

**ANALISIS PENTARJĪHAN QAWL QADĪM
PADA FIKIH SALAT MAZHAB SYĀFI'Ī**



Muhammad Fadhil Al-Murtazha
NIM. 221009010

**Tesis Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Magister dalam
Program Studi Ilmu Agama Islam**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH
2024**

LEMBARAN PERSETUJUAN PEMBIMBING

**ANALISIS PENTARJĪHAN QAWL QADĪM
PADA FIKIH SALAT MAZHAB SYĀFI'Ī**

MUHAMMAD FADHIL AL-MURTAZHA

NIM. 221009010

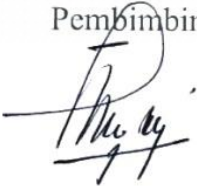
Program Studi Ilmu Agama Islam

Konsentrasi Fikih Modern

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh
untuk diajukan dalam ujian Tesis

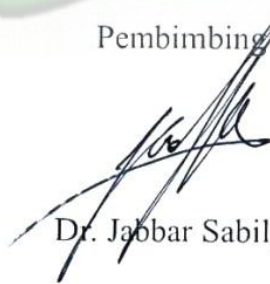
Menyetujui,

Pembimbing I,



Dr. Tarmizi M. Jakfar M. Ag

Pembimbing II,



Dr. Jabbar Sabil, MA

LEMBARAN PENGESAHAN

ANALISIS PENTARJĪHAN QAWL QADĪM
PADA FIKIH SALAT MAZHAB SYĀFI'Ī

MUHAMMAD FADHIL AL-MURTAZHA

NIM. 221009010

Program Studi Ilmu Agama Islam
Konsentrasi Fikih Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Tesis
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry

Tanggal: 22 Juli 2024 M

14 Muharram 1446 H

TIM PENGUJI

Ketua

Dr. Loeziana Uce, M. Ag

Sekretaris

Rahmat Musfikar, M. Kom

Penguji,

Dr. Jamhuri, MA

Penguji,

Dr. Anton Widyanto, M. Ag

Penguji,

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag

Penguji,

Dr. Jabbar Sabil, MA

Banda Aceh, 30 Juli 2024

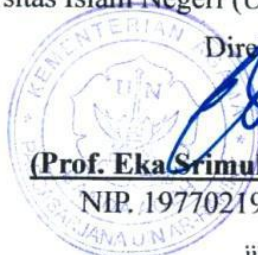
Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,

(Prof. Eka Srimulyani, MA, Ph.D.)

NIP. 19770219 199803 2001



PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan di bawah ini

Nama : Muhammad Fadhil Al-Murtazha
Tempat,Tanggal Lahir : Kuala Terubue, 15 Mei 1999
Nomor Mahasiswa : 221009010
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh keserjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu diacu dalam naskah ini dan disebutkan di dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 14 Juni 2024

Saya yang menyatakan



Muhammad Fadhil Al-Murtazha
NIM.221009010

PEDOMAN TRANSLITERASI

Untuk kesempurnaan penulisan sebuah karya ilmiah, ada beberapa aturan yang menjadi pedoman dalam penulisan, yaitu dengan mengikuti buku panduan penulisan pascasarjana universitas islam negeri ar-raniry banda aceh tahun 2019/2020. Transliterasi yang dimaksud untuk menghindari dari kesalahan makna dalam tulisan Arab, karena sebagian tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, tanda atau dengan huruf dan tanda. Adapun sistematika penulisan sebagai berikut;

1. Konsonan

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|------|-------------|-------------------------------|
| ا | Alif | - | Tidak dilambangkan |
| ب | Ba` | B | Be |
| ت | Ta` | T | Te |
| ث | Sa` | Th | Te dan Ha |
| ج | Jim | J | Je |
| ح | Ha` | H | Ha (dengan titik di bawahnya) |
| خ | Kha` | Kh | Ka dan Ha |
| د | Dal | D | De |
| ذ | Zal | DH | De dan Ha |
| ر | Ra` | R | Er |
| ز | Zai | Z | Zet |
| س | Sin | S | Es |
| سین | Syin | SY | Es dan Ye |
| ص | Sad | Ş | Es (dengan titik di bawahnya) |
| ض | Dad | Đ | De (dengan titik di bawahnya) |
| ط | Ta` | Ṭ | Te (dengan titik di bawahnya) |

| | | | |
|-----|--------|----|--------------------------------|
| ظ | Za` | Z | Zet (dengan titik di bawahnya) |
| ع | ‘Ain | ‘- | Koma terbalik di Atasnya |
| غ | Ghain | GH | Ge dan Ha |
| ف | Fa` | F | Ef |
| ق | Qaf | Q | Qi |
| ك | Kaf | K | Ka |
| ل | Lam | L | El |
| م | Mim | M | Em |
| ن | Nun | N | En |
| و | Waw | W | We |
| ه/ة | Ha` | H | Ha |
| ء | Hamzah | `- | Apostrof |
| ي | Ya` | Y | Ye |

2. Konsonan yang dilambangkan dengan *W* dan *Y*

| | |
|--------------|-----|
| <i>Wad`</i> | وضع |
| <i>‘Iwad</i> | عوض |
| <i>Dalw</i> | دلو |
| <i>Yad</i> | يد |
| <i>ḥiyal</i> | حيل |
| <i>ṭahî</i> | طهي |

3. Mad yang dilambangkan dengan *ā*, *ī*, dan *ū*. Contoh:

| | |
|--------------|-------|
| <i>Ūlā</i> | أولى |
| <i>Ṣūrah</i> | صورة |
| <i>Dhū</i> | ذو |
| <i>Īmān</i> | إيمان |
| <i>Fî</i> | في |
| <i>Kitāb</i> | كتاب |
| <i>Siḥāb</i> | سحاب |
| <i>Jumān</i> | جمان |

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

| | |
|---------------|------|
| <i>Awj</i> | اوج |
| <i>Nawm</i> | نوم |
| <i>Law</i> | لو |
| <i>Aysar</i> | ايسر |
| <i>Syaykh</i> | شيخ |
| <i>'Aynay</i> | عيني |

5. Alif (ا) dan waw (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

| | |
|----------------|-------|
| <i>Fa'alū</i> | فعلوا |
| <i>Ulā'ika</i> | أولئك |
| <i>Ūqiyah</i> | أوقية |

6. Penulisan *alif maqṣūrah* (ا) yang diawali dengan baris fatah (َ) ditulis dengan lambang *â*. Contoh:

| | |
|----------------|-------|
| <i>Hattā</i> | حتى |
| <i>Maḍā</i> | مضى |
| <i>Kubrā</i> | كبرى |
| <i>Muṣṭafā</i> | مصطفى |

7. Penulisan *alif manqūсах* (ا) yang diawali dengan baris kasrah (ِ) ditulis dengan *î*, bukan *îy*. Contoh:

| | |
|-------------------|-----------|
| <i>Raḍīal-Dīn</i> | رضي الدين |
| <i>al-Miṣrî</i> | المصري |

8. Penulisan *ā* (*tā' marbūṭah*)

Bentuk penulisan *ā* (*tā' marbūṭah*) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- Apabila *ā* (*tā' marbūṭah*) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ā* (*hā'*). Contoh:

| | |
|--------------|------|
| <i>Ṣalāh</i> | صلاة |
|--------------|------|

- b. Apabila ة (*tā marbūṭah*) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*sifat mauṣūf*), dilambangkan َ (*hā*).
Contoh:

| | |
|------------------------------|----------------|
| <i>al-Risālah al-Bahīyah</i> | الرسالة البهية |
|------------------------------|----------------|

- c. Apabila ة (*tā marbūṭah*) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāfilayh*, dilambangkan dengan “t”. Contoh:

| | |
|----------------------------|---------------|
| <i>Wizārat al-Tarbiyah</i> | وزارة التربية |
|----------------------------|---------------|

9. Penulisan ء (*hamzah*)

Penulisan Hamzah terdapat dalam dua bentuk, yaitu:

- a. Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “a”. Contoh:

| | |
|-------------|-----|
| <i>Asad</i> | أسد |
|-------------|-----|

- b. Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “, ”.
Contoh:

| | |
|-----------------|-------|
| <i>Mas`alah</i> | مسألة |
|-----------------|-------|

10. Penulisan ء (*hamzah*) waṣal dilambangkan dengan “a”. Contoh:

| | |
|--------------------------|---------------|
| <i>Riḥlat Ibn Jubayr</i> | رحلة ابن جبير |
| <i>al-Istidrāk</i> | الاستدراك |
| <i>Kutub Iqtanat`hā</i> | كتب اقتنتها |

11. Penulisan syaddah atau tasydīd

Penulisan syaddah bagi konsonan waw (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan yâ (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

| | |
|---------------------|---------|
| <i>Quwwah</i> | قوة |
| <i>‘Aduww</i> | عدو |
| <i>Syawwal</i> | سؤال |
| <i>Jaww</i> | جو |
| <i>al-Misriyyah</i> | المصرية |
| <i>Ayyām</i> | أيام |
| <i>Quṣayy</i> | قصي |

| | |
|--------------------|--------|
| <i>al-Kasysyāf</i> | الكشاف |
|--------------------|--------|

12. Penulisan alif lâm (ال)

Penulisan (ال) dilambangkan dengan “al-” baik pada لا shamsiyyah maupun ال qamariyyah. Contoh:

| | |
|--|----------------------|
| <i>Al-kitāb al-thānī</i> | الكتاب الثاني |
| <i>Al-ittihād</i> | الإتحاد |
| <i>Al-aşl</i> | الأصل |
| <i>Al-āthār</i> | الآثار |
| <i>Abūal-Wafā</i> | أبو الوفاء |
| <i>Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah</i> | مكتبة النهضة المصرية |
| <i>Bi al-tamām Wa al-Kamāl</i> | بالتمام والكمال |
| <i>Abū al-Layth al-Samarqandī</i> | أبو الليث السمرقندي |

Kecuali ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

| | |
|----------------------|----------|
| <i>Lil-Syarbaynī</i> | للشربيني |
|----------------------|----------|

13. Penggunaan “ ’ ” untuk membedakan antara د (*dal*) dan ت (*tā*) yang beriringan dengan huruf ه (*hā*) dengan huruf ذ (*dh*) dan ث (*th*). Contoh:

| | |
|-------------------|---------|
| <i>Ad’ham</i> | أدهم |
| <i>Akramat hā</i> | أكرمتها |

14. Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya

| | |
|------------------|----------|
| <i>Allāh</i> | الله |
| <i>Billāh</i> | بالله |
| <i>Lillāh</i> | لله |
| <i>Bismillāh</i> | بسم الله |

Singkatan

Berikut ini merupakan singkatan yang berkaitan dengan tesis ini:

| | |
|------|--------------------------|
| Cet | Cetakan |
| Dst | dan seterusnya |
| Dkk | dan kawan-kawan |
| H | Hijrah |
| Hlm | Halaman |
| M | Masehi |
| Jld | Jilid |
| Ra | Radhiallahu'anhu |
| Saw | Shallahu'alaihi wasallam |
| Swt | Subhanahu wata'al |
| Terj | Terjemahan |
| T.p | Tempat penerbit |
| t.t | Tanpa tahun |
| t.tp | Tanpa tempat penerbit |
| H.R | Hadis riwayat |
| Q.S | Al-Qur'an Surat |

KATA PENGANTAR

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين على أمور الدنيا والدين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

Puji dan syukur penulis tuturkan ke hadirat Allah Swt atas rahmat dan karunianya kepada penulis, sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan tesis ini dengan judul, *ANALISIS PENTARJĪHAN QAWL QADĪM PADA FIKIH SHALAT MAZHAB SYĀFI'Ī*. Begitu juga salawat dan salam selalu tercurahkan kepada Nabi yang mulia Muhammad Saw, serta kepada keluarga dan para sahabatnya.

Sebagai bagian dari tugas pembelajaran, tesis ini diserahkan ke Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh. terselesaikannya tesis ini dan terkumpulkannya semua data yang penulis hasilkan tidak lepas dari peran berbagai pihak yang telah membantu dan mendukung penulis dalam menyelesaikannya.

Rasa terimakasih penulis yang sebesar-besarnya dan tak terhingga kepada semua pihak yang telah mendukung dan membantu dalam memberikan informasi dan motivasi, terutama kepada:

1. Ayahanda tercinta Junaidi Abdullah, dan ibunda tersayang Khairina, yang telah mengorbankan jiwa dan raganya dalam mendidik dan memfasilitasi penulis dalam menyelesaikan studi di kampus Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
2. Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Ibu Prof. Eka Sri Mulyani, M.A, Ph.D.
3. Takzim dan penghormatan kepada pembimbing I. Dr. Tarmizi M. Jakfar M.Ag yang telah rela meluangkan waktunya yang berharga untuk membimbing dan mengajari penulis dengan penuh kesabaran agar terselesaikannya penulisan tesis ini. Terutama mengajari penulis tentang berbagai persoalan hadis yang menjadi bagian kajian penulis di dalam tesis ini. Takzim dan penghormatan yang sebesar-besarnya kepada pembimbing II, Dr. Jabbar Sabil,

MA yang telah membantu memetakan arah kajian dari tesis ini, dan meletakkan distingsi dengan tesis yang arah kajiannya hampir sama. Juga telah mengajari penulis terutama dalam menganalisis kajian-kajian hukum dengan menggunakan logika penalaran, yang beliau jelaskan dengan lugas dan jelas sehingga penulis memperoleh pengetahuan yang sama sekali baru tentang kajian hukum.

4. Ketua Program Studi Ilmu Agama Islam, Ibu Dr. Loeziana Uce, M.Ag yang selalu memberikan motivasi dan informasi untuk percepatan penyelesaian tesis ini.
5. Seluruh dosen Program Studi Ilmu Agama Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh yang telah memberikan ilmu selama perkuliahan di Pascasajarna. Juga kepada staf akademik dan staf perpustakaan Pascasarjana yang telah melayani penulis terhadap berbagai kebutuhan yang menyangkut dengan perkuliahan.
6. Keluarga dan teman-teman Prodi Ilmu Agama Islam, terkhsus sebagai kawan diskusi dan Tgk Imam Al-Nasai, Tgk Nailul Amal yang telah kebersamai penulis selama ini.

Semoga Allah membalas semua jasa-sama mereka dengan pahala dan surga-Nya. Walaupun berbagai upaya telah penulis lakukan agar tesis ini terselesaikan dengan sempurna, tetapi penulis menyadari bahwa penulis adalah manusia biasa yang tidak luput dari kesalahan dan kesilapan dalam menuliskan tesis ini. Sehingga penulis sangat mengharapkan saran dan kritikan untuk perbaikan tesis ini agar dapat kiranya bermanfaat kepada penulis sendiri, selebihnya bermanfaat kepada pembaca.

Banda Aceh, 14 Juni 2024
Penulis,

⋮ Muhammad Fadhil Al-Murtazha

ABSTRAK

Judul Tesis : Analisis Pentarjihan Qawl Qadīm pada Fikih Salat Mazhab Syāfi'ī

Nama/NIM : Muhammad Fadhil Al-Murtazha/221009010

Pembimbing I : Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag

Pembimbing II: Dr. Jabbar Sabil, MA

Kata Kunci : Qawl Qadīm, Qawl Jadīd, *Fiqh Ikhtilāf*

Al-Syāfi'ī memiliki dua pendapat yang terkenal di dalam mazhab al-Syāfi'ī dengan istilah qawl qadīm dan qawl jadīd. Pendapat yang di fatwakan al-Syāfi'ī di Irak dinamakan qawl qadīm, dan pendapat yang ia keluarkan di Mesir dinamakan qawl jadīd. Al-Syāfi'ī menetapkan ketentuan bahwa qawl qadīm ternasakh dengan adanya qawl jadīd. Tetapi faktanya masih ada Fuqahā' yang mentarjihkan dan mengamalkan qawl qadīm. Sedangkan menurut sebagian Fuqahā' yang lain, sebenarnya yang difatwakan tetap qawl jadīd yang sesuai dengan qawl qadīm, karena adanya dua versi qawl jadīd, satunya sesuai dan satunya tidak sesuai dengan qawl qadīm. Sehingga menimbulkan tarik-ulur di antara dua pernyataan tersebut sehingga menimbulkan permasalahan apakah perbedaan qawl qadīm dan qawl jadīd itu saling bertentangan atau keberagaman?. Adapun tujuan penelitian dalam penelitian ini adalah untuk menganalisis bagaimana pentarjihan qawl qadīm, dan untuk melihat pentarjihan qawl qadīm dari perspektif *fiqh ikhtilāf*. Jenis penelitian ini merupakan penelitian normatif dan disebut juga penelitian kepustakaan (*library research*). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa *fiqh ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah fikih tersebut termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*. Hal ini karena beberapa faktor berikut: pertama, masalah yang sedang diperselisihkan ada masalah ibadat dalam hal ini adalah bab salat. Kedua, perbedaan terjadi pada unsur-unsur dari perbuatan hukum. Ketiga, terjadinya perbedaan hanya dalam persoalan *afdhaliyyah*. Keempat, perbedaan semua pendapat tersebut semua ditunjuki oleh dalil atau hadis yang shahih. Sehingga perbedaan qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut harus disikapi dengan sudut pandang moderasi-dualisme.

ABSTRACT

Thesis Title : Analysis of the *Tarjīh* of Qawl Qadīm in the Syāfiī School of Prayer Jurisprudence
Name/NIM : Muhammad Fadhil Al-Murtazha/221009010
Supervisor I : Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag
Supervisor II : Dr. Jabbar Sabil, MA
Keywords : *Qawl Qadīm, Qawl Jadīd, Fiqh Ikhtilāf*

Al-Syāfiī has two opinions which are well known in the al-Syāfiī school of thought with the terms qawl qadīm and qawl jadīd. The opinions that al-Syāfiī fatwaed in Iraq were called qawl qadīm, and the opinions he issued in Egypt were called qawl jadīd. Al-Syāfiī established the provision that qawl qadīm is *nasakh* with the existence of qawl jadīd. But the fact is that there are still Fuqahā' who interpret and practice qawl qadīm. And according to some other Fuqahā', in fact what is being passed on is still the qawl jadīd which is in accordance with the qawl qadīm, because there are two versions of the qawl jadīd, one which is appropriate and one which is not in accordance with the qawl qadīm. This creates a tug-of-war between the two statements, giving rise to the problem of whether the differences between qawl qadīm and qawl jadīd are contradictory or diverse?. The research objective in this study is to analyze how the interpretation of qawl qadīm is interpreted, and to view the interpretation of qawl qadīm from the perspective of *fiqh ikhtilāf*. This type of research is normative research and is also called library research. The results of this research indicate that the *fiqh ikhtilāf* between qawl qadīm and qawl jadīd on fiqh issues falls into the category of *ikhtilāf tanawwu'*. This is due to the following factors: first, the issue that is being disputed is the issue of worship, in this case the prayer chapter. Second, differences occur in the elements of legal acts. Third, there are differences only in the issue of afdhaliyyah. Fourth, the differences in all these opinions are all indicated by valid propositions or hadiths. So the differences between qawl qadīm and qawl jadīd on this issue must be addressed from a moderation-dualism perspective.

مستخلص البحث

عنوان الرسالة : تحليل ترجيح القول القديم في فقه الصلاة في المذهب الشافعي

الاسم/الرقم القيد : محمد فاضل المرتضى / 221009010

المشرف الأول : الدكتور ترمذى محمد جعفر، ماجستير في الشريعة

المشرف الثاني : الدكتور جبار سبيل، ماجستير في الفلسفة

الكلمات الأساسية : القول القديم، القول الجديد، اختلاف الفقه

وللشافعي قولان معروفان في المذهب الشافعي: القول القديم والقول الجديد. والفتاوى التي فتاها الشافعي في العراق كانت تسمى "القول القديم"، والفتاوى التي أصدرها في مصر كانت تسمى "القول الجديد". وقد أقام الشافعي حكم القول القديم بالتناسخ مع وجود القول الجديد. لكن الحقيقة أنه لا يزال هناك فقهاء يرجحون القول القديم ويعملونه. وعند بعض الفقهاء الآخرين، فإن الذي ينقل في الحقيقة هو القول الجديد الذي يوافق القول القديم، لأن القول الجديد هناك نسختان، واحدة مناسبة، وأخرى غير موافق بالقول القديم. وهذا يشكل هل بين القول القديم والقول الجديد في تلك المسائل مضادة أو متنوعة؟.

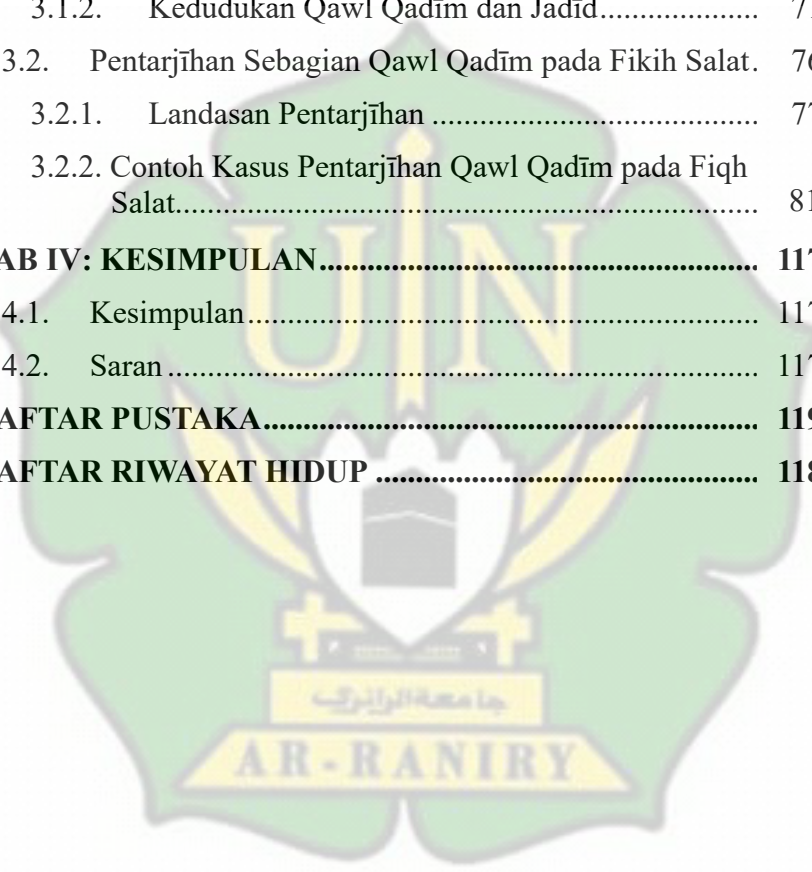
هدف البحث في هذه الدراسة هو تحليل كيفية ترجيح القول القديم، والنظر في ترجيح القول القديم من منظور اختلاف الفقه. هذا النوع من البحث هو بحث معياري ويسمى أيضاً ببحث المكتبات. وتشير نتائج هذا البحث إلى أن الخلاف الفقهي بين القول القديم والقول الجديد في المسائل الفقهية يقع في باب اختلاف التنوع.

وذلك للأسباب التالية: الأول: أن المسألة محل الخلاف هي مسألة العبادة، وهي في هذه الحالة سورة الصلاة. الثاني: حدوث اختلافات في عناصر الأفعال القانونية. الثالث: لا يوجد اختلاف إلا في مسألة الأفضلية. الرابع: أن الاختلاف في هذه الآراء كلها تدل عليه الأحاديث أو الأحاديث الصحيحة. لذا يجب معالجة الاختلافات بين القول القديم والقول الجديد حول هذه القضية من منظور ثنائية الاعتدال.

DAFTAR ISI

| | |
|--|--------------|
| HALAMAN JUDUL | i |
| LEMBARAN PERSETUJUAN PEMBIMBING | ii |
| LEMBARAN PENGESAHAN SIDANG | iii |
| PERNYATAAN KEASLIAN | iv |
| PEDOMAN TRANSLITERASI..... | v |
| KATA PENGANTAR | xi |
| ABSTRAK..... | xiii |
| DAFTAR ISI | xvi |
| DAFTAR TABEL | xviii |
| DAFTAR LAMPIRAN..... | xix |
| BAB I: PENDAHULUAN..... | 1 |
| 1.1 Latar Belakang Masalah | 1 |
| 1.2 Rumusan Masalah..... | 12 |
| 1.3 Tujuan Penelitian | 12 |
| 1.4 Manfaat Penelitian..... | 12 |
| 1.5 Kajian Pustaka | 13 |
| 1.6 Kerangka Teori | 16 |
| 1.7 Metode Penelitian | 22 |
| 1.8 Sistematika Penulisan | 24 |
| BAB II: LANDASAN TEORI | 25 |
| 2.1. Pengertian Hukum | 25 |
| 2.1.1. Rukun-Rukun Hukum Syar'i | 31 |
| 2.1.2. Pembagian Hukum Syar'i | 33 |
| 2.2. Konsep <i>Fiqh Ikhtilāf</i> | 39 |
| 2.2.1. Pembagian <i>Fiqh Ikhtilāf</i> | 41 |

| | |
|---|------------|
| 2.2.2. Pembagian <i>Ikhtilāf</i> dari Sisi Hakikat dan | 43 |
| BAB III: ANALISIS PENTARJĪHAN QAWL QADĪM DARI PERSPEKTIF <i>FIQH IKHTILĀF</i>..... | 86 |
| 3.1. Pengertian Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd..... | 86 |
| 3.1.1. Faktor Kemunculan Qawl Jadīd..... | 70 |
| 3.1.2. Kedudukan Qawl Qadīm dan Jadīd..... | 71 |
| 3.2. Pentarjīhan Sebagian Qawl Qadīm pada Fikih Salat. | 76 |
| 3.2.1. Landasan Pentarjīhan | 77 |
| 3.2.2. Contoh Kasus Pentarjīhan Qawl Qadīm pada Fiqh Salat..... | 81 |
| BAB IV: KESIMPULAN..... | 117 |
| 4.1. Kesimpulan..... | 117 |
| 4.2. Saran | 117 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 119 |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP | 118 |



DAFTAR TABEL

| | |
|---|----|
| Tabel 2.1. Hukum Syar'i Menurut Fuqahā` dan Ushūliyyūn... | 28 |
| Tabel 2.2. Pembagian <i>Fiqh Ikhtilāf</i> | 40 |
| Tabel 3.1. Keadaan-Keadaan Qawl Qadīm | 72 |



DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1. SK. Penunjukan Pembimbing Tesis 124



BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Imam Al-Syāfi'ī adalah pendiri mazhab Syāfi'ī yang berpemikiran moderat.¹ Setidaknya ada dua karakteristik yang menunjukkan bahwa Imam Syāfi'ī punya pemikiran moderat, pertama, dibuktikan dengan adanya kecenderungan mazhab Syāfi'ī yang ia dirikan berada di tengah di antara dua kutub mazhab fikih yang berkembang pada saat itu yaitu kecenderungan mazhab *ahlu ra'yi* yang dipelopori oleh mazhab Hanafī dan kecenderungan *ahlu hadis* yang dipelopori oleh mazhab Mālikī. Karena dasar fikih Syāfi'ī merujuk kepada fikih Imam Abū Hanīfah dan fikih Imam Mālik bin Anas. Pada satu sisi Imam Syāfi'ī sesuai dengan Abu Hanīfah, dan di sisi yang lain sesuai dengan Imam Mālik, karena al-Syāfi'ī merupakan murid dari Imam Malik, bahkan Imam al-Syāfi'ī dikenal di Irak dan Khurasan dengan *ahlu hadis*. Dan penduduk Baghdad mengenal Imam Syāfi'ī sebagai *Nāshir al-Sunnah* sebagaimana diceritakan oleh Imam Syāfi'ī sendiri, beliau berkata: “penduduk Baghdad memberikan gelar kepadaku sebagai *Nāshir al-Sunnah*”.²

Penyematan gelar *Nāshir al-Sunnah* kepada Imam al-Syāfi'ī bukanlah penyematan gelar belaka, tetapi memang Imam al-Syāfi'ī adalah sosok mujtahid yang sangat mengutamakan *isntinbāth*

¹Al-Syāfi'ī (w. 204 H), al-Asy'arī (w. 330 H) dan al-Ghazālī (w. 505 H) merupakan tiga tokoh penting yang meletakkan ideologi moderasi (*wasathiyyah*) di dalam kultur keislaman secara umum dan di dalam pemikiran bangsa Arab secara khusus dengan konsentrasi yang berbeda. Al-Syāfi'ī tokoh yang meletakkan ideologi moderasi di konsentrasi fikih dan syari'at, al-Asy'arī tokoh yang meletakkan ideologi moderasi pada konsentrasi teologi dan akidah, sedangkan al-Ghazālī adalah tokoh yang meletakkan ideologi moderasi pada konsentrasi filsafat dengan berpegang pada landasan yang telah dibangun oleh al-Syāfi'ī dan al-Ghazālī. Lihat Nashr Hāmid Abu Zaid, *al-Imām al-Syāfi'ī Wa Ta'sīs al-Ideloyiyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Maktabah Madbuliy, t.t) hlm. 53.

²Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Islamiyyah, 2007) Jld I, hlm. 65.

hukum dari sunnah, sebagaimana disampaikan oleh Humaid bin Ahmad al-Bashri:³

“ketika aku sedang membahas suatu masalah bersama Imam Ahmad bin Hanbal, seseorang bertanya kepada Imam Ahmad bin Hanbal, wahai Aba Abdullah pada masalah tersebut tidak ada hadis yang shahih. Kemudian Ahmad bin Hanbal menjawab, jika pada masalah tersebut tidak ada hadis yang *shahīh*, maka pada masalah tersebut ada perkataan al-Syāfi’ī, karena hujjahnya lebih kuat. Kemudian aku (Ahmad bin Hanbal) bertanya kepada al-Syāfi’ī: apa pendapatmu pada masalah ini, apakah pada masalah tersebut ada dalil berupa hadis atau kitab? al-Syāfi’ī menjawab: tentu, maka al-Syāfi’ī menjawab pada masalah tersebut ada hadisnya, dan hadis tersebut menjadi dalil bagi masalah tersebut.”

Dari pernyataan Humaid tersebut kita bisa memahami bahwa al-Syāfi’ī adalah mujtahid yang sangat menaruh perhatian pada nash kitab dan sunnah, dan mujtahid yang sangat mampu mengambil dalil dari hadis dari para hafiz hadis yang lain.

Karakteristik yang kedua yaitu di saat Imam al-Syāfi’ī menghadapi perbedaan yang sangat jelas dan terang di antara jalur *Hijaziyyin* (mazhab Mālikī) dengan jalur *Iraqiyyin* (mazhab Hanafī), maka Imam al-Syāfi’ī mulai menentukan sikapnya secara terstruktur di depan mereka. Sehingga ia menentukan perencanaan yang jelas dan mengambil hujjah dengan hadis dan dengan sebagian sumber hukum yang lain yang mengikuti hadis, dan kemudian ia memantapkan dan menetapkan rencana tersebut melampaui orang yang berbeda dengannya baik dari golongan *Iraqiyyūn* atau *Hijāziyyūn*.⁴

Kemudian setelah mazhab al-Syāfi’ī berdiri secara mandiri, maka mulailah dikeluarkannya fatwa dan hasil ijtihad al-Syāfi’ī kepada para pengikut mazhabnya. Dan fatwa dan hasil produk

³Ali Jum’ah, *al-Imām al-Syāfi’ī Wa Madrasatuhu al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Risālah, 2004), hlm. 59.

⁴Al-Nawawi, *al-Majmū’ Syarah al-Muhazzab ...* Jld I, hlm. 65.

ijtihad al-Syāfi'ī ini bila ditinjau kepada tempat dikeluarkannya fatwa terbagi kepada dua, ada yang dinamakan qawl qadīm, merujuk kepada fatwa atau pendapat al-Syāfi'ī yang dikeluarkan di Irak dan sebelum memasuki Mesir. Ada juga yang dinamakan qawl jadīd, merujuk kepada fatwa atau pendapat yang dikeluarkan di Mesir.

Dalam perjalanannya, setelah al-Syāfi'ī mengeluarkan fatwa barunya yang dikenal dengan qawl jadīd, maka qawl qadīm tidak berlaku lagi. Qawl qadīm yang dimaksud tidak diberlakukan lagi adalah qawl qadīm yang bertentangan dengan qawl jadīd. Lebih jauh lagi, sebenarnya tidak semua masalah fikih yang difatwakan Imam al-Syāfi'ī di Mesir berbeda dengan qawl qadīmnya. Terkadang beliau menjelaskan masalah dalam qawl jadīd sama dengan qawl qadīm. Terkadang beliau juga menyebutkan suatu permasalahan dalam qawl qadīm, tetapi tidak mengulangi penjelasannya di dalam qawl jadīd. Dalam hal ini, maka jelas bahwa qawl qadīm Imam al-Syāfi'ī adalah qawl yang diamalkan, sebagaimana dikutip oleh Syaikh Mahrān Kūtī dari keterangan al-Nawawī dalam kitab *Majmū'*-nya:⁵

واعلم أن قولهم: القديم ليس مذهبا للشافعي أو مرجوع عنه أو لا فتوى عليه المراد به قديم نص في الجديد على خلافه، أما قديم لم يخالفه في الجديد أو لم يتعرض لتلك المسألة في الجديد فهو مذهب الشافعي واعتقاده، ويعمل به ويفتي عليه، فإنه قاله ولم يرجع عنه.

Artinya: ketahuilah bahwa perkataan mereka bahwa qawl qadīm bukan mazhab al-Syāfi'ī atau qawl qadīm telah dicabut (*marjū' anhu*) atau qawl qadīm tidak difatwakan, maka yang dimaksudkan adalah qawl qadīm yang telah dipastikan di dalam qawl jadīd bertentangan dengan qawl jadīdnya. Sedangkan qawl qadīm yang tidak bertentangan dengan qawl jadīd atau al-Syāfi'ī tidak menyebutkan masalah tersebut di dalam qawl jadīd, maka

⁵Mahrān al-Kūtī, *Risālah al-Tanbīh*, (Kuwait: Dār Al-Dhiyā', 2014), hlm. 61.

qawl qadīm tersebut adalah bagian dari mazhab Syāfi’ī dan qawl qadīm tersebut diamalkan dan difatwakan, karena qawl qadīm tersebut qawl yang dikatakan oleh al-Syāfi’ī dan ia tidak mencabutnya.

Namun apabila yang disampaikan al-Syāfi’ī dalam qawl jadīd bertentangan dengan yang disampaikan dalam qawl qadīm. Maka mayoritas Fuqahā’ Syāfi’īyyah sepakat bahwa yang diamalkan adalah qawl jadīd. Hal ini sebagaimana yang disampaikan Imam al-Syāfi’ī sendiri yang melarang qawl qadīm untuk diriwayatkan sebagaimana dikutip oleh al-Isnawī:⁶

فإنه غسل تلك الكتب ثم قال: ليس في حل من يروي عني القديم

Artinya: sesungguhnya Imam Syāfi’ī menghapus kitab lamanya, kemudian mengatakan: “Tidak boleh bagi siapapun meriwayatkan qawl qadīm dariku”.

Dalam riwayat yang lain al-Syāfi’ī melarang murid-muridnya untuk meriwayatkan qawl qadīmnya sebagaimana yang disampaikan oleh al-Ramlī:⁷

لا أجعل في حل من رواه عني

Artinya: aku tidak menghalalkan bagi orang yang meriwayatkannya (qawl qadīm) dariku.

Begitu juga Imam Ahmad bin Hanbal ketika ditanyakan mengenai kitab-kitab al-Syāfi’ī yang paling beliau suka apakah kitab al-Syāfi’ī di Irak atau kitab al-Syāfi’ī di Mesir? ia menjawab:⁸

⁶Al-Isnawī, *al-Muhimmāt fi Syarhi al-Raudhah wa al-Rāfi’ī* (Beirut: Dār Ibnu Hazm, 2009) Juz IX, hlm. 224.

⁷Al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj fi al-Fiqhi al-Mazhab al-Syāfi’ī* (Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah, 2003), Jld I, hlm. 50.

⁸Ali Jum’ah, *al-Imām al-Syāfi’ī wa Madrasatuhu al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Risālah, 2004), hlm. 32.

عليك بالكتب التي وضعها بمصر فإنه وضع هذه الكتب بالعراق، ولم يحكمها
ثم رجع إلى مصر فأحكم تلك

Artinya: wajib terhadapmu mengamalkan kitab yang disusun oleh al-Syāfi'ī di Mesir, karena kitab yang al-Syāfi'ī susun di Irak belum diputuskan statusnya, kemudian al-Syāfi'ī kembali ke Mesir dan memutuskan statusnya.

