqh bermazhab Syafi'i, Al-Amidi, menyarankan 51 cara pentarjihan dalam hal pahala, di antaranya:

Pertama; matan yang berkaitan dengan larangan (nahyi) lebih diutamakan daripada matan yang mengandung perintah (amr). Karena menolak kemudharatan lebih utama daripada mengambil manfaat.

Kedua; matan yang berisikan perintah (amr) akan didahulukan daripada matan yang berisikan kebolehan (ibahah). Hal ini dilakukan karena dalam rangka kehati-hatian. Sebab melaksanakan perintah berarti sekaligus kebolehan sudah tercakup didalamnya.

Ketiga; Makna esensi lafazh lebih diutamakan daripada makna majaz. Karena makna esensi tidak memerlukan pembuktian. Oleh karena itu, yang harus diprioritaskan adalah makna esensinya, karena lebih mudah ditangkap dari hati.

Keempat; Riwayat yang khas (khusus) akan lebih didahulukan daripada riwayat yang 'am (umum). Hal itu dikarenakan riwayat yang khas (khusus) lebih kuat dalam memberikan hukum, dengan syarat riwayat yang 'am (umum) dan riwayat yang khas (khusus) itu bersifat mutlak. Namun bila kedua riwayat itu saling bertentangan, jika salah satu dari keduanya terdapat dalil penguat, maka dalil yang khas (khusus) dapat dapat diamalkan. Namun jika tidak ada dalil lain yang menguatkannya, maka menurut pandangan Syafi'iyah seorang mujtahid dibebaskan untuk memilih mana diantara keduanya yang akan dipilih. Begitu pula pendapat yang sama yang dikatakan oleh Hanafiyah. Dalil yang khusus dalam kondisi seperti ini tidak diamalkan, karena dalil yang khusus masih tercakup didalamnya. Sebab masing-masing dari keduanya berupa dalil yang umum dari satu sisi dan dalil yang khusus dari sisi lain. Oleh karena itu tidak boleh mengamalkan salah

satunya secara nyata dengan tanpa adanya unsur *pentarjih*. Karena yang demikian itu termasuk perbuatan yang sewenang-wenang.

Seperti sabda Nabi SAW: “Barangsiapa yang tertidur (sehingga tidak mengerjakan shalat) atau lupa tidak mengerjakan shalat, maka hendaknya menunaikan shalat disaat mengingatnya.” begitu juga dalam kasus lain yang menjelaskan bahwa Nabi melarang shalat pada waktu-waktu tertentu. Hadits pertama bersifat khas (khusus) dalam hal shalat (shalat yang tertinggal) dan hadits lain bersifat ‘am (umum) dalam hal waktu shalat, yaitu waktu-waktu yang dilarang.

Abu Hanifah berkata: “Khabar yang menyebutkan waktu harus didahulukan. Artinya, menurut Abu Hnaifah melaksanakan shalat di waktu-waktu yang dimakruhkan hukumnya tidak boleh.”

Asy-Syaukaniy berkata: “Tidak ada alasan bagi Abu Hanifah mengatakan hal itu.” Asy-Syafi’i berkata: “Disaat takhsis (pengkhususan) masuk ke dalam hadits-hadits larangan mengerjakan shalat di waktu-waktu yang dimakruhkan, menurut ijma’ (dengan mengambil contoh shalat jenazah), maka hukum yang terkandung dalam hadits-hadits larangan tersebut adalah lemah. Oleh sebab itu hadits-hadits tentang shalat yang tertinggal, tahiyatul masjid, dan lain-lain lebih didahulukan daripada hadits-hadits larangan yang telah ditakhsis.”³⁹

3. *Tarjih* dilihat dari hukum atau kandungan hukum (madlul)

Cara *pentarjihan* melalui metode ini, al-Amidi mengemukakan ada 11 cara, sementara asy-Syaukaniy (1999, hal. 270-271) menyederhanakannya menjadi 9 cara, diantaranya adalah:

1. Teks hadis yang mengandung hukum larangan, menurut jumbuh, lebih diutamakan daripada teks yang menunjukkan kebolehan. Namun al-Ghazali, Isa bin Abban dan Abu Hasyim

³⁹ Ahmad Atabik, *Metode Tarjih dalam Kajian Hadis*, jurnal: Studi Hadis vol 2, no 1, 2016. Hal 140-141.

berpendapat: “Kedua hukum itu batal begitu saja dan tidak bisa diamalkan. Karena kualitas kedua dalil itu sama-sama kuat. Yang dimaksud dengan “legitimasi” di sini adalah diperbolehkannya melakukan amalan dan boleh pula ditinggalkan. Jadi ini termasuk bagian dari yang mandub, mubah, dan makruh. Hal itu dikarenakan dalil yang berisikan larangan adalah tarjih pada yang lain. Ibn al-Hajib pun mengingatkan hal yang serupa.

Sebagian ulama ada yang mengatakan: “Teks yang mengandung hukum pembolehan didahulukan daripada teks yang mengandung pengharaman.”

Kebanyakan para ulama berpegang dengan dua hal:

Pertama, sabda Rasulullah Saw: “Tidaklah berkumpul antara yang halal dengan yang haram, kecuali yang haram lebih dominan.” Juga pada sabda Rasulullah yang lain: “Tinggalkanlah apa yang membuatmu bimbang menuju sesuatu yang tidak membuatmu bimbang.” Hadis-hadis ini menunjukkan *pentarjihan* haram daripada halal.

Kedua, mengambil dalil yang mengandung keharaman lebih diutamakan itu lebih baik sebagai bentuk kehati-hatian. Sebab dalil keharaman bermakna untuk meninggalkan perbuatan tersebut. Oleh karena itu, jika suatu perbuatan secara jelas dinyatakan haram, maka dalam melakukannya terdapat sebuah kemudharatan. Namun jika masih samar, misalnya awalnya dihukumi mubah, maka dalam meninggalkan perbuatan tersebut tidak ada dosa. Karena hukumnya tidak ada siksaan dalam meninggalkan perbuatan mubah.

Sebagai contoh, seandainya dalam satu benda berkumpul haram dan mubah, seperti binatang yang lahir hasil dari hubungan antara hewan yang dapat dimakan (halal) dagingnya dengan yang tidak (haram), maka yang didahulukan adalah yang

haram dan mengakhirkan yang halal. Begitu pula apabila seorang suami menceraikan sebagian istri-istrinya, kemudian ia lupa siapa istri yang dicerainya, maka haram untuk berjima' dengan semua istri. Karena mendahulukan yang haram lebih baik daripada yang mubah (Al-Khudari, 2000, hal. 324).