Imam al-Rāfi'ī dengan tegas menyatakan untuk tidak meriwayatkan qawl qadīm:⁹

لا يحل عد القديم من المذهب

Artinya: tidak dihalalkan menganggap qawl qadīm bagian dari mazhab.

Imam al-Juwaini (w. 460 H) sebagaimana dikutip oleh Mahrān Kūti mengatakan hal yang sama:¹⁰

معتقدي أن الأقوال القديمة ليست من مذهب الشافعي حيث كانت، لأنه
جزم في الجديد بخلافها، والمرجوع عنه ليس مذهبا للراجع

Artinya: keyakinanku bahwa qawl-qawl qadīm tidak termasuk ke dalam Mazhab Syāfi'ī, karena Imam Syāfi'ī telah menetapkan pada qawl-qawl jadīdnya bahwa qawl qadīm berbeda dengan qawl jadīd, dan qawl-qawl yang telah diralat oleh beliau (*marjū' anhu*) tidak termasuk ke dalam mazhab beliau yang baru.

Larangan meriwayatkan qawl qadīm yang bertentangan dengan qawl jadīd juga disampaikan al-Nawawī di dalam kitab *Majmū' Syarah al-Muhazzab*:¹¹

⁹Al-Rāfi'ī, *al-Azīz Syarah al-Wajīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997) Jld I, hlm. 101.

¹⁰Mahrān al-Kūti, *Risālah al-Tanbīh*, ... hlm. 60.

¹¹Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab*, Jld I, hlm. 83.

كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله قديم وجديد، فالجديد هو الصحيح
وعليه العمل لأن القديم مرجوع عنه

Artinya: setiap masalah fikih yang di dalamnya ada dua pendapat Syāfi’ī yaitu qawl qadīm dan qawl jadīd, maka qawl jadīd adalah qawl Syāfi’ī yang paling kuat, dan qawl jadīd lah yang diamalkan. Karena qawl qadīm telah dicabut (*marjū’ anhu*).

Dari beberapa pernyataan ini, setidaknya bisa ditarik dua kesimpulan: pertama bahwa status qawl qadīm adalah qawl al-Syāfi’ī yang ter-*nasakh* dengan sebab adanya qawl jadīd, kedua bahwa qawl jadīd adalah qawl yang diamalkan dan dijadikan pegangan, sedangkan qawl qadīm tidak bisa dijadikan sebagai pegangan. Tetapi kenyataannya, masih ada masalah-masalah fikih yang diriwayatkan oleh Fuqahā` Syāfi’iyyah menggunakan qawl qadīm. Mengenai jumlah masalah-masalah fikih yang masih difatwakan dengan qawl qadīm Fuqahā` Syāfi’iyyah saling berbeda dalam menentukan jumlahnya.

Menurut al-Nawawī jumlah masalah fikih tersebut ada 19 masalah, sebagaimana ia mengatakan: “apabila pada satu masalah fikih ada dua pendapat al-Syāfi’ī: qadīm dan jadīd, maka pendapat jadīdlah yang diamalkan, kecuali pada 19 masalah fikih yang difatwakan dengan qawl qadīm”.¹² Sedangkan menurut al-Ramlī (w. 104 H) jumlah masalah tersebut ada 17 masalah, sebagaimana ia mengatakan: “apabila pada suatu masalah fikih memiliki qawl qadīm dan qawl jadīd, maka yang qawl jadīdlah yang diamalkan kecuali pada 17 masalah yang difatwakan dengan qawl qadīm”.¹³

Sedangkan menurut Ibnu Hajar al-Haitamī jumlah masalah yang difatwakan dengan qawl qadīm mencapai 20 masalah. Dan ada sebagian Fuqahā` Syāf’iyyah yang mengatakan bahwa jumlah

¹²Al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarah al-Muhazzab...*, Jld I, hlm. 83.

¹³Al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), Jld I, hlm. 50.

masalahnya mencapai 35 masalah.¹⁴ Namun menurut mayoritas Fuqahā` Syāfi`īyyah jumlah masalahnya ada 20 masalah.¹⁵

Dari pernyataan-pernyataan di atas dapat dipahami bahwa walaupun para Fuqahā` Syāfi`īyyah berbeda pendapat dalam menentukan jumlah qawl qadīm yang telah ditarjih, tetapi satu hal yang pasti yaitu masih ada para Fuqahā` Syāfi`īyyah yang menganggap qawl qadīm lah yang kuat dan diamalkan sekalipun al-Syāfi`i sendiri telah melarangnya. Sekilas telah jelas bahwa para mujtahid tarjih telah mentarjihkan qawl qadīm pada 20 masalah tersebut dan qawl qadīmlah yang diamalkan. Walaupun hal ini telah melanggar ketentuan al-Syāfi`i sendiri yang secara tegas dan lugas melarang untuk memfatwakan qawl qadīm yang bertentangan dengan jadīd, karena dalam hal ini yang seharusnya difatwakan adalah qawl jadīd.

Di sisi lain, masih ada mujtahid tarjih yang menyatakan bahwa sebenarnya yang difatwakan dalam masalah tersebut bukan qawl qadīm saja, tetapi masalah tersebut terdapat juga di dalam kitab-kitab qawl jadīd, dengan demikian yang difatwakan adalah tetap qawl jadīd, hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh al-Nawawī ketika memberikan interpretasinya terhadap pentarjihhan qawl qadīm pada masalah hukum membaca surat pada dua raka`at terakhir pada shalat empat raka`at:¹⁶

“sebenarnya pendapat-pendapat yang menyatakan tidak disunatkan membaca surat pada dua raka`at terakhir bukanlah qawl qadīm saja, tetapi masalah pendapat tersebut juga memiliki dua nash di dalam qawl jadīd sebagaimana yang telah kami ceritakan dari qadhi Abū Thayyib”.

Dari pernyataan al-Nawawī tersebut bisa dilihat bahwa sebenarnya masalah ini adalah masalah yang sama di antara apa

¹⁴Syabrāmalasyī, *Hāsiyyah al-Syabrāmalasyī ‘ala Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), Jld I, hlm. 50.

¹⁵Abdurrahman, *Bughyah al-Mustarsyidīn fi Talkhīsi Fatāwa Ba’dhi al-Aimmah al-Mutaakhirīn* (Tarim: Dār al-Faqih, 2006), Jld I, hlm. 168.

¹⁶Al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarah al-Muhazzab...*, Jld IV, hlm. 365.

yang terdapat pada qawl qadīm dan qawl jadīd. Dengan demikian tidak perlu dilakukan upaya tarjīh karena memang isi dari qawl qadīm dan qawl jadīd tidak saling kontradiksi. Dalam hal ini qawl jadīd tetap diamalkan dan difatwakan, dan tidak melanggar larangan al-Syāfi'ī yang melarang memfatwakan qawl qadīm yang bertentangan dengan qawl jadīd, karena faktanya kedua qawl ini tidak saling bertentangan.

Lebih jauhnya lagi Syamsuddīn al-Manāwī di dalam kitabnya *Farāid al-Fawāid fī Ikhtilāf al-Qaulaini li Mujtahidin Wāhidin* membantah pernyataan sebagian Fuqahā` Syāfi'īyyah yang menyatakan bahwa pada 20 masalah tersebut yang difatwakan dan diamalkan adalah qawl qadīm, dan ia membuat sub bab khusus yang membahas bantahannya tersebut terhadap Fuqahā` yang mentarjihkan kembali qawl qadīm. Sub bab khusus tersebut berjudul “penyebutan masalah yang diklaim difatwakan dengan qawl qadīm dan bantahan untuk orang yang menyatakan demikian”.

Untuk memperjelas pernyataan al-Manāwī tersebut, di sini penulis mencantumkan beberapa masalah yang dibantah oleh al-Manāwī. Pada masalah membaca surat yang oleh sebagian Fuqahā` Syāfi'īyyah menyatakan yang difatwakan adalah qawl qadīm yang dalam hal ini tidak disunnahkan membaca surat, tetapi menurut al-Manāwī sebenarnya masalah tidak sunnah membaca surat pada dua raka'at terakhir pada shalat empat raka'at juga terdapat di dalam qawl jadīd, berikut pernyataannya:¹⁷

قلت: وليس هذا أيضا بقديم فقط، فقد نقل أبو الطيب أن المزني والبويطي روياه عن الشافعي فهو أحد قولي الجديد أيضا.

Artinya: aku katakan: pendapat ini tidak hanya terdapat pada qawl qadīm, tetapi pendapat tersebut juga diriwayatkan oleh Abū Thayyib bahwa al-Muzani dan al-Buwaithi

¹⁷ Al-Manāwī, *Farāid al-Fawāid fī Ikhtilāfi al-Qaulaini li Mujtahidin Wāhidin*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), hlm. 61.

meriwayatkannya dari al-Syāfi'ī, sehingga pendapat tersebut merupakan salah satu dari dua qawl jadīd al-Syāfi'ī juga.

Dari pernyataan al-Manāwi tersebut dapat dipahami bahwa pada masalah tersebut terdapat dua qawl jadīd al-Syāfi'ī, salah satunya berlawanan dengan qawl qadīm, dan salah satunya lagi isinya sesuai dengan qawl qadīm yang difatwakan menurut sebagian Fuqahā` Syāfi'īyyah. Sehingga dalam hal ini bila merujuk kepada qawl jadīd yang sesuai qawl qadīm maka yang difatwakan tetap qawl jadīd, karena qawl qadīm tidak bertentangan dengan qawl jadīd.

Selanjutnya pada masalah menyegerakan (*ta'jīl*) salat isya` yang menurut qawl qadīm lebih utama dan qawl qadīm inilah yang difatwakan, tetapi menurut al-Manāwi pendapat ini juga ada pada qawl jadīd sebagaimana pernyataannya berikut ini:¹⁸

قلنا لم ينفرد القديم بذلك، بل هو منصوص عليه في الإملاء وهو من الكتب الجديدة، والصحيح أن التعجيل أفضل وهو ما قاله في الإملاء والقديم فلم ينفرد القديم.

Artinya: kami katakan: tidak hanya qawl qadīm yang menyatakan itu, tetapi masalah ini juga ada nashnya di dalam kitab *Imlā`* yang merupakan salah satu dari kitab-kitab qawl jadīd. Menurut pendapat yang kuat sesungguhnya menyegerakan salat isya` lebih utama, pendapat ini adalah pendapat yang ada di dalam kitab *Imlā`* dan pada qawl qadīm, sehingga tidak hanya terdapat pada qawl qadīm.

Dari pernyataan tersebut bisa dinilai sebenarnya memang tidak ada pertentangan di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut, sehingga yang difatwakan dan diamalkan tetap qawl jadīd.

¹⁸ Al-Manāwi, *Farāid al-Fawāid fi Ikhtilāfi al-Qaulaini li Mujtahidin Wāhidin...*, hlm. 63.

Dari pernyataan al-Nawawi dan al-Manāwi di atas terlihat dengan jelas adanya tarik-ulur di antara pendapat yang menyatakan bahwa qawl jadīd masih diamalkan dengan pendapat yang menyatakan bahwa qawl qadīm yang diunggulkan pada masalah-masalah tersebut. Hal ini menimbulkan pertanyaan apakah sebenarnya dua qawl yang berbeda tersebut yakni qadīm dan jadīd saling bertentangan? Apakah pertentangan tersebut mengarah ke konsep *tanawwu*¹⁹ atau *tadhaddud*²⁰ bila ditinjau dari segi *fiqh ikhtilāf*? Masalah inilah yang membuat penulis tertarik untuk meneliti lebih jauh konsep apakah yang melandasi perubahan qawl qadīm ke qawl jadīd.

Namun dalam kajian ini yang jadi fokus penelitian penulis adalah pada sisi perbuatan mukallaf atau *mahkūm fīhi* pada masalah yang ada pada qawl qadīm dan qawl jadīd, dan mengaitkan masalah-masalah tersebut dengan syarat-syarat perbuatan mukallaf untuk mengetahui apakah masalah yang diperbedatkan oleh qawl qadīm dan qawl jadīd masuk dalam kajian perbuatan hukum atau tidak. Penulis beranggapan bahwa kajian tentang hukum perlu dibatasi, karena ketika kita mengkaji suatu hukum, maka tidak terlepas dari lima aspek kajian: kajian tentang esensi hukum dan pembagiannya, kajian tentang keterkaitan hukum dengan hakim yakni *Syāri*, kajian tentang keterkaitan hukum dengan *mahkūm alaihi* yakni mukallaf, kajian tentang keterkaitan hukum dengan *mahkūm fīhi* yakni perbuatan mukallaf, dan kaitan hukum dengan sesuatu yang menjelaskan hukum (*mudhahir*) yakni sebab dan *'illat*. Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh al-Ghazālī:²¹

¹⁹*Ikhtilāf tanawwu* adalah banyaknya pendapat mujtahid dalam memilih yang lebih utama dalam masalah ibadat yang disyariatkan dalam berbagai cara. Lihat Khalid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu, wa Manāhiju al-Ulama fīhi* (Riyadh: Dār Kunuz Eshbelia, 2008) hlm. 56.

²⁰*Ikhtilāf tadhaddu* adalah *ikhtilāf* yang pendapat-pendapat yang ada pada masalah yang diperselisihkan adalah saling berbeda, saling bertentangan; setiap pendapat menentang dengan pendapat yang lain, dan saling berbeda dan saling menyisihkan. Lihat Khalid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu, wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 29.

²¹ Al-Ghazālī, *al-Mustashfā min Ilmi al-Ushūl* (Beirut: Maktabah al-Ashriyyah, t.t), Jld I, hlm. 16.

وللحكم حقيقة في نفسه وانقسام، وله تعلق بالحاكم وهو الشارع، والمحكوم عليه وهو المكلف، وبالمحكوم فيه، وهو فعل المكلف، وبالمظهر له وهو السبب والعلة

Artinya: dan hukum memiliki hakikat pada dirinya dan memiliki pembagian, dan hukum memiliki kaitan dengan hakim yakni *Syari'*, dan memiliki kaitan dengan *mahkūm alaihi* yakni mukallaf, dan memiliki kaitan dengan *mahkūm fihi* yakni perbuatan mukallaf, dan memiliki kaitan dengan sesuatu yang menjelaskannya yakni sebab dan *'illat*.

Jika kita melihat kepada *taqsīm* (pembagian) fikih²², bisa dikatakan 20 masalah yang ditarjīhkannya qawl qadīm tersebut ada yang termasuk ke dalam fikih ibadat dan ada masalah yang termasuk ke dalam fikih mu'amalat. Oleh karena demikian, penulis hanya membatasi dan memfokuskan penelitiannya kepada fikih ibadat dengan konsentrasi bab salat²³ yang difatwakan dengan qawl qadīm saja. Motivasi adalah karena berdasarkan analisa awal, penulis menemukan dari 20 masalah yang difatwakan dengan qawl qadīm masalah fikih ibadatlah yang paling banyak, dan dari fikih ibadat tersebut masalah salatlah yang paling banyak, hingga

²²Sebenarnya para ulama berbeda pendapat dalam membagi fikih, namun karena kajian kita adalah fikih mazhab Syāfi'i maka penulis hanya menjelaskan pembagian fikih menurut Ashāb al-Syāfi'i. Ashāb al-Syāfi'i membagi fikih kepada empat pembagian: pertama, fikih ibadat yakni hukum syara' yang berkaitan dengan perkara akhirat. Kedua fikih mu'amalat yakni hukum syara' yang berkaitan dengan perkara dunia dalam ranah persoalan hak pribadi seseorang. Ketiga fikih munakahat, yaitu hukum syara' yang berkaitan dengan perkara dalam ranah persoalan rumah tangga. Keempat fikih Uqubat yakni hukum syara' yang berkaitan dengan perkara dunia dalam ranah kehidupan bermasyarakat. Lihat Sulaiman al-Asyqar, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī* (Kuwait: Maktabah al-Falāh, 1982) hlm. 21.

²³Alasan menambahkan konsentrasi pada bab salat, karena bagian dari pembahasan fikih ibadat sangat banyak. Menurut sulaimān al-Asyqar ada 12 bab yang masuk ke dalam bagian fikih ibadat, di antaranya: bab thaharah, bab shalat dan ini yang menjadi fokus penelitian, bab zakat, bab puasa, bab i'tikaf, bab jenazah, bab haji dan umrah, bab masjid dan semua ketentuannya, bab sumpah dan nazar, bab jihad, bab makanan dan minuman dan bab Binatang buruan. Lihat Sulaiman al-Asyqar, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī ...*, hlm. 21.

mencapai tujuh masalah. Alasan kedua karena fikih ibadat khususnya bab salat adalah perkara *ta'abbudī*,²⁴ sehingga kecil sekali peluang berubahnya hukum. Penulis menetapkan judul penelitiannya dengan judul “Analisis pentarjihan qawl qadīm pada fikih salat dalam mazhab Syāfi’ī”.

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dijelaskan di atas, maka rumusan masalahnya adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pentarjihan qawl qadīm pada fikih salat mazhab Syāfi’ī?
2. Bagaimana pentarjihan qawl qadīm pada fikih salat dari perspektif *fiqh ikhtilāf*?

1.3 Tujuan Penelitian

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah ditetapkan, maka tujuan ingin dicapai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan dan menganalisis latar belakang pengunggulan (*tarjih*) qawl qadīm pada masalah fikih salat tersebut.
2. Tulisan ini bertujuan untuk menjawab bagaimana pentarjihan qawl qadīm pada fikih salat ditinjau dari perspektif *fiqh ikhtilāf*.

1.4 Manfaat Penelitian

1.4.1 Manfaat Teoretis

²⁴Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh Sulaiman al-Asyqar dalam membedakan fikih ibadat dengan fikih muamalat bahwa para Fuqahā` melihat bahwa dasar pada persoalan ibadat adalah tidak bisa dinalar makna atau maksud dari ibadat tersebut kecuali yang mengetahui hakikatnya adalah Allah. Adapun pengetahuan kita mengenai hukum suatu ibadat dan hikmahnya hal tersebut dijelaskan oleh nash atau diketahui melalui istinbat yang mana hikmah tersebut tidak bisa diqiyaskan dan dibatalkan. Lihat Sulaiman al-Asyqar, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī* ..., hlm. 23.

1. Penelitian ini diharapkan bisa mengisi kekosongan dari penelitian sebelumnya yang mengkaji tentang qawl qādīm dan qawl jadīd, dengan adanya penelitian ini diharapkan bisa memberikan sudut pandang baru bagi peneliti selanjutnya terhadap permasalahan qawl qādīm dan qawl jadīd.
2. Penelitian ini diharapkan menjelaskan bagaimana implikasi dari pentarjihan qawl qādīm ditinjau dari perspektif *fiqh khtilāf*.

1.4.2 Manfaat Praktis

Penelitian ini diharapkan dapat membuka ruang kepada semua pembaca dalam menambah wawasan seputar dinamika di dalam mazhab Syāfi'ī terutama masalah-masalah yang berkaitan dengan qawl qādīm dan qawl jadīd, sehingga bisa menjadi bahan pertimbangan ketika mengamalkan suatu hukum fikih, khususnya permasalahan mengenai bab salat dalam mazhab Syāfi'ī.

1.5 Kajian Pustaka

Dalam melakukan penelitian ini, penulis sebelumnya melakukan telah dan kajian pustaka, hal ini dilakukan agar tidak terjadi tumpang tindih dan kesamaan objek penelitian, dan juga untuk memastikan orisinalitas penelitian ini. Sejauh penelusuran penulis, sampai saat ini ada beberapa yang berkaitan dengan qawl qādīm Syāfi'ī, di antaranya:

1. Penelitian yang dilakukan oleh Ubaidillah yang berjudul "*Ijtihad Imām al-Syāfi'ī (Analisis Kritis terhadap Qawl Qādīm dan Qawl Jadīd)*". Penelitian ini meneliti tentang ijtihad Imam Syāfi'ī yaitu dengan menganalisis secara kritis qawl qādīm dan qawl jadīdnya. Adapun hasil penelitian ini menemukan bahwa pada sebagian kasus, qawl qādīm bisa diunggulkan dari qawl jadīd, seperti kasus kebolehan seorang wali mengganti puasa yang ditinggal oleh mayyit, alasannya karena qawl qādīm pada masalah tersebut

dirajihkan dengan hadis *shahīh*.²⁵ Perbedaan yang dilakukan oleh peneliti dengan penelitian ini adalah pada topik penelitiannya, karena penelitian ini hanya meneliti masalah fikih puasa. Sedangkan penelitian yang dilakukan oleh peneliti adalah meneliti permasalahan fikih dengan topik fikih salat.

2. Penelitian yang dilakukan oleh Herdiansyah, dkk, yang berjudul "*Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd Al-Syāfi'ī (Tinjauan Sejarah dan Sosiologi Hukum Islam)*". Penelitian ini meneliti tentang sejarah dan sosiologi pada hukum Islam. Adapun hasil penelitian menyimpulkan bahwa kedua bentuk ijtihad Imam Syāfi'ī yaitu qawl qadīm maupun qawl jadīd menurut sebagian peneliti kontemporer mengatakan bahwa pertimbangan hukum Islam yang difatwakan al-Syāfi'ī dipengaruhi oleh kondisi sosial.²⁶ Letak perbedaan di antara penelitian ini dengan yang dilakukan oleh peneliti ada objek yang diteliti, karena penelitian ini menganalisis faktor-faktor sejarah dan faktor sosial yang mempengaruhi perubahan pertimbangan hukum yang dilakukan Syāfi'ī. Sedangkan penelitian ini meneliti masalah-masalah fikih khususnya pembahasan salat yang difatwakan dan diunggulkan dengan qawl qadīm.
3. Penelitian yang dilakukan oleh Helmi Imran yang berjudul "*Dinamika Mazhab Syāfi'ī Analisis Pen-tarjīh-an Sebagian Qawl Qadīm*". Dengan menggunakan metode penelitian kualitatif deskriptif, karena bisa mengakomodasi konsep serta gagasan-gagasan pengelolaan informasi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ada tiga faktor yang

²⁵ Ubaidillah, Ijtihad Imam al-Syāfi'ī (Analisis Kritis terhadap Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd) *Momentun Jurnal Sosial dan Keagamaan*, Vol. 10, No. 1 (2021) STIS Al-Maliki Koncer Darul Aman Tenggara Bondowoso.

²⁶ Herdiansyah, dkk, Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd al-Syāfi'ī (Tinjauan Sejarah dan Sosiologi Hukum Islam), *Jurnal Indragiri*, Vol. 3, No. 2 (2023), Pascasarjana Ilmu Syari'ah Universitas Islam Negeri Sultan Thaha Saifuddin Jambi.

melatarbelakangi pentarjihan sebagian qawl qadīm, di antaranya adalah penemuan hadis yang *shahīh* di masa mujtahid tarjīh yang mana hadis tersebut termaktub di dalam kitab-kitab induk hadis seperti *Shahīh Bukhārī* dan Muslim, dan juga karena faktor *wajhun istidlal* yang lebih kuat dan karena faktor lemahnya qiyas yang menjadi pijakan qawl jadīd.²⁷ Letak perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang sedang dilakukan oleh peneliti adalah pada objek penelitiannya dan cara menganalisisnya, karena penelitian ini membahas pentarjihan sebagian qawl qadīm dengan mengambil contoh fikih secara umum, sedangkan peneliti, membatasi penelitiannya pada contoh kasus fikih shalat. Penelitian ini meneliti status pengamalan qawl qadīm yang telah ditarjīh, sedangkan peneliti meneliti pentarjihan qawl qadīm pada fikih shalat dari perspektif *fiqh ikhtilāf*.

4. Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Zukhdi dengan judul “*Metode Tarjīh al-Nawawī dalam Menyelesaikan Perbedaan Pendapat dalam Mazhab al-Syāfi’ī*” dengan menggunakan metode penelitian deskriptif analisis terhadap metode tarjīh al-Nawawī di dalam kitab *Minhāj al-Thālibīn*. Hasil penelitian ini menunjukkan dengan adanya tarjīh al-Nawawī memudahkan dalam mengamalkan mana pendapat yang lebih kuat dalilnya dengan menggunakan metode *istinbātī*, yang mana metode pentarjihan yang digunakan al-Nawawī berbeda dengan ulama yang lain.²⁸ Adapun perbedaan di antara tesis ini dengan penelitian yang dilakukan oleh peneliti adalah pada aspek kajiannya, yang

²⁷ Helmi, *Dinamika Fikih Mazhab Syāfi’ī: Analisis Terhadap Sebab Pentarjihan sebagian Qawl Qadīm*, 2011, Tesis Pascasarjana, Banda Aceh: Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry.

²⁸ Zukhdi, *Metode Tarjīh al-Nawawī dalam Menyelesaikan Perbedaan Pendapat dalam Mazhab al-Syāfi’ī (Kajian Terhadap Kitab Minhāj al-Thālibīn)*, 2008, Tesis Pascasarjana, Banda Aceh: Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry.

mana tesis ini mengkaji pendapat-pendapat yang telah ditarjih oleh al-Nawawī di dalam kitab *Minhāj al-Thālibīn* untuk dianalisis dalam rangka menemukan metode pentarjihannya. Sedangkan aspek kajian yang dilakukan peneliti adalah mengkaji pentarjihan qawl qadīm pada fikih salat dari perspektif *fiqh ikhtilāf*.

1.6 Kerangka Teori

Dalam penelitian memerlukan suatu kerangka teori untuk memberikan landasan sebuah penelitian sehingga memiliki dasar yang kuat, sehingga dapat memberikan gambaran yang terang terhadap tema analisis pentarjihan qawl qadīm pada fikih salat. Maka dalam hal ini penulis, memaparkan beberapa teori yang penulis untuk menganalisis tema ini, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Fiqh Ibadat

Kebanyakan Fuqahā` dalam menyusun kitab-kitab fikih membagi kejian fikih dalam dua pembahasan utama, yakni pembahasan tentang ibadat dan pembahasan tentang mu`amalat. Ada juga sebagian Fuqahā` membagi kajian fikih ke dalam tiga pembagian, yakni ibadat, mu`amalat dan uqubat. Namun karena kajian ini membahas fikih di dalam mazhab Syāfi`ī, penulis hanya menyebutkan pembagian fikih berdasarkan pandangan Ashāb Syāfi`ī.²⁹

Menurut Ashāb Syāfi`ī, kajian fikih terbagi ke dalam empat pembagian: pertama fikih ibadat, jika sorotan hukum-hukum syar'iyah berkaitan dengan perkara akhirat. Kedua fikih mu`amalat, jika sorotan hukum-hukum syar'iyah kepada perkara duniawi yang berkaitan dengan hak individu. Ketiga fikih munakahat, jika sorotan hukum-hukum syar'iyah kepada perkara duniawi yang berkaitan dengan hak kelompok dari sisi tempat tinggal (*manzil*). Keempat fikih uqubat atau jinayat, jika sorotan hukum-hukum

²⁹Al-Asyqar, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī* ... hlm. 22.

syar'iyah kepada perkara duniawi yang berkaitan dengan hak kelompok dari sisi kota (*madinah*).³⁰Nah berdasarkan pembagian fikih yang dilakukan oleh Ashāb Syāfi'ī, kita bisa mengetahui betapa luasnya pembahasan yang masuk ke dalam kategori fikih ibadat, sehingga penulis membatasi fikih ibadat di sini hanya kepada persoalan salat.

Kemudian ada beberapa karakteristik yang membedakan fikih ibadat dengan fikih mu'amalat, di antaranya adalah sebagai berikut:³¹

- a. Maksud utama dari suatu hukum syar'iyah yang masuk ke dalam kategori fikih ibadat adalah mendekatkan diri kepada Allah Swt U mencari pahala di akhirat. Contohnya seperti permasalahan salat, puasa, zakat dan haji.
- b. Para Fuqahā` berpandangan bahwa asal pada fikih ibadat bahwa persoalan tersebut tidak bisa dinalar maksudnya (*ghairu ma'qūl al-ma'na*), yang mana hukum-hukum syara' datang melalui nash baik itu berbentuk perintah atau larangan dan hanya Allah yang mengetahui hakikatnya. Jikapun kita mengetahui hikmah dan '*illat* dari suatu hukum syara' maka itu merupakan sesuatu yang dijelaskan oleh nash.

2. Hukum dan Perbuatan Hukum

Secara istilah yang dimaksud dengan hukum menurut Ushūliyyūn adalah sebagai berikut:³²

خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير أو الوضع.

Artinya: *khitāb* Allah yang berkaitan dengan mukallaf baik berbentuk *iqtidha`* atau *takhyīr* atau *wadha`*.

³⁰Al-Asyqar, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī* ..., hlm. 22.

³¹Al-Asyqar, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī* ..., hlm. 23.

³²Al-Zuhailī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986) Jld I, hlm. 38

Dari pengertian hukum syar'i di atas dapat dipahami dan kita diketahui rukun-rukun hukum syar'i ada empat: hukum, *hakim*, *mahkūm fīhi*, dan *mahkūm alaihi*. Dalam kajian ini, fokus penelitian penulis hanya pada rukun hukum yang ketiga yakni sisi perbuatan hukum atau *mahkūm fīhi*.

Adapun yang dimaksud dengan *mahkūm fīhi* adalah perbuatan mukallaf yang berkaitan dengan hukum *Syari'* baik berupa *iqtidhā`* atau *takhyīr* atau *wadhā'*. Kemudian sebagian Ushūliyyūn menggunakan istilah *mahkūm fīhi*, karena melihat sisi perbuatan sebagai sesuatu yang dihukumi padanya (*mahkūm fīhi*) artinya perbuatan merupakan tempat yang dihukumi dengan *wujub* atau *mana'* dan seterusnya. Sedangkan sebagian Ushūliyyūn yang lain menggunakan istilah *mahkūm bihi* karena meninjau kepada sisi perbuatan mukallaf sebagai sesuatu yang diperintahkan (*ma`mūr bihi*) atau sesuatu yang dilarang (*manhi` anhu*) misalnya.³³

Menurut al-Ghazālī, untuk adanya taklif pada perbuatan hukum (*mahkūm fīhi*) maka harus memenuhi beberapa syarat berikut ini, di antaranya:

1. Sah terjadinya (*hudūts*) suatu perbuatan, karena mustahil adanya perintah dengan sesuatu yang *qadīm*, dan juga mustahil adanya perintah pada hal-hal yang mustahil yang lain.
2. Keadaan suatu perbuatan hukum bisa diusahakan oleh seorang hamba dengan pilihannya (*ikhtiyāri*).
3. Keadaan suatu perbuatan hukum harus diketahui oleh mukallaf (*ma`mūr*), juga harus diketahuikan bahwa suatu perbuatan hukum tersebut dengan perbuatan yang lain, sehingga dapat dimengerti maksud seorang mukallaf melakukan perbuatan hukum. Juga suatu perbuatan hukum harus diketahui bahwa perbuatan hukum tersebut diperintahkan oleh Allah Swt, sehingga dengan demikian maksud *imtitsāl* (mematuhi perintah) dapat terpenuhi.

³³Al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī...*, Jld I, hlm. 132.

4. Suatu perbuatan hukum dengan merencanakan (*irādah*) melakukannya bisa menjadi ketaatan. Syarat ini berlaku pada kebanyakan ibadat.

Dalam penelitian ini, setelah merumuskan kriteria perbuatan hukum, penulis akan menganalisis perbuatan hukum pada masalah fikih ibadat tersebut dari perspektif *fiqh ikhtilāf* yakni *ikhtilāf tanawwu'* dan *ikhtilāf tadhaddu*.

3. *Fiqh ikhtilāf*

Yang dimaksud dengan *fiqh ikhtilāf* adalah:³⁴

تعدد الأقوال المجتهدين في المسائل العملية الفرعية التي لم يدل دليل قاطع على حكمها

Artinya: banyaknya pendapat para mujtahid pada masalah amaliah yang far'iyah yang tidak terdapat dalil yang pasti (*qath'i*) tentang hukumnya.

Kemudian bila melihat kepada hakikat *ikhtilāf* dan tabi'atnya sebagaimana yang disampaikan oleh Khalid al-Khasyalan, maka *ikhtilāf* terbagi kepada *ikhtilāf tanawwu'* dan *ikhtilāf tadhaddu*.³⁵

a. *Ikhtilāf Tadhaddu*

Sedangkan yang dimaksud dengan *ikhtilāf tadhaddu* di sini adalah:³⁶

ما كانت الأقوال في المسألة المختلف فيها مضادة، متعارضة، كل قول يناقض القول الآخر، ويباينه وينافيه

Artinya: *ikhtilāf* yang pendapat-pendapat yang ada pada masalah yang diperselisihkan adalah saling berbeda, bertentangan; setiap

³⁴Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu, wa Manāhiju al-Ulama fīhi* (Riyadh: Dār Kunūz Eshbelia, 2008) hlm.19.

³⁵ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 26.

³⁶ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 29.

pendapat menentang dengan pendapat yang lain, dan saling berbeda dan saling menyisihkan.

b. *Ikhtilāf Tanawwu'*

Sebelum masuk ke dalam membahas pengertian *ikhtilāf tanawwu'*, penulis ingin menjelaskan bahwa sebenarnya pembahasan *ikhtilāf tanawwu'* bukanlah pembahasan yang baru di dalam mazhab al-Syāfi'ī, karena sebenarnya pembahasan ini telah banyak disebutkan oleh al-Syāfi'ī dengan istilah *ikhtilaf min jihati al-mubāh*, bahkan al-Syāfi'ī menggunakan istilah ini untuk menjelaskan semua cara yang dizinkan oleh *Syāri'* untuk dilakukan, hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Khalid al-Khasyalan.³⁷

بل إن الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه: اختلاف الحديث، أطلق هذا المصطلح، واستعمله في كل ما كان فيه إذن من الشارع بفعله فجعل الاختيار بين الواجب والواجب مباحا كالاختيار بين إتمام الصلاة وقصرها في السفر، وجعل الاختيار بين المندوب والمندوب مباحا كالاختيار في صلاة الليل بين أول الليل أو آخره، وجعل الاختيار بين فعل المندوب وتركه مباحا كالاختيار بين سجود التلاوة وتركه، وجعل الاختيار بين فعل الشيء وتركه بما لا ثواب له ولا عقاب عليه مباحا كما في مسألة أكل لحم الضب، ونحوها من مسائل المباح التي يقصدها الأصوليون بمصطلح الإباحة، فصار هذا المصطلح شاملا لصور كثيرة يجمعها إذن الشارع للمكلف بفعل ما شاء منها.

Artinya: bahkan Imam al-Syāfi'ī sendiri di dalam kitab *Ikhtilāfu al-Hadīs* menggunakan istilah ini untuk setiap masalah yang diizinkan oleh *Syāri'* untuk melakukannya, sehingga al-Syāfi'ī menjadikan pilihan (*ikhtiyār*) di antara wajib dengan wajib sebagai pilihan yang boleh, seperti pilihan (*ikhtiyār*) orang musafir di antara menyempurnakan salat atau

³⁷ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu'*: *Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 60.

mengqasharkannya di dalam *safar*. Kemudian menjadikan pilihan (*ikhtiyār*) di antara hal yang sunat dengan yang sunat sebagai pilihan yang boleh, seperti pilihan (*ikhtiyār*) di antara melaksanakan salat malam di awal malam atau di akhir malam. Juga menjadikan pilihan (*ikhtiyār*) di antara melakukan hal yang sunat dan meninggalkannya, seperti pilihan di antara pilihan (*ikhtiyār*) di antara melakukan sujud tilawah atau meninggalkannya. Menjadikan pilihan (*ikhtiyār*) di antara melakukan sesuatu atau meninggalkannya yang tidak berpahala atau siksa ketika melakukan atau meninggalkan sebagai hal yang boleh, seperti pada masalah makan kadal gurun (*dhab*) dan contoh lainnya yang oleh Ushuliyun mengistilahkannya dengan *mubah*. Sehingga istilah ini (*al-ikhtilāf min jihati al-mubāh*) merupakan istilah yang umum yang mencakup banyak masalah yang dihimpun oleh izin *Syāri'* bagi mukallaf untuk melakukannya sesuai keinginannya.

Dari pernyataan di atas, dapat dilihat bahwa wacana *ikhtilāf tanawwu'* sudah ada di dalam mazhab al-Syāfi'ī, tetapi hanya saja al-Syāfi'ī tidak menggunakan istilah *ikhtilaf tanawwu'* secara khusus. Menurut penulis walaupun al-Syāfi'ī menggunakan istilah yang berbeda, tetapi subtansi dari kedua istilah itu sama, karena kedua istilah itu sama-sama menjelaskan kebolehan mengamalkan keberagaman cara ibadat yang telah disyariatkan.

Adapun yang dimaksud dengan *ikhtilaf tanawwu'* secara istilah di sini adalah:³⁸

تعدد أقوال المجتهدين في اختيار الأولى في المسائل التعبديّة التي ثبتت
مشروعيتها على أنواع متعددة

Artinya: banyaknya pendapat mujtahid pada memilih yang lebih utama dalam masalah ibadat yang disyariatkan dalam berbagai cara.

³⁸ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu'*: *Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 56.

1.7 Metode Penelitian

Metode penelitian adalah suatu cara yang digunakan peneliti dalam mengumpulkan data penelitiannya dan dibandingkan dengan standar ukuran yang telah ditentukan.³⁹

1.7.1 Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian kepastakaan (*library research*) yaitu penelitian yang dilakukan dengan cara menganalisis berbagai subjek penelitian lewat beragam informasi kepastakaan (kitab, buku, jurnal ilmiah, dan dokumen). Penelitian ini termasuk juga ke dalam jenis penelitian hukum normatif, dengan menggunakan pendekatan *fiqh khtilāf*.

1.7.2 Teknik Pengumpulan Data

Mengingat penelitian ini merupakan penelitian kepastakaan, maka teknik pengumpulan data dilakukan dengan studi dokumentasi. Langkah yang dilakukan adalah dengan mengumpulkan data dari berbagai literatur, berupa kitab-kitab, buku-buku, jurnal ilmiah, dan dokumen penunjang yang lain yang menjelaskan qawl-qawl Syāfi'ī terutama qawl-qawl qadīmnya dan permasalahan-permasalahan fikih yang difatwakan dengan qawl qadīm Syāfi'ī dan aspek-aspek yang menguatkan fatwa qawl qadīm pada permasalahan fikih tersebut dari qawl jadīd. Dari sekian banyak data yang terkumpul, akan dipilih mana yang tergolong data primer dan data sekunder, selanjutnya data tersebut diklasifikasikan sesuai pembahasan.

1.7.3 Sumber Data

Data yang dikumpulkan di dalam penelitian ini adalah berbagai karya yang membahas qawl-qawl Syāfi'ī atau atau berbagai masalah fikih yang ada disebutkan qawl-qawl Syāfi'ī. Data yang akan dikumpulkan selanjutnya adalah

³⁹Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hlm. 126-127.

artikel-artikel yang memuat konsep dan pembahasan dari berbagai variabel yang terdapat pada judul. Oleh karena itu, jelas bahwa yang dikehendaki adalah suatu informasi dalam bentuk deskripsi. Di samping itu ungkapan konsep tersebut lebih mengkehendaki makna yang berada dibalik data tersebut, karena itu penelitian ini lebih sesuai jika menggunakan jenis penelitian kualitatif. Setelah penulis mengumpulkan data, penulis memilah berbagai sumber data menjadi dua, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer yaitu kitab *Majmū' Syarah al-Muhazzab, Risālah al-Tanbīh, Minhāj al-Thālibīn, Muḡhnī al-Muhtāj, Umdatul Muhtāj*. Sedangkan data sekunder berupa kitab-kitab yang mustalahat Imam al-Syāfi'ī dan pemikirannya, tulisan ilmiah, buku-buku yang membahas teori terkait variabel yang ada pada judul penelitian.

1.7.4 Teknik Analisis Data

Keseluruhan data yang telah terkumpul melalui proses pengumpulan data akan dideskripsikan, dan di analisis dengan menggunakan metode kajian isi (*content analysis*), melalui penalaran induktif. Secara teknis, analisis data dilakukan melalui tahapan-tahapan sebagai berikut:

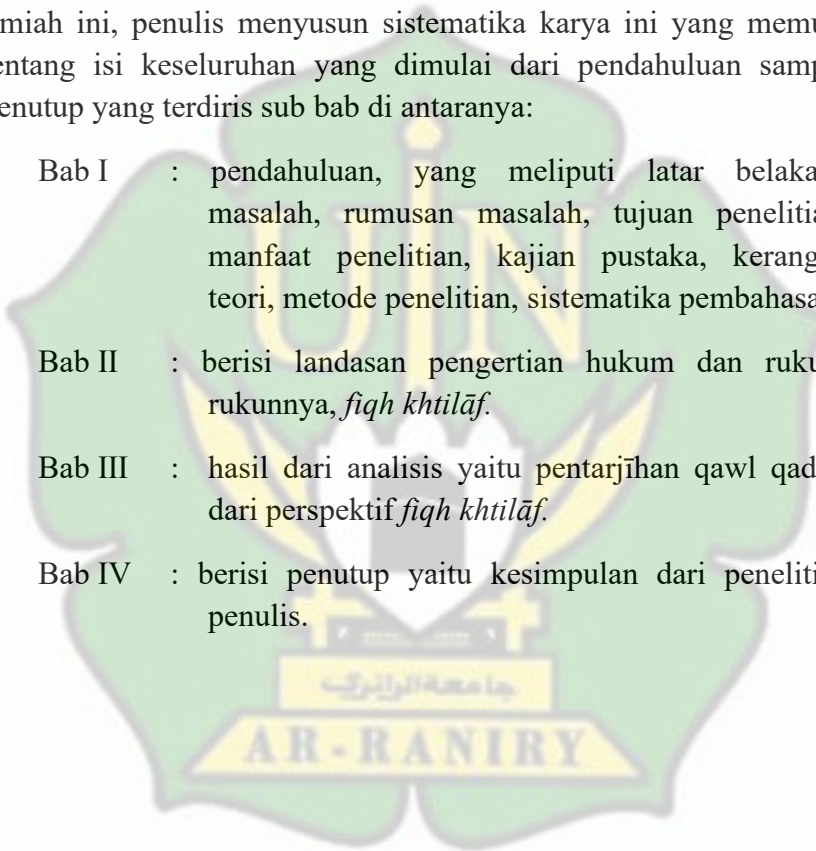
1. Tahapan editing, yaitu melakukan tinjauan kembali kelengkapan, kejelasan tulisan, dan tingkat pemahaman penulis terhadap data yang sudah terkumpul.
2. Tahapan reduksi, yaitu menyederhanakan data-data yang diperoleh, memberikan kode tertentu, dan dibuat dalam bentuk abstraksi, dengan tujuan untuk menajamkan pengorganisasian data, dan membuang data yang tidak dibutuhkan, sehingga memudahkan dalam proses verifikasi.
3. Tahapan interpretasi, yaitu tahap penafsiran dan pemahaman terhadap data-data yang telah

mengalami proses editing dan reduksi, selanjutnya menetapkan hubungan di antara data-data tersebut sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh dan logis.

1.8 Sistematika Penulisan

Untuk memudahkan melihat keseluruhan pembahasan karya ilmiah ini, penulis menyusun sistematika karya ini yang memuat tentang isi keseluruhan yang dimulai dari pendahuluan sampai penutup yang terdiri sub bab di antaranya:

- Bab I : pendahuluan, yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, sistematika pembahasan.
- Bab II : berisi landasan pengertian hukum dan rukun-rukunnya, *fiqh khtilāf*.
- Bab III : hasil dari analisis yaitu pentarjihan qawl qadīm dari perspektif *fiqh khtilāf*.
- Bab IV : berisi penutup yaitu kesimpulan dari penelitian penulis.



BAB II LANDASAN TEORI

2.1. Pengertian Hukum

Secara harfiah kata hukum berarti *al-man'u* (larangan) atau *al-sharfu* (pemindahan), dan kata hukum juga berarti *al-ihkām* (ketepatan) dan *itqān* (kesempurnaan).⁴⁰ Adapun secara istilah yang dimaksud dengan hukum menurut Ushūliyyūn adalah sebagai berikut:⁴¹

خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير أو الوضع.

Artinya: *khitāb* Allah yang berkaitan dengan mukallaf baik berbentuk *iqtidhā`* atau *takhyīr* atau *wadhā`*.

Dari definisi Ushūliyyūn tersebut, ada beberapa *qaid* pada definisi yang kiranya perlu diperjelas dalam uraian sebagai berikut:

Pertama *qaid khitāb*, secara harfiah *khitāb* adalah bentuk mashdar dari *خاطب - يخاطب - مخاطبة* yang bermakna mengarahkan ucapan (kalam) kepada orang lain untuk memberikan pemahaman. Tetapi Imam al-Āmudī berpandangan bahwa *khitāb* adalah lafazh yang mengandung maksud untuk memberikan pemahaman kepada orang yang siap untuk memahaminya. Pandangan al-Āmudī terhadap *khitāb* ini bertujuan untuk mengeluarkan lafazh yang tidak penggunaannya (*muhmal*), dan juga bertujuan mengeluarkan lafazh yang tidak dimaksudkan untuk memberikan pemahaman, juga untuk mengeluarkan orang yang tidak siap memahaminya, seperti orang tidur (*nāim*) dan orang pingsan (*mughma 'alaihi*).

⁴⁰ Ya'qūb, *al-Hukmu al-Syar'i; Haqīqatuhu, Arkānuhu, Syurūtuhu, Aqsāmuhu* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2010), hlm. 15.

⁴¹Al-Zuhailī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986) Jld I, hlm. 38.

Sedangkan yang dimaksud dengan *khitāb* dalam konteks definisi di atas adalah *mukhātab bihi* yakni kalam Allah Swt yaitu Al-Qur`an.⁴²

Kedua, maksud dari kata “berkaitan dengan perbuatan mukallaf” adalah berhubungan (*irtibāth*) dengan perbuatan mukallaf. Karena makna dari kata *ta`līq* adalah *irtibāth*. Sedangkan yang dimaksud dengan *ta`alluq* dengan perbuatan mukallaf dalam konteks ini adalah menjadikan mukallaf sibuk dengan tanggung jawab (*zimmah*) dengan tugas yang ada pada *khitāb*, jika pada diri mukallaf memenuhi syarat taklif. Maksud dari perbuatan mukallaf adalah setiap sesuatu yang timbul dari pribadi mukallaf, baik itu perkataan, perbuatan atau keyakinan (*i`tiqād*), karena hukum sebagaimana berkaitan dengan perbuatan, seperti salat, puasa, zakat, hukum juga berkaitan dengan perkataan, seperti haram berdusta, ghibah, dan juga berkaitan dengan keyakinan (*i`tiqād*) seperti perihal keimanan terhadap Allah. Kemudian kata “berkaitan dengan perbuatan mukallaf” merupakan *qaid* untuk mengeluarkan hukum yang berkaitan dengan Dzat Allah, dan hukum yang berkaitan dengan benda mati (*jamadāt*), dan hukum yang berkaitan dengan dzat mukallaf, dan mengeluarkan hukum yang berkaitan dengan perbuatan Allah Swt. Yang dimaksud dengan mukallaf adalah orang yang sudah baligh dan berakal.⁴³

Ketiga, maksud dari *iqtidhā`* adalah tuntutan (*talab*). Kemudian *iqtidha`* secara umum terbagi kepada dua pembagian; *talab al-fi`li* (tuntutan melakukan perbuatan) dan *talab al-tarki* (tuntutan meninggalkan perbuatan), kemudian tuntutan perbuatan ini jika tuntutannya berupa kemestian (*jāzim*) maka dinamakan *ijāb*, dan jika bukan berupa kemestian dinamakan dengan *nadb*. Dan begitu juga tuntutan meninggalkan perbuatan jika berupa kemestian (*jāzim*) maka dinamakan *tahrīm*, dan jika bukan berupa

⁴² Ya`qūb, *al-Hukmu al-Syar`i; Haqīqatuhu, Arkānuhu, Syurūtuhu, Aqsāmuhu...*, hlm. 25.

⁴³ Ya`qūb, *al-Hukmu al-Syar`i; Haqīqatuhu, Arkānuhu, Syurūtuhu, Aqsāmuhu...*, hlm. 26.

kemestian dinamakan *kirāhah*. Kemudian *qaid* yang ketiga ini berfungsi untuk membatasi (*ihtirāz*) agar tidak masuknya hukum yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf tetapi bukan berupa *iqtidhā`*, tetapi hanya sebatas *khobar* (berita).⁴⁴

Keempat, yang dimaksud dengan *takhyīr* adalah *ibāhah* yaitu sama (*istiwā`*) di antara melakukan perbuatan dan meninggalkan perbuatan. Perlu juga diketahui bahwa menjadikan mubah bagian dari hukum taklifi adalah hanya berdasarkan *taghlīb* saja, karena pada mubah tidak ada taklif, karena yang dimaksud dengan taklif adalah menuntut (*talab*) sesuatu yang memiliki pembebanan, sedangkan hal ini tidak ada mubah. Adapun sebab mengapa mubah digolongkan ke dalam hukum taklifi secara *taghlīb* adalah karena banyaknya perbuatan mubah yang datang dengan shighat *talab*, ataupun alasannya karena meninjau kepada wajibnya meyakini perbuatan mubah sebagai hukum mubah.⁴⁵

Kelima, yang dimaksud dengan *wadhā`* adalah hukum *wadh`i* yakni *khitāb* Allah Swt yang berkaitan dengan menjadikan sesuatu sebagai sebab, syarat, *māni`*, *shahīh*, *fāsid*, *azīmah* dan *rukshah* sebagaimana yang akan penulis paparkan pada pembahasan hukum *wadh`i*. Namun sebagian Ushūliyyūn ketika mendefinisikan pengertian hukum syar`i hanya membatasi sampai kata *iqtidhā`* dan *takhyīr*, alasannya menurut mereka pembagian-pembagian *wadh`i* sebenarnya bukanlah hukum, tetapi hanya merupakan tanda dan pengenal bagi hukum, atau karena hukum *wadh`i* telah tercakupi dalam maksud *iqtidhā`* dan *takhyīr*, karena makna terbit matahari menjadi sebab bagi salat misalnya, adalah ketika adanya terbit matahari maka diwajibkan salat, dan wajib merupakan bagian dari *iqtidhā`*. Walaupun demikian definisi yang benar adalah definisi yang pertama, karena maksud dari hukum *wadh`i* adalah adanya kaitan sesuatu dengan sesuatu yang lain, sedangkan maksud dari hukum taklifi bukanlah demikian, sehingga

⁴⁴Al-Zuhailī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī ...*, Jld I, hlm. 39.

⁴⁵Al-Zuhailī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī ...*, Jld I, hlm. 40-41.

ke-*luzūm*-an di antara keduanya pada satu kasus bukan berarti bersatu pembagiannya, karena hukum terkadang mencakup kepada perbuatan mukallaf dan terkadang kepada yang lain.⁴⁶

Dari definisi hukum yang dipaparkan oleh Ushūliyyūn, kita bisa melihat bahwa mereka menjadikan hukum sebagai nama (*'alam*) bagi diri *khitāb Syāri'*. Sedangkan menurut Fuqahā` yang dimaksud dengan hukum syar`i adalah:⁴⁷

ما يثبت بالخطاب الشرعي أى أثره المرتب عليه لا نفس النص الشرعى

Artinya: sesuatu yang ditetapkan melalui *khitāb* syar`i, maksudnya dampak (*atsr*) yang diakibatkan oleh *khitāb* bukan diri nash syar`i itu sendiri.

Contohnya seperti *wujūb*, *hirmah* dan contoh-contoh yang lain yang merupakan bahi dari sifat perbuatan mukallaf. Maka bisa disimpulkan yang dimaksud dengan hukum syar`i menurut Fuqahā` adalah dampak (*atsr*) dari *khitāb* Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf baik dalam bentuk *iqtidhā`* (tuntutan), *takhyīr* (pilihan) atau *wadhā'* (hukum *wadh'i*). Sehingga kewajiban (*wujūb*) salat merupakan dampak (*atsr*) dari *khitāb Syari'* berikut:

حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى

Artinya: Peliharalah semua salat(mu), dan (peliharalah) salat wusthaa. (Q.S. Al-Baqarah [2]: 238).

Begitu juga keharaman (*hirmah*) zina merupakan dampak (*atsr*) dari ayat berikut:

ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا

⁴⁶Al-Zuhailī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī...*, Jld I, hlm. 40.

⁴⁷Sa`īd, *al-Hukmu al-Wadh'i inda al-Ushūliyyīn* (Mekkah: Jāmi'ah Ummul Qura, 1984), hlm. 13.

Artinya: Dan janganlah kamu mendekati zina; (zina) itu sungguh suatu perbuatan keji, dan suatu jalan yang buruk. (Q.S. Al-Isra`[17]:32).

Maka kewajiban (*wujūb*) dan keharaman (*hirmah*) dan seterusnya merupakan hukum menurut Fuqahā` yaitu sesuatu yang ditetapkan melalui *khitāb* melalui *nash syar`i*. Adapun diri ayat yang telah disebutkan di atas bila kita merujuk kepada definisi Ushūliyyūn adalah hukum. Dari penjelasan ini kita bisa menarik kesimpulan yang bahwa hukum menurut Ushūliyyūn adalah diri *nash-nash syar`iyyah* itu sendiri, sedangkan hukum menurut Fuqahā` adalah dampak (*atsr*) dari *nash-nash syar`iyyah* tersebut. Namun demikian, di antara *khitāb* dan dampaknya (*atsr*) merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan (*talāzum*), sehingga perbedaan pandangan Ushūliyyūn dan Fuqahā` dalam mendefinisikan hukum bukanlah hal yang perlu dibesarkan, karena hal itu hanya menyangkut persoalan penamaannya saja, tetapi substansinya masih sama.⁴⁸

Namun menurut Wahbah al-Zuhailī definisi hukum versi Fuqahā` dipandang lebih utama, karena definisi tersebut membedakan dan memisahkan di antara hukum syar`i dengan dalil yang syar`i yang berupa Al-Qur`an atau Sunnah dan lain sebagainya. Sedangkan definisi versi Ushūliyyūn, menyatukan *shīghat* sebagai hukum dan dalil hukum, maka *shīghat* tersebut adalah hukum dari sisi dzatinya, karena *shīghat* tersebut merupakan kalam Allah Swt yang dimaksudkan untuk menunjuki kepada *talab*, *takhyīr*, atau *wadhā`*, dan pun dari sisi yang lain *shīghat* tersebut adalah dalil hukum, karena mengandung hukum yang berupa *ijab*, *ibahah* dan lain sebagainya. Dengan demikian menurut Ushūliyyūn status hukum syar`i adalah *qadīm*, karena merupakan bagian dari kalam Allah Swt yang *nafsi*. Sedangkan menurut Fuqahā` hukum

⁴⁸Sa`īd, *al-Hukmu al-Wadh`ī inda al-Ushūliyyīn ...*, hlm. 14.

syar'i adalah *hadits*, karena merupakan dampak (*atsar*) dari *khitāb*.⁴⁹ Untuk lebih jelasnya, perhatikanlah tabel berikut ini:

Tabel 2.1
Hukum Syar'i Menurut Fuqahā` dan Ushūliyyūn

| الحكم الشرعي | | | |
|---|------------------------------------|---|---|
| عند الفقهاء | | عند الأصوليين | |
| ما يثبت بالخطاب الشرعي أى أثره المرتب عليه لا نفس النص الشرعى | | خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعاً | |
| كونه | مدلوله | كونه | مدلوله |
| حادث، لانه عندهم أثر الخطاب | يفرق بين الحكم الشرعى ودليل الشرعى | قديم، لأنه قسم من كلام الله تعالى النفسى | يتحد الصيغة حكما ودليلا للحكم، فهي حكم باعتبار ذاتها، ودليل للحكم باعتبار أمر آخر |

Dari tabel di atas dapat dilihat bahwa adanya perbedaan Ushūliyyūn dengan Fuqahā` dalam melihat hukum syar'i. Ushūliyyūn menganggap hukum syar'i bersifat *qadīm*, karena mereka melihat dari perspektif hukum sebagai *khitāb* yang merupakan kalam *nafsī* Allah yang bersifat *qadīm*. Sedangkan Fuqahā` menganggap hukum syar'i bersifat *hādīs*, karena mereka melihat dari perspektif hukum sebagai dampak (*atsr*) dari *khitāb*. Nah perbedaan kedua kelompok tersebut disebabkan adanya perbedaan paradigma dalam memandang hukum syar'i, tetapi kedua hal tersebut yakni hukum yang bersifat *qadīm* dan dampak (*atsr*) hukum yang bersifat hadis tidak bisa dipisahkan.

⁴⁹Al-Zuhailī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī...*, Jld I, hlm. 41.

2.1.1. Rukun-Rukun Hukum Syar'i

Dari pengertian hukum syar'i di atas dapat kita pahami dan kita ketahui rukun hukum syar'i sebagai berikut:

2.1.1.1. Hukum

Yaitu *khitāb* yang telah didefinisikan sebelumnya, dan akan penulis jelaskan pembagiannya pada pembahasan yang akan datang.

2.1.1.2. Hakim

Dalam menentukan siapakah hakim atau sumber semua hukum baik hukum taklifi dan *wadh'i* para ulama tidak berbeda pendapat, yakni mereka sepakat bahwa sumber hukum adalah setelah *bi'tsah* dan sebelum sampainya dakwah adalah Allah Swt, baik melalui metode *nash* yakni berupa Al-Qur'an dan hadis, atau melalui perantara Fuqahā' atau mujtahid. Karena status mujtahid terhadap hukum adalah sebagai penjelas (*mudhhir*) hukum, bukan sebagai pencipta (*munsyi'*) hukum. Oleh karena itu, makanya ketika mendefinisikan hukum, Ushūliyyūn mengatakan bahwa hukum adalah *khitāb* Allah Swt yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf. Ushūliyyūn juga menegaskan bahwa tidak ada suatu hukum kecuali Allah yang menciptakannya. Hal ini telah diakui oleh aliran Muktaẓilah dan maupun Ahlu Sunnah.⁵⁰

2.1.1.3. *Mahkūm bihi/Mahkūm fīhi*

Sebenarnya *mahkūm bihi* dan *mahkūm fīhi* adalah dua istilah yang maksudnya sama, yakni perbuatan mukallaf yang berkaitan dengan hukum *Syari'* baik berupa *iqtidhā'* atau *takhyīr* atau *wadhā'*. Kemudian sebagian Ushūliyyūn menggunakan istilah *mahkūm fīhi*, karena melihat sisi perbuatan sebagai sesuatu yang dihukumi padanya (*mahkūm fīhi*) artinya perbuatan merupakan tempat yang dihukumi dengan *wujūb* atau *mana'* dan seterusnya. Sedangkan sebagian Ushūliyyūn yang lain menggunakan istilah

⁵⁰Al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī...*, Jld I, hlm. 115.

mahkūm bihi karena meninjau kepada sisi perbuatan mukallaf sebagai sesuatu yang diperintahkan (*ma`mūr bihi*) atau sesuatu yang dilarang (*manhi`anhu*) misalnya.⁵¹

Menurut al-Ghazālī, untuk adanya taklif pada perbuatan hukum (*mahkūm fīhi*) maka harus memenuhi beberapa syarat berikut ini, di antaranya:⁵²

1. Sah terjadinya (*hudūts*) suatu perbuatan, karena mustahil adanya perintah dengan sesuatu yang *qadīm*, dan juga mustahil adanya perintah pada hal-hal yang mustahil yang lain, seperti mengumpulkan dua hal yang berlawanan (*jam`u baina al-dhiddaini*) menurut ulama yang menganggap mustahilnya taklif kepada sesuatu yang tidak mampu dilakukan (*taklif mā lā yuthāq*). Oleh sebab itu, maka tidak ada perintah kecuali pada sesuatu yang *ma`dūm* yang mungkin untuk terjadinya sesuatu yang *ma`dūm* tersebut.
2. Keadaan suatu perbuatan hukum bisa diusahakan oleh seorang hamba dengan pilihannya (*ikhtiyāri*).
3. Keadaan suatu perbuatan hukum harus diketahui oleh mukallaf (*ma`mūr*), juga harus diketahui bahwa suatu perbuatan hukum tersebut dengan perbuatan yang lain, sehingga dapat dimengerti maksud seorang mukallaf melakukan perbuatan hukum. Suatu perbuatan hukum juga harus diketahui bahwa perbuatan hukum tersebut diperintahkan oleh Allah Swt, sehingga dengan demikian maksud *imtitsāl* (mematuhi perintah) dapat terpenuhi.
4. Suatu perbuatan hukum dengan merencanakan (*irādah*) melakukannya bisa menjadi ketaatan. Syarat ini berlaku pada kebanyakan ibadat.

⁵¹Al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islamī...*, Jld I, hlm. 132.

⁵²Al-Ghazālī, *al-Mustashfā min `Ilmi Ushūl ...*, hlm. 125.

2.1.1.4. *Mahkūm ‘alaihi*

Mahkūm ‘alaihi adalah seseorang yang perbuatannya berkaitan dengan *khitāb* Allah Swt, atau dinamakan juga mukallaf. Untuk berlakunya taklif pada *mahkūm alahi*, maka *mahkūm alaihi* harus memenuhi dua syarat berikut ini:

1. Seorang mukallaf harus mampu memahami dalil taklif, hal ini karena taklif merupakan *khitāb*, dan terjadinya *khitāb* pada orang yang tidak memiliki akal dan pemahaman merupakan hal yang mustahil. Kemudian kemampuan untuk memahami dalil taklif tersebut membutuhkan akal, karena memang akal merupakan alat yang berfungsi untuk memahami dan mengerti sesuatu. Dengan akal seorang mukallaf bisa mematuhi perintah (*imtitsāl*). Namun permasalahannya adalah akal merupakan hal yang abstrak dan sulit untuk dideteksi. Oleh karena itu, *Syāri’* tidak merekatkan taklif pada akal, tetapi *Syāri’* merekatkan taklif pada sesuatu yang sudah jelas dan terukur dan bisa didapatkan oleh pancaindera yang dalam hal ini keadaan baligh dan berakal.
2. Seorang mukallaf merupakan yang punya potensi (*ahliyyah*) menerima taklif. Secara harfiah bermakna kepantasan (*shalāhiyyah*). *Ahliyyah* taklif pada mukallaf dipastikan ketika pada mukallaf memiliki akal dan pemahaman.

2.1.2. **Pembagian Hukum Syar’i**

Sebagaimana telah kita ketahui bahwa yang dimaksud dengan hukum syar’i adalah *khitāb* Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf baik berupa *iqtidhā`*, *takhyīr* atau *wadha`*. Kemudian dari pengertian hukum tersebut kita bisa melihat bahwa bukan hanya ada satu pembagian, karena hukum adakalanya berkaitan dengan perbuatan mukallaf yang berupa tuntutan (*talab*) dan ada juga berupa pilihan (*takhyīr*) dan ada juga berupa ketentuan (*wadha`*).

Kemudian Ushūliyyūn membuat istilah untuk hukum yang berkaitan dengan mukallaf yang berupa tuntutan (*talab*) dan pilihan

(*takhyīr*) dengan istilah hukum taklifi, dan untuk hukum yang berupa ketentuan (*wadh'a*) dengan istilah hukum *wadh'i*. Dari sinilah awal mulanya terbagi hukum syar'i kepada dua pembagian, yakni hukum taklifi dan hukum *wadh'i*.⁵³ Untuk memperjelas apa yang dimaksud dengan hukum taklifi dan hukum *wadh'i* serta pembahasan yang terkait dengannya, maka perhatikanlah uraian berikut ini.

2.1.2.1. Hukum Taklifi

Yang dimaksud dengan hukum taklifi adalah:⁵⁴

ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل أو تخييره بين الفعل والكف عنه

Artinya: hukum yang mengkehendaki tuntutan perbuatan dari mukallaf atau melarang melakukan perbuatan atau pilihannya mukallaf di antara melakukan perbuatan atau meninggalkannya.

Kemudian alasan kenapa dinamakan hukum taklifi adalah karena hukum taklifi ini mengandung pembebanan (*taklīf*) untuk melakukan perbuatan atau meninggalkan perbuatan atau memilih di antara keduanya, adapun menggolongkan mubah ke dalam hukum taklifi adalah hanya sebatas pendominasian saja sebagaimana yang telah dijelaskan.

Jumhur Ushūliyyūn membagi hukum taklifi menjadi lima pembagian, lima pembagian ini didasari pada pertimbangan *khitāb* syar'i yang lima yakni *ijāb*, *nadb*, *tahrīm*, *kirāhah*, *ibāhah*. Pembatasan kepada lima pembagian ini adalah karena *khitāb* syar'i yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf adakalanya maksud dari *khitāb* tersebut adalah tuntutan perbuatan kepada mukallaf atau tuntutan meninggalkan perbuatan kepada mukallaf atau pilihan

⁵³Khallāf, *Ilmu Ushūl al-Fiqh...*, hlm. 101.

⁵⁴Al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī...*, Jld I, hlm. 42.

(*takhyīr*) di antara keduanya. Tuntutan melakukan perbuatan ini adakalanya berupa kemestian (*jāzim*) dan adakalanya berupa bukan kemestian (*ghairu jāzim*), jika tuntutan perbuatan tersebut berupa kemestian dinamakan *ijāb*, dan jika tuntutan itu bukan berupa kemestian dinamakan *nadb*. Begitu juga tuntutan meninggalkan perbuatan ada yang berupa kemestian (*jāzim*) yang dinamakan dengan *tahrīm*, dan ada juga yang berupa bukan kemestian yang dinamakan dengan *kirāhah*, dan yang terakhir adalah *takhyīr* di antara keduanya yang dinamakan dengan *ibāhah*.

Kemudian ada juga sebagian Ushūliyyūn dalam membagi hukum taklifi meninjau kepada hukum dari sisi perbuatan hukum tersebut berkaitan dengan *khitāb*, sehingga membagi hukum taklifi ini dengan menggunakan lafazh *wājib*, *mandūb*, *haram*, *makrūh*, *mubāh*, bukan lafazh *ijāb*, *nadb*, *tahrīm*, *kirāhah*, atau *ibāhah*.

Nah di sini penulis merasa perlu diperjelas penggunaan kata-kata tersebut agar tidak menimbulkan kekaburan dalam membedakan penggunaan lafazh *wājib* dengan *ijāb*, *mandūb* dengan *nadb*, *haram* dengan *tahrīm* hingga seterusnya. Penggunaan kata *ijāb* itu maksudnya adalah *khitāb* yang menuntut untuk melakukan perbuatan yang berupa kemestian (*jāzim*), dan dampak (*atsr*) dari *khitāb ijāb* tersebut yakni berupa hukum fikih dinamakan dengan *wujūb*, sedangkan perbuatan yang berkaitan dengan *ijāb (khitāb)* dan bersifat dengan *wujūb* (hukum fikih) dinamakan dengan *wājib*, dan begitu juga seterusnya pada hukum yang lain.⁵⁵

Karena ketika dikatakan *khitāb* itu terbenar kepada *ijāb*, *tahrīm* dan lain sebagainya, sedangkan *wujūb* dan *tahrīm* keduanya merupakan dampak (*atsr*) dari *khitāb*. Tetapi telah masyhur di kalangan Ushūliyyūn bahwa *ijāb* dan *wujūb*, atau *tahrīm* dan *hirmah*, merupakan dua hal yang bersatu pada esensinya (hakikat), hanya berbeda sisi paradigma (*i'tibār*), kesimpulannya esensinya

⁵⁵Al-Zuhailī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986) Jld I, hlm. 45.

(hakikat) itu satu yakni *khitāb* Ilahi, tetapi jika *khitāb* tersebut kita sorot dari sisi dia berasal dari Allah maka dinamakan *ijāb* dan *tahrīm*, dan jika kita sorot dari sisi berkaitan dengan mukallaf maka dinamakan dengan *wujūb* atau *hirmah*.

Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh al-‘Adhdu:⁵⁶

وهنا نكتة وهي أن الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى، فالإيجاب هو نفس قوله (افعل) وهو إذا نسب إلى الحاكم سمي إيجابا وإذا نسب إلى ما فيه الحكم سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فكذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة، والإيجاب والتحریم أخرى.

Artinya: Di sini ada hal penting, yakni bahwa hukum sebagaimana yang telah kamu ketahui adalah diri *khitāb* Allah Swt itu sendiri, maka *ijāb* adalah diri perkataan افعل (lakukanlah), kemudian *khitāb* ini apabila dinisbatkan kepada hakim (Allah Swt) dinamakan dengan *ijāb*, dan apabila dinisbatkan kepada sesuatu yang mengandung hukum dinamakan *wujūb*, keduanya itu bersatu pada esensinya dan berbeda sudut pandangnya. Oleh karena itu, kamu melihat mereka menjadikan pembagian hukum kepada *wujūb*, *hirmah* pada satu sisi, dan sisi yang lain kepada *ijāb* dan *tahrīm*.

2.1.2.2. Hukum *Wadh’i*

Yang dimaksud dengan hukum *wadh’i* adalah:⁵⁷

خطاب الله تعالى الوارد بكون هذا الشيء سببا في شيء آخر أو شرطا له أو مانعا منه أو صحيحا أو فاسدا أو رخصة أو عزيمة.

Artinya: *khitāb* Allah yang datang dengan keadaan sesuatu tersebut merupakan sebab pada sesuatu yang lain, atau syarat

⁵⁶Al-‘Adhdu, *Syarah al-‘Adhdu ‘ala Mukhtasar al-Muntaha al-Ushūli* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), hlm. 73.

⁵⁷Sa’īd, *al-Hukmu al-Wadh’ī inda al-Ushūliyyīn*, (Mekkah: Maktabah al-Mukarramah, t.t), hlm. 41.

baginya, atau *māni'* terhadapnya, atau *shahīh*, atau *fāsid*, atau *rukhsah*, atau *'azīmah*.

Alasan dinamakan hukum *wadh'i* adalah karena melalui hukum *wadh'i* ini menngkehendaki adanya perumusan (*wadha'*) beberapa perkara untuk dihubungkan kepada sesuatu yang lain, seperti hubungan sebab dengan *musabbab* atau syarat dengan *masyrūt*-nya.⁵⁸ Kemudian definisi ini adalah definisi yang dipilih oleh Jumhur Ushūliyyūn, seperti al-Āmudi, al-Ghazālī, al-Syāthibī dan lain sebagainya, dan definisi inilah yang bisa mengakomodir semua pembagian hukum *wadh'i*. Namun ada sebagian Ushūliyyūn yang membatasi definisi hukum *wadh'i* pada sebab, syarat dan *māni'*, namun definisi ini ada benarnya, karena sebagian Ushūliyyūn ini berpijak pada pembagian hukum *wadh'i* yang disepakati.⁵⁹

Adapun dari kata *wārid* (datang) dalam definisi di atas adalah bahwa *Syari'* merumuskan (*wadha'a*) beberapa perkara yang dinamakan sebagai sebab, syarat, *māni'* dan lain sebagainya untuk diketahui dengan keberadaannya tersebut akan hukum-hukum *syara'* baik berupa penetapan hukum atau penafiannya. Karena hukum-hukum tersebut menjadi ada ketika adanya sebab, syarat misalnya, dan menjadi tiada ketika ada *māni'* atau ternafi syarat atau sebab.⁶⁰

Hukum-hukum *wadh'i* ini ibaratnya seperti kaidah-kaidah yang umum (*kulliyah*) yang dirumuskan (*wadha'*) sebagai pengenal terhadap hukum-hukum *syara'*. Misalnya jika *Syāri'* mengatakan: “barangsiapa yang berzina, maka rajamlah dia”, dan “barangsiapa yang mencuri maka potonglah tangannya” dan “barangsiapa yang minum khamar maka jilidlah dia” dan lain sebagainya. Maka hal-hal seperti ini menjadi satu metode bagi manusia untuk mengetahui

⁵⁸Al-Zuhailī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī...*, Jld I, hlm. 43.

⁵⁹Sa'īd, *al-Hukmu al-Wadh'ī inda al-Ushūliyyīn ...*, hlm. 41.