Pokok dalam segala sesuatu adalah boleh (ibahah). Dalil ini yang di gunakan oleh al-Ghazali dan juga para pengikutnya dalam membolehkan hal seperti itu. Sedangkan hukum yang haram menuntun seseorang untuk berhati-hati, sehingga kualitas keduanya sama. Dalam keadaan seperti ini sulit untuk metarjih salah satu dari keduanya. Maka dari pada itu, kedua hukum yang terdapat dalam dalil yang bertentangan itu dibatalkan. Kalaulah tidak dibatalkan (digugurkan), maka akan ada tindakan sewenang-wenang jika yang satu mengamalkan salah satunya dan meninggalkan yang lain, atau berarti mengkompromikan antara dua hal yang bertentangan jika keduanya benar-benar diamalkan.

Argumen al-Ghazali yang seperti ini banyak menuai komentar. Bahwa hadits yang dijadikan sandaran jumbuh, didalamnya terdapat *pentarjihan* yang mengharamkan daripada yang membolehkan. Jadi kualitas keduanya tidaklah sama. Sehingga yang mengharamkan itulah yang didahulukan.

Asal setiap sesuatu yaitu ibahah. Dalil itulah yang dijadikan nash penguat oleh ulama yang mendahulukan dalil yang membolehkan daripada yang mengharamkan. Jadi yang membolehkan itulah yang *ditarjihkan*. Tanggapan atas argumen ini: Bahwa hadits yang telah disebutkan di atas merupakan nash yang menunjukkan inti permasalahan. Selain itu juga bahwa mengamalkan dalil yang mengharamkan itu akan lebih berhati-

hati. Meskipun yang demikian itu bertentangan dengan dalil asal setiap sesuatu, yaitu ibahah (Al-Khudari, 2000, hal. 326).⁴⁰

2. Teks yang mengandung haram dan wajib.

Ar-Razi dan orang-orang yang mengikutinya mengatakan bahwa: “Kedua nash itu berstatus gugur, dan tidak boleh didahulukan salah satunya antar yang lainnya. Karena status keduanya adalah sama. Teks yang mengharamkan akan memuat keberpihakan siksaan atas mengerjakan perbuatan. Sementara teks yang mewajibkan akan memuat keberpihakan siksaan atas meninggalkan perbuatan. Oleh karena itu kedua teks tersebut berstatus sama dan sederajat. Sebab sebuah dosa dapat muncul didalam kedua nash tersebut.

Al-Amidi dan Ibnu al-Hajib mengatakan: “Nash yang mengharamkan didahulukan daripada nash yang mewajibkan. Karena perhatian syara’ dan kaum berakal untuk menolak kemudharatan lebih kuat daripada perhatian mereka untuk menarik kemanfaatan⁴¹

3. Suatu teks yang mengandung hukum menetapkan, sedangkan yang lain meniadakan. Seperti khabar riwayat Bilal bahwasanya Nabi SAW masuk ke dalam Masjidil Haram dan melakukan shalat. Sementara khabar riwayat Usamah menyebutkan bahwa Nabi SAW masuk Masjidil Haram dan tidak melakukan shalat. Juga seperti khabar riwayat Ibnu Abbas yang menyebutkan bahwa Nabi SAW mengawini Maimunah sewaktu beliau sedang ihram. Dan dalam riwayat yang lain disebutkan, bahwa Nabi SAW menikahi Maimunah pada saat beliau sudah bertahallul. Hadits-hadits seperti inilah yang menimbulkan perbedaan pendapat (Al-Khudari, 2000, hal. 331).

⁴⁰ Ahmad Atabik, *Metode Tarjih dalam Kajian Hadis*, jurnal: Studi Hadis vol 2, no 1, 2016. Hal 141-143.

⁴¹ Ahmad Atabik, *Metode Tarjih dalam Kajian Hadis*, jurnal: Studi Hadis vol 2, no 1, 2016. Hal 143-144.

Jumhur berpendapat bahwa yang didahulukan adalah hadits yang bersifat menetapkan. Karena hadits yang bersifat menetapkan berfungsi untuk memberikan informasi tambahan. Seperti halnya terjadinya pertentangan dalam hal al-Jarhu wa at-Ta'dil, sehingga yang dipandang utama adalah yang al-Jarhu.”

Asy-Syafi'iyah berpendapat bahwa hadits yang bersifat meniadakan itu harus didahulukan daripada yang menetapkan. Sebab walaupun hadits yang bersifat menetapkan statusnya lebih unggul daripada hadits yang menafikan karena berfungsi untuk memberikan informasi tambahan, hanya saja hadits yang bersifat menafikan andaikata kita dahulukan daripada hadits yang bersifat menetapkan, maka akan menimbulkan faidah menguatkan hukum asal, yaitu tidak terjadinya sesuatu. Namun seandainya hadits yang berfungsi menafikan itu diakhirkan, maka akan berfaidah pendasaran (penetapan hukum baru), dan faidah pendasaran adalah yang paling utama. Untuk itu keputusan untuk mengakhirkannya adalah yang paling utama.

Isa bin Abban, al-Ghazali, dan al-Qadhi Abdul Jabar mengatakan: “Hadits yang berfungsi menetapkan itu seperti hadits yang menafikan. Oleh karena itu salah satunya tidak boleh ada yang *ditarjihkan*, melainkan jika dikehendaki *tarjih* hendaknya dicarikan dari dalil yang lain. Karena keduanya memungkinkan untuk terjadi dalam dua keadaan yang berbeda. Jadi diantara keduanya tidak ada pertentangan.” Syekh al-Khudhari lebih condong pada pendapat ini dalam menilai perbedaan kedua nash tentang pernikahan Nabi SAW dengan Maimunah binti al-Harits al-Hilaliyyah. Karena para perawi apabila meriwayatkan hal itu dari Maimunah sendiri, maka mereka akan mengatakan bahwa Rasulullah SAW menikahinya dalam kondisi sudah bertahallul. Sementara Ibnu Abbas mengatakan bahwasanya Nabi SAW menikahi Maimunah

sedang keadaan beliau sedang berihram. Dari sini saja kita dapat mengetahui bahwa salah satu dari perawi pasti ada yang tidak tepat. Sebab dua hadits yang dianggap bertentangan itu bukanlah bertentangan dengan masalah ijthadiyah, akan tetapi sebuah permasalahan yang dapat dipahami secara inderawi. Sebab keadaan sedang ihram berbeda dengan kondisi tidak berihram. Setelah diketahui kesalahan salah satu dua riwayat itu, maka sudah seharusnya mencari hukum kedua nash yang bertentangan dengan menggunakan selain metodenya Hanafiyah (yang mengatakan bahwa nikahnya orang yang sedang ihram hukumnya boleh) sehingga muncul keyakinan dalam hati berupa memenangkan selain metodenya Hanafiyah.”⁴²