⁶⁰Sa'īd, *al-Hukmu al-Wadh'ī inda al-Ushūliyyīn ...*, hlm. 43.

suatu hukum dan tersistematisnya syar'iat selamanya. Maka hukum-hukum seperti berzina, mencuri dan lain sebagainya itu dapat dipahami melalui perumusan *Syāri'*, karena *Syāri'* memberitahukannya melalui sebab hukum tersebut. Maka hukum-hukum seperti inilah yang merupakan *khitāb syara'* yang dinamakan dengan hukum *wadh'i*.⁶¹

Dari penjelasan tersebut kita bisa menyimpulkan yang bahwa hukum *wadh'i* adalah satu sifat yang melekat dan berkaitan dengan hukum taklifi. Sifat yang melekat dan berkaitan pada hukum taklifi ini adakalanya berupa sebab, seperti masuk waktu terhadap kewajiban shalat, atau bisa berupa syarat, seperti sampai *haul* pada zakat, dan bersuci pada salat, atau bisa berupa *māni'* (penghalang), seperti hutang yang menghalangi kewajiban zakat, atau bisa berupa *sahīh* (sah) untuk bisa memperoleh manfaat dari sesuatu, atau bisa berupa *fāsīd* yang menjadi penghalang untuk bisa memiliki sesuatu dan lain sebagainya, yang mana penulis akan menjelaskannya lebih rinci dalam penjelasan pembagian hukum *wadh'i* berikut ini.

Kemudian dalam membagi hukum *wadh'i* para Ushūliyyūn berbeda pendapat, sebagian Ushūliyyūn mengatakan jumlah hukum *wadh'i* sedikit, sedangkan sebagian yang lain mengatakan bahwa jumlah hukum *wadh'i* banyak. Ibnu Hājib (w. 646 H) mengatakan bahwa pembagian hukum *wadh'i* hanya ada tiga, yakni sebab, *māni'*, dan syarat, adapun *shihah* dan *buthlān* merupakan bagian dari perkara akal, sedangkan *rukhsah* dan *'azimah* menurutnya bukanlah bagian dari hukum *wadh'i*. Tetapi menurut al-Āmudī (w. 631 H) berpendapat bahwa hukum *wadh'i* ada enam pembagian, yakni *sebab*, *māni'*, *syarat*, *shihah*, *buthlān*, *'azimah* dan *rukhsah*. Dan al-Syāthibī (w. 790 H) sesuai dengan al-Āmudī dalam membagi hukum *wadh'i* di dalam *al-Muwafaqāt*, tetapi ia menjadikan *rukhsah* dan *'azimah* dalam satu pembagian, sehingga ia mengatakan bahwa hukum *wadh'i* ada lima pembagian.⁶²Di sini

⁶¹Sa'īd, *al-Hukmu al-Wadh'i inda al-Ushūliyyīn ...*, hlm. 43.

⁶²Sa'īd, *al-Hukmu al-Wadh'i inda al-Ushūliyyīn ...*, hlm. 391.

penulis akan merincikan pembagian hukum *wadh'i* berdasarkan pandangan al-Āmudi, karena sesuai dengan jumbuh Ushūliyyūn.

2.2. Konsep *Fiqh Ikhtilāf*

Secara harfiah kata *ikhtilāf* merupakan bentuk kalimat mashdar dari fi'ıl *ikhtalafa-yakhtalifu-ikhtilāfan* yang berarti berbeda, lawan dari kata *ittifāq* (sepakat). Secara istilah, sebenarnya banyak definisi tentang *fiqh ikhtilāf*, baik itu yang berasal dari ulama salaf maupun yang berasal dari ulama komtemporer, walaupun setiap definisi yang disampaikan tersebut tidak lepas dari kritikan dan bantahannya. Namun di sini penulis mengambil definisi yang dikemukakan oleh Khālid al-Khasyālan, hasil dari elaborasi yang dilakukannya setelah meneliti definisi *ikhtilāf* dari ulama salaf maupun komtemporer, karena menurut hemat penulis, definisi ini lebih mengakomodir semua bagian-bagian yang masuk dalam definisi *fiqh ikhtilāf*, definisinya adalah sebagai berikut:⁶³

تعدد الأقوال المجتهدين في المسائل العملية الفرعية التي لم يدل دليل قاطع على حكمها

Artinya: banyaknya pendapat para mujtahid pada masalah amaliah yang far'iyyah yang tidak terdapat dalil yang pasti (*qath'i*) tentang hukumnya.

Dari definisi *ikhtilāf* di atas, ada beberapa hal yang perlu dicatat di antaranya adalah sebagai berikut:

1. *Ikhtilāf* tidak akan terjadi dan tidak ditemukan subtansinya kecuali pada pendapat yang beragam dan mazhab yang beragam terhadap satu masalah, minimalnya dalam satu masalah harus terdapat dua pendapat.

⁶³Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu, wa Manāhiju al-Ulama fīhi* (Riyadh: Dār Kunuz Eshbelia, 2008) hlm.19.

2. Kata *ta'addud* di dalam definisi di atas merupakan lafazh yang umum yang mencakup kepada banyaknya pendapat dalam bentuk *tadhaddu* (saling berlawanan), dan mencakup banyaknya pendapat dalam bentuk *tanawwu'* (keberagaman), sehingga definisi tersebut mencakup kepada dua pembagian *ikhtilāf* yakni *ikhtilāf tadhaddu* dan *ikhtilāf tanawwu'*.
3. Banyaknya pendapat yang dimaksud di dalam definisi adalah pendapat-pendapat yang berasal dari ulama yang punya kapasitas dalam melakukan ijtihad pada ilmu syariat atau ilmu hukum. Adapun orang yang punya kapasitas keilmuan tetapi mereka tidak punya kapasitas keilmuan dibidang ilmu syariat, maka perbedaan mereka tidak di anggap dan tidak termasuk di dalam definisi *ikhtilāf* di atas. Apalagi orang yang suka membahas agama di zaman sekarang yang berbicara masalah halal dan haram yang keilmuan mereka tentang agama masih minim. Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh Imam al-Syāthibī:⁶⁴

والثاني غير المعتمد وهو الصادر عن من ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مزية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله.

Artinya: dan yang *ikhtilāf* yang kedua tidak dianggap, yaitu *ikhtilāf* yang berasal dari orang yang tidak mengetahui tentang persyaratan ijtihad, karena pada hakikatnya orang tersebut berpendapat dengan semata-mata keinginan dan maksudnya, dan menimbulkan kekacauan, serta mengikuti hawa nafsu. Oleh karena itu, setiap pendapat yang terjadi dengan cara seperti ini, maka tidak ada keraguan bahwa pendapat tersebut tidak

⁶⁴ Al-Syāthibī, *al-Muwafaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, (Riyadh: Dār Ibnu Affān, 1997), Jld V, hlm. 131.

dianggap, karena pendapat tersebut merupakan lawan dari kebenaran yang diturunkan oleh Allah.

4. Tempat terjadi *fiqh ikhtilāf* hanya pada lingkup masalah amaliah yang furu'iyah yang sulit ditemukan dalilnya. Adapun masalah dasar di dalam agama seperti kewajiban shalat, zakat, puasa dan haji, dan wajib bersuci ketika hendak menunaikan shalat, keharaman riba dan masalah yang lain yang bersifat terang dan jelas hukumnya yang dapat diketahui secara apriori (*dharūri*) di dalam agama Islam, maka *fiqh ikhtilāf* tidak berlaku pada masalah tersebut.
5. *Ikhtilāf* yang terjadi pada masalah amaliah yang *fari'iyah* berlaku jika tidak ada dalil *qath'i* pada *dilālahnya* (petunjukannya) terhadap suatu hukum, atau tidak adanya dalil *ijma'* yang menjelaskannya ketika tidak ada nash yang *shahīh*.

2.2.1. Pembagian *Fiqh Ikhtilāf*

Sebenarnya ketika membicarakan *fiqh ikhtilāf*, kita harus menentukan dulu sisi apa yang ingin kita sorot dalam *ikhtilāf* tersebut. Karena *fiqh ikhtilāf* ini terbagi kepada banyak pembagian dengan sisi tinjauan yang berbeda. Bila kita menyorot *fiqh ikhtilāf* dari sisi pendorong adanya *ikhtilāf* dan tidak adanya *ikhtilāf*, maka *ikhtilāf* tersebut terbagi kepada *ikhtilāf* yang tercela pelakunya (*mazmūm sāhibuhu*) dan terpuji pelakunya (*mamdūh ahluhu*), dan bila menyorot *ikhtilāf* fikih dari sisi diperbolehkan atau tidak diperbolehkannya *ikhtilāf*, maka *ikhtilāf* terbagi kepada dua pembagian, ada *ikhtilāf* yang diperbolehkan (*sāigh maqbūl*) dan ada *ikhtilāf* yang tidak diperbolehkan (*mazmūm muharram*).⁶⁵ Bila melihat dari sisi hakikat *ikhtilāf* dan tabi'atnya maka *ikhtilāf* terbagi kepada dua pembagian yaitu *ikhtilāf tanawwu'* dan *tadhaddu*. Tetapi di sini penulis hanya memfokuskan pembahasannya pada

⁶⁵Majīdi, *Fiqh al-Ikhtilāf*, (Aleksandria: Dār al-Īman, 2000), hlm. 13.

pembagian *ikhtilāf tanawwu'* dan *tadhaddu* saja, karena penulis hanya ingin menyelaraskan dengan rumusan masalah yang sedang diteliti yakni menyorot pentarjihan qawl qadīm dari qawl jadīd dari sisi *fiqh ikhtilāf* apakah itu *ikhtilāf tanawwu'* atau *ikhtilāf tadhaddu*. Untuk memperjelas konsep pembagian *fiqh ikhtilāf*, perhatikanlah tabel berikut ini:

Tabel 2.2
Pembagian *fiqh Ikhtilāf*

| فقه الاختلاف | | | | | |
|-----------------------|------|--------------------------------------|------------|-------------------------|-------------|
| من حيث حقيقته وطبيعته | | من حيث ما يسوغ فيه الخلاف أو لا يسوغ | | من حيث الدوافع والبواعث | |
| تضاد | تنوع | سائغ مقبول | مذموم محرم | ممدوح أهله | مذموم صاحبه |

Tabel tersebut menjelaskan bahwa pembagian *fiqh ikhtilāf* tidak hanya terbatas kepada *tadhaddu* dan *tanawwu'*, tetapi juga terbagi kepada pembagian yang lain dari perspektif yang berbeda. Tetapi dalam kajian ini, penulis hanya membatasi kajiannya pada pembagian *fiqh ikhtilāf* dari sisi hakikat dan tabiatnya.

2.2.2. Pembagian *Ikhtilāf* dari Sisi Hakikat dan Tabi'atnya

Kemudian bila melihat kepada hakikat *ikhtilāf* dan tabi'atnya sebagaimana yang disampaikan oleh Khalid al-Khasyalan, maka *ikhtilāf* terbagi kepada *ikhtilāf tanawwu'* dan *ikhtilāf tadhaddu*.⁶⁶

2.2.2.1. *Ikhtilāf Tadhaddu*

Secara harfiah arti dari kata *tadhaddu* berasal dari kata *mudhāddatu* yang artinya saling berbeda (*mubāyinah*) dan saling menyalahi (*mukhālafah*). Sedangkan yang dimaksud dengan *ikhtilāf tadhaddu* di sini adalah:⁶⁷

ما كانت الأقوال في المسألة المختلف فيها مضادة، متعارضة، كل قول يناقض
القول الآخر، ويبيانه وينافيه

Artinya: *ikhtilāf* yang pendapat-pendapat yang ada pada masalah yang diperselisihkan adalah saling berbeda, bertentangan; setiap pendapat menentang dengan pendapat yang lain, dan saling berbeda dan saling menyalahkan.

Dan *ikhtilāf tadhaddu* ini merupakan pembagian *ikhtilāf* fikih yang sering terjadi di antara kalangan para Fuqahā` pada masalah yang bersifat *ijtihādiyyah*. Namun di antara perbedaan yang paling penting yang sering terjadi di kalangan Fuqahā` terbatas pada lima pembagian, di antaranya:⁶⁸

1. Perbedaan di antara para Fuqahā` berkisar di antara pendapat yang menyatakan haram dan pendapat yang menyatakan makruh. Contohnya seperti adanya perbedaan tentang hukum melakukan safar sebelum tergelincirnya matahari pada hari jum'at kepada satu tempat yang dengan safar tersebut bisa mengakibatkan meninggalkan jum'at.

⁶⁶ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu'*: *Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 26.

⁶⁷ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu'*: *Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 29.

⁶⁸ Abdu al-Jalīl, *Mā Lā Yajūzu fīhi al-Khilāf baina al-Muslimīn*, (Alexandria: Bibliotheca, t.t) hlm. 14-23.

2. Perbedaan di antara para Fuqahā` yang berkisar di antara pendapat yang menyatakan sunnah dan pendapat yang menyatakan makruh. Contohnya seperti adanya perbedaan tentang hukum membaca doa *iftitāh* yang oleh jumbuh ulama menyatakan sunnah dan menurut ulama Mālikiyyah hukumnya makruh.
3. Perbedaan di antara para Fuqahā` yang berkisar di antara pendapat dalam menentukan perbuatan yang bisa membatalkan ibadah. Contohnya mendahului makmum terhadap imamnya, yang menurut ulama Mālikiyyah tidak membatalkan salat, tetapi menurut jumbuh ulama hal tersebut bisa membatalkan salat.
4. Perbedaan di antara kalangan Fuqahā` di antara pendapat yang menyatakan bahwa suatu perbuatan tersebut *fardhu*, dan pendapat yang menyatakan kesunnahannya, dan pendapat yang menyatakan bahwa suatu perbuatan tersebut haram, dan pendapat yang menyatakan bahwa perbuatan tersebut bisa membatalkan salat. Contohnya seperti mengangkat kedua tangan ketika hendak melakukan *rukū'* dan ketika bangun dari *rukū'*, yang oleh Imam al-Auzā'i mewajibkannya, dan menurut ulama Syāfi'iyyah dan Hanābilah menyatakan sunnat, dan ulama Hanafīyyah menganggapnya haram dan sebagian Hanafīyyah yang lain menganggapnya bisa membatalkan salat.

Dan *ikhtilāf* ini sering terjadi dikalangan para Fuqahā` dalam menentukan hukum masalah fikih dari dulu sampai sekarang, dan sulit untuk berkomentar mengenai hal tersebut karena memang pendapat-pendapat tersebut saling menentang satu dengan yang lain. Solusinya adalah tinggal bagaimana cara menyikapi *ikhtilāf* tersebut dan siapa yang menyikapinya. Jika *ikhtilāf* tersebut disikapi oleh orang yang awam dengan keawamannya itu maka bisa menyebabkan adanya perpecahan dikalangan umat dan bisa menyebabkan perselisihan yang bisa menggores hati. Namun jika

ikhtilāf ini disikapi oleh orang yang berilmu dengan keilmuannya maka *ikhtilāf* ini bisa menjadi rahmat dan petunjuk. Karena memang *ikhtilāf* mujtahid dalam melakukan upaya ijtihad merupakan perkara yang biasa, dan jika salah satu dari mujtahid benar dalam ijtihadnya maka diberikan dua pahala, atau sekalipun salah satu mujtahid salah dalam ijtihadnya maka tetap diberikan pahala atas upaya ijtihadnya, hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Nabi:

إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.

Artinya: bila seorang hakim hendak memutuskan perkara lalu dia berijtihad kemudian benar, maka baginya dua pahala. Dan bila dia hendak memutuskan perkara lalu berijtihad kemudian salah, maka baginya satu pahala.⁶⁹

2.2.2.2. *Ikhtilāf Tanawwu'*

Sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya di kerangka teori bahwa *ikhtilāf tanawwu'* sama dengan *ikhtilāf min jihati al-mubāh* yang digunakan oleh al-Syāfi'ī, hanya saja al-Syāfi'ī tidak menggunakan istilah *ikhtilāf tanawwu'*⁷⁰ tetapi substansi dari kedua istilah tersebut sama. Secara kebahasaan kata

⁶⁹ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 31.

⁷⁰Sebenarnya *ikhtilāf tanawwu'* memiliki banyak nama yang lain, para Fuqaha' menamakannya dengan nama yang berbeda, Ibnu Qayyim (menamakannya dengan *ikhtilāf fi al-ikhtiyār wa aulā*. Al-Syāfi'ī sebagaimana yang telah kita ketahui, menamakannya dengan *ikhtilāf min jihat al-mubāh*, penamaan al-Syāfi'ī juga diikuti oleh Ibnu Khuzaimah (w. 311 H), Ibnu Munzir (w. 318 H) dan Ibnu Hibbān (w. 354 H). Di antara Fuqahā' yang mempopulerkan istilah *ikhtilāf tanawwu'* adalah Ibnu Taimiyyah (w. 728 H), yang menggunakan istilah tersebut dalam banyak kitabnya, seperti di dalam kitab *Iqtidhā' al-Shirāth al-Mustaqīm*, Ibnu Taimiyyah mengatakan: “adapun pembagian *ikhtilāf* ada dua: *ikhtilāf tanawwu'* dan *ikhtilāf tadhaddu'*”. Lihat Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulamā fīhi...*, hlm. 58-62. Menurut penulis semua istilah tersebut tidak berbeda secara substansinya, karena semua istilah tersebut digunakan untuk menjelaskan keberagaman cara ibadat yang diperbolehkan Syāri'.

tanawwu' adalah bentuk mashdar dari *tanawwa'a* yang artinya menjadikan sesuatu menjadi beberapa bagian. Sedangkan secara istilah yang dimaksud dengan *ikhtilāf tanawwu'* di sini adalah:⁷¹

تعدد أقوال المجتهدين في اختيار الأولى في المسائل التعبدية التي ثبتت مشروعيتها على أنواع متعددة

Artinya: banyaknya pendapat mujtahid pada memilih yang lebih utama dalam masalah ibadat yang disyariatkan dalam berbagai cara.

Dari definisi *ikhtilāf tanawwu'*, kita bisa memahami beberapa karakteristik dari *ikhtilāf tanawwu'* sebagai berikut:⁷²

1. *Ikhtilāf tanawwu'* tidak terjadi pada masalah asal syariat, tetapi hanya terjadi pada masalah bagaimana cara memilih yang lebih utama dan mengunggulkannya dari yang lain. Walaupun begitu, *ikhtilāf tanawwu'* tidak mengandung pertentangan di antara pendapat-pendapat sebagaimana yang terjadi pada *ikhtilāf tadhaddu*.
2. *Ikhtilāf tanawwu'* hanya berlaku pada masalah ibadat, baik itu berupa masalah wudhu`, salat, haji dan bab-bab fikih yang masuk kategori bab ibadat. Adapun masalah selain ibadat baik itu berupa masalah mu'amalat, munakahat, jinayat dan masalah yang berkaitan dengannya maka tidak berlaku *ikhtilāf tanawwu'*, sekalipun ada, tetapi hal tersebut jarang terjadi.
3. Ketiga, asal pada *ikhtilāf tanawwu'* adalah tentang bagaimana cara memilih di antara dalil-dalil *syar'i* yang menjelaskan cara melakukannya semua. Tetapi jika *ikhtilāf* terjadi menyangkut soal memilih melakukan perbuatan atau

⁷¹ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu'*: *Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 56.

⁷² Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu'*: *Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 56.

meninggalkannya atau yang dinamakan dengan mubah, maka *ikhtilāf* tersebut bukan termasuk *ikhtilāf tanawwu'*.

4. Keempat, *ikhtilāf tanawwu'* terjadi pada masalah ibadat yang disyariatkan banyak cara melakukannya, dan banyak sifatnya. Adapun masalah ibadat yang cuma memiliki satu sifat dalam melakukannya, maka *ikhtilāf* yang ada pada masalah tersebut bukan bagian dari *ikhtilāf tanawwu'*, melainkan termasuk *ikhtilāf tadhaddu*, yang hukumnya diperbolehkan jika dimotivasi oleh hal-hal yang diperbolehkan.

Kemudian *ikhtilāf tanawwu'* juga dinamakan oleh Fuqahā' dengan nama *ikhtilāf mubah*, alasannya karena melihat kepada sisi bahwa setiap pendapat pada *ikhtilāf tanawwu'* sama-sama boleh (*mubāh*) untuk diamalkan semuanya, karena pendapat-pendapat pada *ikhtilāf tanawwu'* hanya berkisar di antara pendapat yang menyatakan kebolehan, hanya saja letak perbedaannya pada sisi keutamaannya (*afdhaliyyah*). Di antara Fuqahā' yang sering memakai penyebutan *ikhtilāf mubāh* adalah al-Syāfi'ī di dalam kitab *Ikhtilāf al-Hadīs* tepatnya pada bab *ikhtilāf min jihati al-mubāh*.⁷³

2.2.2.3. Dalil Pensyariatian *Ikhtilāf Tanawwu'*

Dari pengertian *ikhtilāf tanawwu'* sebelumnya, kita telah mengetahui bahwa *ikhtilāf tanawwu'* ini merupakan *ikhtilāf* yang diperbolehkan, bahkan bisa dikatakan bahwa *ikhtilāf tanawwu'* merupakan *ikhtilāf* yang disyariatkan di dalam agama, kalau tidak, maka *ikhtilāf tanawwu'* tidak di dalam syariat agama. Namun demikian, *ikhtilāf* yang ada pada masalah *ikhtilāf tanawwu'* hanya menyangkut persoalan mana yang lebih unggul (*rujhān*) untuk diamalkan, alasannya karena “sesuatu yang telah disepakati bahwa sesuatu tersebut boleh dilakukan semuanya maka dipastikan sesuatu tersebut merupakan hal yang telah disyariatkan”, sehingga

⁷³ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 58.

perselisihan pada yang mana unggul (*rujhān*) untuk diamalkan tidak dipermasalahkan. Kemudian di antara dalil-dalil yang menunjuki bahwa *ikhtilāf tanawwu'* disyariatkan sebagaimana yang disampaikan oleh Khālid Khasyālan adalah sebagai berikut:⁷⁴

1. Dalil yang dijadikan oleh Fuqahā' terhadap disyariatkannya *ilhtilāf tanawwu'* adalah adanya *ikhtilāf* pada beragam *qira'at*, dan adanya pengakuan dari Nabi terhadap setiap orang yang membaca setiap huruf dari beragam *qira'at* tersebut, dan adanya berita dari Nabi bahwa semua keberagaman *qira'at* tersebut adalah bagus.⁷⁵ Hal ini sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh al-Bukhāri:

عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال: سمعت رجلا قرأ آية سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم خلافها، فأخذت بيده، فأتيت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: كلا كما محسن، لا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا

Artinya: dari Abdullah ibn Mas'ud ra berkata: aku mendengar seorang membaca ayat yang aku pernah dengar dari Nabi Saw sebaliknya, maka aku pegang tangannya, dan aku datang bersamanya menemui Nabi Saw, maka Rasulullah Saw bersabda: “cara kalian membaca keduanya benar, janganlah kalian berselisih karena orang-orang sebelum kalian berselisih hingga akhirnya mereka binasa”.

2. Semua yang terkandung di dalam perkataan para ulama tentang masalah yang terjadi *ikhtilāf tanawwu'* yang berupa berbagai cara melakukan ibadat, sifat-sifat ibadat dan bentuk (*hai'ah*) ibadat semuanya tersebut telah ditetapkan dari Nabi Saw baik dengan perkataan dan perbuatannya,

⁷⁴ Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 99.

⁷⁵ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah li al-Imām al-Muthallibi*, (Kairo: Mustafa Halabi, 1938), hlm. 272-274.

atau dengan perkataannya, atau dengan perbuatannya. Dan asal pada semua yang ditetapkan dari Nabi Saw statusnya adalah sah untuk diamalkan dan boleh ber-*ubūdiyyah* dengan sesuatu tersebut. Kecuali memang adanya keuzuran dalam mengamalkan semua hadis tersebut karena adanya pertentangan (*tanāqudh*). Adapun hadis-hadis yang masuk ke dalam bab *ikhtilāf* cara melakukan ibadat, sifat-sifatnya, maupun bentuk (*hai`ah*), maka tidak ada peluang untuk terjadinya pertentangan (*tanāqudh*).

3. Di antara dalil yang menunjuki kepada disyariatkannya *ikhtilāf tanawwu'* adalah adanya penyebutan ijma' oleh sebagian Fuqahā' pada sebagian masalah *ikhtilāf tanawwu'* tentang disyariatkan beberapa cara melakukan dan lafazh (*shigāt*) pada bacaan suatu ibadat, seperti adanya ijma' para ulama tentang doa *iftitāh*, *tasyahhud* yang dibolehkan dibaca dengan beragam lafazh bacaan yang telah ditetapkan oleh Nabi Saw, begitu juga pada masalah *tarjī'* dan tidak melakukan *tarjī'* pada azan, dan melakukan *iqāmah* dengan cara ganjil atau melakukan *iqāmah* dengan menggenapkannya yang semua hal tersebut diperbolehkan.

2.2.2.4. Syarat-Syarat *Ikhtilāf Tanawwu'*

Sebagaimana yang telah kita ketahui dari pengertian *ikhtilāf tanawwu'* bahwa pada *ikhtilāf tanawwu'* terdapat makna *takhyīr* (memilih) salah satu cara pada ibadat yang telah disyariatkan. Namun perlu diketahui tidak semua *takhyīr* di dalam syariat adalah *ikhtilāf tanawwu'*, tetapi suatu masalah yang mengandung makna *takhyīr* baru dianggap sebagai *ikhtilāf tanawwu'* apabila memenuhi syarat berikut ini:⁷⁶

⁷⁶ Khalid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 115.

1. Sisi keberagaman yang ada pada *ikhtilāf tanawwu'* semuanya bersumber dari sunnah. Maksudnya semua sisi keberagaman disunnahkan oleh Nabi Saw. Oleh sebab itu, maka tidak termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'* sisi keberagaman yang berasal dari banyak pendapat Fuqahā` semata tentang suatu masalah. Salah satu contohnya seperti sahnya shalat apakah si *musalli* mengangkat kedua tangannya pada takbir *rukū'* dan ketika bangun dari *rukū'* ataupun tidak mengangkatnya. Alasan keberagaman pada masalah ini tidak termasuk ke dalam *ikhtilāf tanawwu'* adalah karena sunnah mengangkat tangan atau tidak, pada masalah takbir *rukū'* tersebut bukanlah maksud yang dikandung oleh satu hadis dalam satu waktu. Artinya hadis tidak memuat dua maksud sekaligus, tetapi memuat salah satunya, sehingga kandungan hadis tetap satu. Adapun keberagaman pada masalah di atas disebabkan karena perbedaan para Fuqahā` dalam memahami suatu teks hadis.
2. Semua sisi keberagaman pendapat yang ada pada *ikhtilāf tanawwu'* dinukilkan dengan penukilan yang benar (*shahīh*) dan sesuai prosedur. Sehingga semua pendapat harus diriwayatkan melalui jalur yang benar (*shahīh*). Contohnya seperti perkataan imam Ahmad bin Hanbal ketika menjelaskan tatacara pelaksanaan shalat *khauf*:

صححت عن النبي من خمسة أوجه، أو ستة، وفي رواية أخرى: من ستة
أوجه أو سبعة كلها جائزة

Artinya: telah ada hadis yang *shahīh* dari Nabi tentang lima cara atau enam cara, dan di dalam riwayat yang lain disebutkan: dari enam cara atau tujuh cara, dan semuanya itu boleh dilakukan.

Dari pernyataan Imam Ahmad tentang masalah tatacara shalat *khauf* menunjukkan semua cara tersebut

boleh dilakukan karena riwayat yang menyatakan cara-cara tersebut semuanya *shahīh*, sehingga keberagamaan tersebut termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*.

3. *Tanawwu'* (keberagaman) yang ada suatu ibadat ditetapkan secara yakin, maksudnya Nabi pernah melakukan satu sisi keberagaman, sebagaimana Nabi juga pernah melakukan sisi keberagaman yang lain. Dan bukan adanya keberagamaan disebabkan oleh adanya keraguan pada periwayatannya. Sehingga keberagaman yang disebabkan oleh adanya keraguan pada periwayatan tidak termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*. Oleh sebab itu, hadis-hadis yang *warid* yang mensyariatkan menghafal 10 ayat pertama surat al-Kahfi atau 10 ayat yang terakhir dengan tujuan agar terhindar dari fitnah Dajjal tidak termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*. Karena pendapat yang kuat dari dua hadis tersebut adalah riwayat orang yang mengatakan disyariatkan 10 ayat pertama surat al-Kahfi, sehingga dalam hal ini yang diamalkan yang hadis yang kuat.
4. *Tanawwu'* (keberagaman) yang ada *ikhtilāf tanawwu'* bukan karena *talfīq*,⁷⁷ di antara tata cara pada suatu ibadat atau di

⁷⁷Secara harfiah *talfīq* berarti menggabungkan satu bagian ke bagian lain, sedangkan secara istilah, yang dimaksud dengan *talfīq* adalah:

اجتهاد اثنين أو أكثر من المجتهدين في مسألة على قولين أو أقوال ثم يأتي بعد ذلك مجتهد أو مقلد يأخذ من كل قول بعضه فيصير ما أخذ من القولين أو الأقوال مذهبا لذلك المجتهد أو المقلد في تلك المسألة أو أن يجمع مجتهد أو مقلد قولين أو أكثر في مسألة واحدة

Artinya: ijtihad yang dilakukan oleh dua orang mujtahid tentang suatu masalah kepada dua pendapat atau beberapa pendapat, kemudian setelah itu, datang mujtahid yang lain atau muqallid dan mengambil dari beberapa pendapat tersebut sebagian pendapat saja, sehingga pendapat yang diambil dari dua pendapat atau beberapa pendapat tersebut menjadi mazhab bagi mujtahid atau muqallid tersebut pada demikian masalah, atau seorang mujtahid atau muqallid mengumpulkan dua atau beberapa pendapat tersebut dalam satu masalah. Lihat Muhammad, *Mura'āh al-Khilāf 'inda al-Malikiyyah wa Atsruhu fī al-Furū' al-Fiqhiyyah* (Dubai: Dār al-Buhūts, 2002), hlm. 257.

antara keberagaman lafazh pada suatu ibadat, baik itu *talfiq* di antara di antara dua sisi pada satu tempat, contohnya seperti *talfiq* di antara *tasyahhud* Ibnu Mas'ud, *tahyat*-nya, dan *shalawat*-nya dikombinasikan dengan *zakiyyat* dari *tasyahhud* Umar dan ditambah *mubarakatu* Ibnu Abbas, yakni dengan mengatakan:

التحيات لله والصلوات والطيبات والمباركات والزكيات

Maka lafazh *tasyahhud* yang seperti ini termasuk *talfiq*, sehingga keberagamannya tidak termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*, atau terjadinya *talfiq* pada dua tempat yang berbeda, contohnya seperti menggabungkan lafazh *tasyahhud* pada wasiat dengan lafazh *tasyahhud* pada shalat.

5. *Tanawwu'* (keberagaman) yang ada suatu ibadat bukan dimaksudkan untuk menjelaskan sisi mujmal (*bayan mujmal*), karena jika maksudnya untuk *bayan mujmal* maka yang diamalkan adalah sisi yang jelas dari ke-*mujmal*-an tersebut, sehingga tidak ada lagi keberagaman. Sehingga tidak benar orang-orang yang berpandangan bahwa mengucapkan *hai'alah* dan *hauqalah* ketika menjawab muazzin itu bisa dikompromikan yakni pada satu kali mengucapkan *hai'alah*, pada waktu yang lain mengucapkan *hauqalah*. Karena mengamalkan hadis yang mutlak yakni:

إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن

Artinya: apabila kalian mendengarkan azan, maka ucapkanlah sesuatu yang sama yang diucapkan muazzin.

Dan karena mengamalkan hadis yang lebih spesifik (*tafshīl*):

... ثم قال حي على الصلاة: قال: لا حول ولا قوة إلا بالله ...

Artinya: ... kemudain muazzin berkata: “*hayya ‘ala al-shalah*” kemudian seseorang menjawab: “*la haula wa la quwwata illa billah*”.

Alasan tidak benar orang yang berpendapat demikian adalah karena dua hadis yang *warid* tentang masalah tersebut konteksnya bukan menjelaskan beragamnya lafadh dalam mengikuti muazzin, tetapi hadis tersebut termasuk ke dalam bab *mujmal* dan *mubayyin*, atau bab *itlāk* dan *tafshīl*, sehingga yang diamalkan dari hadis tersebut bukanlah kedua kandungan dari hadis tersebut, tetapi kandungan dari hadis yang *mubayyin*.

2.2.2.5. Perbedaan *Ikhtilāf Tanawwu’* dengan *Ikhtilāf Tadhaddu*

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa *ikhtilāf* yang diterima dan diperbolehkan ada yang berbentuk *ikhtilāf tanawwu’* dan ada yang berbentuk *ikhtilāf tadhaddu*. Dua model *ikhtilāf* ini tidak boleh disikapi dengan permusuhan dan penuh kebencian, karena motivasi yang mendorong adanya dua model *ikhtilāf* ini adalah sama-sama ingin mencari kebenaran. Lalu bagaimanakah caranya kita membedakan kedua bentuk *ikhtilāf* ini agar memudahkan kita menyikapinya? Nah untuk membedakannya, perhatikanlah sisi perbedaan yang paling penting di antara *ikhtilāf tanawwu’* dan *ikhtilāf tadhaddu* sebagaimana yang disampaikan oleh Khālid al-Khasyālan berikut ini:⁷⁸

1. Kebenaran yang ada pada *ikhtilāf tadhaddu* hanya ada dari satu sisi, dan orang yang benar di antara banyaknya pendapat tersebut hanya satu. Sedangkan pada *ikhtilāf tanawwu’* kebenaran tidak dimonopoli oleh satu pendapat saja, sedangkan pendapat yang lain salah, tetapi semua pendapat yang berbeda tersebut benar. Semua orang yang berbeda pendapat benar dalam memilih sisi yang dijelaskan oleh sunnah.

⁷⁸Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu’*: *Haqīqatuhu wa Manāhiju al-‘Ulama fīhi* ..., hlm. 79.

2. *Ikhtilāf tadhaddu* sebenarnya tidak ditemukan keberadaannya di dalam syariat yang suci, adapun perbedaan yang terjadi pada masalah-masalah fikih hakikatnya itu hanyalah perbedaan cara nalar mujtahid dalam menemukannya. Sedangkan *ikhtilāf tanawwu'* keberadaannya memang ada di dalam syariat pada kebanyakan masalah ibadat khususnya bab salat.
3. *Ikhtilāf tadhaddu* adalah perbedaan yang terjadi di antara genus (*jins*). Contohnya seperti adanya pendapat yang menyatakan keharaman dan pendapat yang menyatakan kebolehan terhadap suatu masalah misalnya, maka haram dan mubah merupakan jenis hukum, dan kedua jenis tersebut tidak mungkin dikumpulkan, karena keduanya saling berlawanan (*dhiddani*), tetapi harus ditarjih untuk menentukan yang manakah harus diamalkan. Sedangkan *ikhtilāf tanawwu'* adalah perbedaan yang terjadi di antara spesies (*nau'*) atau kategori, dan spesies (*nau'*) tersebut bisa masuk dalam satu genus (*jins*), dan kedua spesies (*nau'*) tersebut mungkin dikumpulkan di bawah satu genus (*jins*) dan tidak diperlukan kepada tarjih. Seperti perbedaan dalam menentukan lafadh *tasyahhud*. Dan semua lafadh *tasyahhud* tersebut disyariatkan. Oleh karena itu, benarlah pendapat yang menyatakan disyariatkannya semua lafadh *tasyahhud*, karena memang pendapat-pendapat tersebut tidak berlawanan. Maka ulama yang memilih lafadh *tasyahhud* Ibnu Abbās benar, dan ulama yang memilih lafadh *tasyahhud* Ibnu Mas'ūd juga benar hingga seterusnya.
4. *Ikhtilāf tadhaddu* merupakan *ikhtilāf haqīqī* (hakikat perbedaan) yang sebenarnya, karena setiap pendapat yang sedang diperselisihkan hakikatnya memang berbeda dengan pendapat yang lain. Karena ketika sebagian Fuqahā'

memandang hukum suatu masalah itu wajib misalnya, Fuqahā` lain memandang hukumnya sunat, dan ketika sebagian Fuqahā` memandang suatu perbuatan dapat membatalkan ibadah misalnya, Fuqahā` yang lain datang dengan memandang sebaliknya. Sedangkan *ikhtilāf tanawwu'* merupakan *ikhtilāf suwarī* (perbedaan pada bentuk), karena ketika seorang mukallaf memilih satu model cara ibadah misalnya, maka pilihannya tersebut tidak membatalkan pilihan orang yang lain terhadap model yang berbeda. Lebih spesifiknya lagi, ketika ada orang yang memilih melakukan *tarjī'* pada azan maka pilihannya tersebut tidak membatalkan azan orang yang tidak melakukan *tarjī'*, kedua model tersebut sah dan dianggap sebagai azan misalnya. Nah dari sini, kita bisa melihat bahwa sebenarnya *ikhtilāf tanawwu'* hanya perbedaan pada bentuk atau tata caranya saja (*ikhtilāf suwarī*), bukan perbedaan esensinya itu sendiri (*ikhtilāf haqīqī*), karena walaupun modelnya berbeda tetapi hakikatnya sama.

5. Pada *Ikhtilāf tadhaddu* terjadinya perbedaan pada diri hukum dari segi ada pendapat yang menyatakan haram ada yang menyatakan mubah misalnya, sedangkan pada *ikhtilāf tanawwu'* keberagamannya tidak terjadi pada diri hukum, melainkan terjadi pada unit-unit (*ahād*) hukum yang disyariatkan. Agar lebih mudah memahaminya, penulis mencoba mengilustrasikannya dengan contoh berikut: hukum membaca doa *iftitāh* itu tergolong ke dalam kategori *ikhtilāf tadhaddu*, karena menurut jumhur hukumnya sunat dan menurut ulama Mālikiyyah hukumnya makruh, dan coba perhatikanlah perbedaan jumhur dan ulama Malikiyyah di sini berpusat pada diri hukum yakni di antara sunat dan makruh. Namun bila kita sorot contoh tersebut dengan kacamata *ikhtilāf tanawwu'*, maka yang dipersoalkan adalah lafazh doa` *iftitāh* yang lebih utama

untuk diamalkan, adapun mengenai hukum membacanya menurut jumbuh adalah sunat. Sehingga yang dipersoalkan pada *ikhtilāf tanawwu'* adalah unit hukum sunat membaca *iftitāh* yang dalam hal ini adalah lafazh doanya.

6. Pada *ikhtilāf tanawwu'*, seorang mukallaf diperbolehkan memilih pendapat mana yang diinginkannya, sedangkan pada *ikhtilāf tadhaddu*, pertimbangan diperbolehkannya memilih salah satu pendapat bukan pada mukallaf secara umum, tetapi pada mujtahid yang punya kapasitas keilmuan dalam menentukan pendapat yang kuat, yang mana oleh mujtahid dalam tahapan penentuan suatu pendapat telah menginventaris semua dalil dan menentukan dalil yang *rājih* pada masalah tertentu, sehingga bisa diamalkan untuk dirinya secara khusus, dan difatwakan ketika ada orang yang meminta fatwa. Adapun terhadap para penuntut ilmu, jika ia mampu membedakan di antara pendapat yang *rājih* dengan yang *marjūh* maka diwajibkan kepadanya mengamalkan pendapat yang *rājih*. Dan jika para penuntut ilmu dan orang awam tidak mampu membedakannya, maka yang diwajibkan kepadanya adalah mengikuti orang yang bisa dipercaya kapasitas keilmuan dan keagawannya.
7. Pada *ikhtilāf tadhaddu* disyaratkan dan disunnahkan untuk *murā'ah khilāf* (keluar dari perbedaan) dengan segala ketentuannya⁷⁹ dan jika memang mungkin dilakukan. Oleh

⁷⁹Yang dimaksud dengan *murā'ah khilāf* adalah mengumpulkan di antara dua dalil dengan satu cara dari berbagai cara mengumpulkannya, dan mengamalkan kandungan dari setiap dua dalil tersebut baik berbentuk perbuatan atau meninggalkan perbuatan, karena sikap kehati-hatian (*ihtiyāth*) dan *wara'*. Di antara syarat pada *murā'ah khilāf* adalah sebagai berikut: *murā'ah khilāf* dilakukan oleh mujtahid, *murā'ah khilāf* terjadi pada hukum yang *mukhtalaf fiha*, kuatnya dalil pada satu masalah yang *mukhtalaf fiha*, dan orang yang melakukan *murā'ah khilāf* tidak meninggalkan semua pendapat di dalam mazhabnya. Lihat Muhammad, *Mura'ah al-Khilāf 'inda al-Mālikiyyah wa Atsruhu fī al-Furū' al-Fiqhiyyah*..., hlm. 208-240.

karena itu, jika ada perbedaan Fuqahā' dalam satu masalah di antara hukum haram dan mubah, maka cara keluar dari perbedaan adalah dengan cara menjauhinya. Jika perbedaan tersebut berkisar di antara hukum wajib dan sunnah, maka cara keluar dari perbedaan adalah dengan melakukannya. Sebagai contoh, misalnya ada perbedaan tentang sahnya salat jum'at yang dilakukan sebelum tergelincir matahari, yang mana jum'at dianggap sah oleh ulama Hanabilah, tetapi menurut jumhur tidak sah jum'at yang dilakukan sebelum tergelincir matahari, sehingga terjadi perbedaan di antara ulama Hanabilah dengan jumhur. Solusi untuk keluar dari perbedaan adalah dengan cara melakukan shalat jum'at setelah tergelincir matahari, karena para ulama sepakat bahwa shalat jum'at yang dilakukan setelah tergelincirnya matahari adalah sah, karena yang mereka perselisihkan hanyalah tentang apakah sahnya shalat jum'at sebelum tergelincir matahari. Sedangkan pada *ikhtilāf tanawwu'* tidak ada istilah yang namanya *murā'ah khilaf*, karena semua keberagaman yang ada pada *ikhtilāf tanawwu'* adalah benar, walaupun berbeda dalam memilih keberagamannya.

8. Ranah terjadinya *ikhtilāf tanawwu'* adalah pada masalah yang telah disyariatkan, sehingga *ikhtilāf tanawwu'* tidak menyentuh ranah *muharramāt* atau ranah *makrūhāt*. Sedangkan ranah *ikhtilāf tadhaddu* lebih umum, yakni baik itu sesuatu yang disyariatkan atau tidak disyariatkan, dan juga berlaku pada masalah yang dituntut untuk dilakukan dan pada masalah yang dituntut untuk ditinggalkan.
9. Kebiasaan terjadinya *ikhtilāf tadhaddu* adalah disebabkan karena tersembunyi suatu dalil atau *wajhun istidlāl*-nya, sedangkan pada *ikhtilāf tanawwu'* dalil yang menunjukinya itu jelas.

10. Pada *Ikhtilāf tanawwu'* tidak diperbolehkan untuk mengingkari pendapat yang bersebrangan, sedangkan pada *ikhtilāf tadhaddu* dibolehkan untuk mengingkari pendapat yang bersebrangan sekalipun masalah yang diperselisihkan adalah masalah yang bersifat *ijtihadiyyah*, namun hal ini diperbolehkan bila memang terbukti dalilnya lemah.

2.2.2.6. Metode Fuqahā` dalam Menyikapi Keberagaman pada Ibadat dari Sisi Penalaran

Setelah ada beragam riwayat yang menyatakan berbagai cara pada satu ibadat, kemudian para Fuqahā` memiliki metode dalam mengamalkan dan memilih riwayat yang berbeda tersebut, di antaranya adalah sebagai berikut:⁸⁰

1. Metode tarjīh, yakni dengan melakukan tarjīh di antara beragam cara yang ada pada ibadat yang disebutkan dalam beberapa riwayat, yakni dengan mentarjīh salah satunya untuk diamalkan dan meninggalkan cara yang lain, baik dengan cara menyatakan cara yang lain itu makruh atau haram atau cuma sebatas *khilāf aula*. Metode ini adalah metode yang sering digunakan oleh Fuqahā` Hanafiyyah, Mālikiyyah, Syāfi'īyyah dan sebagian Fuqahā` Hanābilah.

Contohnya *tarjī'*⁸¹ pada azan, yang oleh Fuqahā` Syafiyyah mentarjīhkan *tarjī'* pada azan, oleh karena itu, jika *tarjī'* ditinggalkan ketika shalat karena lupa atau sengaja, maka azan tetap sah, tetapi bisa menghilangkan *fadhilah* azan. Hal ini membuktikan hukum *tarjī'* adalah sunnat menurut Fuqahā` Syāfi'īyyah, dan meninggalkan

⁸⁰Khālid, *Ikhtilāf Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 127.

⁸¹Yang dimaksud dengan *tarjī'* adalah seorang muazzin mengucapkan lafadh dua syahadat dua kali secara sir sebelum mengucapkannya secara *jihar*. Lihat Al-Mahallī, *Kanzu al-Rāghibīn 'ala Minhāj al-Thālibīn*, (Semarang: Thoha Putra, t.t), Jld I, hlm. 128.

tarjī' berarti melakukan sebalik dari sunnat.⁸² Contoh lain seperti pentarjihan Fuqahā` Syāfi`īyyah tentang bacaan do'a *iftitāh* terhadap hadis:

وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين

Karena adanya hadis yang menyatakan demikian, sehingga wajib berpegang dan mengamalkannya.⁸³ Dan seperti contoh pentarjihan Fuqahā` Mālikiyyah, dan sebagian Fuqahā` Syāfi`īyyah dan Fuqahā` Hanabilah tentang sunnah melakukan shalat witir tiga raka'at secara terpisah, dan menurut mereka makruh hukumnya apabila melakukan witir tiga raka'at sekaligus sama seperti salat maghrib.

Pada contoh-contoh tersebut, Fuqahā` mengambil sesuatu yang kuat menurut hasil *istidlāl* mereka, dan menganggap pendapat sebaliknya merupakan perbuatan makruh dan lain sebagainya. Dari contoh tersebut kita melihat bahwa pegangan (*umdah*) Fuqahā` yang menerapkan metode ini adalah sebagai berikut: menyatakan *mansukh* sisi-sisi dalil yang mereka anggap lemah, atau menakwilkan sisi-sisi dalil dengan salah satu cara takwil, atau menyatakan bahwa tidak ada hadis-hadis yang *shahīh* yang menyatakan keberadaan sisi tersebut. Pegangan semua ini dipilih jika mereka menemukan semua nash-nash yang menunjuki kepada keberagaman tersebut. Namun jika mereka tidak menemukan nash-nash yang menyatakan keberagaman tersebut, maka pegangan mereka adalah

⁸² Al-Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma'rifati Ma'āni Alfāzi al-Minhāj*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006), Jld I, hlm. 201.

⁸³ Al-Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma'rifati Ma'āni Alfāzi al-Minhāj*..., Jld I, hlm. 226.

menyatakan tidak ada hadis yang menunjuki kepada sisi keberagaman tersebut.⁸⁴

2. Metode *takhyīr*, yakni memilih di antara keberagaman yang ada pada suatu ibadah, maksudnya seorang mukallaf bebas memilih sisi dan cara yang mana yang ingin lakukan, karena semua sisi dan cara tersebut merupakan sunnat, dan beribadah dengan berbagai cara tersebut merupakan hal yang disyariatkan. Walaupun demikian, ketika seorang mukallaf memilih sisi A atau cara A, dari cara pelaksanaan ibadah, hal itu bukan berarti bahwa sisi yang lain itu hukumnya *khilāf aula* atau makruh apalagi haram, tetapi pilihan tersebut hanya sebatas mana yang lebih utama (*afdhal*) dan sebaliknya. Metode inilah yang digunakan oleh Fuqahā' *Ahlu Hadis* dan sebagian Fuqahā' *Syāfi'īyyah*. Metode ini lebih kuat dari metode sebelumnya, karena setiap sesuatu yang ditetapkan pada ibadah tersebut dari Nabi maka sesuatu tersebut benar dan merupakan sunnat. Di samping itu, juga ada beberapa alasan yang lain, mengapa metode ini lebih kuat dari metode sebelumnya, di antaranya adalah sebagai berikut:⁸⁵
 - a. Bahwa semua lafazh atau cara-cara melakukan ibadah baik yang berbentuk *qauli* atau *fi'li* merupakan sesuatu yang telah ditetapkan oleh sunnah, dan telah *shahīh* semua hal tersebut berasal dari Nabi Saw, dan keberagaman lafazh atau cara-cara tersebut tidak saling bertentangan, maka semua lafazh atau cara-cara pada suatu ibadah merupakan hal yang disyariatkan.
 - b. Sesungguhnya pendapat yang menyatakan bahwa disyariatkan semua cara pada suatu ibadah berarti pendapat tersebut mengamalkan semua nash-nash yang

⁸⁴Khālid, *Ikhtilāf Tanawwu': Haqīqatuh wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 130.

⁸⁵Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 134.

menyatakan cara tersebut, hal ini lebih utama dari pendapat yang menyatakan kemestian mengamalkan salah satu, alasannya karena mengamalkan semua hadis lebih utama daripada meninggalkan salah satunya, sehingga metode yang ditempuh *Ahlu Hadis* ini lebih utama dari metode sebelumnya.

- c. Metode ini memberikan kemudahan bagi mukallaf untuk menjalankan ibadat yang telah dimudahkan oleh syariat dengan banyaknya cara melakukannya. Hal ini sangat kontras perbedaannya dengan metode tarjih yang membatasi mukallaf pada satu cara.

Mengenai dua metode Fuqahā` dalam memandang keberagaman dalil pada suatu ibadat tergambar jelas dari pernyataan al-Zarkasyī berikut ini:⁸⁶

إذا اختلفت الروايات في إيقاع العبادة على أوجه متعددة، فمن العلماء من سلك طريقة الترجيح باختيار أحدهما وهي طريقة الإمام الشافعي رحمه الله غالباً، ومن من سلك طريقة الجمع بفعلها في أوقات، ويرى أن الاختلاف من الجنس المباح، وهي رأي ابن سريج

Artinya: apabila terjadi perbedaan di antara beberapa riwayat pada menunaikan ibadat dalam berbagai cara, maka ada sebagian ulama yang menggunakan metode tarjih, yakni dengan memilih salah satunya, dan metode ini adalah metode yang sering digunakan oleh Imam al-Syāfi'ī. Ada sebagian ulama yang menggunakan metode *jam'u*, yakni dengan melakukannya dalam berbagai waktu, dan ulama yang memilih metode kedua ini memandang bahwa perbedaan tersebut merupakan jenis dari hukum mubah, dan ini adalah pendapat Ibnu Suraij.

⁸⁶Al-Zarkasyī, *al-Mantsūr fī al-Qawā'id*, Tahqiq: Taisri Faiq (t.tp: Wizārah al-Auqaf al-Islāmiyyah, 1986) Jld II, hlm. 142.

2.2.2.7. Metode Fuqahā` dalam Mengamalkan Keberagaman Pendapat pada Ibadat

Sebagaimana yang telah terpahami dari pembahasan sebelumnya, bahwa beragam cara melakukan ibadat yang terpahami dari berbagai riwayat dari Nabi Saw jika riwayat tersebut telah ditetapkan bahwa benar dari Nabi Saw, maka semua cara tersebut boleh diamalkan. Mukallaf punya kebebasan memilih di antara cara ibadat yang ia amalkan, karena semua cara tersebut berasal dari Nabi, dan *ikhtilāf* yang ada pada riwayat tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu'*. Namun dalam hal ini para Fuqahā` mempunyai metode khusus dalam mengamalkan keberagaman cara ibadat yang ada pada *ikhtilāf tanawwu'* sebagaimana yang disampaikan oleh Khālid al-Khasyālan adalah sebagai berikut:⁸⁷

1. Metode *mudāwamah* (kontinuitas), yakni konsisten mengamalkan satu cara dari beragam cara ibadah, seperti seorang mukallaf membatasi dalam mengamalkan satu model cara azan atau iqamah, dan konsisten mengamalkannya, begitu juga konsisten dalam mengamalkan satu model lafazh do'a *iftitāh* misalnya, dan lain sebagainya. Metode ini sering diamalkan oleh mayoritas Fuqahā` *Ahlu Hadis*. Adapun pegangan Fuqahā` dalam menggunakan metode ini adalah meyakini keutamaan suatu cara yang diamalkan, sehingga konsisten mengamalkan yang lebih utama. Sedangkan bagi orang awam, konsisten mereka dalam mengamalkan satu cara ibadat bukan dilandasi oleh pengetahuan, melainkan karena cara tersebut sudah menjadi adat di daerah atau mazhab mereka.
2. Metode *jam'u*, yakni mengumpulkan beragam cara melakukan ibadat, dan melakukan semua keberagaman tersebut dalam satu waktu jika memang cara tersebut

⁸⁷Khālid, *Ikhtilāf Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 136.

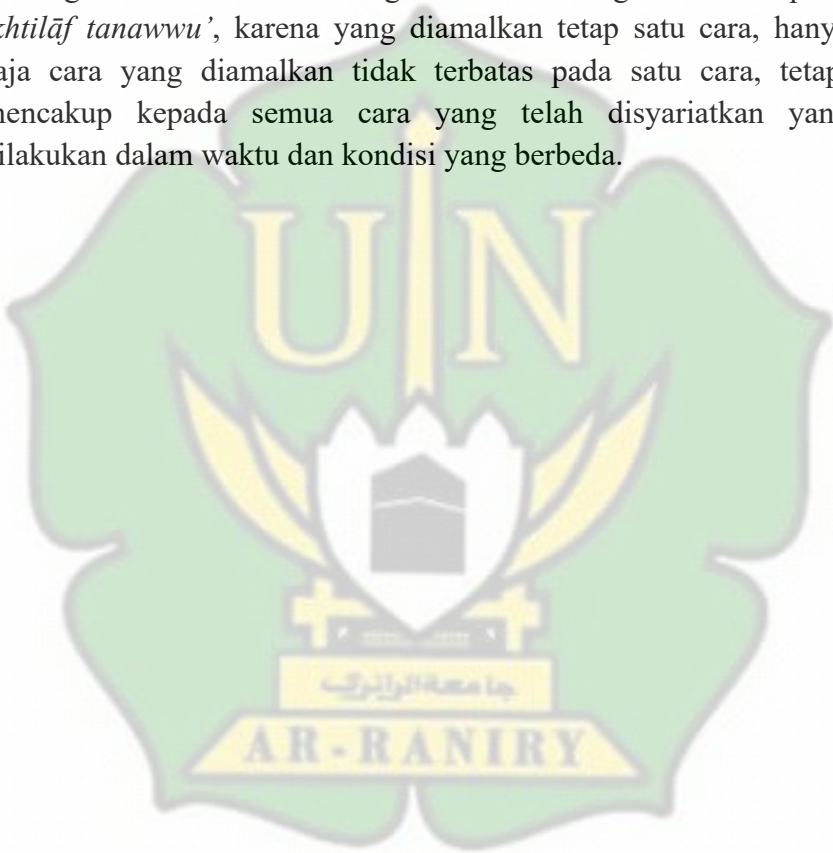
mungkin untuk dikumpulkan. Metode ini sering digunakan oleh sebagian Fuqahā` Syāfi'īyyah dan Hanabilah. Contohnya seperti mengumpulkan *hai'alah* dan *hauqalah* ketika menjawab orang azan, dan lain sebagainya. Namun sebagian Fuqahā` menganggap metode ini sebagaimana metode yang lemah, karena mengumpulkan beberapa cara ibadat merupakan cara yang baru (*muhdats*), yang tidak pernah dilakukan oleh Fuqahā` sebelumnya, bahkan termasuk perbuatan yang menyalahi sunnah, sehingga tergolong ke dalam perbuatan bid'ah di dalam agama, karena Nabi tidak mengatakan semuanya untuk dilakukan di dalam satu waktu.

3. Metode *tanwī'* (membagi), yakni melakukan semua cara yang dianjurkan pada suatu ibadat pada waktu yang berbeda tanpa mengumpulkannya, maksudnya dalam suatu waktu melakukan cara A misalnya, dan di waktu yang lain melakukan cara B hingga seterusnya. Metode ini adalah metode yang dipilih oleh Fuqahā` Syāfi'īyyah yang salaf seperti Ibnu Suraij.

Dari tiga metode tersebut yang paling utama diterapkan adalah metode *tanwī'*, karena asal pada ibadat maupun zikir atau do'a yang *wārid* dengan beragam cara dan lafazhnya adalah disyariatkan *tanwī'*, yakni dengan melakukan semuanya dalam waktu yang berbeda, dan tidak harus konsisten (*mudāwamah*) dalam membatasi satu cara saja. Karena melakukan beragam cara pada ibadat dengan metode *tanwī'* berarti telah melakukan cara yang telah dicontohkan oleh Nabi Saw, tidak hanya itu, dengan melakukan *tanwī'* dalam ibadat berarti telah melakukan upaya untuk menghidupkan sunnah. Alasan selanjutnya, bila disorot dari sisi sosiologis, dengan melakukan *tanwī'* pada ibadat berarti telah mengokohkan persatuan sesama umat muslim, karena jika cara yang ada pada ibadat dilakukan dengan membatasi pada satu cara dan fanatik terhadap satu kelompok dalam memilihnya, maka hal

demikian bisa menyebabkan perpecahan di antara sesama umat muslim.⁸⁸

Dari tiga metode tersebut, penulis sendiri lebih cenderung kepada metode *tanwī'*, di samping alasan yang telah dikemukakan di atas, juga menurut penulis metode ini tidak memberatkan seorang mukallaf dalam mengamalkan keberagaman cara pada *ikhtilāf tanawwu'*, karena yang diamalkan tetap satu cara, hanya saja cara yang diamalkan tidak terbatas pada satu cara, tetapi mencakup kepada semua cara yang telah disyariatkan yang dilakukan dalam waktu dan kondisi yang berbeda.



⁸⁸Khalid, *Ikhtilāf Tanawwu': Haqīqatuhu wa Manāhiju al-Ulama fīhi...*, hlm. 147.

BAB III

ANALISIS PENTARJĪHAN QAWL QADĪM DARI PERSPEKTIF *FIQH IKHTILĀF*

3.1. Pengertian Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd

Qawl atau *aqwāl* adalah istilah yang diungkapkan oleh Fuqahā` Syāfi`īyyah untuk mengungkapkan pendapat-pendapat yang dikeluarkan oleh Imam Syāfi`ī, baik itu berupa qawl qadīm atau qawl jadīd.⁸⁹

Adapun yang dimaksud dengan qawl qadīm sebagaimana yang dijelaskan oleh Jalaluddin al-Mahallī adalah:⁹⁰

ما قاله الشافعي رضي الله عنه بالعراق

Artinya: pendapat yang disampaikan oleh al-Syāfi`ī Ra di Irak.

Sedangkan yang dimaksud dengan qawl jadīd adalah:⁹¹

ما قاله بمصر

Artinya: pendapat yang disampaikan al-Syāfi`ī di Mesir.

Sedangkan menurut al-Syarbainī dengan sedikit redaksi yang berbeda yang dimaksud dengan qawl qadīm adalah:⁹²

ما قاله بالعراق تصنيفا وهو الحجة أو أفتى به

Artinya: pendapat yang disampaikan al-Syāfi`ī di Irak baik itu berupa karangan yakni kitab *al-Hujjah* atau berupa sesuatu yang difatwakan.

⁸⁹ Sami`ī, *al-Qadīm wa al-Jadīd min Aqwāli al-Imām al-Syāfi`ī min Khilāli Kitāb Minhāj al-Thālibin*, (Beirut: Dār Ibnu Hazm, 2005), hlm. 109.

⁹⁰ Al-Mahallī, *Kanzu al-Rāghibīn 'ala Minhāj al-Thālibīn...*, Jld I, hlm. 13.

⁹¹ Al-Mahallī, *Kanzu al-Rāghibīn 'ala Minhāj al-Thālibīn...*, Jld I, hlm. 13.

⁹² Al-Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma`rifati Ma`āni Alfāzi al-Minhāj ...*, Jld I, hlm. 41.

Sedangkan yang dimaksud dengan qawl jadīd adalah:⁹³

ما قاله الشافعي بمصر تصنيفاً أو افتاءً

Artinya: pendapat yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī di Mesir baik berupa karangan atau fatwa.

Sedangkan menurut al-Ramlī dimaksud dengan qawl qadīm adalah:⁹⁴

ما قاله الشافعي بالعراق أو قبل انتقاله إلى مصر

Artinya: pendapat yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī di Irak atau sebelum al-Syāfi'ī ke Mesir.

Sedangkan yang dimaksud dengan qawl jadīd adalah:

ما قاله بمصر

Artinya: pendapat yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī di Mesir.

Menurut Ibnu Hajar al-Haitamī yang dimaksud dengan qawl qadīm adalah:⁹⁵

ما قاله قبل دخولها

Artinya: pendapat yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī sebelum masuk ke Mesir.

Sedangkan yang dimaksud dengan qawl jadīd adalah:⁹⁶

ما قاله الشافعي رضي الله عنه بمصر

Artinya: pendapat yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī di Mesir.

⁹³Al-Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma'rifati Ma'āni Alfāzi al-Minhāj* ..., Jld I, hlm. 41

⁹⁴Al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj* ..., Jld I, hlm. 50.

⁹⁵Al-Haitamī, *Tuhfah al-Muhtāj bi Syarhi al-Minhāj* ..., Jld I, hlm. 54.

⁹⁶Al-Haitamī, *Tuhfah al-Muhtāj bi Syarhi al-Minhāj* ..., Jld I, hlm. 54.

Dari empat definisi qawl qadīm dan qawl jadīd di atas, kita bisa memastikan yang bahwa qawl qadīm dan qawl jadīd adakalanya berbentuk fatwa dan adakalanya berbentuk karya. Kemudian di antara ulama perawi qawl qadīm yang masyhur adalah al-Karābisī⁹⁷, al-Za'farānī⁹⁸, Abū Tsūr⁹⁹, dan Ahmad ibn Hanbal.

Di antara ulama perawi qawl qadīm yang masyhur adalah: al-Muzanī¹⁰⁰, al-Buwaithī¹⁰¹, Rabī' al-Murādi¹⁰², Rab' al-Jizī¹⁰³, Harmalah¹⁰⁴ dan lain sebagainya.¹⁰⁵

⁹⁷Sosok yang bernama lengkap Abū Ali Husain ibn Ali ibn Zaid al-Karābisī al-Baghdādī. Pernah mempelajari dan mengikuti aliran fikih *Ahlu Ra'yi*, sebelum akhirnya belajar kepada al-Syāfi'ī dan menjadi salah satu perawi qawl qadīm al-Syāfi'ī. Al-Karābisī wafat pada tahun 248 H. Lihat Hasan Hitou, *al-Ijtihād wa Tabaqāt Mujtahidi al-Syāfi'īyyah*, (Beirut: Muassah al-Risālah, 1988), hlm. 94.

⁹⁸Sosok yang bernama lengkap Abū Ali, Hasan ibn Muhammad ibn al-Sabah al-Bazzar al-Za'farānī. Beliau sosok yang paling kredibel (*atsbat*) di antara para perawi qawl qadīm. Al-Za'farānī wafat pada tahun 260 H. Lihat Lamīn Nāji, *al-Qadīm wa al-Jadīd fī Fiqhi al-Syāfi'ī...*, hlm. 139.

⁹⁹Sosok yang Bernama lengkap Abu Abdillah, Ibrahim ibn Khālid ibn Abi al-Yaman al-Kalbī al-Baghdādī. Beliau lahir sekitar tahun 170 H dan wafat pada tahun 240 H. Lihat Lamīn Nāji, *al-Qadīm wa al-Jadīd fī Fiqhi al-Syāfi'ī...*, hlm. 121.

¹⁰⁰Beliau bernama lengkap Abu Ibrāhīm, Isma'īl ibn Yahya ibn Umar ibn Ishāq al-Muzani, sosok yang bergelar *Nāshir al-Mahzab*. Al-Muzani lahir pada tahun 175 H, dan wafat pada tahun 264 H. Beliau banyak meninggalkan karya yang sangat penting bagi perkembangan mazhab al-Syāfi'ī, di antara karyanya yang paling masyhur adalah *al-Jāmi' al-Kabīr*; *al-Jāmi' al-Shaghīr*; *al-Mantsūr* dan lain sebagainya. Lihat Hasan Hitou, *al-Ijtihād wa Tabaqāt Mujtahidi al-Syāfi'īyyah...*, hlm. 100.

¹⁰¹Beliau bernama lengkap Abu Ya'qūb, Yusuf ibn Yahya al-Buwaithi al-Mishrī, salah seorang sahabat al-Syāfi'ī yang menggantikan posisi al-Syāfi'ī. Salah satu karyanya yang terkenal adalah kitab *Mukhtasar al-Buwaithi*. Lihat Hasan Hitou, *al-Ijtihād wa Tabaqāt Mujtahidi al-Syāfi'īyyah...*, hlm. 87.

¹⁰²Beliau bernama lengkap Abu Muhammad, Rabī' ibn Sulaiman ibn Abdu al-Jabbār ibn Kāmil al-Murādi al-Mishrī. Al-Murādi lahir pada tahun 174 H, dan wafat pada tahun 270 H. Kemudian al-Nawawī mengatakan ketika diitlakkan nama Rabī' maka yang dimaksudkan adalah Rabī' al-Murādi. Lihat Hasan Hitou, *al-Ijtihād wa Tabaqāt Mujtahidi al-Syāfi'īyyah...*, hlm. 107.

¹⁰³Beliau Bernama lengkap Abu Muhammad, Rabī' ibn Sulaiman ibn Dāwud al-Azdī al-Jizī. Al-Jizī wafat pada tahun 256 H. Lihat Hasan Hitou, *al-Ijtihād wa Tabaqāt Mujtahidi al-Syāfi'īyyah...*, hlm. 97.

Tetapi yang membedakan di antara definisi yang disampaikan oleh al-Mahallī dan al-Syarbainī dengan definisi yang disampaikan oleh al-Ramlī dan Ibnu Hajar, adalah standar mengukur qadīm dan jadinya qawl al-Syāfi'ī. Berdasarkan definisi al-Mahallī dan al-Syarbainī yang menjadi standar qadīm dan jadīdnya qawl al-Syāfi'ī adalah tempat, yakni qawl yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī di Irak dinamakan qawl qadīm, dan qawl yang disampaikan di Mesir dinamakan dengan qawl jadīd.

Sedangkan standar *qadīm*-nya dan *jadīd*-nya suatu qawl al-Syāfi'ī bila merujuk kepada definisi yang disampaikan oleh al-Ramlī dan Ibnu Hajar adalah waktu, yakni ketika masuknya al-Syāfi'ī ke Mesir, sehingga pendapat yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī di Baghdad atau pendapat yang disampaikan al-Syāfi'ī sementara al-Syāfi'ī masih di perjalanan menuju ke Mesir masih dianggap sebagai qawl qadīm. Menurut Fuqahā' Syāfi'īyyah definisi yang kedua inilah lebih kuat sebagai standar qadīm dan jadinya qawl al-Syāfi'ī. Karena definisi qawl qadīm bisa mengakomodir pendapat yang disampaikan al-Syāfi'ī selama masa rihlah keilmuannya di tempat selain Baghdad, seperti di Makkah.

Apabila kita ingin mengukur batas waktu qadīm dan jadīdnya suatu qawl al-Syāfi'ī kita bisa merujuk kepada kesimpulan penelitian yang dilakukan oleh Lamīn Nāji ketika meneliti tahapan-tahapan rihlah keilmuan al-Syāfi'ī. Menurut kesimpulan Lamīn Nāji, periode qawl qadīm atau fiqh qadīm, baik yang sudah direvisi (*marjū' anhu*) dan yang tidak direvisi (*ghairu marjū' anhu*) adalah mulai dari tahun kembalinya al-Syāfi'ī dari Makkah ke Baghdad

¹⁰⁴ Beliau bernama lengkap Abū Abdillāh, Harmalāh ibn Yahyā ibn Abdillāh ibn Harmalāh ibn Imrān ibn Qurād al-Tujībī al-Mishrī. Lahir pada tahun 166 H, dan wafat pada tahun 243 H. Dan di antara karya Harmalāh yang terkenal adalah kitab *Mukhtasar Harmalāh* dan kitab *al-Mabsūth*. Lihat Hasan Hitou, *al-Ijtihād wa Tabaqāt Mujtahidi al-Syāfi'īyyah...*, hlm. 91.

¹⁰⁵ Al-Qalyūbī, *Hāsyiyah al-Qalyūbī 'ala Minhāj al-Thālibīn* (Semarang: Thoḥa Putara, t.t.), Jld I, hlm. 14.

yakni tahun 186 H sampai tahun al-Syāfi'ī hijrah dari Baghdad menuju ke Mesir yakni tahun 200 H.¹⁰⁶

Dari kesimpulan Lamīn Nāji kita bisa melihat bahwa qawl qadīm ini tidak hanya terbatas kepada pendapat yang disampaikan al-Syāfi'ī di Irak saja, tetapi sejak al-Syāfi'ī berada di Makkah qawl yang ia sampaikan juga dinamakan qawl qadīm. Hal ini karena ketika al-Syāfi'ī berada di Makkah, al-Syāfi'ī telah memiliki beberapa karya, di antaranya kitab *al-Risālah*.¹⁰⁷

Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh al-Qalyūbī ketika men-*syarah* definisi qawl qadīm dan qawl jadīd yang dikemukakan oleh al-Mahallī, al-Qalyūbī mengatakan:

“qawl qadīm adalah qawl yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī di Irak dan begitu juga qawl yang dikeluarkan oleh al-Syāfi'ī setelah beliau keluar dari Irak tetapi belum sampai di Mesir dan pendapatnya tersebut belum dikukuhkan. Sedangkan qawl jadīd adalah qawl yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī setelah masuk

¹⁰⁶Lamīn Nāji, *al-Qadīm wa al-Jadīd fi Fiqhi al-Syāfi'ī* (Riyadh: Dār Ibnu al-Qayyim, 2006) Jld II, hlm. 250.

¹⁰⁷Ada beberapa indikator yang menunjukkan bahwa al-Syāfi'ī telah mempunyai karya sebelum kedatangan pertamanya ke Baghdad, di antaranya sebagai berikut: pertama, karena ketika al-Syāfi'ī tinggal di Makkah, al-Syāfi'ī telah memiliki banyak murid, di antaranya Aba al-Walid Musa ibn Abi Jarawad yang belajar kepada al-Syāfi'ī - sebelum kedatangan al-Syāfi'ī untuk kedua kalinya ke Baghdad – dan selalu menuliskan kitab-kitab al-Syāfi'ī. Kedua, al-Abarrī meriwayatkan dari al-Za'farānī, bahwa ia berkata: “kami menghadiri majlis Bisyar al-Marisi, sehingga pada satu kesempatan kami tidak mampu melakukan *munādharah* bersamanya, kemudian datang al-Syāfi'ī dan memberikan kami kitab *al-Syāhid wa al-Yamīn*, kami pun mempelajarinya selama dua malam, untuk kemudian kami menghadiri lagi majlis Bisyar dan melakukan *munādharah* dengannya, dan kami bisa mengalahkannya, maka Bisyar berkata: kemampuan ini bukan dari tasmu, melainkan dari perkataan seorang yang aku lihat di Makkah yang menguasai setengah akal dunia (al-Syāfi'ī). Nah dari dari perkataan Abarrī jelas bahwa ketika al-Syāfi'ī datang ke Irak telah memiliki beberapa kitab. Lihat Lamīn Nāji, *al-Qadīm wa al-Jadīd fi Fiqhi al-Syāfi'ī...*, Jld II, hlm. 246.

Mesir atau qawl yang sudah dikukuhkan walaupun disampaikan di Irak”.¹⁰⁸

Dari definisi yang telah penulis sertakan di atas, setidaknya penulis menyimpulkan tiga hal: pertama, batasan suatu qawl dinamakan qawl qadīm tidak hanya terbatas kepada pendapat al-Syāfi’ī yang disampaikan di Irak, tetapi juga mencakup pendapat yang disampaikan dalam rentang waktu al-Syāfi’ī belum sampai ke Mesir apakah al-Syāfi’ī masih di Mekah, Irak atau telah keluar dari Irak tapi belum sampai ke Mesir atau qawl yang belum dikukuhkan (*istaqarra ra’yuhu*). Kedua, yang dimaksud dengan qawl jadīd adalah qawl yang disampaikan oleh al-Syāfi’ī ketika masuk ke Mesir atau qawl yang sudah di kukuhkan (*istaqarra ra’yuhu*) walau disampaikan di Irak. Ketiga, ketika disebutkan qawl qadīm dan qawl jadīd maka tidak hanya terbatas kepada fatwa tetapi juga mencakup karya al-Syāfi’ī.