4. Apabila teks nash membebaskan pelaku dari hukuman, dan nash yang lain mewajibkan mukallaf dari hukuman, maka yang harus dipilih adalah yang pertama. Karena hukuman adalah merupakan kemudharatan. Dan Islam berusaha untuk menghindarkan madharat tersebut. Telah bersabda Rasulullah SAW: “Tidak boleh membuat kemudharatan pada diri sendiri, dan tidak boleh pula membuat kemudharatan pada orang lain dalam Islam.” Selain itu menolak hukuman akan memunculkan syubhat didalamnya. Telah bersabda Rasulullah SAW: “Tolaklah hukuman dalam (kejahatan) hudud dengan syubhat.”

Al-Ghazali berkata: “Sesuatu yang menolak hudud tidak bisa didahulukan dan mengalahkan yang mewajibkannya meskipun had dapat gugur dengan syubhat.”

5. Hukum yang terdapat dalam nash apabila berkaitan dengan hukum positif, maka harus didahulukan daripada nash yang bersifat pembebanan. Karena hukum positif terbebas dari

⁴² Ahmad Atabik, *Metode Tarjih dalam Kajian Hadis*, jurnal: Studi Hadis vol 2, no 1, 2016. Hal 144-145.

pemberhentian berbeda halnya dengan hukum taklif yang berkaitan dengan mukallaf.

Al-Hanafiyah dan kebanyakan Syafi'iyah berpendapat: "Hukum taklifi lebih diutamakan daripada hukum positif. Karena hukum taklifi lebih banyak pahalanya. Dan inilah tujuan utama syariat.

6. Hukum yang lebih ringan *ditarjih*kan atas hukum yang lebih berat. Karena syariat didasarkan pada keringanan. Sesuai firman Allah: "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.." (Qs. Al-Baqarah: 185) dan juga firman Allah: "Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan." (Qs. Al-Hajj: 78).

Ada ulama yang berpendapat bahwa hukum yang lebih berat lebih penting untuk diperhatikan. Karena tujuan penegakan hukum adalah untuk menciptakan kebaikan bagi orang mukallaf. Kebaikan dalam tindakan yang lebih berat lebih besar daripada tindakan yang lebih ringan. Sesuai sabda Nabi: "Pahala yang kamu peroleh itu tergantung perbuatanmu."⁴³

3. *Tarjih* dengan memperhatikan faktor luar.

Dengan memperhatikan faktor luar terdapat 10 macam pentarjih. Begitulah yang dikatakan oleh Imam al-Syaukani (1999, hal. 271-272), dalam kesempatan ini akan dijelaskan beberapa di antaranya sebagai berikut:

Pertama; mendahulukan dalil yang apabila dikuatkan dengan dalil yang lain baik itu ayat al-Quran, hadits, ijma, qiyas, dan yang lainnya sebagai bentuk penguatan dalil tersebut. Maka jika sudah ada penguatan tersebut pada salah satu dalilnya maka tujuan dari syariat itu akan terwujud.

⁴³ *Ibid*, Hal 145-146.

Kedua; Dalil-dalil yang dipraktikkan oleh penduduk Madinah, Khulafa ar-Rasyidin atau sebagian orang terdahulu. Karena masyarakat Madinah lebih mengetahui turunnya wahyu Al-Qur'an dan lebih mengenal tempat-tempat turunnya wahyu dan tafsirnya. Selanjutnya Rasulullah SAW juga menganjurkan umatnya untuk mengikuti Khulafa ar-Rasyidin. Selain itu, apa yang dilakukan beberapa orang bahkan lebih mengalahkan sangkaan. Jadi itu menjadi lebih penting.

Ketiga; Nash ditarjihkan yang menyebutkan adanya hukum yang diikuti dengan alasan dan nash terakhir yang menyebutkan adanya hukum tetapi tidak diikuti dengan alasan. Karena lebih mudah untuk tunduk dan lebih mudah untuk menerima. Ibarat mengecualikan hukum yang menyebutkan sebab terjadinya nash dan mengakhiri hukum tanpa menyebutkan sebab nash. Untuk itu, hal ini menunjukkan semakin meningkatnya perhatian para rawi dengan hadits-hadits yang diriwayatkan (Al-Hifnawi, 2013, hlm. 343).

Keempat; Prioritaskan hak atas dua argumen yang paling dekat dengan kehati-hatian dan kebebasan tanggungan. Karena itu lebih dekat dengan realisasi kebaikan dan penolakan kejahatan.

Kelima; Mentarjihkan dalil yang bersamaan dengan penjelasan perawi melalui perbuatan atau perkataannya dan mengakhirkan dalil yang tidak demikian. Karena perawi sebuah khabar lebih mengerti dan lebih mengetahui dengan apa yang diriwayatkannya.⁴⁴

⁴⁴ *Ibid*, hal 146-147.

B. Isyarat Telunjuk dalam Tahiyat

Mengutip dalam buku *AL-HIDAYAH, Edisi Kompilasi*,⁴⁵ terkait dengan beberapa pendapat dari para ulama tentang isyarat telunjuk dalam tahiyat apakah digerak-gerakkan ataukah tidak, sebagai berikut:

1. Pendapat pengikut madzhab Syafi'i

ورأى الشافعية أن يشير بالاصبع مرة واحدة عند قوله (إلا الله) من الشهادة.

Para pengikut Syafi'i berpendapat: "Hendaklah isyarat itu satu kali, dengan jari telunjuk di saat mengucapkan (illa Allahu) dalam kalimat syahadat."

2. Pendapat pengikut madzhab Hanafi.

وعند الحنفية: يرفع سببته عند النفي ويضعها عند الإثبات

Menurut pengikut Hanafi: "Hendaklah mengangkat telunjuk di saat mengucapkan, La (negatif) dan menurunkannya kembali di saat mengucapkan; illa Allahu (kalimat positif)."