3.1.1. Faktor Kemunculan Qawl Jadīd

Di antara faktor utama yang melatarbelakangi al-Syāfi’ī mengubah qawl qadīmnya dan mengeluarkan qawl jadīdnya adalah sebagai berikut:¹⁰⁹

1. Kematangan ilmu dan intelektualitas al-Syāfi’ī yang merupakan hasil dari perjalanan keilmuan beliau ketika mengunjungi pusat-pusat keilmuan dan para ulama, seperti Mekkah, Madinah, Irak dan terakhir Mesir.
2. Perbedaan lingkungan Mesir dengan lingkungan daerah yang lain dan adanya kejadian-kejadian yang baru yang dialami al-Syāfi’ī, sehingga menuntut al-Syāfi’ī melakukan ijtihad yang lebih mendalam dan memperbarui ijtihadnya.
3. Penemuan dalil-dalil yang mengharuskan al-Syāfi’ī merevisi qawl-qawl qadīmnya setelah melakukan penelitian.

¹⁰⁸Al-Qalyūbī, *Hāsyiyah al-Qalyūbī ‘ala Minhāj al-Thālibīn...*, Jld I, hlm. 14.

¹⁰⁹Al-Mas’ūdī, *al-Mu’tamad min Qadīmi Qawli al-Syāfi’ī ‘ala al-Jadīd* (Riyadh: Dār ‘Alam al-Kutub, 1996), hlm. 89.

4. Bertambahnya usia al-Syāfi'ī, yang mana seiring bertambahnya usia al-Syāfi'ī membuat pemikiran al-Syāfi'ī semakin mengakar, pendapatnya semakin dalam, dan kedewasaannya dalam menyikapi banyak persoalan. Hal ini sebagaimana firman Allah (QS. Al-Ahqaf [46]: 15):

حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أعمل صالحا ترضه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين

Artinya: Sehingga, apabila telah dewasa dan umurnya mencapai empat puluh tahun, dia (anak itu) berkata, “Wahai Tuhanku, berilah petunjuk agar aku dapat mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku, dapat beramal saleh yang Engkau ridai, dan berikanlah kesalehan kepadaku hingga kepada anak cucuku. Sesungguhnya aku bertobat kepada-Mu dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang muslim.”

3.1.2. Kedudukan Qawl Qadīm dan Jadīd

Dengan lahirnya qawl jadīd al-Syāfi'ī, apakah qawl qadīm al-Syāfi'ī telah diralat (*marjū' anhu*) tidak diamalkan atau masih dianggap sebagai qawl Syāfi'ī dan tetap diamalkan? Untuk menjawab hal ini, terlebih dulu penulis mengkategorisasikan dulu keadaan atau status qawl qadīm sebagai berikut:

3.1.2.1. Qawl Qadīm yang Ada Nash (Pemastian) dari al-Syāfi'ī

Maksudnya qawl qadīm yang telah ada nash dari al-Syāfi'ī bahwa qawl qadīm tersebut berbeda dengan qawl jadīd, maka mengenai status qawl qadīm yang seperti ini Fuqahā` Syāfi'iyyah berbeda pendapat dalam bentuk sebagai berikut:¹¹⁰

¹¹⁰ Sami'ī al-Rastāqī, *al-Qadīm Wa al-Jadīd min Aqwāli al-Imām al-Syāfi'ī* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005), hlm. 110.

1. Menurut mayoritas Fuqahā` Syāfi`īyyah qawl qadīm ini adalah qawl yang sudah diralat (*marjū` anhu*) dan tidak bisa difatwakan lagi dan tidak diamalkan lagi isinya, dan tidak termasuk ke dalam mazhab al-Syāfi`ī. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh al-Nawawī mengutip pernyataan Imam al-Haramain:¹¹¹

“keyakinanku bahwa qawl-qawl qadīm bukanlah mazhab Imam Syāfi`ī bagaimanapun bentuknya, karena al-Syāfi`ī sendiri telah menegaskan di dalam qawl jadīd bahwa qawl qadīm tersebut berbeda dengan qawl jadīd, sehingga pendapat yang sudah diralat (*marjū` anhu*) tidak termasuk ke dalam mazhab bagi pendapat yang baru (*rāji`*)”.

2. Menurut sebagian Fuqahā` Syāfi`īyyah, bahwa qawl qadīm tidak dianggap sebagai qawl yang sudah diralat (*marjū` anhu*). Al-Nawawī juga mengatakan:

“sebagian Ashāb Syāfi`ī berkata: apabila seorang mujtahid telah memastikan bahwa qawl qadīm berbeda dengan qawl jadīd, maka qawl jadīd bukanlah qawl untuk meralat qawl qadīm, tetapi ketika itu mujtahid memiliki dua qawl”.

Namun al-Nawawī sendiri menolak pernyataan Ashāb Syāfi`ī tersebut, ia mengatakan:

“pendapat ini jelas tidak benar, karena dua pendapat bagi Mujtahid berarti sama seperti dua *nash* (dalil) hukum bagi *Syāri`*, dan ketika dua dalil tersebut kontradiksi (*ta`ārudh*) dan tidak mungkin untuk dikompromikan, maka caranya adalah dengan mengamalkan qawl yang kedua (jadīd) dan meninggalkan qawl yang pertama (qawl qadīm)”.

3.1.2.2. Qawl Qadīm yang Tidak Ada Nash dari Imam Syāfi`ī

Maksudnya qawl qadīm yang tidak ada nash dari al-Syāfi`ī di dalam qawl jadīd bahwa qawl qadīm tersebut berbeda dengan qawl

¹¹¹Al-Nawawī, *al-Majmū` Syarah al-Muhazzab...*, Jld I, hlm. 103.

jadīd, dan al-Syāfi'ī hanya diam, tidak berkomentar apapun mengenai qawl qadīm tersebut, maka qawl qadīm yang model ini tetap difatwakan dan diamalkan isinya dan masih tergolong ke dalam mazhab al-Syāfi'ī.¹¹² Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Imam Nawawī, ia berkata:¹¹³

“dan ketahuilah bahwa perkataan mereka bahwa qawl qadīm bukan mazhab Imam Syāfi'ī atau telah diralat (*marjū' anhu*) atau tidak difatwakan lagi, maka yang dimaksudkan dari perkataan tersebut adalah qawl qadīm yang telah di-*nash* (pastikan) oleh Syāfi'ī di dalam qawl jadīd bahwa qawl qadīm tersebut berbeda dengan qawl jadīd, sedangkan qawl qadīm yang tidak menyalahi qawl jadīd, dan al-Syāfi'ī tidak berkomentar apapun tentang qawl qadīm tersebut, maka qawl qadīm yang seperti ini masih dianggap mazhab Syāfi'ī dan masih diyakini dan diamalkan dan difatwakan isinya, karena qawl qadīm ini dianggap perkataan al-Syāfi'ī dan al-Syāfi'ī tidak meralatnya.

Dari pernyataan ini kita bisa memahami bahwa al-Nawawī mengkategorikan qawl qadīm ke dalam dua kategori, ada qawl qadīm yang ada nash Syāfi'ī bahwa qawl qadīm tersebut berbeda dengan qawl jadīd, dan ada qawl qadīm yang tidak nash dari Syāfi'ī bahwa qawl qadīm tersebut berbeda dengan qawl jadīd, bahkan al-Syāfi'ī tidak berkomentar apapun tentang qawl qadīm tersebut. Maka dari pengkategorian al-Nawawī tersebut sangat jelas bahwa qawl qadīm yang ter-*nasakh* karena kemunculan qawl jadīd adalah qawl qadīm yang ada *nash* dari al-Syāfi'ī bahwa qawl qadīm tersebut berbeda dengan qawl jadid.

Selanjutnya al-Nawawī juga menjelaskan kenapa qawl qadīm sering dikatakan qawl yang sudah diralat (*marjū' anhu*) dan tidak boleh di amalkan, ia berkata:

¹¹² Sami'ī al-Rastāqī, *al-Qadīm Wa al-Jadīd min Aqwāli al-Imām al-Syāfi'ī ...*, hlm. 110.

¹¹³ Al-Nawawī, *Majmū' Syarah al-Muhazzab ...*, Jld I, hlm. 83.

“alasan dibalik penyebutan qawl qadīm sebagai qawl yang sudah diralat (*marjū* ‘*anhu*) dan tidak boleh diamalkan lagi, karena yang kebiasaannya qawl qadīm seperti itu (tidak bisa diamalkan lagi)”.

3.1.2.3. Qawl Qadīm yang Didukung Hadis-Hadis yang *Shahīh*

Maksudnya qawl qadīm yang didukung oleh hadis-hadis *shahīh* dan sejalan dengan hadis yang *shahīh*, maka qawl qadīm yang seperti inilah yang dianggap sebagai mazhab al-Syāfi’ī dan qawl qadīm ini yang masih diamalkan dan difatwakan isinya. Dari penjelasan ini dapat kita pahami bahwa masih ada qawl qadīm yang dapat diamalkan dan difatwakan selama masih sejalan dengan hadis yang *shahīh*, hal ini sebagaimana ditegaskan langsung oleh Imam Syāfi’ī, sebagaimana diriwayatkan oleh Imam al-Rāzī dari Harmalah, bahwa al-Syāfi’ī mengatakan:

“setiap pendapat yang aku katakan, dan ada perkataan Nabi Saw, berbeda dengan apa yang aku katakan yang berupa hadis-hadis *shahīh*, maka hadis Nabi Saw tersebut lebih utama untuk diamalkan, dan janganlah kalian mengikuti perkataaanku”.¹¹⁴

Riwayat dari Imam al-Rāzī tersebut juga senada dengan apa yang disampaikan oleh Ibnu Katsīr yang ia riwayatkan dari al-Baihaqī dari Rabī’: bahwa al-Syāfi’ī berkata:

“apabila kalian temukan di dalam kitabku pernyataan yang menyalahi sunnah Rasulullah, maka berkatalah kalian sesuai dengan sunnah, dan tinggalkanlah apa yang telah aku katakan”.¹¹⁵

Sampai di sini penulis bisa menyimpulkan bahwa tak semua qawl qadīm ter-*nasakh* dengan sebab kemunculan qawl jadīd, tetapi masih ada qawl qadīm yang masih berlaku dan diamalkan dan

¹¹⁴ Sami’ī al-Rastāqī, *al-Qadīm Wa al-Jadīd min Aqwāli al-Imām al-Syāfi’ī* ... hlm. 111.

¹¹⁵ Sami’ī al-Rastāqī, *al-Qadīm Wa al-Jadīd min Aqwāli al-Imām al-Syāfi’ī* ... hlm. 111.

difatwakan selama qawl qadīm tersebut sejalan dengan hadis-hadis *shahīh*. Berikut ini merupakan tabel penjelasan mengenai status qawl qadīm.

Tabel 3.1
Keadaan-Keadaan Qawl Qadīm

| الأحوال الأقوال القديمة للشافعي | | |
|---------------------------------------|-------------------------------------|--|
| لا ينص القديم عضده حديث صحيح | لا ينص الشافعي في الجديد على خلافها | نص الشافعي على خلاف قول الجديد |
| يفتي بما ويعمل عليها وهو مذهب للشافعي | | لا يفتي بها ولا يعمل عليها وليس مذهباً للشافعي |
| | | لا تعد مرجوعاً عنها بل يكون للمجتهد قولين عند بعض فقهاء الشافعية |
| الحالة الثالثة | الحالة الثانية | الحالة الأولى |

Dari tabel di atas, dapat dipahami bahwa qawl qadīm memiliki beberapa keadaan, dan qawl qadīm yang ter-*nasakh* dengan adanya qawl jadīd menurut mayoritas Fuqahā Syāfi'yyah adalah qawl qadīm dengan kondisi pertama, dan qawl qadīm tersebutlah yang menjadi fokus dalam kajian ini.

3.2. Pentarjihan Sebagian Qawl Qadīm pada Fikih Salat

Penjelasan mengenai status qawl qadīm di atas memberikan pemahaman kepada kita yang bahwa tidak semua qawl qadīm itu *mansukh* dengan sebab keberadaan qawl jadīd. Sebagaimana yang telah kita ketahui bahwa qawl qadīm ini memiliki tiga keadaan, pertama qawl qadīm yang telah ada kepastian (*nash*) dari al-Syāfi'ī menyalahi qawl jadīd. Kedua qawl qadīm yang tidak ada kepastian (*nash*) dari al-Syāfi'ī bahwa qawl qadīm ini menyalahi qawl jadīd. Ketiga qawl qadīm yang didukung oleh hadis yang *shahīh*. Dari tiga keadaan tersebut, keadaan qawl qadīm yang pertamalah yang *mansūkh* dengan adanya qawl jadīd. Sedangkan dua keadaan yang terakhir merupakan qawl qadīm yang masih diamalkan dan difatwakan.

Namun, mengikuti nasihat al-Syāfi'ī kepada murid-murid dan pengikutnya untuk selalu melakukan ijtihad, mereka terus berupaya melakukan ijtihad, bahkan jika itu hanya dalam bentuk *takhrīj*, *tafri'*, dan *tarjīh*. Selain usaha memperbarui fatwa-fatwa baru, ijtihad para ulama juga mencakup kajian kembali dan penelitian ulang terhadap fatwa serta bukti-bukti yang digunakan, serta metode-metode untuk menetapkan hukum dari bukti tersebut. Dalam rangka ini, mereka melakukan penelusuran ulang terhadap hadis-hadis yang semakin mudah diakses pada abad berikutnya, dan melakukan evaluasi terhadap qiyas yang digunakan. Melalui proses ijtihad yang berkelanjutan ini, mereka menemukan bahwa sebagian qawl qadīm ternyata lebih kuat daripada yang diperkirakan sebelumnya. Berdasarkan temuan ini, mereka kembali mempertimbangkan beberapa qawl qadīm dalam proses penerbitan fatwa, kemudian men-*tarjīh*-kannya.¹¹⁶

Pembahasan ini akan membahas tentang dasar-dasar yang mereka gunakan untuk menguatkan beberapa qawl qadīm contoh-

¹¹⁶ Helmi, *Dinamika Fikih Mazhab Syāfi'ī: Analisis Terhadap Sebab Pentarjihan sebagian Qawl Qadīm*, hlm. 78.

contoh kasus yang relevan, dan faktor-faktor yang mendukung *pentarjih-an* tersebut.

3.2.1. Landasan Pentarjihan

Pada masa perkembangan ilmu hadis, penulisan dan pembukuan hadis secara resmi dimulai pada abad ke-2 hijriah. Pada abad berikutnya, yang disebut sebagai masa kejayaan sunnah, berbagai jenis kitab hadis bermunculan dengan sistematika penyusunan yang beragam. Puncaknya terjadi pada pertengahan abad ke-3 hijriah ketika lahir enam kitab induk hadis yang dikenal sebagai *al-kutub al-Sittah*. Kitab-kitab tersebut meliputi *Shahīh al-Bukhārī* (194-256 H), *Shahīh Muslim* (204-261 H), *Sunan Abū Dāwud* (202-276 H), *Sunan al-Turmudzī* (209-269 H), *Sunan al-Nasāī* (215-303 H), dan *Sunan Ibnu Mājah* (209-276 H).¹¹⁷

Mulai saat itu, *al-kutub al-sittah* menjadi rujukan utama bagi para ulama dalam menangani segala permasalahan yang muncul. Sebelumnya, kitab yang menjadi acuan bagi ulama adalah *al-Muwattha`*, karya Imam Mālik ibn Anas.¹¹⁸ Dalam riwayat hidup al-Syāfi`ī, disebutkan bahwa beliau meninggal pada awal abad ke-3 hijriyah, yakni pada tahun 204 H. Oleh karena itu, pada masa al-Syāfi`ī dan oleh al-Syāfi`ī sendiri, kitab hadis yang dijadikan pedoman adalah kitab *al-Muwattha`*. Hal ini tercermin dalam pernyataan al-Syāfi`ī yang menunjukkan penghargaannya terhadap *al-Muwattha`* sebagai berikut:

ما في الأرض كتاب من العلم أكثر صواباً من موطأ مالك

Artinya: Tidak ada satu pun kitab keilmuan di muka bumi ini yang lebih banyak benarnya selain kitab *Muwattha`* Mālik.

Para ulama dari mazhab Syāfi`ī, seperti Ibn al-Shālah, menginterpretasikan ucapan al-Syāfi`ī dengan menyatakan bahwa

¹¹⁷Nawir Yuslem, *9 Kitab Induk Hadis* (Jakarta: Hijri Pustaka, 2006), hlm. 12.

¹¹⁸Abdul Majid, *Ulumul Hadis* (Jakarta: Amzah, 2009) hlm. 55.

pernyataannya berlaku sebelum kompilasi kitab *Shahīh al-Bukhārī* dan *Shahīh Muslim*.¹¹⁹ Ini berarti bahwa setelah kedua kitab *Shahīh* tersebut disusun, keduanya menjadi sumber utama sebagai referensi hadis. Oleh karena itu, pernyataan al-Syāfi'ī tersebut hanya relevan untuk konteks waktu ketika dia menyatakannya. Walaupun menggunakan *al-Muwattha`* sebagai acuan, al-Syāfi'ī tidak meyakini bahwa semua hadis-hadis *shahīh* telah tercatat di dalamnya. Namun, ia tetap berupaya untuk terus mencari hadis-hadis *shahīh*. Ia juga sangat menekankan kepada para pengikutnya untuk selalu mengikuti hadis-hadis *shahīh*, meskipun mungkin mereka belum pernah mendengarnya langsung dari beliau, atau bahkan berlawanan dengan pandangannya. Salah satu pernyataan al-Syāfi'ī terkait hal ini, sebagaimana dikutip oleh al-Subkī, adalah sebagai berikut:¹²⁰

إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعو ما قلت.

Artinya: apabila kamu mendapati di dalam kitabku sesuatu yang menyalahi Sunnah Rasulullah Saw, maka pilihlah Sunnah Rasulullah Saw dan tinggalkan ucapakanku.

Al-Nawawī juga mengutip pernyataan al-Syāfi'ī yang mengatakan:¹²¹

إذا صح الحديث فهو مذهبي.

Artinya: apabila *shahīh*-nya suatu hadis, maka itu adalah mazhabku.

Ungkapan al-Syāfi'ī di atas menunjukkan bahwa ia memiliki kesadaran yang kuat akan keterbatasan hadis-hadis *shahīh* yang

¹¹⁹Ibn al-Shalāh, *Muqaddimah Ibn al-Shalāh fi 'Ulūm al-Hadīs* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), hlm. 28.

¹²⁰Al-Subkī, *Ma'na Qawl al-Imām al-Muthallibi Idzā Shahha al-Hadīs Fahuwa Mazhabī* (t,ṭp: Mu`asisah Qurthubah, t.t), hlm. 87.

¹²¹Al-Nawawī, *al-Majmū` Syarah al-Muhazzab ...* Jld. I, hlm. 134.

tersedia pada zamannya. Karena itu, ia memberikan ruang kepada murid-murid dan pengikutnya untuk memiliki pendapat yang berbeda dengan dirinya di masa mendatang, asalkan pendapat tersebut didasarkan pada hadis-hadis *shahīh*. Pada dasarnya, ia menyatakan bahwa segala sesuatu yang terdapat dalam hadis *shahīh* merupakan pandangannya sendiri. Pemahaman ini diperkuat oleh fakta sejarah penulisan hadis, di mana kitab-kitab *shahīh* yang menjadi acuan utama para ulama (*al-kutub al-sittah*) baru disusun setelah wafatnya al-Syāfi'ī.

Dalam evolusi mazhab Syāfi'ī, para ulama yang meneruskan mazhab sejak generasi awal setelah al-Syāfi'ī, apabila mereka memeriksa suatu isu dan menemukan hadis *shahīh* yang relevan dengan isu tersebut, mereka selalu menerapkan atau mengeluarkan fatwa yang sesuai dengan konten hadis *shahīh* tersebut, meskipun pandangan mereka mengenai isu tersebut berbeda dengan al-Syāfi'ī. Beberapa di antara mereka yang kerap melakukan hal ini termasuk al-Buwaithi (w. 231 H), al-Darakī (w. 375 H), al-Baihaqī (w. 458 H), Ilkiya al-Thabarī (w. 504 H), dan pengikut al-Syāfi'ī yang termasuk dalam kelompok Mutaqaddimīn.¹²²

Adapun orang yang berwenang untuk secara langsung menerapkan atau mengeluarkan fatwa saat menemukan hadis *shahīh* yang bertentangan dengan pendapat al-Syāfi'ī adalah individu yang memiliki keterampilan ijtihad, bahkan jika hanya pada tingkat *takhrīj* dan *tarjīh*. Namun, hal ini harus dilakukan setelah melakukan penelitian menyeluruh terhadap karya-karya al-Syāfi'ī dan karya-karya dari generasi pertama yang secara langsung merujuk pada al-Syāfi'ī. Dengan demikian, dugaan kuatnya adalah bahwa al-Syāfi'ī tidak menemukan hadis *shahīh* tersebut atau tidak meyakini kebenarannya.¹²³

Penting untuk memahami syarat ini karena kadang-kadang al-Syāfi'ī mengetahui suatu hadis yang *shahīh* namun sengaja tidak

¹²²Al-Subkī, *Ma'na Qawl al-Imām ...* hlm. 135.

¹²³Al-Subkī, *Ma'na Qawl al-Imām ...* hlm. 93.

mengikutsertakannya karena alasan-alasan tertentu. Misalnya, jika hadis yang *shahīh* tersebut telah dibatalkan (*mansūkh*), memiliki cacat tertentu, telah dikecualikan, atau diinterpretasikan (*ta`wīl*) ulang maknanya.

Al-Subkī mengilustrasikan hal ini dengan merujuk pada sebuah hadis yang mengenai pembatalan puasa bagi orang yang melakukan bekam dan yang dibekam. Dalam contoh ini, salah satu murid al-Syāfi'ī, yaitu Musa ibn Abi al-Jarud (w. 256 H), mengeluarkan pendapat bahwa puasa akan batal bagi orang yang melakukan bekam dan yang dibekam karena menurut pemahamannya, hadis tersebut dipandang *shahīh*. Pendapat ini berbeda dengan pendapat al-Syāfi'ī yang menyatakan sebaliknya. Namun, setelah penelusuran lebih lanjut, para ulama generasi berikutnya menemukan bahwa hadis tersebut telah dianggap *mansūkh* menurut al-Syāfi'ī.¹²⁴

Berdasarkan penemuan ini, mereka menyatakan bahwa dalam hal ini, bukanlah al-Syāfi'ī yang tidak mengetahui kebenaran hadis tersebut, melainkan Ibn Abi al-Jārud dinilai kurang teliti dalam memberikan fatwa. Berdasarkan kasus Ibn al-Jārud ini, mereka menetapkan persyaratan di atas bagi siapa pun yang menemukan hadis *shahīh* yang berbeda dengan pendapat al-Syāfi'ī. Tujuannya adalah untuk mencegah kesalahan dalam memberikan fatwa.¹²⁵

Jika dilihat dari pandangan al-Syāfi'ī yang menginstruksikan pengikutnya untuk selalu mengikuti hadis *shahīh*, dan dibandingkan dengan apa yang dilakukan oleh para pengikutnya dalam mentarjihkan beberapa qawl qadīm yang sebelumnya dilarang oleh al-Syāfi'ī, terlihat jelas bahwa dasar dan pijakan mereka dalam hal ini adalah perintah al-Syāfi'ī sendiri yang memberikan ruang bagi mereka untuk berbeda pendapat dengannya. Menurut Abu Syamah al-Maqdisī (w. 665 H) seperti yang dikutip oleh al-Subkī, salah satu pendapat yang dinyatakan

¹²⁴Al-Subkī, *Ma'na Qawl al-Imām ...* hlm. 91-93.

¹²⁵Al-Subkī, *Ma'na Qawl al-Imām ...* hlm. 91-93.

dan ditarjihkan kembali oleh pengikut al-Syāfi'ī berdasarkan temuan hadis *shahīh* adalah kebolehan bagi seorang wali untuk menggantikan puasa keluarganya yang telah meninggal dunia.¹²⁶ Jika ditelusuri lebih lanjut, pandangan ini merupakan salah satu qawl qadīm yang ditarjihkan.

Oleh karena itu, dasar bagi mujtahid dalam mazhab Syāfi'ī untuk memprioritaskan sebagian qawl qadīm adalah instruksi dari al-Syāfi'ī sendiri kepada mereka untuk terus melakukan ijtihad dan mengikuti hadis *shahīh*, meskipun terkadang penekanan tidak dilakukan karena keberadaan hadis *shahīh*. Meskipun terlihat sebagai perbedaan dengan pendekatan al-Syāfi'ī dari satu sudut pandang, namun dari sisi lain, perbedaan tersebut sebenarnya sejalan dengan prinsip-prinsip al-Syāfi'ī dalam menjaga keberlanjutan mazhab yang telah dibangun olehnya.

3.2.2. Contoh Kasus yang Ditarjihkan Qawl Qadīm pada Fiqh Salat

Adanya sebagian qawl qadīm yang di-*tarjih*-kan dari qawl jadid diakui oleh semua ulama Syāfi'īyyah. Namun, terdapat perbedaan pendapat di antara mereka terkait dengan jumlahnya, penunjukan masalah-masalah yang tercakup, dan penilaian terhadap setiap masalah tersebut. Al-Nawawī menyatakan bahwa tidak mungkin memberikan batasan pasti terkait jumlah masalah tersebut. Ini disebabkan karena selain dari masalah-masalah yang umumnya dibahas, masih ada beberapa qawl qadīm lain yang diakui oleh sebagian besar pengikut mazhab Syāfi'ī.¹²⁷

Menurut sebagian kalangan Syāfi'īyyah, terdapat 3 kasus yang dibahas, sementara yang lainnya menyebutkan 18 kasus, dan ada juga yang berpendapat bahwa jumlahnya lebih dari itu tanpa spesifikasi yang pasti. Meskipun angka pastinya tidak bisa dipastikan, mayoritas kalangan Syāfi'ī menyepakati bahwa terdapat

¹²⁶Al-Subkī, *Ma'na Qawl al-Imām ...* hlm. 101.

¹²⁷Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab ...* Jld. I, hlm. 141.

22 masalah yang relevan.¹²⁸ Berikut adalah rincian dari 22 masalah tersebut:

1. Tidak ada kewajiban untuk menjauhi diri dari kotoran dalam jumlah air yang melimpah (dua *qullah* atau lebih).
2. Air yang mengalir tidak akan menjadi najis kecuali karena mengalami perubahan.
3. Boleh melakukan *istinja`* setelah buang air besar atau kecil (*istinja`*) dengan menggunakan batu, bahkan jika kotoran telah melewati kemaluan atau anus.
4. Menyentuh mahram tidak menyebabkan batalnya wudhu'.
5. Mandi jum'at adalah mandi sunnah yang sangat dianjurkan dibandingkan dengan mandi-mandi sunnah lainnya.
6. Diharamkan untuk mengonsumsi kulit bangkai yang telah disamak.
7. Disunnahkan mengumandangkan azan untuk shalat diluar waktu.
8. Waktu maghrib berakhir saat cahaya merah (*syafaq al-ahmar*) di ufuk barat telah hilang.
9. Disunnahkan membaca *tatswib* pada azan subuh.
10. Disunnahkannya menyegerakan (*ta'jil*) shalat isya`.
11. Tidak disunnahkan membaca surat pada dua raka'at terakhir dalam shalat yang empat raka'at (*ruba'iyah*).
12. Sunnah bagi makmum untuk men-*jihar*-kan bacaan "amin" pada shalat yang disunnahkan untuk di-*jihar*-kan.
13. Sunnah membuat garis (*khat*) pada tempat berdiri untuk shalat jika tidak ada benda yang bisa ditempatkan di depannya.
14. Boleh untuk mengikuti imam pada pertengahan shalat bagi orang yang sedang melakukan shalat sendiri.
15. Dimakruhkan memotong kuku mayyit.
16. Tidak memperhentikan *haul* saat menghitung zakat harta *rikaz*.

¹²⁸Helmi, *Dinamika Fikih Mazhab Syāfi`ī* ... hlm. 83.

17. Wali dapat melaksanakan puasa pengganti atas nama orang yang telah meninggal yang masih memiliki kewajiban berpuasa.
18. Boleh mensyaratkan pembebasan (*tahallul*) dari ihram karena sakit.
19. Diwajibkan membayar denda karena menghilangkan hewan buruan atau pohon di wilayah suci Madinah.
20. Salah seorang yang melakukan akad *syirkah* boleh memaksa partnernya untuk membangun bangunan.
21. Arti dari status mahar dalam kekuasaan suami adalah kekuasaan dhammah.
22. Orang yang menyetubuhi selir perempuan yang merupakan mahramnya dikenakan *had* (sanksi).

Kemudian dari 22 masalah tersebut bila kita kategorikan ke dalam pembagian fiqh, maka kita akan menemukan bahwa 22 masalah tersebut terdiri dari 19 kasus *fiqh ibādat*, 1 kasus *fiqh mu'āmalat*, 1 kasus *fikih munakahāt*, dan 1 kasus *fikih jinayāt*. Dari pengkategorian tersebut kita menemukan bahwa kasus fiqh ibadat lah yang paling banyak terjadinya pentarjihan qawl qadīm. Namun sebagaimana yang disampaikan oleh al-Nahrawī bahwa semua masalah-masalah yang telah disebutkan di atas sebenarnya tidak semuanya ditarjihkan qawl qadīm, tetapi para Ashāb al-Syāfi'ī saling berbeda pendapat mengenai hal itu, ada sebagian Ashāb pada sebagian masalah dari 22 masalah tersebut masih mentarjihkan qawl jadīd, dan ada juga sebagian Ashāb pada 22 masalah tersebut menukulkan qawl jadīd yang isinya sesuai dengan qawl qadīm, sehingga yang diamalkan tetap qawl jadīd.¹²⁹

Karena keterbatasan waktu penelitian, dari 22 kasus pentarjihan qawl qadīm tersebut penulis hanya memfokuskan penelitiannya pada kasus-kasus fiqh ibadat, dan karena cakupan fiqh ibadat juga masih terlalu luas, penulis hanya mengambil

¹²⁹Al-Nahrawī, *al-Imām al-Syāfi'ī fī Mazhabihī al-Qadīm wa al-Jadīd...*, hlm. 590.

sebagian kasus fiqh ibadat yang berkaitan dengan bab shalat untuk diteliti, agar dapat ditemukan faktor yang melatarbelakangi mujtahid tarjih dalam men-*tarjih*-kannya. Adapun masalah-masalah bab salat yang ditarjihkan qawl qadim adalah sebagai berikut:

3.2.2.1 Lamanya Waktu Maghrib

Sebenarnya tidak ada perbedaan qawl qadim dan jadid tentang awal waktu maghrib yaitu dengan sebab terbenamnya matahari menandakan masuknya awal waktu maghrib. Adapun mengenai batas akhir dari waktu salat maghrib, maka terjadi perbedaan di antara qawl qadim dan qawl jadid.

Menurut qawl qadim waktu maghrib berakhir ketika terbenam *syafaq* yang merah. Sebagaimana di dalam *Kanzu al-Rāghibīn*, al-Mahallī mengatakan: “adapun salat maghrib mulai masuk waktunya dengan sebab terbenam matahari dan berakhir hingga terbenam *syafaq* yang merah menurut qawl qadim”.¹³⁰ Qawl qadim mendalilkannya dengan dalil-dalil sebagai berikut:

1. Hadis riwayat muslim dari Abdullah bin Umar bin Ash:¹³¹

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ووقت المغرب ما لم يغب الشفق

Artinya: Rasulullah Saw bersabda: dan waktu maghrib adalah selama tidak terbenam *syafaq*.

2. Hadis riwayat Muslim dari Sulaiman ibn Buraidah:¹³²

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان صلى المغرب قبل أن يغب

الشفق

Artinya: Rasulullah Saw salat maghrib sebelum terbenam *syafaq*.

3. Hadis riwayat al-Nasāi dari Abu Musa al-Asy'arī:¹³³

¹³⁰Al-Mahallī, *Kanzu al-Rāghibīn Syarhi Minhāj al-Thālibīn* (Semarang: Thoha Putra, t.t), Jld I, hlm. 11.

¹³¹Al-Muslim, *Shahīh Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003) hlm. 283.

¹³²Al-Muslim, *Shahīh Muslim ...* hlm. 283.

¹³³Al-Nasāi, *Sunan al-Nasāi* (Riyadh: Dār Thariq, 2008), hlm. 78.

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان آخر المغرب عند سقوط الشفق
 Artinya: bahwa Rasulullah Saw menunda salat maghrib sampai ketika terbenam *syafaq*.

Maka semua hadis ini jelas (*sharīh*) menunjuki kepada bahwa waktu maghrib berakhir sampai terbenam mega (*syafaq*). Semua hadis tersebut adalah hadis yang *shahīh*, dan berada pada tingkatan yang pertama, karena perawinya adalah salah satu dari ulama *shahīhain* yang didahulukan dari perawi hadis yang lain.¹³⁴

4. Hadis riwayat al-Nasāi dari Aisyah:¹³⁵

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة المغرب بسورة الأعراف
 فرقتها في ركعتيه

Artinya: bahwa Rasulullah Saw membaca surat al-A'raf pada salat maghrib dan membaginya pada dua raka'at maghrib.

Dari hadis ini secara implisit menjelaskan yang bahwa waktu maghrib itu lama, karena tidak mungkin membaca surat al-'Araf yang ayatnya panjang kecuali dengan waktu yang lama.

5. Karena salat maghrib adalah salat fardhu, maka tentunya pada salat maghrib memiliki dua waktu sebagaimana salat fardhu yang lain.¹³⁶
6. Karena salat maghrib adalah salat yang bisa dijamak kepada salat yang lain (isyah'), hal ini menunjuki bahwa waktu

¹³⁴ Al-Nahrawī, *al-Imām al-Syāfi'ī fī Mazhabihī al-Qadīm wa al-Jadīd* (Kairo: t.t.p, 1994), hlm. 506.

¹³⁵ Al-Nasāi, *Sunan al-Nasāi* ... hlm. 141.

¹³⁶ Al-Mawāridī, *al-Hāwī al-Kabīr fī Fiqhī Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), Jld II, hlm. 20.

maghrib bersambung dengan waktu salat yang dijamak dengannya seperti salat dhuhur dan ashar.¹³⁷

7. Karena salat maghrib adalah salat yang diwajibkan kepada *shabiy* (anak belum baligh) apabila telah baligh, dan kepada wanita haid apabila telah suci, dan kepada orang kafir apabila telah masuk Islam sebelum terbenam *syafaq*, kalau bukan waktu maghrib adalah ketika terbenamnya *syafaq*, maka tidak diwajibkan salat maghrib kepada mereka karena melihat kepada sisi awal waktunya.¹³⁸

Sedangkan menurut qawl jadīd bahwa salat maghrib hanya satu waktu, yaitu waktu ukuran digunakan untuk bersuci, menutup aurat, melakukan azan, melakukan *iqāmah* dan menunaikan salat lima raka'at.¹³⁹ Sebagaimana yang disampaikan oleh al-Mahallī di dalam *Kanzu al-Rāghibīn*: “dan waktu maghrib berakhir menurut qawl jadīd adalah ukuran berlalunya waktu berwudhu’, menutup aurat, azan, *iqāmah*, dan salat lima raka'at”.¹⁴⁰ Karena berdasarkan dalil-dalil berikut ini:

1. Hadis riwayat al-Syāfi’ī dan al-Turmudzī dari Ibnu Abbās Ra.¹⁴¹

أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أمني جبريل فصلى بي المغرب في
اليوم الأول حين أظطر الصائم ثم صلى في المغرب في اليوم الثاني للقدر
الأول لم يؤخرها

¹³⁷Al-Mawāridī, *al-Hāwī al-Kabīr fī Fiqhi Mazhab al-Imām al-Syāfi’ī* ... Jld II, hlm. 20.

¹³⁸Al-Mawāridī, *al-Hāwī al-Kabīr fī Fiqhi Mazhab al-Imām al-Syāfi’ī* ... Jld II, hlm. 20.

¹³⁹Maksud dari salat lima rakaat adalah salat maghrib ditambah dengan salat sunat setelahnya. Lihat al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj* ... Jld I, hlm. 366.

¹⁴⁰Al-Mahallī, *Kanzu al-Rāghibīn Syarhi Minhāj al-Thālibīn* ... Jld I, hlm. 113.

¹⁴¹Al-Turmudzī, *Sunan al-Turmudzī*, (Beirut: Dār al-Ta`shil, 2016), Jld I, hlm. 371.