3. Pendapat pengikut madzhab Maliki.

وعند المالكية: يحركها يمينا وشمالا إلى أن يفرغ من الصلاة

Menurut pengikut Maliki: "Hendaklah menggerak-gerakkan telunjuknya ke kanan dan ke kiri sampai selesai shalat."

4. Pendapat pengikut madzhab Hanbali

ومذهب الحنابلة: يشير بإصبعه كلما ذكر اسم الجلالة، إشارة إلى التوحيد، لا يحركها.

Menurut pengikut madzhab Hanbali: "Hendaklah berisyarat dengan jari telunjuknya setiap menyebut nama Allah sebagai isyarat meng-Esa-kan Allah dan tidak menggerak-gerakkan."⁴⁶

⁴⁵ A. Zakaria, *AL-HIDAYAH, Edisi Kompilasi*, Garut: Ibn Azka Press. 1408 H. Hal 69-72.

⁴⁶ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Baerut: Dar al-Kitab al-Arabi. Cet III. 1977. Hal 170-171.

5. Menurut pandangan Syaikh al-Mubarakfuriy

قُلْتُ : ظَاهِرُ الْأَحَادِيثِ يُدُلُّ عَلَى الْإِشَارَةِ مِنْ ابْتِدَاءِ الْجُلُوسِ وَلَمْ أَرْ
حَدِيثًا صَحِيحًا يُدُلُّ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَالْحَنَفِيُّ

Menurut saya, “Zahirnya hadits itu, menunjukkan adanya isyarat dari mulai duduk (tasyahud) dan kami tidak mendapatkan hadits shahih yang dapat dijadikan dalil oleh para pengikut Syafi’i dan Hanafi.”⁴⁷

6. Menurut pandangan Nashiruddin Albani.

قلت: ومنه يتبين أن تحريك الإصبع في التشهد سنة ثابتة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عمل بها أحمد وغيره من أئمة السنة؛ فليتق الله رجال يزعمون أن ذلك عبث لا يليق بالصلاة؛ فهم من أجل ذلك لا يحركونها مع علمهم بثبوتها، ويتكفون في تأويلها بما لا يدل عليه الأسلوب العربي، ويخالف فهم الأئمة له! ومن الغرائب: أن بعضهم يدافع عن الإمام في غير هذه المسألة - ولو كان رأيه فيها مخالفاً للسنة -؛ بحجة أن تخطئة الإمام يلزم منها الطعن فيه وعدم احترامه! ثم ينسى هذا؛ فيرد هذه السنة الثابتة، ويتهكم بالعاملين بها، وهو يدري - أو لا يدري - أن تهكمه يصيب أيضاً هؤلاء الأئمة الذين من عادته فيهم أن يدافع عنهم بالباطل، وهم هنا أصابوا السنة! بل إن تهكمه به يصيب ذات النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنه هو الذي جاءنا بها، فالتهكم بها تهكم به، {فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا ... }

Menurut saya, bahwa dari keterangan tersebut, jelaslah bahwa mengerakkan telunjuk dalam tasyahud adalah berdasar pada hadits shahih dari Nabi SAW, serta telah diamalkan oleh imam Ahmad dan serta imam-imam yang lainnya. Maka hendaklah takut kepada Allah orang-orang

⁴⁷ Al-Mubarakfuriy, *Tuhfatul-Ahwadziy*, Baerut: Saaru l-Kutub Ilmiyah. t.th. hal. 159.

yang beranggapan bahwa menggerak-gerakkan telunjuk itu main-main, tidak pantas dilakukan dalam shalat. Oleh sebab itulah mereka tidak menggerak-gerakkan, padahal mereka tahu akan keberadaan (keshahihan) hadits itu, lalu mereka memaksakan men-ta'wilkannya dengan pengertian yang tidak sesuai dengan jalan pembicaraan bahasa Arab, serta menyalahi faham para imam dalam hal ini. Dan satu hal yang mengherankan, dimana sebagian dari mereka membela pendapat imamnya dalam masalah lain, sekalipun pendapatnya bertentangan dengan sunnah, dengan alasan bahwa menyalahi imam berarti mencela mencela dan tidak hormat padanya. Tetapi dalam hal ini mereka lupa telah menolak sunnah yang shahih, serta mencemooh orang yang melaksanakan (menggerak-gerakkan telunjuknya) padahal sadar atau pun tidak, ia sama dengan mencemooh imam mereka, yang biasanya mereka bela imamnya -sekali pun salah- sedangkan dalam hal ini mereka (para imam) ada di jalan yang benar. Bahkan cemoohan mereka sekaligus sama dengan mencemooh Nabi SAW, karena Nabi-lah yang telah melakukan hal itu kepada/untuk kita. Maka mencemooh menggerak-gerakkan telunjuk berarti telah mencemooh Nabi. Allah SAW berfirman, *"Tidak ada balasan bagi orang yang berbuat demikian, kecuali ..."* Qs. Al-Baqarah: 85.⁴⁸

C. Sejarah Dewan Hisbah PERSIS

Persatuan Islam (Persis) sebagai organisasi merupakan sumber daya yang sangat berharga. Kelahirannya memunculkan berbagai pemikiran yang mengarah pada cita-cita kembali kepada Qur'an dan juga Sunnah. Tindakannya sampai saat ini menunjukkan bahwa Persatuan Islam (Persis) bukanlah sebuah organisasi yang tidak memiliki tujuan yang jelas, akan tetapi organisasi memiliki semangat tinggi, penuh gairah, dan berhaluan keras yang memegang teguh prinsip kembali kepada al-Quran dan al-Sunnah. Waktu dapat berubah, tetapi

⁴⁸ Nashiruddin Albani, *Shifat al-Shalat an-Nabiy*, Riyadh: Maktabah Ma'arif. 2006. Hal. 854.

prinsip tidak, hanya karena arah waktu telah berubah. Seperti itulah Persis. Lembaga Persis ini didirikan berdasarkan firman Allah swt. :

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

“Dan berpegang teguhlah kalian kepada tali (undang-undang/aturan) Allah seluruh nya dan jangan lah kalian bercerai-berai.” (Q.S. Ali Imran [3]: 103).

Yon Machmudi melalui bukunya, *Sejarah dan Profil Ormas-ormas Islam di Indonesia* menuliskan bahwa pendirian organisasi Persatuan Islam (Persis) ini berawal dari perkumpulan antar pedagang. Topik yang dibahas tidak lepas dari agama dan perkembangan organisasi Islam yang telah berdiri pada masa itu. Dimana organisasi Islam itu mengalami kegoncangan diantaranya adalah Sarekat Islam. Adapun yang menggagas perkumpulan ini adalah Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus. Dari berbagai kajian yang mereka lakukan, dapat disimpulkan bahwa praktik ibadah yang diyakini masyarakat saat itu tidak lebih dari bentuk *taqlid*, *khurafat*, *takhayul*, *bid'ah*, dan syirik yang jelas sangat dibenci oleh Islam. Beratnya perjuangan yang dihadapi, memunculkan ide untuk mengembangkan kelompok ini menjadi sebuah organisasi resmi. Maka lahirlah “persatuan Islam” atau disingkat “Persis”, yang secara resmi dideklarasikan tanggal 12 September 1923.⁴⁹

Dari penjelasan di atas, jelas bahwa gerak langkah didasarkan pada evaluasi atau analisis. Dua hal tidak bisa dipisahkan satu sama lain yaitu kajian masalah dan penelitian. Maka daripada itu, eksistensi Dewan Hisbah sekarang (bisa disebut) sebagai mata rantai dalam mata rantai kelompok kajian pada awal berdirinya Persis, atau dengan kata lain grup kajian yang menjadi cikal bakal Dewan Hisbah saat ini. Selanjutnya selain nama “Persatuan Islam”, pada awalnya ada yang

⁴⁹ Yon Machmudi, *Sejarah dan Profil Ormas-ormas Islam di Indonesia*, Depok: PTTI UI, 2013. Hal 57.

mengusulkan nama “Konsensus Islam” untuk organisasi Islam ini, mengingat ide awal untuk mendirikan organisasi ini berasal dari kelompok peninjau atau semacam Hisbah sekarang.

A. Pasang Surut Dewan Hisbah Persis

Hambatan demi hambatan mewarnai perjalanan eksistensi dari Dewan Hisbah ini. Pasang surut perjalanannya menghiasi sejarah lembaga ini dari masa ke masa. Namun secara umum, keberadaan Dewan Hisbah tetap kuat dan tanggap terhadap permasalahan masyarakat.

Sebagaimana disebutkan di atas, Majelis Hisbah merupakan perwujudan (penghubung) kajian hukum Islam yang dipimpin oleh Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus. Meski tidak menggunakan nama "Dewan Hisbah" ia lahir sebelum deklarasi Persis. Terbukti, tokoh-tokoh tersebut berhasil melegalkan istinbat mengenai bid'ah atau bukan praktik yang berlaku saat itu. Selanjutnya, mereka memutuskan bahwa hukum Islam harus dibersihkan dari kotoran bid'ah, takhayul dan takhayul.

Istinbat hukum yang mereka lakukan tidak tercatat (atau mungkin catatan tersebut tidak terlacak oleh para sejarawan) seperti sekarang ini, namun tabligh keliling yang mereka buat dengan dalil utama pemberantasan bid'ah, menunjukkan bahwa telah ada istinbat yang telah mereka putuskan, oleh karena itu dirasa perlu untuk disampaikan kepada masyarakat luas.

Sejak awal berdirinya Persis hingga berakhirnya kepemimpinan K.H. Isa Anshary atau antara tahun 1923 dan 1958, berkat tokoh Tuan Hasan, Majelis Hisbah Persis mengalami kemajuan pesat, dalam arti sangat terkenal. Anggota yang tidak diringankan juga terdiri dari ulama yang dikenal hingga saat ini.

Namun, saat itu dia tidak menggunakan nama Majelis Hisbah, melainkan “Majelis Ulama”. Baru pada masa kepemimpinan K.H.E. Abdurahman berubah menjadi Majelis Hisbah. Nama “Majelis Ulama”

kemudian digunakan oleh lembaga-lembaga negara (MUI) hingga saat ini.

Majelis Ulama Islam secara resmi berdiri setelah Mukhtamar keenam di Bandung, pada tanggal 15-18 Desember 1956. Mengenai peran, fungsi dan kedudukan Majelis Ulama Persatuan Islam, tertuang dalam Qanun Dasar Persatuan Islam tahun 1957. dalam Bab V, Pasal 1 dan 2. Pasal 1 menyatakan:⁵⁰

1. Persatuan Islam memiliki Majelis Ulama yang bertugas menyelidiki dan menetapkan hukum Islam berdasarkan Al-Quran dan As-Sunnah, dan Pusat Kepemimpinan mentransmisikannya.
2. Majelis Ulama diangkat oleh Pimpinan Pusat untuk selamanya.
3. Sesuai dengan posisinya sebagai waratsatul anbiya, Majelis Ulama berhak memveto (menolak dan mengesampingkan) semua keputusan dan tindakan yang diambil di semua lembaga organisasi Persatuan Islam.

Mengenai pasal 2, berbunyi:

1. Segala keputusan dan/atau keputusan yang diambil oleh Majelis Ulama di bidang hukum agama harus ditaati oleh Direktorat Pusat dan oleh seluruh anggota Persatuan Islam.
2. Kelembagaan Majelis Ulama hanya dipegang oleh Pimpinan Pusat.
3. Kantor Cabang berhak mengangkat Ulama daerahnya sendiri ke Pusat Pimpinan untuk menjadi anggota Majelis Ulama, disertai dengan daftar riwayat hidup Ulama.
4. Pimpinan Pusat berhak menolak calon yang diajukan.

Majelis Ulama pada masa Tuan Hassan sering ikut membantu Majelis Tarjih Muhammadiyah (semacam Majelis Ulama di Persis).

⁵⁰ <http://persisjakarta.com/2017/04/30/kilas-balik-dewan-hisbah-persis-1/> Diakses tanggal 5 April 2022, pukul 13.00 wib.