Artinya: Nabi Saw bersabda: Jibril mengimamiku dan salat maghrib denganku pada hari pertama ketika orang puasa berbuka, kemudian Jibril melakukan demikian pada hari yang kedua dan tidak mengundurkannya.

2. Hadis riwayat al-Bukhārī dari Rāfi' ibn Khudaij:¹⁴²

كنا نصلى المغرب مع النبي صلى الله عليه وسلم فينصرف أحدنا وإنه
ليبصر مواقع نبهه

Artinya: kami melakukan salat maghrib bersama Nabi Saw, kemudian salah satu dari kami pergi, dan dia masih dapat melihat sasaran memanah.

3. Hadis riwayat Ibnu Mājah dari Abbās ibn Abd al-Muthallib:¹⁴³

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تزال أمتي على الفطرة ما لم
يؤخروا المغرب حتى تشتبك النجوم

Artinya: Rasulullah Saw bersabda: umat saya senantiasa dalam keadaan baik selama tidak mengundurkan salat maghrib hingga bertaburlah bintang-bintang.

4. Hadis riwayat Abū Dāwud dari Martsad ibn Abdullah:¹⁴⁴

عن مرثد بن عبد الله أن قال: لما قدم أبو أيوب غازيا وعقبة بن عامر
يومئذ على مصر فأخر المغرب فقام إليه أبو أيوب فقال له: ما هذه
الصلاة يا عقبة فقال: شغلنا قال أما سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول: لا تزال أمتي بخير ما لم يؤخروا المغرب حتى تشتبك النجوم

¹⁴²Al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī* ..., hlm. 144.

¹⁴³Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), Jld I, hlm. 374.

¹⁴⁴Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud* (Beirut: Dār al-Risālah al-Alamiyyah, 2009), Jld I, hlm. 212.

Artinya: diriwayatkan dari Martsad ibn Abdullah berkata: “ketika Abū Ayyūb kembali dari peperangan ia menemukan ‘Uqbah ibn ‘Amir sedang berada di Mesir, kemudian ‘Uqbah mengundurkan salat maghrib. Abū Ayyūb langsung berdiri dan menanyakan, salat apa ini ‘Uqbah, ‘Uqbah menjawab, kami sedang sibuk. Kemudian Abū Ayyūb mengatakan, apakah tidak pernah engkau dengar sabda Rasulullah Saw bahwa umat saya senantiasa berada dalam kebaikan selama mereka tidak mengundurkan salat maghrib hingga bertabur bintang-bintang”.

5. Jika maghrib memiliki dua waktu sebagaimana salat fardhu yang lain, maka pasti Rasulullah Saw menjelaskannya sebagaimana yang telah beliau jelaskan pada salat fardhu yang lain. Tetapi faktanya Rasulullah tidak komentar apapun mengenai shalat maghrib. Hal ini menjadi tanda bahwa pada salat maghrib tidak ada waktu yang lain selain waktu yang memuat hal tersebut, maksudnya maghrib hanya memiliki satu waktu.¹⁴⁵

Kemudian mujtahid tarjīh pada permasalahan ini menganggap qawl qadīmlah sebagai qawl yang lebih kuat. Al-Nawawī di dalam *al-Majmū’* mengatakan:¹⁴⁶

قلت: هذا القول هو الصحيح لأحاديث صحيحة

Artinya: aku katakan: pendapat ini (qawl qadīm) adalah pendapat yang kuat karena ada hadis-hadis yang *shahīh*.

Setelah kita melihat hadis-hadis yang menjadi dasar qawl qadīm dan qawl jadīd di atas, memang adanya informasi dari *Syari’* bahwa ada dua bentuk perbuatan hukum. Sehingga hal ini

¹⁴⁵Al-Syairazī, *al-Muhazzab fī fiqh al-Imām al-Syāfi’ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007) Jld. I, hlm. 38.

¹⁴⁶Al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarah al-Muhazzab ...* Jld IV, hlm. 40.

menimbulkan perbedaan pendapat di antara qawl qadīm dan qawl jadīd dalam menentukan lamanya waktu maghrib. Bila kita melihat kepada masalah lamanya waktu maghrib, menurut penulis aspek perbedaan pendapatnya terletak pada perbuatan hukum atau *mahkūm fīhi*. Yang menjadi *mahkūm fīhi* pada masalah ini adalah unsur perbuatan salat yang dalam hal ini adalah waktu salat yang menjadi syarat bagi perbuatan hukum yakni salat. Sehingga hadis-hadis di atas menjelaskan aspek perbuatan hukum tersebut dengan dua informasi yang berbeda sehingga menimbulkan perbedaan di antara qawl qadīm dan qawl jadīd.

Adapun bila kita melihat pendapat qawl qadīm dan qawl jadīd tentang masalah tersebut, maka perbedaan qawl qadīm dan qawl jadīd masuk ke dalam kategori *fiqh khtilāf*. Hal ini sesuai dengan pengertian *fiqh ikhtilāf* yakni banyaknya pendapat mujtahid yang dalam hal ini adalah mujtahid tarjih pada masalah ilmiah yang furu' dan tidak ditunjuki oleh dalil pasti tentang hukumnya.

Kemudian bila kita melihat kepada bentuk *fiqh ikhtilāf* di antara qawl qadīm yang menyatakan waktu maghrib berakhir sampai terbenam *syafaq*, dengan qawl jadīd yang menyatakan waktu maghrib hanya memiliki satu waktu, maka menurut hemat penulis *ikhtilāf* tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu'*. Ada beberapa faktor yang menurut penulis kenapa *ikhtilāf* qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut masuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*:

Pertama, *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah di atas terkait persoalan masalah menentukan lamanya waktu maghrib, dan lamanya waktu maghrib tersebut merupakan masalah yang masuk ke dalam bab ibadat, hal ini sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yakni terjadinya *ikhtilāf* pada masalah ibadat, bukan masalah muamalat, munakahat ataupun jinayat. Begitupun keberagaman pendapat tentang masalah tersebut terkait dengan sifat ibadat yang dalam hal ini adalah syarat ibadat yang dalam hal ini shalat yakni waktu shalat. Hal ini sesuai dengan

karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yang lain yakni *ikhtilāf tanawwu'* terjadi pada sifat, *hai`ah* ibadat yang disyariatkan semuanya.

Kedua, alasan mengapa *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd di atas masuk kategori *ikhtilāf tanawwu'* adalah terjadinya *ikhtilāf* pada *nau'* (spesies) atau kategori, bukan pada *jins* (genus) atau klasifikasi. Yang dalam hal ini yang menjadi *nau'* (spesies) adalah persoalan dalam menentukan waktu maghrib, yang menurut qawl qadīm bahwa akhir waktu maghrib ketika terbenam *syafaq* yang merah, dan menurut qawl jadīd waktu maghrib hanya seukuran azan, *iqāmah*, berwudhu`, menutup aurat dan salat lima raka'at.

Ketiga, karena *ikhtilāf* pada qawl qadīm dan qawl jadīd di atas terjadi bukan pada diri hukum, seperti haram dan mubah misalnya, tetapi perbedaan pendapat di antara qawl qadīm dan qawl jadīd terjadi pada unit-unit (*ahād*) hukum yang dalam hal ini adalah masalah batasan akhir waktu maghrib, karena para Fuqahā` sepakat pada diri hukum yang dalam ini adalah wajib melakukan salat di dalam waktu, sehingga hal ini sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yang membedakannya dengan qawl qadīm yakni *ikhtilāf tanawwu'* terjadi pada unit-unit (*ahād*) dari suatu hukum, sedangkan *ikhtilāf tadhaddu* terjadi pada diri hukum.

Keempat, *ikhtilāf* pendapat qawl qadīm dan qawl jadīd tentang akhir waktu maghrib sama-sama disebutkan di dalam hadis, artinya pendapat tentang akhir waktu menurut versi qawl qadīm termuat di dalam hadis, dan akhir waktu maghrib menurut versi qawl jadīd juga termuat di dalam hadis. *Ikhtilāf* tersebut bukan sebatas banyak perkataan para Fuqahā` tentang masalah tersebut disebabkan karena perbedaan mereka dalam memahami satu hadis. Hal ini sesuai dengan syarat *ikhtilāf tanawwu'* yakni keberagaman pada *ikhtilāf tanawwu'* merupakan sesuatu yang disebutkan oleh hadis, bukan karena adanya perbedaan Fuqahā` dalam memahami satu hadis.

Kelima, dalil yang mendukung qawl qadīm dan dalil yang mendukung qawl jadīd merupakan hadis yang *shahīh*, seperti hadis riwayat Muslim dari Amru bin Ash yang menjadi dalil qawl qadīm, dan seperti hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Rafi' yang menjadi dalil qawl jadīd. Hal ini sesuai dengan syarat *ikhtilāf tanawwu'* yakni sisi keberagaman pada *ikhtilāf tanawwu'* pada ibadah yang datang pada sunnah diriwayatkan dengan periwayatan yang *shahīh*, bukan hanya semata-mata periwayatan.

Nah, dari beberapa faktor yang penulis kemukakan di atas, penulis sampai pada kesimpulan bahwa *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah menentukan akhir waktu maghrib termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*.

3.2.2.2. Menyegerakan Salat Isya`

Sebenarnya tidak ada perbedaan pandangan Fuqahā` bahwa melaksanakan salat di awal waktu lebih utama, kecuali di dalam Mazhab Hanafi. Karena berdasarkan hadis:¹⁴⁷

عن أم فروة قالت: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الأعمال أفضل،
قال: الصلاة فى أول وقتها

Artinya: dari Umi Farwah bahwa ia berkata: Rasulullah Saw, ditanyakan orang: amalan apakah yang lebih utama? Rasulullah menjawab: salat di awal waktunya.

Berdasarkan hadis tersebut, maka salat dhuhur harus segera ditunaikan di awal waktunya kecuali apabila cuaca sangat panas, maka menunda salat dhuhur lebih utama. Salat subuh disunahkan untuk segera ditunaikan secara mutlak, begitu juga salat ashar dan maghrib. Kemudian terjadi perbedaan pendapat ulama mengenai menyegerakan salat isya`:

Menurut qawl qadīm menyegerakan salat isya` lebih utama.¹⁴⁸ Karena berdasarkan dalil-dalil berikut ini:

¹⁴⁷Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud* (Beirut: Dār al-Risālah al-Alamiyyah, 2009) Jld I, hlm. 318.

1. Berdasarkan (Q.S. Al-Baqarah [2]: 238)

حافظوا على الصلوات

Artinya: peliharalah semua shalatmu.

Dan yang dimaksud dengan *muhāfazah* (menjaga) pada ayat tersebut adalah menyegerakan salat.¹⁴⁹

2. Karena menyegerakan salat isya` merupakan kebiasaan yang dilakukan oleh Nabi Saw.¹⁵⁰
3. Berdasarkan hadis riwayat Abū Dāwud:¹⁵¹

عن أم فروة قالت: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل، قال: الصلاة في أول وقتها

Artinya: dari Ummu Farwah, ia berkata, “Rasulullah Saw pernah ditanya, amalan apakah yang paling afdhal? Beliau pun menjawab, “salat di awal waktunya.”

4. Berdasarkan hadis riwayat Abū Dāwud:¹⁵²

عن النعمان بن بشير قال أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاة صلاة العشاء الآخرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلها لسقوط القمر لثالثة

Artinya: dari Nu`mān bin Basyīr berkata: aku adalah manusia yang paling mengetahui dengan waktu salat ini yakni salat isya`, Rasulullah melaksanakan salat isya` ketika terbenam bulan pada hari yang ketiga (dalam bulan ini).

¹⁴⁸Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab ...*, Jld IV, hlm. 68.

¹⁴⁹Al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj ...*, Jld I, hlm. 374.

¹⁵⁰Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab ...*, Jld IV, hlm. 68.

¹⁵¹Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud...*, Jld I, hlm. 318.

¹⁵²Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud* (Beirut: Dār al-Risālah al-Alamiyyah, 2009) Jld I, hlm. 313.

Hadis ini menjelaskan bahwa Nabi salat isya` di awal waktu.

5. Berdasarkan dalil *aqli*, yaitu karena salat isya` sama seperti salat-salat fardhu yang lain, maka menyegerakannya lebih utama.¹⁵³

Sedangkan menurut qawl jadīd: menunda salat isya` lebih utama.¹⁵⁴ Karena berdasarkan dalil-dalil berikut ini:

1. Berdasarkan hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim:¹⁵⁵

عن أبي برزة رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحب أن يؤخر العشاء

Artinya: dari Abi Barzah Ra berkata: Rasulullah Saw menyukai menunda salat 'isya`.

2. Berdasarkan hadis riwayat Muslim:¹⁵⁶

عن جابر بن سمرة رضي الله عنهما قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤخر صلاة العشاء الآخر

Artinya: dari Jabir ibn Samurah Ra berkata: Rasulullah Saw menunda salat isya` yang akhir.

3. Berdasarkan hadis riwayat Bukhārī dan Muslim:¹⁵⁷

عن أنس رضي الله عنه قال: أخرج النبي العشاء إلى نصف الليل، ثم صلى ثم قال: صلى الناس وناموا، أما إنكم في صلاة ما انتظرتوها

Artinya: dari Anas Ra berkata: Nabi menunda salat isya` sampai pertengahan malam, kemudian Nabi salat,

¹⁵³ Al-Bughāwī, *al-Tahzīb fī Fiqhi al-Imām al-Syāfi'i* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), Jld II, hlm. 16.

¹⁵⁴ Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab ...*, Jld IV, hlm.68.

¹⁵⁵ Al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī...*, hlm. 141. Lihat juga al-Muslim, *Shahīh al-Muslim...*, hlm. 296.

¹⁵⁶ Al-Muslim, *Shahīh al-Muslim...*, hlm. 294.

¹⁵⁷ Al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī...*, hlm. 147.

kemudian Nabi berkata: manusia salat dan mereka tertidur, adakah tidak bahwasanya kalian pada salat yang tidak ditunggu oleh mereka.

4. Berdasarkan hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim
Redaksi riwayat al-Bukhārī:¹⁵⁸

عن عائشة رضي الله عنها قالت: أعتم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعشاء حتى ناداه عمر رضي الله عنه: الصلاة نام النساء و الصبيان فخرج، وقال: ما ينتظرها من أهل الإسلام غيركم، وكانوا يصلون فيما بين أن يغيب الشفق إلى ثلث الليل الأول

Artinya: dari Aisyah Ra berakata: Rasulullah Saw menanggihkan salat isya` sehingga Umar Ra memanggil Rasulullah: mari tegakkan salat, ketika Perempuan dan anak-anak tertidur, maka Rasulullah keluar dari kamarnya, dan bersabda: tidak ada yang menunggu salat dari orang Islam selain kalian, dan kalian melaksanakan salat pada waktu di antara terbenam *syafaq* sampai sepertiga malam yang pertama.

Redaksi riwayat Muslim:¹⁵⁹

أعتم رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نام أهل المسجد فخرج فصلى فقال: إنه لوقتها لولا أن أشق على أمتي

Artinya: Rasulullah Saw menanggihkan salat isya` sehingga orang yang ada di masjid tertidur, maka Rasulullah keluar dan melaksanakan salat, maka Rasulullah berkata: sesungguhnya ini adalah waktunya isya` jika tidak aku memberatkan terhadap umatku.

¹⁵⁸Al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī* ... hlm. 146.

¹⁵⁹Al-Muslim, *Shahīh al-Muslim* ... hlm. 293.

5. Berdasarkan hadis al-Turmudzī:¹⁶⁰

عن زيد بن خالد الجهني قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ولأخرت صلاة العشاء إلى ثلث الليل.

Artinya: diriwayatkan dari Zaid bin Khālid al-Juhanni, ia berkata: aku mendengar Rasulullah Saw bersabda: jikalau tidak aku menganggap berat terhadap umatku, sungguh aku perintahkan mereka bersiwak di setiap salat dan aku perintahkan untuk mentakhirkan salat isya` sampai sepertiga malam.

Dari hadis-hadis tersebut dapat dipahami bahwa Nabi menunda salat isya` kepada batas waktu sepertiga malam.

Kemudian mujtahid tarjīh dalam masalah ini mentarjīhkan qawl qadīm. Seperti kata al-Nawawī di dalam kitab *al-Majmū'*: “dan pendapat yang kuat menurut Ashāb kami dari dua pendapat tersebut bahwa mendahulukan salat isya` lebih utama”.¹⁶¹

Namun demikian, menurut Ibnu Abi Hurairah bahwa dua perbedaan tersebut tersebut mungkin dikompromikan dan diarahkan ke dalam dua kondisi yang berbeda sehingga tidak terjadi kontradiksi:¹⁶²

قال ابن أبي هريرة: من علم من حاله أن النوم لا يغلبه فالتأخير في حقه أفضل ومن لا يكون كذلك فالتعجيل له أفضل، ونزل النص على اختلاف الحالين

¹⁶⁰Al-Turmudzī, *Sunan al-Turmudzī* (Beirut: Dār al-Ta`shil, 2016) Jld I, hlm. 290.

¹⁶¹Al-Nawawī, *al-Majmū'* *Syarah al-Muhazzab ...* Jld IV, hlm. 70.

¹⁶²Al-Damirī, *al-Najmu al-Wahhāj fī Syarhi al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2004), Jld II, hlm. 23.

Artinya: Ibnu Abi Hurairah berkata: barangsiapa yang mengetahui kondisinya bahwa ia tidak akan tertidur maka menunda salat isya` baginya lebih utama, dan barangsiapa yang tidak demikian maka menyegerakan salat isya` baginya lebih utama, dan pendapat (nash) al-Syāfi'ī ditempatkan pada dua kondisi yang berbeda.

Dari pernyataan Ibnu Abi Hurairah tersebut setidaknya kita simpulkan bahwa dalil qawl qadīm dan qawl jadīd yang saling kontradiksi bisa dikompromikan dengan mengarahkan maksud kesunnahan menyegerakan salat pada orang yang jika menundanya dikhawatirkan akan tertidur, sehingga meninggalkan salat, dan mengarahkan maksud kesunnahan menunda salat pada orang yang tidak akan tertidur jika menundanya.

Dari penjelasan di atas kita bisa melihat bahwa masalah yang sedang diperdebatkan di antara qawl qadīm dan qawl jadīd adalah masalah menyegerakan salat isya`. Bila kita telusuri masalah tersebut lebih jauh, maka kita mendapati bahwa masalah yang sedang diperselisihkan adalah masalah menyangkut persoalan perbuatan hukum atau perbuatan mukallaf (*mahkūm fīhi*) yang dalam hal ini adalah menyegerakan salat isya`. Alasan mengapa menyegerakan salat isya` adalah perbuatan hukum, adalah karena menyegerakan salat isya` adalah perbuatan mukallaf yang dikaitkan dengan hukum yang dalam hal ini adalah sunnah.

Sama seperti masalah sebelumnya, titik mula adanya perbedaan pandangan qawl qadīm dan qawl jadīd dalam menentukan perbuatan hukum disebabkan karena adanya dua informasi yang menjelaskan perbuatan hukum yang dijelaskan oleh dalil yang menjadi dasar qawl qadīm dan dalil yang menjadi dasar qawl jadīd.

Perbedaan pendapat qawl qadīm dan qawl jadīd tentang masalah di atas menurut hemat penulis masuk ke dalam kategori *fiqh ikhtilāf*. Ada beberapa alasan mengapa perbedaan tersebut masuk ke dalam kategori *fiqh ikhtilāf*: pertama, masalah yang diperdebatkan adalah masalah furu'. Kedua, satu masalah tersebut memiliki beragama pendapat mujtahid yang dalam hal ini mujtahid tarjīh. Ketiga, belum ada nash yang bersifat qath'i yang menjelaskan hukum masalah tersebut. Hal ini sesuai dengan pengertian *fiqh ikhtilāf* yang telah penulis sebutkan sebelumnya.

Kemudian bentuk *fiqh ikhtilāf* pada masalah tersebut menurut anggapan penulis masuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*. Ada beberapa faktor mengapa *ikhtilāf* qawl qadīm dengan qawl jadīd pada masalah tersebut termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*:

Pertama dari sisi objek terjadinya *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut adalah hanya persoalan mana yang lebih *aula* dan utama untuk diamalkan sehingga mentarjīhkannya dari pendapat lain untuk diamalkan, bukan menyangkut persoalan apakah masalah tersebut memang asal pensyariatkan, yakni apakah masalah tersebut disyariatkan atau tidak. Hal ini sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yang terpahami dari pengertiannya yakni *ikhtilāf tanawwu'* terjadi pada masalah bagaimana memilih cara yang lebih utama untuk diamalkan.

Kedua, dari sisi masalah yang sedang diperdebatkan oleh qawl qadīm dan qawl jadīd kita bisa melihat bahwa masalah menyegerakan salat isya` masuk ke dalam bab ibadat, lebih spesifiknya masalah tersebut menyoal permasalahan waktu shalat, yang sebagaimana kita ketahui bahwa salat merupakan bagian dari bab fikih ibadat. Hal ini sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yakni *ikhtilāf tanawwu'* terjadi pada masalah ibadat. Begitupun yang sedang dipersoalkan di antara qawl

qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut adalah persoalan sifat atau unsur perbuatan shalat yang dalam hal ini adalah persoalan waktu salat, bukan hukum salat itu sendiri. Hal ini juga sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yakni *ikhtilāf tanawwu'* hanya mempersoalkan sifat suatu ibadat atau *hai`ah* (unsur perbuatan) ibadat.

Ketiga, dari sisi dalilnya, pendapat qawl qadīm dalam hal ini sunat menyegerakan salat isya` ada hadis *shahīh* yang menjelaskannya yakni hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud dari Ummu Farwah, di samping juga didukung oleh perbuatan Nabi langsung yakni kebiasaan Nabi yang selalu menyegerakan salat isya`. Begitu juga pendapat qawl jadīd yang dalam hal ini sunat menunda salat isya` juga di dukung oleh hadis yang *shahīh* yang dalam hal ini hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dari Abi Barzah. Hal ini sesuai dengan dua karakteristik *ikhtilāf tanawwu'*, pertama keberagaman yang ada pada *ikhtilāf tanawwu'* termuat di dalam hadis Nabi, bukan karena perbedaan para Fuqahā` dalam memahami satu hadis. Kedua, penukilan hadis yang meriwayatkan keberagaman pada *ikhtilāf tanawwu'* harus dinukil dengan penukilan yang *shahīh*.

Keempat, dari sisi bentuk *ikhtilāf*, *ikhtilāf* qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut terjadi pada unit-unit (*ahād*) dari suatu hukum, bukan pada diri hukum itu sendiri. Karena masalah menyegerakan salat isya` menurut qawl qadīm adalah sunat, dan menunda salat isya` menurut qawl jadīd juga sunat, dari dua pendapat tersebut kita bisa memahami bahwa menyegerakan salat isya` atau menunda salat isya` sama-sama disyariatkan, karena hukum keduanya sunat, tetapi *ikhtilāf* hanya pada menganggap mana yang lebih utama untuk dilakukan. Hal ini sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yang membedakannya dengan *ikhtilāf tadhaddu* yakni *ikhtilāf tanawwu'* terjadi pada unit-unit dari suatu hukum yang disyariatkan, sedangkan *ikhtilāf tadhaddu* terjadi pada diri

hukum; apakah suatu masalah tersebut hukumnya sunat atau makruh.

Dari empat faktor tersebut yang dianalisis dengan karakteristik dan syarat *ikhtilāf tanawwu'*, maka menurut hemat penulis *ikhtilāf qawl qadīm* dan *qawl jadīd* tentang sunat menyegerakan salat isya' atau menundanya termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*.

3.2.2.3. *Tatswīb* (Seruan untuk Salat) pada Azan Subuh.

Sebelum membahas bagaimana hukumnya membaca *tatswīb* pada azan subuh menurut *qawl qadīm* dan *qawl jadīd*, ada baiknya penulis menjelaskan apa itu *tatswīb*. Secara harfiah *tatswīb* berasal dari rangkaian kata *ثاب إذا رجع* yang artinya kembali, karena muazzin menyeru dengan *haialataini* kemudian ia kembali menyeru manusia dengan *tatswīb*. Sedangkan secara terminologi fikih yang dimaksud dengan *tatswīb* adalah:¹⁶³

أن يقول بعد الحيعلتين: الصلاة خير من النوم مرتين

Artinya: mengucapkan *asshālatu khairun minannaumi* dua kali setelah *haialataini*.

Imam al-Nawawī mengatakan bahwa *tatswīb* pada salat subuh memiliki dua jalur (*tharīqah*) dalam meriwayatkan pendapat:

Tharīq (jalur) yang pertama: pendapat yang kuat yang telah disepakati oleh mayoritas ulama fikih bahwa hukum *tatswīb* adalah sunat. Karena berdasarkan dalil-dalil berikut ini:

1. Hadis Abi Mahzurah Ra, dan hadis tersebut telah diriwayatkan oleh Abū Dāwud dan orang lain dengan sanad yang baik.
2. Hadis dari Anas Ra, ia berkata:

¹⁶³Al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj*..., Jld I, hlm. 409.

من السنة إذا قال المؤذن في آذان الفجر: حي على الفلاح، قال: الصلاة
خير من النوم، الصلاة خي من النوم، الله أكبر، لا إله إلا الله

Artinya: termasuk sunnah apabila muazzin pada waktu subuh setelah membaca *hayya 'ala al-falāh* (mari menuju kemenangan), ia mengucapkan “*ashshalātu khairun min an-naumi* (salat lebih baik dari tidur), *ashshalātu khairun min an-naumi* (salat lebih baik dari tidur), *allahu akbar* (Allah Maha Besar), *lā ilāha illa allah* (tiada Tuhan selain Allah).

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Khuzaimah di dalam kitab *Shahīh*-nya, dan diriwayatkan oleh Dar Quthni dan al-Baihaqī, kemudian al-Baihaqī mengatakan: bahwa sanad hadis tersebut adalah *shahīh*.

Pada *tharīq* (jalur periwayatan pendapat) pertama ini, hukum *tatswīb* adalah sunat, dan pada *tharīq* ini tidak ada perbedaan pendapat di antara qawl qadīm dengan qawl jadīd, karena memang *tharīq* ini hanya ada satu pendapat atau yang sering disebut di dalam istilah Fuqahā` dengan *tharīq qatha`*.

Sedangkan pada *tharīq* (jalur) yang kedua, masalah tersebut memiliki dua pendapat: **pendapat pertama** adalah pendapat ini (pendapat yang menyatakan *tatswīb* sunat), pendapat ini adalah **qawl qadīm** dan telah dinukilkan oleh Abū Thayyib dan oleh pengarang kitab *Syāmil* mengutip dari nash (teks) Syāfi'i pada al-Buwaithi, sehingga pendapat tersebut dinashkan pada qawl qadīm dan qawl jadīd, dan pendapat tersebut telah dinukilkan oleh *Sāhib* kitab *Tatimmah* dari nash (teks) Syāfi'i rahimahullah pada kebanyakan kitabnya.¹⁶⁴ Karena berdasarkan dalil-dalil berikut ini:

1. Hadis riwayat Turmudzī:¹⁶⁵

¹⁶⁴Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab...*, Jld IV, hlm. 116.

¹⁶⁵Al-Turmudzī, *Sunan al-Turmudzī*, (Beirut: Dār al-Ta`shil, 2016) Jld I, hlm. 400.

عن بلال قال، قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تتون فى
شيء من الصلوات إلا فى صلاة الفجر

Artinya: dari Bilal berkata: Rasulullah Saw. berkata kepadaku: jangan kamu membaca *tastwīb* pada semua salat kecuali pada salat shubuh.

2. Hadis riwayat Abū Dāwud:¹⁶⁶

عن أبى محذورة قال قلت يا رسول الله علمنى سنة الأذان قال ... فإن
كان صلاة الصبح قلت: الصلاة خير من النوم

Artinya: dari Abi Mahzurah berkata: aku bertanya wahai Rasulullah ajarkanlah kepadaku perihal sunat azan, Rasulullah berkata ... maka jika azan di waktu salat subuh maka kamu katakan: *asshalātu khairun minannaumi* (*tatswīb*).

3. Hadis riwayat Imam Mālik:¹⁶⁷

عن مالك أنه بلغه أن المؤذن جاء إلى عمر بن الخطاب يؤذنه لصلاة
الصبح فوجده نائما فقال: الصلاة خير من النوم فأمره عمر أن يجعلها
فى بدء الصبح.

Artinya: dari Mālik bahwasanya sampai berita kepadanya bahwa seorang muazzin datang kepada Umar bin Khatab dan melantunkan azan salat sedang ia mendapati Umar sedang tidur, maka muazzin tersebut mengucapkan “*asshalātu khairun minannaumi*” maka Umar pun memerintahkannya untuk menjadikan bacaan tersebut permulaan subuh.

¹⁶⁶Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud...*, Jld I, hlm. 373.

¹⁶⁷Mālik, *al-Muwattha`* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1997) Jld I, hlm.

4. Dan kesunahan *tatswīb* pada azan subuh telah difatwakan oleh Umar ibn Khatab, dan Ibnu Umar, Hasan Bashri dan Abū Hanifah, Imam Mālik, begitu juga Imam Ahmad bin Hanbal memfatwakan hal yang sama.¹⁶⁸
5. Karena *tatswīb* pada azan subuh bertujuan untuk membantu orang yang tidur menjauhkan rasa malas dengan sebab tidur.¹⁶⁹

Sedangkan **pendapat yang kedua yaitu qawl jadīd** menyatakan bahwa hukum *tatswīb* adalah makruh.¹⁷⁰ Karena berdasarkan dalil-dalil berikut ini:

1. Karena Abū Mahzūrah tidak pernah meriwayatkan masalah *tatswīb* tersebut dari Rasulullah Saw. Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh al-Syāfi'ī: “dan aku tidak menyukai *tatswīb* pada azan subuh dan azan diwaktu yang lain, karena Abū Mahzūrah tidak pernah tidak pernah meriwayatkan dari Nabi¹⁷¹ bahwa Nabi memerintahkannya untuk membaca

¹⁶⁸Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab...*, Jld IV, hlm. 117.

¹⁶⁹Al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj...*, Jld I, hlm. 409.

¹⁷⁰Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab...*, Jld IV, hlm. 114.

¹⁷¹ Adapun maksud al-Syāfi'ī bahwa – Abū Mahzūrah tidak menceritakan dari Nabi bahwa Nabi memerintahkannya untuk melakukan *tatswīb* – adalah isyarat kepada keraguan al-Syāfi'ī dalam menisbatkan *tatswīb* kepada Rasulullah Saw, walaupun Abū Mahzūrah sendiri melakukannya. Sehingga maksud dari perkataan al-Syāfi'ī tersebut adalah *tatswīb* tidak disyari'atkan untuk dilakukan karena perbuatan tersebut tidak dinisbatkan kepada Rasulullah. Alasannya *tatswīb* yang dilakukan Abū Mahzūrah tidak mewajibkan untuk dilakukan oleh orang lain. Maka *tatswīb* menurut al-Syāfi'ī perbuatan yang disyariatkan oleh orang setelah Nabi, yang mana perbuatan ini tidak disyariatkan oleh Rasulullah dan keluarganya. Sehingga al-Syāfi'ī tidak melihat adanya kebutuhan untuk mengikuti sesuatu yang tidak diperintahkan oleh Nabi Saw, sehingga riwayat Abū Mahzūrah tersebut bukanlah berasal dari Nabi Saw. Lihat <https://research.rafed.net>. Di akses pada tanggal 27 Maret 2024.

tatswīb, maka dimakruhkan menambah-nambah pada azan dan dimakruhkan *tatswīb* setelah azan”.¹⁷²

2. Karena mengambil *i'tibār* pada semua salat. Karena pada semua salat juga disunatkan *tatswīb*.¹⁷³

Berdasarkan dalil-dalil di atas, mujtahid tarjīh mentarjīhkan qawl qadīm dari qawl jadīd, salah satu alasannya sebagaimana yang disebutkan oleh al-Mawāridī adalah karena al-Syāfi'ī pernah mengatakan: “sesuatu yang riwayatnya ditetapkan dari Nabi Saw, maka itulah awal rujukanku dan aku mengambilnya”, dan dalam hal ini telah banyak terdapat riwayat hadis yang menyatakan bahwa *tatswīb* adalah sunat sebagaimana yang telah disebutkan.¹⁷⁴

Kemudian bila melihat masalah yang diperdebatkan oleh qawl qadīm dan qawl jadīd di atas, kita mendapati bahwa masalah tersebut adalah perbuatan hukum atau perbuatan mukallaf (*mahkūm fīhi*) yang dalam hal ini adalah membaca *tatswīb*. Karena *tatswīb* merupakan unsur (*sifat*) perbuatan hukum yang dalam hal ini adalah azan.

Dari dalil-dalil yang menjadi landasan pendapat qawl qadīm dan qawl jadīd kita menemukan bahwa adanya beragam informasi yang menjelaskan masalah perbuatan hukum yang dalam hal ini masalah *tatswīb*, sehingga di situlah awal mula adanya perbedaan qawl qadīm dan qawl jadīd mengenai hukum *tatswīb*.

Kemudian menurut pandangan penulis, perbedaan pendapat di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut masuk ke dalam kategori *fiqh ikhtilāf*. Karena masalah yang diperdebatkan

¹⁷²Al-Syāfi'ī, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Fikri, 2009), Jld I, hlm. 99.

¹⁷³Al-Mawāridī, *al-Hāwī al-Kabīr*..., Jld II, hlm. 55.

¹⁷⁴Al-Mawāridī, *al-Hāwī al-Kabīr*..., Jld II, hlm. 55.

adalah masalah furu' yang difatwakan oleh mujtahid tarjih dan belum ada nash yang *qath'i* yang menjelaskan hukumnya.

Adapun bentuk *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah kesunahan *tastwīb* termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*, ada beberapa faktor yang menurut penulis melatarbelakangi bahwa *ikhtilāf* pada masalah tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu'*:

Pertama, dari sesi objeknya, masalah yang diperdebatkan oleh qawl qadīm dan qawl jadīd adalah menyangkut soal fikih ibadat yakni bab terkait dengan azan, karena azan termasuk ke dalam bab fikih ibadat. Sehingga *ikhtilāf* pada masalah tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu'*, karena sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* sebelumnya.

Kedua, dari segi tempat terjadinya *ikhtilāf*, masalah yang sedang diperselisihkan oleh qawl qadīm dan qawl jadīd yakni masalah *tastwīb* pada azan subuh adalah masalah yang berkaitan dengan sifat atau unsur perbuatan suatu ibadat yang dalam hal ini adalah azan, karena *tastwīb* ini hanya bagian dari unsur perbuatan azan yang dalam hal ini adalah lafazh azan, dan apabila terjadi *ikhtilāf* pada sifat ibadat maka termasuk ke dalam *ikhtilāf tanawwu'*.

Ketiga, dari sisi masalah yang sedang dipersoalkan oleh qawl qadīm dan qawl jadīd hanyalah sisi bagaimanakah memilih melakukan azan yang lebih utama, bukan menyoal hukum azan itu sendiri, karena qawl qadīm dan qawl jadīd sepakat bahwa azan itu disyariatkan karena hukumnya sunat. Sehingga *ikhtilāf* pada masalah tersebut termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*. Hal ini karena sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yakni *ikhtilāf* pada *ikhtilāf tanawwu'* bukan pada hukum asal masalah yang disyariatkan, tetapi *ikhtilāf* tersebut hanya terjadi pada pada unit-unit (*ahād*) hukum yang dalam hal ini adalah bagaimana memilih yang lebih utama dan mentarjihkannya dari cara yang lain.

Keempat, dari sisi dalilnya, pendapat yang dikemukakan oleh qawl qadīm termuat di dalam hadis yang *shahīh*, seperti hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmudzī dari Bilāl, begitu juga pendapat yang dikemukakan oleh qawl jadīd juga termuat di dalam hadis yang *shahīh*, seperti hadis yang diriwayatkan oleh al-Syāfi'ī dari Abū Mahzūrah. Hal ini sesuai dengan dua syarat pada *ikhtilāf tanawwu'*, pertama, keberagaman pada *ikhtilāf tanawwu'* semuanya termuat di dalam hadis. Kedua keberagaman pada sisi ibadat pada *ikhtilāf tanawwu'* dinukil dengan penukilan yang benar (*shahīh*).

Berdasarkan faktor-faktor dan analisis di atas, maka menurut penulis *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd tentang masalah *tatswīb* masuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*.

3.2.2.4. Tidak Membaca Surat pada Dua Raka'at yang Terakhir

Imam al-Syairazī mengatakan bahwa: apabila salat yang jumlah rakaatnya melebihi dua raka'at, maka apakah dibacakan surat pada raka'at yang lebih dari dua?

Maka pada masalah tersebut ada dua qawl Syāfi'ī yang masyhur: al-Syāfi'ī di dalam **qawl qadīmnya** mengatakan: tidak sunatkan. Pendapat al-Syāfi'ī dinukil oleh al-Buwaithī dan al-Muzanī dari Imam al-Syāfi'ī.¹⁷⁵ Karena berdasarkan dalil-dalil berikut ini di antaranya adalah:

1. Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim dari Abū Qatadah.

Redaksi riwayat al-Bukhārī:¹⁷⁶

كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر
بفاتحة الكتاب وسورتين يطول في الأولى ويقصر في الثانية ويسمع الآية

¹⁷⁵Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab...*, Jld IV, hlm. 364.

¹⁷⁶Al-Bukhārī, *Jāmi' Shahīh al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibnu Katsir, 2002) hlm. 187.

أحياناً، وكان يقرأ في العصر بفاتحة الكتاب وسورتين وكان يطول في الركعة الأولى من صلاة الصبح ويقصر في الثانية.

Artinya: Rasulullah Saw pada salat dhuhur membaca dua al-Fatihah pada dua raka'at yang pertama dan membacakan dua surat yang beliau memanjangkannya pada raka'at yang pertama dan meringkasnya pada raka'at yang kedua dan memperdengarkan terkadang, dan beliau membaca al-Fatihah pada salat ashar dan membaca dua surat dan beliau memanjangkannya pada raka'at yang pertama pada shalat subuh dan meringkasnya pada raka'at yang kedua.

Redaksi riwayat al-Muslim:¹⁷⁷

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الركعتين الأوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورة ويسمعنا الآية ويقرأ في الركعتين الأخيرين بفاتحة الكتاب

Artinya: “bahwa Rasulullah Saw membaca al-Fatihah dan surat pada dua raka'at yang pertama pada salat dhuhur dan ashar, dan memperdengarkan ayat kepada kami, dan Rasulullah membaca al-Fatihah pada dua raka'at yang terakhir”.

2. Dan Umar menuliskan kepada Syarih: “bahwa aku membacakan pada dua rakaat yang pertama akan *ummul kitab* (al-Fatihah) dan surat, dan pada dua raka'at yang terakhir aku baca *ummu al-kitab* (al-Fatihah)”.¹⁷⁸
3. Karena landasan (*mabna*) pada dua raka'at terakhir adalah keringanan (*takhfif*).¹⁷⁹

¹⁷⁷Al-Muslim, *Shahih al-Muslim ...*, hlm. 37.

¹⁷⁸Al-Nahrawi, *al-Imam al-Syafi'i fi Mazhabihi al-Jadid wa al-Qadim...*, hlm. 602.

¹⁷⁹Al-Juwaini, *Nihayah al-Mathlab fi Dirayah al-Mazhab* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2007) Jld II, hlm. 158.

Dengan merujuk kepada dalil-dalil tersebut, maka menurut qawl qadīm tidak disunatkan membaca surat pada dua raka'at terakhir pada salat yang *ruba'iyah*.

Menurut qawl jadīd: membaca surat pada dua rakaat terakhir pada salat yang empat rakaat adalah disunnahkan. Sebagaimana Imam Syāfi'ī Ra, di dalam kitab *al-Umm* mengatakan:¹⁸⁰

“aku menyukai bahwa sekurang-kurang bacaan yang dibaca bersama al-Fatihah pada dua rakaat yang awal adalah ukuran surat yang paling ringkas seperti surat al-Kautsar dan semisalnya, dan dibaca pada dua rakaat terakhir akan al-Fatihah dan satu ayat, dan bacaan yang lebih dari satu ayat lebih aku sukai pada dua rakaat terakhir selama dia tidak menjadi imam, sehingga memberatkannya”.

Pendapat ini dinukilkan oleh Abū Hāmid dan al-Mawāridī dari kitab *al-Imlā'*.¹⁸¹ Berdasarkan dalil-dalil berikut ini:

1. Hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Muslim dari Abū Sa'id al-Khudrī:¹⁸²

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الظهر ركعتين الأوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية، وفي الأخيرين قدر خمس عشرة آية، أو قال نصف ذلك، وفي العصر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر خمس عشرة آية، وفي الأخيرين قدر نصف ذلك.

Artinya: bahwa Nabi Saw. membaca pada salat dhuhur pada dua rakaat yang pertama dalam setiap satu rakaatnya ukuran tiga puluh ayat, dan Nabi membaca pada dua rakaat yang terakhir ukuran lima belas ayat, atau Nabi berkata: setengahnya, dan Nabi membaca pada salat ashar pada dua

¹⁸⁰Al-Syāfi'ī, *al-Umm ...*, Jld I, hlm. 126.

¹⁸¹Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab ...*, Jld IV, hlm. 364.

¹⁸²Al-Muslim, *Shahīh Muslim ...*, hlm. 37.

raka'at yang pertama pada setiap satu raka'at ukuran lima belas ayat, dan pada dua rakaat terakhir Nabi membaca ukuran setengahnya. (H.R. Muslim).

2. Hadis yang diriwayatkan Abū Dāwud dari J'bir bin Samurah berkata:¹⁸³

قال عمر لسعد: لقد شكوك في كل شيء حتى في الصلاة، قال: أما أنا فأمد في الأوليين وأحذف في الآخرين، ولا ألو ما اقتديت به من صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال صدقت ذاك الظن بك أو ظني بك.
Artinya: Umar berkata kepada Sa'ad: Penduduk Kufah telah melaporkan semua tindakanmu bahkan mengenai shalat. Dia menjawab: Adapun saya, maka saya memanjangkan bacaan pada dua rakaat pertama, dan saya memendekkan bacaan pada dua rakaat yang lain, dan saya tidak menyingkirkan sesuatu yang telah saya ikut dari cara salat Rasulullah Saw. Maka Umar berkata: telah saya benarkan semua dugaan (*dhan*) terhadapmu, atau aku benarkan dugaanku terhadapmu.

3. Karena ketentuan salat di antara dua raka'at yang pertama dan dua raka'at yang terakhir adalah sama, karena pada setiap raka'at diwajibkan membaca al-Fatihah. Dan raka'at ketiga dan keempat juga merupakan raka'at yang diwajibkan membacakan al-Fatihah.

Kemudian al-Nawawī di dalam *al-Majmū'* mengatakan:¹⁸⁴

“para Ashāb Syāfi'ī berselisih pendapat mengenai pendapat yang *ashah* (kuat) di antara qawl qadīm dan jadīd tersebut, kebanyakan Ulama *'Iraqiyyin* berkata: pendapat yang kuat adalah sunat, di antara ulama yang mentashihkannya adalah Abū Hāmid, al-Mahāmilī, pengarang kitab *al-'Uddah* dan Syaikh Abū Nashr al-Maqdisī. Sedangkan sekelompok

¹⁸³Abū Dawūd, *Sunan Abū Dāwud* (Ttp: Dār al-Risālah, 2009), No. 803. Jld I, hlm. 142.

¹⁸⁴Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarah al-Muhazzab...*, Jld IV, hlm. 365.

ulama yang lain mentashihkan tidak sunat baca surat pada dua rakaat yang terakhir, dan menurut al-Nawawī inilah pendapat yang kuat, di antara ulama yang mengaggap kuat pendapat ini adalah Abū Ishaq al-Marwazī, Imam al-Haramain, dan al-Ghazālī. Menurut al-Nawawī yang diamalkan adalah pendapat qadīm dan pendapat ini telah difatwakan oleh mayoritas ulama (*aktsarūn*)”.

Dari pernyataan al-Nawawī tersebut, kita bisa melihat bahwa pendapat yang ditarjihkan adalah qawl qadīm.

Bila kita melihat kepada masalah yang sedang diperdebatkan oleh qawl qadīm dan qawl jadīd, yakni masalah membaca surat pada dua raka’at terakhir pada salat yang empat raka’at, maka kita menemukan pokok permasalahan berada pada kajian perbuatan hukum atau *mahkūm fīhi*, karena membaca surat adalah unsur (*sifat*) dari perbuatan hukum yang dalam hal ini adalah salat. Adanya perbedaan di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut berawal dari adanya dua informasi dari syara’ dalam menjelaskan perbuatan hukum, yang dalam hal ini adalah dalil-dalil yang menjadi dasar pendapat qawl qadīm dan qawl jadīd.

Adapun perbedaan di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut menurut penulis masuk ke dalam kategori *fiqh ikhtilāf*. Karena masalah yang diperdebatkan adalah masalah furu’ yang difatwakan oleh mujtahid tarjih, dan belum ada dalil *qath’i* yang menjelaskannya.

Kemudian menurut hemat penulis, bentuk *fiqh ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd tentang masalah perbuatan hukum yakni masalah membaca surat pada dua raka’at terakhir masuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu’*, ada beberapa faktor-faktor yang membuat penulis beranggapan bahwa *ikhtilāf* pada masalah tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu’*, di antaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, dari sisi objek terjadinya *ikhtilāf*, kita melihat bahwa yang sedang dipersoalkan oleh qawl qadīm dan qawl jadīd adalah persoalan ibadat yang dalam hal ini adalah salat, karena persoalan membaca surat pada dua raka'at terakhir merupakan unsur-unsur perbuatan salat. Hal ini sesuai dengan karakteristik yang terpahami dari pengertian *ikhtilāf tanawwu'* bahwa *ikhtilāf tanawwu'* sering terjadi pada persoalan ibadat.

Kedua, dari sisi tempat terjadinya *ikhtilāf* pada persoalan ibadat tersebut, bukan pada asal syariat, maksudnya perselisihan di antara qawl qadīm dan qawl jadīd bukan menyoal hukum salat itu sendiri, tetapi menyoal unsur-unsur perbuatan salat yang mana yang lebih utama untuk diamalkan, yang dalam hal ini masalah membaca surat. Sehingga *ikhtilāf* tersebut masuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*, karena hal ini sesuai dengan karakteristik yang terpahami dari pengertian *ikhtilāf tanawwu'* yakni *ikhtilāf tanawwu'* tidak terjadi pada asal syari'at, tetapi terjadi pada persoalan memilih mana yang lebih utama untuk diamalkan.

Ketiga, dari segi bentuk *ikhtilāf*, *ikhtilāf* pada masalah membaca surat pada dua raka'at terakhir bukanlah *ikhtilāf* yang terjadi pada jenis (genus) atau klasifikasi, tetapi *ikhtilāf* tersebut terjadi pada *nau'* (spesies) atau kategori dari jenis (genus). Dalam hal ini yang menjadi jenisnya (genus) adalah sunat membaca surat, sedangkan yang menjadi *nau'* (spesies) atau kategori dari genus tersebut adalah perihal membaca surat pada dua raka'at pertama, kedua, ketiga, dan keempat yang semua bagian-bagain ini masuk dalam satu jenis (genus) yakni membaca surat. Sehingga *ikhtilāf* pada masalah tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu'*, karena hal ini sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yang membedakannya dengan *ikhtilāf tadhaddu* yakni *ikhtilāf tanawwu'* terjadi di antara *nau'* (spesies) atau kategori, sedangkan *ikhtilāf tadhaddu* terjadi pada jenis (genus) atau klasifikasi.

Keempat, dari segi dalil, pendapat yang dipaparkan oleh qawl qadīm termuat di dalam hadis, yang dalam hal ini adalah hadis

shahīh yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim, begitu juga pendapat yang dipaparkan oleh qawl jadīd juga termuat di dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim. Maka dalam hal ini *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu'*. Karena hal ini sesuai dengan dua syarat *ikhtilāf tanawwu'*: pertama, keberagaman pendapat – yang dalam hal ini pendapat qawl qadīm dan qawl jadīd – sama-sama tercantum di dalam hadis, artinya keberagaman tersebut bukan karena perbedaan ulama dalam memahami dalil. Kedua, dalil-dalil yang mendukung keberagaman adalah hadis *shahīh*, yang dalam hal ini adalah dalil yang mendukung qawl qadīm dan qawl jadīd merupakan hadis yang *shahīh*.

Sehingga berdasarkan faktor-faktor dan analisis di atas, maka *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd tentang masalah membaca surat pada dua raka'at terakhir termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*.

3.2.2.5. Menjiharkan Bacaan Amin bagi Makmum

Sebenarnya tidak ada perbedaan di antara qawl qadīm dan qawl jadīd mengenai hukum membaca amin (*ta`mīn*) yang mana kedua pendapat tersebut menyepakati bahwa membaca amin adalah sunnah bagi setiap orang yang salat setelah selesai membaca al-Fatihah secara umum, baik dia sebagai imam, makmum atau orang yang atau orang yang shalat sendirian, baik dia laki-laki atau perempuan baik dia salat dalam keadaan berdiri, duduk atau berbaring, bahkan disunnahkan membaca amin bagi setiap orang yang selesai membaca al-Fatihah, baik di dalam salat atau di luar salat, tetapi membaca amin di dalam salat lebih disunnahkan.

Para ulama juga sepakat bahwa bacaan amin disunnahkan dibaca secara *sir* pada salat *sirriyah*, dan mereka sependapat bahwa bagi imam disunnahkan menjiharkan amin pada salat *jihar*.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Al-Syairāzī, *al-Muhazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi`ī*..., Jld IV, hlm. 341.

Sedangkan menjiharkan bacaan amin pada shalat *jahriyyah* bagi makmum terjadi perbedaan pendapat:

Menurut qawl qadīm disunnahkan bagi makmum untuk menjiharkan bacaan aminnya.¹⁸⁶ Karena berdasarkan dalil-dalil berikut di antaranya adalah:

1. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasāi dari Abū Hurairah:¹⁸⁷

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وقال ابن شهاب وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول آمين.

Artinya: dari Abi Hurairah bahwa Nabi Saw bersabda: apabila imam mengucapkan amin, maka hendaklah kalian mengucapkan amin, karena barangsiapa yang sesuai bacaan aminnya dengan bacaan amin Malaikat niscaya diampunkan baginya dosa yang telah lalu. Ibnu Syihad berkata: Rasulullah mengucapkan amin.

2. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari ‘Atha’ bin Zubair:¹⁸⁸

كنت أسمع الأئمة ابن زبير ومن بعده يقولون آمين ومن خلفهم آمين حتى أن للمسجد للجة.

Artinya: aku mendengar Imam Ibnu Zubair dan orang setelahnya mereka dan orang di belakang mereka mengucapkan amin, sehingga di dalam masjid terdengar suara bergemuruh.

3. Karena makmum adalah orang yang mengikuti imam pada bacaan amin, sehingga sebagaimana makmum mengikuti

¹⁸⁶Al-Syairāzī, *al-Muhazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī*..., Jld IV, hlm. 341.

¹⁸⁷Al-Nasāi, *Sunan al-Nasāi* (Riyadh: Dār-Thuwaiq, 2008), hlm. 133.

¹⁸⁸Al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī* ... hlm. 192.

imam pada asal kesunahan membaca amin maka makmum juga disunahkan menjiharkan bacaan aminnya karena mengikuti imam.¹⁸⁹

Sedangkan menurut qawl jadīd makmum tidak disunahkan untuk menjiharkan bacaan amin pada salat *jihar*.¹⁹⁰ Karena berdasarkan dalil-dalil berikut ini:

1. Karena bacaan amin adalah zikir yang disunahkan di dalam salat sehingga tidak perlu dijiharkan oleh makmum sama seperti ketentuan bacaan takbir di dalam salat bagi makmum.¹⁹¹
2. Karena bacaan makmum itu tidak dijiharkan sama seperti zikir-zikir di dalam salat, sehingga makmum tidak boleh menjiharkan bacaan aminnya, karena yang boleh menjiharkan hanyalah imam.¹⁹²

Perlu diketahui bahwa masalah yang menjadi perdebatan di antara qawl qadīm dengan qawl jadīd yakni masalah menjiharkan bacaan amin bagi makmum adalah masalah perbuatan hukum. Alasannya karena menjiharkan bacaan amin tersebut merupakan unsur perbuatan hukum yang dalam hal ini adalah salat. Karena bacaan amin merupakan hal yang sunat di lakukan ketika salat. Selanjutnya permulaan adanya perbedaan qawl qadīm dan qawl jadīd dalam menentukan perbuatan hukum dalam hal ini menjiharkan bacaan amin disebabkan adanya beragam hadis yang menjelaskan hukum menjiharkan bacaan amin bagi makmum.

Kemudian bila kita melihat perbedaan pendapat di antara qawl qadīm dan qawl jadīd masalah menjiharkan amin bagi makmum tersebut maka kita mengatakan bahwa *ikhtilāf* tersebut adalah masalah *fiqh ikhtilāf*. Karena masalah yang sedang

¹⁸⁹Al-Rāfi'i, *al-Azīz Syarhi al-Wajīz...*, Jld II, hlm. 171.

¹⁹⁰Al-Syairāzī, *al-Muhazzab...*, Jld IV, hlm. 341.

¹⁹¹Al-Syairāzī, *al-Muhazzab...*, Jld IV, hlm. 341.

¹⁹²Al-Juwainī, *Nihāyah al-Mathlab fī Dirāyah al-Mazhab* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2007), Jld II, hlm. 150.

diperdebatkan adalah masalah *furu'* yang difatwakan oleh mujtahid tarjih yang tidak ada dalil *qath'i* yang menjelaskannya.

Adapun bentuk *fiqh ikhtilāf* yang ada pada masalah tersebut menurut hemat penulis termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*. Ada beberapa faktor yang mendukung alasan penulis mengapa *ikhtilāf* pada masalah tersebut masuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*, di antaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, dari segi tempat terjadinya *ikhtilāf*, sudah pasti kita mengatakan bahwa masalah menjiharkan bacaan amin masuk ke dalam masalah ibadat. Dengan demikian, *ikhtilāf* pada masalah tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu'*, sebagaimana karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yang telah penulis jelaskan pada masalah sebelumnya.

Kedua, dari segi tempat terjadi *ikhtilāf*, *ikhtilāf* pada masalah tersebut bukan terjadi bukan pada masalah asal syariat, tetapi hanya masalah mana yang lebih utama di amalkan. Karena ulama sepakat bahwa hukum asal membaca amin setelah al-fatihah adalah sunat. Sehingga *ikhtilāf* pada masalah tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu'*. Hal ini diperkuat oleh pernyataan al-Syāfi'i sebagaimana dikutip oleh al-Nahrawi:¹⁹³

“apabila imam telah selesai membaca al-Fatihah, maka imam membaca amin, dan mengeraskan suaranya agar diikuti oleh orang di belakangnya, maka ketika imam membaca amin, maka mereka membacanya, dan hendaknya mereka memperdengarkan kepada diri mereka, dan aku tidak suka mereka men-*jihar*-kannya, walaupun mereka melakukannya, maka hal tersebut tidak menjadi masalah pada mereka.

Dari pernyataan al-Syāfi'i tersebut, bagaimana kita melihat bahwa persoalan menjiharkan amin bagi makmum bukanlah

¹⁹³ Al-Nahrawī, *Imām al-Syāfi'ī fī Mazhabihī al-Jadīd wa al-Qadīm...*, hlm. 600.

persoalan asal syari'at, karena walaupun hal amin tidak dijiharkan, bacaan amin tetap sah dan berpahala sunat.

Ketiga, dari segi bentuk masalah, *ikhtilāf* pada masalah menjiharkan bacaan amin tersebut adalah *ikhtilāf* pada *nau'* (spesies) atau kategori, bukan pada jenis (genus) atau klasifikasi. Karena masalah menjiharkan bacaan amin bagi makmum adalah *nau'* (spesies) dari jenis (genus) sunat membaca amin, yang salah satu bagiannya adalah *men-jihar-kannya*. Oleh sebab itu, *ikhtilāf* pada masalah tersebut adalah *ikhtilāf tanawwu'*, karena sesuai dengan karakteristik *ikhtilāf tanawwu'* yang membedakannya dengan *ikhtilāf tadhaddu*, yakni *ikhtilāf tanawwu'* terjadi pada *nau'* (spesies), sedangkan *ikhtilāf tadhaddu* terjadi pada jenis (genus).

Keempat, dari segi dalil, kita melihat pendapat qawl qadīm tercantum di dalam hadis yakni hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasāi dari Abū Hurairah dan al-Bukhārī dari 'Atha', begitu juga pendapat qawl qadīm walaupun tidak termuat di dalam hadis, tetapi pendapat tersebut bersandar kepada qiyas yang dalam hal ini diqiyaskan kepada bacaan zikir salat yang lain, artinya kemunculan qawl jadīd bukan semata-mata karena perbedaan Fuqahā' dalam memahami satu dalil. Pada masalah tersebut masing-masing qawl qadīm dan qawl jadīd memiliki dalilnya tersendiri, walaupun memang qawl jadīd dalinya berbentuk qiyas. Sehingga *ikhtilāf* pada masalah tersebut termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*.

Maka berdasarkan faktor dan analisis di atas, *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah menjiharkan bacaan amin pada makmum masuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*.

Dari lima kasus yang telah penulis kaji dan analisis, penulis bisa menyimpulkan bahwa inti dari *ikhtilāf* pada masalah fikih shalat tersebut terletak pada aspek keempat dari lima kajian hukum yang dirumuskan oleh al-Ghazālī, yakni pada aspek perbuatan hukum atau *mahkūm fīhi*. Karena *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan

qawl jadīd pada lima masalah tersebut terletak pada *sifat* atau unsur-unsur dari suatu perbuatan hukum. Kemudian dari hasil penelitian lima kasus fikih salat tersebut, *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut termasuk ke dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*. Karena unsur perbuatan pada lima kasus tersebut sama-sama berlaku. Alasannya karena semua masalah tersebut memiliki dalil yang mendukungnya artinya keberagaman tersebut bukan karena adanya perbedaan pemahaman mujtahid dalam memahami suatu dalil. *Ikhtilāf* pada masalah tersebut terjadi pada masalah *ushūl* bukan pada masalah *furu'*. *Ikhtilāf* pada masalah tersebut hanya terjadi pada persoalan *aulawiyah*, bukan persoalan asal hukum atau asal syariat.

Sehingga dengan demikian, *ikhtilāf* di antara qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut adalah *ikhtilāf* yang disyariatkan. *Ikhtilāf* di antara qawl jadīd dan qawl qadīm pada masalah tersebut tidak perlu dipandang dengan konsep *nasikh-mansūkh* artinya salah satunya membatalkan yang lain, tetapi hendaknya *ikhtilāf* tersebut dipandang dengan kacamata moderasi-dualisme yakni pola pikir yang menerima dan memadukan dua sisi ekstrem sehingga menjadi pola berpikir multiperspektif dan multidimensional. Sehingga pendapat qawl qadīm dan qawl jadīd pada masalah tersebut dapat diamalkan sesuai dengan metode Fuqahā` dalam mengamalkan dua pendapat yang masuk dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'*.

BAB IV KESIMPULAN

4.1. Kesimpulan

Bab ini merupakan bab penutup yang menjadi bagian akhir dari tesis ini. Adapun kesimpulan dari hasil pembahasan dan analisis di atas adalah:

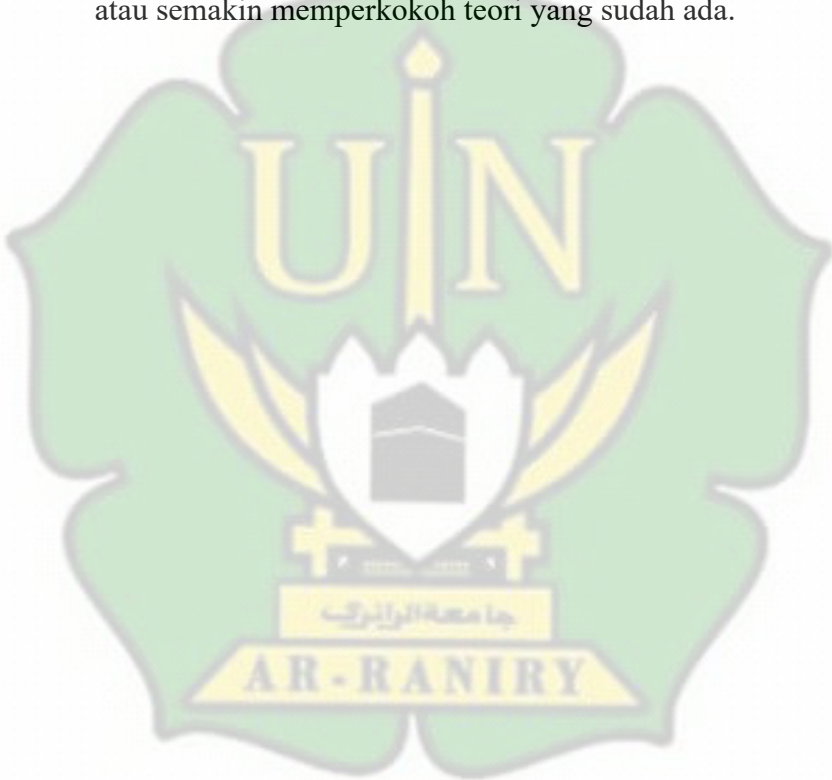
1. Pentarjihan yang dilakukan oleh sebagian Fuqahā` Syāfi`īyyah pada lima masalah yang telah disebutkan karena adanya hadis yang lebih *shahīh* ternyata pentarjihan tersebut adalah pentarjihan terhadap dua pendapat yang menjelaskan unsur-unsur perbuatan hukum yang keduanya itu berpotensi untuk dilakukan, sehingga kedua pendapat tersebut yakni qadīm dan jadīd pada masalah-masalah tersebut bisa diamalkan.
2. Pentarjihan yang dilakukan oleh sebagian Fuqahā` Syāfi`īyyah terhadap dua pendapat yakni qadīm dan jadīd pada masalah tersebut bila dilihat dari perspektif *fiqh ikhtilāf* masuk dalam kategori *ikhtilāf tanawwu`* bukan *ikhtilāf tadhaddu*, sehingga berkonsekuensi bisa diamalkan keduanya.

4.2. Saran

Untuk terwujudnya kesempurnaan tesis ini, penulis berharap kepada pembaca untuk dapat memberikan kritik dan saran yang dianggap bisa menambah pembahasan menjadi lebih baik. Dan kiranya penulis memberikan saran yang penting dipertimbangkan oleh pembaca:

1. Dengan adanya penelitian ini, harapan penulis perbedaan qawl qadīm dan qawl jadīd harus dipandang dengan kacamata moderasi-dualisme, agar kedua diamalkan dengan metode pengamalan pendapat yang masuk dalam kategori *ikhtilāf tanawwu`*.

2. Perlu adanya penelitian lanjutan terutama terhadap masalah-masalah yang tersisa dari 22 masalah yang ditarjĥkannya qawl qadĥm, karena penulis hanya meneliti lima masalah pada fikih ibadat untuk dijadikan sebagai sampel. Baik dengan menggunakan pendekatan yang sama atau dengan pendekatan yang lain, untuk melihat apakah penelitian selanjutnya menghasilkan *novelty* yang baru atau semakin memperkuat teori yang sudah ada.



DAFTAR PUSTAKA

1. Kitab dan Buku

Abdul Jalil, *Mā Lā Yajūzu fīhi al-Khilāf baina al-Muslimīn*,
Alexanderia: Bibliotheca, t.t.

Abdul Majid, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Amzah, 2009.

Abdurrahman, *Bughyah al-Mustarsyidīn fī Talkhīsi Fatawa Ba'dhi
al-Aimmah al-Mutaakhirīn*, Tarim: Dār al-Faqih, 2006.

Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Beirut: Dār al-Risālah al-
Alamiyyah, 2009.

Al-'Adhdu, *Syarah al-'Adhdu 'ala Mukhtasar al-Muntaha al-
Ushūli*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.

Al-Bughawi, *al-Tahzīb fī Fiqhi al-Imām al-Syāfi'ī*, Beirut: Dār al-
Kutub al-Ilmiyyah, 1997.

Al-Bukhārī, *Jāmi' Shahīh al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibnu Katsir,
2002.

Al-Damirī, *al-Najmu al-Wahhāj fī Syarhi al-Minhāj*, Beirut: Dār al-
Minhāj, 2004.

Al-Ghazālī, *al-Mustashfā min Ilmi al-Ushūl*, Beirut: Maktabah al-
Ashriyyah, t.t.

Al-Haitamī, *Tuhfah al-Muhtāj bi Syarhi al-Minhāj*, Beirut: Dār al-
Kutub al-Ilmiyyah, t.t

Ali Jum'ah, *al-Imām al-Syāfi'ī Wa Madrasatuhu al-Fiqhiyyah*,
Kairo: Dār al-Risālah, 2004.

Al-Isnawī, *al-Muhimmat fī Syarhi al-Raudhah wa al-Rāfi'*, Beirut:
Dār Ibnu Hazm, 2009.

- Al-Juwainī, *Nihāyah al-Mathlab fā Dirāyah al-Mazhab*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2007.
- Al-Mahallī, *Kanzu al-Rāghibīn ‘ala Minhāj al-Thālibīn*, Semarang: Thoha Putra, t.t.
- Al-Manāwī, *Farāid al-Fawāid fī Ikhtilāfi al-Qaulaini li Mujtahidin Wāhidin*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Al-Mas’ūdi, *al-Mu’tamad min Qadīmi Qauli al-Syāfi’i ‘ala al-Jadīd*, Riyadh: Dār ‘Alam al-Kutub, 1996.
- Al-Mawāridī, *al-Hāwi al-Kabīr fī Fiqhi Mazhab al-Imām al-Syāfi’i*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994.
- Al-Muslim, *Shahīh Muslim*, Beirut: Dār al-Fikr, 2003.
- Al-Nahrawī, *al-Imām al-Syāfi’i fī Mazhabihī al-Qadīm wa al-Jadīd*, Kairo: t.t.p, 1994.
- Al-Nasāi, *Sunan al-Nasāi*, Riyadh: Dār Thariq, 2008.
- Al-Nasāi, *Sunan al-Nasāi*, Riyadh: Dār-Thuwaiq, 2008.
- Al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarah al-Muhazzab*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 2007.
- Al-Qalyūbī, *Hāsiyyah al-Qalyūbi ‘ala Minhāj al-Thālibīn*, Semarang: Thoha Putra, t.t.
- Al-Rāfi’i, *al-Azīz fī Syarhi al-Wajīz*, Dubai: Jaizah Dubai al-Dauliyyah li al-Qur’an al-Karīm, 2016.
- Al-Rāfi’i, *al-Azīz Syarah al-Wajīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.
- Al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj fī al-Fiqhi al-Mazhab al-Syāfi’i*, Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah, 2003.

Al-Subkī, *Ma'na Qawl al-Imām al-Muthallibi Idzā Shahha al-Hadis Fahuwa Mazhabī*, t,tp: Mu`asisah Qurthubah, t.t.

Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, Beirut: Dār al-Fikri, 2009.

Al-Syairāzī, *al-Muhazzab fī fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007.

Al-Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma'rifati Ma'āni Alfazi al-Minhāj*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006.

Al-Syātibī, *al-Muwafaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, Riyadh: Dār Ibnu Affan, 1997.

Al-Turmudzī, *Sunan al-Turmudzī*, Beirut: Dār al-Ta`shil, 2016.

Al-Zarkasyī, *al-Mantsūr fī al-Qawāid*, Tahqiq: Taisri Faiq, t.tp: Wizārah al-Auqaf al-Islāmiyyah, 1986.

Al-Zuhailī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

Hasan Hitou, *al-Ijtihād wa Tabaqāt Mujtahidi al-Syāfi'iyyah*, Beirut: Muasasah al-Risālah, 1988.

Ibn al-Shalāh, *Muqaddimah Ibn al-Shalāh fī 'Ulūm al-Hadīs*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.

Ibnū Mājah, *Sunan Ibnū Mājah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Khālid, *Ikhtilāf al-Tanawwu': Haqīqatuhu, wa Manāhiju al-Ulama fīhi*, Riyadh: Dār Kunuz Eshbelia, 2008.

Khallāf, *Ilmu Ushūl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah Dakwah Islāmiyyah, t.t.

Lamīn Nāji, *al-Qadīm wa al-Jadīd fī Fiqhi al-Syāfi'i*, Riyadh: Dār Ibnu al-Qayyim, 2006.

- Mahrān Kutī, *Risālah al-Tanbīh*, Kuwait: Dār Al-Dhiya`, 2014.
- Majīdi, *Fiqh al-Ikhtilāf*, Aleksandria: Dār al-Īman, 2000.
- Mālik, *al-Muwattha`*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islami, 1997.
- Muhammad, *Murā'ah al-Khilāf 'inda al-Malikiyyah wa Atsruhu fī al-Furū' al-Fiqhiyyah*, Dubai: Dār al-Buhuts, 2002.
- Nashr Hāmid Abū Zaid, *al-Imām al-Syāfi'ī Wa Ta`sīs al-Ideloyiyyah al-Wasathiyyah*, Kairo: Maktabah Madbuliy, t.t.
- Nawir Yuslem, *9 Kitab Induk Hadis*, Jakarta: Hijri Pustaka, 2006.
- Sa'īd, *al-Hukmu al-Wadh'i inda al-Ushūliyyīn*, Mekkah: Jāmi'ah Ummul Qura, 1984.
- Sami'ī, *al-Qadīm wa al-Jadīd min Aqwāli al-Imām al-Syāfi'ī min Khilāli Kitāb Minhāj al-Thālibīn*, Beirut: Dār Ibnu Hazm, 2005.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Sulaimān al-Asyqar, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī*, Kuwait: Maktabah al-Falāh, 1982.
- Syabrāmalasyī, *Hāsiyyah al-Syabrāmalasyī 'ala Nihāyah al-Muhtāj ila Syarhi al-Minhāj*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Ya'qūb, *al-Hukmu al-Syar'i; Haqīqatuhu, Arkānuhu, Syurūtuhu, Aqsāmuhu*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2010.

2. Penelitian Artikel, Jurnal, Tesis dan Disertasi

Herdiansyah, dkk, *Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd al-Syāfi'ī* (Tinjauan Sejarah dan Sosiologi Hukum Islam), *Jurnal Indragiri*, Vol. 3, No. 2 (2023), Pascasarjana Ilmu Syari'ah Universitas Islam Negeri Sultan Thaha Saifuddin Jambi.

Ubaidillah, *Ijtihad Imam al-Syāfi'ī* (Analisis Kritis terhadap Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd) *Momentun Jurnal Sosial dan Keagamaan*, Vol. 10, No. 1 (2021) STIS Al-Maliki Koncer Darul Aman Tenggarang Bondowoso.

Helmi, *Dinamika Fikih Mazhab Syāfi'ī: Analisis Terhadap Sebab Pentarjihan sebagian Qawl Qadīm*, 2011, Tesis Pascasarjana, Banda Aceh: Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry.

Zukhdi, *Metode Tarjīh al-Nawawī dalam Menyelesaikan Perbedaan Pendapat dalam Mazhab al-Syāfi'ī* (Kajian Terhadap Kitab *Minhāj al-Thālibīn*), 2008, Tesis Pascasarjana, Banda Aceh: Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry.

[.https://research.rafed.net](https://research.rafed.net)



KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Nomor: 974/Un.08/Ps/12/2023

Tentang:

PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry dipandang perlu menunjuk Pembimbing Tesis bagi mahasiswa;
2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Pembimbing Tesis.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan : 1. Hasil Seminar Proposal Tesis semester Ganjil Tahun Akademik 2023/2024, pada hari Jumat tanggal 03 November 2023.
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Selasa Tanggal 12 Desember 2023.

MEMUTUSKAN:

Menetapkan
Kesatu :

- Menunjuk:
1. Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag
 2. Dr. Jabbar Sabil, MA

Sebagai Pembimbing Tesis yang diajukan oleh:

N a m a : Muhammad Fadhil Al-Murtazha
NIM : 221009010
Prodi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Fiqh Modern
Judul : Analisis Pentarjihan Qaul Qadim pada Fikih Shalat Mazhab Syafi'i

- Kedua : Pembimbing Tesis bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Tesis sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Magister.
- Ketiga : Kepada Pembimbing Tesis yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2026 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di Banda Aceh
pada tanggal 12 Desember 2023



Eka Srimulyani