Namun pada masa kepemimpinan Persis di pegang K.H.E. Abdurahman tidak lagi karena beliau mengajukan satu syarat, yaitu diharuskan seluruh keputusan Majelis Tarjih ditaati oleh seluruh anggota Muhammadiyah.⁵¹

Anggota Majelis Ulama pada masa Tuan Hassan sebagai berikut :

Tahun 1953-1956 :

1. Ustadz K.H.M. Tamim (Bogor),
2. Ustadz A. Hassan (Bangil),
3. Ustadz K.H. Abdul Kadir Hasan (Bangil),
4. Ustadz K.H.E. Abdurahman (Bandung),
5. Ustadz K.H. Munawar Khalil (Semarang),
6. Ustadz K.H. Hasby Ash-Shiddiqy,
7. Ustadz K.H.I. Sudibja (Bandung),
8. Ustadz K.H.E. Abdullah (Bandung),
9. Ustadz K.H. Abdullah Ahmad (Jakarta),
10. Ustadz K.H. Junus Khadiri (Jakarta),
11. Ustadz K.H. Abdurrafiq (Bandung),
12. Ustadz K.H. Ma'sum (Yogyakarta),

Tahun 1956-1960 :

1. Ustadz A. Hassan (Bangil),
2. Ustadz K.H. Ahmad Masyur (Bandung),
3. Ustadz K.H. Imam Ghazali (Jakarta),
4. Ustadz K.H. Ma'sum (Yogyakarta),
5. Ustadz K.H. Munawar Khalil (Semarang),
6. Ustadz K.H. Said B. Thalib (Pekalongan),
7. Ustadz K.H. Hasby Ash-Shiddiqy,
8. Ustadz K.H. Junus Khadiri (Jakarta),
9. Ustadz K.H.E. Abdurahman (Bandung),
10. Ustadz K.H.O Qomarudi Shaleh (Bandung),

⁵¹ <http://persisjakarta.com/2017/04/30/kilas-balik-dewan-hisbah-persis-1/> Diakses tanggal 5 April 2022, pukul 13.00 wib.

11. Ustadz K.H.M. Ali Alhamidy (Jakarta),
12. Ustadz K.H. Abdullah Ahmad (Jakarta),
13. Ustadz K.H. Abdul Kadir Hasan (Bangil),
14. Ustadz K.H.E. Abdullah (Bandung),
15. Ustadz K.H.I. Sudibja (Bandung).

Selama Persis dipimpin oleh K.H.E. Abdurahman Antara tahun 1962 dan 1983, Majelis Ulama berubah menjadi Dewan Hisbah. Namun, Dewan Hisbah tidak bekerja seperti sebelumnya. Meski dipimpin oleh K.H. Abdul Kadir Hasan (putra Tuan Hassan), tetapi karena komitmennya, Dewan Hisbah tidak terjadi. Terakhir, Dewan Hisbah dijalankan oleh K.H.E. Abdurahman sendirian. Berbagai persoalan masyarakat di setiap mimbar akting pun ditanggapinya secara langsung atau melalui tulisan di majalah Risalah yang dipimpinnya sendiri. Sejarah tidak mencatat mengapa kekosongan ini terjadi. Analisis antara diakhiri dengan sosok K.H.E. Abdurahman adalah sosok yang kharismatik bahkan ada yang menyebut ulama besar Persis kedua setelah A. Hassan agar masyarakat merasa cukup dengan sosok K.H.E. Abdurrahman.

KHE Abdurahman, sosok kharismatik Persis meninggal pada 12 April 1983, maka setelah kewafatan beliau panji kepemimpinan diserahkan kepada KHA. Latif Muchtar, MA Saat memimpin K.H.A. Latief Muchtar, M.A., Majelis Hisbah Persatuan Islam kembali bekerja, bahkan perannya meningkat signifikan. Sejak tahun yang sama (1983) anggota Dewan Hisbah mulai bertemu. Berikut kami paparkan tasykil Dewan Hisbah pada masa kepemimpinan Persatuan Islam yang dijabat oleh K.H.A. Latif Muchtar:⁵²

1983-1990:

⁵² <https://ibnuacep.blogspot.com/> diakses tanggal 5 April 2022, pukul 13. 07 wib.

Ketua : K.H.E. Abdullah (karena usia lanjut, digantikan oleh KHA Latief Muchtar, MA)

Wakil Ketua : K.H. Eman Sar'an

Sekretaris : K.H. dr. Syarif Sukandi

Sep. Sekretaris: K.H.I. Shodikin

Sep. Sekretaris : KHO Syamsudin

Anggota:

1. KH A Hassan (Purwakarta),
2. KH A Syuhada (Cianjur),
3. KH A Ghazali (Cianjur),
4. KH Ismail Fikri (Jakarta),
5. KH Usman Sholehuddin (Bandung),
6. KH Aceng Zakaria (Garut),
7. KH dr. Siddiq Amin (Tasikmalaya),
8. KH Suraedi (Tasikmalaya).

1990-1995:

Ketua : KH Eman Sar'an

Wakil presiden: KHA martir

Sekretaris : K.H. dr. Siddiq Amin

Anggota:

1. KH A Hasan,
2. KH O Syamsudin,
3. KH A Latif Muchtar,
4. KH A Masum Nawawi,
5. KH A Ghazali,
6. Dr Nasihin bin Sayuti,
7. KH Usman Sholehuddin,
8. KH I Shodikin,
9. KH M Romi,
10. KH Aceng Zakaria,

11. KH Ismail Fikri,
12. Dr. H.M. Nurdin, S, H.,
13. KH Ghazi Abdul Qadir,
14. KH Abdul Qadir Shodiq,
15. KH Ad-Dailamy Abu Hurairah,
16. KH dr. Moh Syarif Sukandi,
17. KH M Abdurahman, Ks.

1995-2000

Ketua : KH Eman Sar'an (Jakarta)

Wakil Ketua : KHA Martiri (Cianjur)

Sekretaris : K.H. dr. Sidiq Amin (Tasikmalaya)

Anggota:

1. KH O Syamsudin (Padalarang),
2. KH A Latif Muchtar, MA. (Bandung),
3. KH A Ma'sum Nawawi (Majalengka),
4. KH A Ghazali (Cianjur),
5. KH Usman Sholehuddin (Bandung),
6. KH I Shodikin (Bandung),
7. KH M Romli (Bandung),
8. KH Aceng Zakaria (Garut),
9. Dr.H.M. Nurdin, SH. (Jakarta),
10. Dr.H.A. Mubin, Sh. (Jakarta)
11. KH Ghazi Abdul Qodir (Bangil),
12. KH Abdul Qodir Shodiq (Bandung),
13. KH Ad-Dailamy Abu Hurairah (Madura),
14. KH dr. Syarif Sukandi (Bandung),
15. KH Abdurrahman Ks. (Tasikmalaya),
16. KH Mochtar Soemawikata (Sukabumi),
17. KH Dr. Abdurrahman, MA (Bandung),
18. Luthfi Abdullah Ismail (Bangil).

Pada tanggal 12 Oktober 1997, Ketua Umum PP Persatuan Islam dan Anggota Dewan Hisbah Persis, K.H.A. Latief Muchtar, MA meninggal dunia. Persis dan Dewan Hisbah kembali kehilangan putra terbaiknya. Selain dia, selama periode ini, Dewan Hisbah kehilangan putra terbaiknya, mereka meninggal di hadapan Rabbi Ilahi, yaitu K.H.O. Syamsudin (Padalarang), K.H. Syarif Sukandi (Bandung), K.H. Mochtar Soemawikata (Sukabumi), K.H. Nasihin bin Sayuti (Purwakarta), K.H. dr. Moh. Nurdin SH (Jakarta). Semoga ibadah mereka diterima oleh Allah SWT.

Setelah K.H.A. Latief Muchtar MA sebagai K.H. dr. Shiddiq Amin sebagai Presiden PP Persis yang baru melalui Musyawarah Luar Biasa di Ciganitri, 25 Oktober 1997. Pada Kongres Persis XII, 9-11 September 2000 di Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta, secara aklamasi K.H. dr. Siddiq Amien, terpilih kembali MBA. Dewan Hisbah setelah kongres ini muncul di antara mereka dengan wajah baru, muda dan energik. Berikut tasykil Dewan Hisbah pada masa kepemimpinan Persis yang dijabat oleh K.H. dr. Siddiq Amien, MBA⁵³

Tahun 2000-2005

Ketua : KHA Syuhada (Cianjur)

Wakil Ketua : K.H. Usman Sholehuddin (Bandung)

Sekretaris : K.H. Dr. Abdurrahman, MA. (Bandung)

Sept. Sekretaris : H. Wawan Shafwan (Bandung)

Anggota

1. KH A Ma'sum Nawawi (Majalengka),
2. KH A Ghazali (Cianjur),
3. KH I Shodiqin (Bandung),
4. KH M Romli (Bandung),
5. KH Aceng Zakaria (Garut),
6. Dr.H.A. Mubin, SH. (Jakarta),

⁵³ <https://ibnuacep.blogspot.com/> diakses tanggal 5 April 2022, pukul 13. 07 wib.

7. KH Ghazi Abdul Qodir Lc. (Bangil),
8. KH Abdul Qodir Shodiq (Bandung),
9. KH Ad-Dailamy Abu Hurairah (Bangil),
10. KH Abdurrahman Ks. (Tasikmalaya),
11. KH Lutfi Abdullah Ismail Lc. (Bangil),
12. KH dr. Siddiq Amien, MBA.,
13. H. Taufik Rahman Azhar, S.Ag.,
14. KH dr. Tentang Muchtar
15. Dr. H. Uus Muhammad Ruhiyat,
16. M.Rahmat Najieb, BA

Namun tak lama setelah Mukhtamar XII Persis, tepatnya tanggal 21 Oktober 2000, Persis dan Dewan Hisbah kembali kehilangan putra terbaiknya, K.H. Ma'sum Nawawi, meninggal di Rumah Sakit Al-Islam Bandung dan dimakamkan di Majalengka. Beliau selain anggota Dewan Hisbah juga Ketua Majelis Tarbiyah PP Persis dan pengasuh Pondok Pesantren Majalengka. Semoga amal ibadah beliau diterima di sisi Allah swt.

Dan berikut kami cantumkan indeks anggota Dewan Hisbah Persis mulai dari periode 1983-2020 yang tercantum dalam buku *Turuq Al-Istinbat Dewan Hisbah Persatuan Islam* cetakan 2018:

1. KH. E. Abdullah (1983-1990)
2. KH. Suraedi (1983-1990)
3. KH. A. Hassan (1983-1995)
4. KH. Drs. Moh Syarief Sukandi (1983-1995)
5. KH. Ismail Fikri (1983-1995)
6. KH. Oero Syamsuddin (1983-2000)
7. KH. Eman Sar'an (1983-2002)
8. KH. Ali Ghazali (1983-2005)
9. KH. Drs. Shiddiq Amien, MBA (1983-2009)
10. KH. Ikin Shodikin (1983-2011)
11. KH. Usman Shalehuddin (1983-2014)

12. KH. Akhyar Syuhada (1983-2015)
13. KH. Aceng Zakaria (1983-sekarang)
14. KH. Abdul Latief Mukhtar, MA (1990-1997)
15. KH. Drs. Nashihin bin Sayuti (1990-2000)
16. KH. Drs. M. Nurdin, SH (1990-2000)
17. KH. A Ma'sum Nawawi (1990-2000)
18. KH. Ghazi Abdul Qadir (1990-2005)
19. KH. Abdul Qadir Shodiq (1990-2016)
20. KH. M. Andurrahman KS (1990-2016)
21. KH. Muhammad Romli (1990-sekarang)
22. KH. Ad-Dailamy Abu Hurairah (1990-sekarang)
23. KH. Mochtar Soemawikarta (1995-2000)
24. KH. Ahmad Mubin (1995-2016)
25. KH. Luthfi Abdullah Ismail (1995-sekarang)
26. KH. Prof. Dr. M. Abdurrahman, MA (1995-sekarang)
27. KH. Drs. Entang Mukhtar ZA (2000-2009)
28. KH. Wawan Sofwan (2000-2016)
29. KH. Taufiq Rahman Azhar, S.Ag (2000-sekarang)
30. KH. Drs. Uus Muhammad Ruhiat (2000-sekarang)
31. KH. M. Rahmat Najieb, S.Pd (2000-sekarang)
32. KH. Zae Nandang (2005-sekarang)
33. KH. Ade Abdurrahman, Lc (2005-sekarang)
34. KH. Drs. U. Jalaluddin (2005-sekarang)
35. KH. Drs. Ahmad Daerobi, M.Ag (2005-sekarang)
36. KH. Dr. Jeje Jaenudin, M.Ag (2005-sekarang)
37. KH. Salam Rusyad, Lc, MA (2005-sekarang)
38. KH. Drs. Uu Suhendar, M.Ag (2010-sekarang)
39. KH. Drs. Hamid Shiddiq, M.Ag (2010-sekarang)
40. KH. Dr. Nashruddin Syarif (2010-2018)
41. KH. Prof. Dr. Dedeng Rosyidin, M.Pd. (2015-2018)
42. KH. Wawa Suryana Hidayat (2015-sekarang)

43. KH. Husen Zaenal Muttaqin, Lc, M.Pd.I (2015-sekarang)
44. KH. Haris Muslim, Lc, MA. (2015-sekarang)
45. KH. Teten Romli Qomaruddin (2015-sekarang)
46. KH. Fatahillah Lc, MA. (2015-sekarang)
47. KH. Suud Hasanudin, Lc, MA. (2015-sekarang)
48. Ustadz Amin Saefullah Muchtar (2015-sekarang)
49. Ustadz Ahsin Latief Muhammad Arham (2017-sekarang)

B. Tugas Dewan Hisbah Persis

1. Mengemban Amanat Rasulullah saw.

Dewan Hisbah bukanlah pembuat undang-undang atau sumber hukum, karena sumber hukum hanya Al-Quran dan As-Sunnah atau pencipta hukum hanya Allah swt. dan Rasul-Nya. Dewan Hisbah hanya sebagai pengawas hukum agar hukum itu berlaku atau ditegakkan, khususnya di kalangan anggota Persatuan Islam, serta memastikan tidak ada praktik bid'ah, tahayul dan tahayul di kalangan anggota Persis.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا
فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلًّا فَقَالَ مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا
رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَمَا يَرَاهُ النَّاسُ مَنْ عَشَّ فَلَيْسَ
(رواه مسلم) مَنِي.

“Dari Abu Hurairah, ‘Sesungguhnya Rasulullah saw. pada suatu waktu lewat pada tumpukkan makanan (dagangan), lalu beliau memeriksa tumpukkan itu, memasukan tangan padanya. Maka beliau menemukan di dalamnya basah, lalu beliau bersabda, ‘ Apa ini, hai pedagang makanan ?’ Pedagang itu menjawab, ‘Terkena hujan, wahai Rasulullah’. Rasulullah bersabda, ‘Tidakkah kamu menaruh di atas agar terlihat orang ? Barang siapa yang memalsu, maka dia bukan golonganmu” (H.R. Muslim).

Dalam artikelnya Ibnu Acep mengutip pendapat dari ketua Dewan Hisbah K.H.A. Syuhada, dalam artikelnya tentang Dewan Hisbah menyebutkan perbuatan Nabi. Inilah yang dipercayakan kepada Dewan

Hisbah: untuk melindungi diri dari pelanggaran; menegur dan mengoreksi perbuatan yang tidak sesuai dengan Al-Quran dan As-Sunnah.⁵⁴

Lebih lanjut, KHA Syuhada menjelaskan bahwa Dewan Hisbah pada masa Khalifah Umar mengontrol timbangan dan takaran di pasar untuk mencegah penipuan atau pemalsuan. Mereka tidak mencari-cari kesalahan orang lain, tetapi mereka menahan diri dari pelanggaran yang mengarah pada dosa besar. Seseorang yang diangkat sebagai anggota Majelis Hisbah pada masa Khalifah disebut sebagai “muhtasib”. Ia menyempurnakan amar ma'ruf dan nahyi munkar dengan bahasa dan alat kekuasaan negara. Kantornya dikenal sebagai "Dewan Hisbah".

Muhtasib juga bertugas menjaga ketertiban dan keamanan, seperti halnya alat keamanan saat ini. Bagian kantornya ini disebut "Dewan Surtah". Ada juga muhtasib yang bertugas melakukan komunikasi dan penyelidikan (tabayyun); kantornya disebut "Dewan Barid".

2. Persidangan Dewan Hisbah ditinjau dari hak, kewajiban dan masanya.

Secara umum tugas Dewan Hisbah sebagaimana tersebut di atas, yaitu sebagai pengawas hukum Islam dan penjagaan terhadap pelanggaran hukum Islam. Merujuk pada tujuan awal berdirinya Persis, tugas umum Dewan Hisbah adalah:

1. Selamatkan aqidah umat dan selamatkan umat dalam keimanannya,
2. Selamatkan kultus orang dan selamatkan orang-orang di kultus,
3. Selamatkan muamalah umat dan selamatkan umat dalam muamalah.

Jika mengacu pada Qanun Asasi Persis Bab I pasal 3 bahwa tujuan didirikannya Persis adalah untuk melaksanakan syariat Islam berdasarkan Al-Quran dan As-Sunnah kaffah dalam segala aspek

⁵⁴ <https://ibnuacep.blogspot.com/> diakses tanggal 5 April 2022, pukul 13. 07 wib.

kehidupan, maka Dewan Hisbah sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Bagian dari Persis, mempunyai tugas.

Lebih khusus lagi, tugas atau kewajiban Dewan Hisbah, sesuai dengan pimpinan PP Persatuan Islam, diatur dalam pasal 37 Qanun Dakhili Bab VI:⁵⁵

1. Dewan Hisbah wajib memeriksa hukum-hukum Islam;
2. Dewan Hisbah berkewajiban mengawasi pelaksanaan syariat Islam;
3. Dewan Hisbah wajib memberikan petunjuk pelaksanaan ibadah untuk kebutuhan anggota jam'iyah;
4. Dewan Hisbah wajib memperingatkan anggota Persis yang melanggar syariat Islam melalui Pengurus Pusat.

Hak Dewan Hisbah kini tidak seradikal dulu disebut Majelis Ulama, yang bisa memveto keputusan semua pihak di Persis, termasuk keputusan kongres. Hak-hak Dewan Hisbah saat ini diatur dalam pasal 38 Bab VI Qanun Dakhili Persatuan Islam sebagai berikut:

1. Dewan Hisbah dapat melakukan musyawarah dengan sepengetahuan Pimpinan Pusat;
2. Dewan Hisbah berhak mengusulkan kepada Pimpinan Pusat pengenaan sanksi/sanksi kepada anggota Persis yang melanggar syariat Islam;
3. Dewan Hisbah berhak menghadiri pertemuan bisnis dan pertemuan khusus Pengurus Pusat.

Sedangkan waktu rapat Dewan Hisbah tidak ditentukan, tetapi minimal satu semester sekali. Dalam sidangnya, Dewan Hisbah berwenang mengundang pihak luar jika diperlukan untuk membantu pembahasan suatu undang-undang. Semua keputusan Dewan Hisbah akan menjadi keputusan semua anggota Asosiasi Islam. Dengan kata lain, anggota Persis tidak berhak memutuskan hukum sendiri tanpa

⁵⁵ <https://ibnuacep.blogspot.com/> diakses tanggal 5 April 2022, pukul 13.07 wib.

sepengetahuan Dewan Hisbah. Proses ini diatur dalam Qanun Dakhili Persis, Bab VI pasal 36.⁵⁶



⁵⁶ <https://ibnuacep.blogspot.com/> diakses tanggal 5 April 2022, pukul 13.07 wib.